

Российское Философское Общество

Восьмой Российский Философский Конгресс

«Философия в полицентричном мире»

Сборник научных статей

Главный редактор - академик РАН Смирнов Андрей Вадимович
Научный редактор - доктор философских наук Антоновский А.Ю.

Редсовет:

Смирнов А.В. (ИФ РАН); Гусейнов А.А. (ИФ РАН); Лекторский В.А. (ИФ РАН); **Миронов В.В.** (МГУ)

Антоновский А.Ю. (ИФ РАН); Бельский В.Ю. (Ун-т МВД); Бернюкевич Т.В. (МГСУ); Вархотов А.Ю. (МГУ); Диев В.С. (НГУ); Докучаев И.И. (РГГУ им. А.И. Герцена); Дудник С.И. (СПбГУ); Кирабаев Н.С. (РУДН); Козырев Т.А. (МГУ); Колотуша В.В.; Марков Б.В. (СПбГУ); Покровская Т.П. (МГУ); Пружинин Б.И. (ИФ РАН); Резник Ю.М. (ИФ РАН); Синеокая Ю.В. (ИФ РАН); Чубаров И.М. (ТюмГУ); Шевченко В.Н. (ИФ РАН).

Редколлегия:

Вострикова Е.В. (к.филос.н), Гавриленко С.М., (к.филос.н.) Тухватулина Л.А., (к.филос.н.), Куслий П.С. (с.н.с., к.филос.н.), Соколова Т.Д. (к.филос.н.), Погожина Н.Н. (к.филос.н.), Цуркан Е.Г. (к.филос.н.),
Ответственный секретарь Новожилов М.А.

Оргкомитет Конгресса:

Председатель Оргкомитета:

Садовничий В.А. — Академик РАН, ректор МГУ имени М.В. Ломоносова

Сопредседатели Оргкомитета:

Смирнов А.В. — Академик РАН, директор Института философии РАН, Президент Российского философского общества (далее – РФО)

Миронов В.В. — Член-корреспондент РАН, декан философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, вице-президент РФО

Заместители сопредседателей Оргкомитета:

Резник Ю.М. — Главный научный сотрудник ИФ РАН, профессор, вице-президент РФО

Козырев А.П. — Доцент, заместитель декана философского факультета МГУ

Антоновский А.Ю. — Ведущий научный сотрудник ИФ РАН, профессор философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова

Вархотов Т.А. — Доцент кафедры философии и методологии науки философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова

Ученый секретарь Оргкомитета:

Королев А.Д. — Старший научный сотрудник ИФ РАН, главный ученый секретарь РФО

Программный комитет Конгресса:

Председатель Программного комитета:

Гусейнов А.А. — Академик РАН, научный руководитель Института философии РАН

Сопредседатели Программного комитета:

Лекторский В.А. — Академик РАН, главный научный сотрудник ИФ РАН,;

Кирабаев Н.С. — Профессор, проректор по научной работе Российского Университета Дружбы Народов

Заместители сопредседателей Программного комитета:

Диев В.С. — Профессор, директор Институт философии и права Новосибирского государственного университета;

Дудник С.И. — Профессор, директор Института философии Санкт-Петербургского государственного университета;

Рабош В.А. — Профессор, проректор РПГУ имени А.И. Герцена,

Синеокая Ю.В. — член-корреспондент РАН

Щелкунов М.Д. — Профессор, директор Института социально-философских наук и массовых коммуникации

Казанского (Приволжского) федерального университета

Восьмой Российский Философский Конгресс - «Философия в полицентричном мире» - Секции ⁽¹⁾

(Сборник научных статей)

Восьмой Российский Философский Конгресс - «Философия в полицентричном мире».

Секции (I). Сборник научных статей

М.: Российское философское общество; Институт философии РАН; МГУ им. М.В. Ломоносова.
Издательство “Логос”, ООО «Новые печатные технологии» (Москва), 2020. – 1428 стр.

Аннотация:

Сборник включает научные статьи, представленные на Восьмой Российский Философский Конгресс, организованный Российским Философским Обществом при участии философского факультета Московского Государственного Университета имени М.В. Ломоносова и Института философии Российской академии наук.

Историческая миссия философа связана со способностью к универсальному обобщающему высказыванию. Эта компетенция, придающая философии статус универсального медиатора, способного говорить на одном языке в равной мере с экспертами и с неспециалистами, обязывает философское сообщество к выполнению особой просвещенческой и мировоззренческой миссии.

Со времен эпохи Просвещения, возведшей знание и образование в ранг вечных общечеловеческих ценностей и, одновременно отождествившей их с конкретным цивилизационным проектом, европейской наукой и европейской системой образования, мир сильно изменился. Мы живем в эпоху растущей культурной сложности, выражающейся в утрате Европейским культурным проектом безоговорочного лидерства и фрагментации всех социальных полей, включая и традиционное для философа поле интеллектуальной культуры. Мир становится сложнее, утрачивая простоту и однозначность эпистемических критериев и ценностных ориентиров, но обогащаясь новыми центрами и растущим многообразием дискурсивных практик.

В условиях полицентричного мира возможность универсального обобщающего высказывания, на первый взгляд, оказывается под вопросом. Однако фрагментированное социальное пространство и растущее многообразие дискурсивных практик не снимают вопрос о поиске универсалий, а лишь повышают его значимость. В условиях полицентричного мира философия должна стать универсальным медиатором, способным строить мосты и способствовать трансферу знаний и ценностей между различными центрами и связанными с ними культурами.

*Печатается по решению Президиума Российского Философского Общества
Все материалы прошли рецензирование и отбор*

Секции:

«Философская онтология»	- 7
«Теория познания»	- 111
«Логика»	- 187
«Этика»	- 247
«Эстетика»	- 369
«История античной и средневековой философия»	- 533
«История западной философия»	- 573
«Восточные философии»	- 679
«История русской философии»	- 709
«Сравнительная философия»	- 893
«Философия и методология науки»	- 935
«Социальная философия»	- 1005
«Философия истории»	- 1317
- «Философия политики и права»	
- «Философская антропология»	
- «Философия культуры»	
- «Философия религии и религиоведение»	
- Секция «Философия техники»	
- «Философия религии и религиоведение»	
- «Философия социально-гуманитарных наук»	
- «Философские проблемы сознания и искусственного интеллекта»	
- «Философия языка, коммуникаций и медиа»	
- Секция «Философия образования»	
- «Философии творчества»	
- «Философия управления и принятия решений»	

Содержание - 1391-1332

Бурханов Р. А.

Сургутский государственный университет, заведующий кафедрой философии и права. Доктор философских наук, профессор

ra.nvarta@gmail.com

Аннотация: Статья посвящена анализу онто-гносеологических моделей трансцендентного в классической метафизике. Подчеркивается, что в разработанной в Античности платоновско-аристотелевской модели трансцендентное понималось как высшая сфера бытия, обладающая особыми пространственно-временными характеристиками. В онтологическом плане единое бытие подразделялось на бытие земное, где обитают люди, и бытие небесное, принципиально недоступное человеку, где обитают боги и «находятся» идеи. В гносеологическом плане трансцендентное считалось непостижимым для познания чувственного, но постижимым для познания умозрительного. В свою очередь, в разработанной в Новое время кантовской модели трансцендентное понималось не только как объективная реальность, но прежде всего как метафизическое понятие, используя которое философы стремились познать предельные основания бытия и сформулировать принципы практических действий. Субъект полагает трансцендентное в процессе трансцендирования, как границу своего существования, познания и деятельности, что создает условия для новой деятельности.

Ключевые слова: классическая метафизика, онтология, гносеология, трансцендентное, имманентное.

**Ontological and epistemological models of the transcendent in classical metaphysics.
*Burkhanov R. A.***

Surgut State University, Philosophy and Law Department

Abstract: The article is devoted to the analysis of ontological and epistemological models of the transcendent in classical metaphysics. It is emphasized that in the Platonic-Aristotelian model developed in Antiquity, the transcendent was understood as the highest sphere of being, which has special spatial and temporal characteristics. In the ontological plane, a single being was subdivided into a terrestrial being, where people live, and a celestial being, fundamentally inaccessible to man, where gods live and ideas are «found». In the epistemological plane, the transcendent was considered incomprehensible to the knowledge of the sensual, but comprehensible to the knowledge of the speculative. In turn, in the Kantian model developed in the New Age, the transcendent was understood not only as an objective reality, but primarily as a metaphysical concept, using which philosophers sought to understand the ultimate foundations of being and formulate the principles of practical actions. The subject considers transcendent in the process of transcending, as the boundary of its existence, knowledge and activity, which creates the conditions for a new activity.

Keywords: classical metaphysics, ontology, epistemology, transcendent, immanent.

Актуальность темы исследования несомненна. Как существо конечное, человек постигает мир в актах целеполагания, познания и практики, повсюду натываясь на границы своего существования. Теоретически осмыслять эти границы люди могут посредством метафизики, которая от Платона и Аристотеля до учений современности служит фундаментом всех философских построений. Метафизика представляет собой вопрошание человеческого духа о предельных основаниях бытия и познания, рассуждение о сверхфизических, сверхприродных первоначалах мироздания, т.е. совокупность таких мыслительных интенций, которые «ухватывают» и анализируют нечто, принципиально ненаблюдаемое в опыте.

В онтологическом и гносеологическом плане метафизика призвана исследовать мир в целом,

выявлять в нем необходимую, всеобщую и универсальную взаимосвязь и, в конечном итоге, постигать сущее как таковое. Осуществляя мировоззренческую рефлексию сверхопытных и доопытных условий познания и практики, философы размышляют о трансцендентном. Не в том, разумеется, смысле, что наряду с миром, в котором мы живем, параллельно существует некий «запредельный» для нас мир, а в смысле трансценденции, трансцендирования и полагания трансцендентного. Тем не менее в отечественной литературе недостаточно работ, в которых специально исследуется проблема трансцендентного.

Трансценденция постигается нами тогда, когда мир предстает не как состоящий из себя самого, а как «переход» из бытия для нас трансцендентного в бытие для нас имманентное [1, с. 112]. В свою очередь, трансцендирование представляет собой выход человека за пределы его наличного бытия, изначально данной ему ситуации, за его природные качества, в ходе которого происходит изменение внутреннего мира человека [2, с. 26]. Однако «выйти» за границы всего нашего опыта и познать некую потустороннюю, трансфизическую «реальность» метафизика не способна, она может лишь осуществить правильное и целостное объяснение опыта, его предпосылок и оснований.

В классической метафизике сформировались две онто-гносеологические модели трансцендентного, два его понимания. Первая появилась в Античности, вторая – в Новое время.

Впервые проблему трансцендентного начали разрабатывать элеаты. Ксенофан, Парменид, Зенон, Мелисс пришли к выводу, что умопостигаемое всеобщее, единое, неделимое бытие трансцендентно по отношению к воспринимаемому чувствами многообразному, изменчивому миру людей. Развивая эти идеи, атомисты впервые стали рассуждать о трансценденции внешнего для человека мира в имманентный ему мир. Левкипп, Демокрит и Эпикур учили, что из вещей, которые представляют собой сцепления атомов, проистекают их образы, которые воспринимаются людьми посредством органов чувств. Они также противопоставили «темный» и «истинный» виды познания. К первому, посредством которого постигаются вещи и явления, относятся чувственные восприятия, а ко второму, посредством которого постигаются атомы и их движения, – умозрительные рассуждения о сущности мира.

В рамках космологизма античности трансцендентное «помещалось» в само бытие, в его высший слой. В онтологическом плане единое бытие разделялось на бытие посюстороннее, где обитают люди, и бытие потустороннее, принципиально недоступное для людей, где обитают боги и «находятся» идеи. В гносеологическом плане трансцендентное считалось непостижимым для познания чувственного, но постижимым для познания умозрительного. Таким образом, в исторически первой онто-гносеологической модели трансцендентное понималось как высшая сфера бытия, обладающая специфическими пространственно-временными характеристиками и недоступная для чувственного познания человека.

Такое понимание сформировалось в учении Платона о бытии идей в небесном, совершенном мире и бытии вещей и людей в земном, несовершенном мире, в его гносеологической концепции анамнезиса – априорного «припоминания» души того, что она узрела в «запредельном» мире; в рассуждениях Аристотеля о Боге как перводвигателе Космоса; затем оно было развито в атомистическом учении Эпикура о бытии богов в пространствах между мирами; в концепции неоплатонизма об эманации (истечении) высшего бытия в бытие низшее и в других метафизических построениях античности.

Мировоззренческую рефлексию проблемы трансцендентного осуществил Филон Александрийский, который исходил из ветхозаветного принципа абсолютности Бога, дополняя его стоическо-платоническим учением об идеях. По его мнению, Бог бескачествен и непознаваем, невыразим и неопределим, единственным Его атрибутом является существование. Поэтому попытки объять разумом Бога безрезультатны. Слова, образы и переживания не могут адекватно выразить и описать Сущего. В реальной жизни людям является не трансцендентный Бог, лишь его символы, образы, имманентные познанию. Тем самым Филон разграничил абсолютно трансцендентное и относительно трансцендентное [3, с. 117, 121–122].

Итак, первая онто-гносеологическая модель трансцендентного в истории европейской философии – это, по сути, модель платоновско-аристотелевская.

Эта модель получила развитие в рамках теологизма Средневековья. В западноевропейских схоластических учениях мир изображался в виде иерархической лестницы, где объекты, расположенные на различных ступенях бытия, различались по степени совершенства. В ответ на эманацию изливающего

благодать высшего бытия низшие ступени бытия стремились к нему как к своей цели, а мироздание в целом было связано общим стремлением к наивысшей цели – Богу [4, с. 42]. Схоласты различали имманентные и трансцендентные причины и действия: первые «находятся» в самих объектах, вторые «выходят» за пределы их наличного бытия. В этом смысле трансцендентное трактовалось как бытие небесное – высшее, подлинное, совершенное, в отличие от бытия земного – низшего, неподлинного, несовершенного.

В рамках антропологического натурализма Нового времени была предложена другая трактовка этой проблемы, согласно которой трансцендентное обусловлено активностью самого субъекта, его гносеологическими, праксеологическими и аксиологическими актами. Для этой теоретической модели характерно понимание трансцендентного как абсолютной потенциальности, не актуализированной в деятельности людей в настоящий период времени и не нашедшей применения в их опыте в силу ее принципиальной неадекватности наличным средствам освоения окружающего мира [5, с. 9].

Итак, вторая модель трансцендентного в истории европейской философии – это, по сути, модель кантовская. В ней трансцендентное представляет собой не только объективную реальность, но прежде всего метафизическое понятие, применяя которое философы стремятся познать предельные основания бытия и сформулировать принципы практических действий. Субъект полагает трансцендентное в результате трансцендирования, как границу своего существования, познания и деятельности, что создает условия для новой деятельности. Каждый гносеологический, праксеологический или аксиологический акт человека изначально «содержит» трансцендентность [6, с. 11–12].

Применяя термины И. Канта, первая трактовка трансцендентного может быть названа догматической, а вторая – критической. Трансцендентально-критическое понимание трансцендентного начало формироваться в учениях Р. Декарта и Г. В. Лейбница, а в систематизированном виде было представлено в философии И. Канта и его последователей. На основе этих учений была разработана концепция трансцендентного в философии практики К. Маркса.

Литература:

1. Ясперс К. Шифры трансценденции // Культуры в диалоге / Отв. ред. А.С. Гагарин. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1992. С. 104–115.
2. Мамардашвили М. К. Введение в философию // Мамардашвили М. К. Философские чтения. СПб.: Азбука-классика, 2002. 832 с.
3. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. Харьков: Фолио; М.: ООО Издательство АСТ», 2000. 960 с.
4. Трахтенберг О. В. Очерки по истории западноевропейской средневековой философии. М.: Политиздат, 1957. 256 с.
5. Лаврухина И. М. Идея трансцендентного: концептуальные версии в культуре: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Ростов н/Д., 2008. 42 с.
6. Бурханов Р. А. О статусе категории трансцендентного в философии // Общество: философия, история, культура. Краснодар: Издательский дом «Хорс», 2017. № 8. С. 10–13.

Волкова Л. П.

Кандидат технических наук

Национальный исследовательский технологический университет «МИСиС», доцент

Volkova_LP@mail.ru

Аннотация: В статье обсуждаются процессы, происходящие при формировании глобальной информационной среды. Анализируются высказывания ученых, физиков, философов и психологов, в аспекте метаистории. Отмечается связь процессов, происходящих в истории и метаистории, и их влияние на процесс формирования глобальной информационной среды. Подчеркивается важность рассмотрения метафизических аспектов развития в социальных процессах. Исследуется влияние личности ученых в формировании научного мировоззрения. Отмечается связь результатов исследований в философии и фундаментальной физике. Подчеркиваются достоинства информационного подхода при рассмотрении физических проблем в рамках реляционной метафизической парадигмы. Отмечается важность метафизического принципа процессуальности и его созвучие с принципом изменчивости в китайской философии. Акцентируется внимание на противостоянии двух философских концепций в современном цифровом мире. Подчеркивается ценность свойств человеческого интеллекта в противовес искусственному.

Ключевые слова: метаистория, метафизика, информация, ноосфера, процессуальность, реляционная парадигма, искусственный интеллект.

The new role of the human person in the digital world.

Volkova L. P.

National Research Technological University "MISIS"

Abstract: The article discusses the processes that occur during the formation of the global information environment. The author analyzes the statements of scientists, physicists, philosophers and psychologists in the aspect of meta-history. The connection between the processes occurring in history and meta-history, and their influence on the formation of the global information environment, is noted. The importance of considering the metaphysical aspects of development in social processes is emphasized. The influence of the personality of scientists in the formation of a scientific worldview is investigated. The connection of research results in philosophy and fundamental physics is noted. The advantages of the information approach when considering physical problems in the framework of the relational metaphysical paradigm are emphasized. The importance of the metaphysical principle of processuality and its harmony with the principle of variability in Chinese philosophy is noted. The focus is on the confrontation of two philosophical concepts in the modern digital world. The value of the properties of human intelligence as opposed to artificial is emphasized.

Keywords: meta-history, metaphysics, information, noosphere, processuality, relational paradigm, artificial intelligence.

1. Введение

Современное мировоззрение связано с необходимостью осмыслить процессы, происходящие в настоящее время при создании новой цифровой реальности, окружающей человека со всех сторон. Как сохранить особенности каждой личности, наиболее важные для человеческого общества, для его развития и устремленности в будущее? Вопрос о роли и значении личности в истории развития общества всегда стоял особо. Поэтому, говоря о развитии человеческого общества и устремленности его в будущее, особенно в ситуации происходящего процесса цифровизации окружающей среды, невозможно обойти стороной все вышеупомянутые процессы. В этой ситуации, при конвергенции цифрового и физического миров, особенно важно сохранить «человеческое в человеке», потому что

противостоит этому возникающий, пока едва предсказуемый, мир искусственного интеллекта [1].

2. О значении метаистории

Для объяснения сущности исторического процесса в философии используется понятие «метаистория». Этот термин, впервые введенный С. Н. Булгаковым, достаточно распространен и трактуется по-разному в электронных источниках интернета, в частности, в свободной русской энциклопедии «Традиция» [2]. Результаты исследований позволили установить тот факт, что «психические явления включены во всеобщую взаимосвязь процессов материального мира и выражают уникальное единство всех живых организмов», выступая «как природное и социальное, как сознательное и бессознательное». Мы приходим к такому выводу: «...существует неравновесная среда, условно называемая «информацией», в которой могут происходить процессы самоорганизации, в результате которых может зародиться то, что можно условно назвать «смыслом» [3].

Отмечается также *связь социальной памяти с бессознательным, которая определяется* «как движение смыслов в социальном времени» [4]. Последнее определение, завершающее проведенный экскурс в информационную среду психологии и философии, приводит к следующей мысли: социальная память всего человечества, запечатленная в коллективном бессознательном, является главным достоянием всех людей, воплощенным в них самих.

3. О связи метаистории с метафизикой

Что касается понятия «метаистория», то оно согласуется с представлением о некоем совершенном общественном строе, к которому устремляются все исторические попытки создания такового. В этом аспекте прилагаются усилия отдельных личностей. Как связано это с понятием «метафизика»? В применении к анализу социальных процессов проявляется метафизический принцип «процессуальности триединого Первоначала». Это связано с особенностями нового этапа в развитии метафизики, как современной науки, и подробно исследуется в [5]. В наших статьях мы неоднократно обращались и к учению Вернадского о ноосфере, изложенному в его работах. Именно сквозь призму этих работ и видится связь метаистории с метафизикой. Наконец, в работе ученого-физика Ю.С. Владимирова находим следующее утверждение: «Всякий физик, занимающийся основаниями физики, космологией и вообще фундаментальными проблемами физики, неизбежно затрагивает философские, а точнее, метафизические проблемы... Фактически основные усилия физиков нацелены на выявление в теориях из различных парадигм свойств более глубокой сущности (единой обобщенной категории), лежащей за ними. Именно эти вопросы, а также попытки найти и описать единую обобщенную категорию (первооснову мира) будут находиться в центре внимания физики обозримого будущего» [5, с. 121-124]. Поиском «единой обобщенной категории» в своих исследованиях занимались многие ученые. Так, Э. Мах, размышляя о пространстве и времени, делает вывод о том, что они «существуют в определенных отношениях физических объектов», что «эти отношения не только вносятся нами, а существуют в связи и во взаимной зависимости явлений» [6].

4. Философия и метафизика

Обращаясь в рамках данной работы к понятию «метафизика», напомним об источниках, в которых по этим термином «чаще всего понимается подлинная философия», как отмечается в [7]. В этом же источнике есть важное замечание о том, что «чем более успешно развивается физика, тем настоятельней возникает потребность в метафизике». Новая метафизика, возрожденная в книгах Ю.С. Владимирова, обозначена как наука, представленная разными парадигмами [8]. Особое внимание автор уделяет реляционной парадигме, которую развивает в своих научных трудах. В рамках реляционной парадигмы становятся понятными информационные взаимосвязи, как «тонкие взаимосвязи между объектами (материальными структурами) и явлениями», которые вовсе не тождественны математическим конструкциям [9]. Причем особую роль во всех явлениях играет принцип процессуальности. Этот принцип отражен и в китайской философии через понятие «категория изменчивости» [10]. В истории науки известны разные парадоксы. Известен тот тернистый путь, который прошли и генетика, и кибернетика. Псевдонаучными назывались иногда и некоторые метафизические идеи. Однако, новая метафизика, благодаря многим работам, в которых прослеживается связь метафизики и фундаментальной физики,

выступает как философия естествознания [11].

5. О связи онтологии и метафизики

Связывая воедино определения и понятия, приведенные здесь со ссылкой на ряд источников, необходимо упомянуть еще такой раздел философии как онтология. Это название соотносится с понятием «учение о сущем; учение о бытии как таковом» [7]. В том же источнике метафизика определяется, как «наука о сверхчувственных принципах и началах бытия». Именно в человеческом существовании раскрывается смысл бытия. Бытие открывается через субъект, а не через объект...» [12]. Острота той ситуации, которая сложилась для личности человека в современном цифровом мире, говорит о необходимости обозначить величие ее миссии в развитии человеческой цивилизации. В.И. Вернадский в своих философских заметках говорит о влиянии на жизнь каждой личности, утверждая, что «она своей волей становится одним из создателей» закона сознательного изменения процессов текущей жизни, участвуя «в глубоком процессе – переработке мировых явлений в целях, выработанных Сознанием» [13].

6. О противостоянии и цифровых двойниках

В наших работах обосновывался информационный характер процессов, происходящих в разных средах. В частности, было высказано предположение о том, что «непрерывно происходящий процесс самоорганизации информации творит все, что происходит в мире, в космосе и в сознании» [9]. Поэтому все, что происходит в человеческом обществе, имеет значение в противостоянии добра и зла. При этом актуальность постановки проблемы «философии искусственного интеллекта» в ракурсе имитации человеческого поведения [14] представляется спорной по сравнению с необходимостью укрепления статуса человеческой личности в цифровом мире, формирования ее мировоззрения в соответствии с новыми научными парадигмами.

7. Заключение

Анализируя многочисленные исследования как наших отечественных, так и многих зарубежных ученых, на работы которых мы ссылаемся, можно сделать новые важные выводы. И главный вывод – это то, что каждый из нас своими действиями, мыслями и чувствами неизбежно влияет на процесс развития ноосферы, потому что все взаимосвязано в этом мире, который продолжает таким образом «твориться». И чем больше любви в этом мире, тем он совершеннее. Любовь – это чисто человеческое свойство, оно не подвластно искусственному интеллекту.

Литература:

1. Волкова Л. П. Сохранение человеческого в человеке как основная мотивация в конвергенции физического и цифрового миров и модернизации России // Россия: тенденции и перспективы развития. М.: Ежегодник РАН. ИНИОН, 2018, Ч. 1. С. 616-621/ Режим доступа: <https://www.academia.edu/36509309>
2. Русская энциклопедия «Традиция». Электронный ресурс / Режим доступа: <https://traditio.wiki/%D0%9C%D0%B5%D1%82%D0%B0%D0%B8%D1%81%D1%82%D0%BE%D1%80%D0%B8%D1%8F>
3. Волкова Л.П. Метафизика социальных процессов // Метафизика. Научный журнал. 2017. № 2(24). С. 28-41.
4. Соколов А. В. Общая теория социальной коммуникации. СПб.: Изд-во Михайлова В. А., 2002. 461 с.
5. Владимиров Ю. С. Метафизика и фундаментальная физика. Книга 1. От древности до XX века. М.: ЛЕНАНД, 2017. 216 с.
6. Мах Э. Познание и заблуждение. Очерки по психологии исследования М.: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2003. 456 с.
7. Философская энциклопедия: метафизика / Режим доступа: https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/704
8. Владимиров Ю. С. Метафизика и фундаментальная физика. Книга 2. Три дуалистические парадигмы XX века. М.: ЛЕНАНД, 2017. 248 с.
9. Волкова Л. П. Об основаниях метафизики // Метафизика. Научный журнал. 2018. № 1(27). С. 99-106.
10. Волкова Л. П. О реляционном подходе в традиционной науке Китая // Метафизика. Научный журнал. 2019. № 3(33). С. 118-133.
11. Волкова Л. П. Метафизика как основание философии естествознания // Метафизика. Научный журнал. 2019. № 2(32). С. 19-25.
12. Бердяев Н. А. в книге: Н. Бердяев о русской философии / Сост., вступ.ст. и примеч. Б. В Емельянова. Ч. 1. Свердловск: Издательство Урал. ун-та, 1991. 288 с.

13. Вернадский В. И. Философские заметки разных лет. Прометей. Материалы к биографии. Т. 15. М.: Из-во «Молодая гвардия», 1988. 352 с.
14. Алексеев А. Ю. Роль комплексного теста Тьюринга в развитии исследований искусственного интеллекта // Доклад на заседании семинара НСМ ИИ РАН «Философско-методологические и научно-теоретические проблемы искусственного интеллекта», 22 сентября 2015 года / Режим доступа: https://iphras.ru/uplfile/ai/alekseev_presentatio.pdf

Соотношение саморазвития и саморазрушения

Гимкаева А. Д.

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, ведущий специалист отдела международных проектов

albina.gimkaeva@mail.ru

Аннотация: В данной статье исследуется вопрос соотношения саморазвития и саморазрушения, как важнейших разновидностей процесса развития. Автор отмечает, что процессам саморазвития и саморазрушения подвержена не только сфера общественных отношений, но и вся окружающая нас действительность. В связи с этим, в частности, в статье рассмотрен механизм саморазрушения клетки, получивший название «апоптоз». Согласно данному явлению, живая клетка способна запустить процесс самоликвидации для поддержания благополучного функционирования организма. В сфере общественной жизни автор рассматривает феномен саморазрушения на примере отдельного человека и в рамках семейных структур. Особое внимание в статье уделено вопросу научно-технического прогресса. Обнаружена зависимость между технологическим потенциалом и внутренней устойчивостью общества. На основе этого автор выдвигает предположение о том, что саморазвитие техносферы способно привести к саморазрушению человечества и окружающей среды. Таким образом, автор приходит к выводу о том, что категории саморазвития и саморазрушения являются взаимосвязанными. Развитие с последующим распадом и разрушением присуще всему живому. Однако для благополучного функционирования систем крайне важно сохранять баланс между исследуемыми понятиями.

Ключевые слова: саморазвитие, саморазрушение, апоптоз, научно-технический прогресс, катастрофа, общественные структуры, разрушение, сциентизм.

The correlation of self-development and self-destruction.

Gimkaeva A. D.

Lomonosov Moscow State University

Abstract: This article explores the correlation between self-development and self-destruction, as the most important varieties of the development process. The author notes that the processes of self-development and self-destruction are subject not only to the sphere of public relations, but also to the entire reality surrounding us. In this regard, in particular, the article considers the mechanism of cell self-destruction, called «apoptosis». According to this phenomenon, a living cell is able to start the process of self-destruction to maintain the healthy functioning of the body. In the sphere of public life, the author considers the phenomenon of self-destruction on the example of an individual and within family structures. Special attention is paid to the issue of scientific and technical progress. The dependence was found between the technological potential and the internal sustainability of society. Based on this, the author suggests that the self-development of the technosphere can lead to self-destruction of humanity and the environment. Thus, the author comes to the conclusion that the categories of self-development and self-destruction are interrelated. Development with subsequent decay and destruction is inherent in all living things. However, for systems to function well, it is essential to maintain a balance between the concepts under study.

Keywords: self-development, self-destruction, apoptosis, scientific and technological progress, catastrophe, public structures, destruction, scientism.

На сегодняшний день положение дел в мире не может не вызывать беспокойство. К основным тенденциям в мировом сообществе относят процессы, связанные с коммерциализацией и ориентированные на материальные блага; разрушение нравственных устоев; ценности индивидуализма. На фоне стремительно происходящего прогресса человечество пытается идти в ногу со временем, не всегда

осознавая, к чему это может привести. Так, на сегодняшний день мы наблюдаем огромный список глобальных проблем, которые с каждым годом приобретают более серьезные обороты. Таким образом, получается, что человек, занимаясь совершенствованием условий для своей жизни, тем временем разрушает ее основы?

Проблема саморазвития человека на протяжении всего времени привлекала внимание ученых из разных областей знания. По мнению ученых-философов, саморазвитие человека как личности является одним из важнейших показателей благополучного развития общества. Мы полностью разделяем данную позицию. В современном мире, где происходит трансформация общества, смена ценностей, гонка за «благами» цивилизации, как никогда является актуальным саморазвитие личности, что проявляется в духовно-нравственном возрождении.

Однако развитие имеет свои пределы, поэтому категория саморазвития не является абсолютной. Диалектическую пару ей составляет категория саморазрушения. Возвращаясь к вопросу последствий научно-технического прогресса, отметим, что критика сциентизма в определенной мере обоснована и некоторые положения имеют право на существование. Соответственно, постоянное саморазвитие цивилизации способно привести к её саморазрушению.

Процессы саморазрушения мы встречаем повсюду. Горные породы разрушаются, деревья гибнут, фотографии со временем выцветают, техника ломается, еда имеет свойство портиться. Даже такие прочные материалы, как металл, претерпевают изменения, в связи с чем, в частности, появляются ржавчина и трещины. В общественной жизни это проявляется в формах саморазрушающего поведения среди широких слоев населения, кризисе семейных отношений, разложении нравственных устоев и в других проявлениях. Таким образом, саморазрушению подвержены все окружающие нас объекты и мы сами. В связи с этим возникает ряд вопросов. В чём заключена причина саморазрушительных сил? Какие этапы происходят в объекте, подвергшемся саморазрушению? Имеется ли польза от саморазрушительного процесса? Каков итог саморазрушения и имеется ли взаимосвязь с саморазвитием?

Саморазвитие – философская категория, выражающая изменение объекта под влиянием внутренних противоречий, независимо от внешних факторов [1, с. 273].

Проблема «саморазвития» в философии известна с давних времен. Своё начало она берет в учениях древневосточных цивилизаций – Китая и Индии. В конфуцианстве и буддизме были рассмотрены такие понятия, как самосовершенствование, самопознание, саморазвитие. В религиозных концепциях Древнего Востока была предпринята попытка разработать технологию самопознания, как основу саморазвития, результатом чего послужило появление медитации, способной извне рассмотреть свой образ «Я» и свои мысли. В античности под саморазвитием подразумевается исследование человеком самого себя и окружающего его мира. В Средневековье исследуемое понятие приобретает религиозный характер, и служит одним из средств уподобления Богу. В эпоху Возрождения целью саморазвития является преодоление ограниченного знания, в эпоху Нового времени – изменение себя. Эпоха Просвещения рассматривает саморазвитие, как духовно-творческую деятельность, согласно которой происходит раскрытие личности. Русская философия связывает саморазвитие с поиском смысла жизни. Многообразие подходов в психологической литературе раскрывает саморазвитие личности, как человекообразование. Таким образом, мы видим, что направление исследований понятия саморазвития было задано существующими философскими традициями той или иной эпохи.

Саморазрушение – процесс, противоположный процессу саморазвития, который сопровождается разложением системы на составные части и утратой взаимодействия между ними.

В первую очередь саморазрушение присуще человеку. От разрушения саморазрушение отличается тем, что человек своими действиями наносит сам себе вред. Принято выделять два вида саморазрушения: преднамеренное и непреднамеренное. Преднамеренное саморазрушение, в свою очередь, носит демонстративный характер, преследующий корыстные цели, непреднамеренное саморазрушение производится человеком по неосторожности.

Процессы разрушения касаются не только человека, как отдельного представителя социума, но и всех общественных структур. В частности, разрушению подвергаются семейные структуры. С 80-х годов Россия занимает лидирующие позиции в статистике по «коэффициенту разводимости» в стране [2, с. 178]. Демографическая ситуация приняла масштабы национальной угрозы. В ответ на это государство принимает ряд мер по защите материнства и стимулированию рождаемости населения, однако, данных усилий недостаточно для решения проблемы. Таким образом, современные условия

способствуют разложению семейных традиций и разрушению основ семейного благополучия.

В мировой истории насчитывается огромное количество катастроф и антропогенных кризисов. Благодаря анализу данных событий была выявлена зависимость между внутренней устойчивостью общества, технологическим потенциалом и качеством культурной регуляции. Данная зависимость показала, что чем выше мощь производственных сил, тем более совершенные средства сдерживания агрессии требуются для сохранения общественных структур. Технологический прогресс способствует становлению внешней устойчивости общества, т.е. приобретению независимости от природных явлений. Но в то же время при высоком уровне технологий возрастает уязвимость общественных структур. Массовые волнения и беспорядки способны вывести систему из равновесия и поставить человечество на грань саморазрушения.

Как подметил политолог П. Слотердайк, овладение новыми технологиями в жизни общества обычно влекло эйфорическое ощущение вседозволенности и безнаказанности, что получило название «массовый комплекс катастрофофилии» [3, с. 6]. В целом общество, которое переживает предкризисный период, ожидает разрушение природных и организационных ресурсов. Исключения составляют те общества, которые мигрировали на другие территории.

Бурное развитие науки обеспечивает нас всеми теми привилегиями, которыми мы сегодня обладаем. Однако не стоит забывать об обратной стороне высокотехнологичного производства, побочным явлением которого являются техногенные катастрофы.

В целом, понятие прогресса является противоречивым. С одной стороны, наблюдается феномен независимости от внешних факторов, упрощение жизнедеятельности человечества, расширение горизонтов познания и создание глобальной сети. Однако, с другой стороны, последствия научно-технического прогресса представляют огромную опасность для человечества в целом.

За последние десятилетия в самой науке, и в области ее философского осмысления были получены значительные результаты в исследовании процессов саморазвития и саморазрушения. Примером такого научного достижения является раскрытие механизма саморазрушения клетки. Данное явление получило название апоптоз. Данной проблематикой занимались: В. П. Скулачев, Сидней Бреннер, Джон Салстон.

В каждой живой клетке есть программа, включение которой приводит к процессу самоликвидации, который, в свою очередь, происходит аккуратно, чтобы не навредить другим клеткам. Клетка постепенно разбирает свое внутреннее содержимое, а обломки служат питательным веществом для соседних клеток.

Специальные белки отслеживают повреждения в геноме. В случае когда их становится слишком много, они дают клетке сигнал к самоубийству. Сводят счеты с жизнью и целые органы. Примером такого явления выступает исчезновение у человеческого эмбриона хвоста и жабр [4]. Инфаркты и инсульты связаны с самоубийством клеток: слишком сильная волна клеточных суицидов приводит к дисфункции мозга или сердца.

Следует отметить, что иммунитет также в значительной степени зависит от апоптоза. Антираковая защита организма построена в основном на этом явлении. Когда клетка сбивается с нормального пути и превращается в раковую, она получает сигнал о самоубийстве и ликвидирует себя. Эта система эффективно функционирует в молодом возрасте, однако к старости она начинает давать сбои и проявляется это в том, что раковые клетки перестают подчиняться приказам организма [4].

Таким образом, на основе нашего исследования мы приходим к следующему выводу. Мир сам по себе сбалансирован и обладает гармонией, т.к. процессы развития и разрушения уравнивают друг друга. В связи с этим понятия саморазвития и саморазрушения являются определяющими в нашей жизни. Однако, на сегодняшний день, мы наблюдаем резкий диссонанс между этими двумя процессами. Поэтому на данный момент является крайне важным сохранение баланса между саморазвитием и саморазрушением, в противном случае это грозит приобретением однонаправленного характера событий, что может привести к глобальной катастрофе.

Литература:

1. Философский энциклопедический словарь / Губский Е. Ф., М.: Инфра-М, 1999. 601 с.
2. Голова А. Социально-экономические механизмы разрушения традиционных семейных отношений // Общество и экономика. 2013. № 9. С. 178-186.

3. Назаретян А. П. Смыслообразование как глобальная проблема современности: синергетический взгляд // Вопросы философии. 2009. № 5. С. 4-15.
4. Скулачев В. П. Наши клетки запрограммированы на самоубийство // URL: <https://www.samara.kp.ru/daily/22552/9499/> (дата обращения: 28.02.2020).

Деструкция субъекта в философии «раннего» М. Хайдеггера

Девайкин И. А.

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, аспирант

Igor.devaykin@mail.ru

Аннотация: Деструкция (Destruktion) имеет негативный (критика расхожего понимания) и позитивный (восстановление исходного смысла) аспект. Эскизно Хайдеггером не ставится задача деструкции субъекта. Критика субъекта (негативная сторона) и концепция Dasein (позитивная) рассматриваются как составляющие общего проекта деструкции субъекта. Насчет негативного аспекта деструкции, утверждается неоднозначность результатов критики субъекта: с одной стороны, доказанным и обоснованным является отказ от вне мирного характера субъекта, с другой, не вполне аргументированной и радикальной оказывается критика кантовского субъекта. Так, неубедительными представляются доводы в пользу конечности рассудка, и интерпретация синтеза рекогниции способности воображения как модуса будущего времени изначального временения. В отношении позитивного аспекта деструкции установлено, что Dasein в качестве исходной и «онтологически корректной» праструктуры трансцендентального субъекта наследует черты последнего. Так, «забота» (бытие Dasein), как единящий центр, тождественна кантовской апперцепции. Кроме того, демонстрируется, что онтологический статус Dasein оказывается не проясненным, в силу того, что, во-первых, онтологически Dasein «застревает» между бытием и сущим, во-вторых, не достаточно раскрывается смысл бытия Dasein т.е. временность. По результатам анализа, делается вывод, что успех проекта деструкции субъекта имеет половинчатый характер.

Ключевые слова: М. Хайдеггер, субъект, деструкция, Dasein, Кант, «Бытие и время», онтология.

The Destruction of the Subject in the Philosophy of Later M. Heidegger. *Devaykin I. A.*

Lomonosov Moscow State University

Abstract: The Destruction (Destruktion) has a negative (criticism of common understanding) and positive (restoration of the original meaning) aspect. Heidegger is not explicitly tasked with the destruction of the subject. Criticism of the subject (negative side) and the concept of Dasein (positive) are considered as components of the general project of the destruction of the subject. As for the negative aspect of destruction, the ambiguity of the results of the criticism of the subject is stated: on the one hand, the rejection of the worldless nature of the subject is proved and justified, on the other hand, the criticism of the Kantian subject is not enough well-reasoned and radical. So, the argument in favor of the finitude of mind and the interpretation of the synthesis of the recognition of the imagination as a modus of the future tense of the original time seems unconvincing. With regard to the positive aspect of the destruction, it is established that Dasein, as the original and “ontologically correct” structure of the transcendental subject, inherits his features. So, the “Care” (Being of Dasein), as a unifying center, is identical to Kantian apperception. In addition, it is demonstrated that the ontological status of Dasein is not clarified, due to the fact that, firstly, ontologically, Dasein “gets stuck” between being and entity, and secondly, the meaning of Being Dasein (Temporality) is not sufficiently revealed. Based on the results of the analysis, it is concluded that the success of the project of the destruction of the subject is ambivalent.

Keywords: M. Heidegger, subject, destruction, Dasein, Kant, “Being and time”, ontology.

Хайдеггер в «Бытии и времени» ставит задачу «возобновить бытийный вопрос» [1, с. 4], полагая, что «отчетливая и прозрачная постановка вопроса о смысле бытия требует предшествующей адекватной экспликации определенного сущего (Dasein) в аспекте его бытия» [1, с. 7]. Иными словами: для постановки вопроса о смысле бытия нужно онтологически прояснить позицию спрашивающего о

бытия, т.е. Dasein. В связи с этим одной из главных задач становится деструкция новоевропейского субъекта (от Декарта до Гуссерля). Деструкция (Destruktion) применяется Хайдеггером в отношении онтологии или истории философии с целью восстановления исходного смысла унаследованных философских феноменов. В связи с субъектом, перед философом стоит двойная задача: с одной стороны, провести критику господствующего истолкования субъекта, с другой, вернуться к его «онтологически адекватному» пониманию. Отмечу, что удержание различия на негативный и позитивный аспект (столь ясного в качестве методического приема) в ходе самого исполнения деструкции становится проблематичным.

Изолированной от опыта, идеальной и бесконечной инстанции Хайдеггер стремится противопоставить позицию бытия-в-мире (Dasein), которая определяется как конечная и принципиально укорененная в повседневном обращении с вещами и людьми. Экзистенциалами «падения» и «фактичности» Хайдеггер подчеркивает погруженность Dasein в конкретные, определяемые не им, т.е. Dasein, условия, из которых оно изначально себя и понимает (или, как говорит Хайдеггер, - «Dasein от-свечивает, отражаясь от вещей» [2, с. 201]). Но Dasein целостен только при условии наличия «экзистенциальности», - еще одного онтологического понятия наряду с «падением» и «фактичностью». Экзистенция, понятая как бытие Dasein, лежащая «над всяким сущим и всякой возможной сущей определенностью сущего» [1, с. 38], - есть основание собственного способа существования Dasein (наряду с «падением» и «фактичностью», которые указывают на несобственное бытие Dasein). Хайдеггер отдает приоритет экзистенции как вперед-себя-бытия, имеющей основания в своей конечности. Однако, вперед-себя-бытие, как утверждает философ, - «затрагивает опять же целое устройства Dasein. Вперед-себя-бытие означает не что-то вроде изолированной тенденции в безмирном “субъекте”, но характеризует бытие-в-мире... Бытие-вперед-себя означает... вперед-себя-в-уже-бытии-в-некоем-мире» [1, с. 192]. Dasein, как онтологически верно понятый «субъект», является результатом деструкции идеального субъекта, он фундирует последний, дает ему возможность быть.

Хайдеггер полагает, что Dasein – это изначальный феномен по отношению к субъекту. Так ли это на самом деле? Ведь по мере экзистенциальной аналитики бытия-в-мире, которая есть «постоянно целая структура» [1, с. 180], Хайдеггер находит «исходно единый феномен, уже лежащий в (этом - Д. И.) целом» [1, с. 181], который называет «заботой». В таком случае характер заботы как единой и единящей целостности, центрирующей на себе экзистенциалы, роднит ее с идеальным субъектом (с синтетическим единством того же Канта). Получается, что «забота служит фундаментально-онтологическим двойником принадлежащего новоевропейской метафизике понятия трансцендентального субъекта» [3, с. 11], на вторичности, производности от Dasein которого настаивает сам Хайдеггер. Следует добавить также: в силу того что Dasein как бы «застревает» между сущим и бытием (ведь Dasein равным образом принадлежит к собственному и несобственному существованию), его статус оказывается не проясненным; отсюда возникает необходимость более фундаментального основания для Dasein, которое Хайдеггер видит в специфически истолкованном феномене времени.

«Кант и проблема метафизики» - центральный текст, в котором подвергается онтологической ревизии субъект. Продолжая разработку бытийного вопроса, Хайдеггер интерпретирует трансцендентальное учение Канта как онтологическое, и потому тема аналитики Dasein остается ведущей. Хайдеггер проводит деструкцию трансцендентального субъекта руками самого же Канта. Согласно учению последнего, апперцепция как спонтанная синтетическая способность является сущностью рассудка и объединяет многообразное данное в созерцаниях в единое понятие. Рассудок и созерцания как познавательные способности опосредованы воображением. Созерцания в системе Канта, в отличие от рассудка, являются конечными, поскольку непосредственно аффицируются вещами-в-себе. Хайдеггер, наоборот, полагает, что, рассудок «сам является еще более конечным», но подкрепляет это утверждение достаточно слабым аргументом о его дискурсивности, утверждая, что рассудку «необходим обходной путь обращения ко всеобщему, через которое и из которого становится понятийно представимым многообразие единичного» [4, с. 16]. В конечном счете, по Хайдеггеру, обе познавательные способности оказываются переплетены (т.е. кантовский примат апперцепции над созерцанием отвергается) и фундированы продуктивным воображением.

После деструкции созерцаний и рассудка (критики принятого их истолкования и сведения обоих к общему истоку) Хайдеггер проводит деструкцию чистого воображения. Три синтеза трансцендентальной способности воображения (аппрегензии, репродукции и рекогниции), которые выделяет Кант, Хайдеггер интерпретирует не просто как связанные между собой, но как модусы (настоящего, прошед-

Димитрова С. В.

Волгоградского государственного университета, кафедра философии. Доктор философских наук, профессор

sve-dimitrova@yandex.ru

шего и будущего) единого экстатично-горизонтного временения. В обосновании единства репродукции и аппрегензии Хайдеггер повторяет аргумент Канта о том, что каждое «теперь» уже является прошедшим. Но Хайдеггеру нужно истолковать три синтеза как три модуса единого времени. Хайдеггеру ничего не мешает это сделать в отношении репродукции и аппрегензии (в том смысле, что это принципиально не нарушает кантовскую систему). Разумеется, философ идет дальше и истолковывает синтез рекогниции (понятия) как будущее время, что вступает в прямое противоречие с Кантом, поскольку это означает отождествление апперцепции с временем. В качестве аргумента их отождествления Хайдеггер ссылается на однокоренное рекогниции слово «рекогносцировка»¹ (означающее «разведывание», «забегание вперед»), которое, как ему кажется, и хотел употребить Кант на самом деле. На основании этого слабого довода Хайдеггер полагает законным окончательное отождествление синтеза рекогниции с будущим временем. Сущностью продуктивного воображения, таким образом, становится трехчастное экстатично-горизонтное время «само себя времяящее, а потому обходящееся без основания» [5, с. 70]. Время, - понимаемое не как последовательность моментов «теперь» (Хайдеггер проводит деструкцию такого понимания времени), а как структура, времяящая себя в трехчастном экстатично-горизонтном единстве, - отождествляется с апперцепцией. Кантовский субъект, следовательно, перестает быть чистой апперцепцией оформляющей опыт и становится чистой самоаффектацией, или структурой «себя-самого-касания». Субъект отождествляется с временем, становясь конечным.

Но является ли такой субъект только конечным? Замечу, что при всем нищестии раннего Хайдеггера принцип историчности всех «абсолютов» сам абсолютизируется. Потому конечность Dasein и связанные с ней экзистенциалы, расположенные в будущем времени (смерть, решимость, совесть и пр.) тоже в своем роде абсолютизируются. О Dasein в таком случае можно говорить как об абсолютном конечном субъекте. С другой стороны, по распространенному мнению комментаторов, Хайдеггеру вообще не удалось дать убедительное истолкование времени, и именно поэтому впоследствии философ отходит от программы аналитики Dasein.

Успех проекта деструкции субъекта можно оценивать исходя из реализации всего задуманного плана фундаментальной онтологии. Обещанная деструкция декартовского когито и аристотелевского времени в конечном счете не была исполнена Хайдеггером. Что касается хайдеггеровой деструкции трансцендентального субъекта, рассмотренной выше, то такой подход к Канту встретил идеологические возражения со стороны неокантианцев, разоблачивших «неправомерность... и узурпаторский характер» [6, с. 402] интерпретации. Однако, сам Хайдеггер «имплицитно отказывается от некоторых своих взглядов в поздних работах о Канте» [7, с. 348], но это, как представляется в целом связано с отходом философа от некоторых положений «раннего» периода. Помимо этого, хайдеггеров Dasein имеет ряд недостатков, как было показано выше: с одной стороны, он сам по себе впадает в интерпретативные трудности, с другой, наследует определенные черты субъекта, с которым борется. К завоеваниям программы деструкции стоит отнести то, что со всей глубиной и серьезностью был поставлен под сомнение эмпирический и бесконечный характер новоевропейского субъекта. В тоже время были пересмотрены ключевые положения кантовского трансцендентального субъекта: примат рассудка, роль воображения и место времени. Исходя из вышесказанного, следует сделать вывод, что результаты хайдеггеровой деструкции субъекта имеют половинчатый характер.

Литература:

1. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический Проект, 2013. 460 с.
2. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб.: НОУ «ВРФШ», 2001. 256 с.
3. Черняков А. Г. В поисках утраченного субъекта // Метафизические исследования: Сознание. 1998. № 6. С. 11-39.
4. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М.: Русское феноменологическое сообщество, 1997. 166 с.
5. Артеменко Н. А. Хайдеггеровское истолкование «Критики чистого разума» Канта: анализ, интерпретация или полемика // Логос. 2010. №5. С. 55-76
6. Гайденко П. П. Учение Канта и его экзистенциалистская интерпретация // Философия Канта и современность / Под ред. Т.И. Ойзермана. М.: Мысль. 1974. 470 с.
7. Michael J. Heidegger, Martin // The Oxford Companion to Philosophy / Oxford: Oxford University Press, 2005. 1056 p.

¹ В русском издании нем. Rekognoszieren переводят как «воспризнание», в то время как дословный перевод в качестве «рекогносцировки», т.е. «разведки» лучше передает смысл динамичности, подвижности, «забегания вперед», который хотел увидеть Хайдеггер, интерпретируя кантовский синтез рекогниции.

Аннотация: Усложнение, разнонаправленность, многомерность современной действительности актуализируют проблемы бытия, связанные с поиском смысловой целостности и определением места, предназначения человека в мире. Представляются различные картины мира, которые фундированы на понимании смысла и способов проявления бытия. Исследуется переход от разворачивания, посредством категорий, бытия как сущего, к экзистенциалам, выступающим условием для актуализации бытия. Рассмотрение объективистского знания, направленного на отражение сущего, как условия «забвения бытия», сделало значимым возможность существования мысли, дающей возможность проявиться уникальным свойствам бытия. «Творчество концептов» - это продуктивная сила, предшествовавшая бытию и мышлению. «Концепт-событие» рассматривается как случайная игра сил и, вместе с тем, как однозначность оглашения бытия. Онтологически ценными, равнозначно оглашающими бытие являются все свершившиеся события.

Ключевые слова: бытие, категории; экзистенциалы; концепты; «смысл-событие»; онтология; картина мира, «бытийное мышление».

The doctrine of being: from categories to concepts.

Dimitrova S. V.

Volgograd State University, Department of Philosophy

Abstract: The complication, multidirectionality, multidimensionality of modern reality makes it relevant to consider the problem of being, search for semantic integrity and determine the “place”, the mission of man in the world. Various pictures of the world are presented, which are based on an understanding of the meaning and ways of manifesting being. The transition from unfolding, through categories, of being as being, to existentials actualizing being is investigated. Consideration of objectivist knowledge, aimed at reflecting the existing, as a condition of “oblivion of being”, made it significant to search for the existence of thoughts in which the unique properties of being are manifested. “Creativity of concepts” is a productive force that preceded being and thinking. “Concept-event” is considered as a random play of forces and, at the same time, as the uniqueness of the announcement of being. Ontologically valuable, equally announcing being are all accomplished events.

Key words: being, categories; existentials; concepts; “Meaning-event”; ontology; picture of the world, “being thinking.”

Успешность процессов познания и практических преобразований обусловлена возможностью создавать, конструировать, виртуализировать действительность. Соответственно проблемы определения перспектив существования, поиска идентичности человека в условиях стремительно формирования (форматирования) разнообразных типов действительности, с присущими им системами ценностей, пониманием истины, видами коммуникаций требуют осмысления.

Вопрос о том, что есть действительность, существуют ли «корни бытия» и закономерности в многообразии проявлений и изменений мира обретает экзистенциальную значимость. Формы восприятия мира активны, они формируют действительность, которая становится предметом познания, а способы познания, в свою очередь, приписывают сконструированной действительности определенные закономерности развития.

Постнеклассический тип рациональности, характерный для современной науки, основывается на признании конструирующей роли субъекта - на предмет познания оказывают влияние не только способы

исследования, но и ценностные установки познающего. Как следствие, возникают новые формы активного отношения к действительности, проявляющееся в таком понимании результатов познания, при котором «... знание как продукт исследования, сохраняя связанность с идеей «открытия» (фактов, закономерностей), в науке парадоксально дополняется идеей «изобретения» некоего «продукта», который по своему статусу уравнивается с любым другим промышленным изобретением» [5, с. 12]. Переход от открытия к изобретению в научном познании является существенным для поиска новых форм

«вопросания о бытии».

В процессе исследования основных тенденций формирования новой онтологии и смены «картин мира» значимым является анализ эволюции подходов к определению бытия. Переход от представлений о бытии как разворачиванию категорий, к «творчеству концептов» [4] позволяет рассмотреть как изменение содержания, так и способы представления (проявления) бытия.

Категории, являясь родовыми понятиями, единичными выражениями всеобщего, позволяют представить сущностные характеристики бытия, посредством выстраивания некой иерархичной структуры. Категории, «присваивая имя некой области бытия», [1, с. 45] выступая средствами представления бытийных свойств и отношений, по сути, формируют картину мира. Разворачивание бытия посредством категорий – это создание смыслового поля, находясь в пространстве которого, возникает «захваченность» и направленность мысли на решение определенных философских проблем, требующих своего специфического обоснования и способов выражения. Вопрос о бытии выступает основанием для формирования различных философских систем и стилей мышления. Классическая философия представляла бытие как сущность мира, а категории отражали сущностные характеристики различных явлений, вещей, уровней и отношений.

Динамичный, изменчивый мир утрачивает направленность развития, позволяющей устанавливать смыслы. Как следствие, утрачивается возможность представить мир, посредством различных классификаций, отражающих уровни и формы сущего. Подлинность философского метода заключается в том, чтобы исключить «... всякий раздел смысла Бытия с помощью категориальных распределений, любое приближение к его движению с помощью предварительных формальных расчленений, сколь бы тонки они ни были. Следует мыслить однозначность Бытия и неоднозначность сущностей «вместе»... без посредничества пород или видов, типов или ярлыков: словом, без категорий, без отвлеченностей» [1, с. 46].

Неклассическая философия, фундаментальная онтология М. Хайдеггера, постулирующая нетождественность, принципиальную разделенность сущего и бытия использовала другие средства для выявления бытийных свойств. Размышления о бытии направлены не на описание и выявление законов сущего, а на анализ присутствия человека в мире и пути обретения бытия. Онтология перестает быть репрезентативной, используя экзистенциалы, как способ актуализации бытия. Стремление преодолеть «изначальный раскол» между миром и человеком, проявляющийся в принципиальной разделенности субъекта и объекта познания, направлено на поиск целостности, условий проявления бытия.

Значимость поиска целостности обусловлена стремлением преодолеть роль объективного знания, создающего детерминанты, определяющие не только способы познания мира, но и жизнь, свободу человека. Формируется и становится господствующим «рассчитывающее мышление», которое «... само принуждает себя к необходимости овладевать всем исходя из законосообразности собственного подхода» [6, с. 39 - 40]. Попытки описать сущее неизменно приводят к бесконечной фрагментации действительности, разделению мира на множественные уровни восприятия, предметы познания.

Совершенствование и преобладание «рассчитывающего мышления» выступает условием «забвения бытия». Необходимо «вынести за скобки» сущее и направить усилия на рождения мысли, дающей возможность актуализироваться бытию. Ценность бытийного мышления заключается в том, что оно определяет место человека в мире, выступая условием и способом проявления личностной уникальности. Особенность размышлений о бытии заключается не в получении знаний о мире, а в стремлении человека «стать тем, что он есть». Бытийное мышление является уникальным способом восприятия, проблемой измерения, в горизонте которого и может быть представлен мир сущего. Мысль устанавливает порядок, являясь упорядочивающим движением, тем самым, становясь основанием для достижения понимания.

Категории, «разворачивающие бытие», выступают посредниками, которые «... переводят от одной сущности к другой «через» отношение, заключенное внутри, по крайней мере, одной из них» [1, с. 46]. Экзистенциалы, организуя трансцендентальное поле, выступают условиями проявления бытия. Концепты творчество которых есть суть философии позволяют мыслить «...однозначность Бытия и неоднозначность сущностей «вместе»...» [1, с. 46].

Концепты как события делают возможным бесконечное повторение различия, актуализируя новые способы обозначения повторяемого. События становятся возможными благодаря индивидуальным усилиям (упорству), для которых не существует определенных путей достижения, стилей познания, способов оценки. События пребывают в «модусе индивидуации», а между «...единообразием бытия и различием индивидуации существует лежащая вне воспроизведения глубинная связь, подобная связи родового и специфического различия в репрезентации с точки зрения аналогии... Бытие выражается в формах, не разрушающих единства его смысла; в одном и том же смысле, пронизывающем все формы – вот почему мы противопоставили категориям понятия другой природы.» [3, с. 363]. Концепт как событие не репрезентирует, а продуцирует делает возможным уникальные формы проявления бытия-смысла.

Концепт является условием возможности мысли, элементом «трансцендентального опыта». В процессе выхватывания их хаоса определенного количества элементов, возникает поле возможностей для возникновения бытия и мышления. Концепты могут предшествовать самим возможностям возникновения бытия, мира, мышления. Отличительной чертой концепта является его продуктивность «... это событие, а не сущность, и не вещь. Он есть некое чистое Событие, некая этость, некая целостность» [4, с. 32 - 33].

Продуктивная сила смысла-события проявляется в способности начинать новые серии детерминации и индетерминации, в возможности пребывать в различных «режимах» сознания. Между тем проявление смысла исключает большое количество вариантов выбора, заставляя действовать в строго заданном направлении «...мы не можем сказать, что смысл существует, но что он, скорее, упорствует или обитает» [2, с. 41].

Концепт не репрезентирует и не является условием проявления бытия, он (концепт) оглашает однозначность бытия. Между тем «безразличие», однозначность бытия выступает условием различия, которое может существовать как таковое, без установления иерархий, деления на подлинность и «кажимость». Бытие везде говорит об одном, следовательно, онтологически ценными, равнозначно оглашающими бытие являются все свершившиеся события.

Литература:

1. Бадью А. Делез. Шум бытия. М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», издательство «Логос-Альтера» / «Ессе homo», 2004. 184 с.
2. Делез Ж. Логика смысла. М.: «Раритет»; Екатеринбург: «Деловая книга», 1998. 480 с.
3. Делез Ж. Различие и повторение. СПб: ТОО ТК «Петрополис», 1998. 384с.
4. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия. М.: Институт экспериментальной психологии; СПб.: Алетея, 1998. 288 с.
5. Тищенко П. Д. Биовласть в эпоху биотехнологий. М., 2001. 177 с.
6. Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления. М.: Республика, 1993. 447 с.

Эстетизация природы – реализм или дереализация?

Дорожкин Е. Л.

Нижегородская государственная консерватория им. М.И. Глинки, кафедра философии и эстетики,
старший преподаватель

egor.dorozhkin.1453@gmail.com

Аннотация: В последние десятилетия как в отечественной, так и в зарубежной литературе, часто обсуждалась проблема эстетизации современной философии. Вне зависимости от интонаций тех или иных авторов и конечных вердиктов, выносимых ими, общим как правило является рассмотрение проблемы в социально-философском и культурологическом измерениях. В докладе производится попытка рассмотрения онтологических оснований процесса эстетизации, восходящих к парадигмальному сдвигу толкований природы и субъекта, произошедшему в раннем немецком романтизме. Указывается на то, что романтический поворот дал импульс ряду крупнейших философских предприятий современности, вклад которых трудно переоценить. Демонстрируется спорность позиции тех авторов, которые через критику постмодернизма усматривают в эстетизации симптом дереализации и подмены действительности искусственными суррогатами.

Ключевые слова: эстетическое, природа, субъект, желание, романтизм, событие.

Aestheticization of nature - realism or derealization?

Dorozhkin E. L.

Glinka Nizhny Novgorod Conservatoire

Abstract: The recent decades in Russian and foreign literature the problem of aestheticization has been often discussed. Regardless of shades of authors and their verdicts, all of them generally explore this problem in sociophilosophical and culturalological ways. In this article the author has tried to explore the ontological base of process of aestheticization, that belongs to shifting paradigms of interpretation of nature and subject from early German Romanticism. Author designates that romantic turn has given the impulse to many great philosophic cases of modernity. In article author demonstrates controversial opinions of authors that use criticism of postmodernism and find the symptoms of derealization and substitution of reality with artificial surrogates in aestheticization.

Keywords: aesthetic, nature, subject, desire, romanticism, event.

Обсуждение проблемы эстетизации обычно характеризуется пессимистическими интонациями, но даже и в тех случаях, где они не столь однозначны, общим, как правило, является помещение проблемы в социально-философскую и культурологическую перспективу. Данный подход представляется нам очевидно недостаточным, так как усиление значимости эстетического в философии исторически связано в первую очередь с определенными изменениями в толковании бытия и природы, что мы и постараемся показать ниже. В свете этого становится видно, что пессимистическая позиция критиков рассматриваемого явления оказывается заложницей собственного подхода. Жан Бодрийяр, яркий представитель данной позиции, утверждает, что «искусство теперь повсюду, поскольку в самом сердце реальности теперь – искусственность» [1, с. 154]. Однако как возможно утверждать подобное, если мы не рассмотрели каким образом раскрывается бытие в концептуальной оптике тех проектов, которые мы характеризуем как эстетизирующие? Что такое естественное, которому здесь противопоставляется искусственное? Таким образом, нам представляется необходимым рассмотреть феномен эстетизации как онтологическую проблему.

При историко-философском обзоре мы видим, что первый сдвиг в сторону эстетического происходит в раннем немецком романтизме, равно вдохновленном и некоторыми аспектами поворота, осуществленного Кантом, и пантеизмом Спинозы. Однако наибольшей интенсивности, определившей множество значимых философских проектов современности, этот романтический сдвиг достигает в философии Фридриха Ницше. Что именно здесь происходит? В первую очередь меняется толкование

природы и субъективности. Картезианская перспектива новоевропейской философии исходила из автономии субъекта, обретающего абсолютную трезвость в сомнении, для которого природа является чистой внешностью, протяженностью, не предусматривающей никакой возможности вторжения во внутреннее субъекта. Для романтиков же природа является уже не внешней протяженностью, а тем, что Шеллинг назовет динамическим единством, неким воодушевлением к существованию всего присутствующего. А поскольку природа процессуально объемлет собой все, то и ни о какой автономии субъекта речи быть не может – страсть, знаменитый романтический «порыв», «Streben», оказывается не посторонним шумом в ясной и отчетливой оптике рационального субъекта, а движением самой природы. Природа становится живой, а субъект децентрированным. Классический пример непонимания этого мы обнаруживаем в недавно переведенной на русский язык и прекрасной в остальных отношениях работе Рене Жирар «Ложь романтизма и правда романа». Автор утверждает, что для романтической установки характерна «иллюзия автономности, за которую так страстно цепляется современный человек», причем заключается эта иллюзия в представлении о спонтанности желания и страсти, о том, что желание «является эманацией его безмятежной субъективности, творением ex nihilo его квазибожественного Я» [2, с. 46]. По всем признакам Жирар наблюдает в литературе описания именно романтического субъекта, в этом ошибки нет, но он упускает из виду онтологический план, т.е. определенное толкование природы, без которого романтическая концепция субъекта становится извращенным перевертышем картезианства – субъект автономен не как сомневающаяся мысль, а как желающее Я. Однако если романтизм и говорит о какой-то автономии, то это автономия самой страсти, которая, являясь движением природы, мобилизует субъективность как орган самосознания этой природы.

Таким образом, если мы верно поняли парадигмальный сдвиг в толковании бытия, который маркирует собой романтизм, то становится очевидным, что при дальнейшем рассмотрении эстетического нам следует позволить резонировать греческому «αἰσθησις», «чувственному восприятию», и его связи с природой. Как уже было сказано, наибольшей интенсивности это достигает в творчестве Ф. Ницше, который недвусмысленно писал о «художественных силах, рвущихся к жизни из самой природы», «художественных инстинктах природы» [3, с. 28], выражающихся в «дионисовских порывах, в подъеме коих все субъективное исчезает до полного самозабвения», т.е. в «нарушении principii individuationis» [3, с. 26]. Ницше от текста к тексту демонстрирует, что децентрация субъекта, превращение его в эффект игры безличных энергий, влечений природы, является не изгнанием, а приключением, обогащающим опыт. Как пишет об этом П. Слотердайк, «в осознании децентрации субъект все равно отвергает только то, чем он никогда не владел (автономность)» [4, с. 693]. Поэтому интерпретации Ницше, в которых его позиция характеризуется как радикальный индивидуализм, так же как и в случае с толкованием романтического желания у Р. Жирара, рискуют ввести нас в заблуждение, если не учитывать онтологический план. Когда в более поздний период, в работе «Генеалогия морали», Ницше пишет о противопоставлении благородных, или активных, и низких, или реактивных, сил, то речь идет вовсе не о социал-дарвинизме, равно как и не о своевольно-эксплуататорском отношении к действительности. Активные, благородные силы – это те, что созидательно дают сбываться природе, понятой как динамическое единство.

Данное толкование природы и субъекта, в котором заложен импульс к преодолению старой метафизики, будут развивать два наиболее влиятельных представителя философской онтологии XX века – Мартин Хайдеггер («Dasein» и «поэтическое») и Жиль Делез («дивид» и «шизоидное»). Таким образом, прорыв эстетического в философию, эстетизация постижения бытия, глубоко укоренены в современности и начинают свою историю с конца XVIII – начала XIX века, не позволяя свести рассмотрение проблемы к развитию визуальных медиа в последние полстолетия или к ситуации позднего капитализма. Социальное и онтологическое время не совпадают, хоть и находятся в определенном отношении. Поэтому при всех различиях «Фрагментов» Новалиса и «Циклопедии» Резы Негаристани, некоторых полотен К. Д. Фридриха и экспериментов Д. Линча с третьим сезоном «Твин Пикс», за всей безусловно значимой стилистической и тематической неоднородностью, прослеживаются вариации общей онтологической перспективы. Исходя из описанного выше, эта перспектива подразумевает иное отношение к репрезентации (представлению) и языку, отличное как от докритической прозрачности, стирающейся в объекте, так и от самореферентных знаков, порождающих автономный универсум, где природа выступает лишь эффектом его внутренней комбинаторики. Теперь это экспериментальное занятие «истиной множества как присутствия, достигшего пределов языка» [5, с. 31]. Поскольку природа

понимается уже не в дистинкциях старой метафизики как внешняя протяженность, противоположная духу, а как динамическое единство, как процесс и как греческое *φύσις*, интерпретациям которого уделял большое внимание Хайдеггер, то и в качестве «единицы измерения» она предполагает уже не объект, а событие. Отсюда А. Бадью, хорошо знакомый с философскими проектами Хайдеггера и Делеза, пишет: «всякое именованное событийное присутствие имеет поэтическую природу» [5, с. 35]. Поэтическое подразумевает здесь экспериментирующее (заранее не решенное) творческое «возведение всех вещей в то, что они суть» [6, с. 81], в отличие от адекватности репрезентации предзаданному предмету. В философском письме воплощение этой установки мы обнаруживаем в медитативном тексте Хайдеггера 1936-1938 годов, озаглавленном «Вклады в дело философии (От События)», а также в ряде более поздних работ. «Капитализм и шизофрения» Делеза и Гваттари также представляют собой подобный плавильный котел концептов, переизобретающих реальность, исходя из всегда избыточного по отношению к любым понятиям процессуальному единству природы-производства.

Таким образом, произведенное здесь кратчайшее рассмотрение позволяет усомниться в том, что поворот к эстетическому, неразрывно связанный с историей мысли последних двух столетий, можно рассматривать в качестве дереализации или подмены реальности чем-то искусственным. Скорее мы наблюдаем еще не завершенную историю попыток мыслить бытие не как потерянную где-то в прошлом или в других мирах полноту, а как самораскрывающийся избыток здесь-и-сейчас, принадлежность к которому неизбежно подразумевает децентрацию субъекта, вместо его автономии. Постомодернизм же предстает в этой истории не более чем один из этапов, причем в большей мере проявляющих социокультурную логику позднего капитализма, чем историю бытия. И именно исходя из этой ситуации, а точнее, продвигая ее дальше, сегодня Грэм Харман может утверждать, что «эстетика становится первой философией» [7], а Стивен Шавиро, что «если онтология не полностью детерминирована [политикой и социальным консенсусом], то лишь в той мере, в какой она сама является фундаментально эстетической» [8].

Литература:

1. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000. 387 с.
2. Жирар Р. Ложь романтизма и правда романа. М.: Новое литературное обозрение, 2019. 352 с.
3. Ницше Ф. Рождение трагедии // Полное собрание сочинений в 13 томах. Т.1.1. М.: Культурная революция, 2012. С. 7-145.
4. Слотердаик П. Мыслитель на сцене. Материализм Ницше // Ницше Ф. Рождение трагедии. М.: Ad Marginem, 2001. С. 545-714.
5. Бадью А. Малое руководство по инэстетике. СПб.: Издательство Европейского Университета в Санкт-Петербурге, 2014. 156 с.
6. Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гельдерлина. СПб.: Академический проект, 2003. 320 с.
7. Харман Г. О замещающей причинности // Новое Литературное Обозрение. 2012. № 2 (114). [Электронный ресурс] URL: <https://magazines.gorky.media/nlo/2012/2/o-zameshchayushhej-prichinnosti.html> (Дата обращения 29.02.2020)
8. Shaviro S. Accelerationist Aesthetics: Necessary Inefficiency in Times of Real Subsumption // E-flux Journal. 2013. № 46. [Электронный ресурс] URL: <https://www.e-flux.com/journal/46/60070/accelerationist-aesthetics-necessary-inefficiency-in-times-of-real-subsumption/> (Дата обращения 29.02.2020)
9. Шавиро С. Вне критериев: Кант, Уайтхед, Делез и эстетика. Пермь: Гиле Пресс, 2018. 210 с.
10. Никонина С. Б. Эстетическая рациональность и новое мифологическое мышление. М.: Согласие, 2012. 416 с.
11. Beiser F. C. The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism. Harvard University Press, 2003. 261 p.

Категория свободы в субстанциалистской и личностной онтологиях

Думаревский Д. Б.

*Волжский государственный университет водного транспорта,
доцент кафедры философии и социально-правовых наук. Кандидат философских наук*

kupezz@inbox.ru

Аннотация: В публикации представлена точка зрения, согласно которой личностная (персоналистская) онтология обладает преимуществом перед онтологией субстанциальной. Для раскрытия указанного преимущества приводится анализ категории свободы. В абсолютном идеализме Гегеля центральное место занимает учение о сущности, являющееся частью логического учения. Предельно абстрагированная мысль раскрывается – полагает себя в формах сущности, так называемых определениях рефлексии. Таким образом понятие сущности непосредственно связывается с понятием необходимости; «сущность должна являться». Свобода редуцирована до понятийной абстракции, содержание которой и есть само(движение) познающего мышления. Живое и полноценное содержание категории свободы раскрывается через увязывание философской проблематики её с проблематикой христианского богословия. В последнем раскрываются отношения Лиц Пресвятой Троицы, т.е. совершенная и неизменная структура личностных(ипостасных) отношений. Особо выделяется принцип монархии (единовластия) Отца, раскрывающий свободу как свободу воления – совершенного действия абсолютного субъекта.

Ключевые слова; философский субстанциализм, определения рефлексии, триадология, свобода как начало.

Categories of freedom in substantialist and personal ontologies.

Dumarevsky D. B.

Volga State University of Water Transport

Abstract: The publication presents the point of view according to which a personalistic (personal) ontology has an advantage over a substantial ontology. A meaningful analysis of the category of freedom is used to reveal this advantage. In Hegel's absolute idealism, the central place is occupied by the doctrine of essence to a purely logical form. In this case, the concept of essence is directly connected with the concept of necessity; "Essence must be." Thus, freedom is reduced to abstraction, the content of which is reduced to the movement of cognitive thinking. Extremely abstracted thought reveals its own movement - self-determination in the forms of essence - definitions of reflection. The lively and full-fledged content of the category of freedom is revealed through linking its philosophical problems with the problems of Christian theology. The latter reveals the relationship of the Persons of the Holy Trinity, i.e. the perfect and unchanging structure of personal (hypostatic) relationships. The principle of the monarchy (autocracy) of the Father is especially emphasized, revealing freedom as freedom of will - the perfect action of the absolute subject.

Keywords; philosophical substantialism, definitions of reflection, triadology, freedom as a beginning.

1. Немецкий классический идеализм рассматривал проблематику свободы в рамках её понятийной определенности. И. Г. Фихте, в частности, указывал: «Наше синтетическое понятие есть свобода и определенность в одном: свобода как начало, определенность как именно такое начало» Ф. В. Й. Шеллинг при построении своей системы трансцендентального идеализма заявлял, что начало и конец данной системы есть свобода. Свобода первична по отношению к бытию, которое «в этой системе – лишь снятая свобода» [1, с. 264]. Ключевая онтологическая идея немецкого мыслителя заключается в следующем: трансцендентальный субъект, не будучи ограниченным какими-либо условиями и предпосылками, т.е. оставаясь вне всяких предикаций, характеризуется максимумом возможностей, включая и творение самого бытия. Таким образом, «чистая» субъектность становится тождественной абсолютной творческой силе: «понятие творения есть подлинная цель положительной философии».

Очевидно, здесь мы имеем дело с попыткой разработки философии креационизма, центральной идеей которой является утверждение «чистого» субъекта, абсолютного деятеля.

2. Гегель описывает субстанцию в процессе становления, рассматривает генезис её понятия. Это рефлектирующее движение и есть осуществление свободы: «Единство субстанции есть её отношение необходимости; но последняя есть, таким образом, лишь внутренняя необходимость; полагая себя через момент абсолютной отрицательности, она становится проявившимся или положенным тождеством и тем самым свободой, которая есть тождество понятия. ... В понятии открылось поэтому царство свободы» [2, с. 10-11]. В понятии субстанции-субъекта отражается отрицательность понятия, его негативность по отношению к бытию.

В абсолютном идеализме Гегеля свобода связана с самим движением бытия, с его сущностным изменением. В «Науке Логике» Гегель показал, что противоречие «стоит» за всеми формами сущности и обладает развивающим действием. Развитие понятия совершается как последовательное разворачивание определений рефлексии: начинается с формы тождества, переходит к форме разности, далее через формы противоположности и противоречия – к завершающей форме основания. Свобода заключена в самом движении мыслимого предмета, т.е. уже в начале – как исходное тождество противоположностей. Свобода и есть это рефлексивное движение понятия, «сам себя определяющий путь». Таким образом, для Гегеля понятие свободы не выходит за пределы собственно логической проблематики, остается вопросом о начале самой логики, теоретического знания как такового.

Для углубления понимания категории сущности добавим следующее суждение: сущность содержит в себе апофатическую глубину, нечто принципиально непостижимое. На абсолютную непознаваемость сущности указывал в своё время А. Ф. Лосев. Русский философ замечал, что сущность является по необходимости и, следовательно, в ней присутствует принцип иного, её собственная инаковость [3, с. 875]. Таким образом, сущность, как и всякая философская категория, есть сказывание о предмете, предметное мышление. Но вместе с тем, обнаруживая в глубине сущности её инобытие, понимаем сущность как вербальное раскрытие устремленности к знанию. Интенция к знанию, в свою очередь, неразрывна с напряжением воли.

3. Философский субстанциализм справедливо назван Э. Левинасом «тоталитарной» онтологией. Альтернативой такого рода онтологии служит онтология персоналистская, в которой изначально присутствует соотносительность понятий сущности и ипостаси. Ещё в IV в. Отцами Восточной Церкви понятия сущности и ипостаси рассматривались в их конкретной связи, т.е. как содержательно различные и противоположные.

Важнейший тезис личностной онтологии, согласно современному её толкованию, состоит в следующем: «начало» или «причина» бытия, т.е. то, благодаря чему все существует, не есть ни сущность, ни природа, а только личность или ипостась. Поэтому бытие имеет своим источником не субстанцию, а лицо» [4, с. 202].

Отцами Церкви – Василием Великим, Григорием Богословом, Григорием Нисским – были сформулированы начала персоналистской – личностной – онтологии. Здесь философскому пониманию свободы предпослано её богословское толкование, а именно – триадология, учение о Боге-Троице. В триадологии, в свою очередь, важнейшим теоретико-методологическим принципом выступает принцип монархии (единовластия) Отца. Современное толкование данного принципа таково: «Бытие Божье, Святая Троица, имеет причиной не божественную сущность, а Отца, то есть конкретное существо» [5, с. 37].

В православном богословии 20-го века понятие божественного бытия, начинающееся ипостасностью Отца, суть бытие личностное, т.е. совершенно свободное и благодатное. Единая ипостась Отца, т.е. лицо Отца является принципом различения свойств божественных ипостасей [6].

В собственно философском смысле первенство ипостаси Отца означает общий онтологический порядок превосходства личностного начала над природным. Божественное бытие, начинающееся ипостасностью Отца, суть бытие личностное, т.е. совершенно свободное и благодатное. Ипостась Отца символизирует творческое действие, воплощает превосходство воли над природой, при этом благая творческая воля сообщает истинное бытие всем существам. Единая ипостась Отца выражает не какое-либо качество бытия, не сущностно определенное (количественно измеряемое) единство, но абсолютно свободную волю, совершенную возможность действия.

4. В VII в. преподобным Максимом Исповедником высказана идея раскрытия (экстазиса) Бога.

Раскрытие Бога осуществляется, прежде всего, в структуре отношений Божественных Лиц. Здесь содержится основной ценностный «компонент» – безусловная свобода обращенности Бога-Отца к Богу-Сыну и Святому Духу: «...личностная свобода и любовь Отца рождают неразлучного с Ним Иного – предвечного Сына – и «выдыхают» предвечного Духа. Отец никогда не существует сам по себе и не есть просто одна из трех находящихся друг подле друга божественных ипостасей; именно Его абсолютная свобода быть всецело для Иного и в Ином и составляет источник и основание троической жизни. И эта всецелая свобода для Иного становится тем прозрением, которое позволяет нам постичь свободу творения со всеми вытекающими из нее последствиями» [7, с. ix].

Независимая от природы, подлинно суверенная воля личности обращена к другой личности (личностям) и, тем самым она есть благое действие. Таким образом, ипостасность (личностность) раскрывается в определенности полной и совершенной свободы.

5. Гегель в учении о рефлексии продемонстрировал её логическую силу, раскрывающую возможность непрерывного перехода от основания к основанию. Однако, в этой последовательности и непрерывности отрицаний присутствует принципиальный изъян – сам процесс становится самодостаточным и тем самым бессмысленным.

Формула Гегеля, которая присутствует в его логическом учении, гласит: «сущность должна являться». Таким образом, понятие сущности непосредственно связывается с понятием необходимости. Философский субстанциализм (и в рамках классического идеализма, и в последующим за ним марксизме) характеризуется господством безличных причинно-следственных отношений. В структуру указанных отношений принципиально не встраивается возможность свободного самоопределения личности.

6. Обобщая итоги логико-теоретических изысканий, заметим: всякая сущностно определенная деятельность, например, труд, совершается специализированным, профессионально ограниченным субъектом. Во всякой трудовой деятельности, поскольку она задана специфической природой, мы находим «одномерного», человека, абстрагированного от полноты собственных сил и потребностей. Указанное обстоятельство отмечено, в частности, К. Марксом, который выдвинул критическое требование «уничтожения труда».

Свобода в своем предельном, категориальном смысле не может быть производной от общего, универсального начала, но может выступать исключительно в качестве субъекта. Оставаясь в парадигме субстанциализма, мы имеем дело с отрицательным типом свободы («свободы от»), иначе – со свободой, которая предпосылается внешними условиями. В положительном смысле свободен именно абсолютный субъект – сущий – действующий вне природной, причинно-следственной определенности. Воля Бога-Творца представляет собой именно такое безусловное стремление и, будучи совершенным действием, осуществляется как подлинная свобода.

Литература:

1. Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения в 2 т.: Т.1. М.: Мысль, 1987. 637 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Наука логики, Т.2 Субъективная логика или учение о понятии // Гегель Г. В. Ф. Соч.Т.6. М., Соцэкгиз, 1939. 387 с.3. Лосев А. Ф. Вещь и имя // Лосев А. Ф. Бытие – имя – космос/ Сост. И ред. А. А. Тахо-Годи. М.; Мысль, 1993. 958 с.
4. Зизиулас И. Что значит быть личностью //сб. Богословие личности (под ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко). М.: Изд-во ББИ, 2013. 271 с.
5. Зизиулас И. Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. 280 с.
6. Яннарас Х. Вера и единство Церкви. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. 184 с.7. Предисловие архиепископа Кентерберийского // Зизиулас И. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и Церкви. М.: Изд-во ББИ, 2012. XII, 407 с.

Ерахтин А. В.

Доктор философских наук, профессор

erakhtinav@mail.ru

Аннотация: Рассматривается проблема онтологии в классической и неклассической западной метафизике, а также в философии советской и постсоветской России. Показано, что, начав с критики разума, представители неклассической философии предложили в качестве бытия считать сознание человека (Э. Гуссерль), затем самого человека, как особую структуру бытия (М. Хайдеггер), язык и заявили о существовании «региональных онтологий». Но такое использование понятия «онтология», по мнению автора, противоречит логике и приводит к потере самого предмета философии как теории всеобщего. Отечественная философия советского периода продолжила разработку классической онтологии, достигнув больших успехов в исследовании проблем субстанции, единства мира, материи и ее атрибутов. Но в современной России появились сторонники идеи «региональных онтологий», заявляющих, что у философии нет своего предмета, а онтология может быть заменена научно-научными картинками мира. В статье дан критический анализ таких представлений и сделан вывод, что классическое понимание онтологии никогда не утратит свой смысл, онтология была и всегда будет учением о сущности мира, исследующим бытие с точки зрения его всеобщих характеристик.

Ключевые слова: онтология, классическая философия, материя и ее атрибуты, неклассическая философия, региональные онтологии, научная картина мира.

Ontology of Classical and Non-classical Philosophy

Erakhtin A. V.

Abstract: The problem of ontology in classical and non-classical Western metaphysics, as well as in the philosophy of Soviet and post-Soviet Russia, is considered. It was shown that, starting with a criticism of the mind, representatives of non-classical metaphysics suggested that the consciousness of man (E. Husserl) be considered as being, then humanity itself, as a special structure of being (M. Heidegger), language and declared existence “Regional ontologies.” But such a use of the concept of “ontology”, according to the author, contradicts logic and leads to the loss of the very subject of philosophy as a theory of everything in common. Patriotic philosophy of the Soviet period continued the development of classical ontology, having achieved great success in studying the problems of substance, the unity of the world, matter and its attributes. But in modern Russia there are supporters of the idea of “regional ontologies”, claiming that philosophy does not have its own subject, and ontology can be replaced by private scientific worldviews. The article gives a critical analysis of such ideas and concludes that the classical understanding of ontology will never lose its meaning, ontology has been and always will be a doctrine of the essence of the world, exploring being from the point of view of its universal characteristics.

Key words: ontology, classical philosophy, matter and its attributes, non-classical philosophy, regional ontologies, scientific picture of the world.

Классическое понимание онтологии как учения о сущности бытия связано с именем Аристотеля, который впервые четко сформулировал предмет философии. В отличие от частных наук, имеющих дело с отдельными сторонами бытия («специальным бытием»), философия, доказывая, исследует бытие как таковое, мир в целом, его «первые начала и причины». Рассматривая философию как учение о сущем, Аристотель подчеркивал, что не все существующее можно считать сущностью, а лишь «общую природу сущего как такового». Познание частных форм бытия – задача частных наук, в предмет философии эти формы не входят. «Есть, - говорит он, - некоторая наука, исследующая сущее как таковое, а также то, что ему присуще само по себе. Эта наука не тождественна ни одной из так называемых частных наук, ибо ни одна из других наук не исследует общую природу сущего как такового, а все они, отделяя себе

какую-то часть его, исследуют то, что присуще этой части...» [1, с. 119]. Будучи наукой о всеобщем, философия выступает у Стагирита и в качестве учения об истине. Аристотель сформулировал две фундаментальные проблемы, которые легли в основу всего последующего историко-философского процесса: проблему сущности мира и проблему его познания. Наиболее полный анализ основных принципов, законов и категорий онтологии, опирающийся на достижения научного знания, был осуществлен К. Марксом и Ф. Энгельсом в созданной ими философии диалектического материализма.

Исследования в области классической философии продолжились в отечественной философии советского периода. Проблемы онтологии разрабатывались «ленинградской школой онтологов» (В. П. Тугаринов, В. П. Рожин, В. И. Свидерский, В. П. Бранский, В. В. Ильин, А. С. Кармин), а также в работах В. Л. Акулова [2, 3], С. Т. Мелюхина, В. В. Орлова, В. В. Миронова, А. И. Иванова и других. По глубине и всесторонности разработки проблем субстанции, материи и сознания, материи и ее атрибутов, исследования отечественных философов не имеют аналогов в современной западной метафизике. Поэтому вполне можно согласиться с убеждением В. В. Миронова и А. И. Иванова в том, что «многие результаты, достигнутые в советской философии, в том числе в области онтологии, будут еще востребованы мировой философской мыслью» [4, с. 91].

На рубеже XIX – XX веков происходит переход от традиционной классической философии к так называемой «неклассической». В философии возникает кризис онтологии как ключевого раздела метафизики. Философы все большее внимание уделяют естествознанию, успехи которого породили надежду на то, что все подлинное (позитивное) знание может быть получено как результат частных наук и их синтетического объединения. Позитивисты считали, что философия, как особая наука о бытии, претендующая на содержательное исследование реальности, не имеет права на существование. В философии происходит иррационалистический поворот, в результате которого на первый план выдвигается поиск неких «реальностей», не имеющих ничего общего с объективным миром. Положению классической философии о разумности и объективности мира иррационалисты (А. Шопенгауэр, С. Кьеркегор, Ф. Ницше и др.) противопоставили иное: мир не разумен, субъективен, человеком управляется не разум, а воля, слепая вера, инстинкт, страх и отчаяние.

Многие варианты онтологических проектов XX века вытекают из одного источника – феноменологии Э. Гуссерля. Основная его идея – рассмотрение сознания как особого бытия. Сущность предметов, обнаруженных философом при анализе сознания, истолковывается Гуссерлем как нечто более важное и даже первичное по сравнению с их реальным существованием. Предметы повседневного мира заменяются у него «образами мира» в сознании, а феноменология претендует на их объективное описание как бы изнутри самого сознания. В результате Гуссерль приходит к выводу, что существуют региональные онтологии, которые исследуют феномены природы, общества, морали, искусства, религии, т.е. различные регионы бытия [5, с. 45 - 46]. Но такое использование понятия «онтология» не имеет ничего общего с понятием онтологии классической философии, оно противоречит логике, в частности, закону тождества.

М. Хайдеггер, критикует Гуссерля за абсолютизацию роли сознания, но использует понятие «региональные онтологии». В центр своей «фундаментальной онтологии» он ставит человека как особую структуру бытия – Dasein (здесь-бытие, вот-бытие) [6, с. 190] и утверждает, что философ приходит к бытию через язык, который «есть дом бытия». Идея «региональных онтологий» ведет к саморазрушению и самоликвидации философии, поскольку отказ от всеобщности ее принципов, законов и категорий приводит к отождествлению метафизики с научно-научным знанием и отрицанию самого предмета философии. Характерное для неклассической философии отрицание ее предмета и научного характера наглядно представлено в рассуждениях Х. Ортеги-и-Гассета, который вслед за Ницше заявляет, что в отличие от ученого, стремящегося к познанию материального мира, «философ не знает, каков предмет философии» [7, с. 3 - 4].

Эти идеи представителей западной неклассической философии получили широкое распространение в современной России. Одним из первых наших авторов, заявивших, что «философия никогда не была, не является и никогда не будет наукой», поскольку она якобы не имеет общезначимых проблем и языка и не является адекватным отражением действительности, был А. Л. Никифоров. Отсюда в дальнейшем он делает следующий вывод: «Никакой мировой философии не существует... есть только национальные философии. О мировой философии можно говорить только как о совокупности разнообразных решений мировоззренческих проблем, накопленных за все время существования философии» [8, с. 200]. Как это понимать? Ведь, следуя этой логике, надо признать, что нет мировой истории, нет

мировой экономики, нет ничего общего, существует только единичное и особенное.

Отказываясь от материализма, некоторые наши философы предлагают различные варианты так называемых неклассических онтологий, испытывая при этом сильное влияние мистики, паранауки и религии. У В. Н. Сагатовского – это «неметафизическая коррелятивная онтология» [9], у П. М. Колычева – «релятивная онтология», у В. В. Афанасьевой и Н. С. Анисимовой – «постнеклассическая онтология» [10]. Думается, что неверное применение терминов, когда в одно и то же понятие вкладывается различное содержание, приводит только к путанице. Как справедливо отмечает А. Б. Паткуль, современная онтология «стала трактоваться самым неопределенным образом; а производный от нее эпитет «онтологический» оказался применим ко всему, чему угодно, поскольку все, что угодно, так или иначе, есть. А этим-то и должна заниматься онтологическая мысль» [11, с. 4].

Критикуя классическую онтологию, некоторые авторы полагают, что современная наука сама способна дать нефилософское обоснование единству мира. Так И. Д. Невважай пишет: «Построение онтологических моделей универсума стало делом конкретных наук, прежде всего таких, как космология, квантовая физика, биология, синергетика. Классическая философская онтология утратила свой прежний смысл, она заменена научными картинами мира» [12, с. 131]. Действительно, термин «онтология» нередко используется не только для обозначения мировоззрения, но и в более узком смысле. Но когда говорят об онтологии физики, математики, биологии и других дисциплин, имеют в виду принципы, лежащие в их основании. Называть их особыми философскими дисциплинами – региональными онтологиями – нет никаких оснований. Любая научная картина мира опирается на определенные философские принципы, но сами по себе они еще не дают, и не заменяют ее. Эта картина формируется внутри науки путем обобщения и синтеза важнейших научных достижений. Поэтому «научная картина мира» не может заменить философскую онтологию. Классическое понимание онтологии никогда не утратит свой смысл, она никогда не станет региональной, а всегда будет учением о сущности мира в целом, исследующем бытие с точки зрения его всеобщих характеристик [13, с. 318 - 325].

Литература:

1. Аристотель. Метафизика. Сочинения в четырех томах. Т.1. М.: Мысль, 1976. 550 с.
2. Акулов В. Л. Философия, ее предмет, структура и место в системе наук. Краснодар: Краснодарское книжное издательство, 1976. 200 с.
3. Акулов В. Л. Диалектический материализм как система: Опыт теор. анализа. Мн.: Изд-во «Университетское», 1986. 319 с.
4. Миронов В.В., Иванов А.И. Онтология и теория познания: Учебник. М.: Гардарики, 2005. 447 с.
5. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. Общее введение в чистую феноменологию. М.: Академический Проект, 2009. 489 с.
6. Хайдеггер М. Метафизика вот-бытия как фундаментальная онтология // Мартин Хай-деггер и философия XX века. Сб. докл. / Щитцова Т.В. (отв. ред.). Мн.: «Минск», 1997. С. 189 - 199.
7. Ортега-и-Гассет Х. «Дегуманизация искусства» и другие работы. Эссе о литературе и искусстве. Сборник. Пер с исп. М.: Радуга, 1991. 639 с.
8. Никифоров А. Д. Существует ли мировая философия? // Вопросы философии. 2017. С. 200 - 206.
9. Сагатовский В. Н. Триада бытия. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2016. 123 с.
10. Афанасьева В. В., Анисимов Н. С. Постнеклассическая онтология // Вопросы философии. 2017, № 8. С. 29 - 41.
11. Паткуль А. Б. Неявные условия современной онтологии // Эпистемы: Сб. научных статей. Вып. 8. Проблемы современной онтологии. Екатеринбург: Ажур, 2013. С. 4 -20.
12. Невважай И. Д. Проблемы региональных онтологий в современном естествознании // Философские науки. Вып. 14. Онтология науки. М., 2009. С. 131 - 143.
13. Ерахтин А. В. Онтология в системе философского знания: монография. М.: ФЛИНТА: Наука, 2017, 328 с.

Взаимосвязь монотриадизма и антифинализма в решении онтологической смысложизненной проблем

Зайцев Д. Ф.

Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена, институт философии человека, кафедра философии, доцент. Кандидат философских наук

kazan1000_87@mail.ru

Аннотация: В статье дана характеристика основной онтологической и интегральной смысложизненной проблем. В сравнительном анализе рассматриваются концепции Ф. Энгельса, Г. Ф. Гегеля, Ф. Шеллинга и Б. Спинозы. Сопоставляются материалистическое и идеалистическое представления об основном вопросе философии. Вводится понятие монотриадизма как единства Абсолюта, Универсума и Человека. Показана взаимосвязь монотриадизма в решении онтологической проблемы и антифинализма в решении вопроса смысла жизни человека. Сделан вывод, что такое решение представляет собой рационализацию представлений об апокатастасисе и вместе с тем противостоит апокалиптико-финалистическому умонастроению.

Ключевые слова: онтология, смысл жизни, человек, универсум, абсолют, монотриадизм, антифинализм, апокатастасис.

The relationship between monotriadism and anti-finalism in solving ontological meaning-life problems **Zaytsev D. F.**

Herzen Russian state pedagogical University

Abstract: The article describes the main ontological and integral meaning-life problems. The comparative analysis considers the concepts of F. Engels, G. F. Hegel, F. Schelling and B. Spinoza. Materialistic and idealistic ideas about the main issue of philosophy are compared. The concept of monotriadism as the unity of the absolute, the Universe and Man is introduced. The relationship between monotriadism in solving the ontological problem and anti-finalism in solving the question of the meaning of human life is shown. It is concluded that such a solution is a rationalization of ideas about apocatastasis and at the same time opposes the apocalyptic-finalist mindset.

Keywords: ontology, meaning of life, man, universe, absolute, materialism, anti-finalism, apocatastasis.

«Великий основной вопрос» философии сформулирован Ф. Энгельсом как вопрос об отношении «мышления к бытию» и как вопрос «об отношении духа к природе», что категориально - терминологически далеко не одно и то же. К тому же его генезис возводится к мифо - религиозным представлениям об отношении сверхчувственной души человека к внешнему телесно - чувственному миру в связи с соотношением этой, полагаемой, бессмертной души и смертного человеческого тела. Кроме того, «вопрос об отношении мышления к бытию, о том, что является первичным, дух или природа», принял, согласно Энгельсу, «более острую форму: создан ли мир Богом или он существует от века?» [1, с. 282 - 283]. Приведенные формулировки считающегося основным вопроса философии в качестве онтологической проблемы того, что первично исходно и безусловно существует, т.е. представляет собой субстанцию, допускают и предполагают неоднозначное понимание и различное решение. Так, для самого Энгельса, материалиста и атеиста – душа, дух, мышление – это однопорядковые явления, представляющие «наше сознание». Они «являются продуктом вещественно - телесного органа – мозга» человека [1, с. 285 - 286]. Самого же человека, по замечанию Энгельса, «создал в известном смысле труд» как основа социальной формы движения материи высшей наряду и в сравнении с низшими, собственно природными. Поэтому природа есть материя в единстве всех форм движения, «вещественный, чувственно воспринимаемый нами мир, к которому принадлежим мы сами...» [1, с. 285]. В итоге делается вывод: «материя не есть продукт духа, а дух есть лишь высший продукт материи» [1, с. 286].

Иное, по сути, противоположное понимание и решение основной онтологической проблемы имел в виду Г. В. Ф. Гегель, когда отмечал, что философия, взятая во всей ее истории, «распадается на две основные формы, разрешения этой противоположности (между мышлением и бытием – Д. З.) – реалистическую и идеалистическую философию...» [2, с. 208]. Для него, как сторонника идеалистической философии (объективного идеализма) мышление и дух исходно носят до и сверхчеловеческий характер, поскольку однопорядковы с Абсолютной идеей, существующей до мира природы и человека, независимо от них, но доступно умопостижению последнего. Природа и человек в их материально опредмечивающемся состоянии – это инобытие абсолюта в результате его самоотчуждения и средство возвращения к самому себе в форме поступательно распредмечивающегося Мирового духа. Таким образом, абсолютный идеализм Гегеля претендует на рационализацию христианского вероучения о божественном творении мира природы и человека из «ничто». Напротив, для Энгельса «единый, исключительный Бог», «Абсолютная идея», как и бессмертная душа – результат вымысла или абстракции, «фантастический остаток веры» в потустороннего творца [1, с. 285].

Таковы примеры взаимоисключающего понимания онтологической проблемы соотношения мышления и бытия. В одном варианте мышление отождествляется с человеческим и ему подобным, а бытие – с бытием природы как мировой материи. Это заведомо ведет к материалистическому решению: абсолютному объекту соответствует относительность всякого субъекта и любого объекта как производных от него. В другом случае, когда мышление, как «чистое бытие равное чистой мысли» – это начало и конец всего вещественно - телесно существующего (природы, общества, человека) предопределяется объективно - идеалистическое решение: абсолютному субъекту (идее или духу) соответствует относительность всякого иного субъекта и любого объекта как его производных. Считается, что утверждение первичности материи мира относительно человеческого сознания и признание приоритета мирового духа над до, вне и собственно человеческой природой, являются вариантами онтологического монизма. Но еще Шеллинг, критикуя систему «абсолютного идеализма», показал невозможность объяснить происхождение природно-материального мира из духовно - идеального начала, как того требует идеалистический монизм. По его обоснованному замечанию, Гегель начинает свою систему с самых абстрактных понятий, таких, как «чистое бытие», «ничто», «становление». «Между тем, абстракции не могут естественным образом существовать и рассматриваться как действительные до того, как есть то, от чего они абстрагированы» [3, с. 508]. Неслучайно, указывает Шеллинг, Гегель допускает, что «истина покоится на чувственной реальности» [3, с. 509], хотя исходит из того, что «движение понятия есть всеобщая абсолютная деятельность» [3, с. 497]. Поэтому мир вещей, объектов, природа вообще у Гегеля только «агония понятия», отчуждение идеи от самой себя. Едва ли можно природу можно представить худшим образом, заключал Шеллинг [3, с. 518]. Сам он для достижения онтологического монизма прибегал к истолкованию христианского теизма как монотеизма, перемежая философскую и богословскую аргументацию. Соответственно, идея единобожия принималась им в качестве принципа абсолютного тождества, предшествующего и превосходящего любое разделение субъекта и объекта духа и природы. Ведь Бог, в сущности, есть чистейшая любовь (действительность всеединения), извечно сущее единое, исключаящее наличие воли ко злу (отделению во многом). Но существование (пребывание во времени) Бога своей основой содержит волю к откровению, к творению как потенцию выхождения за пределы извечно единого и отделению во многом. Поэтому вещи «имеют свою основу в том, что в самом Боге не есть Он сам, т.е. в том, есть основа Его существования» [4, с. 128]. Это основа не равна сущностному началу любви, но подчинена ему и удержана в извечно едином «Боге». Причину «отпадения» мира вещей природы во главе с человеком Шеллинг традиционно полагал в человеке, который «был в Боге и с Богом всем; он хочет стать тем же, но не в Боге, а сам по себе» [4, с. 52]. Это волеизъявление оборачивается для человека угрозой уничтожения стихией природы. Почему же дар свободно действовать человек использует против Бога и самого себя (по замечанию Шеллинга), еще предстоит исследовать. Следовательно, его попытка объяснить происхождение вещественно - природного мира, включая человека, осталась незавершенной.

Материалистическое решение основного онтологического вопроса в энгельсовской «диалектике природы» также не является, по сути, монистическим. Для него материально единый мир в формах физической и химической материи изначально объективен. Вместе с тем он постулировал происхождение биологической и социальной формы движения из костно-органической материи, подчеркивая у материи в целом «железную необходимость» «порождения» живых мыслящих существ как «свой высший цвет».

Из отмеченного следует, что абсолютизация довнечеловеческого объекта либо досверхчеловеческого субъекта изначально и в конечном счете оказывается несовместима с принципами неуничтожимости человеческой реальности в ее субъективной самостоятельности и объективной самобытности. Это, в свою очередь, приводит к отрицательному решению основного вопроса онтологического вопроса в качестве интегральной смысложизненной проблемы: к выводу о неизбежной конечности человеческого существования в универсуме бытия. Положительное решение интегральной смысложизненной проблемы заключается в обосновании необходимости сохранения и свободы совершенствования человеческой реальности с учетом противоположных возможностей бытия – не бытия осуществлением возможностей ее бытия согласно императиву неуничтожимости. Стало быть, в общей форме, положительный ответ на вопрос о смысле человеческого существования в любом случае исходит из принципа человеческого бессмертия как бессмертия, полагаемого производным от какого - либо вечного мирообразующего начала. Таковым не может быть, как отмечалось, ни материя (чувственно воспринимаемая объективная реальность), ни дух (умопостигаемая идеальная субстанция). В первом приближении в качестве такового может рассматриваться самопричиняющаяся субстанция Б. Спинозы. В единстве природы «творящей и сотворённой» с атрибутами (модусами) мышления - разума и протяжения - движения. Неслучайно к Спинозизму в поиске антропоориентированного движения основного онтологического вопроса склонялись и Шеллинг, и Энгельс с Лениным, так или иначе «укореняя» человеческое сознание в природе - материи как орган ее самопознания. С учетом неоплатонической традиции всеединства, синтеза противоположно дополнительных философских позиций целесообразно предложить нижеследующее решение онтологической проблемы как смысложизненной. Прежде всего, мир должен рассматриваться не только в виде объекта – предмета человеческой жизнедеятельности, т.е. природно-космического универсума в пространстве - времени интервала настоящего, но его следует полагать предпосылкой, источником и условием неопределённо долгого «зарождения» и неограниченно возможной будущности человеческой реальности в порядке вне пространственно-временной Вечности-Запредельности, тогда, когда он являет себя в качестве самодостаточно безусловно сущего или абсолюта. Абсолют, Человек, Универсум – таково триединство предельно общих модусов существования. Ключевая роль среди них принадлежит категории Абсолюта – рационализации религиозно-богословских представлений о разумно-творческом первоначале всего существующего в пространстве и времени. По отношению к универсально-уникальной субъект-объектности, единоразличие я/не-я «абсолюта» природно-космический универсум предстает в качестве производного «не-я», а человек (индивидуально собирательно) как «alter Ego» (иное Я) того же абсолюта. Хотя отмеченные онтологические статусы заданы абсолютотом, они становятся таковыми по мере превращения Человека в «центральный орган» познания и преобразования Универсума, который, в свою очередь, становится «Всеорганизмом» во главе с Человеком - «концентратом» его способностей к самосознанию и самоорганизации в качестве «Сверхсущества».

Обозначенная онтологическая позиция близка к панэнтезиму: всё существует в Боге. Хотя полностью передающим значение «единотроичности» Абсолюта, Человека и Универсума является формулировка «монотриадизм». Называемая таким образом онтологическая установка на взаимосвязь человека и универсума, обусловленную космогенетичностью – космоперспективностью первого и антропосовместимостью, антропомерностью второго, взятых в качестве «Alter Ego» и «не-я» Абсолюта, обеспечивает положительное, антифиналистическое решение смысложизненной проблемы. Его суть в понимании пространственно-временной неограниченности, неисчерпаемости, коэволюции Человека и Универсума в интегральной автоэволюции Абсолюта как творящей Самости и творимой целокупности. Такого рода антифинализм представляет собой рационализацию религиозных представлений об апокатастасисе и вместе с ними противостоит апокалиптико - финалистическому умонастроению.

Литература:

1. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения в 50 томах. М. 1961. Т. 21. 71 с.
2. Гегель Ф. Сочинения в 14 томах. Москва, Ленинград, 1929-1959. Т. 11. 560 с.
3. Шеллинг Ф. Сочинения в двух томах. М.: Мысль, 1989. Т. 2. 641 с. 4. Шеллинг Ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы. СПб, 1908. 381 с.

Проблема бытия философии в условиях тотальной симуляции

Зенец Н. Г.

ФГБОУ ВО Омский государственный медицинский университет, кафедра философии и социально-гуманитарных наук, профессор. Доктор философский наук

df_zenec@mail.ru

Аннотация: В статье рассматривается актуальная проблема бытия философии в условиях тотальной симуляции. Утверждается, что история философии, как очевидное свидетельство её существования больше не гарантирует что, референтное действительно репрезентирует реальное. Современное пространство философской мысли представляет собой разнообразие всевозможных текстов, языков, жанров, стилей оказывается пространством для безгранично симуляции, за неимением возможности отсылки к подлинности. Переход от знаков, обозначающих нечто, которые можно расшифровать, понять, интерпретировать к созданию собственных знаков, свободных от отсылки к подлинному знаками чего они явились, есть решительный поворот к производству симулякров. Отсутствие каких-либо критериев кроме субъективных или конвенциональных привело к размыванию границ философского мыслетворчества. Сохранение бытия философии возможно лишь благодаря сохранению Самого философа как пережившего опыт сознания, открывший человеку видение, актуализирующее в акте философствования бытие философии.

Ключевые слова: симуляция, симулякр, интерпретация, рефлексия, реальность, бытие философии, видение, акт философствования.

The problem of the existence of philosophy in the conditions of total simulation. Zenets N. G.

Omsk State Medical University, Department of Philosophy and Social Sciences

Abstract: The article considers an actual problem of the existence of philosophy in conditions of total simulation. It is argued that the history of philosophy, as an obvious evidence of its existence, no longer guarantees that the referent actually represents the real. The modern space of philosophical thought is a variety of all kinds of texts, languages, genres, styles, it turns out to be a space for unlimited simulation, for lack of the possibility of a reference to authenticity. The transition from signs denoting something that can be deciphered, understood, interpreted as existing signs, is an obvious turn to the production of simulacra. The absence of any criteria other than subjective or conventional led to a blurring of the boundaries of philosophical thought. The preservation of the being of philosophy is possible only thanks to the preservation of the philosopher himself as having survived the experience of consciousness, which has opened to man a vision, actualizing the being of philosophy in the act of philosophizing.

Key words: simulation, simulacrum, interpretation, reflection, reality, being of philosophy, vision, act of philosophizing.

Наиболее очевидным свидетельством присутствия философии в духовном пространстве общества является её история. Однако начиная с двадцатого столетия легитимность истории была поставлена под вопрос. Критика основания исторического процесса привела к тому, что история философии распалась на множество концептов, моделей, матриц, которые способны воспроизводиться бесчисленное количество раз. Исчезла воображаемая соразмерность между реальностью и её выражением «Больше никогда реальное не будет иметь возможности проявить себя – такова витальная ситуация в системе заблаговременного воскрешения, которое больше не оставляет шанса даже самому событию смерти» [1, с. 8]. Поэтому вполне оправдана обеспокоенность философов судьбой самой философии. Всё настойчивее заявляет о себе проблема «эсхатологии бытия философии», которое находит своё выражение в идеях об умирании философии, о растворении её в других областях знаний; о конце истории философии [2, 3]. В современных условиях проблема бытия философии выглядит принципиально иначе. Это обусловлено с наступившей эрой тотальной симуляции. Ж. Бодрийяр

характеризует её следующим образом: «Речь идет уже не об имитации, не о дублировании, даже не о пародии, речь идет о субституции, подмене реального знаками реального» [1, с. 8]. Что означают эти изменения для бытия философии? Как возможно бытие философии в условиях тотальной симуляции? Симуляция становится тотальной, когда способна симулировать любые сферы реальности, будь то медицина, армия, наука или религия. Философия здесь не исключение, она тоже исходит из принципа эквивалентности реального и референтного, того, что представляет её бытие в духовном пространстве. Для философии одной из проблем является поиск референтов, проявляющих её бытие как истинное. Другими словами, вопрос: «Что есть подлинная философия, а что лишь её симуляция?» по-прежнему остается главным, так как философия непосредственно связана с рефлексией субституированной текстом и языком. Здесь открывается безбрежный простор для симуляции. Выбор референтных текстов, которые, по мнению экспертов, репрезентируют собой бытие философии, уже своего рода условие для симуляции, так как нет критериев отбора «эталонных» философских текстов, нет общего основания для определения философского текста. Любой современный философский текст является своеобразной интерпретацией ранее созданного. «Философская интерпретация текста выступает как деятельность мышления, которая приумножает смыслы, создаёт новое, которые изначально могло в нём не содержаться» [4, с. 16]. Более того, созданный автором текст может жить самостоятельной жизнью, без отсылки к интерпретируемому, или превратиться в его симулякр. Философский текст – это мысль, выраженная философским языком. «Мыслящий даёт слово бытию» [5, с. 40 - 41]. Однако следует учесть, что до сих пор нет единого мнения и о языке философии. Достаточно только сравнить язык Аристотеля и Ницше, Гегеля и Хайдеггера, как сразу становится понятным, что свести их к какому-то одному универсальному критерию невозможно. Получается, что универсальный язык философии – это всего лишь, симулякр, не имеющий отношения к какой бы то ни было реальности, который является своим собственным симулякром в чистом виде. «В эру симулякров и симуляций, когда уже не существует Бога, чтобы распознать своих, и Страшного суда, чтобы отделить ложное от истинного, реальное от искусственно воскресшего... появляется необузданное производство «реального» и референтального» [1, с. 15 - 16]. Переход от знаков, которые скрывают нечто, от попытки расшифровать, понять то, что высказано древними мудрецами, к созданию собственных знаков – текстов, означает решительный поворот к возможной симуляции. Возможность симуляции присутствует уже тогда, когда образ, выраженный в языке философа, представляется как некий референт реального. Однако, этот референт в каждый момент может замаскировать и исказить фундаментальную реальность и вовсе отказаться от её существования.

Это обстоятельство побудило авторов обратиться к поиску интересубъективного пространства философской мысли, к созданию некоего общего мыслительного поля, где философия не превратилась бы в «парофилософский и какой угодно уже вербальный энурез» [6, с. 33] Действительно многообразие языков философии, стилей, жанров ещё не является свидетельством бытия философии; так как на вооружение часто берутся только философские технологии и приёмы, создание определенных текстов, а само присутствие философии явно напоминает улыбку «Чеширского кота». В таком случае есть ли шанс у бытия философии в эпоху тотальной симуляции?

По мысли известного философа К. Свасьяна философия есть, пока есть философы. «Философ – это прежде всего свидетель философии, ни тот, стало быть, кто говорит о ней, или от её имени, а кто её видит» [6, с. 34]. Другими словами, философ – это тот, кто обладает особым «видением», то есть каким-то особым органом чувствовать философию, в том смысле, как говорят, например, о наличии музыкального слуха. «Этим, – по мнению К. Свасьяна, – он (видящий- Н. З.) и отличается от тех «коллег» которые ухитряются не видеть её, когда она есть, и видеть, когда её нет» [6, с. 34].

Но что, в таком случае означает «видеть», что есть философское видение, то что не поддаётся симуляции? Если предположить, что когда-то философии не было, то что случилось с человеком и миром, какое событие произошло, ознаменовавшее её появление? Это событие связано с определенным опытом, который в философии назван «опытом сознания» (М. Мамардашвили). Опыт связан с особым рода переживанием: «Наполняться реальностью – вот характерная черта настоящего переживания, в противоположность представлению о реальности и её модификации... Переживание, как непосредственное знание единства акта и предмета» [7, с. 293]. В переживании имеет место и непосредственная субъективная достоверность, ибо в нём нет различия между актом переживания и содержанием

пережитого. Метафизическое переживание бытия схватывает и удерживает сразу всё. Ф. Ницше это состояние поэтически выразил так: «Я словно ранен стрелой познания отравленной ядом кураре, видящий всё» [8, с. 14]. Именно наличие этого видения, по мнению К. Свасьяна, превращает человека в философа. А далее возникает вопрос, как выразить это видение, найти референт соразмерный этой открывшейся полноте. Ведь не случайно существует выражение:

«Сказанное слово - есть ложь». Другими словами, остается вопрос: «Как конкретный единственный человек может реализовать себя так, чтобы его самореализованное «я» репрезентировало уже не нечто частное и личное в нём, а человеческое как таковое? Но тогда его «я» принадлежало бы всем» [6, с. 48], являя собой истинное бытие философии. Как субъективное переживание бытия конкретного человека становится интересубъективным? Переживание связано с несубстанциональностью мысли, её обусловленностью бессознательным, не данным актуально в сознании. Поэтому необходим акт рефлексии, хотя именно переживание придаёт ему ценность и подлинность. Согласно мысли М. Хайдеггера, метафизическое переживание бытия в целом подобно озарению, но увиденное требует выражения, неповторимого личностного акта философствования. «Акт философствования целостен, так как здесь переживание и выражение едины в своём непосредственном выражении» [9, с. 39 - 40]. На вопрос «Что есть истина?», мог ответить только Христос – «Я есмь Истина». Но может ли такой ответ дать философ?

Литература:

1. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции / Пер. с фр. А. Качалова / М.: ПОСТУМ, 2018. 320 с.
2. Евлампиев И. И. Неклассическая метафизика или конец метафизики? Европейская философия на распутье // Вопросы философии 2003 № 5. С. 59 - 171.
3. Свасьян К. О конце истории философии // Вестник Российского философского общества. 2005, № 4. С. 33 - 49.
4. Миронов В. В. Философия как предельная герменевтическая интерпретация и диалог культур // Вопросы философии. 2019. № 9. С. 14 - 17.
5. Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / сост., пер. с нем., выступит. Ст., комментарии и указатель В. В. Бибихина. М.: Республика, 1993. 448 с.
6. Свасьян К. О конце истории философии // Вестник Российского философского общества. 2005. № 4. С. 33 - 49
7. Губин В. Д. Философия: актуальные проблемы. М.: Омега-Л. 2005. 369 с.
8. Ницше Ф. Соч. в 2 т. 1. Литературные памятники / Пер. с нем. Я. Берман, Г. А. Рачинсий, К. А. Свасьян, С. Л. Франк. М.: Мысль, 1990. 829 с.
9. Зенец Н. Г. Субъект философского мыслетворчества: опыт осмысления бытия философии. Омск: Изд-во ОмГУ им. Ф. М. Достоевского, 2012, 288 с.

Универсальный герменевтический треугольник и его значение

Кожевников Н. Н.

Северо-Восточный Федеральный университет (Якутск), доктор философских наук, профессор

nikkoz@gmail.com

Аннотация: Универсальный герменевтический треугольник позволяет выявить три типа самоорганизации: вещи, сущности и бытия. Вещь самоорганизуется в квазиравновесное образование, пределами которого становится сущность. Тексты сущности трансформируются в бытие. Самоорганизация бытия позволяет выявить сущее и его тексты. Последние обеспечивают самоорганизацию вещи и замыкают все эти процессы в единое целое. Три этих саморганизации дополняют друг друга и не могут существовать одна без другой. Детерминистический хаос и детерминистический порядок представляют собой две грани одного и того же явления, которые относятся к разным элементам универсального герменевтического треугольника. Например, если для вещи имеет место детерминистический хаос, то для бытия - детерминистический порядок и т.п. Таким образом самоорганизацию любого элемента герменевтического треугольника можно рассмотреть изнутри и снаружи.

Ключевые слова: порядок, хаос, система координат, мир, динамическое равновесие, бытие, вещь, сущность, сущее, текст.

Universal hermeneutic triangle and its meaning.

Kozhevnikov N. N.

Northeastern Federal University

Abstract: The hermeneutic triangle reveals three types of self-organizations: things, essences and being. A thing organizes itself in a quasi-equilibrium formation, the limits of which become the essence. The texts of the essence are transformed into being. Self-organization of being allows revealing the things are existence and its texts. The latter ensure the self-organization of things and close all these processes into a single whole. These three self-organizations complement each other and cannot exist without one another. Deterministic chaos and deterministic order are two faces of the same phenomenon, which belong to different elements of the universal hermeneutic triangle. For example, if deterministic chaos takes place for a thing, then for the being there is a deterministic order, etc. Thus, the self-organization of any element of the hermeneutic triangle can be considered from the inside and outside.

Keywords: order, chaos, coordinate system, world, dynamic equilibrium, being, thing, essence, existing, text.

1. Универсальный герменевтический треугольник «Вещь» – «Сущность» («Сущее») – «Бытие» можно считать обобщением классического герменевтического треугольника – «Автор – Текст – Читатель». С точки зрения системы координат мира развиваемой в предыдущих наших работах [1] он связывает свои основные элементы в единый квазиравновесный процесс.

Система координат мира состоит из недостижимых пределов динамических равновесий конкретной вещи – I, C, K и ступеней предельных динамических равновесий, восходящих к этим пределам. Ячейка (I, C, K) объединяет пределы идентификации (I), коммуникации (C) и устремленности к устойчивым ритмам мира (K). Эти пределы могут быть описаны текстами, создаваемыми конкретной исследуемой вещью, взаимодействующей с этими пределами.

Промежуточная ячейка системы координат мира (F, H, G) характеризует предельные динамические равновесия конкретной вещи связанные с промежуточными сущностями. Здесь F - феномен, H - горизонт, G – опорный ритм определенной ступени установления динамического равновесия вещи связанный с соответствующим ему временем релаксации. Феномен характеризует идентификацию вещи в определенный момент времени, однако для придания ей устойчивости и оптимальности необ-

ходимо иметь оптимальный горизонт и опорный ритм.

2. Уточним основные понятия «вещь», «мир», «сущее», «бытие», «сущность» с точки зрения системы координат мира, поскольку опора на предельные динамические равновесия меняет представления о них. Они не пересекаются, но граничат и взаимодействуют друг с другом.

Вещь характеризуется организованностью (О), коммуникационными ресурсами (энергией, информацией – Е) и временем существования (временем релаксации определенного этапа её развития Т).

Мир состоит из множества отдельных вещей в процессе становления, перетекания друг в друга, и содержит в себе всю их организованность и хаотичность. Основных уровней динамических равновесий мира, гораздо больше, чем традиционно выделяемых, таких как неживое, живое, социальное, духовное и их подуровни. В развиваемом подходе каждому сущему соответствует уровень фундаментального равновесия мира для определенного класса (рода) вещей. Сущее соответствует внутренней ячейке (I, C, K) системы координат.

Сущности можно сопоставить внешнюю ячейку системы координат мира (F, H, G), опирающуюся одновременно на феномен, горизонт и основной ритм вещи. Пределы F, H, G, будучи связанными в ячейку системы координат, представляют собой инвариант вещи. Сущее – представляет собой совокупность пределов всех сущностей и является границами мира. Сущее и сущности создают тексты, которые всегда «есть».

Бытие является совокупностью текстов сущностей и сущего. Тексты сущностей это хаос бытия, тогда как тексты сущего являются предельными текстами и обеспечивают самоорганизацию всех вещей мира и мира в целом. Тексты бытия пронизывают весь мир и воздействует на вещь, обеспечивая её взаимодействие с другими вещами.

Сущность, сущее, бытие, вещь опираются на организованность и на детерминистический хаос, формируя соответствующие динамические равновесия, поскольку детерминистический хаос – порядок представляют собой две грани одного и того же явления.

Герменевтический треугольник: «Вещь» – «Сущность» («Сущее») – «Бытие» позволяет рассмотреть самоорганизацию его элементов. Две грани детерминистического порядка – хаоса (порядок и хаос) относятся к разным элементам универсального герменевтического треугольника. Например, если для вещи имеет место детерминистический хаос, то для бытия – детерминистический порядок и т.п. Когда внутри вещи хаос – снаружи порядок и наоборот.

3. Таким образом, самоорганизацию любого элемента герменевтического треугольника можно рассмотреть изнутри и снаружи. Самоорганизация вещи позволяет выявить её сущность.

Самоорганизация вещи изнутри выявляет её существование, которое обеспечивается «организацией», «энергией», «временем». Эта самоорганизация формирует сущность вещи, которая затем может трансформироваться в сущее – в её предельное состояние. Ступени этой самоорганизации должны быть устойчивыми, то есть являться пределами динамических равновесий для данной вещи.

Как считал Аристотель, «вопрос о том, что такое сущее, – это вопрос о том, что такое сущность... Некоторые же полагают, что сущности – это пределы тела...» [2 с. 188]. Таким образом, самоорганизация сущностей вещей идет за счет их внутренних ресурсов.

4. Внешняя самоорганизация вещи обеспечивается за счет её взаимодействия с окружающей средой. В результате формируются знаки сущности F, H, G, из которых формируются тексты бытия. Самоорганизация этих текстов бытия позволяет выявить сущее вещи.

Каждая ячейка (F, H, G) соответствует промежуточной сущности, которая часто «замораживается» образуя тупиковый вариант развития (Юпитер, Сатурн). В то же время Земля и Солнце нашли свои роды сущего: «планетность» и «звездность». Их предельные сущности (сущее) обладают тенденцией к самоорганизации, что проявилось на Земле благодаря устойчивому горению Солнца и оптимальной организации Земли. В результате возникли устойчивые геосферы: гидросфера, литосфера, атмосфера, затем биосфера, развитие которой привела к появлению Homo Sapiens, а затем и цивилизации.

Самоорганизация бытия. Бытие – это бесконечная семиосфера из различных текстов, обусловленная случайными переходами от одних состояний сущностей к другим их состояниями, большинство из которых тупиковые. Однако все тексты, которые произведены без участия сущего не способны обеспечить самоорганизацию мира и представляют собой хаос. Самоорганизация бытия приводит к предельным текстам бытия – текстам сущего, которые можно считать предельным состоянием бытия.

Внешняя самоорганизация вещи. Изначально вещь пассивна, но в процессе взаимодействия вещи с бытием актуализируется текст бытия наиболее соответствующий этой вещи. Он делает вещь активной и направляет на поиск её сущего (I, C, K). Каждый новый элемент текста бытия обеспечивает определенный этап процесса самоорганизации.

Система координат образуется конкретными вещами и создается как в результате использования их внутренних ресурсов, так и под воздействием внешнего бытия. Происходит внешняя самоорганизация вещи, создаются тексты сущности, формируя новые динамические равновесия соответствующие им. Бытие может быть каким угодно, в том числе неравновесным, но самоорганизующееся бытие представляет собой квазиравновесный поток знаков, то есть опирается на устойчивый ритм. Поток знаков может исходить только от устойчивых вещей. Свет звезды может происходить и от разрушающейся звезды, но они не имеют набора устойчивых знаков как свет от звезды соответствующий её сущему, например, Солнца.

Формируя устойчивый инвариант из феномена, горизонта, ритма вещь выявляет свою промежуточную сущность. Совокупность этих сущностей можно рассматривать как квазиравновесный процесс. Когда сущность приближается к сущему, квазиравновесный процесс замедляется.

5. Взгляд снаружи выявляет присутствие вещи, которое определяется идентификацией, коммуникацией, устойчивым опорным ритмом, стремящимся к гармонии. Присутствователь – это сама система координат мира.

На начальных этапах развития мир был неравновесным, а самоорганизация – стихийной. Но с определенного этапа, после того как вещи начали формировать систему координат мира и взаимодействовать с ней, самоорганизация стала квазиравновесной и стала определяться этой координатной системой. Универсальный герменевтический треугольник позволяет одновременно рассмотреть процессы самоорганизации в трех его элементах: в «вещи», в «сущности» и в «бытии», которые можно назвать «тройной самоорганизационной спиралью». В этих процессах порядок и хаос дополняют друг друга. Развитие вещи самоорганизует сущность, однако при этом возникает хаотизация бытия – бытие возникает как хаотический набор текстов. Самоорганизация бытия позволяет выявить сущее, тексты которого обеспечивают самоорганизацию вещи.

Литература:

1. Кожевников Н. Н. Метафизический, онтологический, феноменологический, герменевтический аспекты системы координат мира на основе предельных динамических и сетевых равновесий. Монография. Якутск: Изд. Дом СВФУ, 2018. 171 с.
2. Аристотель. Собр. соч. в 4 тт., Т.1. М.: Мысль, 1976. 550 с.

О преодолении распада бытия в философии

Колесникова А. В.

Новосибирский ГАУ, доцент; Новосибирская государственная консерватория им. М.И. Глинки, доцент. Кандидат философских наук

alinaviktoria@ya.ru

Аннотация: В центре внимания – проблема возможности преодоления распада бытия в современной философии. Способен ли человек сегодня противостоять разрушительным интенциям в области науки и философии? Какие учения позволят человеку вновь обрести бытийность и ощутить себя ответственным за сохранность бытия? Возможно, что непредвзятое осмысление истоков классической традиции и религиозной философии способно оздоровить ментальную деструкцию. Сегодня настало время новой актуальности онтологической проблематики. Подлинное философствование – любовь к мудрости – это взыскание Истины как единства Красоты и Добра. Эстетическая онтология античности подразумевала данную неразрывную связь, стабильность которой должен был обеспечить человек. Но античный человек не знал личной вечности. В святоотеческой традиции человек обрел личность, себя как соратника Бога, активно действующего в бытии. Интенциям распада бытия сегодня вполне способна противостоять синергичная антропология.

Ключевые слова: распад бытия, онтология, человек, соратник, эстетика, синергия, Истина.

Overcoming the breakdown of being in philosophy.

Kolesnikova A. V.

Novosibirsk State Agrarian University. Novosibirsk State Congress named after M. I. Glinka

Abstract: The focus is on the problem of the possibility of overcoming the breakdown of being in modern philosophy. Is man able today to resist destructive ideas in the field of science and philosophy? What teachings will allow man to regain being and feel responsible for the safety of being? It is possible that an unbiased understanding of the origins of classical tradition and religious philosophy can improve mental destruction. Today is the time for a new relevance of ontological issues. True philosophy - love for wisdom - is the recovery of Truth as the unity of Beauty and Good. The aesthetic ontology of antiquity implied this inextricable connection, the stability of which was to be provided by man. But the antique man did not know personal eternity. In the sacred tradition, man has found a personality, himself as a co-worker of God, actively acting in being. The intentionalities of the breakdown of being today are able to resist synergistic anthropology.

Keywords: collapse of being, ontology, person, co-worker, aesthetics, synergy, Truth.

Объективной реальности не существует [1], – такой вердикт вынесла современная квантовая физика, согласно постулатам которой, все явления субъективны.

Что из данного утверждения следует? Распад бытия, хаос. Квантовая физика допускает субъективный опыт и ощущения. Значит, субъект есть, но достоверного знания об объекте не существует. Допускается существование стольких реальностей, сколько существует ощущений у субъектов.

Невозможность достоверного знания о реальности и как следствие – невозможность наличия самой достоверной реальности. Невозможность достоверного знания для человека, являющегося частью недостоверной реальности. Реален ли сам человек?

Философская онтология прошла долгий путь от античных натурфилософов до негативной диалектики, постмодерна с интенцией «смерти автора» и прожектов трансгуманистов.

Современный человек субъект глобальной цифровизации узнал, что его, возможно, нет, уже на квантовом уровне, по аналогии с котом из опыта Шредингера, находящегося между жизнью и смертью, пока все во Вселенной не узнают, что кот жив. А если кот к тому времени умрет? Снова смысловая

пролонгация между жизнью и смертью. Как не вспомнить Протагора? Но это невозможно без аналогий с Сократом и становлением академизма; онтологических доказательств, панлогизма и философии тождества; критики разума и победы экзистенции, пытающейся преодолеть сингулярность прорывом к новому трансцендентному.

Что позволит человеку вновь обрести свою бытийность? Может быть, воспоминание об онтологических доказательствах бытия Бога [2]? В пятом Размышлении Декарт выводит доказательство бытия Бога из возможности человека мыслить идею высшего совершенного существа. Значит, человек все же бытийствует, пока способен мыслить собственное существование в объективной реальности.

Появляются работы, авторы которых позиционируют метод негативной диалектики в качестве разворачивания процедур мышления к некоему первому ответу на первый вопрос, что демонстрирует неисчерпаемость вариантов ответов-вопросов (например, [3] и др.). Правда, в этом случае, перед вопрошающим раскрывается исключительно бездна, в которой исследователь пытается найти связь мысли с природой. Возможен ли иной путь? Конечно, в современной философской мысли есть работы, утверждающие, что человек по отношению к познаваемой им реальности – ее соучастник (например, [4] и др.).

Имеет смысл все же попытаться отстоять позицию, что человек – есть (существует, бытийствует, наличествует), реальность – объективно существует и познаваема (в разной степени вероятности), и сама постановка подобных проблем невозможна без человека. Можно подвергнуть ретроспективному анализу сами представления о бытии, познании и человеке, выделив некоторые констатации, нуждающиеся в дополнительных интерпретациях и уточнениях.

История философских учений позволяет выявить факт становления онтологии в тандеме с развитием методологии познания и постановкой проблемы человека. Первичное предельное вопрошание является неким стратегическим узлом развития познавательной методологии. Вариативность предельного вопрошания бесконечна в силу его онтологичности и метафизичности одновременно. Семантика же определяет отношение выраженного языковыми средствами вопрошания к объективной (субъективной, трансцендентной, ментально воображаемой) реальности и возможный познавательный сценарий и методологию.

Онтология является основанием любого знания, а значит и процесса познания в целом. Но предельное вопрошание всегда подразумевает обращение к Высшим Смыслам, трансцендентному, идеальному, не минуя объективную реальность. Ведь взыскующий Истины человек должен быть чем-то настолько впечатлен (потрясен и т.д.), чтобы не мыслить дальнейшей жизни без философской рефлексии. Потрясения человеку предоставляет онтология, метафизика, логика и диалектика позволяют их осмыслить.

Метафизика как «первая философия» (вторая – физика) была представлена в учении Аристотеля [5]. Полная осуществленность (как превращение возможности в действительность) возможна лишь благодаря энтелехии (внутренняя сила, и цель, и результат). Для человека, обладающего свободной волей и разумом, для различения добра и зла, энтелехией является душа, и для осуществления возможности чувственная природа человека должна быть подчинена разумной.

Чистый Ум, созерцающий самое себя – это некое божественное мышление о мышлении, самодовлеющее и мыслящее самое себя – Перводвижитель. Движение же – переход возможного в действительное. Первая ступень познания, согласно Аристотелю, – чувственный опыт, вторая – искусство (технэ), за ними следует ступень наук, возглавляемая философией, пропедевтикой же всех наук является логика. Принято считать, что логика в формальном варианте, от Аристотеля, предполагает единственно верный выбор между ложью и истиной, а логические формы совпадают с формами самого бытия.

Но античная Гармония дочь Афродиты (любовь и красота) и Ареса (война), и гармония – одна из ключевых категорий эстетики Аристотеля (мимесис; гармония и ритм). Закон противоречия формальной логики запрещает единство противоположностей логики диалектической. Значит, гармония лишь равновесие между любовью и войной, но не снятие противоположностей для возможного развития?

Не все просто с интерпретацией учения Аристотеля, логика и эстетика которого, по мысли А. Ф. Лосева, не подразумевают исключительно абсолютной целесообразности [6].

После Единого, вторым принципом бытия, согласно критикуемому Аристотелем Платону, является Ум. В онтологической эстетике Аристотеля также содержится учение об Уме (местонахождении идей), отдельно существующем от материи. Все дело, – заключает А. Ф. Лосев, – в неправильном

переводе греческого понятия *eidos*, значит, Вечный Ум есть Идея идей, предшествующая всему материальному миру.

А. Ф. Лосев следующим образом формулирует понимание прекрасного в онтологической эстетике Аристотеля: внутренняя жизнь Ума; явленная вовне в виде умопостижимых идей (эйдосов); вечно деятельная и сама по себе с материальной точки зрения неподвижная; обладающая самодовлеющей созерцательной ценностью; в виде умозрения, когда субъект и объект совпадают в нераздельном целом. Также А. Ф. Лосев полагает, что именно применение диалектики (без употребления данного термина) и углубленная интерпретация идей Платона позволили Аристотелю обозначить четыре единства противоположностей в Уме: мыслящего и мыслимого; действующего и создаваемого; жизни и эйдоса; удовольствия и умозрения. Вся Вселенная – модель которой создана Аристотелем по аналогии с произведением искусства – причастна единому верховному Уму [6].

Всю свою философскую систему Аристотель создал, руководствуясь художественным чувством действительности. Красота и целесообразность выступают залогом стабильности античного бытия, а в академических построениях демонстрируется единство истины, добра и красоты в стремлении любви к мудрости, где на человека возложена важная миссия сохранения Космоса (как Логоса, Номоса, полиса) в доступном для человека сегменте бытия.

Новозаветный ход истории подразумевает человека как соработника Бога в бытии, возможность его (человека) спасения в синергии. Человек не может возлагать собственное спасение исключительно на Божий Промысел, а значит, не может возлагать ответственность за повреждение бытия ни на кого, кроме себя. Бездеятельное зывание человека к Высшим Силам – бессмысленный и кощунственный акт псевдофилософствования, софистическая подмена подлинной любви к мудрости. В современной философии интенциям распада бытия способна противостоять синергичная антропология [7].

Итак, некоторые представители квантовой физики утверждают, что не существует объективной реальности со всеми вытекающими из данного предположения последствиями для человека и цивилизации. Но, по выражению А. Эйнштейна, «Бог не играет в карты». Парадоксы квантовой физики (эксперимент в руках исследователя) [8] и философской рефлексии отражают многогранность исследуемой Истины, а наука, философия и богословие лишь дополняют друг друга, ведь ученые изучают законы природы, которую создал Бог, а философы пытаются осмыслить человека как творца и творение.

Литература:

1. Квантовая физика доказала, что объективной реальности не существует. 15 ноября 2019. [Электронный ресурс] / URL: https://yandex.ru/turbo?text=https%3A%2F%2Fnaeked-science.ru%2Farticle%2Fphysics%2Fkvantovaya-fizika-dokazala-cto-obektivnoj-realnosti-ne-sushhestvuet&promo=navbar&utm_referrer=https%3A%2F%2Fzen.yandex.com
2. Оппи, Грэхэм. Онтологические аргументы // Стэнфордская философская энциклопедия: переводы избранных статей / под ред. Д.Б. Волкова, В.В. Васильева, М.О. Кедровой. [Электронный ресурс] / URL : http://philosophy.ru/ontological_arguments/. Оригинал: Oppy, Graham, «Ontological Arguments», The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/ontological-arguments/>
3. Калиев А. Ю. Проблема онтологического метода познания // Современные проблемы науки и образования. 2014. № 2. [Электронный ресурс] / URL: <http://science-education.ru/ru/article/view?id=12845> (дата обращения: 29.02.2020).
4. Дорошин В. С. Взаимосвязь онтологии и антропологии в познании личности. [Электронный ресурс] / URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/vzaimosvyaz-ontologii-i-antropologii-v-poznanii-lichnosti>
5. Аристотель. Метафизика. Сочинения в четырех томах. Т. 1 / ред. В. Ф. Асмус. М.: Мысль, 1976. 550 с.
6. Лосев А. Ф. Аристотель и поздняя классика // История античной эстетики. Том IV. / А. Ф. Лосев. М.: «Искусство», 1975. [Электронный ресурс] / URL: <http://psylib.org.ua/books/lose004/txt57.htm>
7. Хоружий С.С. Синергичная антропология как новый подход к методологии гуманитарного знания. ³/₄ URL: <https://www.libfox.ru/files/book/294994.fb2>
8. Профессор в области ядерной физики Владислав Ольховский: «Вся Вселенная создана под человека». [Электронный ресурс] / URL: <https://pravoslavie.ru/44938.html>

Онтология конечной вещи: спекуляция и контингентность

Комаров С. В.

Пермский государственный национальный исследовательский университет,
кафедра философии, профессор. Доктор философских наук

philos.perm@gmail.com

Аннотация: В статье рассматривается проблема объективности конечной вещи в объектно-ориентированной философии. Стремление выйти за пределы сознания к самой вещи связано с критикой корреляционизма (К. Мейясу). В рамках онтологии Г. Хармана понимание абсолютной объективности вещи связано с изъятием объекта из всех связей с другими вещами. В таком случае объект-объектные отношения описываются понятием «замещающей» причинности: любая вещь оказывается доступной как чувственный объект, и недоступной в своем реальном существовании. Однако если эта «замещающая» причинность сама понимается как реальный атрибут существования (фактичность), то в таком случае конечность вещи предполагает наличие бесконечного Абсолюта. А это восстанавливает в правах всю спекулятивную метафизику. В таком случае действительное преодоление корреляционизма связано с признанием абсолютной контингентности вещи: любой объект не сводится к наличному факту своего существования. Это означает, что бытие объекта есть не фактичность, а всегда неопределенная возможность стать иным, а мышление конечной вещи оказывается фундаментальным перформативным противоречием. И это ставит под вопрос саму онтологию как мысль о бытии.

Ключевые слова: Объектно-ориентированная онтология, корреляционизм, объект, Абсолют, спекуляция, контингентность, бытие

Ontology of finite thing: speculation and contingency.

Комаров С. В.

Perm State National Research University, Department of Philosophy

Abstract: The article deals with the problem of objectivity of the finite thing in object-oriented philosophy. The desire to go beyond consciousness to the thing itself is associated with the criticism of correlationism (Q. Meillassoux). Within the ontology of G. Harman, the understanding of the absolute objectivity of a thing is connected with the withdrawal of an object from all relations with other things. In this case, object-objective relations are described by the concept of “substitute” causality: any thing is available as a sensory object, and inaccessible in its real existence. However, if this “substitute” causality is itself understood as a real attribute of existence (facticity), then the finiteness of a thing presupposes the existence of an infinite Absolute. And this restores the rights of all speculative metaphysics. In this case, the actual overcoming of correlationism is connected with the recognition of the absolute contingent nature of thing: any object is not reduced to the actual fact of its existence. This means that the being of an object is not facticity, but always an indefinite possibility of becoming different. And the thinking of a finite thing turns out to be a fundamental performative contradiction. And this calls into question ontology itself as the thought of being.

Keywords: Object-oriented Philosophy, correlationism, object, Absolute, speculation, contingency, being.

1. Метафизика вещи Г. Хармана

В своей объектно-ориентированной онтологии Г. Харман следует установке тотальной редукции субъективного. Это стремление встать «по ту сторону человеческого» связана с критикой корреляционизма, под которым понимается запрет на наивное понимание бытия как бытия. Позиция корреляционизма заключается в том, что вещь как таковая не может быть дана вне мысли о ней [1, р. 5]. Преодоление корреляционизма связано с радикальной попыткой прорваться к «объективному» как та-

ковому и представить объект вне всяких связей и отношений к субъекту познания.

Г. Харман стремится построить свою концепцию на абсолютной объективности: «Единственный способ учредить объектно-ориентированную онтологию — ...учредить новую модель объектов как предельно свободных от любых отношений и частично сокрытых в своих личных вакуумах» [2, с. 4]. При этом собственно онтологический статус вещи (является она материальной или идеальной) не играет никакой роли: ее реальность определяется только тем, что она является независимой сущностью (в аристотелевском смысле слова). Единственный способ представить как таковую вещь, это извлечь ее из всех связей и отношений с другими вещами (withdrawal object). Это априори означает признание изначальной конечности и полной независимости вещи. Это есть фундаментальное положение объектно-ориентированной онтологии, ибо только ни-к-чему несводимость вещи делает ее абсолютной в своем существовании. В этом случае каждый объект выступает сам для себя сущностью, за которым не стоит никакая первопричина. Это не исключает наличия других, столь же независимых объектов (и субъектов). Но именно поэтому ключевой проблемой объектно-ориентированной онтологии является понимание отношений и взаимосвязи между объектами.

Постулирование абсолютной объективности связано с пониманием «замещающей» («непрямой») причинности. Сам по себе любой объект имеет двойственную природу. Как самостоятельная сущность или «реальный объект» (РО) он всегда оказывается недоступным, доступным является только какая-то его часть — «чувственный объект» (ЧО). «Четверица» отношений между «реальным объектом» и «чувственным объектом» оказывается своеобразной интерпретацией «интенциональности» [3, с. 108 - 111]. Суть дела в том, что любой реальный объект не сводится к своим проявлениям («чувственным свойствам»), он все время изменяется. Поэтому сущность объект — объектных отношений в том, что объекты оказываются друг другу доступно не доступны: объект доступен потому, что это все же объект, и не доступен потому, что он все время становится другим. Только «задним числом» эти объект-объектные отношения могут быть поняты как «причинение». Поэтому Г. Харман интерпретирует отношение интенции между объектами как «замещающую причинность» [4, с. 85 - 88].

Проблема, однако, в том, что такое постулирование доступно-недоступной природы объектов не противоречит пониманию их реального взаимодействия. Если такая «интенциональность» понимается как атрибут самого существования, то она ничем не отличается от реального причинного взаимодействия или непрямой окказиональности [5, с. 98-99]. Если такая «интенциональность» трактуется как фактичность, то это означает корреляцию объектов. В таком случае любая вещь полностью раскрывается во всем множестве своих проявлений. Другими словами, ее конечность предполагает наличие бесконечного Абсолюта.

2. Спекулятивная метафизика конечного

Г. Харман против всякой спекуляции. Однако классическая метафизика изначально спекулятивна, поскольку всегда «снимает» конечность в пользу бесконечности (в пользу Абсолюта). Очевидным образом, хармановские объекты выступают монадами. А потому проблема их взаимодействия легко может быть разрешена на манер Лейбница за счет признания бытия-в-Боге. Монады «взаимодействуют» не напрямую, но «интенционально» корреспондируют друг с другом в самом бытии; сеть их существования есть предустановленная гармония. Аналогично у Спинозы существование любого конечного модуса может быть понято только с позиции мышления бесконечности: априорно — с позиции субстанции, апостериорно — с позиции понимания бесконечного ряда причинно-следственных связей. Поэтому стремление всякой конечной вещи «длить свое существование» должно быть «снято» (понято) как причинная необходимость. (Даже у эмпириков любой эмпирический опыт должен быть понят как проявление некой фундаментальной первопричины; на невозможности четкого ее установления и основан аргумент скептицизма). Гегель очень четко констатирует это: любая вещь в своей сущности должна раскрываться во всей совокупности своих отношений к другой вещи. Примечательно, что делает он это именно против кантовского различия вещи-в-себе и явления, которое является основанием корреляционизма. Вступая в реальное взаимодействие, любая конечная вещь проявляет себя и в этом раскрывается сущность вещи, ибо сами взаимодействие определяется собственными («объективными») свойствами вещи. Другая вещь в этом смысле оказывается проявителем, иным собственного бытия первой вещи. Гегель потому критикует Канта, что у него конечное явление оказывается единственно доступной реальностью. Между тем, если понять явление как бесконечный ряд и единственную реальность, то гегелевское тождество мышления и бытия становится абсолютно обоснованным: пред-

мет изначально берется как данный в и для мышления; и всякое его явление оказывается его определением как различием бытия-в-себе («объекта») и бытия-для-нас, сущности и явления (внутри самого мышления). Поэтому всякий объект как некоторая реальность существует не по ту сторону явления, а развертывается в этом бесконечном ряду явлений в отношении иных объектов. В этом раскрытии всякий объект доступно не доступен: он доступен как чувственный объект, и недоступен как некоторая сущность. В качестве такового реальный объект постигается только в абсолютном мышлении.

Такое спекулятивное решение проблемы взаимодействия не может быть признано Г. Харманом. Поэтому дилемма онтология конечной вещи такова: мало понять ее не только как самостоятельное сущее («объект»), необходимо мыслить ее абсолютную конечность.

3. Контингентность конечного.

Преодоление корреляционизма заключается не в его отрицании, но в признании его не-абсолютности. Г. Харман вообще отрицает корреляционизм; К. Мейясу указывает на его необходимость, но при этом она не является абсолютной. Иными словами, корреляции делают доступным наличный объект, но само его существование не зависит от корреляций.

Это означает, что любой объект не сводится к наличному факту своего существования. Наоборот, факт присутствия означает то, что эта вещь могла бы существовать и иначе. Поэтому контингентность означает отсутствие необходимости существования, причем двоякого рода. Во-первых, из факта наличия вещи не следует никакой логической обязательности ее существования (это означает отсутствие принципа достаточного основания). Во-вторых, из факта наличия объекта не следует никакой онтологической необходимости его существования (это означает возможность для объекта быть иным, а в пределе — вообще не быть или остаться таким же). Иначе говоря, наличное присутствие указывает на то, что существование не зависит от этого факта присутствия [1, р. 67].

Понять существование объекта в таком случае возможно, только если мыслить его как событие или чистое становление [6]. Всякий объект в наличном присутствии отличается от самого себя: случаясь, он становится иным; вступая во взаимодействия с другими объектами, он становится доступным, отличаясь при этом от самого себя. Контингентное существование объекта оказывается реальным противоречием наличности/не наличности, доступности/ не доступности, присутствия/ не присутствия, а потому не может быть «суммирована», «интегрирована» всей совокупностью его проявлений.

Это означает, что само существование (бытие) любого объекта оказывается не фактическим, а только возможным. Соответственно, и мысль о существовании оказывается перформативным противоречием, ибо она утверждает то, что от мысли не зависит. Поэтому мышление абсолютной конечности базируется не на тождестве, а на различии, поскольку само становление объекта оказывается различием в самом его существовании. Это не различие между бытием и сущим, но различие в самом бытии, в самом существовании. Основанием объектов становится не их тождественное всегда бытие, а различие бытия. С позиции Р. Брасье именно объекты выявляют бытие, а не наоборот [7, р. 85-94].

В таком случае это мышление ставит под вопрос саму онтологию как учение о едином. Абсолютная редукция к конечности означает не только контингентность бытия, но и контингентность самой мысли (об этом бытии). Философская мысль как бы зависает в зазоре между наличностью и возможностью существования объекта, поскольку открывается неопределенность его основания. В этих условиях обращаться к абсолютной метафизической сущности просто невозможно. Поэтому философская мысль апеллирует к чистой событийности объектов, и строится не как онтология, а как гетерология [8]; не единая онтология, а контингентные (региональные) онтологии [9]; не дескриптивные (эмпирические), а модальные (модельные) онтологии [10, 11].

(В рамках этого движения к вещи самой по себе остается еще возможность феноменологической онтологии. Если спекулятивный метод Гегеля рассматривать не с позиции снятия, но с позиции приоритета отрицания, то сознание просто-напросто окажется сознанием сущего (das Bewusst-sein). Это не спекулятивное снятие сознания, а его бытийное обращение: оно в таком случае чисто ситуативно, событийно и в этом смысле является моментом здесь-бытия. В случае такой максимальной нейтрализации сознания редукция к чистой фактичности наличного бытия (zu der einfachen Faktizität des Daseins) просто открывает бытие как таковое. Однако, с позиции объектно-ориентированной онтологии такое движение является только редуцированной формой корреляционизма: субъект, как и объект, лишается своей автономии, поскольку действительность всегда может оказаться иной).

Литература:

1. Meillassoux Q. *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. London: Continuum, 2009. 148 p.2. Харман Г. Сети и ассамбляжи. Возрождение вещей у Латура и Деланда / Пер. с англ. А. Писарева // *Логос*. 2017, № 3. С. 1 - 32.
3. Харман Г. Четвероякий объект. Метафизика вещей после Хайдеггера. Пермь: Гиле Пресс, 2015. 152 с.
4. Харман Г. О замещающей причинности // *Новое литературное обозрение*. 2012. № 114 (2). С. 75 – 90.
5. Wolfendale P. *Object-oriented Philosophy: the noumenon's new clothes*. Falmouth, Urbanomic Media. 2014. 440p.
6. Мейясу К. Время без становления // *Гефтер*. 2013. URL: <http://gefter.ru/archive/7657> (дата обращения: 06.12.2019).
7. Brassier, Ray. *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*. London: Palgrave Macmillan, 2007. 275 p.
8. Керимов Т. Х. Бытие и различие: генеалогия и гетерология. М.: Академический проект; Фонд «Мир», 2011. 256с.
9. Levy R. Bryant. *The Democracy of Objects*. Open Humanities Press. University of Michigan Library, Ann Arbor, 2011. 314p.
10. Badiou A. *Logic of World. Being and Event 2*. London., Continuum, 2009. 617p.
11. Laruelle F. *Principles of Non-Philosophy*. London, New Delhi, New York, Sydney, Bloomsbury, 2013. 315p.

Проблема осмысления процессов в понятиях

Косилова Е. В.

*Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, философский факультет.
Кандидат наук*

implicatio@yandex.ru

Аннотация: Рассматриваются ключевые проблемы философии процесса с опорой на философию процесса Н. Решера, гуссерлевскую феноменологию и математическую теорию познания А. Ф. Лосева. Рассматривается спор Решера с П. Стросоном. Стросон считал, что сущности первичны по отношению к процессам, поскольку мыслятся независимо от них, в то время как процессы не могут мыслиться отдельно от сущностей. Этот аргумент основан на свойствах мышления, что не является решающим аргументом. В природе процессы и сущности тесно связаны. Решер считает, что процессами могут быть названы только такие, которые имеют стабильный паттерн, однако он сам причисляет к процессам процессы сознания, которые не имеют собственного паттерна, поэтому такое ограничение не верно. Рассмотрен вопрос, как можно осмыслить способность сознания улавливать паттерны во внешних процессах.

Ключевые слова: процесс, паттерн, Н. Решер, П. Стросон, сознание, А. Ф. Лосев.

The problem of comprehension of processes.

Kosilova E. V.

Lomonosov Moscow State University, faculty of philosophy

Abstract: The key problems of the process philosophy based on the philosophy of N. Rescher's theory, Husserl's phenomenology and mathematical theory of cognition of A. F. Losev are considered. The dispute between Rescher and P. Strawson is considered. Strawson believed that the particulars are primary in relation to processes, because they are thought independently of processes, while processes cannot be thought separately from the particulars. This argument is based on the properties of thinking, which is not the decisive argument. In nature, processes and particulars are closely related. Rescher believes that a processes can only be called process if it has a stable pattern, but he himself refers to processes of consciousness that do not have their own pattern, so this limitation is not correct. The question of how one can comprehend the ability of consciousness to catch patterns in external processes has been considered.

Keywords: process, pattern, N. Rescher, P. Strawson, consciousness, A. F. Losev.

В настоящее время ведущим мыслителем, занимающимся философией процесса, является Н. Решер. Он ставит вопрос следующим образом: что первично – процесс или его субстрат? Очевидно, невозможно определить процесс без субстрата. Н. Решер [1, с. 37] критиковал П. Стросона [2] за то, что тот говорил об онтологической первичности субстрата. Подход Стросона – аналитический. Его принцип построения онтологической иерархии – от языка и в более широком смысле от сознания. Существуют, писал он, particulars, то есть единичности, партикулярии. И мы можем их а) воспринимать, распознавать, думать о них б) о них говорить. К единичностям относятся материальные тела, вещи, люди, события, процессы. Однако они онтологически неравноправны, вещи и люди первичны по отношению к событиям и процессам. Почему? Потому что говоря (и думая) о событиях и процессах, мы всегда говорим и думаем о субстрате, а говоря о вещах, можем не говорить о процессе. В пример Стросон приводит смерть: это событие, но оно не имеет смысла само по себе, оно всегда смерть кого-то. Философия Стросона близка к здравому смыслу.

Решер не стоит на позиции здравого смысла. Он рассуждает: конечно, нет процесса без субстрата, но не бывает бытия субстрата без процесса. Он опровергает подход Стросона, отталкивавшегося от языка. Восприятие становления во времени требует некоторого напряжения сознания.

Аналогичное напряжение между временным и стационарным мы находим в «Логико -философ-

ском Трактате» Л. Витгенштейна: «1.1. Мир есть совокупность фактов, а не вещей. 2.011. Для предмета существенно то, что он может быть составной частью атомарного факта». Но: «2.02. Объект прост» [3]. О времени Витгенштейн вообще ничего не пишет и указывает только лишь: «Атомарный факт есть соединение объектов (вещей, предметов)» – но каким образом они соединяются, не поясняет. Можно сказать, что он видит соотношение вещи и факта таким же образом, как соотносится слово и предложение, в котором оно употреблено. В логическом позитивизме определение значения слова через значение элементарного предложения было широко распространено. Тем более очевидно, что слова надо определять через предложения, в более поздней философии языка, например, у позднего Витгенштейна.

Поэтому мы можем сказать, что и необходимость видеть вещи через процессы тоже назрела в онтологии.

Она напрямую выходит к проблеме осмысления времени. Решер, на мой взгляд, недостаточно глубоко проработал эту проблему. Процессы вложены друг в друга и переплетаются. Для каждого процесса течет свое время. Пространство их соотносительно, для каждого процесса пространство внешняя характеристика, а время – внутреннее. У наблюдателя течет время, поскольку у него внутри также течет процесс, а именно процесс сознания, который, в свою очередь, есть система подпроцессов. Есть центральный процесс каждого субъекта – собственно его Я или сознание. В нашем сознании, таким образом, имеется сочетание внутреннего процесса, то есть существование нашего Я, и восприятия внешних процессов, то есть движение во внешнем времени. Эти два времени – в общем случае два разные и независимые процесса.

На первый взгляд, процесс можно соотнести с внешним временем так, как соотносятся на графике движение оси абсцисс строго направо и движение исследуемой функции (для случая очень простого процесса – зависящего от одной переменной), например, для периодического процесса это будет график синуса. Сказанная выше фраза «для каждого процесса течет свое время» означает, что каждый процесс рисуется на собственном графике. Можно подумать, что имеется объемлющее время мироздания, в которое погружены все локальные процессы, и, таким образом, они соотносены между собой. Однако мы видим, что это не так исходя из теории относительности. Дело совсем не в скорости, с которой они движутся по отношению друг к другу. Дело в том, что время, которое мы откладываем на оси абсцисс, движется только в сознании наблюдателя. Об общем времени для нескольких процессов можно говорить, если они являются составляющими частями некоего глобального общего процесса, за которым можно наблюдать отдельно. Если наблюдатель может одновременно наблюдать за двумя независимыми процессами, то он может, конечно, объединить их процессом своего сознания (как если бы на одном графике были начерчены две функции). Но других способов объединить и соотнести два процесса нет – только объемлющим процессом или сознанием наблюдателя.

Теперь рассмотрим самое сложное – процесс сознания. И надо сразу сказать, что он далеко не подобен ровному и монотонному ходу направо оси абсцисс, с которой соотносится любой график. Гораздо ближе к действительности, видимо, будет сказать, что в сознании порождается новый процесс с каждой новой мыслью. Нечто подобное было у Канта в учении о трансцендентальной схеме: чтобы подумать мысль, необходимо внутреннее время, хотя сама мысль имеет не временной характер, ее надо во времени развернуть. Примерно о том же совсем в другой области философии говорят радикальные конструктивисты: мы не наблюдаем, а конструируем действительность. Конструкция – это уже точно процесс, и у него точно идет свое внутреннее время. Возьмем такой пример: врач записывает кардиограмму пациента на кардиографе. Внешним процессом тут будет биение сердца пациента, которое посылает электромагнитные сигналы на электроды. Аналогом беспристрастной оси ОХ – ход кардиографа, который записывает колебания стрелки и таким образом рисует их временную развертку. А в сознании врача идет собственный процесс, который схватывает общую картину, вычленяет периодичность биения, двигает глаза вдоль развертки, строит гипотезы, находит закономерности, интерпретирует, ставит диагноз. Здесь мы напрямую сталкиваемся с феноменом, который описал Гуссерль: в сознании есть временной горизонт, который позволяет удерживать в настоящем некий интервал времени. При этом одновременно и идет внутреннее время, и происходит конструирование из него статической картины, то есть обратная свертка того, что исходно было развернуто. Врач видит линию, записавшую пять циклов биения сердца, но в его мысли они предстают как один статичный цикл с характерным для него рисунком (если, конечно, у больного не аритмия).

На этом примере мы видим, насколько легче воспринимаются периодические процессы, чем такие, у которых отсутствует закон. Почему-то Решер пишет, что вообще только законосообразные про-

цессы имеют право называться процессами. При этом в другом месте в качестве примера процесса он приводит бытие Я-процесс явно не имеющий физических законов и периодичности. Конечно же, процессом следует называть любое изменение субстрата во времени, не только периодическое и не только имеющее закон. Но на примере периодических процессов можно получить приближенное представление об их восприятии.

Однако тут возникает вопрос, как конституируется единичность процесса. Что такое «один процесс», «второй процесс»? На первый взгляд, мы здесь имеем дело с единичностями субстратов, то есть того, что Стросон называет партикуляриями. Это действительно так, если мы рассмотрим, скажем, процесс горения звезды, событие взрыва сверхновой и последующий процесс существования черной дыры. Мы на этом примере хорошо видим и роль события в процессе: оно преобразовывает субстрат. И главное, что хорошо выделяется единичность, это просто кусок вещества, гравитирующей массы. Здесь единичность процесса совпадает с единичностью субстрата.

Однако в общем случае процесс обменивается субстратом с другими процессами. В больших системах все процессы идут в сложной взаимосвязи. Имеется порождающий процесс и порождаемый процесс, порождаемый процесс забирает тот субстрат, который появился на выходе порождающего. Таким образом, у процесса есть вход и выход. Это самое обычное, например, для обмена веществ в организме.

Как же тогда выделять процесс? Решер предлагает рассматривать характерную структуру, паттерн процесса. Это очень хорошо на примере снятия ЭКГ, но совсем не так очевидно, если мы описываем разветвленный биохимический процесс наподобие обмена веществ в клетке. Тем не менее многие процессы имеют законосообразность. Идентичные молекулы вступают в идентичные взаимодействия по всему объему клетки. Здесь речь не о единстве субстрата, а именно о чем-то, что может быть названо структурой процесса. Понятно, что структура процесса зависит от свойств элементов субстрата.

Осмысление хода внешних процессов все время требует параллельного осмысления работы сознания и простого восприятия. По-видимому, мы должны сказать, что в воспринимающем сознании все время идет что-то вроде дифференцирования по времени, в смысле математического анализа. В работе рецепторов и анализаторов это практически показано на опыте. Воспринимается изменение, а не постоянное наличие (за исключением чувства боли). Например, если изображение на сетчатке глаза не двигается, оно перестает быть видно, так что мы видим неподвижные предметы только потому, что глаза непрерывно движутся (нистагм). Это часто заметно и на более высоком уровне организации – для нас характерно не обращать внимания на то, что наличествует постоянно. Его производная равна нулю, а именно производная и воспринимается, и подвергается анализу и пониманию. Господство производных функций характерно для, так сказать, неосмысленного потока сознания. Сильно отличная от нуля производная – быстрое, заметное изменение – это то, на что мы «обращаем внимание».

Однако мы можем отвлечься от постоянного изменения, от потока. Мы обладаем способностью так или иначе замечать константы. Мы образовываем понятия, применяя их к инвариантам и к паттернам, которые повторяются в потоке. Для того чтобы понять, как это возможно, нам придется прибегнуть к гипотезе, что в сознании действует не только снятие производных, но и способность брать первообразные, интегрировать. Именно такую идею высказал А. Ф. Лосев в статье «О методе бесконечно-малых в логике». Он видит прямую связь между образованием понятия и интегрированием по dt от постоянных изменений, свойственных восприятию. Согласно Лосеву, можно сказать, что именно интегрирование, то есть образование понятий и является разумной деятельностью, дифференцирование – это обычное бездумное восприятие. «Пусть мы что-нибудь мыслим, ну, хотя бы т. н. Смутное время на Руси в начале XVII в., Наполеона, Солнечную систему, римский сенат, план новой гидростанции. Что бы мы ни мыслили, мы всегда мыслим нечто. И как бы мы это ни мыслили, мы в нем нечто различаем и это различаемое соединяем в целое. Всякое такое нечто как едино-раздельное целое не может не быть непрерывностью – уже по одному тому, что оно есть нечто и это «нечто» разлито по всем его отдельным элементам. Но что же такое целое, определенное целое, возникшее из непрерывного суммирования своих частей? Оно опять есть интеграл. Без интегрирования никуда не деться, если только брать существующее в непрерывном становлении» [4, с. 182].

Как мне видится, эта идея Лосева является очень интересной, и ее нужно рассматривать в связи с идеями феноменологии о временной природе сознания. Выше я писала, что сознание осуществляет свой внутренний процесс и приводила в пример способность сознания сворачивать развертку в паттерн. Разумеется, задача нахождения паттерна нетривиальна и при помощи математического анализа не решается.

Литература:

1. Rescher N. Process Philosophy A survey of basic issues. Pittsburgh, 2000. 144 p.
2. Стросон П. Ф. Индивиды. Опыт дескриптивной метафизики. М., 2009. 328 с.
3. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1994. 612 с.
4. Лосев А. Ф. О методе бесконечно-малых в логике // Лосев А. Ф. Хаос и структура. М., 1997. С. 610 - 730.

Грамматический метод Винсента Декомба: дескрипция и критика

Кудрин С. К.

Санкт-Петербургский Государственный Университет, аспирант

ward_93@mail.ru

Аннотация: Дается описание и дефиниция грамматического метода у современного французского философа Винсента Декомба. Показывается, как, исходя из грамматического метода, вырастает понимание субъекта как дополнения агенса. Проясняется и раскрывается понятие субъекта как дополнения агенса. Выделяются преимущества и недостатки грамматического метода. Демонстрируются границы применения грамматического метода В. Декомба, вследствие чего предлагаются его альтернативы: пост-событийный субъект (Жиль Делёз, Аллен Бадью), феноменологический субъект Поля Рикёра, субъект в отечественной традиции марксизма (Эвальд Васильевич Ильенков, Феликс Трофимович Михайлов). Делается вывод о гносеологическом характере концепции субъекта В. Декомба (она не выходит на онтологический уровень), что заметно снижает степень ее адекватности и о ее недостаточности, нужде в вышеперечисленных альтернативных вариантах.

Ключевые слова: современная французская философия, Винсент Декомб, грамматический метод, субъект как дополнение агенса, “лингвистическая прививка” к субъекту, Людвиг Витгенштейн, аналитическая традиция в западной философии, альтернативы.

The Vincent Descombes's Grammatical Method: Description and Criticism. Kudrin S. K.

Saint-Petersburg State University

Abstract: A description and definition of the grammatical method is given by the modern French philosopher Vincent Descombes. It is shown how, based on the grammatical method, the understanding of the subject as an addition of agent grows. The concept of the subject as an addition of agent is clarified and revealed. The advantages and disadvantages of the grammatical method are highlighted. The limits of the application of the grammatical method of V. Descombes are demonstrated. As a result of which its alternatives are proposed: a post-event subject (Gilles Deleuze, Alain Badiou), a phenomenological subject of Paul Ricoeur, a subject in the Russian tradition of Marxism (Evald Vasilievitch Ilenkov, Felix Trofimovich Mikhailov). The conclusion is made about the epistemological nature of the concept of the subject of V. Descombes (it does not reach the ontological level), which significantly reduces the degree of its adequacy and its insufficiency, the need for the above-mentioned alternatives.

Keywords: modern French philosophy, Vincent Descombes, grammatical method, subject as an addition of agent, linguistic “vaccination” to the subject, Ludwig Wittgenstein, analytical tradition in Western philosophy, alternatives.

Одним из оригинальных подходов к проблеме субъекта можно считать концепцию, предложенную французским мыслителем Винсентом Декомбом. Для того чтобы из общего числа концепций субъекта вычленил нужную – правильную, В. Декомб применяет грамматический метод. Необходимо уточнить, что он разработал этот метод не сам, а позаимствовал его из работ по философии психологии Людвиг Витгенштейна [1]. Грамматический метод – это аналитический метод, который позволяет с помощью семантического анализа раскрыть значение анализируемого понятия (в данном случае, понятия «субъект»). В. Декомб даже не пытается предложить новый концепт субъекта, а предлагает с помощью грамматического метода проанализировать уже существующие и выбрать правильное значение этого понятия в практической плоскости. Можно сказать, что грамматический метод представляет собой концептуальный анализ, который направлен на выработку различий и уточнений, ведущих к выбору верного значения концепта. Стоит отметить, что для грамматического анализа важнейшей является разница между логическим и синтаксическим анализами, ибо логический субъект не всегда будет тем же самым субъектом с синтаксической точки зрения — часто они будут различны. Например, в

пропозиции «Валентин дарит цветы Валентине», два логических субъекта — Валентин и Валентина, синтаксический же — один — Валентин, так как он совершает действие. Для синтаксического анализа смысл пропозиции является значимым, для логического же — нет.

Применив грамматический метод к проблеме субъекта, Декомб приходит к выводу, что субъект должен пониматься как дополнение агенса в силу того, что он, по словам французского философа, единственный субъект, который является «внятным и необходимым» [2, с. 12]. Декомб сам описывает это следующим образом: «Нам задают вопрос «Кто?», и мы указываем на дополнение агенса. Когда глагол описывает человеческое действие, его субъект — субъект практический» [2, с. 15]. В связи с данным определением субъекта, необходимо четко и ясно уразуметь, что есть агенс, а что же есть дополнение агенса. Агенс есть семантическая категория, указывающая на активного участника ситуации, производящего действие или осуществляющего контроль над ситуацией [3]. В предложении агенс обозначается глаголом. Дополнение же агенса есть семантический субъект при пассивной форме глагола [4], то есть дополнение глагола — существительное. Дополнение агенса обычно связывается с возможностью активно-пассивной трансформации и с активным действием одушевленного лица [5]. Например, предложение «Сергей обнял Аделину». Нужно поставить это предложение в пассивную форму — «Аделина была обнята Сергеем». Само действие — «была обнята» здесь будет агенсом, дополнением же к агенсу будет имя собственное в творительном падеже — «Сергеем».

Грамматический метод у В. Декомба имеет свои преимущества и недостатки. К преимуществам данного метода стоит, прежде всего, отнести то, что он позволяет выработать новый взгляд на концепцию субъекта. Также, не выступая «за» или «против» сохранения концепта субъекта, Декомб занимает место над Схваткой за субъект, которое позволяет ему выявить сильные и слабые положения обеих сторон, находящихся в Схватке. Но, помимо очевидных достоинств, у грамматического метода есть и свои минусы. Так, используя его, Декомб не принимает во внимание зависимость языка от внешних условий, он сводит все к нему, тем самым, согласно Чарльзу Лармору, метод Декомба может быть назван метафизическим [6]. Кроме того, для Декомба язык и есть реальность. Он не разделяет язык и мир, поэтому он не проводит разграничение между самим субъектом и его концепцией. Тут появляется проблема: каково отношение реального субъекта и концепции его, если оно есть. Такой проблемы, например, не возникает в концепции постсобытийного субъекта (Жиль Делёз [7], Ален Бадью [8]), за счет того, что этот субъект имеет онтологическое измерение, не останавливаясь на гносеологическом. Дальше возникает трудность в понимании субъектом самого себя, ибо язык у В. Декомба, как уже было показано, есть самостоятельная реальность, независимая от мира. Помимо этого, французский философ не проводит различие между концептуальным и обыденным языками. Он изучает лишь концептуальный язык. Обыденный язык Декомбом не рассматривается [6]. Французский мыслитель хочет построить философию практического действия, но он растворяет ее в языке, даже не приближаясь к практике. Язык, у В. Декомба — замкнутая на себе действительность, а не средство философии практического действия, как было ранее им задумано. В этом плане альтернативой концепции субъекта как дополнения агенса может служить концепция субъекта в отечественном марксизме, разработанная Э.В. Ильенковым [9] и Ф.Т. Михайловым [10], в которой подробно разъясняется, каким образом субъект становится в процессе общественной исторической предметно-практической деятельности, и вместе с тем в текущей концепции показывается подчиненность языка мышлению, а мышления, в свою очередь, реальности. Продолжая критику грамматического метода у Винсента Декомба, нужно отметить, что язык у него универсален и прозрачен. Он не принимает изначальной теоретической нагруженности языка, как утверждает Ч. Лармор [6]. Действительно, язык детерминирован своими культурно-историческими условиями — он возникает и развивается с учетом их. Как язык, так и субъект обусловлен культурно-историческими факторами, в которых он существует. Таким образом, на уровне языка субъект не может быть универсальным и прозрачным, как то полагает Декомб.

Помимо этого, необходимо учесть, что понятие ответственности становится важным для агенса как практического субъекта, так как показывает различие между суверенным субъектом и субъектом, включенным в языковые социальные практики [6]. Эти субъекты несут разную степень ответственности, ибо имеют различную степень детерминированности, так как учитывается действительная природа языка — его изначальная историческая и социально-культурная обусловленность, что, в свою очередь, накладывает определенные ограничения на субъекта как в плане ответственности, так и в плане свободы. Суверенный субъект полностью несет ответственность за себя и, следовательно, полностью свободен (обладает ничем не ограниченной свободой воли), в отличие от субъекта, включенного в

языковые социальные практики, который не может быть полностью ответственен за свои поступки, так как он не есть причина самого себя, следовательно, никогда не может быть полностью свободен.

Вследствие всего выше написанного, видно иное важное ограничение философии субъекта французского мыслителя — Декомб сводит сознание к выражению, хотя в теории он заявляет о построении философии практического действия. Французский философ же на деле разбирает определенные высказывания на естественном языке, а также их использование в конкретных случаях, не переступая эти границы. Следовательно, заявленная Декомбом «философия практического действия» в действительности оказывается теорией высказывания. Однако, с помощью этой границы в философии субъекта Винсента Декомба осуществляется восстановление в правах феноменологии, ибо в философии Поля Рикера есть действие по осуществлению языка, где само Я конституируется как cogito [11].

В конечном счете концепция субъекта как дополнения агенса не может объяснить: 1) какая природа у субъекта, 2) как он становится, 3) как деятельность влияет на формирование субъектности и 4) каким образом производится само действие по осуществлению языка. Эти серьезные недочеты, которые присутствуют в философии субъекта французского мыслителя, она не способна восполнить.

В качестве вывода надо зафиксировать, что грамматический метод, используемый В. Декомбом по отношению к проблеме субъекта, полон недостатков, которые никак не могут позволить идентифицировать концепцию субъекта как дополнения агенса как онтологическую в силу вышеизложенного в настоящем тексте. В дополнение к этому, концепция субъекта как дополнения агенса, выдвинутая в истории философии В. Декомбом, захватывает довольно ограниченную зону применения: она не затрагивает все сферы, которые необходимо охватить для решения проблемы субъекта, иначе говоря, ей требуются альтернативы, уже отмеченные выше — постсобытийный субъект, феноменологический субъект Поля Рикера, субъект в отечественной традиции марксизма.

Литература:

1. Витгенштейн Л. Заметки о философии психологии. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. 192 с.
2. Декомб В. Дополнение к субъекту: исследование феномена действия от собственного лица. М.: Новое Литературное Обозрение, 2011. 576 с.
3. Определение агенса [Электронный ресурс]. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%90%D0%B3%D0%B5%D0%BD%D1%81> (дата обращения: 23.01.2019 г.)
4. Определение дополнения к агенсу [Электронный ресурс]. URL: <https://studopedia.info/10-56486.html> (дата обращения: 23.01.2019 г.)
5. Дополнение и его формы. [Электронный ресурс]. URL: <https://mylektsii.ru/10-29022.html> (дата обращения: 23.01.2019 г.)
6. Дуденкова И. В. Грамматика субъективности и отсутствие субъекта. [Электронный ресурс]. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2010/103/du32.html> (дата обращения: 23.01.2019 г.)
7. Делёз Ж. Складка. Лейбниц и барокко. М.: Издательство «Логос», 1997. 264 с.
8. Бадью А. Манифест философии. СПб.: Machina, 2012. 190 с.
9. Ильенков Э. В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. 464 с.
10. Михайлов Ф. Т. Загадка человеческого Я. М.: Политиздат, 1964. 270 с.
11. Рикёр П. Я-сам как другой. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008. 416 с.

Идея мозаичной философии: опыт философской концептуализации

Лукьянов А. В.

Башкирский государственный университет, профессор кафедры философии и политологии. Доктор философских наук
pushkarewa2@mail.ru

Садыкова А. Г.

Башкирский государственный университет, кафедра философии и политологии, доцент. Кандидат философских наук
sadykova2211@mail.ru

Аннотация: Вопрос о создании мозаичной философии связан с существованием экзистенциального «древа», где его «корень» составляет учение Сократа. Незнание и знающее незнание повлияло на становление экзистенциального «древа». Учение С. Кьеркегора составляет «ствол» экзистенциального «древа». Мозаика есть пример «хора» философских идей и учений. Мозаика означает симфонию, где философы стремятся преодолеть «гипостазирование понятия», т. е. основной принцип гегелевской философии, которая, в сущности, означает некий возврат к докантовской метафизике. Но мозаичная программа, в целом, стремится преодолеть разорванность мысли и действия. Калейдоскопичность философии поражает нас великолепием философских систем. Но, тем не менее, сама философия живет, существует своим стремлением к мудрости, поиском последних оснований сущего.

Ключевые слова: экзистенциальное «древо», мозаичная философия, мозаика как симфония, стремление к мудрости как поиск последних оснований сущего.

The Idea of Mosaic Philosophy: An Attempt of Philosophical Conceptualization. Lukyanov A. V.; Sadykova A. G.

Bashkir State University

Abstract: The issue on the creation of mosaic philosophy is associated with the existential «tree» where Socratism constitutes its «root». Ignorant knowledge and knowing ignorance have affected the formation of the existential «tree». Søren Kierkegaard's doctrine makes up the «stem» of this existential «tree». The mosaic exemplifies the «chorus» of philosophical ideas and methods. The mosaic means a symphony where philosophers seek to overcome the «hypostasy of notion», that is the fundamental principle of Hegel's philosophy, which essentially implies some sort of returning to pre-Kantian metaphysics. But the mosaic program as a whole seeks to overcome the gap between thought and action. The kaleidoscope of philosophy amazes us with the magnificence of philosophical systems. Nevertheless, philosophy itself lives and exists in its seeking for wisdom and ultimate bases of matter.

Keywords: existential «tree», mosaic philosophy, mosaic as a symphony, pursuit of wisdom as search for ultimate bases of matter.

Мозаичная философия, как философия красивая и гармоничная, связана с существованием экзистенциального «древа», где корень составляет учение Сократа о знающем незнании; «ствол» при этом образуют идеи Б. Паскаля и С. Кьеркегора, а сами «ветви» экзистенциального «древа» связаны с атеистическим и религиозным экзистенциализмом.

Экзистенциализм сопряжён и с романтическим действием перепрыгнуть традиционный опыт. Люди всегда как бы «скатываются» вниз и, чтобы их удержать, необходимо нечто твердое; в противном случае может воцариться анархия. Но, как бы то ни было, люди не должны поддаваться пессимистическим настроениям, когда они наблюдают какой-нибудь нехороший поступок. Невозможно, в этом плане, упрекать экзистенциальный дух в излишней мрачности. Экзистенциализм, как форма прояв-

ления «мозаики» осмысления бытия, дает самому человеку возможность выбора. Само слово «экзистенциализм» сегодня приобретает достаточно широкий и пространственный смысл. Но людям, которые жаждут скандала, экзистенциализм ничем не может помочь. Эта философия экзистенции менее всего претендует на «скандальную известность» [1, с. 321].

Философия экзистенциализма связана со светлой стороной человеческой личности. Эта сторона сопряжена с солидарностью людей. Мы не должны смотреть на человека как на изолированное существо. Эта тенденция рассматривать человека исходя из «чистой субъективности», т. е. постигать себя из ощущения одиночества и отрезать себя от солидарности с другими людьми, не связана с постижением посредством декартовского «я мыслю». Декартовское «cogito» связано с тем, что нам не позволено поступать как вздумается. Миллионы людей не могут поступать так, как им хочется, судить о взглядах и поступках людей, связанных с их существованием. Миллионы людей существуют, но не мыслят. Но если человек мыслит, то он действительно существует. При этом существование не имеет ни «окон», ни «дверей», а связано с тем, с чем невозможно обменяться. Экзистенция человека связана со способностью к любви, которая облагораживает человеческий род. В этом плане всякая попытка, которая не опирается на культурный опыт, оказывается обречённой на неудачу.

Когда мы пытаемся дать определение «экзистенциализма», то, безусловно, сталкиваемся с тем, что сама истина не есть некая «отчеканенная» монета. Мозаика бытия приводит к мозаике мышления. Это мышление продвигается сквозь противоречия в своём содержании. Но человек, противоречащий самому себе, ещё не является диалектиком. Диалектическое возникает только для ищущего человека. Но здесь диалектическое, скорее, остаётся способом исследования, а вовсе не способом существования «самой подвижной вещи» [2, с. 207].

Сам философский инстинкт – эрос – уже изначально диалектичен, и он пронизывает практически все философские системы. Исходящее от Гераклита напряжение противоположностей отступает назад, соразмерно диалектике, которая исходит из идеи первичности. Но Гегель, как наследник Прокла, сделал тотальной, всеобщей саму диалектику объекта. Он полагал, что развил диалектику, но не личностей, а диалектику как диалог «мирового духа» с самим собой. Но «мозаика» означает симфонию, многоголосие, а не «гипостазирование» понятия, абсолютной идеи, что означает, в принципе, возврат к докантовской метафизике.

Философское учение С. Кьеркегора составляет некий «ствол» экзистенциального, мозаичного «древа». При этом бытие и познание, которые основаны на «мозаичном» единстве, не позволяют самосознанию человека рассыпаться на отдельные осколки. Экзистенциальная философия, в этом плане, воссоединяет духовные миры неким «стержнем», в качестве которого выступает социальная, духовная и нравственная ответственность людей. Сам «корень» и «ствол» экзистенциального «древа» усиливают мозаичный характер его ветвей.

В принципе, мозаика – это некий «хор» философских учений. Мозаика означает некую полифоничность, симфонию, где философы стремятся отойти от абсолютизации «Понятия» в гегелевском смысле, а философия Гегеля, при её панлогизме (Н. А. Бердяев), означает некий возврат к докритической философии.

Одна ветвь экзистенциального «древа» связана с атеистической программой (Ж.- П. Сартр, А. Камю, М. Хайдеггер), а другая – религиозно-экзистенциальная программа – связана с именами К. Ясперса и Э. Левинаса. Но мозаичная программа стремится преодолеть разорванность мысли и действия. При этом сама «калейдоскопичность» философии поражает нас сегодня великолепием философских идей. Однако сама философия существует всё же своим стремлением к мудрости, стремлением раскрыть предельные основы сущего, а тем самым, стать философией мозаичной и подлинно диалектической.

Мозаичная философия стремится отойти от подавляющего господства мысли, от основного вопроса философии, согласно которому первично либо бытие, либо дух. Здесь следует отметить ту особенность философских учений, которая связана со стремлением к лучшему и справедливому миру, к предстоящему совершенному бытию. Многие в философских системах связано с возмущающим бытием, которое посылает некие «волны» на сам центральный принцип систем. Но центральная идея той или иной философской системы связана с большим, чем сам принцип. Ведь известно, что многие философские системы в своей калейдоскопичности как бы протестуют против одностороннего рассмотрения центрального принципа. Например, система И. Г. Фихте не охватывается только принципом

«Я», которое, в свою очередь, не сводится к абсолютному или интеллигибельному (теоретическому) самосознанию. Также и центральный принцип Гегеля, выражающийся в «тождестве» бытия и мышления, предполагает диалектическое мышление, которое вырывается за границы абсолютной идеи. Мышление здесь принимает вполне объективную форму культурных и социальных перемен.

Можно заметить, что в душе каждого человека сама «современность» оказывается обременённой будущим. В данном отношении каждая философская система зачастую причисляется к диалектике. Но это далеко не так. Философская система должна соответствовать критерию духовной красоты и, в принципе, призвана стать «пульсом» самой «жизненности». Сама взаимосвязь философских учений должна освободиться от своей идеалистической духовной сущности. Таким образом, возникает материалистическая диалектика как субстанциальная форма мозаичной, диалектической философии. Ведь в этой диалектике своеобразным образом пересекаются гуманистические проблемы, связанные с бытием и существованием человека, с признанием верховенства существования человека, по сравнению с его сущностью, как уникального события. Философский материализм, наполненный диалектическими идеями, вовсе не отрицает духовную природу человека, а, наоборот, устремлён к тому, чтобы постулировать принцип материи, природы, наполненный духовной, экзистенциальной значимостью.

Литература:

1. Сартр Ж. - П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А. А. Яковлева: Перевод. М.: Политиздат, 1990. С. 319 - 344.
2. Блох Э. Тюбингенское введение в философию / Пер. с нем. Т. Ю. Быстровой, С. Е. Вершинина, Д. И. Криушова. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1997. 400 с.

Основной вопрос философии: онтологический аспект

Ляпустин А. Г.

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Философский факультет, старший преподаватель. Кандидат философских наук

a.ljapustin@list.ru

Аннотация: В докладе пересматривается онтологическая сторона основного вопроса философии.

По мнению автора, вопросу о первичности материи или сознания предшествует вопрос о существовании бытия и небытия. Традиционная энгельсовская формулировка выводит на авансцену противостояние материализма и идеализма. Вопрос о признании и непризнании небытия предполагает выделение иных направлений. Вместо традиционных линий Демокрита и Платона автор предлагает рассматривать в качестве основного противостояние Платона и Аристотеля. Первый, используя диалектический метод, неразрывно связывает бытие и небытие. Стагирит же, напротив, утверждает, что актуального небытия не существует, ибо невозможно объяснить возникновение вещей из ничего. Обнаружение линии Аристотеля в философии необходимо, чтобы подчеркнуть существенное отличие его онтологии от онтологии Платона, из чего проистекает дифференциация их систем и в прочих разделах философии.

Ключевые слова: основной вопрос философии, онтология, бытие, небытие, Платон, Аристотель.

The main issue of philosophy: ontological aspect.

Lyapustin A. G.

Lomonosov Moscow State University, Faculty of Philosophy

Abstract: The report reviews the ontological side of the main issue of philosophy. According to the author, the question of the primacy of matter or consciousness is preceded by the question of the existence of being and non-being. The traditional Engelsian formulation highlights the confrontation of materialism and idealism. The issue of recognition and non-recognition of non-existence involves the allocation of other directions. Instead of the traditional lines of Democritus and Plato, the author suggests considering Plato and Aristotle as the main confrontation. The first, using the dialectical method, inextricably connects being and non-being. Stagirite, on the contrary, claims that actual non-existence does not exist, because it is impossible to explain the emergence of things from nothing. The identification of the line of Aristotle in philosophy is necessary in order to emphasize the significant difference between his ontology and the ontology of Plato, from which the difference in their systems in other sections of philosophy stems.

Key words: the main question of philosophy, ontology, being, non-being, Plato, Aristotle.

Дискуссия о главной философской проблеме, от решения которой зависят все прочие, до сих пор весьма актуальна. Свои варианты предлагали такие философы, как Ф. Бэкон, И. Кант, Ж.-Ж. Руссо, К. А. Гельвеций, А. Камю. Но наиболее популярна данная Ф. Энгельсом формулировка основного вопроса философии. В нем, как известно, выделяются две стороны: онтологическая и гносеологическая. Поскольку эти разделы в философии однозначно выступают базовыми, выделение в основном вопросе философии обеих сторон сомнений не вызывает. Очевидно, что гносеология начинается с проблемы познаваемости мира. И действительно, философ сначала определяет свою позицию либо как гносеологический оптимизм, либо как агностицизм (или скептицизм), а уже затем развивает и иные темы, например, о том, что в познании первично: чувства (сенсуализм) или разум (рационализм), опыт (эмпиризм) или внеопытные знания (априоризм). Так и у Ф. Энгельса: «В состоянии ли наше мышление познавать действительный мир, можем ли мы в наших представлениях и понятиях о действительном мире составлять верное отражение действительности?» [1, с. 283].

Но данный аспект – вторая часть основного вопроса философии. Первая же, онтологическая, предполагает проблему отношения мышления к бытию, духа к природе. На этом основании принято делить всех философов на два больших лагеря – идеалистов и материалистов. К данному делению мы

еще вернемся, но предварительно попытаемся выяснить: является ли предложенная проблема первым вопросом онтологии? По аналогии с тем, что главным в гносеологии есть вопрос о познаваемости мира, ибо само название этого раздела переводится как «учение о познании», основным в онтологии выступает вопрос о бытии. Причем речь идет не о первичности материи или духа, а о самом бытии, а, точнее, о том существует ли только оно или помимо него есть еще и небытие. Как мы помним, мыслитель, введший в философский обиход само это понятие, основатель онтологии Парменид, начинал свою поэму именно с указанной темы: «ибо есть – бытие, а ничто – не есть» [2, с. 290]. Отрицание небытия привело элейского мыслителя к неприятию движения, ибо если нет пустоты, то нет и движения. Данную проблему решил Демокрит: «“ничто” существует в такой же мере, как и “что”» [3, с. 61]. «Что» или бытие у Демокрита составляют атомы, но для того, чтобы они имели возможность перемещаться, необходимо пустое пространство, которое философ-атомист называет небытием.

Налицо, стало быть, две линии в философии: одна, идущая от Парменида, утверждает наличие одного только бытия; и вторая, представленная Демокритом, постулирует существование как бытия, так и небытия. Здесь не избежать параллелей со знаменитым ленинским делением: «Могла ли устареть за две тысячи лет развития философии борьба идеализма и материализма? Тенденций или линий Платона и Демокрита в философии?» [4, с. 131]. В настоящей работе Платон был заменен на Парменида, но сути дела это не меняет: умопостижимое бытие Парменида, которое он и называет единственным сущим, стало прообразом платоновской сферы идей, следовательно, элейского мыслителя можно считать предтечей Платона. Однако нельзя забывать, что предложенные нами линии выделены не на основании вопроса о первичности в бытии материального или духовного начал, а по поводу отрицания или признания небытия.

Парменид и Демокрит используют онтологическую терминологию, но дальнейшая разработка вопроса о бытии была осуществлена философами «высокой классики» – Платоном и Аристотелем. Деление философов на идеалистов и материалистов впервые произвел Г. В. Лейбниц, назвав «величайшим материалистом» Эпикура, а «величайшим идеалистом» – Платона [см. 5, с. 332], а затем В. И. Ленин, заменивший Эпикура на Демокрита. Данное разграничение заставляет величайших мыслителей-антиподов (Платона и Аристотеля) поместить в один лагерь. Очевидно, что Аристотель, выделяя форму (сущность) и материю, первое (актуальное бытие) ставит над вторым (потенциальным бытием), подчиняя материю форме. Стагирит, так же как основатель Академии, несомненно, был идеалистом и, равно как и Платон, принадлежал к линии гносеологического оптимизма. Однако необходимость выделения «линии Аристотеля» была осознана многими исследователями. Например, А. А. Любищев, постулируя наличие различных тенденций в научных построениях Платона и Аристотеля, отмечает специфику последнего: «Линия Аристотеля утратила веру в возможность точного математического описания Вселенной» [6, с. 179]. П. П. Гайденко говорит не просто о различии платоновской и аристотелевской научных программ, а «о противоположности этих двух программ» [7, с. 254]. Д. Н. Радул выделяет «три фундаментальные культурные аксиоматики. Речь идет о традициях правильных платоновских многогранников, непрерывного эфира и атомизма» [8, с. 91]. Очевидно, что в основе предложенных «аксиоматик» лежат, соответственно, теории Платона, Аристотеля и Демокрита.

Следовательно, необходимо выявить фундаментальный вопрос, на основании которого можно было бы развести и противопоставить философские учения Платона и Аристотеля. На наш взгляд, таким вопросом будет отношение данных мыслителей к проблеме соотношению бытия и небытия. Платон, прямо сообщая от имени собеседников диалога «Софист», что они «совсем не послушались Парменида» [9, с. 331], постулирует: «указывая на существование природы иного..., мы отважились сказать, что каждая часть природы иного, противопоставленная бытию, и есть действительно то самое – небытие» [9, с. 332]. Диалектика единого и иного, представленная в «Пармениде», приводит читателя к мысли, что если полагать единое и только его (без противоположности), то его не существует. Признав же единое существующим, мы с необходимостью признаем, что «в нем возникнет нечто иное, что и создает им предел в отношении друг друга, тогда как природа другого сама по себе – беспредельность» [9, с. 398]. Соотношение предела и беспредельного рассматривается Платоном в «Филебе», где в очередной раз утверждаются «эти два [начала] – бытие и становление» и подчеркивается, что последнее «необходимо должно становиться ради какого-либо бытия» [10, с. 62]. Наконец, в «Тимее» Платон ставит проблему соотношения бытия и небытия в терминах «идея» и «материя»: «из брака материального и идеального как раз и получается космос в целом» [10, с. 604], так резюмирует решение Платоном этой проблемы А. Ф. Лосев.

Итак, Платон считает, что без небытия бытие существовать не может; само возникновение вещей объясняется Платоном из соединения бытия и небытия (бытие – отец, небытие – мать, вещи – дитя). Аристотель не соглашается в данном пункте с Платоном: «из того, что является небытием в этом смысле (в смысле “ложного бытия” или “инобытия” – А. Л.), вещи не возникают и <в него> не уничтожаются» [11, с. 454]. Употребляя термин «небытие», Аристотель, очевидно, использует другое его значение. Всего их выделяется три: «о не-сущем говорится в том же числе значений, сколько есть категорий, а помимо этого может идти речь о небытии в смысле лжи и о небытии как о возможности» [11, с. 454]. Первый смысл означает отрицание той или иной категории, если бытие есть наличие некоего качества, небытие есть отсутствие качества, что, разумеется, не означает отсутствия самой вещи. В случае рассмотрения небытия как лжи нельзя не вспомнить утверждения, сделанного Аристотелем в трактате «О душе»: «А то, где [встречается] и ложь и истина, представляет собою соединение понятий» [12, с. 97], из чего следует, что данное значение небытия скорее гносеологическое. Что касается третьего смысла небытия, то с помощью него Стагирит объясняет появление вещей, а, точнее, переход от бытия в возможности к бытию в действительности (от потенциального к актуальному).

Аристотель приходит к выводу о несуществовании небытия в платоновском понимании. Из этого фундаментального, на наш взгляд, различия могут быть выведены многие другие. Например, в методологии. Платон использует диалектический метод, который предполагает отнесение к своей противоположности (если есть бытие, то должно быть и небытие), а Аристотель, считающий сущим только бытие, предпочитает метод, который можно назвать формально-логическим. Он предполагает отнесение противоположностей как свойств к сущности, которая первична. Помимо этого, можно говорить о вариативном понимании отношения между материей и идеей или формой. Для Платона вещь располагается между идеей (бытием) и материей (небытием) и тем самым разделяет их, тогда как для Аристотеля вещь есть соединение материи и формы, ибо последняя выступает как осуществление материи. Имеются и прочие отличия, происходящие из по-разному решенной Платоном и Аристотелем проблемы соотношения бытия и небытия.

Таким образом, если главным онтологическим вопросом является проблема не отношения сознания к бытию, а соотношения бытия и небытия, то вместо линий Демокрита (материализма) и Платона (идеализма) на первый план выйдут линии Аристотеля (существует только бытие) и Платона (бытие и небытие сосуществуют одновременно).

Литература:

1. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К. Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М.: Государственное издательство политической литературы, 1961. Т. 21. С. 269 – 317.
2. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М.: Наука, 1989. 576 с.
3. Маковельский А. О. Древнегреческие атомисты. Баку: Издательство АН Азербайджанской ССР, 1946. 401 с.
4. Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Издание пятое. М.: Государственное издательство политической литературы, 1963. Т. 18. С. 7 – 384.
5. Лейбниц Г. В. Ответ на размышления г-на Бейля о предустановленной гармонии // Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х тт. Т. 1. М.: Философское наследие, 1983. С. 326 – 344.
6. Любищев А. А. Линии Демокрита и Платона в истории культуры. СПб.: Алетейя, 2000. 256 с.
7. Гайденко П. П. Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. 568 с.
8. Радул Д. Н. Атомистическая математическая традиция и демократическое политическое устройство // Философские опыты. Текст, образ, коммуникация. Вып.10 / Сост., отв. ред. Н. В. Гоноцкая / Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова. М.: Издатель Воробьев А. В., 2017. С. 90 – 102.
9. Платон. Собрание сочинений в четырех томах. М.: Мысль, 1993. Т. 2. 554 с.
10. Платон. Собрание сочинений в четырех томах. М.: Мысль, 1994. Т. 3. 654 с.
11. Аристотель. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования. СПб.: Алетейя, 2002; Киев: Эльга, 2002. 832 с.
12. Аристотель. О душе. М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1937. 180 с.

Метлов В. И.

Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова, профессор. Доктор философских наук

vimetlov@gmail.com

Аннотация: Статья представляет собой рассмотрение присутствия отношения «предмет-движение» в философии и специально научных дисциплинах. Отмечается фундаментальная роль названного отношения. Рассматриваются типичные реакции на трудности, связанные с ним, а именно, одностороннее принятие одного из моментов или предмета, или движения. Подчеркивается неизбежность на определенном этапе развития познания одностороннего акцента на предмете или, напротив, на движении. Вместе с тем отмечается необходимость этапа познания, нацеленного на соединение односторонностей. Именно с таким этапом мы имеем дело в настоящее время. Подчеркивается значение практического в широком смысле слова подхода для выхода из затруднительных ситуаций и возникающей на этой основе диалектической ситуации. Позволяя решить непосредственно возникшую задачу, практический подход приводит к пониманию того обстоятельства, что соединение, синтез рассматриваемых односторонностей означает обретение вещи в себе, воплощение философии в жизнь, переход от метафизики к историческому мышлению бытия (Хайдеггер) отождествлению метафизики и истории (Э. Вейль).

Ключевые слова: предмет, движение, практика, метафизика, философия, историческое, синтез.

The relation “object-movement” and its implications.

Metlov V. I.

Philosophy department of Lomonosov State University

Abstract: The paper represents an analysis of the presence of relation «object-movement» in philosophy and scientific disciplines. Basic significance of this rapport is stressed. Typical reactions on difficulties, namely unilateral assumption: either object or movement. Inevitability of this unilateral position on the determined study of research is pointed out. At the same time the necessity of a stage of the research aimed at a synthesis of the mentioned unilateralities is stressed. We are living now just this kind of stage. The role of practice and connected with it dialectic are mentioned as the general tools of solution of the arising problems. The implications of this kind of approach are described. Resolving immediately imposed problem, practical approach permits to understand that synthesis of analysed unilateralities means also an embodiment of philosophy (metaphysic) in life, passage from metaphysic, as said Heidegger, to historical thinking of being, identity metaphysic and history (E. Weil).

Key words: object, movement, praxis, metaphysic, philosophy, historical, synthesis.

История познания свидетельствует, что как философия, так практически и все специальные дисциплины прошли этапы попеременного интереса то преимущественно к предметности, вещности, то преимущественно к изменениям, движению, редко умея не только сочетать (современная эволюционная теория в биологии счастливое исключение) названные ипостаси объективной реальности, но даже ставить это как проблему. Тенденция эта сложилась впервые в философии: фигуры Парменида и Гераклита свидетельствуют в этом отношении сами за себя. Хайдеггер квалифицирует сложившееся в философии положение дел как одно из ограничений (определений) бытия, а именно, как отношение бытия и становления. Мы предпочитаем говорить об отношении предмета, предметности и движения, что, как нам представляется, в большей мере отвечает ситуациям, задачам, возникшим в ходе развития специальных дисциплин, не искажая ситуации, сложившиеся в развитии философии.

Названное отношение в целом составляет проблему и в современной философии, и в специальных дисциплинах. Попыты разрешения этой проблемы - а это отношение осознается время от времени как проблема - нашли свое выражение в капитальных работах, надолго определивших пути развития современной философии, в частности и в первую очередь, таких как «Процесс и реальность» А. Н.

Уайтхеда и «Бытие и время» М. Хайдеггера.

Уайтхед отметил: «Прояснение значения фразы «все вещи изменяются» и есть главная задача метафизики. Но имеется и конкурирующее понятие, антитетическое по отношению к упомянутому... Данное понятие опирается на постоянство вещей – твердой земли, гор, камней, египетских пирамид, человеческого духа, Бога» [1, с. 294].

А. Бергсон утверждал: «Метафизика родилась на деле из аргументов Зенона Элейского, относящихся к изменению и движению» [2, р. 177].

В отличие от Уайтхеда он, кажется, не хочет видеть всей антитетичности апорий Зенона, в частности, апории «Летящая стрела», необходимости соединения, синтеза предметного, вещного, с одной стороны, и движения, с другой. В качестве реакции на свое видение проблемы он выдвинул положение: существует движение, но вовсе не обязательно предполагать существование движущегося предмета, носителя движения: «Имеют место изменения, но за изменениями нет вещей, которые изменяются: изменение не нуждается в поддержке. Имеют место движения, но нет инертного объекта, неизменного, который бы двигался: движение не имплицирует движущегося» (курсив Бергсона – М.В.) [2, р. 185].

Трудности соединения названных крайностей нашли свое выражение как в исследовательской практике ученых специалистов (генетика, где прорыв обозначился только тогда, когда «отодвинув в сторону проблему развития, исследователи сосредоточились на проблеме передачи наследственности» [3, р. 832]), так и в метанаучных работах, которые отмечены противопоставлением обосновательных (foundational) подходов и подходов, игнорирующих проблематику оснований, надежности знания в пользу проблемы его роста (развития).

В философии названное затруднение существует осознанным едва ли не с самого начала её существования, будучи представленным, в частности, апориями элеатов. Не вдаваясь в причины, приводящие к описанным положениям вещей, обратим внимание на то обстоятельство, что в истории познания, в истории философии, в частности, был накоплен опыт разрешения описанных ситуаций. Этот опыт сложился как результат преодоления определенного типа антиномизма на основе практики. Это был, в частности, опыт возвращения пространства и времени вещи в себе, опыт реализации программы обретения вещи (чем собственно и занималась послекантовская классическая немецкая философия, а далее, исторический материализм) и, следовательно, свободы. Именно обращение к практической деятельности позволило дать корректную характеристику предмета как развивающегося в результате действия диалектической противоречивости, предмета, ставшего исторической вещью.

Коперниканский переворот в гносеологии Канта, исторический материализм Маркса, движения, существенно связанные - пусть по-разному - с деятельностью субъекта, неизбежно вели в конечном итоге к такому пониманию предметного мира, вещи, которое было отмечено диалектически противоречивым единством субъектного и объектного, материального и идеального. Это понимание предметного мира, вещи открывало дорогу к их процессуальному, динамическому видению, формируя временную, историческую реальность. Это движение от метафизики в историю, это отождествление метафизического, философского и исторического [см., напр., 4, р. 68 - 69].

Историко-философское развитие сюжета нашло свое конгениальное воплощение в современной эволюционной теории в биологии. Выдающийся дарвинист, не так давно ушедший от нас Эрнст Майр писал: «...Дарвину не удалось решить проблему, определенную в названии его труда. Рассмотрев причины его неудачи... я пришел к выводу, что основной среди них была неопределенность представлений Дарвина о природе видов. ...Понимание природы видов... является необходимой предпосылкой понимания эволюционного процесса» [5, с. 19].

Каким же образом выглядит удовлетворяющую аутентичную эволюционную (историческую) теорию характеристика вида? Ответ Майра таков: «Биологическая концепция вида разрешает... парадокс, порожденный конфликтом между стабильностью видов в понимании натуралиста и пластичностью видов в понимании эволюциониста. Именно этот конфликт заставил Линнея отрицать эволюцию, а Дарвина – отрицать реальность видов... Биологический вид соединяет в себе дискретность вида в данной местности и в данное время с эволюционной потенцией к постоянным изменениям» [5, с. 22]. Налицо, как видим, органическое соединение предметного и движения (изменения).

Но ещё многим дисциплинам предстоит решение такого же рода проблем, которые так корректно были решены в эволюционной биологии: квантовая механика и теория относительности, формалистическая программа оснований математики и интуиционистская, соотношение структуры и динамики

(истории) в химии и в языкознании и т.д.

Проблема соединения, синтеза предметного, вещного и движения занимает Хайдеггера. Отмечая существование у греков двойного понимания истины, – истина как соответствие высказывания положению вещей и истина как открытость, неспрятанность (алетейя), – Хайдеггер, кажется, хотел бы преодолеть разведенность этих подходов к истине, связать «что» и «как» в понимании истины как процесса, как исторически обусловленного понятия: «Вопрос о пресуществлении (Wesung – производное от Wesen – сущность) истины как первоначально, исходно исторически основанный вопрос... И если это действительно не только представить сущность как чтобытие (Wassein) (ιδεα), но узнать пресуществление, претворение (die Wesung), первоначальное единство чтобытия (Wasseins) и какбытия (Wiesein), тогда означает это не то чтобы теперь к чтобытию представить какбытие. Мы говорим здесь об опыте пресуществления и подразумеваем под этим знающее-намеренно-согласованное вхождение в пресуществление, чтобы в нем стоять и его выдерживать» [6, S. 201-202]. Это сближает хайдеггеровскую позицию с воззрениями, культивируемыми в диалектике, а именно с пониманием истины как процесса. Это, впрочем, уже было отмечено комментаторами и исследователями творчества Хайдеггера. Г. Фигал так описывает хайдеггеровское понимание истины: «... истина не состояние, но жизненное свершение или жизненное событие» («... Wahrheit kein Zustand, sondern Lebensvollzug oder Lebensgeschehen») [7, S. 109].

Хайдеггер утверждал, что мы живем в «век перехода от метафизики к историческому мышлению бытия» [8, S. 3]. Сконструированное Хайдеггером понятие Wesung, призванное снять противоречие «что» и «как», то есть того же порядка противоречие, что и снимаемое биологами противоречие менделеевского и дарвиновского (линнеевского и дарвиновского) подходов, позволяет получить представление о том, каким образом им представляется названный переход: это сближение с демаршами, как уже было отмечено, характерными для диалектического мышления.

Мы видим, таким образом, многообразие импликаций, определенных фундаментальным отношением предметного, объектного, с одной стороны, динамического, вообще связанного с движением, с другой. Обретение вещи в себе, воплощение философии в жизнь, снятие философии, переход от метафизики, философии к историческому мышлению бытия, снятие оппозиции пространственного и временного – все это аспекты одного и того же процесса. Наконец, это означает переход к аутентичной диалектике, резюмирование метафизики (философии) в методе, в истории (Э. Вейль).

Литература:

1. Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. М.: «Прогресс», 1990. 717 с.
2. Bergson H. La pensée et le mouvant. Paris: Felix Alcan, 1934. 322 p.
3. Mayr E. The Growth of Biological Thought. Diversity, Evolution, and Inheritance. Cambridge, Massachusetts – London, England: Harvard University Press. 1982. 974 p.
4. Weil E. Logique de la Philosophie. Paris: Vrin. 1967. 442 p.
5. Майр Э. Популяции, виды и эволюция. М.: Мир. 1974. 46 с.
6. Heidegger M. Gesamtausgabe, Band 45 Frankfurt am Main. 1984. 234 S.
7. Figal G. Zu Heidegger. Antworten und Fragen. Frankfurt am Main, 2009. 245 S.
8. Heidegger M. Beiträge zur Philosophie, Gesamtausgabe, Band 65, Frankfurt am Main, Klostermann, 1989. 522 S.

Опровержение солипсизма в феноменологической философии Жан-Поля Сартра

Михайлов Д. В.

Федеральное Государственное Автономное Образовательное Учреждение Высшего Образования «Национальный исследовательский университет “Высшая школа экономики”», студент магистерской программы «Философская антропология»

denidena@mail.ru

Аннотация: Опасность солипсизма является одной из ключевых проблем, с которыми столкнулась феноменологическая традиция XX века. В данном докладе рассматриваются два подхода к опровержению солипсизма, представленные Жан - Полем Сартром в работах «Трансценденция Эго» и «Бытие и Ничто». Исследуя структуру сознания в рамках первого решения, философ приходит к выводу о невозможности ответственности «Я» за создание мира на основании их равнозначного положения в сознании. Однако впоследствии, осознавая недостаточность подобного решения, Сартр ставит в центр исследования фигуру Другого, существование которого, как пишет философ, должно быть открыто с аподиктической очевидностью Cogito. После представления основных положений Сартра, касающихся как структуры сознания, так и очевидности бытия Другого, в данной работе будет поставлен вопрос об удовлетворительности решения философом проблемы солипсизма.

Ключевые слова: солипсизм, Ж. - П. Сартр, Эго, Другой, взгляд, бытие-для-другого, структура сознания, феноменология.

Overcoming of solipsism in phenomenological philosophy of Jean-Paul Sartre.

Mikhaylov D. V.

Federal State Autonomous Educational Institution of Higher Education «National Research University Higher School of Economics»

Abstract: The danger of solipsism is one of the key problems which phenomenological philosophy of the XX century had to solve. In this paper two approaches to the overcoming of solipsism presented by Jean - Paul Sartre in his works “Transcendence of the Ego” and “Being and Nothingness” are concerned. Analyzing the structure of consciousness, the philosopher comes to conclusion that it is impossible for the “I” to be responsible for existence of the world on the basis of their equivalent position in consciousness. However, later, realizing the insufficiency of such a solution, Sartre places at center of his research the figure of the Other, whose existence, according to philosopher, should be discovered in its apodictic evidence. After presenting Sartre’s theses concerning both the structure of consciousness and the evidence of the Other’s being, in this paper the question of sufficiency of these approaches to overcoming of solipsism will be raised.

Keywords: solipsism, J. - P. Sartre, Ego, the Other, the Look, being-for-the-other, structure of consciousness, phenomenology.

Методологическое сомнение Декарта во всем, кроме собственного существования, поставило ребром вопрос как о действительности чего-либо вне рамок человеческого опыта, так и о возможности существования Другого как субъекта вне моего личного мира представлений, открыв таким образом дорогу для перерождения идеалистических взглядов на новой плодородной почве трансцендентальной философии.

Впоследствии множество исследователей столкнулись с необходимостью решения идеалистического (или солипсического, как крайней формы субъективного идеализма) вопроса. Г. В. Ф. Гегель, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, как и другие крупные философы, видели необходимость опровержения идеализма, однако их попытки его преодоления нельзя с уверенностью назвать успешными. В свою очередь, Артур Шопенгауэр в трактате «Мир как воля и представление» заключил о невозможности доказательного опровержения теоретического эгоизма, заявив, однако, что серьезное убеждение в

подобных взглядах «требует не столько аргументов, сколько лечения» [1, с. 102].

Тем не менее вопрос о действительности существования чего-то вне моего мира явлений остается открытым. В данной работе будет рассмотрено решение проблемы солипсизма Жан-Полем Сартром на основе его работ «Трансценденция Эго» и «Бытие и Ничто».

1. Автономия неотрефлексированного сознания как средство против солипсизма

Первая попытка опровержения солипсизма предпринимается Сартром в работе «Трансценденция Эго». При этом она обретает форму не целенаправленного удара, а одного из выводов из общих построений философа, в связи с чем необходимо рассмотреть представленные в работе основные положения.

Сартр начинает с рассмотрения концепции трансцендентального Я. Он ставит вопрос, является ли Я следствием синтетического единства наших представлений или тем, благодаря чему подобное единство изначально становится возможным. Критикуя феноменологию Гуссерля, он приходит к заключению, что в структуре сознания будет совершенно неверным выделять непрозрачную точку в виде трансцендентального Я вместо того, чтобы подходить к сознанию как к некоторому трансцендентальному полю, которое совершенно прозрачно по своей сути. Сознание является не-субстанциальным абсолютом (абсолютом, поскольку оно является сознанием самого себя), и, если в самой его структуре присутствует Я, тогда именно это Я и будет возведено до абсолюта, что приведет к монадологии Лейбница. «Le Je transcendantal, c'est le mort de la conscience» [2, с. 23] - заключает Сартр, утверждая таким образом, что Я должно рассматриваться не как трансцендентальный субъект, а как объект сознания, обладающий относительным существованием. Таким образом, сознание по своей сути является сознанием того, что оно есть прозрачное сознающее представленного ему непрозрачного объекта.

Определяя место Я в онтологической структуре человеческого бытия, Сартр обращается к Декартовому Cogito. Он задается вопросом, как именно Я может присутствовать в мышлении, и что именно представляет собой Я в картезианском «Я мыслю». В качестве ответа выстраивается схема самого сознания, которая состоит из трех основных категорий: рефлекслируемое/неотрефлексированное, рефлекслирующее и оторефлексированное сознания. Согласно теории, выдвигаемой Сартром, неотрефлексированное сознание есть не-полагающее сознание, сознающее себя сознанием объекта. Рефлекслирующее сознание также не является полагающим, однако, осуществляя неотрефлексированный акт рефлексии по отношению к рефлекслируемому сознанию, создается совершенно новый объект, отличный как от самого неотрефлексированного сознания, так и от его объекта (конкретного предмета). Этим новым объектом и является Я. Плоскость оторефлексированного сознания пропитана Я, которое считается рефлекслирующим сознанием на ее «заднем фоне». Выведенная нами в соответствии с этими положениями схема представлена на рисунке 1.

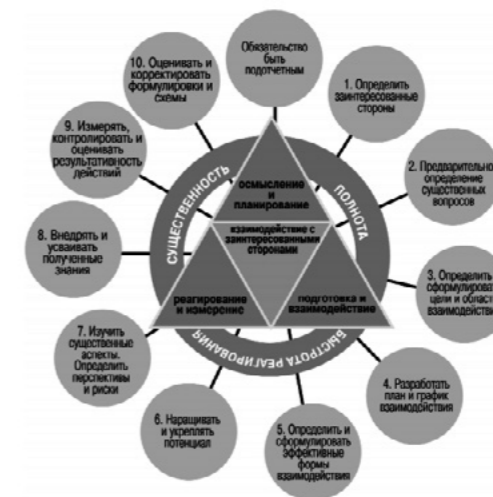


Рисунок 1

В результате этих построений Сартр приходит к тому, что Я в «Я мыслю» не является тем, что непосредственно мыслит, а является трансцендентной неотрефлексированному сознанию структурой и потому не является аподиктически очевидным, так как «говоря «Я» мы утверждаем больше того, что знаем» [3, с. 33]. Такое трансцендентное Я может и должно быть отброшено при осуществлении феноменологической редукции (Эго предстает в таком случае как совокупность Я, единства действий, и Самости, единства состояний и качеств).

Как следствие Сартром утверждается невозможность любых форм идеализма и солипсизма, поскольку трансцендентное Я, потеряв свою привилегированную позицию трансцендентального субъекта, не может быть ответственным за «создание» мира, так как становится сопричастным ему, попадая под возможность редуцирования. «Мое Я не более достоверно для сознания, нежели Я других людей» [3, с. 84] — подчеркивает Сартр в заключении своей работы.

2. Аподиктическая очевидность Другого

Впоследствии Сартр понимает несостоятельность подобного опровержения. Действительно, из трансцендентности Эго невозможно заключить о существовании Другого как трансцендентального поля, вступающего в непосредственные отношения с моим сознанием (которое, в свою очередь, само является трансцендентальным полем), и в трактате «Бытие и Ничто» он придерживается радикально отличающегося подхода к решению проблемы солипсизма.

Существование Другого, пишет Сартр, должно быть не доказано, а открыто в себе, увидено с очевидностью подобно картезианскому Cogito. В работе «Экзистенциализм — это гуманизм» он подчеркивает, что «субъективность, постигаемая как истина, не является строго индивидуальной субъективностью» [4, с. 336], так как бытие Другого выступает необходимым условием моего собственного бытия.

С целью обоснования данного положения Сартр в «Бытии и Ничто» вводит понятия взгляда и бытия-рассматриваемым. Взгляд необязательно привязан к глазам смотрящего. Глазами в таком случае могут служить как темные углы, в которых потенциально может находиться всматривающийся в меня Другой, так и горы, на которых потенциально располагается следящий за местностью противник. Одним словом, взгляд не привязан к объекту, а является некоторой сущностной характеристикой моего самополагания. Мое бытие-рассматриваемым есть в первую очередь мое бытие, в котором я объективируюсь для Другого-субъекта.

Это разделение на Другого-объекта и Другого-субъекта принципиально важно для понимания бытия-для-другого. Другой как объект, не конституируется мной в опыте, а встречается, находится мной в мире. При этом его появление дезинтегрирует мой собственный универсум, поскольку он выступает не просто как объект, а как нечто привилегированное по отношению к остальным явлениям. Своей свободой Другой превращает окружающие меня вещи в свои возможности, и при этом объективирует меня, превращая тем самым мои возможности в для-него-вероятности.

Различение Другого-субъекта и Другого-объекта Сартр приводит на примере присутствия/

отсутствия Другого. Он сводится к тому, что если Денис сидит дома и не видит Дашу, то это отсутствие Даши-объекта является формой присутствия Даши-субъекта в сознании Дениса. Таким образом, расстояние между Денисом-объектом-для-Даши и Дашей-субъектом отсутствует для Дениса, поскольку Денис-объект полагает себя в мире, созданным Дашей-субъектом, в то время как между Денисом-субъектом и Дашей-объектом «бесконечная плотность мира» [5, с. 442].

Непосредственное ощущение Другого познается нами через чувство стыда. Человек испытывает стыд, поскольку становится опредмеченным, теряет свою субъективность, однако подобная объективация меня Другим является необходимым условием восприятия меня мной как объекта. Короче говоря, бытие-для-другого в сочетании с моим бытием-для-себя и есть мое бытие. Отделить Другого от меня не представляется возможным, поскольку он есть единственное, что позволяет мне полагать себя как объект. Бытие-для-другого в моем бытии есть небытие, которым бытие-для-себя старается не быть, тем самым определяя себя. Без Другого невозможен Я.

Таким образом, опровержение солипсизма, представленное Сартром в «Бытии и Ничто» заключается в равноправности моих бытия-для-себя и бытия-для-другого, что обосновывается невозможностью моего полагания себя как объекта без взгляда Другого, который я испытываю и без присутствия Другого-объекта. Так, при осуществлении Cogito, Я, которое дается мне как объект, уже предполагает Другого с такой же очевидностью.

3. Недостаточность предложенного решения

Положениям Сартра, направленным против солипсизма, невозможно отказать в неординарности, однако при более детальном рассмотрении появляются вопросы об их достаточности для решения проблемы. Во-первых, действительно ли опыт Другого дается нам с очевидностью Cogito? Во-вторых, если это так, достаточно ли этого, чтобы заключить о существовании Другого как трансцендентального поля, вступающего во взаимодействие с нашим сознанием?

На первый вопрос можно дать утвердительный ответ только при условии общего принятия философской системы Сартра. К сожалению, это не подразумевает аподиктической очевидности Cogito. Действительно, из всех построений Сартра можно заключить о необходимости полагания себя как объекта для утверждения «Я мыслю». Однако из этого полагания не следует существование Другого само-по-себе. Оно появляется только в трактовке, данной в «Бытии и Ничто», чего явно недостаточно для заключения об очевидности именно Другого, а не просто объективированного Я в Cogito. Равноправие моего бытия-для-другого и бытия-для-себя, выведенное из подобного ощущения, является, к сожалению, не более очевидным, чем возможная трактовка объективации моего Я посредством самополагания рефлексирующего сознания.

На второй вопрос сам Сартр дает отрицательный ответ в «Трансценденции Эго». Если при процедуре Cogito мы не можем заключить о собственном сознании как о трансцендентальном поле, то как тогда мы можем заключить из подобного мысленного эксперимента в отношении Другого о его бытии как трансцендентального поля? Если Я должно быть отброшено в результате редукции, то таким же образом вместе с этим Я будет отброшена и необходимость Другого в Cogito, что никак не приблизит нас к доказательству его «внемирского» бытия. В результате проблема солипсизма остается нерешенной.

Литература:

1. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т.1.// Собрание сочинений: в 6 т./ Пер. с нем.; под общ. ред. А. Чанышева. М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 1999. 496 с.
2. Sartre J. - P. La Transcendance de L'Ego. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1966. 135 p.
3. Сартр Ж - П. Трансценденция Эго. Набросок феноменологического описания. Пер. с фр. Д. Кралечкин. М.: МОДЕРН, 2015. 160 с.
4. Сартр Ж. - П. Экзистенциализм - это гуманизм.// Сумерки богов: Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм, А. Камю, Ж. - П. Сартр./ Сост. и общ. ред. А. А. Яковлева: Перевод. М.: Политиздат, 1990. С. 319 - 345.
5. Сартр Ж-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр. В.И. Колядко. М.: Издательство АСТ, 2015. 928 с.

Энергичность идеи

Невелев А. Б.

ФГБОУ ВО «Челябинский государственный университет», профессор кафедры философии. Доктор философских наук

nabob1@mail.ru

Аннотация: Идея представляет собой понятие с акцентированной энергичной стороной. В обычном понятии энергичная сторона скрыта, но имплицитно присутствует в виде формы действия человека по контуру вещей. Формально – логическая структура понятия, взаимодействие его содержания и объема, не учитывает этого важного компонента реального процесса бытия и мышления человека. Чтобы ввести в сферу теоретического рассмотрения энергичный компонент, нужна предметная «вертикаль», показывающая процесс «исчезновения предметности» (К. Ясперс) по мере универсализации отношений человека в мире. В пределе гносеологически выраженного процесса исчезновения предметности происходит демаркация предметности и энергичности, разделение предметной и энергичной идентичности человека. Как представляется, так обнаруживается обратная зависимость этих сторон бытия человека и энергичная природа идеи.

Ключевые слова: идентичность, обратное отношение предметности и энергичности, универсальность, энергема.

Energy of the idea. Nevelev A. B.

Chelyabinsk State University

Abstract: The idea is a concept with an accentuated energy side. In the ordinary concept, the energy side is hidden, but is implicitly present as a form of human action along the contour of things. The formal-logical structure of the concept, the interaction of its content and volume, does not take into account this important component of the real process of human being and thinking. To enter into the sphere of theoretical consideration of the energy component, we need a subject “vertical”, showing the process of “disappearance of objectivity” (K. Jaspers) as the universalization of human relations in the world. In the limit of the epistemologically expressed process of disappearance of objectivity, there is a demarcation of objectivity and energy, the separation of the object and energy identity of a person. It seems that this is how the inverse relationship between these aspects of human existence and the energetic nature of the idea is revealed..

Keywords: identity, inverse relation of objectivity and energy, universality, energema.

Идея – это понятие, являющееся основанием любой теоретической системы. В качестве понятия идея имеет логическую структуру, в состав которой входят два элемента: содержание и объем. Содержание определяется как совокупность существенных признаков предмета, мыслимых в понятии, а объем как совокупность мыслимых в понятии предметов, вещей. В логической структуре понятия, на мой взгляд, фиксируется демаркация отношения (в виде существенных признаков в содержании) и относящихся сторон (в виде предметов, элементов объема). Относящиеся стороны выражают экзистенциальный момент понятия, отношения – релятивный момент понятия. Отсюда следуют два вида простых суждений: экзистенциальные суждения (суждения существования) и релятивные суждения (суждения с отношениями).

Простые атрибутивные суждения акцентируют самую связь предмета и его признака. Если осмыслить отношение предмета и его признака в категориях абстрактного и конкретного, то предмет, несомненно, тяготеет к чувственно - конкретному бытию, а признак – к мысленно абстрактному бытию. Иначе говоря, объем понятия ближе к «миру вещей», а содержание понятия ближе к «миру идей». То есть дуалистический взгляд на мир, например, в философии Декарта, в некотором смысле был предопределен самой логической структурой понятия. В этой связи особый интерес представляет ход мысли Спинозы, о котором в свое время писал Э. В. Ильенков («Диалектическая логика») [1]. В рамках модернистического взгляда на субстанцию Спиноза подчеркивает особую роль умного тела, которое идет по

контуру мира вещей и переводит их форму в форму мысли путем абстрагирования от чувственно - конкретного бытия. То есть, между вещью и мыслью Спиноза встраивает действие умного тела.

Вернемся в этой связи к формально – логической структуре понятия, которая, как мы предположили, содержит в себе возможность дуалистического раскола в мировоззрении человека. Если уменьшить степень формализации, то есть добавить конкретики в трактовке элементов логической структуры понятия, то следует вспомнить об упомянутом нами учете действия умного тела, идущего от Спинозы. Формы мира вещей дублируются в формах действий умного тела, человека, «творящего по мерке любого вида» (К. Маркс). Следовательно, когда по закону обратного отношения между объемом и содержанием понятия, мы уменьшаем количество мыслимых в содержании понятия признаков, мы спрессовываем в некое единство не только все большее количество мыслимых в понятии предметов, вещей, но и – все большее количество форм нашего человеческого действия по контуру этих предметов. Мы спрессовываем действия, нашу деятельную способность, дублирующую вещи, их формы. Тем самым мы наращиваем энергичность мысли, которая в виде абстрактных, фиксированных в языке признаков предметов, предстает как третья ипостась формы, как конечный пункт метаморфоза. Итак, при формально – логическом подходе к структуре понятия мы упускаем важнейший элемент: совокупность форм действия человека, дублирующих формы предметов, вещей.

Формально – логическая структура понятия выдвигает на первый план его предметность. Эта категория в ее словесном выражении говорит сама за себя. «Пред-мет», «пред-метность» фиксируют предстояние мира вещей перед метами (знаками, символами) этих вещей. Содержание понятия в качестве совокупности признаков – это меты, разметки предметного мира, а объем понятия – это то, что размечается данными метами. Содержание понятия – это размечающее, объем понятия – это размечаемое. Закон обратного отношения между объемом и содержанием понятия увязывает между собой мету и то, что она размечает, мир вещей. В целом этот аспект понятия укладывается в категорию предметности понятия. Нарастание абстрактности меты ведет к увеличению количества мыслимых предметов. Соответственно, предельно абстрактная мета фиксирует бытие мира в целом, собирает предметный мир воедино. Однако тут уместно вспомнить об энергичной компоненте понятия, о формах действия человека, которые соединяются воедино при собирании вещей в объеме понятия. Закон обратного отношения между объемом и содержанием понятия приобретает вид обратной зависимости между предметностью понятия и его энергичностью. Уменьшение определенности признаков предметов в содержании влечет за собой увеличение энергичной насыщенности, деятельной способности человека в объеме действий мыслящих тел. Усиливается предметность, ослабевает энергичность, и наоборот уменьшается предметность, «исчезает предметность» (К. Ясперс) [2], нарастает энергичность. «Исчезновение предметности» в своем пределе выражается тем, что мыслящий человек попадает в ситуацию утраты предметных указателей в содержании понятия, когда на место всех признаков становится полное отсутствие определенности, фиксируемое словами «безотносительное не» (Г. Гегель) [3], «нетость» (М. Хайдеггер) [4] и т.п. На этом фоне человек попадает в ситуацию переживания энергичной полноты бытия («познает самого себя») на фоне его предельной непредметности.

Выдвижение на первый план энергичной составляющей понятия превращает его в идею. Идея – это человек накануне действия в мире. Для идеи характерно минимально предметное содержание и максимально энергичный объем. Вместе с тем, становится ясным гносеологический путь к идее как пошаговое устранение предметной определенности в содержании понятия и универсализации в объеме понятия. Гносеологическое восхождение тут опирается на онтологию реального диалектического развития, в котором в начале человеческой истории преобладающую роль в культуре играли орудия труда, орудийность, «систематическая подработка орудий» (В. И. Плотников) [5], затем существенное значение стал иметь символический аспект культуры (Э. Кассирер) [6], знаковая культура (М. Маклюэн) [7] и культура универсалий (В. С. Степин). Соответственно, мыслимая в объеме понятия дифференциация предметов под углом зрения выделяемых в содержании признаков (орудийность, символичность, знаковость, универсальность) позволяет фиксировать в культуре группы средств предметного отношения человека к миру и предметные слои бытия культуры, задаваемые ими (группами средств). Предметные слои бытия, задаваемые орудиями, символами, знаками и предельными знаками (универсалиями), если учитывать их энергичный момент, вполне уместно было бы назвать еще и «энергемами» (А. Ф. Лосев) [8]. Термин «энергема» уместен как смена акцента с предметной стороны бытия человека, его идентичности, на его энергичную сторону, энергичную идентичность. Такая смена акцента адекватнее выражает возвращение человека из состояния, которое можно было бы на-

звать «событием духа», которое иногда случается с мыслителем, что вполне репрезентативно описано Декартом, Паскалем, Соловьевым, Бердяевым и многими другими. Событие «чистой энергичности», как событие духа переразмечает бытие человека в каждом предметном слое идентичности. Последние превращаются в специфические, «самозамкнутые» энергемы. В особые одухотворенные организмы, в иерархию идей. Именно в логике нисходящей энергичности выражена философская онтологическая система неоплатоников [9]. У них в основании мироздания лежит «Единое». Оно по своей природе чисто энергично, то есть исключительно непредметно и недоступно предметной мысли. Недоступно «Уму», состоящему из мыслительных форм. Недоступно «Душе», ее образно - символическим метаморфозам. Энергемы в качестве идей в состоянии конституировать соответствующие их предметности мира и разрастаться в философские и идеологические системы. В этом же ключе, на наш взгляд, строится, например, монадология Г. Лейбница [10], учение о деятелях Н. О. Лосского [11].

Особый интерес, в связи с ее практической направленностью, представляет теория стоимости К. Маркса. При ее изложении он, по его собственным словам, позволяет себе идеалистическую манеру выражения. Это, на мой взгляд, как раз и связано с исследованием предметных экономических категорий как «экономических масок», как энергем, как организмов жизни в условиях товарных и капиталистических отношений. «Форма стоимости» [12] логически резюмирует историю становления денег (денежной формы стоимости). В ней К. Маркс излагает процесс демаркации товара и денег, как предметной и энергичной сторон рыночного бытия человека. Товар в итоге становления превращается в символизацию предметной стороны бытия человека, а деньги (золото) – в символизацию энергичной стороны его бытия. Универсализация эквивалента (полноса эквивалентной формы стоимости) предстает как абстрагирование, «исчезновение предметности», стоимость в пределе превращается в «ничто потребительной стоимости», а все виды конкретного труда – в ничто их специфического качества, в абстрактный труд. Товары по своему качеству предстают как кристаллы абстрактного труда, модусы единой субстанции. Абстрактный труд – чистая энергичность, деятельная способность находит адекватное воплощение в золоте. Демаркация товара и денег – это демаркация предметности и энергичности. Метафора «золотая лихорадка» хорошо передает именно энергичную суть всеобщего эквивалента. Предметная сторона, товарный мир отошел на второй план, на первый план выступила абстрактная энергичность в виде «золотого тельца». «Форма стоимости» концептуально изображает путь к энергичной идентичности человека в условиях становящегося рынка. «Форма прибавочной стоимости» концептуально изображает радикальное переосмысление мира с опорой на энергичную идентичность, когда движение метаморфоза начинается не с предметности, не с товара, а с энергичности, с денег. Энергичность денег персонифицируется в абстрактной энергичности буржуа. В конечном счете в энергичности самого духа наживы и в идеях, как его теоретического резюме. Закон обратного отношения между предметностью и энергичностью, как представляется, демонстрируется рассмотренными местами из теории К. Маркса весьма наглядно.

99,71%)

Литература:

1. Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М.: Политиздат, 1984. 320 с.
2. Ясперс К. Смысл и назначение истории /Пер. с нем. М.: Политиздат, 1991. 527 с. 3. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Москва: Мысль, 1970. 4. Хайдеггер М. Бытие и время /Пер. с нем. В.В. Бибихина. Харьков: «Фолио», 2003. 503с.
5. Плотников В.И. Социально-биологическая проблема: Материалы спецкурса / Плотников В. И.; Уральск. гос. ун-т им. А. М. Горького. Свердловск: Уральск. ун-т, 1975. 191с.
6. Кассирер Э. Философия символических форм. Том 1. Язык. М.; СПб.: Ун. книга, 2002. 272 с.
7. Мак-Люэн М. Галактика Гутенберга: Сотворение человека печатной культуры. Киев: Ника Центр, 2003. 159 с.
8. Лосев А.Ф. Философия имен. М.: Академический проект. 2009. 300 с.
9. Прокл. Первоосновы теологии / Пер. и комм. А. Ф. Лосева. Тбилиси: Мецниереба, 1972. 176 с.
10. Лейбниц Г. Монадология // Г.В. Лейбниц. Сочинения в четырех томах. Том 1. М.: «Мысль», 1982, с. 413 - 429.
11. Лосский Н. О. Ценность и Бытие. М.: АСТ, 2000. 53 с.
12. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т.1. М., Политиздат, 1973. С. 43 -209.

А. Кожев и его интерпретация философии Г. Гегеля: понятие признания

Одинцов П. С.

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, студент

Odintsov.pav@yandex.ru

Аннотация: В статье рассматриваются основные положения Кожева относительно теории Гегеля в аспекте концептуализации последним человека. Автор демонстрирует ключевую роль понятия признания в антропологической концепции Гегеля и анализирует выводы, которые из подобной оптики рассмотрения человека делает Кожев. В статье также проводится исследование взаимосвязи между понятием признания и более широкими философско-онтологическими воззрениями Гегеля в том виде, в котором их выявляет А. Кожев. Рассматривая взаимосвязь понятия признания и таких понятий, как Борьба, Труд, Свобода, автор разворачивает проблематику человека как на уровне общих онтологических структур, выявляемых Гегелевской мыслью, так и на уровне их исторического становления, подчеркивая выделяемые Кожевным двусмысленности и темные места данного процесса. В результате проведенного исследования ещё раз подчеркивается актуальность и важность мысли как Гегеля, так и Кожева для вопросов современной онтологии.

Ключевые слова: Г. Гегель, А. Кожев, человек, признание, онтология, история.

A. Kozhev and his interpretation of G. Hegel's philosophy: the notion of recognition. *Odintsov P. S.*

Lomonosov Moscow State University

Abstract: The article discusses the main points of Kozhev's view on Hegel's theory in the aspect of Hegel's conceptualization of the human. The author demonstrates the importance of the concept of recognition in Hegel's anthropological theory and analyzes the conclusions that Kozhev draws from it. The article studies the relationship between the concept of recognition and broader Hegel's philosophical and ontological views as they are identified by Kozhev. By considering the connection of the concept of recognition of such concepts as Struggle, Labor, Freedom, the author expands the problems of human both at the level of general ontological structures revealed by Hegel's thought and at the level of their historical formation, emphasizing the ambiguities and dark places of such a process as they are highlighted by Kozhev. Then the relevance and importance of the thought of both Hegel and Kozhev for questions of modern ontology is once again emphasized.

Key words: Hegel, Kozhev, human, recognition, ontology, history.

Тематика признания и его механики оказываются последовательно эксплицированы в произведении А. Кожева «Идея смерти в философии Гегеля» как ключевой путь к пониманию всей антропологической проблематики, призма которой была основной для подхода Кожева к Гегелю. «По Гегелю, Человек есть не что иное, как Желание признания» [2, с. 37]. Однако определение самого признания тем самым ещё не дано и эксплицируется лишь далее, имея следующее более общее определение: «Желание Признания, которое провоцирует Борьбу, есть желание желания, то есть чего-то реально не существующего (Желание заявляет о себе как «вопиющее» присутствие отсутствия реальности)» [2, с. 83]. Ведь по замечанию самого Гегеля «проявление себя как чистой абстракции самосознания состоит в том, чтобы показать себя чистой негацией своего предметного модуса, или показать себя несвязанным ни с каким определенным наличным бытием, не связанным с общей единичностью наличного бытия вообще, не связанным с жизнью» [1, с. 99 - 100], и потому такое проявление «заключает в себе риск собственной жизнью» [1, с. 100]. Таким образом, желание признания является присутствием отсутствия некоей реальности, (то есть присутствия) ведь само признание проявляет себя как само отсутствие этого некоего присутствия, на которое присутствующее желание направлено как на свой объект. Именно такая структура признания вносит в гегелевскую онтологию радикальное изменение, которое и позволяет вырваться наконец из порядка природы, животного порядка, который противопоставлен

был порядку человеческого именно по принципу его идентичности, исчерпывающей наличности и, следовательно, отсутствия того отсутствия, коим является признание. Как отмечает Кожев, для Гегеля «хотеть рисковать своей жизнью, которая есть вся реальность живого существа, рисковать ради чего-то не существующего и не могущего существовать так, как существуют только живущие или неизменно реальные вещи - это значит отрицать данное само-по-себе, быть свободным или независимым от него» [2, с. 83]. Для того, что называется человеком, таким образом, единственно основополагающим является желание признания, имеющее описываемую в чисто онтологических терминах структуру присутствия и отсутствия, утверждения и отрицания (а не бытие, скажем, существом двуногим и бесперым). Аналогичным образом и для того, что называют «долгом» и всего, что развивается из него как порядок «ценного», отличенного от «сущего» «должного», единственно основополагающим является его производность от порядка признания. Ведь воплощающий для человека отрицание наличного «риск своей жизнью» соотнесен именно с тем особым образом онтологически структурированным регионом, которым является своеобразное присутствие отсутствующего присутствия, то есть желание признания: желание как присутствие, признание как отсутствие того, к чему будет необходимо прийти как к наличному, лишь отрицая любое имеющееся в наличии наличное как таковое.

Однако здесь налицо парадокс, заключающийся в том, нечто, к чему человек стремится, отрицая наличное, всё равно должно неким образом существовать, будучи налицо хотя бы в качестве цели. Поэтому просто отрицанием наличности судьбу человека пояснить не удастся. Именно в этой связи для Гегеля, по наблюдениям Кожева, оказывается важной идея труда, которая помогает глубже прояснить структуру признания, соотношения позиций, которые оно задаёт. Труд сопрягается и с отрицанием наличного, ведь «будучи реализацией и «проявлением» Негативности, Труд всегда является трудом «принудительным»: Человек должен заставлять себя работать, он должен совершать насилие над своей «природой»» [2, с. 85]. В то же время труд сопрягается и с утверждением наличия, другого наличия, наличия другого, так как «по крайней мере в начале, тем, кто совершает это насилие, является другой» [2, с. 85].

Таким образом, мы видим, что попытка дать достаточно строгое определение человека, которое исходило бы из наименее условных категорий (а что же может быть менее условно, чем логика с её утверждением и отрицанием) приводит посредством экспликации проблематики признания в тупик, своеобразное противоречие, требующее от человека одновременного и отрицания наличия, ведь именно с наличием он имеет дело, и утверждения наличия, к которому ему придётся прийти, чтобы не остаться абстрактным и пустым отрицанием. Именно здесь Гегелю удаётся сделать следующий шаг на пути, размеченном христианством. Для последнего «Бог является тем, кто заставляет трудиться согрешившего человека». У Гегеля же «Труд впервые «проявляется» в Природе в форме рабского труда, который первый Господин вменяет в обязанность своему первому Рабу» [2, с. 85]. Это момент, когда человеческий аспект отрицания наличного, аспект, проявляющийся, как мы уже сказали, в способности поставить свою жизнь на кон и единственно отличающий Господина от Раба, имеет место не благодаря внешней инстанции, но в имманентном движении онтологических структур.

Отношение между наличием и отсутствием в структуре сущего переносится тем самым на новый уровень, ведь, поставив вопрос о пределе этого движения, Гегелю, по замечанию Кожева, приходится прийти к выводу о том, что «[человек] есть существо, которое остается собой и, в то же самое время, меняется, потому что, посредством Борьбы и Труда, он отрицает себя в качестве данного, то есть либо в качестве животного, либо в качестве человека, рожденного в данной социальной или исторической среде и определенного ею, но удерживается тем не менее в существовании или, если угодно, в человеческой идентичности с самим собой, несмотря на свои авто-негации» [2, с. 91]. Эти самые «авто-негации» как воплощение заложенного в определении человека отрицания наличного характеризуют наличествующую уже на ином уровне человеческую идентичность с самим собой. Таким образом, можно вывести странную по своему виду, но тем не менее совершенно строгую характеристику человека как существа, наличность которого характеризуется отрицанием любой наличности.

Благодаря мысли Кожева мы, таким образом, приходим к тому, что могло бы быть упущено на фоне конкретных воплощений описываемых им структур. А именно, та радикальность, с которой определение человека выносится на уровень строго онтологических категорий. Радикальность, сравниться с которой могла бы быть лишь парадоксальность указанного определения. Чем же является тогда в этом случае мысль Гегеля? Однозначный ответ на этот вопрос дать оказывается невозможно. С одной стороны, он не обращается в определении человека к категориям иным, нежели логические. С другой

стороны, эти логические категории он использует вопреки их же логическим законам, так как если бы само нарушение некоего закона логики, закона, который мог бы претендовать на принцип производства знания, является основанием, на котором некое знание и можно выстроить.

С помощью оптики Кожева удаётся поэтому настроить аппарат восприятия так, чтобы уловить всю свежесть траектории гегелевского анализа, избегающего, таким образом, расхожих обвинений как в редукции к логицизму (ведь более вольное обращение с логикой было бы сложно помыслить), так и в невнимании к погруженности в определенный исторический контекст (ведь понятийный аппарат, который использует Гегель, не в большей мере «историчен» и, следовательно, ангажирован, чем аппарат силлогистики или трехзначной логики Лукасевича, которые в идеологической предвзятости и нерелексивности никто не обвиняет). Именно поэтому мысль Гегеля и тех, кто позволяет к ней прикоснуться, настолько значима и важна и по сей день.

Литература:

1. Гегель Г. Феноменология духа. М.: «Наука». 2000. 495 с.
2. Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М.: «Логос», «Прогресс-Традиция». 1998. 208с.

Онтология лжи: реальность или квазиреальность?

Павленко А. Н.

*Руководитель группы «Онтология», Институт философии РАН, Ведущий научный сотрудник.
Доктор философских наук, профессор*

anpavlenko@mail.ru

Аннотация: В докладе продемонстрирована невозможность онтологического существования лжи. Показано, что утверждения Г.Фреге о том, что (I). Всякое истинное предложение обозначает истину и (II). Всякое ложное предложение обозначает ложь, позволяют задать два вопроса: Вопрос (α): «Может ли суждение «всякое истинное предложение, обозначает истину», быть истинным?» и «Вопрос (β) : «Может ли суждение «всякое ложное предложение обозначает ложь» быть ложным?». Ответ на первый вопрос оказывается положительным. Ответ на второй вопрос приводит к псемотическому парадоксу (от греч. ψέματα - «ложь»). Анализ парадокса уверенно говорит о том, что невозможно согласиться с Фреге в этом вопросе - такого объекта как «ложь» попросту не существует. Этот вывод, в свою очередь, позволяет допустить, вслед за сторонниками дефляции истины – дефляцию лжи.

Ключевые слова: псемотический парадокс, истина, ложь, логика, эпистемология, онтология, Г. Фреге, А. Тарский, У. В. Куайн.

Ontology of false: reality or myth?

Pavlenko A. N.

Institute of Philosophy RAS

Abstract: It is demonstrated that the elimination of “truth” from epistemology will require, with necessity, the elimination of “false” also. It is shown, that when we try to get answer on the question “Can a «false sentence», understood as a “not true” sentence, i.e. $\neg p$, has the same denotation on which it denotes (not be true)” a paradox arises, which calls “psematic” from the Greek word ψέματα (false). The essence of the paradox is that «every false sentence denotes false” denotes every false sentence denoting false, if and only if, “every false sentence denoting false” is not every true sentence denoting the truth. The result is: a) if “every false sentence denoting false” itself is not every true sentence denoting the truth, then, by the definition of “every false sentence denoting false”, it is not a sentence denoting false. And vice versa: b) If “every false sentence denoting false” itself is every true sentence denoting the truth, then, consequently, it is “every false sentence denoting false” and it is a sentence denoting false. In any case, it turns out that the proposition “false sentences denote false”, simultaneously have the sign that they designate and do not have it. It was found that “truth” has an autological nature, and “false” has heterological one.

Key words: psematical paradox, truth, false, epistemology, ontology, G. Frege, A. Tarski, W. V. Quine.

Дискуссии о природе истины и лжи восходят еще к Аристотелю [1]. Известно, что его понимание истины было радикально пересмотрено философами 20 столетия, некоторые из которых объявили о «дефляции истины». Сторонники этого подхода [2, 3, 4, 5, 6, 7] полагают, что, легко справившись с задачей устранения «истины» из описания мира, они решили труднейшую для них проблему – необходимость включать истину в качестве оценки пропозиций. Однако, думаю, они совершенно не подозревали, что, справившись с одной проблемой, они тут же неминуемо сталкиваются с другой, гораздо более сложной и трудной.

Дело в том, что, элиминируя из познания «истину», им с необходимостью придётся элиминировать и «ложь». Но это, на мой взгляд, приводит к очевидной нелепости, а, точнее, к парадоксу.

Приведём здесь ставшее классическим допущение Фреге [8, с. 32 - 33; 9, с. 205], изложенное им в виде тезисов, о том, что:

(I). Всякое истинное предложение обозначает истину,

а

(II). Всякое ложное предложение обозначает ложь.

и, опираясь на него, изложим суть проблемы.

Для демонстрации этого затруднения рассмотрим два вида предложений:

«Истинное предложение», в смысле Фреге – это предложение, которое само обладает тем признаком («быть истинным»), которое оно обозначает как объект.

В противном случае – т.е. в случае не признания его истинным - нам пришлось бы допустить, что «истинное предложение», которое «обозначает истину как объект», само не является истинным, что, очевидно, нелепо. Другими словами, утверждение «всякое истинное предложение обозначает истину» само не может не быть истинным.

Таким образом, получается, что утверждение Фреге (I) по сути является автологическим в смысле Нельсона и Греллинга [10].

Теперь рассмотрим второй тип предложений – «ложные», которые

определим, как того и требует логика, через отрицание «истинных предложений», то есть так, как это принято в современной аналитической философии, обозначив «истинное предложение» символом p , а ложное предложение – отрицанием символа, обозначающего истинные предложения $\neg p$ и дадим определение:

(2) «Ложное предложение» – это не истинное предложение, то есть $\neg p$.

Теперь придадим этим определениям более полную форму:

(А) Суждение «истинные предложения обладают признаком “быть истинными”» - это предложение, в котором некоторый термин p («истинные предложения») сам обладает тем признаком X («быть истинным»), который оно обозначает в качестве объекта. Непризнание этого, как мы отметили выше, ведёт к нелепости.

Соответственно, согласно определению ложных предложений (2) получается, что суждение «всякое ложное предложение обозначает ложь» должно выглядеть следующим образом:

(Б) «Всякое не истинное предложение ($\neg p$) обозначает не-истину Y »

Мы видим, что истина, именно в смысле Фреге – как идеальный объект - является автологичной, а ложь – нет.

Теперь зададим вопрос:

Вопрос (α): «может ли «истинные предложения, обозначающие истину», быть истинным?»

При ответе на него мы не можем не признать, что истинное предложение потому и является истинным, что обладает тем признаком, которым и обладает обозначаемый им объект - «быть истинным».

Но во втором случае возникает трудность логического свойства: может ли «ложное предложение» обладать тем признаком, которое оно обозначает, то есть «быть не истинным». Или несколько строже:

Вопрос β : может ли суждение «ложное предложение обозначает ложь» быть ложным?

Далее условимся понимать под закавыченным утверждением (II) Фреге «всякое ложное предложение обозначает ложь» - только имя того ложного предложения, которое обозначает ложь. В то же время не закавыченное выражение о том, что всякое ложное предложение обозначает ложь мы будем рассматривать как тот объект, о котором судит предложение-имя (закавыченное). Сделав это, придадим нашему выражению более строгий вид в соответствии с определением ложного предложения (2). В итоге получим:

= Предложение «всякое ложное предложение обозначает ложь» обозначает всякое ложное предложение, обозначающее ложь, если и только если, «всякое ложное предложение обозначающее ложь» не является предложением, обозначающим истину =

Теперь подставим вместо выражения «обозначающим истину» определение предложения, обозначающего истину. В результате получим высказывание:

Предложение «всякое ложное предложение обозначает ложь» обозначает всякое ложное предложение, обозначающее ложь, если и только если, «всякое ложное предложение обозначающее ложь» не является всяким истинным предложением, обозначающим истину.

В итоге получается следующее:

а) если «всякое ложное предложение обозначающее ложь» само не является всяким истинным

предложением обозначающим истину, то оно, по определению «всякого ложного предложения, обозначающего ложь» – не является обозначающим ложь.

и, наоборот,

б) Если «всякое ложное предложение обозначающее ложь» само является всяким истинным предложением, обозначающим истину, то, следовательно, оно является «всяким ложным предложением обозначающим ложь» и обозначает ложь.

В любом случае получается, что суждение «ложные предложения обозначают ложь», одновременно и обладают тем признаком, который они обозначают, и не обладают им. В результате мы приходим к парадоксу: ложные суждения одновременно и обладают признаком «быть ложным (не истинным)» ($\neg p$) и не обладают им ($\neg \neg p$), или, учитывая, что ($\neg \neg p \leftrightarrow p$) в формальном выражении:

$\neg p \leftrightarrow p$

Мы видим, что к этому затруднению привел ответ на вопрос (β).

Этот парадокс наводит на мысль о том, что ложные суждения:

а) рассмотренные не просто как человеческие высказывания, а именно онтологически - являются фантомами, призраками (от греческого $\phi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\sigma\mu\alpha$ (фантасма) - призрак).

б) имеют гетерологическую природу.

Этот парадокс я называю «псематическим», от греческого $\psi\acute{\epsilon}\mu\alpha\tau\alpha$ - «ложь».

Главный вывод: у ложных суждений нет никакой референции, они ни на что не указывают. Но тем самым мир ложных предложений отграничивает мир предложений истинных, которые в рассмотренном выше случае сами обладают признаком того объекта, на который они указывают. Или совсем кратко: невозможно согласиться с Фреге в этом вопросе – такого объекта как «ложь» попросту не существует.

Следовательно, этот вывод позволяет допустить, вслед за сторонниками дефляции истины – дефляцию лжи.

В результате получается удивительный вывод: ложь, парадоксальным образом – и в прямом, и в переносном смысле - спасает истину.

Литература:

1. Аристотель. Метафизика // Сочинения в 4-х томах. М.: Мысль, 1976. Т.1. 550 с.
2. Ayer A. J. 'The Criterion of Truth' – Analysis, v.3, No.3, Jan. 1936. P. 28 - 32.
3. Ayer A. J. Language, Truth, and Logic. 2nd ed. L., 1946. Ch.5. P.50 - 62.
4. Horwich P. Truth. Oxford, 1998. 176 p.
5. Quine W. V. Philosophy of Logic. Englewood Cliffs, Prentice Hall. 1970. XVI. 109 p.
6. Ramsey F. P. 'Facts and Propositions' – In: The Foundations of Mathematics. L., 1931. P. 138 – 155.
7. Tarski A. The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics. // Philosophy and Phenomenological Research, 1944, v. 4, n. 3. P. 341 – 375.
8. Фреге Г. Избранные работы. М.: Дом интеллектуальной книги, 1997. 160 с.
9. Фреге Г. Логика и логическая семантика. М.: Аспект Пресс, 2000. 512 с.
10. Wright von G. H. «Philosophical Papers of Georg Henrik von Wright», Volume II, Philosophical Logic, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1983. 214 p.

Вселенское время

Пилипенко Е. А.

Саратовский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского. Зам руководителя НТЦ «Микро- и наноэлектроника». Доктор философских наук

e.pilipenko@bk.ru

Аннотация: Целью настоящей работы является анализ существующих представлений о вселенском времени. Строится краткая ретроспектива представлений о времени Вселенной. Показано, что классические представления о необратимости, непрерывности, однородности, первичности времени не отражают его реальных, гораздо более сложных свойств. Обсуждается, что вселенское время, оставаясь гносеологически неопределенным, вполне определено онтологически: его свойства объективны и сущностно связаны со свойствами материального мира. Неопределенность научных представлений о вселенском времени на сегодняшний день так велика, что только с некоторой долей уверенности можно говорить даже о самом факте его существования как объективной реальности. Результат исследования позволяет сделать серьезное основание для определения вселенского времени как положительного ноумена в кантовском смысле. Показано, что онтологические характеристики вселенского времени скрываются многообразием и противоречивостью научных представлений о нем.

Ключевые слова: вселенское время, пространство-время, дискретность, непрерывность, обратимость.

**Universal time.
Pilipenko E. A.**

Saratov State University named after N. G. Chernyshevsky. Center for Micro- and Nanoelectronics

Abstract: The purpose of this work is to analyze existing conceptions about time of universe. A short retrospective of conceptions about time of universe is constructing. It is shown, that classical conceptions about irreversibility, continuity, heterogeneity and primacy of time don't represent its true and much more complex features. It is discussed, that universal time stays epistemologically indefinite and ontologically definite, and its features are objective and essentially connected with the features of material world. Uncertainty of scientific conceptions about universal time is so huge nowadays, that we can't even surely speak about the fact of its existence as an objective reality. The result of research allows making a serious base for conception of universal time as a positive noumenon in Kantian sense. It is shown, that ontological characteristics of universal time hide under the diversity inconsistency of scientific conceptions about it.

Keywords: universal time, space-time, ontology, discreteness, continuity, irreversibility.

Время представляет собой фундаментальное основание научного познания, без которого невозможно построение целостной картины мира. Известно, что все фундаментальные физические теории трактуются исключительно с помощью понятия времени. Это происходит потому, что описание любых процессов происходит с помощью дифференциальных и интегральных уравнений, которые невозможны без временных характеристик, и кроме того, время определяет изменчивость природных реалий. Как результат, любая физическая теория всегда содержит конвенциональные истины, вследствие этого носит лишь временный характер, так как достоверна только в соответствии с действующей в это время научной парадигмой. Именно поэтому научные теории меняли свои представления на существование, происхождение и свойства времени, и как следствие, за многолетнюю историю накопился значительный потенциал знаний о нем, который нуждается в философском анализе и обобщении. Антиномическим представляется то, что гуманитарное знание хорошо анализирует множество различных «человекомерных» (личного, психологического, экзистенциального) времен, дающим возможность индивиду определяться в постоянно меняющейся действительности, и все эти времена со специфическими свойствами достаточно исследованы [1, 2]. Однако естественные науки до

сих не способны познать такой фундаментальный физический феномен как вселенское время, которое должно обладать универсальными свойствами и описываться вполне однозначно.

Время и пространство до появления общей теории относительности рассматривалось как некая стационарная платформа для всех событий, происходящих во Вселенной. Так в специальной теории относительности: время и пространство не испытывали внешнего воздействия со стороны материальных тел и не оказывали влияния на них, то есть оставались неизменными. Как следствие, время и пространство рассматривались как вечное и бесконечное соответственно. Представления о времени и пространстве кардинально поменялись с появлением общей теории относительности, где время и пространство теперь начали рассматриваться как «физически реальные значения» [3]. Но при этом Вселенная в целом продолжала рассматриваться как нечто статичное. Эйнштейн, полностью отказавшись от абсолютного времени Ньютона, показал, что время относительно, и утверждал, что в результате расширения пространства-времени Вселенная остается неизменной, так как это расширение уравнивает притяжение всей материи. На тот момент вопрос о происхождении Вселенной был исключен из круга необходимых.

Позже советский ученый А. А. Фридман доказал, что Вселенная не может быть статичной. Согласно Фридману, время, как и отрезок прямой, имеющий начало и конец, обладает конечной протяженностью. А единообразие квантово-механических представлений с общей теории относительности позволила доказать, что и время, и пространство могут считаться дискретными. В революционном представлении Э. Хаббла в 1929 г. показано, что Вселенная расширяется. То есть должен существовать такой отрезок времени, когда все объекты Вселенной могут оказаться в одном месте, так что ее плотность становится бесконечно большой. Утверждение, сделанное Хабблом, привело к возникновению теории Большого Взрыва. Данная теория доказывает, что когда-то Вселенная являясь бесконечно малой и плотной была сосредоточена в предельно малом объеме, т.н. космологической сингулярности. Это означало, что через бесконечно малый промежуток времени после того, как взорвалась эта сингулярность, образовались пространство и время, выдавив из себя всю вселенскую энергию и материю.

На ранних этапах существования Вселенной арефлексия времени и пространства привели к тому, что в этой области физические законы «не действуют», то есть не дают возможности знать прошлое и предсказывать будущее. Если же ранее и происходили какие-либо события, то они никак все равно не могли бы оказать влияние на то, что происходит после Взрыва. Но так как ранние времена просто неизвестны, то можно с уверенностью полагать, что Большой взрыв – это и есть начало отсчета времени. Отметим, что такая концепция начала времени отличается от тех, что имели место быть до Большого Взрыва: начало отсчета времени в неменяющейся Вселенной есть что-то формальное, для которого нет физической потребности. Для того чтобы она имела физическое начало, должны существовать физические причины, так как Вселенная расширяется.

Известно, что все новые космогонические теории чаще всего основываются на общую теорию относительности. Истинность последней прямо доказывает правильность знаменитой теоремы о сингулярности Р. Пенроуза и С. Хокинга [4], из которых вытекает, что плотность и кривизна пространства-времени принимают бесконечные значения в точке начала отсчета. Именно в этой точке начала отсчета перестают действовать определённые законы природы, а гравитационное поле может прогрессировать до тех пор, пока не станут явными гравитационные эффекты. Именно поэтому необходимо учитывать квантовую теорию гравитации при исследовании очень ранних стадий развития Вселенной. Применение квантовой концепции гравитации повергло к потребности определять время никак не в действительных единицах, но в мнимых. Мнимость времени обладает любопытным физическим свойством: она стирает отличия между временем и пространством.

Если в традиционной концепции гравитации, применяющей действительное время (пространство), вероятны только два вида действия Вселенной (либо постоянное нахождение, либо возникновение в определенной период из сингулярной точки), но в случае квантовой концепции гравитации появляется также третья вероятность: время (пространство), находясь окончательным, способно не обладать сингулярностью и не иметь пределов. В данном случае исключается потребность устанавливать действие в особенных точках и на границе, и Вселенная становится самостоятельной, не подверженной внешним воздействиям: она никак не создана, ее невозможно уничтожить, она попросту имеется. Требование недоступности границ приводит также к взглядам о наличии большого количества вероятных состояний Вселенной. Но возможно продемонстрировать то, что наличествует определенное число состояний, сущностно наиболее вероятных, нежели все без исключения другие, одна из которых

и представляет современную видимую Вселенную.

В отношении настоящих свойств времени, ныне существующих, современная теоретическая физика высказывается достаточно разнообразно. Свойства вселенского времени все еще однозначно не определены [5, 6]. Термодинамика однозначно утверждает необратимость времени [7]. Вследствие СР-инвариантности (закону сохранения комбинированной четности) нарушается обратимость времени в микромире [8]. Расширение Вселенной оказывает воздействие на время, и оно более не являет себя как постоянно однородное и всегда текущее [9]. Современные взгляды об известной непрерывности времени, прежде позволившие Ньютому показать Вселенную как динамическую, неопределенны. Так, квантовая теория поля ранее уже давно ввела понятие о вероятной дискретности времени [10, 11]. В интересах структурированности времени может быть также объяснена концепция о теории струн. А интуитивно постигаемая одномерность времени опровергается определенными популярными космологическими и квантовыми теориями многомерного времени [12, 13, 14, 15]. Иногда даже признается недопустимой первичность времени свойственная онтологии. Время воспринимается как что-то второстепенное в части каузальности или ряда событий, как что-то эмерджентное [4]. Время может не рассматриваться и даже считаться отсутствующим. Все упомянутое дает возможность осознать, что общепризнанные понятия о необратимости, непрерывности, однородности, первичности времени никак не отображают его настоящих, значительно наиболее непростых особенностей. Однако, являясь гносеологически неопределенным, вселенское время, по-видимому, может быть в полной мере онтологически определено: характеристики времени объективны и содержательно согласованы со свойствами материального мира.

Примечательным для философской онтологии являются представления о времени, соотносящие его с каузальностью. Так как причинно-следственная картина мира относится ко всей истории Вселенной, то время в ней считается несуществующим. Такие понятия как «будущее», «прошлое» и «настоящее» не имеют смыслового содержания, то есть Вселенная не обладает временем. Данное совершается согласно двум обстоятельствам: в полной мере отсутствует прочувствование момента времени; более абсолютным отображением события считается синхронное понимание абсолютно всех причинно-следственных взаимосвязей. Такие условия в стиле причинно-следственных взаимосвязей созвучны взглядам Лейбница о Вселенной, в которых время всецело обуславливается соответствием между явлениями, а причинно-следственные взаимоотношения делаются одной реальностью, соответствующей времени.

Итак, в установлении свойств времени у современных физических теорий прослеживаются существенные расхождения. Они настолько значительны, что появляется основание считать вселенское время как положительный ноумен. Как известно, у Канта положительный ноумен подразумевается равно как нечто, наличествующее само по себе, таящее от познающего субъекта свои истинные свойства собственной неявленностью для понимания. Отметим, что различные свойства времени, принятые современной физическими теориями или полученные в результате математических расчетов, нередко не имеющих физического смысла, в основном не поддаются чувственному познанию, равно как и приборному. Так, в настоящий период практически никакими измерениями невозможно выявить дискретность времени или его вероятностную многомерность. Изучение вселенского времени никак не основывается на эмпирию, все чаще и чаще оно становится лишь результатом умозрительного созерцания, абстрактным конструктом, закономерно важным и эвристически необходимым для познания феноменальной действительности, объектом той или иной научной теории. Неопределенность научных взглядов о времени на сегодняшний день такова, что только с некоторой долей определенности можно констатировать о самом предмете его наличествования как объективной действительности. Онтологические свойства вселенского времени скрываются разнообразием и сложностью научных взглядов о нем, а его значительные характеристики совсем не ограничиваются изложенным в философских и физических трудах.

Литература:

1. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. 447 с.
2. Афанасьева В. В., Пилипенко Е. А. Онтология времени // Вестник ВолГУ. Серия 7. Философия. Социология и социальные технологии. 2014. №4. (24). С. 6 - 14.
3. Эйнштейн А. Сущность теории относительности. М.: Изд-во иностр. лит., 1955. 160 с.
4. Хокинг С., Пенроуз Р. Природа пространства и времени / Пер. с англ. А. Беркова, В. Лебедева. СПб: Амфора, 2007. 171

с.

5. Уитроу Дж. Естественная философия времени. М.: УРСС, 2003. 400 с.
6. Хокинг С. Краткая история времени: от Большого взрыва до черных дыр / Пер. с англ. Н. Я. Смородиной. СПб.: Амфора, 2001. 266 с.
7. Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант. М.: Прогресс, 1994. 266 с.
8. Окунь Л. Б. О движении материи. М.: «Физматлит», 2012. 228 с.
9. Линде А. Д. Физика элементарных частиц и инфляционная космология. М: Наука, 1990. 280 с.
10. Окунь Л. Б. Физика элементарных частиц. М.: Наука 1988. 272 с.
11. Блохинцев Д. И. Пространство и время в микромире. М., 1970. 360 с.
12. Сахаров А. Д. Космологические переходы с изменением сигнатуры метрики // ЖЭТФ, 1984. Т. 87. 375 с.
13. Владимиров Ю. С. Пространство-время: явные и скрытые размерности. М., 1989. 192 с.
14. Барашенков В. С., Юрьев М. З. Квантовая теория поля с трехмерным вектором времени. Дубна, 1999. 24 с. (Препринт ОИЯИ Р2-99-109).
15. Спасков А. Н. Философский анализ проблемы размерности времени в современной физике // Весці НАН Беларусі. Сер. гуманіт. навук. 2003. №1. С. 50 - 55.

Прохоров М. М.

Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет, профессор кафедры истории, философии, педагогики и психологии. Доктор философских наук

mmpo@mail.ru

Аннотация: Цель исследования состоит в экспликации онтогносеологии как основополагающего для философии принципа взаимозависимости онтологии и гносеологии. Методологически руководствуясь идеей единства исторического и логического, автор начинает с характеристики взаимоотношений философии с мифологией и религией, чтобы проследить предысторию формирования онтогносеологического принципа философии. Показано, что понимание онтогносеологии как структуры взаимоотношения онтологии и гносеологии издавна исследовалось при постановке и решении основного вопроса философии, имеющем характер исследования природы самой философии. Для современной отечественной философии понятие онтогносеологии сохраняет проблемный характер: сохраняется сведение философии к онтологии либо к гносеологии, возникла концепция экзистенциального материализма, реанимирующая, доказано, признаки мифологического синкретизма. Эксплицированы теоретические абстракции моделей взаимоотношения онтологии и гносеологии: дуализм, редукционизм и диалектическую модель онтогносеологии, демонстрируемых историей философии.

Ключевые слова: онтогносеология, онтология, гносеология, мифологический синкретизм, двойственная истина, экзистенциальный материализм, модели онтогносеологии.

Ontognoseology: the principle of the interdependence of ontology and epistemology Intended.
Prokhorov M. M.

Nizhny Novgorod State University of Architecture and Civil Engineering

Abstract: The purpose of the study is to explicate ontognoseology as a fundamental principle for philosophy of the interdependence of ontology and epistemology. Guided by the idea of the unity of historical and logical, the author begins by characterizing the relationship of philosophy with mythology and religion in order to trace the background to the formation of the ontognoseological principle of philosophy. It is shown that the understanding of ontognoseology as a structure of the relationship between ontology and epistemology has long been studied in the formulation and solution of the main issue of philosophy, which has the character of a study of the nature of philosophy itself. For modern Russian philosophy, the concept of ontognoseology remains problematic, because it retains the reduction of philosophy to ontology or epistemology and the concept of existential materialism has arisen, which reanimates, proved, the signs of mythological syncretism. Theoretical abstractions of models of the relationship of ontology and epistemology are explicated: dualism, reductionism, and the dialectical model of ontognoseology demonstrated by the history of philosophy.

Keywords: ontognoseology, ontology, epistemology, mythological syncretism, dual truth, existential materialism, models of ontognoseology.

Начну с исторически первого, мифологического мировоззрения. Оно «синкретично», без разделения и противопоставления базисных противоположностей (материальное и идеальное, объективное и субъективное, природное и человеческое, реальное и воображаемое). Его принцип – их «суперпозиция», «наложение» друг на друга, за пределы которых оно не выступает. Оно не подозревает, что природа существует до, вне и независимо от человека, его мысли и действия. Отсутствует их анализ и синтез, имеет место «синкретичность». Наглядно это представлено образами русалки, кентавра или минотавра, продуктов фантазийной реальности или реалистической фантазии, воображения. Это характерно всем произведениям устного народного творчества. В сказках «синкретизм» «накладывает» на живое и неживое (сказка про пузырь, соломинку и лапоть) способность говорить и действовать как люди. Чтобы

выполнять их чаяния, они – символические орудия достижения целей (щука и серый волк). В них «осуществимо все (непосредственно в трудовой деятельности – М. П.) неосуществимое, достижимо все недостижимое, выполнимо все невыполнимое» [1, с. 46 - 47]. Реальной базой мифологического является «окультуренный слой», продукт трудовой деятельности человека по преобразованию природы. Первоначально он был «исчезающе тонким», но именно на нем родилось мифологическое мировоззрение, обусловив «наложение» базисных противоположностей. Сегодня этот слой столь плотно окружает человека, что тот долгое время не подозревает об объективности природного и характерного ему «освещения», в котором каждая вещь высвечивает свою сущность, или получает сущность, в него попадая.

Это свидетельствует об узости мифологического и неизбежности перехода к мировоззрению, разрывающему «суперпозицию». С удвоения мира, преодоления «синкретизма» начинается религиозное мировоззрение, расцвет которого приходится на Средневековье, когда появляется концепция двойственной истины с «призраком» онтогносеологического «измерения». Х. Ортега-и-Гассет [2, с. 233 - 403.] эксплицирует особенности субъекта религиозной веры («отчаявшегося человека», разуверившегося в своих способностях) и нарастание «параллельного» развитию христианской мысли познавательного «измерения» как нарастание исследования «первой и последней реальности» вопросом и ответом о познаваемости подлинной реальности – через постановку и решение основного вопроса философии (ОВФ), – что привело к подрыву религии в пользу философии с ее онтогносеологической спецификой. ОВФ, не переставая быть основным вопросом «всей» философии, «мог быть поставлен со всей резкостью, мог приобрести свое значение лишь после <...> христианского средневековья», когда принял острую форму «создан ли мир богом или он существует от века» [3, с. 296] все более уверенным ново-европейским человеком. ОВФ оформляется как пространство онтогносеологии, где действует принцип взаимозависимости онтологии и гносеологии, поскольку ни гносеология, ни онтология невозможны, если они разрабатываются отдельно друг от друга. Это продемонстрировал Ф. Энгельс, современные исследователи идут дальше. Согласно Д. И. Дубровскому, онтология и гносеология образуют в философии «динамическую круговую структуру, которая прерывается и вновь восстанавливается в том или ином звене, в зависимости от цели и задач исследования» [4, с. 48]. Для философии если есть бытие, то оно познаваемо, если мир познаваем, то познаваема суть и формы бытия. И без этой «взаимной зависимости» философия не существует, ибо познание не может быть направлено лишь на самое себя, быть только «самопознанием». ОВФ «образует содержательно-логический каркас философии как особой формы знания» [5, с. 3 - 4]. В имплицитной форме это обнаруживается уже в учении Парменида [6, с. 84], хотя на первый план в то время вышла проблема противоположности бытия, как субстанции, и процесса, который не воспринимался еще как способ существования бытия, что привело к противопоставлению «элеатского» и «гераклитовского» подходов, когда возникло представление о вечном и неизменном бытии. В дальнейшем решение этой проблемы завершилось введением принципа взаимозависимости материи и движения как неразрывных моментов единой действительности [7, с. 6].

В советский период разделение философов на «онтологов» (в основном ленинградцы) и «гносеологов» (в основном москвичи и киевляне) продолжило обнаруживаемое в истории философии сведение философии к онтологии либо к гносеологии при ответе на вопрос «Как говорить о мире?»: «в терминах эпистемологии, т.е. отталкиваясь от познающего субъекта, его опыта и внутреннего устройства, или в терминах онтологии, т.е. помещая субъекта внутрь мировой истории в качестве одного из ее моментов?» [8, с. 82]. По Н. А. Бердяеву,

«освобождение философии от всякого антропологизма есть умерщвление философии. Натуралистическая метафизика тоже видит мир через человека, но не хочет в этом признаться.

И тайный антропологизм всякой онтологии должен быть разоблачен. Неверно сказать, что бытию, понятому объективно, принадлежит примат над человеком, наоборот, человеку принадлежит примат над бытием, ибо бытие раскрывается только в человеке, из человека, через человека...» [9, с. 24]. А. Ф. Лосев выступает с противоположным тезисом: «Все науки... есть не что иное как разные разделы онтологии...» [10, с. 194]. Ныне на преодоление

«поляризации» претендует концепция «экзистенциального материализма» Э. А. Тайсиной, но она постулирует «совмещение учения о бытии, онтологии, и учения о познании, гносеологии» только в сфере теории познания, заявляя о разработке «субъективного материализма», переименовываемого в «экзистенциальный» [11, с. 105]. Онтогносеологический постулат выдвигается как «совмещение учения о бытии, онтологии, и учения о познании, гносеологии», к сожалению, в смысле мифологической

синкретичности, склейки базисных противоположностей, ведущих к ограничению философии как «науки о взаимоотношении человека и мира. Вопрос о мире «самом по себе», – полагает она, – научен, но не философичен»; как «не философичен и вопрос о человеке «самом по себе». Получается, что философия имеет дело не с 1) бытием (миром), 2) человеком и 3) отношением между ними, но только с их «суперпозицией», «наложением» [11, с. 147]. Подробный анализ см. [12].

В заключение отмечу, что с отказом от синкретизма обнаруживаются три возможных варианта истолкования соотношения онтологии и гносеологии [12, с. 31 - 35]: дуализм, редукционизм (две формы) и диалектическая модель их взаимосвязи, прототипы которых демонстрирует история философии. Каждый соответствует «своей реальности». В дуализме их взаимосвязь умалется, вплоть до отрицания. В редукционизме каждая «сторона» в состоянии заявить, что она содержит в себе рациональное содержание другой, правда, без учета ее специфического, процеживаемого сквозь собственные принципы. Диалектическая модель раскрывает взаимосвязь онтологии и гносеологии на уровне самой глубокой сущностной связи на основе диалектического закона единства и борьбы противоположностей.

Литература:

1. Голосовкер Э. Я. Логика мифа. М.: Наука, 1987. 224 с.2. Ортега-и-Гассет Х. Вокруг Галилея (схема кризисов) // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М.: Весь мир, 1997. С. 233 - 403.
3. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч. В 9-ти т. Т. 6. М.: Политиздат, 1987. С. 285 - 326.
4. Дубровский Д. И. Относительное и абсолютное // Релятивизм как болезнь современной философии. М.: Канон, 2015. С. 41 - 60.
5. Киссель М. А. Судьба старой дилеммы (рационализм и эмпиризм в буржуазной философии XX века). М.: Мысль, 1974. 279 с. 6. Комарова В. Я. Учение Зенона Элейского: попытка реконструкции системы аргументов. СПб.: Изд-во ЛГУ, 1988. 264 с.
7. Свидерский В. И. О некоторых принципах и направлениях современного исследования проблем диалектики // Современные проблемы материалистической диалектики. М.: Мысль, 1971. С. 5-20.
8. Столярова О. Е. Бывает ли слишком много бытия? // Эпистемология & философия науки. 2013. Т. XXXV. № 1. С. 82-88.
9. Бердяев Н. А. О назначении человека. М.: Республика, 1998. 382 с.
10. Лосев А. Ф. Философия имени // Лосев А. Ф. Самое само: Сочинения. М.: ЭКСМО - Пресс, 1999. С. 29-204.
11. Тайсина Э. А. Теория познания: коллекция статей. СПб.: Алетейя, 2014. 264 с.
12. Прохоров М. М. От онтологии и гносеологии к онтогносеологии // Мировоззренческая парадигма в философии: Основоположения онтогносеологии [Электронный ресурс]: монография / Рук. авт. колл. и отв. Редактор профессор М. М. Прохоров. Нижний Новгород: ННГАСУ, 2018. 269 с.

Трансценденция и бытие

Самедов Аладдин Гараш-Оглы

Башкирский государственный университет, магистрант кафедры философии и политологии

aladdin_sam@mail.ru

Аннотация: В докладе автор сопоставляет трансценденцию, бытие и сущее. Трансценденция в отношении бытия есть нечто наружное, она пронизывает бытие и сущее, не обнаруживая себя. Докладчик отделяет «чистое сознание» от «предметного сознания», которое содержит в себе сущее. «Предметное сознание», которое причастно к сущему, различает множественность. Множественность является содержанием этого сознания. А «чистое сознание», которое причастно бытию, не видит множественность. Трансценденция не является ни явлением и ни сущностью, т.е. она не есть сущее. Давая определение трансценденции, человеку кажется, что он перешагивает по ту сторону сущего. А на самом деле тем самым человек пытается приблизить трансценденцию к себе и объять необъятное. Однако трансценденция не определима, в принципе. Мы не можем говорить о трансценденции, что она вечна. Потому что вечность уже означает временность, а трансценденция вне времени.

Ключевые слова: трансценденция, бытие, сущее, «чистое сознание», «предметное сознание», трансцендентальное.

Transcendence and being.

Samedov Aladdin Garash-Ogly

Bashkir State University

Abstract: In the report, the author compares transcendence, being and being. Transcendence in relation to being is external. Transcendence permeates being and being without revealing itself. The speaker distinguishes «pure consciousness» from «objective consciousness», which contains the essence. Consciousness, which is part of being, distinguishes multiplicity. Multiplicity is the content of this consciousness. And pure consciousness, which is part of being, does not see multiplicity. Transcendence is neither a phenomenon nor an entity, i.e. it is not an entity. In defining transcendence, one feels that one is stepping over the other side of existence. In fact, by doing so, one tries to bring the transcendence closer to oneself and embrace the immensity. However, transcendence is not definable, in principle. We cannot say that transcendence is eternal. Because eternity already means temporality, and transcendence is beyond time.

Key words: transcendence, being, existence, «pure consciousness», «object consciousness», transcendental.

Наблюдается традиционное отождествление трансценденции с бытием, а, в свою очередь, бытие с сущим. Но сущее конкретно состоит из сущностей и явлений. Сущее – это множество, бытие – это одно. Сущее, как множество, содержит в себе и материальное, и духовное, и все ценностные явления. Бытие не содержит в себе различий, поэтому в бытии нет ни противоположностей, ни субъект-объектных отношений, ни добра, ни зла. Это все имеется в сущем. Но бытие и сущее включено в одну сферу, как две стороны одной медали. И человек, находящийся на стороне сущего, имеет возможность прикоснуться силой своего разума к бытию. А также человек с помощью органы чувств и разума занимается познанием явлений и сущностей, т.е. сущим.

Также границы бытия и сущего не бесконечны, не беспредельны. То, что находится за этими границами, это область трансценденции, о которой, как говорит Кант, ничего не дано знать человеку. Когда сознание приобщается к бытию, тогда оно осознает пределы бытия и сущего. И тогда становится понятно, что за пределами этой сферы начинается трансценденция. Когда мы уходим от сущего, мы не попадаем к трансценденции, мы попадаем только в бытие, и мы вечно остаемся в пределах этой сферы. Трансцендентальная реальность Канта ограничивается с этой сферой. И в этом смысле можно понять Э. Гуссерля, согласно которому подлинным бытием «стал не мир «истин самих по себе», а имманент-

ная жизнь трансцендентального сознания: «Трансцендентальное сознание есть абсолютное Бытие» [1, с. 83]. То, что касается трансценденции или трансцендентной реальности Канта, то она находится за этой сферой. А трансцендентальное ограничено со сферой бытия и сущего. Ни в коем случае нельзя отождествлять трансцендентальное с трансцендентным. Трансцендентальное - это «вещь в себе», она в пределах сферы бытия и сущего. Другое дело, что «вещь в себе» трансцендентна в отношении к человеческим органам чувств. А трансцендентное за пределами всяких чувств. Плотин говорит об этой трансценденции. Его «Единое» находится по ту сторону бытия и сущего, как трансцендентная реальность.

Сознание ограничивается сферой бытия и сущего. Пределы сознания ограничивается тем, что оно может переходить из сущего к бытию и стать бытием, но не более: «Согласно Плотину, бытие в качестве условия предполагает сверхбытийное начало, стоящее по ту сторону бытия, а стало быть, и познания. Это начало он называет «Единым» и Благом. Только бытие может быть мыслимым; то, что выше бытия (Единое), и то, что ниже его (беспредельное), не могут быть предметом мысли, ибо «ум и бытие – одно и то же» [2]. Плотин утверждает, что Бытие – не верховное начало, оно происходит от того, что сверхбытийно. Бытие есть первая эманация, «первенец Единого» [1, с. 79]. Вот это «Единое» Плотина, как видно из приведённой цитаты, является трансценденцией, которой путь закрыт для человеческого сознания. И от бытия также нет доступ к трансценденции. Как мы отметили выше, из бытия есть доступ только сущему, и оно также состоит из одного, то есть в сущем множество в одном. Ни в коем случае нельзя перепутать «Единое» Плотина с «Одним» Парменида. «Одно» Парменида состоит из сферы, которая включает себя бытие и сущее - оно конечно. А «Единое» Плотина за пределами этой сферы - оно бесконечно. «Одно» причастно к бытию и сущему, а «Единое» - к трансценденции. К. Ясперс очень хорошо проясняет трансценденцию, данный факт подмечает В. П. Лега: «Трансценденция абсолютно и полностью непознаваема. Философствование на уровне трансценденции есть метафизика, не метафизика Фомы Аквинского или Аристотеля, а истинная метафизика как идеал, к которому стремились все философы. Трансценденция непознаваема, но человек тем не менее стремится познать трансценденцию, стремится ее помыслить. Но нельзя мыслить трансценденцию адекватным образом как саму трансценденцию. Сам термин, выбранный Ясперсом, должен показать, что трансценденция - это то, что превосходит все, она трансцендирует нашу возможность познания. А если она превосходит все, то она и сущности никакой не имеет» [3]. В этом смысле «мир идей» Платона не является трансценденцией. Мир идей Платона состоит из эйдосов, которые даже не являются бытием, они есть идеализированное сущее, исходящее из сущего.

Бытие есть «чистое сознание». «Чистое сознание» есть бытие. В бытии нет предмета, т.е. в чистом сознании нет предмета. В бытии ничего не существует. И со стороны бытия исчезает множественность в сущем. Все явления в сущем превращаются в «Одно». Чистое сознание не может обнаружить множественность. Это естественно. Чтобы «чистое сознание» обнаружило множественность, сознанию нужно воспринимать предмет. Как только «чистое сознание» воспримет предмет, оно тут же перестанет быть чистым. Оно тут же потеряет самость. Оно тут же станет сознанием о чем-то. Оно перестанет быть бытием. Оно приобретет множественность. Оно превратится в сущее. Поэтому «чистое сознание» не обнаруживает сущее. Субъективное сознание, когда отходит от «чистого сознания», обнаруживает множественность. Субъективное сознание, когда покидает сущее, возвращается к «чистому сознанию», теряет способность обнаруживать множественность. Если сознание сможет «выдавить» из себя предметность, тогда останется чистым, без всякого содержания. Сознание без всякого содержания есть «чистое сознание», т.е. оно есть бытие. Это чистое сознание знает, что оно есть и находится в Едином сознании. Оно знает, что оно есть, вечно и едино. Но чистое сознание есть бытие и ни есть трансценденция. Трансценденция в отношении бытия есть наружное. Трансценденция пронизывает бытие и сущее, не обнаруживая себя. Чистое сознание не обнаруживает трансценденции. Чистое сознание, когда производит усилие, обнаруживает сущее только в «Одном».

Трансценденция не есть бытие или чистое сознание, а также тем более сущее. Трансценденция, пронизывая бытие и сущее, остается за их пределами. Не только трансценденция, а даже бытие не воспринимает атрибуты. Атрибуты возникают тогда, когда индивидуальное сознание отделяется от чистого сознания и обнаруживает сущее.

Необходимо различать «чистое сознание» от «предметного сознания», которое содержит в себе сущее. Сознание, которое причастно к сущему, различает множественность. Множественность является содержанием этого сознания. А чистое сознание, которое причастно к бытию, не видит множе-

ственность. Когда оно смотрит на область сущего, видит только «Одно». Чистое сознание не может видеть множественность. Множественность есть для нее только «Одно». Многие мистики, философы и представители духовенства, когда приобщались этому «Одно», перепутали его с трансценденцией. Они подумали, что видят трансценденцию или Бога.

Трансценденция не является ни явлением и ни сущностью, т.е. она не есть сущее. Мы не сможем говорить о трансценденции, что она вечна. Потому что вечность уже означает временность, а трансценденция вне времени. Конечно, Августин говорит, что Бог не создал нас «раньше», потому что у трансценденции не было никакого раньше или позже, она за пределами этого. И когда мы говорим о трансценденции то, не можем использовать словосочетание «однажды она», потому что «она» за пределы всякого «однажды». Мы не можем также сказать: трансценденция есть «множество» единичных, или «единство» множеств. Мы в таком случае попадаем в ситуации определения. Дать определение явлениям, конечно, нужно. Человек не сможет действовать без определения. Но когда речь идет о трансценденции, человек волей - неволей пытается присвоить ее себе. Поэтому старается определить ее через множество определений. Давая определение трансценденции, человеку кажется, что он перешагивает по ту сторону сущего. А на самом деле тем самым человек пытается приблизить трансценденцию к себе. Человек хочет объять необъятное. То есть объять ту силу, у которой сам в объятьях. Однако трансценденция не определима, в принципе. Почему? Потому что этот вопрос касается осознания природы бытия, когда мы рефлекслируем к чистому бытию, обнаруживаем чистое сознание.

Литература:

1. Философский словарь: под ред. И. Т. Фролова. М.: Республика, 2001. 720 с.
2. Степин В. С. Новая философская энциклопедия. Том первый [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://www.rulit.me/books/novaya-filosofskaya-enciklopediya-tom-pervyj-read-330353-455.html> (дата обращения 27.02.2020).
3. Лега В. П. Современная западная философия. Карл Ясперс [Электронный ресурс] // <http://www.sedmitza.ru/lib/text/431844/> (дата обращения. 27.02.2020).

Свергузов А. Т.

Казанский национальный исследовательский технологический университет, доцент кафедры философии и истории науки. Кандидат философских наук

atsverguzov@mail.ru

Аннотация: С точки зрения диалектического материализма анализируется известное утверждение Ф. Энгельса по отношению к сознанию. На это утверждение нередко ссылаются философы-материалисты для обоснования своего подхода к сознанию. По нашему мнению, этот подход нельзя считать последовательно материалистическим. Говоря конкретнее, нельзя считать диалектико-материалистической позицией. Такое отношение к Ф. Энгельсу не было критичным в советской философии и осталось во многом таковым и в настоящее время. Это утверждение Ф. Энгельса находило не просто сторонников, но и реализовывалось в философской онтологии. Необходимо дать этому подходу четкую, недвусмысленную оценку, чтобы он не тиражировался периодически.

Ключевые слова: диалектический материализм, категория, материя, атрибут, сознание.

**F. Engel's «materialistic» position in understanding of consciousness
Sverguzov A. T.**

Kazan National Research Technological University

Abstract: From the point of view of dialectical materialism, the well-known statement of F. Engels in relation to consciousness is analyzed. This statement is often cited by materialistic philosophers to justify their approach to consciousness. In our view, this approach cannot be considered consistently materialistic. More specifically, it cannot be considered a dialectical-materialistic position. This attitude to F. Engels was not critical in Soviet philosophy and remains largely so at the present time. This statement of F. Engels found not only supporters, but also was realized in philosophical ontology. It is necessary to give this approach a clear, unambiguous assessment, so that it is not replicated periodically.

Keywords: dialectical materialism, category, matter, attribute, consciousness.

Строго говоря, позиция Ф. Энгельса материалистическая, но не соответствует современному уровню развития философии материализма, под которым мы понимаем диалектический материализм. Являясь одним из основоположников современного материализма, он тем не менее высказал ошибочное для диалектического материализма утверждение, не соответствующее современному материалистическому пониманию сознания. С точки зрения последовательного материализма, сознание не является атрибутом материи.

Мы уже как-то писали на эту тему. Правда, с противоположной точки зрения, пытаясь выдать желаемое за действительное [1, с. 293]. Но имеющиеся в отечественной литературе ссылки на другое понимание Ф. Энгельса вынудили внимательнее отнестись к данной теме и пересмотреть свою позицию.

Что конкретно мы имеем в виду. Следует важным отметить, что у основателей диалектического материализма имеются противоречивые утверждения, вызывающие, говоря меткими словами В. И. Ленина, «стыдливые» настроения у философов-материалистов. Например, хотелось бы обратить внимание на известную фразу Ф. Энгельса, которая, в силу его авторитета как основоположника современного материализма, постоянно притягивает к себе мысли материалистов, принуждая некоторых из них корректировать материалистические принципы в сторону идеализма. Имеется в виду следующее утверждение о материи: «...у нас есть уверенность в том, что материя во всех своих превращениях остается вечно одной и той же, что ни один из ее атрибутов никогда не может быть утрачен и что поэтому с той же самой железной необходимостью, с какой она когда-нибудь истребит на Земле свой высший цвет – мыслящий дух, она должна будет его снова породить где-нибудь в другом месте и в другое время» [2, с. 363]. В диалектическом материализме из этого утверждения делается ставший

почти традиционным, ошибочный для диалектического материализма вывод. Например, вот что пишет В. А. Босенко: «Отсюда и уверенность Ф. Энгельса, что мыслящий дух с такой же необходимостью, с какой гибнет в одном месте, возникает в другом (вместе с этим возникает и гносеологическая проблема отношения материи и сознания). В этом смысле можно говорить об атрибутивности сознания в его отношении к материи (выделено нами – С. А.) вообще, с ее способом существования, заключающем в себе необходимость» [3, с. 272].

На наш взгляд, здесь присутствует ошибочная логика, так как характерна для гилозоистического материализма: сознание есть атрибут материи. Ошибочность позиции в том, что сознание не присуще всем формам существования материи, поэтому не является атрибутом. Более того, возникновение самого человеческого сознания не является неизбежным, «с железной необходимостью» результатом биологической эволюции, «цель» которой не в появлении сознания, а в приспособлении организмов к окружающей среде.

Своеобразной является попытка найти логическое оправдание позиции Ф. Энгельса со стороны В. А. Босенко. Сознание трактуется им как атрибут материи на том основании, будто является неизбежным продуктом развития материи как «материи вообще». «Если же материю не сводить к конкретным формам ее существования, формам бытия, а рассматривать как материю вообще (а значит, гносеологически) (выделено нами – С. А.), то все становится на свое место. И жизнь, и общественная форма, и мыслящий дух выступают как необходимость, как необходимое порождение материи, продукт способа существования материи, как одна из неизбежных форм необходимого саморазвития материи в бесконечном круговороте, без которых материя не существует» [3, с. 273].

Некорректное для диалектического материализма утверждение Ф. Энгельса следует, на наш взгляд, признать ошибочным или «переписать» последовательно материалистически, а не в логике компромиссного с идеализмом гилозоизма. Более корректно смысл утверждения Ф. Энгельса должен был бы выглядеть, например, следующим образом: мыслящий дух возродится не потому, что он атрибут материи, а потому, что ни один из атрибутов материи не может быть утрачен. Здесь уже нет непосредственной логики гилозоизма. Хотя и здесь сохраняется ошибочность утверждения, так как по-прежнему предполагается «железная» неизбежность возникновения сознания.

Подобные ошибки основоположников диалектического материализма показывают, что нельзя отождествлять диалектический материализм с марксизмом. Термин «марксизм» предполагает не критическое следование идеям К. Маркса, Ф. Энгельса и В. И. Ленина, что продемонстрировал диалектический материализм советского периода развития. Наоборот, обозначение «диалектический материализм» предполагает следование общей логике, а не авторитету его основоположников. Примеры других принципиальных ошибок: гносеологизация основного вопроса философии Ф. Энгельса и онтологизация ленинского определения материи. Правда, Ф. Энгельс и В. И. Ленин не имеют к этому непосредственного отношения.

Литература:

1. Свергузов А. Т. Об «эдиповом комплексе» философа-материалиста // «Учебник философии»: Материалы Всероссийской научно-методической конференции (Казань, 13-14 марта 2008). Казань: КГТУ, 2008. 372 с.
2. Энгельс Ф. Диалектика природы // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения: в 50 т. (2-е издание). Т.20. М.: Политическая литература, 1961. С.343-628.
3. Босенко В. А. Всеобщая теория развития. Киев, 2001. 470 с.

Сколяр Ю. Н.

МФ МГТУ имени Н. Э. Баумана, аспирант кафедры «Педагогика, психология, история, право и философия»

jaskoliar@yandex.ru

Аннотация: Статья посвящена наследию Григория Сковороды в экзистенциально-онтологическом разрезе. Центральной темой рассмотрения творчества мыслителя является человек и его путь к миру Божьей истины, через эмпирический мир тленной тени Божественной истины. Проведены параллели терминологии и основных положений Григория Сковороды и философов, классифицированных как экзистенциалисты.

Ключевые слова: мир, человек, экзистенция, мысль, добро, счастье.

**Gregory Skovoroda's existential ontology.
Scoliar Ju. N.**

Postgraduate of the Department "Pedagogic, Psychology, History, Law and Philosophy" of Bauman Moscow State Technical University (Mytishchi Branch)

Abstract: the Article is devoted to the legacy of Grigory Skovoroda in an existential-ontological context. The Central theme of the thinker's work is man and his path to the world of God's truth, through the empirical world of the corruptible shadow of divine truth. Parallels are drawn between the terminology and the main positions of Gregory Skovoroda and the philosophers classified as existentialists.

Key words: world, man, existence, thought, good, happiness.

Г. С. Сковорода известен как первый русский философ в точном смысле этого слова. Немногочисленные исследователи находят его систему антропологической – Эрн, моралистской – Зеленогорский, антиномистической – Чижевский, все эти направления присутствуют в философствовании Сковороды, но, ни одно из них, да и, вообще, никакое другое, не может выступить определением его творчества. Сковорода – бесконечен, система других мыслителей могут быть лишь созвучны с философскими построениями Григория Сковороды.

Экзистенциальная онтология отражает в себе дихотомию всей экзистенциальной мысли. Официально причисленный к экзистенциалистам Мартин Хайдеггер, исследуя бытие и эксплицируя его содержание, выводит два уровня: аутентичное и неаутентичное, что есть в дословном переводе с греческого, подлинное и неподлинное. Эта иерархия бытия вполне соотносима с делением Сковороды на два мира: мир добра и зла. Что значит аутентичное бытие Хайдеггера, и являет ли оно собой аспект аксиологический или описательный – вопрос: у Сковороды же, иерархия бытия уже есть градация ценностей, поскольку, самоё непосредственное отнесение себя к тому или иному миру, есть следствие наличия и воплощения определённого рода ценностей. Аутентичность, таким образом, есть выражение самоопределения, самоконституирования, познания самого себя. Аутентичное бытие в основании своём имеет противостояние внешнему миру, но не противостояние самому себе.

В центре внимания любой экзистенциально-онтологической проблематики всегда находятся переживания существования индивида. У Сковороды таким переживанием является не страх, не вина, не забота, не печаль, а преодоление эмпирического мира, счастье, душевный покой, отсутствие страстей. Сродни отрешённости Мейстера Экхарта. Исходя из этого, в онтологии Сковороды два мира, мир добра и мир зла, точнее, один, а другой, как презентация способности раздвоения человеческой души и сердца. Но никакой дихотомии нет, раздвоение выступает необходимым структурным элементом построения, требуемым антитезиса для выражения основной мысли. И это же самое мы находим у Хайдеггера, как онтическое и онтологическое, и у Ясперса, как *dasein* и *existenz*. Классическое, вневременное для экзистенциальной мысли противопоставление: мира бытования и мира подлинного бытия.

Согласно Сковороде, счастье – есть принадлежность к высшему миру, здесь нет понятия обла-

дания, счастьем нельзя обладать – в нём можно пребывать, здесь иррациональное понимание уступает сверхрациональному: индивид в Бытии-Экзистенции есть тот, кто в первую очередь, понимает и принимает себя во внешнем мире. Сковорода применяет для объяснения радости сердца сравнение со светом, в рассказе об Иш и Мут, старике и старухе, которые построили себе дом без окон и носили с улицы свет в мехах. Но, светлее не становилось, пока Иш и Мут не прорубили окна и тогда дом их наполнился светом, точно так же, как и сердце человеческое наполняется радостью. Мыслитель говорит о счастье так: «Оно же подобно солнечному сиянию: отвори только вход ему в душу свою. Оно всегда толкает в стену твою, ищет прохода и не сыскивает: а твоё сердце тёмное и невесёлое и тьма вверху бездны» [1, с. 325]. Также и люди, пекущиеся о драгоценном венце и прочие любопрахи, напоминают Иш и Мут, бегающих с тазиками в хатку. Закупоренный дом деда с бабкой есть не что иное, как закрытое для Бога сердце, «непросвещённое».

Безусловно, онтологическая основа человека в его сущности, в видимом мире, откуда непосредственно и начинается этот путь, путь к миру Блага, путь к Богу. Индивиду необходимо опредметиться во внешнем мире, чтобы увидеть и познать самого себя, не оказаться поработанным внешним человеком, поскольку такого рода поработание направляет все познавательные устремления во внешний мир, уводит субъекта от самопонимания. И здесь классики экзистенциальной философии созвучны со Сковородой в том, что «суета» затемняет путь человека. Нахождение себя в Бытии-Экзистенции позволяет индивиду гармонично сосуществовать совместно с эмпирической реальностью в той степени, когда, он, и не поглощён ею, и не растрчивает себя на бесконечное противостояние чему-то инородному, так как, находя себя в противостоянии и борьбе, человек находит не себя и познаёт не себя-как-такового, а себя-борющегося-противостоящего. Бытие-Экзистенция позволяет мысли осознано подходить и к своей индивидуальности, и к тому, что любая уникальность не вписывается в некие фантомистические, но вполне ставшие предписываемыми, рационалистические нормы.

Считается, что проблема соотношения индивидуального и всеобщего в метафизике Сковороды так и не была разрешена, но мыслитель всё-таки находит её разрешение как во всеобщей, так и в индивидуальной сотворённости и причастности к Божественному началу. Экзистенция Сковороды – это путь, становление, путь к Благу, движение-приближение к Богу, как к бесконечности. Не что-то свершившееся, а совершающееся, приближение. Это в корне отлично от характера и понимания сущности, которая понимается как определение и высвечивание себя, а это возможно лишь в эмпирическом, тленном мире. Сопричастность бытия видимого и бытия невидимого у Сковороды выражается как благодарность всему тому, с чем соприкасается «Я», поскольку воля экзистирующего индивида у Сковороды передана Богу. Бытие индивидуальное соотносено, таким образом, с бытием вечным, несотворённым, и становящееся конечное бытие в этом смысле становится причастным вечному. Сковорода не считает призраком эмпирический мир, но чувственное бытие остаётся тенью, несамостоятельной реальностью. Бытие распадается на противоположности, на тленное и нетленное, на добро и зло, на подлинное и неподлинное. Но эта двойственность принадлежит лишь эмпирическому миру. На самом деле мир – один, а выражение двойственности определяется мыслителем через антитезис. Эмпирический мир, видимый, рассматриваемый в логике Сковороды, как «нечто иное», антитезис, обладает имманентностью движения, является исчезающим, снятым, этот мир праха, по сути, становится фантомом, зло необходимо употребляется при построении логической конструкции. Погружение в эмпирический мир есть простой прямой путь, есть торопливость, скоропалительная наглость у Сковороды или Бытие-Повседневность и инзистенция у Хайдеггера. Обнаруживается семантическое родство категорий экзистенциальной мысли различных поколений мыслителей. В хайдеггеровской терминологии инзистенция (*insistence*), в дословном переводе с французского означает «настойчивость», «упорство. Инзистенция есть бытие, переданное определённому проекту мира, тому в котором находится индивид, в сложившихся уже для себя условиях. Человек захватывается проектом мира и подавляется им. Это у Хайдеггера выступает как заброшенность, как господство Идей и Замыслов, как инзистенция экзистенции. У Сковороды находим его оригинальное представление инзистенции, предикативно выступающей модальности Бытия-Присутствия, с учётом того, что в онтологии Сковороды реально существует один мир, но дифинитивно инкарнируются два: «Земнородный ничем скорее не попадает в несчастье, как скоропалительной наглостью, и скажу с послесловием, что бессовестием договариваются незаконные...» [1, с. 352]. Осуществляется феномен омирения, то есть такой процесс, в котором *dasein* отказывается от самого себя в своей актуальности, от свободной и по-

тенциальной возможности быть-самим-собой, здесь Бытие-Экзистенция затемняется и передаёт себя особому проекту мира. Феномен омирения суть не позволение миру свободно быть. Сковорода говорит о том, что разум и воля не всегда подвластны человеку, и человек никогда не будет счастлив и спокоен, если всё будет делаться по его воле, а ещё опаснее, когда человек желает, чтобы его воля была согласна с «искуснейшими головами в свете», потому что неизвестно, какая голова искусней: «Но то знай, что хотя бы ты к сему взял судьёй самого того короля, который осуждал премудрейшую мать нашу натуру за распоряжение небесных кругов, то Бог и время и его мудрее. На что ж тебе лучшего судью искать?». Когда судьёй выступает Бог, то есть человек не возносит себя до судейских над миром высот, тогда-то, «всё по твоей да ещё премудрой воле будет делаться. И сие-то есть быть во всём довольным» [1, с. 334].

Недовольство есть простая неблагодарность, недовольство уже пример того, что не является радостью и счастьем, не является тем состоянием, к которому человечество стремилось и стремится во все времена своего существования, не всегда понимая необходимость понять, а что же есть это счастье. Понимание счастья находится в сфере самопонимания, понять, что есть счастье сложнее, чем достичь его, ведь внешняя реальность часто готовит рецепт, не всегда годный, но этот рецепт, зачастую не исследуется субъектом, а субъект лишь следует заготовленному лекарству, не задумываясь о том полезно ли оно, преодолевая природу, устанавливая физические и химические законы, то есть, ища, как ему, кажется, короткий путь, но Сковорода неоднократно упоминает путь не прямой, но к заранее известному счастью, радости и сердечному покою.

Миры континуальны, они не смешиваемы, так как любое смешение есть образование мира праха, нет состояния перехода или некоего метания человеческой природы: и у Кьёркегора и у Сковороды – смена способов бытия или нахождение в одном из двух миров связаны диалектически, посредством качественного скачка, миры имеют временной континуум, и бытие временно континуально. Люди, по Сковороде, и не думают о мире высшем, пока не обмануться миром внешним, простое соприкосновение с ним требует от человека особой силы противостояния для осуществления подлинного бытия. Мир же, являющийся безначальным началом и внешним естеством, представляется путём, и путь этот, всегда исходит из самого человека, он «внутри себя», бесполезно искать его в других местах. Сковорода говорит о том, что наивысшим пониманием и наивысшим благом является понимание человеком самого себя и всё. В то же время Сковорода утверждает невозможность дистанцирования субъекта и мира и не предполагает противопоставлений в человеке. «Человек с двоящимися мыслями не твёрд во всех путях своих» (Иаков, 1; 8).

Литература:

1. Сковорода Г. С. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., «Мысль», 1973. 511 с.

Троичная онтология

Соловьев Н. А.

Санкт-Петербургский государственный институт психологии и социальной работы, ведущий научный сотрудник. Кандидат физико-математических наук

solovyovnikita@mail.ru

Аннотация: Описана троичная онтологическая модель, в которой живое существо представляет собой триаду Я-форма-субстрат. Я является нематериальным субъектом, созерцающим содержания сознания и управляющим материальным телом, которое представляет собой единство формы и субстрата. Содержания сознания связаны как с формой тела, которую Я созерцает во внутреннем «ментальном пространстве» в виде информации, так и с субстратом, овецивающим формы тела и ответственным за ощущения и намерения. Проблема управления материальным телом со стороны нематериального Я решается в предположении о том, что мозг человека является квантовым объектом. Троичная модель живого существа вписана в абсолютную онтологию, в которой Абсолют также имеет троичную структуру и является неслиянтым единством абсолютного Я, абсолютной Формы и абсолютного Субстрата. Абсолют творит инобытийный мир своими троичными энергиями, что обеспечивает троичную структуру живого существа. Тварный мир возникает из вневременного мира потенциальных возможностей Вселенной, который современная космология связывает с ее волновой функцией. Тварные сущности возникают в процессе отчуждения от Абсолюта, результатом чего является свобода воли.

Ключевые слова: сознание, душа, триада Я-форма-субстрат, троичная онтологическая модель, квантовый объект, свобода воли.

Trinity ontology Solovyev N. A.

St. Petersburg State Institute of Psychology and Social Work

Abstract: A ternary ontological model in which the living being is a triad of I-form-substrate is described. I is an intangible subject, contemplating the content of consciousness and controlling the material body, which is the unity of the form and the substrate. The contents of consciousness are connected both with the form of the body, which I contemplates in the inner “mental space” in the form of information, and with the substrate, which embodies the forms of the body and is responsible for sensations and intentions. The problem of control of the material body by the non-material self is solved under the assumption that the human brain is a quantum object. The ternary model of a living being is inscribed in an absolute ontology, in which the Absolute also has a threefold structure and is the unstitched unity of the absolute I, the absolute Form and the absolute Substrate. The Absolute creates the other world with its threefold energies, which provides the threefold structure of a living being. The created world arises from the timeless world of the potential possibilities of the Universe, which modern cosmology associates with its wave function. Created entities arise in the process of alienation from the Absolute, resulting in free will.

Key words: Consciousness, soul, I-form-substrate triad, ternary ontological model, all-unity, quantum object, free will.

Онтологию можно рассматривать как самую общую как Теорию Всего с главными на сегодняшний день вопросами: Что такое сознание, и как его вписать в естественно – научную парадигму? Как и из чего произошла Вселенная?

Если смотреть на вещи нашего мира в традиции Аристотеля как на гилеморфное единство, где неоформленный субстрат оформляется посредством идеальной формы, то при взаимодействии объектов происходит обмен информацией за счет изменения их формы. Поскольку форма по Аристотелю есть душа-сознание, то при взаимодействии с окружением сознание обретает содержание, связанное с информацией о внешнем мире. При таком подходе сознание оказывается, как бы встроенным в мате-

риальное тело.

Иная ситуация имеет место в концепции Декарта, если его знаменитую формулу «Я мыслю, следовательно я существую» прочесть с ударением на Я, как это сделал Мартин Хайдеггер работе [1, с. 124]: «Представляющее Я гораздо более существенным и необходимым образом представляется в каждом “я представляю” вместе с ним, а именно как то, при чем, против чего и перед чем выставляется всякое представляемое». Другими словами, Хайдеггер говорит о том, что наше сознание состоит из двух компонент: представляющего Я и представляемого в виде содержаний сознания, которые связаны с информацией, записанной в мозге. Концепция раздельного существования Я и содержаний сознания берет свое начало в различных духовных практиках, существующих не одно тысячелетие. В [2, с. 57] по этому поводу говорится следующее: «Все ментально развитые люди... должны... разделять ум на две части – на активную часть, которая является фабрикой мыслей, и на спокойную, господствующую часть, которая есть одновременно Свидетель и Воля и которая наблюдает мысли, рассматривает их, отвергает, исключает, принимает, вносит поправки и изменения – Хозяин в Доме Разума, способный к самоуправлению, самраджа».

Если мы говорим о Я как о созерцающем центре сознания, то его существование невозможно оспорить, поскольку оно ничему не противоречит. Однако если мы говорим о Я как о центре воли или принятия решений, то возникает противоречие с классическим детерминизмом Декарта-Лапласа, поскольку вмешательство нематериального Я в эволюцию (поведение) физического тела нарушает законы сохранения энергии и импульса, что и стало основной причиной забвения идей картезианского дуализма в 20 веке. Однако, новые физические идеи квантовой механики дали надежду на выход из этого логического тупика. Решение проблемы управления материальным телом со стороны нематериального Я оказывается тесно связанным с широко известным парадоксом кота Шредингера [3], когда сознание наблюдателя или «абстрактное «Я»» в терминах фон Неймана [4, с. 309] влияет на квантово-физические процессы измерения. При этом, однако, если встать на почву здравого смысла, необходимо считать, что нематериальное Я может влиять только на собственный мозг, осуществляя коллапс его волновой функции, а коллапс волновой функции измеряемой квантовой частицы происходит за счет декогеренции окружением [5].

Описанное решение основной проблемы картезианского дуализма весьма привлекательно с философской точки зрения, однако оно переносит все сложности в физическую плоскость. Эти сложности связаны с непониманием того, как квантовые эффекты могут проявляться в таком макроскопическом объекте, как мозг, поскольку они должны очень быстро подавляться за счет эффекта декогеренции [5]. Один из подходов к решению проблемы связан с возможностью рассмотрения мозга как аналога лазера [6], поскольку и мозг, и лазер являются макроскопическими неравновесными системами, а в мозге так же, как и в лазере, возможно существование квантовых эффектов на микроуровне [6, 7]. Гипотеза о квантовых свойствах мозга находит свое подтверждение в психологических экспериментах по принятию решений в условиях неопределенности, объяснение которым может быть дано с использованием квантового формализма [8]. Отметим, что само существование свободы выбора у человека возможно только при наличии квантовых эффектов в мозге, а смысл свободы заключается в том, что человек имеет возможность выбора различных альтернатив. При этом в каждом конкретном единичном случае может быть выбрана даже очень маловероятная альтернатива, поскольку само понятие вероятности применимо только к большому числу событий [9].

Резюмируя вышесказанное, мы можем утверждать, что человека (и любое живое существо) можно рассматривать как нераздельную и неслиянную триаду Я-форма-субстрат. В ней диада форма-субстрат описывает материальное тело, которое нематериальное Я созерцает как бы изнутри в некоем нематериальном ментальном пространстве. При этом содержания сознания связаны как с формой тела, которую Я созерцает во внутреннем «ментальном пространстве» в виде информации, так и с субстратом, овеществляющим формы тела и ответственным за ощущения и намерения. Поскольку Я осуществляет выбор альтернатив в процессе реализации свободы воли, оно является созерцающе-управляющим центром живого существа. При этом, однако, надо понимать, что Я совершает лишь осознанные действия, а неосознанные действия могут интерпретироваться как перетекание живого субстрата в новую форму (активен субстрат), или оформление субстрата новой формой (активна форма). Отметим также, что существование квантовых эффектов в мозге дает возможность рассматривать его как квантовый компьютер, работа которого подчиняется квантовой, а не булевой логике [9].

Представленная троичная онтологическая модель живого существа может быть вписана в аб-

солютную онтологию, которая должна развиваться на основе построений Платона и святоотеческой православной традиции Дионисия Ареопагита и Григория Паламы. При таком подходе Абсолют надо рассматривать как единственно Сущее или Одно. Но, Одно не может иметь частей, а, следовательно, его нельзя помыслить, т.е. Одно оказывается Сверхсущим, или бытием в-себе-и-для-себя. Чтобы стать Сущим, Одно должно оформиться. Поскольку Одно есть единственно сущее, Оно должно свой собственный Субстрат оформлять в свои же Формы. Это означает, что Абсолют представляет собой неслияннное единство абсолютного Я, как созерцающе-управляющего центра, абсолютной Формы и абсолютного Субстрата, т.е. Абсолют является Богом Троицей.

Оформляясь, бесконечный Абсолют выделяет внутри себя конечную сущую часть, оставаясь при этом все тем же бесконечным сверхсущим Абсолютом. Конечная часть в дальнейшем процессе оформления дробится на все более и более мелкие части, теряя свою плотность и становясь все менее и менее сущей. Так возникает поле нетварных энергий Абсолюта, сохраняющих, однако, троичную структуру. Это поле нетварных энергий, которое является бытием Абсолюта для-себя-и-для-другого, образует иерархическую структуру, наверху которой находятся формы наибольшего масштаба и плотности, а внизу наименьшего масштаба и наименьшей плотности. Структуры наименьшей плотности оказываются как бы на границе с небытием и могут рассматриваться как «ничто» в богословском смысле или как квантовые поля, из которых потом Абсолют творит предметы и существа инобытийной вселенной, оформляя эти наименее мелкие и простые формы во все более и более сложные образования. Этот процесс оформления сложных форм обычно называют эволюцией. Отметим, что тварные сущности сохраняют троичную структуру, поскольку они, по сути, являются продолжением поля нетварных энергий: т.е. троичность Я-форма-субстрат являются как бы проекцией троичного Абсолюта.

Вновь оформленные объекты инобытийного мира имеют с сущностным ядром Абсолюта субстанционально-энергетическую связь, оставаясь, по сути, частью Абсолюта. Это согласуется со святоотеческим православным учением: «Поскольку Бог есть Сущий сверхсущественно, дарует сущему бытие и производит все сущности, говорят, что это Единое Сущее многократно увеличивается благодаря появлению из Него многого сущего, причем Оно нисколько не уменьшается и остается единым во множестве...» [10]. Важно понимать, что объекты инобытийного мира, с одной стороны, созданы из наименее сущих составляющих поля нетварных энергий и являются бытием Абсолюта для-другого, с другой стороны, они находятся в первичном поле нетварных энергий, которые являются бытием Абсолюта для-себя-и-для-другого. Инобытийный мир или бытие Абсолюта для-другого образуется за счет частичного отчуждения тварных сущностей от Абсолюта, результатом которого является относительная свобода твари, проявляющаяся, как было сказано выше, в квантово-вероятностной природе выбора.

Согласно современным естественно - научным воззрениям рождение и эволюция Вселенной рассматриваются на основе квантовой космологии, которая утверждает, что «в современной картине мира энергия Вселенной предполагается равной нулю. Поэтому вполне естественно предположить, что $H = 0$. Из уравнения Шредингера $i\hbar(\partial\Psi/\partial t) = H\Psi$ следует, что $\partial\Psi/\partial t = 0$, т. е. волновая функция Вселенной не зависит от времени» [11, с. 197]. Если считать, что волновая функция описывает мир потенциальных возможностей, то независимость волновой функции Вселенной от времени, указывает на то, что мир потенциальных состояний Вселенной был задан уже в момент Большого взрыва, а ее актуальная эволюция происходит по одной из ветвей дерева потенциальных возможностей, берущего свое начало в точке и момент Большого взрыва. Кроме того, из независимости мира потенциальных возможностей Вселенной от времени следует, что все возможные формы, существовавшие и существующие в прошлом, настоящем и будущем уже имели место в момент Большого взрыва. Отсюда, в частности, следует антропный принцип, утверждающий, что форма человека существовала в потенции уже в момент Большого взрыва. Кроме того, надо подчеркнуть, что свобода воли и творчества человека имеет весьма ограниченный характер и проявляется в возможности выбора актуальных форм из вневременного мира потенциальных возможностей.

Литература:

1. Хайдеггер М. Время и бытие (статьи и выступления) / Сост., пер., вступ. статья, комм. и указ. В. В. Библихина. М.: Республика. 1993. 448 с.
2. Сатпрем. Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания / Пер. А. А. Шевченко и В. Г. Баранова. Л.: Изд-во Ленинградского университета. 1989. 336 с.
3. Менский М. Б. Квантовая механика: новые эксперименты, новые приложения и новые формулировки старых вопросов

4. Нейман фон И. Математические основы квантовой механики. М: Наука. 1964. 367 с.
5. Панов А. Д. О проблеме выбора альтернатив в квантовом измерении // Успехи физических наук. 2001. Т. 171. № 4. С. 447–449.
6. Данилов О. Б., Розанов Н. Н., Соловьев Н. А., Сомс Л. Н. Многомодовые лазеры как аналоги сложных биологических систем // Оптика и спектроскопия. 2016. Т. 120. № 4. С. 682 – 690.
7. Beck, F., Eccles, J. Quantum aspects of brain activity and the role of consciousness // Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA, 1992. V. 89 (23). P. 11357 –11361.
8. Busemeyer, J., Pothos, E., Franco, R., Trueblood, J. A quantum theoretical explanation for probability judgment “errors” // Psychological Review. 2011. V. 118 (2). P. 193 – 218.
9. Соловьев Н. А. Квантовая нейрофилософия и реабилитация картезианской модели сознания // Журнал высшей нервной деятельности. 2019. Т. 69. № 1. С. 120 – 129.
10. Дионисий Ареопагит – Святой Дионисий Ареопагит. О божественных именах. [Электронный источник] / URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dionisij_Areopagit/o-bozhestvennykh-imenakh
11. Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант: к решению парадокса времени. М.: Книжный дом «Либроком». 2009. 232 с.

Философия небытия (ничто) и современная наука

Солодухо Н. М.

*Казанский национальный исследовательский технический университет имени А. Н. Туполева – КАИ,
заведующий кафедрой философии. Доктор философских наук*

natsolod@bk.ru

Аннотация: Автор статьи разрабатывает концепцию «философии небытия» и доказывает существование двух разновеликих парадигм в истории европейской философии – парадигмы «философии бытия» (крупномасштабной) и парадигмы «философии небытия» (малой). Показывается, что критическое отношение в прошлом и настоящем к философии небытия имеет широкий диапазон: от непризнания существования небытия (Парменид) до критики всякого проявления небытия в бытии (В.А. Кутырев). Тем не менее, начиная с 90-х годов прошлого столетия, ведется разработка концепции «философии небытия» в разных направлениях – стоическом и оптимистическом (А.Н. Чанышев – Н.М. Солодухо), и др.; первое десятилетие XXI века характеризуется изданием ряда отечественных философских монографий, посвященных непосредственно проблеме небытия (ничто). Параллельно в современной науке идет поиск физико-математических моделей возникновения Вселенной из ничего (Алекс Виленкин, Яков Зельдович, Стивен Хокинг и др.).

Ключевые слова: философия бытия, философия небытия, парадигма, ничто, модели Вселенной.

The philosophy of non-being (nothing) and modern science.

Solodukho N. M.

Kazan National Research Technical University named after A.N. Tupolev - KAI

Abstract: The author of the article develops the concept of the “philosophy of non-being” and proves the existence of two different-sized paradigms in the history of European philosophy - the paradigm of the philosophy of being (large-scale) and the paradigm of the philosophy of non-being (small). It is shown that the critical attitude in the past and present to the philosophy of non-being has a wide range: from non-recognition of the existence of non-being (Parmenides) to criticism of any manifestation of non-being in being (V. A. Kutyrev). However, since the 90 years of the last century, the concept of a “philosophy of non-being” is being developed in different directions - stoic and optimistic (A.N. Chanyshev - N.M. Solodukho) and etc.; the first decade of the 21 century was characterized by the publication of a number of monographs by Russian philosophers devoted to the problem of non-being (nothing) directly. At the same time, modern science is searching for physical and mathematical models of the emergence of the Universe from nothing (Alex Vilenkin, Yakov Zeldovich, Stephen Hawking, etc.).

Keywords: philosophy of being, philosophy of nothingness, paradigm, nothing, models of the Universe.

Для ряда античных философов, таких как Парменид, который ввел в философский оборот категории бытия и небытия, существование небытия казалось невероятным. В своем произведении «О природе» он утверждал, что есть только бытие, а небытия нет совсем – его невозможно ни воспринять, ни помыслить. Эта позиция Парменида оказала сильное влияние на большинство философов и представителей науки практически всей европейской истории. Если некоторые средневековые мыслители еще проводили идеи небытия и ничто через религиозные представления, касающиеся происхождения природно-человеческого мира, то материалистически настроенные философы эпохи Возрождения, Нового времени, эпохи Просвещения, как правило, ничего не говорили о небытии. Марксистская философия, начиная с Карла Маркса и Фридриха Энгельса, также игнорировала проблему небытия, практически как нефилософскую. Как-то слабо интересовались проблемой небытия и те, кого относят к постмодернистам.

Еще более однозначной была позиция науки – ученые даже не задавали вопросов, касающихся небытия и ничто, в силу распространенного мнения древнегреческого мыслителя Мелисса: «из ничего не возникает ничего». Это выражение было многократно повторено античными мыслителями

Эмпедоклом, Эпикуром, Лукрецием Каром, Марком Аврелием и др. Хайдеггер в работе «Бытие и время» заключил, что европейская наука ничего не хочет знать о Ничто. В этом отношении европейская философия отличается от философских учений Востока – индуистской или даосской традиций, опирающихся на мифологические представления древних народов о начальном хаосе и небытии мира.

Между тем и в Древней Греции существовало иное представление о небытии и его роли в явлениях бытия. Гераклит Эфесский допускал существование небытия как условие появления нового, а Демокрит вслед за Левкиппом прямо указывал на существование небытия в виде пустого пространства, которое обеспечивает возможность перемещения атомов, их сочетание и образование всех вещей. Небытие для него так же реально, как и бытие. И Платон рассуждал о ничто в связи с представлениями об инертной материи...

В средневековье, благодаря «Ареопагитикам» Псевдо-Дионисия, возникло две тенденции в понимании Бога – одна из них катафатическая («утвердительная»), согласно которой Бога можно сопоставить с высшими качествами природно-человеческого мира, и апофатическая («отрицательная»), говорящая о несопоставимости Бога с любыми проявлениями бытия. Последняя позиция приводила к пониманию Божественного Ничто, представление о котором затем разрабатывалось в мистических философских учениях, подобных Якобу Бёме. С позиций религиозной философии эту проблему тщательно исследовал Сергей Булгаков в произведении «Свет невечерний».

Готфрид Лейбниц в одном из своих произведений заметил, что первым вопросом должен служить такой вопрос: «почему существует нечто, а не ничто?». В рамках фундаментальной онтологии Мартин Хайдеггер делает этот вопрос главным в понимании того, что есть метафизика: «Почему вообще есть сущее, а не ничто?» – говорит Хайдеггер. Другой представитель экзистенциализма Жан-Поль Сартр возобновил серьезный разговор о роли ничто в контексте понимания бытия своей книгой «Бытие и ничто», где он связывал ничто лишь с субъективной реальностью сознания человека. Еще раньше в «Науке Логике» Георг Гегель объяснял начало мирового развития диалектическим взаимодействием двух логических форм – понятий «бытие» и «ничто». Таким образом, и отдельные европейские философы находили достойное место небытию и ничто в понимании мира бытия.

В современной философии периода перестройки внимание к роли небытия привлекла статья Арсения Чанышева в журнале «Вопросы философии» (№ 10, 1990) [1]. В афористической форме А. Н. Чанышев говорил о первичности небытия и об особой роли ничто в мире главным образом в стоическом ключе. В 1996 году А. И. Селиванов опубликовал монографию «Бытие и постижение развивающихся миров», в которой писал о необходимости различения конкретного и абсолютного ничто. В 2001 году под редакцией А. Ф. Кудряшева вышла коллективная монография «Бытие», где есть раздел, написанный А. И. Селивановым о разновидностях небытия. За год до этого в журнале «Вопросы философии» (№ 5, 2000) была опубликована статья В. А. Кутырева «Оправдание бытия (явление нигитологии и его критика)», направленная против философии небытия.

Автор настоящей статьи в 90-е годы разрабатывал представления о соотношении бытия и небытия как исходной философской проблемы (Starting Philosophic Problem, 1998) [2], в начале 2000-х годов эти идеи нашли отражение в журнале «Вопросы философии» (№ 6, 2001) «Бытие и небытие как предельные основания мира», затем в монографии, специально посвященной проблеме небытия (ничто), «Философия небытия» (Казань, 2002) [3], в коллективной книге

«Проблема соотношения бытия и небытия» (Казань, 2004) и др. В этих работах развивалась теория «философии небытия» в оптимистическом духе, и было показано, что в истории философии можно выделить две философские парадигмы – «философию бытия» и «философию небытия», первая говорит об изначальности бытия, а вторая – о фундаментальности небытия (ничто).

В 2004 году публикуется статья А. Н. Павленко «Вселенная из «ничего» или Вселенная из «небытия»: Постановка проблемы» (СПбГУ, 2004), в которой развивается двухстадиальная концепция происхождения Вселенной, в том же году выходит монография Р. А. Нуруллина «Виртуальность как основание бытия» (Казань, 2004). Также в первое десятилетие нового века публикуются монографии, непосредственно связанные с проблемой небытия (ничто): Кагана М. С. «Метаморфозы бытия и небытия: онтология в системно-синергетическом осмыслении» (СПб., 2006), Г. М. Легошина «Философия ничто и нулевого мира» (Саратов, 2006), Д. Л. Родзинского «Небытие и бытие сознания в ранних формах индийской, китайской и греческой философии» (М., 2006), В. В. Филатова «Книга Небытия (только для мертвых)» (Самара, 2009), и в начале второго десятилетия – монография П. А. Сапронова «О

бытии ничто» (СПб., 2011).

Еще в 80-е годы прошлого столетия в журнале «Природа» (№4, 1988) появилась научная статья с экстравагантным по тому времени названием «Возможно ли возникновение Вселенной «из ничего»?» советского ученого астрофизика, ядерщика академика Я. Б. Зельдовича с послесловием академика А. Д. Сахарова [4]. В ней показывалась возможность построения физико-математических моделей возникновения материального мира бытия из ничего без нарушения физических законов сохранения.

За рубежом научный прорыв в область проблемы небытия предприняла группа физиков – теоретиков и астрофизиков, таких как Алан Гут, Сидней Коулмен, Алекс Виленкин, Эд Тайон, Хайнц Пейджелс, в связи с разработкой космологических моделей вселенной. Английский физик Пол Девис подытожил эти попытки ученых следующими словами: «Тысячелетиями человечество верило в то, что «из ничего не родится ничто». Сегодня мы можем утверждать, что из ничего произошло все» (by Glenister Gavin Ltd, 1984) [5, с. 225]. В конце жизни аналогичную позицию в космологии принял и Стивен Хокинг, который стал утверждать, что Вселенная могла возникнуть из ничего без участия Бога. Объединенная концепция Хартли – Хокинга говорит о рождении вселенной из нулевой точки согласно модели в форме «волана», что описывается волновой функцией вселенной. За последние два года эта гипотеза разделила ученых на ее «сторонников» и «противников» (Quanta Magazine, 2019) [6].

Таким образом, философия небытия не только имеет своих критиков, но находит и отклик в теологии и мифологии, а современная наука оказывает поддержку этой философской концепции, занимаясь поиском моделей рождения мира бытия из ничего.

Литература:

1. Чанышев А. Н. Трактат о небытии // Вопросы философии. 1990. № 10. С. 158–165.
2. Nathan M. Solodukho. Starting Philosophic Problem //The Paideia Archive: Twentieth World Congress of Philosophy, 1998. Vol. 13. Ontology. P. 71-73.
3. Солодухо Н.М. Философия небытия. Монография. Казань: Изд-во Казан. гос. техн. ун-та, 2002. 146 с.
4. Зельдович Я. Б. Возможно ли образование Вселенной «из ничего»? // Природа. 1988. №4. URL: <http://vivovoco.rsl.ru/VV/PAPERS/NATURE/ZELD/ZELDOVICH.HTM>, свободный.
5. Девис Пол. Суперсила /Перевод с англ. под ред. и с предисл. Е.М. Лейкина, М.: Мир, 1989. 272 с.
6. Quanta Magazine (США): физики оспаривают идею Хокинга о том, что у Вселенной не было начала. 14.06.2019 / Натали Волчовер (Natalie Wolchover) – URL: https://inosmi.ru/science/20190614/245264136.html?utm_source=yxnews&utm_medium=desktop&utm_referrer=https%3A%2F%2Fyandex.ru%2Fnews - (Дата обращения: 20.11.2019).

Онтологизация хозяйства как феномен современности: философско-методологические аспекты

Спасский И. Д.

Одесский национальный университет имени И. Мечникова, аспирант кафедры философии

antyuniver@gmail.com

Аннотация: Раскрываются философско-методологические аспекты современного онтологического поворота или онтологизации хозяйства. Под онтологизацией, в данном контексте, понимается поворот хозяйства к метафизике бытия как в мышлении, так и в практизации. В Древнем Мире примерами онтологизации хозяйства является философская традиция даосизма, применительно к хозяйственным процессам, которая развивается до сегодняшнего дня. В XX в. возникла и продолжает развиваться философия хозяйства, которая является примером современной онтологизации хозяйства. В определенном смысле философия хозяйства осуществляет онтологическое восполнение экономической теории, предмет которой ограничивается проблемами материального воспроизводства. Онтологизация хозяйства как мыслительный процесс, значительно расширяет исследовательские представления о воспроизводственных процессах как в мировом хозяйственном процессе, так и в масштабах различных экономических систем.

Ключевые слова: онтологизация, экономический материализм, философия хозяйства, рефлексия мышления.

Ontologization of the economy as a modern phenomenon: philosophical and methodological aspects.

Spasskiy I. D.

Odessa National University I. Mechnikova

Abstract: The philosophical and methodological aspects of the modern ontological turn or ontologization of the economy are revealed. Ontologization, in this context, refers to the turn of the economy towards the metaphysics of being, both in thinking and in practice. In the Ancient World, examples of the ontologization of the economy are the philosophical tradition of Taoism, as applied to economic processes, which is developing to this day. In the XX century, the philosophy of economy has emerged and continues to develop, which is an example of modern ontologization of the economy. In a certain sense, the philosophy of economy carries out ontological completion of economic theory, the subject of which is limited to the problems of material reproduction. Ontologization of the economy as a thought process significantly expands research ideas about reproduction processes both in the global economic process and on the scale of various economic systems.

Keywords: ontologization, ontological turn, economic materialism, economic philosophy, reflection.

Критика «цивилизации мещан или обывателей» порождает поиск причин её порождающих и раскрытие возможных путей её превосходения. Г. Маркузе определяя феномен одномерного человека, раскрывает причины его мыслительной и политической гермитизации [1]. Одной из ключевых причин такой гермитизации и «обмельчания» человека в современном мире является культ товарного производства, переросший в товарный фетишизм, описанный К. Марксом. Экономические отношения вовлекают человека в свою орбиту во всей тотальности его бытия. Они подчиняют его желания, чувства и мысли. Превращаются в симулякры реальности. Определяют структуру и качество жизни, особенности продолжения рода, влияя на процессы рождения и смерти в виде коммерциализации родовспоможения и автоназии. Экономизм или экономический материализм буквально давит над различными областями жизнедеятельности человека. Это процесс может быть в полной мере охарактеризован как деонтологизация хозяйства.

Ответом на такое положение вещей является онтологизация хозяйства. Онтологизация — пред-

ставляет собой процесс поворота от текущего положения вещей к бытию, понимаемому в метафизическом смысле [2]. Поворот мыслительный, духовный, практически-экзистенциальный. Экономический материализм сократил масштабы жизни до отношений производства и потребления. Онтологический поворот хозяйства метафизически восполняет воспроизводственный процесс. Древним примером онтологизации хозяйства могут служить философия и практики даосизма. В которых корни хозяйства и его цели раскрываются в глубине Дао - соответственно далеко выходя за пределы мышления в дискурсе экономического материализма. Хозяйственный процесс в практиках даосов раскрывается в алхимическом соединении Дао и материи [4].

В начале XX века онтологизация хозяйства, как мыслительный процесс, осуществлена в «Философии хозяйства» С. Н. Булгакова, соединяющего софийную метафизику с практиками духовного преображения в традиции христианской аскетики [5]. После почти столетнего перерыва философская онтологизация хозяйства возрождается и развивается с 90-х годов XX в. Ю. М. Осиповым [6]. Создано экономико-философское направление, продолжающее традиции онтологизации хозяйства С. Н. Булгакова. По мнению Ф. И. Гиренка, озвученного в личной беседе: онтологизация хозяйства представляет собой переворот от антимира к миру. При этом понимая мир в традиции философии хозяйства. Очень точно мир как философский концепт раскрывается в одноименной работе В.В. Библихина [7]. Мир, прежде всего, как состояние мирности, целостности, единства смыслового, энергетического и субстанционального измерений. Другими словами, речь идёт о переходе от аристотелевской хрематистики к ойкономике или истинному хозяйству.

Сравнивая онтологизацию в традициях даосизма и философии хозяйства раскрываются особенности, связанные с пространственным континуумом, в котором эти направления развивались. А также с мировоззрением и практиками духовной жизни, лежащими в основе данных конструктов. В даосизме - Дао, создает и оживотворяет мироздание, наполняет смыслами и является путём вещей. Соответственно даосская алхимия связана с возвратом вещей к Дао. Исследование различных переводов «Дао дэ дзин» показывает наличие в них идей онтологизации хозяйства от масштабов государства до благосостояния людей. Благосостояние определяется следованием пути Дао [4]. И в этом раскрывая глубину бытия. Основой традиции философии хозяйства являются практики единения с Богом и духовного преображения христианских мистиков. А также практики постижения духовных логосов и божественной премудрости - Софии. Хозяйство, согласно С. Н. Булгакову, вмещает весь мир, и его бытие является непрерывным творческой трудовой актуализацией глубокого бытия в материю [5]. В эстетическом измерении мир-хозяйство раскрывается в созерцании в глубинной красоте своей бытийности или, другими словами, в софийной эстетике.

Онтологизация хозяйства, таким образом, связана с изменением прежде всего онтологии как методологической основы. И далее онтологический поворот в экономической антропологии, аксиологии и эстетике хозяйства резко контрастируя с «хрематистическим» экономизмом. На фоне антропологического поворота в экономике, актуализируемого в работах Б. Малиновского [8] и П. Бурдые [9] по экономической антропологии. Критика Маркса Б. Вышеславцевым осуществляет мыслительный сдвиг конвенционального мышления, детерминированного капиталом [10]. Рефлексия экономического мышления позволяет осмыслить степень его детерминированности капиталом и ньютоно-картезианской парадигмой и наметить пути выхода за пределы данной обусловленности. Философская онтологизация хозяйства является процессом обращения к методам метафизики. По словам Ю. М. Осипова из личной беседы: «поднимаясь над и уходя вглубь, а, затем, соединяя» глубину и высоту в софийной онтологии.

Софийные онтология, антропология, мышление, метафизика, эстетика, этика, аксиология в современной философии хозяйства объединяются в особое направление - софиософию [11]. Методологический инструментарий софиософии осуществляет методологическую онтологизацию. Говоря языком Джона Ло сдвигая методологическую «сборку» [12]. Другими словами, перефразируя М. Хайдеггера [13], онтологизация хозяйства - это его превращение в «дом бытия». Как бы раскрывая традицию нового домостроя. Идея философского дома - связана с онтологическим проживанием мира-хозяйства как своего дома. В отличие от чужой агрессивной конкурентной среды, которая всё подчиняет выживанию сильнейшего.

Онтологизация хозяйства от «Дао дэ дзин» до синтеза идей С. Н. Булгакова, В. В. Библихина, Ю. М. Осипова, Н. Б. Шулековского может быть раскрыта в измерении софийной эстетики хозяйства как философского конструкта. Н. О. Лосский предлагая в [14] эстетическое измерение бытия мира, тем самым открывает осмысление хозяйства в свете бытийной красоты. Глубинная красота у Лосского

открывается как обобщающая системообразующая бытийная характеристика, которая в современной философии хозяйства может быть названа софийной красотой хозяйственной системы.

Список литературы:

1. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества / Г. Маркузе. М.: ООО Издательство АСТ, 2002. 526 с.
2. Кузь О. М. Сахань О. М. Деонтологизация мира как деонтологизация общества // Вісник Національного університету «Юридична академія України імені Ярослава Мудрого». 2016. № 3 (30). С. 32-44.
3. Карпова А. О. Онтологизация, «онтологизация» и образование // Вопросы философии. 2013. № 9. С. 33-39.
4. Дао Дэ Цзин («Канон Пути и Добродетели») / Перевод А. Кувшинова. С.-Пб., 1991. 104 с.
5. Булгаков С. Н. Философия хозяйства. М.: Сфера, 1990. 247 с.
6. Осипов Ю. М. Экономика как есть (откровения Зоила, или Судный день экономизма): антипособие / Ю. М. Осипов. Тамбов: Издательский дом ТГУ им. Г.Р. Державина, 2018. 333 с.
7. Бибихин В. В. Мир. СПб.: Наука, 2007. 216 с.
8. Малиновский Б. Избранное. Аргонавты западной части Тихого океана. М.: «Мир», 2004. 112 с.
9. Бурдые П. Экономическая антропология: курс лекций в Коллеж де Франс (1992—1993) / Пер. с фр. Д. Красечкина. М.: Издательский дом „Дело“ РАНХиГС, 2018. 317 с.
10. Вышеславцев Б. П. Кризис индустриальной культуры. Избранные сочинения / Б. П. Вышеславцев. М.: Астрель, 2006. 1037 с.
11. Шулевский Н. Б. Софиософия. М.: ТЕИС, 2017. 448 с.
12. Ло Дж. После метода: беспорядок и социальная наука [Текст] / пер. с англ. С. Гавриленко, А. Писарева и П. Хановой. Науч. ред. перевода С. Гавриленко. М.: Изд-во Института Гайдара, 2015. 352 с.
13. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Академический проект, 2015. 460 с.
14. Лосский Н. О. Мир как осуществление красоты. Основы эстетики. М.: Прогресс -Традиция, 1998. 416 с.

К основам феноменологически фундированной философии: некоторые принципы метафизики, антропологии и этики

Черняк Д. Л.

Санкт-Петербургский государственный университет, преподаватель

dmitricherniak@gmail.com

Аннотация: В течение ряда лет я работал над очерком основ феноменологически фундированной философии, а с 2015 года я публикую его по частям. Были опубликованы следующие тексты с изложением принципов метафизики и гносеологии: “К вопросу о способе бытия мира”, “Познание и бытие в феноменологической философии”, “К феноменологическому анализу предмета ”основного вопроса философии””, “Элементы феноменологически фундированной метафизики: к характеристике сущего как сообщества монад”, “Диалог о природе реальности как диалектика относительных истин”. Предлагаю вниманию читателей завершающие параграфы этого очерка. Они посвящены принципам метафизики, антропологии и этики.

Ключевые слова: метафизика, этика, феноменология, материя, дух, время, вечность, смысл жизни.

О творении мира, или о мире как представлении, реализуемом волей

Как устроен этот мир? Материя как феномен характеризуется протяжённостью, непроницаемостью, взаимодействием своих частей между собой, инертностью, а также способностью воздействовать на субъективность – например, причиняя боль при ударе. Все эти качества могут быть сведены к силам, а силы можно осмыслить как акты воли.

Осуществим методическое сомнение, допустив, что реального мира не существует. Поместим тот мир, который мы до сих пор знали, в трансцендентально редуцированное сознание в качестве его интенционального коррелята, помыслив акт воображения, который “в одном созерцании охватывал бы весь мир”, всю совокупность “тел со всеми их частями, молекулами, атомами, во всех их отношениях и определенностях” [1, § 50]. Теперь помыслим акт воли, реализующий это представление, т. е. переводящий его из идеального плана в реальный – и мы получим акт творения мира. Если мы помыслим этот волевой акт как постоянно продолжающийся (отмечу, что волевое в широком смысле ещё не означает вполне произвольное – ср. у Бергсона различие между свободными актами и автоматизмами), то в качестве его коррелята мы получим мир, подобный тому, в котором мы живём. В этом мире то, что физики называют элементарными частицами, будет проявлением элементарных актов воли творца мира. В этом мире будет снята противоположность материи и духа, объектов и субъектов, поскольку все материальные объекты в нём будут в своей основе иметь волевою, субъектную природу. Вся реальность таким образом мыслится как однородная. Если мы теперь к телам, образующим организмы растений, животных и людей, мысленно присоединим психику, т. е. субъективную, внутреннюю жизнь, включающую в себя волевое начало, способное воздействовать на этот организм изнутри (в соответствии с принятыми условиями это будет в конечном счёте воздействие воли на волну), и способную подвергаться воздействию этого организма, то мы получим достаточно полную картину той реальности, которую мы знаем из нашего повседневного и научного опыта. Примерно такая картина мира была предложена Э. Гартманом (1842—1906) в его “Философии бессознательного” [2] (1-е издание – 1868).

О времени и вечности

Мировую душу [3] пробуждает сверхвременное (вечное) духовное начало. Мировая душа создаёт мировое тело (космос) и сохраняет его. Сама мировая душа, как и сверхмировое духовное начало, непространственна. Основанием для деятельности мировой души является представление (идея) мира [4]. Время – форма бытия мировой души и производно от вечности [5]. Время имеет начало (contra Плотин, ср. доказательство тезиса первой антиномии в “Критике чистого разума” Канта [6, с. 404]) и в принципе может иметь конец (как переход к вечности). В вечности уже каким-то образом (потенциально?) существовали индивидуальные души; они не создаются, а пробуждаются (ср. Гуссерль [7],

Рамануджа [8]). Возможно, переход (возвращение?) к вечности с её полнотой бытия – цель мирового процесса и цель каждой индивидуальной души.

Бытие человека: между силой (порыв) и смыслом (дух)

Согласно учению М. Шелера, низшие слои бытия изначально более сильные, высшие – более слабые. Каждая более высокая форма бытия осуществляется силами более низкой формы. Например, жизнь осуществляется материалом и силами неорганической природы. Таково же отношение между духом и жизнью. Хотя сущностное строение мира определяется духом как одним из двух известных нам атрибутов первосущего, реальность творится другим его атрибутом – порывом. Целью мирового процесса является одухотворение порыва.

Человек также состоит из порыва и духа. Специфически духовными актами являются акты идеации, посредством которых постигаются сущностные формы строения мира, причём для осуществления такого акта достаточно одного примера соответствующей сущности. Получаемые таким путём знания дают высшие аксиомы для всех позитивных наук.

Человек способен сублимировать энергию своих влечений в духовную деятельность. Однако непосредственная борьба чистой воли против сил влечения невозможна, и там, где её пытаются вести, только ещё сильнее возбуждаются силы влечения в их односторонности. Говоря словами Паскаля, «Человек – ни ангел, ни животное; к несчастью, тот, кто хочет стать ангелом, становится животным» [9, с. 267]. Поэтому вместо прямой борьбы с теми склонностями, которые представляются дурными, человеку следует научиться преодолевать их косвенно, направляя энергию на выполнение тех посильных задач, которые представляются его совести хорошими.

Когда духовное начало в человеке начинает вытеснение влечений, воля, руководимая идеальными ценностями, отказывает противоречащим им импульсам в представлениях, необходимых для реализации этих влечений в действии, и как бы приманивает скрытые влечения представлениями, соответствующими идеальным ценностям, чтобы таким образом направить энергию влечений на деятельность, одобряемую духовным началом в человеке. Целью при этом является освобождение и обретение духом власти [10, с. 161–175].

К построению феноменологически фундированной этики: этические идеи В. Франкла

Пребывая в мире, человек изначально настроен на восприятие ценностей (смыслов), которые указывают направления возможных осмысленных действий. Смыслы различны, поскольку они относятся к конкретным людям, вовлечённым в конкретные ситуации. Субъективность смысла – это лишь субъективность перспективы, в которой воспринимается объективный смысл. Люди находят, а не выдумывают смыслы. Через посредство смысла человек самотрансцендируется. Способность к самотрансцендированию – сущностное свойство человека. Самотрансценденция происходит, когда человек превосходит себя в осуществлении смысла, в общении-встрече или в любви.

Ненавидеть можно кого-то или что-то; более осмысленно ненавидеть что-то, поскольку тот, кто не ненавидит другого лично, может помочь ему преодолеть то, что он в нём ненавидит.

Интуитивная способность человека находить смысл ситуации – это совесть. Голос совести может противоречить принятым в обществе нормам, открывая новую ценность, которая в будущем, возможно, станет универсальной. Также и смысл, обнаруживаемый совестью в экстраординарной ситуации, может расходиться с общепринятой ценностью. Если вследствие разрушения традиций не останется ни одной универсальной ценности, жизнь может остаться осмысленной благодаря существованию уникальных ценностей. В эпоху экзистенциального вакуума задача образования – совершенствование способности человека находить такие уникальные смыслы.

Истинная совесть отличается от суперэго с его псевдоморалью. Но и совесть, как и всё человеческое, может ошибаться. Человеческая мудрость не означает всеведения. Поэтому нужна терпимость, которая означает признание права другого доверять своей совести. Это верно даже по отношению к Гитлеру, действия которого говорят скорее о том, что он подавил в себе голос совести, чем что у него была неправильная совесть или что её вовсе не было. На смену морализаторству должен прийти онтологический подход, в котором хорошее и плохое определяются в зависимости от того, способствует нечто реализации смысла или препятствует, и неважно, чей это смысл.

Феноменологический анализ показывает, что человек может найти смысл жизни или в деятельности, или в переживании ценностей, или в своём отношении к тому, что нельзя изменить. Поэтому, полагал Франкл, жизнь никогда не перестает иметь смысл, ведь даже приговор судьбы можно перене-

сти так, чтобы это стало достижением.

Подобно тому как мир животного более узок, чем мир человека, так мир человека, возможно, является лишь фрагментом (божественного) сверхмира, в котором жизнь человека обретает свой высший смысл [11].

Литература:

1. Гуссерль Э. Логические исследования. Т. I: Прологомены к чистой логике / Пер. с нем. Э. А. Бернштейн под ред. С. Л. Франка. Новая редакция Р. А. Громова. М.: Академический Проект, 2011. 253 с.
2. Гартман Э. Сущность мирового процесса, или Философия бессознательного: Метафизика бессознательного / Пер. с нем. А. Козлова. М.: Красанд, 2010. 440 с.
3. Черняк Д. Л. Элементы феноменологически фундированной метафизики: к характеристике сущего как сообщества монад // Национальная философия в глобальном мире: тезисы Первого белорусского философского конгресса / Национальная академия наук Беларуси, Институт философии; редкол.: В. Г. Гусаков (пред.) [и др.]. Минск: Беларуская навука, 2017. С. 143–144.
4. Плотин. III. 8. О природе, созерцании и Едином // Плотин. Третья эннеада / Пер. с древнегреч. Т. Г. Сидаша; Вступ. ст. Т. Г. Сидаша и Д. Ю. Сухова. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2004. С. 422–448.
5. Плотин. III. 7. О времени и вечности // Там же, С. 362–399.
6. Кант И. Сочинения в 6 т. [Под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана.] М.: «Мысль», 1964. Т. 3. 799 с.
7. Чичнева Е. А. Феноменология как монадология в контексте проблемы интерсубъективности // Историко-философский ежегодник 97. М.: Наука, 1999. С. 308–320.
8. Псху Р. В. Основные положения вишишта-адвайта веданты на материале “Ведартхасамграхи” Рамануджи [Электронный ресурс] 22 с. Режим доступа: https://www.academia.edu/38045714/ОСНОВНЫЕ_ПОЛОЖЕНИЯ_ВИШИШТА-АДВАЙТА_ВЕДАНТЫ_НА_МАТЕРИАЛЕ_ВЕДАРТХАСАМГРАХИ_РАМАНУДЖИ_1 (Дата обращения: 14.10.19).
9. Паскаль Б. Мысли / Пер. с фр., вступ. статья, коммент. Ю. А. Гинзбург. М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995. 480 с.
10. Шелер М. Положение человека в космосе / Шелер М. Избранные произведения: Пер. с нем. / Пер. Денежкина А. В., Малинкина А. Н., Филлипова А. Ф.; под ред. Денежкина А. В. М.: Издательство «Гнозис», 1994. С. 129–194.
11. Франкл В. Человек в поисках смысла: Сборник: Пер. с англ. и нем. / Общ. ред. Л. Я. Гозмана и Д. А. Леонтьева; вст. ст. Д. А. Леонтьева. М.: Прогресс, 1990. 368 с.

Шимельфениг О. В.

Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского, доцент. Кандидат физико-математических наук

shim.ov@mail.ru

Аннотация: В связи с нарастающими проявлениями системного кризиса цивилизации – мировоззренческого, экологического, социально-экономического – возникает острая необходимость в целостной духовно-психо-физической картине мира, опирающейся на трансдисциплинарную интеграцию гуманитарных наук и естествознания, одновременно учитывающей полицентричность реальности. В качестве таковой предлагается сюжетно-игровая парадигма, основанная на универсальных категориях сюжета и игры, которая обобщает системный подход, избавляя его от опасного крена в сторону объективизма и одностороннего материализма; обнажает неочевидный процесс формирования нашей общей совместной жизни через взаимодействие индивидуальных восприятий, чувств, мыслей и поступков каждого участника и дает технологии разработки программ дальнейшей деятельности. Сюжетно-игровая методология находит применение в политике и в сфере образования, в решении этноконфессиональных проблем и служит теоретическим основанием моделей инновационного управления.

Ключевые слова: картина мира, сюжет, сценарий, игра, реальность, глобальные проблемы.

Story-playing paradigm - philosophy of the polycentric world.

Shimelfenig O. V.

Saratov National Research State University named after N. G. Chernyshevsky

Abstract: In connection with the growing manifestations of the systemic crisis of civilization - ideological, environmental, socio-economic - there is an urgent need for a holistic spiritual-psycho physical picture of the world, based on the transdisciplinary integration of the humanities and natural sciences, while taking into account the polycentricity of reality. As such, the plot-game paradigm is proposed, based on universal categories of plot and game, which generalizes a systematic approach, saving it from a dangerous roll towards objectivism and one-sided materialism; exposes the non-obvious process of the formation of our common life together through the interaction of individual perceptions, feelings, thoughts and actions of each participant and provides technology for developing programs for further activities. The plot-game methodology finds application in politics and in the field of education, in solving ethno-confessional problems and serves as the theoretical basis for innovative management models.

Keywords: world picture, plot, scenario, game, reality, global problems.

Стратегии жизни, все более определяющие облик среды, в которой мы живем и малоосознаваемые программы, формирующие наше поведение, во многом основываются на механистической бездуховной картине мира, из которой выброшены, как сами со-авторы «сценариев» и со-исполнители (обеспечивающие тем самым себе «алиби в Бытии», по выражению М. М. Бахтина), так и все другие «действующие лица-силы» Природы в целом, которые отвечают нам на своем «языке» – экологическими и социальными катастрофами.

Поэтому предлагается вернуться, разумеется, на новом витке спирали развития культуры – от научной и технической до духовной – к представлению о полицентрическом мире Живой Вселенной, разрабатывая такую систему категорий (отражающую одновременно научный, религиозный, художественный, практический и экзистенциально-личностный аспекты целостной реальности), в которой нашли бы место и сами авторы (принимая ответственность за каждое свое слово, не прячась привычно за безликие формы множественного и третьего лица) и все остальные участники совместного Вселенского Действия, многие из которых (чаще всего под управлением программ мышления, образовавшихся с рождения и неконтролируемых сознанием) всегда готовы манипулировать формулой «объ-

ективной реальности» (или «знания», «истины», «обстоятельств»), чтобы, с одной стороны, оправдать себя, скрыть свои интересы, личные и групповые, а с другой стороны, принудить других, верующих в миф «объективной реальности», к исполнению их указаний. Сказанное отнюдь не означает, по чисто логическому закону исключенного третьего, что надо верить в противоположный, лишь более очевидно несостоятельный, миф «субъективной реальности»; – здесь как раз предлагается, – выпадающий из поля внимания многих философов и ученых, – третий «исключенный» ими вариант картины мира – «межсубъектная», полицентрическая или «коммунальная реальность», творимая всеми своими со-участниками, не только людьми, конечно.

Разумеется, есть множество закономерностей – воспроизводящихся сюжетов жизни, которые открывает наука и создают, новые технологии, но за ними всегда стоят авторы и исполнители, которых объективистская парадигма превращает в якобы независимые от нас «природные» механизмы. Хотя, действительно, без таких воспроизводящихся сюжетов не существовало бы ни одной формы во Вселенной (при этом они все должны иметь как свое начало, так и конец, иначе не было бы никакого изменения и движения в мире, – без смерти не может быть и никакого рождения и жизни), но они – только необходимые преходящие элементы в Сюжете миропроявления, смысл которого в вечной Игре всеми этими формами. Поэтому предлагаемая концепция реальности строится на основе понятий – сюжета и игры, как выражающих самую суть происходящего в мире.

Такое понимание реальности восходит к древним духовным традициям, начиная от шаманизма, даосизма, индуизма, суфизма, христианского исихазма до современных концепций Космической Игры [1]. Одним из путей обретения религиозно-философского знания в ведийскую эпоху была игра, в которую вовлекалась сама священная традиция. Уже в сюжете «Брихадараньяка-упанишад» четко прослеживается роль божественной игры в акте творения мира, то есть игра оказывается не только методом обретения сакрального знания, но постепенно воспринимается как атрибут самой Истины; а в «Бхагават-гите» образ «играющего в мире» Брахмана переносится на человека, то есть цель божественной игры в мире, в соответствии с логикой Упанишад и Гиты тождественна высшей цели человеческой деятельности: познания Истины, познания Бога, иначе – Самопознания.

До сих пор понятие сюжета, как научное, употребляется, прежде всего, в литературоведении, однако известные отечественные ученые М. М. Бахтин, Д. С. Лихачев и Ю. М. Лотман в своих исследованиях подошли, по сути, к его общекультурному смыслу, высказав идею сюжетного устройства человеческого социума, здесь делается следующий шаг – весь Универсум рассматривается как «поток событий», воспринимаемых каждым его соучастником (от частиц, организмов, сообществ и космических структур, вплоть до Вселенной в целом) в каждый данный момент времени как определенный сюжет (или «партия игры»), что и приводит в конечном счете к сюжетно-игровой картине мира.

В силу универсальности, «всеаспектности» такой концепции реальности интерпретация ее категорий определяется позицией воспринимающего. Например, под «игрой» можно подразумевать: развлечение, спорт, интеллектуальное состязание, какую-то форму искусства, модель какой-либо продуктивной деятельности, а в предельном (или даже запредельном) философском смысле – саму жизнь, воспринимаемую как игру Универсума с самим собой, а себя – как ее соучастника, с полной отдачей и ответственностью играющего свою роль.

Сюжетно-игровая парадигма, являясь единством философского, научного, религиозного и экзистенциально-личностного аспектов картины мира, может быть оформлена в виде системы взаимосвязанных принципов-постулатов [2]: Постулат двуединства: В основе всякого существования – единство взаимодействующих начал, т.е. троица – два начала и объединяющее их взаимодействие; Постулат многоединства: Существование проявляется как тотальное взаимодействие множества всех индивидов друг с другом в Едином Целом; Постулат подобия: Любые два проявления Единого в том или ином смысле подобны друг другу, как подобные Единому; Постулат тотальности жизни: Ничего, кроме индивидов – образов-воплощений Единого в проявленном мире нет: поэтому существование чего-то абсолютно мертвого – бессмыслица; Постулат нетождественности индивидов: Не существует тождественных индивидов – все различны между собой; и, более того, – каждый, уже в следующее мгновение, не тождествен сам себе, потому и вся их взаимодействующая совокупность – Вселенная также в каждое мгновение – уже другая, а иллюзия временного сохранения форм порождается квазициклическими сюжетами; Постулат квазиграницы: Каждый индивид имеет свои границы, частично проницаемые для взаимодействия с другими индивидами; Постулат двуплановости: Каждый индивид имеет два плана существования: физический и иной – «психический», который с необходимостью мо-

делирует в ускоренном режиме первый план, т.е., они тоже двуедины, взаимообусловлены, переходя друг в друга, потому и вся их совокупность – Вселенная также имеет два плана проявления, переходящих друг в друга, – «материальный» и как бы «нематериальный, тонкий», потому и граница между ними также проницаема – квазиграница; Постулат квазицикла: Существование в основе своей – последовательность почти циклических изменений – как бы вращение чуть-чуть по спирали, или иначе – воспроизведение цикла *ab ovo ad ovo* (от яйца к яйцу), т.е., всё начинается с какого-то исходного, «свёрнутого» состояния, затем развитие, «кульминация» и как бы «возвращение» в почти исходное состояние; Постулат сюжетности восприятия: Каждый индивид воспринимает мир сюжетно, строя в психике сценарии прошлых, возможных будущих и воображаемых событий, либо получая сценарии и иногда реализуя их неосознанно, или действуя как бы спонтанно; Постулат поглощения-порождения: Цикл жизни любого индивида ограничен двумя «рамочными» актами: как бы рождением в чьих-то «недрах» и как бы смертью-поглощением кем-то, кто в данный момент таким способом воспроизводит собственное существование, в рамках же космического Целого, Единого этот союз двух противоположных действий можно представить символом змеи, пожирающей свой хвост.

Сюжетно-игровая картина мира предельно ясно показывает межличностную структуру Бытия, обнажает интерсубъектный механизм творения каждым из нас (всех обитателей Космоса – не только землян, конечно) – на основе наших, во многом неосознаваемых, комплексов программ-сценариев психики – нашей общей судьбы, открывая новые возможности сознательного влияния на наше совместное будущее.

Сюжетно-игровая парадигма по отношению к философским системам прошлого и настоящего выполняет роль «мета-теории» или метафилософии и как таковая не может быть однозначно классифицирована в ряду других мировоззренческих систем, отсюда попытки как-то однозначно ее позиционировать в философской «системе координат» – противоречат самой сути этой парадигмы именно как метаподхода к описанию «игр» самой разной природы. Но с позиции определенной философии ее можно понимать и как версию постмодернизма, и как феноменологию, и как вид философии жизни, и как метафизику, и даже как натуралистическую концепцию. Все эти интерпретации законны, полезны и необходимы и, в силу мета-теоретического статуса данной парадигмы, вполне друг с другом совместимы – как своего рода разные способы игры с элементами данной понятийной конструкции.

Сюжетно-игровая парадигма дает концептуальную основу для решения разнообразных глобальных проблем – военных, политических, экономических, межконфессиональных и других, а в практике – методы их решения в конкретных ситуациях. На основе восприятия реальности как коммунальной (а не «объективной» или «субъективной») строится «челночная стратегия познания: исследователь-исследуемое», применимая как в естествознании, так и в гуманитарных науках. Результаты данной работы могут использоваться и широко используются в учебном процессе при подготовке управленцев, экономистов, юристов и, в принципе, любых специалистов, поскольку игровые модели адекватны любой сфере деятельности [3].

Литература:

1. Гроф С. 2001. Космическая игра. М.: ООО «Издательство АСТ», 2001. 256 с.
2. Шмельфениг О. В. Живая Вселенная. Сюжетно-игровая картина мира. XXI век: «САМОЗАВЕТ» или «САМОАПОКАЛИПСИС». Саратов: Научная книга, 2005. 688 с.
3. Шмельфениг О. В. Введение в новую методологию поведенческого менеджмента, отражающую национальную ментальность // ВЕСТНИК Самарского института бизнеса и управления. Вып. 6., ч. 1. Самара: НОАНО ВПО СИБиУ, 2010. С. 88 - 99.

Типы веры в научном познании

Беляков Н.С.

*ФГБОУ ВО Башкирский государственный университет, факультет философии и социологии,
аспирант кафедры философии и политологии*

belyakov.nikolay1994@yandex.ru

Научное познание является доминирующей формой интерпретации действительности в современном обществе западного типа. Необходим детальный анализ специфики генерации научного знания, включающий в себя понимание роли иррациональных практик, таких как вера, в данном процессе. В статье демонстрируется что вера является атрибутивной практикой любого познания, включая научное. Представленная статья посвящена анализу типов веры, присущих научному познанию. Выделяется научно- онтологический тип веры, включающий в себя религиозно-трансцендентный и светский подтипы, с вычленением социального и внутринаучного аспектов последнего, способствующий принятию субъектом науки как единственно верного пути нахождения истины, а также научно-гносеологический тип веры, актуализация которого возникает в момент необходимости выбора или генерации нового научного подхода или методологии.

Ключевые слова: вера, типы веры, научно-онтологическая вера, научно- гносеологическая вера, познание, научное познание.

The Types of Belief in Scientific Cognition.

Beliakov N.S.

Bashkir State University, Faculty of Philosophy and Sociology, Department of Philosophy and Political Science

Scientific cognition is the dominant form of interpretation of reality in modern Western-type society. A detailed analysis of the specifics of generating scientific cognition is needed, including an understanding of the role of irrational practices, such as belief, in this process. The article demonstrates that belief is an attribute practice of any cognition, including scientific. The presented article is devoted to the analysis of the types of faith inherent in scientific cognition. The scientific- ontological type of belief is distinguished, which includes religious and secular subtypes, with the isolation of the social and intrascientific aspects of the latter, which contributes to the acceptance by the subject of science as the only true way of finding the truth, as well as the scientific- epistemological type of belief, the actualization of which arises when it is necessary to select or generate a new scientific approach or methodology

Keywords: belief, types of belief, scientific-ontological belief, scientific-epistemological belief, cognition, scientific cognition.

Категория веры представляет собой обобщенное понятие, включающее в себя ряд познавательных практик, типов веры, схожих между собой на основании принципа бездоказательного принятия фактов и обладающих сходным когнитивным потенциалом.

Вера как познавательная практика атрибутивна человеку вне зависимости от доминирующего на конкретном историческом этапе типа познания, в число которых входят мифологический, религиозный, научный, философский, художественный и обыденный.

В современном мире особо значимую роль играет научное познание. Вследствие этого, нам представляется необходимым рассмотреть типы веры, присущие непосредственно научному познавательному процессу.

Типологии веры, разработанные применительно к научному познанию, не являются столь разработанными как общие концепции, посвященные типам веры в целом, в числе которых необходимо упомянуть позицию Д.В. Пивоварова [1] о «faith» и «belief» вере, Г.П. Выжлецова о существовании трех сфер действия веры «на трех качественно различных уровнях бытия в сознании человека: эмпирическом, идеальном и духовном (трансцендентном)» [2, с. 124] и др.

В контексте собственно научного познания интересна позиция М.С. Теплых, которая предлагает выделение когнитивно-онтологической и когнитивно-гносеологической веры в научном познании, где первая представляет собой веру «в существование конечного предмета науки, объективной реальности, независимой от субъекта познания» [3, с. 124], тогда как когнитивно-гносеологическая вера обнаруживает себя на различных этапах познавательной деятельности, таких как постановка целей исследования, выбор разрешающей проблему гипотезы и др. Мы полагаем что данный подход весьма интересен, однако нуждается в определенном дополнении.

В самом общем виде типы веры, используемые в рамках научного познания можно обозначить как: во-первых, научно-онтологическую веру, которая делится на два основных направления: религиозно-трансцендентную и светскую, во-вторых, научно-гносеологическую.

Научно-онтологическая вера способствует принятию науки как единственно верного пути нахождения истины. Наиболее важной характеристикой данной веры является то, что она заставляет ученого, не сомневаться в том, что основания бытия, предлагаемые наукой, являются истинными и проявление бытия, которые в состоянии постичь человеческий разум могут быть познаны преимущественно наукой.

Научно-гносеологическая вера в свою очередь возникает в процессе выбора гипотезы, теории и методологии исследования, а так же в период выбора объекта исследования. В ее рамках не стоит вопрос об истинности науки как таковой, но выбирается конкретный научный путь решения проблемы из спектра возможных.

Тем самым, научно-гносеологическая вера задействуется, когда уверенность в основаниях науки и ее истинности как способа познания уже присутствует в сознании субъекта, но возникает необходимость в генерации или выборе какого-либо научного подхода для решения поставленных задач.

Как упоминалось выше, научно-онтологическая вера может быть разделена на два типа: религиозно-трансцендентный и светский.

Для того чтобы проанализировать светский тип научно-онтологической веры необходимо рассмотреть феномен веры в науку, который имеет два основанных аспекта – социальный и научный.

Для начала необходимо охарактеризовать социальный аспект веры в науку, представляющий собой важную тенденцию современности.

Достаточно близко к данной проблеме подходят исследования, изучающие социальное преломление веры в науку, например, работа M. Farias, A.K. Newheiser, G Kahane, Z. de Toledo которые отмечают что вера в «ценность науки как института и в ее превосходство как источника знаний может дать уверенность светским людям, особенно в стрессовых ситуациях» [4, с. 1210]. Экзистенциальная потребность в уверенности порождает увеличение веры в науку как в максимально совершенный способ постижения действительности. Данный подход не дает объяснений относительно функционирования веры в науку применительно к научному познанию, однако наглядно демонстрирует ценность науки в современном обществе.

Вера в науку присуща не только социальному субъекту, но и исследователю, где она приобретает свою специфику, приобретая значительный научный когнитивный потенциал в рамках которого раскрывается светский тип научно-онтологической веры.

При анализе веры в науку необходимо четко понимать, какой именно субъект использует ее. В случае если субъект не исследователем научная вера в науку попросту

невозможна. Однако если он является таковым, вера в науку превращается в экзистенциальную опору ученого, помогающую ему справляться с трудностями, возникшими в ходе исследования, не дающую ему использовать ненаучные в его понимании методы и принципы, так как именно благодаря этой вере наука предстает в глазах субъекта синонимом истинности.

Без научной веры невозможно формирование парадигм. Как отмечал еще сам Т. Кун – принятие принципов той или иной парадигмы, возникновение консенсуса в науке, в значительной степени обусловлено верой [5]. В период нормальной науки исследователи в каждой конкретной области работают, опираясь на фундаментальные представления, которые, как правило, не проверяются и не ставятся под сомнение в частных исследованиях.

Теперь нам представляется необходимым обратиться к анализу религиозно- трансцендентного

типа веры, также входящего в научно-онтологический тип веры.

В контексте научного познания, религиозная вера может фундировать исходные основания бытия, принимаемые субъектом как априорные истинны, выступать в качестве исходной аксиоматической базы.

В случае же если религиозные представления исследователя выйдут за рамки исходной аксиоматики, то такое изыскание с большей вероятностью потеряет свою научность.

Различие между светским аспектом веры в науку и религиозной верой как типами научно-онтологической веры заключается в характере идей, которые ставятся как исходные аксиомы дальнейшего познавательного процесса. В первом случае наука сама является источником подобных аксиом, во втором – эта роль отводится трансцендентной составляющей.

Как мы заявляли в начале нашего исследования, научно-онтологический тип веры не является единственным, применимым в науке. В этом плане большой интерес для нас представляет научно-гносеологический тип веры, который может быть выявлен когда мы обращаем внимание не на представления субъекта об основаниях бытия, но говорим на научном познании, которое уже выбрано субъектом как способное приблизить нас к истине.

Научно-гносеологическая вера актуализируется на уровне конкретного научного исследования, ее объект трансформируется в зависимости от целей и задач данного исследования. Эта вера определяет путь разрешения данной проблемы в рамках науки.

Тем самым, одна из наиболее очевидных функций научно-гносеологической веры заключается в способствовании осуществлению выбора между несколькими научными теориями в пользу наиболее эффективной.

Безусловно, что вера не является единственной когнитивной практикой помогающей субъекту в процессе выбора научного пути решения проблемы: свою роль играет и опыт, и интуиция, и сложившаяся научная традиция. Однако иррациональный характер веры, вместе с порождаемой ей уверенностью, которой не достает остальным иррациональным практикам, помогает субъекту до конца следовать решению проблемы в заданном контексте, в результате чего рождается новое научное знание.

Научно-гносеологическая вера обнаруживается также на различных этапах научного исследования, включая выбор и формулирование целей научной деятельности, анализ научных проблем и выдвижение гипотез по их разрешению [6]. Это своего рода убежденность в масштабной необходимости той или иной технологии или знания, которого можно достигнуть научным путем.

Справедливо отметить, что по отношению к научно-гносеологической вере тезис о необходимости подготовки субъекта предстает даже более значимым, нежели в случае научно-онтологической веры. Выбор рабочей гипотезы, действенной методологии, не являющейся не критическим копированием уже существующих подходов, является сложной задачей, успешное разрешение которой требует специальной подготовки.

Таким образом, справедливо заключить, что научно-онтологический тип веры, включающий в себя религиозно-трансцендентный и светский подтипы, с вычлениением

социального и внутринаучного аспектов последнего, а также научно-гносеологический тип веры являются основными видами веры, присущими научному познанию.

Список литературы:

1. Пивоваров Д.В. Два понятия веры // Религиоведение, Т.2, 2013, С. 75 – 89.
2. Выжлецов Г.П. Аксиология веры // Вестник Санкт-Петербургского университета Сер. 6., Вып. 3., 2009. С. 72 – 74.
3. Теплых М.С. Диалектика когнитивно-онтологической и когнитивно-гносеологической веры // Вестник ОГУ. №9. 2006. С. 124 – 129.
4. Farias M., Newheiser A. K., Kahane G., de Toledo Z. Scientific faith: Belief in science increases in the face of stress and existential anxiety // J Exp Soc Psychol. 2013/ № 49(6). P. 1210–1213. {<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3807800/>}; 5. Кун Т. Структура научных революций/ Томас Кун; пер. с англ. И.З. Налетова. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2009. 310 с.
6. Козырева Т.В. Роль веры в научном познании // Вестник угроведения. №4 (19). 2014. С. 89 – 96.

Шергенг Н.А.

Доктор философских наук, профессор, профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Ульяновского института гражданской авиации им. Главного маршала авиации Б.П.Бугаева

veronia_2005@mail.ru

Аннотация. Исследования в области сопоставления гегелевской и экзистенциальной диалектики являются актуальными в том плане, что остаётся сравнительно мало изученной тема отношения к гегелевской диалектике со стороны философии экзистенциализма. Цель работы заключается в анализе двух форм диалектики. Первая, гегелевская диалектика пронизывает все формы мышления и является, по существу, «негативной», поскольку пытается поставить *вопрос о сущности* на первое место по сравнению с вопросом о существовании. Вторая, экзистенциальная диалектика, начинающаяся от Сократа и затем от С. Кьеркегора, выдвигает на одно из первых мест вопрос о том, *что́ есть сущее*. Общество само становится диалектическим, если в его недрах созревает экзистенциальная диалектика, которая не может быть беспредпосылочной. Она опирается на прошлые достижения мысли. В этом плане мы должны разыскать положительное в гегелевской диалектике с точки зрения философии экзистенциализма.

Ключевые слова: экзистенция, гегелевская диалектика, экзистенциальная диалектика, «философия тождества» Гегеля, кризис.

**Hegelian dialectic in the context of the philosophy of existentialism Section: Theory of Cognition
Shergeng N.A.**

*Department of Humanities and Social and Economic Disciplines of the Ulyanovsk Institute of Civil Aviation,
Chief Air Marshal B.P. Bugaev*

Annotation. Research into the juxtaposition of Hegelian and existential dialectic is relevant in that the topic of attitude to Hegelian dialectic by the philosophy of existentialism remains relatively little studied. The aim is to analyze two forms of dialectic. First, Hegelian dialectic permeates all forms of thinking and is essentially «negative» because it tries to put the question of matter first compared to the question of existence. The second, existential dialectic, beginning from Socrates and then from S. Kierkegaard, raises one of the first places the question of what is the most. Society itself becomes dialectic if existential dialectic matures in its bowels, which cannot be in precondition. It builds on past thought achievements. In this regard, we must find a positive in Hegelian dialectic in terms of the philosophy of existentialism.

Keywords: existential, Hegelian dialectic, existential dialectic, Hegel's «identity philosophy», crisis.

Настоящее исследование восполняет пробел, существующий в метафизической, или экзистенциальной диалектике; последняя недостаточно связывает метафизический страх и красоту с состоянием внутреннего мира субъекта или «гносеологического» субъекта. Последний, видимо, не сводится к чисто «регулятивной» функции сознания, а предполагает более богатый субъект, который включает в себя коммуникативную, экзистенциальную функции, тем самым гегелевская диалектика расширяется до экзистенциальной, «положительной», как говорит Шеллинг, философии.

В цикле лекций по «Философии откровения» (Берлин, 1841-1846 гг.) Ф.В.Й. Шеллинг говорит о том, что Кант и Фихте были его учителями [1, s.121].

Шеллинг глубоко осознаёт, что гегелевская диалектика, связанная с идеями борьбы противоположностей, равным счётом ничего не даёт для понимания духовного прогресса. Уже Карл Ясперс упрекал Гегеля в сознательном ограничении своего видения мира только прошлым и настоящим. В этом плане Ясперс упрекал гегелевскую диалектику как теоретическую систему «умертвления человеческого духа» [2, s.372]. Действительно, гегелевская диалектика является, в конечном счёте, интеллектуальной игрой понятиями. А игра, как известно, сводит вещи и процессы к их предельной

смысловой выразительности.

В гегелевской диалектике главное остаётся вне всякого понимания, а именно, идея самой личности как нечто неделимого на части. Заметим также, что любая логическая система, особенно гегелевская, является, в принципе, мнимо диалектической. Она признаёт мысль конечной, что выбрасывает саму мысль в сферу абсурда.

Гегелевская диалектика и диалектика экзистенциальная стремятся постичь саму мысль как некую новую парадигму культуры. Но последним основанием этической последовательности категорий выступает рефлексия над самой логикой культурного и духовного развития. Системный кризис современности преодолевается, если человек и общество оказываются ориентированным на вопрос: что ёсть. Мы, в принципе, в ответственности за тех, кого приручили. Человека любят не за то, в чём заключена его сущность, а за то, что он просто есть. Это существование не имеет ни «окон», ни «дверей», а представляет собой нечто такое, чем невозможно обменяться. Экзистенциальные усилия человека, направленные на постижение структуры человеческого бытия, направлены, в конечном счёте, на формирование мышления как нечто бесконечного, хотя порой и кажется, что мысль все же является чем-то конечным. Цель данной работы состоит в сопоставлении гегелевской и экзистенциальной диалектики. Настоящая рабочая диалектика заключается в исследовании экзистенциальной основы философствования Гегеля, так что в результате «негативная», логическая диалектика Гегеля предшествует «положительной», экзистенциальной диалектике Шеллинга, а не наоборот, как кажется.

Философия как свободное творчество имеет в качестве своего методологического основания экзистенциальную диалектику, оппозиционную гегелевской диалектике. Экзистенциальная диалектика постоянно апеллирует к свободе выбора человека, а гегелевская диалектика отталкивается от абстрактного движения мысли.

Употребление экзистенциалистами понятия диалектики выступает, практически, совместным с термином «экзистенциальное». Но речь, в принципе, идет о разработанной в строго логической форме системе взаимосвязанных категорий, с их взаимной субординацией. Экзистенциальная диалектика, которая имеет свои собственные категории – вины, страха, отчаяния, красоты – оказывается направленной на проблему существования субъекта в сложном мире. Кроме того, учитывая дополительность экзистенциальной и гегелевской диалектики, в целом, необходимо ориентироваться на идею «гносеологического субъекта», который, в сущности, оказывается трансцендентальным, т.е. имеет более широкое функциональное пространство, чем субъект чисто «гносеологический». Следовательно, в перспективе, можно дать анализ других функций «трансцендентального субъекта», в частности, экзистенциальной и коммуникативной.

Литература:

1. Schelling F.W. J. Philosophie der Offenbarung. 1841/1845. Herausgegeben und eingeleitet von Manfred Frank. Suhrkamp taschenbuch wissenschaft. – Frankfurt am Main, 1977. – S. 121.
2. Jaspers K. Psychologische der Weltanschauung. Kessinger Publishing, 1919. – S. 372.

Фундаментальная гносеологическая проблема сигнификации: что именно обозначает знак?

Тайсина Э.А.

Профессор кафедры философии и медиакоммуникаций Казанского государственного энергетического университета. Доктор философских наук

Emily_Tajsin@inbox.ru

Аннотация. Сигнификация, или означивание (обозначение, символизация, сигнализация) – это самая распространенная процедура в познании, научном творчестве и культуре в целом. Понятие «обозначение» происходит от английского слова «знак»; это, однако, пан-европейский термин: (Zeichen, signo, seño). Важнее всего для философии и науки тесная взаимосвязь и взаимовлияние семиотики и гносеологии: центральная проблема семиотики – проблема знака и значения – решается при помощи обращения к проблеме идеального, а основные принципы познания могут разъясняться с помощью семиотических понятий презентации и репрезентации.

Ключевые слова: гносеология, семиотика, умственный образ, символ, знак, значение

Fundamental gnoseological problem of signification: What exactly does sign signify? Emilia Tajsin

Department of Philosophy and Mediacommunications Kazan State Power Engineering University

Abstract. Signification, or designation (denotation, signaling, symbolization) is the widest common procedure in cognition, scientific creativity and culture in general. The term “signification” comes in the closest way from the English word “sign”; it is, however, pan-European: (Zeichen, signo, seño). The close relationship and mutual influence of semiotics and gnoseology are of most important for philosophy and science: the central problem of semiotics – that of sign and meaning – is solved by addressing the problem of the ideal [reality, and the basic principles of cognition can be explicated using semiotic concepts of presentation and representation.

Key words: gnoseology, semiotics, mental image, symbol, sign, meaning

...triplex est terminus, – scilicet scriptus, prolatus et conceptus.

Уильям Оккам

Наша наука обратилась к семиотике довольно поздно, и в ней с самого начала был задан философский вектор. Первые монографии, посвященные проблеме знака и значения, были написаны философами [1; 2; 3]. В отечественной семиотике до последнего времени преобладала материалистическая традиция. Однако она отличалась специфическими особенностями: полагалось непреложно доказывать, во-первых, что знак не является идеальным, и наоборот, что гносеологический образ не является знаком (символом, иероглифом); а во-вторых, что знак обозначает объект, а не свое значение. Максимальной уступкой семиотике явилась формула «знак обозначает свой референт – фрагмент материальной реальности – и выражает значение/ смысл». Осторожность и даже опасение в отношении отождествления гносеологического образа и знака были связаны с известными высказываниями в Гл. IV, § VI «Материализма и эмпириокритицизма»: против всякой символики надо сказать, что она является дорогой к агностицизму и мистике. Ибо если формы чувственного и рационального познания от ощущений до понятий счесть, в духе Г. Гельмгольца, знаками (иероглифами и проч.), а не образами, то изначальная материалистическая предпосылка гносеологии подвергается и создается угроза перехода на нежелательные идейно-теоретические позиции.

Однако еще у эмпирика и номиналиста Дж. Локка, признанного основателя целостной материалистической теории познания, в «Опыте о человеческом разумении» заявляется:

«...двух видов бывают и наши обычные знаки, а именно идеи и слова [курсив мой.-Э.Т.]» [4, с. 52].

Локк не знал необходимости строжайше отрешиваться от объявления идей (гносеологических образов) – знаками.

В «Опыте», с другой стороны, знаки (слова) обозначают идеи: «...чтобы сообщать наши мысли друг другу, а также запоминать их для собственного употребления, необходимы также знаки для наших идей» [4, с. 200]. [курсив мой.-Э.Т.]. Или же заключительные строки

«Опыта»: «Так как рассматриваемые умом вещи, за исключением его самого, не присутствуют в разуме, то ему непременно должно быть представлено что-нибудь другое в качестве знака или в качестве того, что служит представителем рассматриваемой вещи, – это и есть идеи» [4, с. 200]. Аргументировано продемонстрировать, что знак репрезентирует не свое значение, а свой референт, точнее, что референтом является объект материального мира, а не ментальный образ, пока не удавалось никому. И это есть фундаментальная гносеологическая проблема сигнификации, семиотики в целом.

На пути материалистической семиотики есть и такое затруднение онтологического (неязыческого) характера: существует тенденция объявить все объективные природные процессы и явления символическими, то есть нечто значащими. Однако это затруднение легко преодолевается, если вспомнить афоризм Пирса: Nothing is a sign unless it is interpreted as a sign. Следовательно, счесть тот или иной искусственный или естественный объект семиотическим образованием действительно можно – если он будет проинтерпретирован как знак, т.е. если ему будет приписан смысл.

Что касается гносеологического затруднения, то простым ответом была бы ссылка на три части семиотики: синтактика, семантика и прагматика. В семантике действительно изолированно изучается отношение знаков к своим значениям (в то время как циркулирование знаков в реальном человеческом мире изучает прагматика). Однако один из самых влиятельных европейских специалистов в области семантики, Туллио де Мауро, например, вовсе отрицает существование какой-то «третьей» составляющей в дихотомии означающего и означаемого в виде эфемерного «облачка» – идеального «значения».

«Философы и лингвисты, – пишет он, – шли одинаковым путем, бесконечно кружа в тщетной попытке понять значение без знака и знак без значения». [5, с. 29]. Этот автор говорит о значении «как отношении». И действительно, все теории значения схематически делятся на субстанциональные (эссенциалистские) и референциальные (функциональные), в зависимости от трактовки значения как самостоятельной (идеальной) сущности либо как связи коммуникаторов.

Лингвисты, как и их предтеча Ф. де Соссюр, предпочитают говорить о «плане выражения» и «плане содержания» – транскрипции «означающего и означаемого». Ученик Соссюра Луи Ельмслев вообще перешел в своей терминологии к «двум функцивам», дабы пресечь всякие инвективы о первичности (того или другого). А лучший отечественный семиолог Ю.С. Степанов, признававший, кстати говоря, «треугольник Фреге» (он же треугольник Огдена-Ричардса), а следовательно, существование значения как более-менее самостоятельной сущности, не растворяющейся в «отношениях», уже в первом своем труде по семиотике писал о возможности обобщения этой фигуры путем сближения сторон. Треугольник может стать и двуугольником, и одноугольником, и безугольником: так, в абстрактных семиотиках 'а' есть и знак, и его значение, и его референт. [6].

В реальной действительности гносеологический образ и семиотическое образование любого рода – знак, сигнал, символ, маркер, эмблема, фалера, герб и т.д. и т.п. – неким стерильным метафизическим способом разделить не удаётся, только лишь в абстракции. В том же «Материализме и эмпириокритицизме» известное в нашей философии определение материи начинается сакраментальным: «материя есть философская категория для обозначения объективной реальности...» Здесь сказано буквально следующее: категория, высший гносеологический образ, обозначает свой объект. Она действует как знак.

Кроме того, очень многие компоненты сознания/мышления являются, так сказать, символическими образами. Это относится к любому идеальному объекту науки (да и религии). По степени абстрактности точка, мнимая единица *i*, идеальный газ, абсолютно твердое тело даже превосходят и кентавров, и козлооленей (умственные образы как символы/знаки). Со своей стороны, чувственно-воспринимаемое «тельце» знака может, конечно, целиком уходить в психику: при запоминании, воспоминании и т.п. (это символы/знаки как [вторичные] умственные образы, воспроизводимые post-factum, после их создания).

Между тем Локк пишет также и о вещах как объектах сигнификации. Пожалуй, наиболее известное суждение в этом плане: «Видимые и слышимые нами слова вызывают в наших мыслях

только такие идеи, знаками которых они обыкновенно были для нас [курсив мой.-Э.Т.], но не могут вводить совершенно новые и ранее неизвестные простые идеи. Так же обстоит дело со всеми другими знаками, неспособными обозначать для нас вещи, идеи которых у нас раньше вообще не было [курсив мой.-Э.Т.]» [4, с. 170].

Собственно, и до Локка великий номиналист Уильям Оккам полагал, что произносимое слово по условному соглашению подставляется вместо вещи, а сам акт сознания по своей собственной природе и без всякого условного соглашения «подставляется» вместо вещи, к которой оно относится. Точнее, он писал: «...когда я говорю, что слова суть подчиненные знаки понятий, или интенций, души, я не имею в виду, что слова... являются знаками самих понятий души... напротив, они налагаются для обозначения тех же самых [объектов], которые обозначаются посредством понятий ума, так что понятие обозначает нечто по природе и в первую очередь, а во вторую очередь то же обозначает слово» [7, с. 5].

В настоящее время читающей публике нужно уяснить, что термин «репрезентация», который воспринимается как абсолютный синоним (чисто номинального) термина «обозначение», в действительности акцентирует существо сигнификации. Ре-презентация, или повторное представление в виде материального объекта, в том числе акустико- артикуляционного комплекса или графа в случае лингвистических знаков – это именно то, что осуществляет, что делает знак, не замещая, но именно «подавая» свой референт любого рода – но не иначе как через образ сознания, гносеологический образ любого уровня. Точнее говоря, конечно, всё это делает человек. В свое время мы назвали эту операцию сигнификации АС-direction of fit; АС – alternative current, переменный ток; direction of fit – термин, означающий направление совпадения, совмещения, конгруэнтности образа и его объекта, каковая конгруэнтность в мыслительной деятельности совершается только при посредстве знака.

Однако сознание может отображать свой объект и напрямую, без этого посредника – недолго, нерационально, но может. Обычно это образы низших ступеней – ощущения и восприятия, которые обходятся без воплощения в знаки (подобное воплощение превращает их в понятия). Их отношение к объекту можно обозначить метафорой постоянного тока, DC- direction of fit. Эти метафоры введены нами в теорию познания еще в 1993 г. [8].

Не следует отворачиваться от факта рефлексивной, презентативной сущности самого сознания. Ведь и центральный познавательный образ, стоящий между чувственным логическим, недаром именуется Vorstellung, представление. Оно является сенсорным образом, вбирая ощущения и эмоции, однако уже отвлечено от объекта отражения, существуя в памяти или воображении. Термин этот у немецких философов (Гегель, Зигварт, Фреге) использовался для обозначения деятельности рассудка, т.е., мышления, а не только чувственного содержания сознания.

Представление легко принимает лексическое выражение; общие представления напрямую ведут к более высоким, логическим формам познания. Та область, где в сознании «живут» представления, еще не получающие ограничений понятийного способа мышления в виде сета общих и существенных признаков, можно отнести к царству смысла. Однако вопрос о разграничении смысла, значения и понятия является самостоятельной проблемой и в данной статье не ставится.

При семиотическом анализе презентация становится необходимым родовым признаком истинности познавательного образа. Гносеологические образы могут считаться презентантами первого рода, или уровня (и не надо опасаться, что это делает их знаками, иероглифами и проч.), а семиотические объекты, представляющие объективную, да и субъективную действительность не напрямую, а посредством смысла/значения, являются ре- презентантами, презентантами второго уровня. Знак – объект из рода представителей. К собственным его признакам относится чувственно воспринимаемая фиксация идеального содержания: знак обозначает свой объект только через посредство образа, т.е. всегда в разной степени осмыслен, и это есть дефинитивный его признак. Что касается акциденций: знак способен манифестировать сущность объекта обозначения, отвлекаясь от всех прочих свойств; он также может отсекает все свойства, фиксируя лишь общее; кроме того, знак, напротив, зачастую симплифицирует свой объект, передавая лишь некоторые качества, избранные субъектом познания и коммуникации. [8].

Литература:

1. Л. В. Баженов, Б. В. Бирюков. Семиотика и некоторые аспекты языка и мышления. М., 1964.
2. Резников Л.О. Гносеологические вопросы семиотики. Л.: ЛГУ, 1964. 302 с.

3. Абрамян Л.А. Гносеологические проблемы теории знаков. Издательство АН Армянской ССР. Ереван, 1965. 253 с.
4. Локк, Джон. Опыт о человеческом разумении. Сочинения в 3-х т. – Т. I, т. II / пер. А.Н. Савина. Ред. и авт. вступит. статьи И.С. Нарский. М.: Мысль, 1985. 621 с.
5. Де Мауро, Туллио. Введение в семантику. М.: ДИК, 2000. Пер. с итал. Б.П. Нарумова. 1-е изд. – 1965 г. Прим. перев.).
6. Ю.С. Степанов. Семиотика. М.: Наука, 1971. 146 с.
7. Уильям Оккам. Избранное /ред. и вступительная статья А.В. Аполлонова/. РАН ИФ Едиториал УРСС, М.: 2002. 272 с.
8. Тайсина Э.А. Философские вопросы семиотики. 1-е изд. Казань: КГУ, 1993. 192 с. (2-е изд. Казань: КГЭУ, 2003. 190 с.; 3-е изд. СПб, Алетея, 2014. 208 с.).

Чураев Т.Ф.

Южно-Уральский государственный гуманитарно-педагогический университет, кафедра философии и культурологии, аспирант

ctqxfc@mail.ru

Аннотация: Существующая теория систем нуждается в дальнейшем изучении. Это исследование необходимо начать с эмпирического уровня. Отсутствие четкого алгоритма эмпирического исследования побуждает к необходимости его разработки. Исходя из научных разработок теории систем, функционального анализа системы мы приходим к выводу о необходимости установления элементов и структуры системы в целом, качества составляющих ее единиц, их количества (экстенсивной и интенсивной величин) и качественно-количественного соотношения, а также узловой линии мер. Обобщение этого эмпирического материала привело нас к определению исследуемого явления в целом. Наша научная работа носит прикладной характер и может быть применима в изучении права.

Ключевые слова: эмпирический уровень познания, элемент, качество, количество, система, право.

**Empirical Level of Knowledge In Research of the Law System.
Churaev T.F.**

South Ural State Humanitarian and Pedagogical University, Department of Philosophy and Cultural Studies

Abstract: The existing theory of systems needs further study. This study needs to start at an empirical level. The absence of a clear empirical research algorithm makes it necessary to develop it. Based on the scientific developments of systems theory, functional analysis of the system, we come to the conclusion that it is necessary to establish the elements and structure of the system as a whole, the quality of its constituent units, their quantity (extensive and intensive quantities) and the qualitative-quantitative ratio, as well as the nodal line of measures. A generalization of this empirical material led us to determine the investigated phenomenon as a whole. Our scientific work is applied in nature and may be applicable in the study of law.

Key words: empirical level of knowledge, element, quality, quantity, system, law.

На сегодняшний день одной из весомых достижений в области методологии является теория систем. По мнению ученых [1, с. 20], данный инструмент познания мало разработан. На сегодняшний день нет четко сформулированной общепризнанной дефиниции систем [2, с. 81], ученые перечисляют лишь основные свойства [3, с.10]. Обобщая представленные признаки, отметим, что способом их классификации является выделение элементов структуры. Принимая во внимание классическую схему познания, считаем, что изучение систем должно быть начато с эмпирического уровня. К сожалению, исследователи систем не уделяют внимание этой стадии, а переходят прямо к теоретическим обобщениям, что противоречит самой логике познания. Задачей первой стадии познания является определение структуры изучаемого объекта (его элементов) и определение его грани, что соответствует признакам системы, выделенных учеными. В целом наш довод исходит из классической модели познания, включающей в себя установление простейших элементов, определение их качества, количественных характеристик, установление качественно-количественного соотношения (в виде узловой линии) и, наконец, выведение на их основе общей онтологической категории явления.

Наша научная работа носит прикладной характер и может быть применима в изучении права. В юридической науке имеются труды, которые можно отнести к методологии системного подхода [4, с. 559], однако, они, по большей части, либо не носят прикладного характера, либо не рассматривают институт права как целостную систему.

Посредством эмпирического исследования мы установили, что определенное право человека и есть та клеточка, первичный элемент, множество которых составляет «ткань» системы права. Далее перед нами встает вопрос определения качества элемента права. Все определения «качества» как философской категории сводятся к дефиниции Гегеля [5, с. 228]. Современные исследователи

добавляют понятие структуры и отождествляют качество с совокупностью свойств [6, с. 237]. Таким образом, под качеством, как философской категорией, мы будем понимать определенность явления, благодаря которой оно существует, как именно такой, а не иной предмет.

Исследование отдельных прав человека привело нас к умозаключению о том, что всякое право есть определенное дозволенное деяние, то есть свобода. В современной правовой доктрине под правом субъекта понимают меру возможного поведения [7, с. 341]. Но установление определенных рамок поведения (границ поведения как меры возможного поведения) и предоставление свободы взаимообусловлено. Различия определяют цели, преследуемые субъектом, открывающие «возможность» на определенные действия. И то или другое толкование зависит от уровня общественного сознания (уровня культуры) и, соответственно, развития системы права. Таким образом, качеством права человека является свобода на совершение некоторых действий. Без этой составляющей любое явление действительности, именуемое правом, перестает быть тем, что оно есть. Свобода, как философская категория устанавливает внутренние границы права.

Изучая общество, мы находим в нем множество явлений действительности, представляющих собой совокупность свобод (как элементов). Это множество предполагает их определенное число. При этом данная совокупность (или «величина») характеризуется признаками дискретности и непрерывности, т.е. права человека представляют собой с одной стороны некоторое единство, а с другой – эта совокупность прав состоит из отдельных элементов (прав). Из этого следует, что качественно определенная совокупность элементов обладает, как экстенсивной величиной, так и интенсивной. «Эти определения отличаются между собой тем, что экстенсивная определенность величины имеет свою численность вовне себя, а интенсивная определенность величины – внутри себя» [8, с. 37]. Из сказанного следует, что в отношении предмета нашего исследования, экстенсивная величина (численность) – это количество (свобод) на данный момент, интенсивная величина (квант) – это величина, количество (свобод), которое оптимально присуще качеству, – внутренне необходимое количество.

В состоянии тождества экстенсивной величины и интенсивной, наше явление будет полностью определено и отлично от других явлений. В этом отношении величина определяет сама себя, исходя из полного единства своих сторон: «Подобно тому, как на ступени для-себя-бытия качества мы пришли к определению нечто, как исключаящему из себя всё иное, так и теперь, на ступени степенного отношения количества, мы пришли только к одной величине, исключаящей из себя все другие величины» [9, с. 40]. Это единство величин становится теперь единством его качественной и количественной определенности, где интенсивная величина определяет границу количества, а экстенсивная величина границу качества.

Соединяя качественную и количественную сторону явления, через соответствие интенсивной и экстенсивной величин, мы приходим к понятию меры [10, с. 41]. Мера явления представляет собой качественное количество или количественное качество. Данная категория является онтологической. Для ее понимания и применения к понятию права необходимо сослаться на логический закон, согласно которому «некоторое изменение количественной стороны предмета сначала не ведёт к изменению его качества, однако дальнейшее изменение его количественной определенности приводит и к изменению его качества, а в дальнейшем к прекращению его существования». Значит, в явлении должно быть имманентное единство количества с качеством, т.е. оптимальное количество элементов, определяемое интенсивной величиной, о чем говорилось выше. Это и есть специфическое количество – мера явления. Отсюда следует, что различное соотношение экстенсивной и интенсивной величин будет определять эффективность права, его способность выполнять свои функции (а именно соразмерять уровень свободы). Это значит, что экстенсивная величина, характеризующая численность свобод граждан на данный момент и определяя качество права (меру предоставленной свободы) в случае увеличения количества над качеством (над интенсивной величиной) в потенциале приведет к ухудшению качества – необоснованное увеличение свободы одного ведет к ограничению свободы другого. И точно также превышение интенсивной стороны над экстенсивной ведет к снижению эффективности правового воздействия. Соответственно, одной из основных задач правовой доктрины является установление оптимального соотношения (тождества) количества прав с качеством, вернее, установление тождества между интенсивной и экстенсивной величинами. Определение величин и их тождества на данном этапе исследования невозможно. Эта задача теоретического исследования. Нужно отметить, что установление меры – это не акт нашего субъективного произвола и не дело логики – процедура определения меры диктуется самой реальностью. Мера исследуемого явления определяется объективным положением

дел в мире, реальным воздействием тех или иных факторов.

Далее исследуя предмет в реальной мере, мы обнаружим существование специфически самостоятельных явлений (или мер), объединенных в узловые линии мер. Так, рассматривая структуру права, мы имеем норму права, как таковую, представляющую собой определенное правило поведения, определенную свободу. Далее, совокупность свобод объединены в институты, например, институт собственности. Совокупность институтов представляют собой отрасли права. Отрасли объединяются в сферы, так в настоящий момент выделяют сферу частного права и публичного. Сферы права объединяются по государственному признаку и представляют собой правовые системы государств. Совокупность последних образует международное право.

Таким образом, на эмпирическом уровне мы установили в окружающей нас действительности чувственно воспринимаемую структуру элементов с первоначальными признаками системы, которые образуют совокупность с признаками непрерывности и дискретности, что дает нам возможность предполагать, что количественная сторона этого явления включает в себя экстенсивную и интенсивную сторону. Соотношение этих сторон дает нам меру явления. Эта философская категория имеет объективный характер и состоит из специфических мер, представляющих собой узловую линию мер, вершиной которой является вся система права, отраженная в международном праве.

Литература:

1. Лекторский В.А., Садовский В.Н. О принципах исследования систем // Вопросы философии. 1960. №8. С. 20.
2. Лекторский В.А., Садовский В.Н. «О принципах исследования систем» // Сб. Философия, наука, культура. «Вопросам философии» 60 лет. М., 2008г. С. 81.
3. Воробьев В.Л., Березовская Ю.В. Теория систем и системный анализ. Стохастические системы. Архангельск. 2012. 10 с.; Садовский В. Н. Основания общей теории систем. М.: Наука, 1974. 135-136 с.; и др.
4. Керимов Д. А. Методология права (предмет, функции, проблемы философии права). М.: Аванта+, 2001. 559 с.; Реутов В. П. Функциональная природа системы права. Пермь: Издательство Пермского гос. ун-та, 2002. 163 с.; Матвеев А.Г. Философско-правовые основы понятия права: от конкретной к аналитической теории систем // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2015. № 7 (57). С. 105-109.
5. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1974, т. 1. 228 с.
6. Новая философская энциклопедия. В четырех томах / Институт философии РАН. Научно-ред. совет: В.С. Степин, А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семигин. М. Мысль, 2010. С. 237.
7. Теория государства и права. Учебник. Под ред. В.М. Корельского, В.Д. Перевалова и др. Екатеринбург, 1996г. С. 341.
8. Труфанов С.Н. «Наука логики» Гегеля в доступном изложении. Самара 1999. 37 с.
9. Труфанов С.Н. «Наука логики» Гегеля в доступном изложении. Самара 1999. 40 с.
10. Труфанов С.Н. «Наука логики» Гегеля в доступном изложении. Самара 1999. 41 с.

Аргумент от относительности восприятия и вопрос о субъективности человеческого опыта.

Пучков Д. Б.

*Петербургский государственный университет путей сообщения Императора Александра I, доцент,
кандидат философских наук*

poutchkov_dm@rambler.ru

Аннотация. В докладе рассматривается вопрос о субъективности человеческого опыта, играющий большую роль в онтологических и гносеологических дискуссиях. Автор доклада подвергает критике тезис о полной субъективности человеческого опыта, согласно которому в нашем непосредственном опыте нам дано только сознание, а не внешняя реальность. В этой связи в докладе анализируется аргумент от относительности восприятия: что для одного субъекта или в одних субъективных условиях выглядит одним образом, то для другого субъекта или в других субъективных условиях выглядит иным образом. Со времён Д. Беркли данный аргумент выдвигался в защиту тезиса о полной субъективности опыта. Однако, как показано в докладе, аргумент от относительности восприятия не может служить обоснованием названного тезиса.

Ключевые слова: аргумент от относительности восприятия, реальность, сознание, объективное, субъективное, опыт, реализм, Джордж Беркли.

The argument from perceptual relativity and the question of the subjectivity of human experience. Pouchkov D. B.

Emperor Alexander I Saint-Petersburg State Transport University

Key words: argument from perceptual relativity, reality, consciousness, subjective, objective, experience, realism, George Berkeley.

В философских дискуссиях о соотношении сознания и реальности большую роль играет широко распространённое представление о субъективности человеческого опыта. Согласно этому представлению, в своём непосредственном опыте мы переживаем только состояния своего сознания, в то время как внешняя реальность не может быть дана нам непосредственно.

Сторонники субъективного идеализма: Д. Беркли, И. Фихте, Э. Гуссерля – издавна опирались на данное представление и развивали его в том смысле, что только сознание известно нам с достоверностью, тогда как внешняя реальность непознаваема и вообще не существует.

Со своей стороны, многие представители реализма, хотя и признавали существование реальности вне сознания, в то же время соглашались, что только сознание может быть дано нам непосредственно. Такая позиция, обычно именуемая репрезентативным реализмом, влечёт за собой трудный вопрос о том, «как мы можем узнать, каковы вещи на самом деле, если мы знаем о них только то, что известно нашему сознанию?» [1, с. 37].

В то же время, существует известное число философов, отвергающих представление о субъективности человеческого опыта. В последние десятилетия сложился целый ряд неклассических концепций сознания, в частности, концепция телесно воплощённого сознания, а также деятельностный и коммуникативный подходы [2]. Их сторонники указывают на зависимость сознания от внешних факторов, таких как практическая деятельность, коммуникация и телесная составляющая человеческого опыта. С точки зрения этих концепций, «субъект, “Я” – не центр отъединенной от мира субъективной реальности, а телесно воплощенное существо (embodied self), включенное в активное взаимодействие с миром и в коммуникационные связи с людьми» [2, с. 20].

Однако, на наш взгляд, подобная аргументация недостаточна для опровержения представления о субъективности человеческого опыта. Ведь эта аргументация строится на допущении, что человеческое тело, предметы практической деятельности и другие люди являются элементами реальности вне сознания индивида. Но если весь наш опыт субъективен, то каким образом мы можем познать эту

внешнюю реальность и вообще убедиться в её существовании?

Другая альтернатива представлению о субъективности человеческого опыта связана с идеей о непосредственной данности реальности для субъекта. Подобную точку зрения можно назвать прямым реализмом. К числу её сторонников можно отнести представителей неореализма первой половины XX века (Д. Мур, Б. Рассел) [3], ряд современных западных авторов (Д. Сёрл, Д. Макдауэл) [4] [5], а также некоторых русских философов (Н. О. Лосский, С. Л. Франк) [6]. Подобный подход выглядит достаточно перспективным, хотя многие из указанных концепций не лишены недостатков [7].

В своём докладе я хотел бы присоединиться к данной дискуссии и внести некоторый вклад в критику представления о субъективности человеческого опыта.

Прежде всего, следует уточнить, что имеется в виду под субъективностью опыта? На мой взгляд, под этим могут подразумеваться две разные вещи: 1) в человеческом опыте содержится субъективный компонент; 2) человеческий опыт субъективен полностью, по всем своим компонентам [8, с. 10].

В первом случае, имеется в виду, что в нашем опыте присутствует субъективный компонент. Однако это не исключает присутствия других, объективных компонентов, связанных с влиянием внешней реальности. Данная трактовка субъективности не вызывает особых возражений, при этом она вполне согласуется с реалистической позицией, в том числе и с прямым реализмом.

Более радикальной является вторая точка зрения. Именно о ней мы будем говорить в дальнейшем, для ясности называя её тезисом о полной субъективности человеческого опыта. Доказать вторую точку зрения значительно сложнее, чем первую. Ведь для этого необходимо продемонстрировать, что человеческий опыт во всех своих компонентах является субъективным. Многие предлагавшиеся в этой связи аргументы не справляются со своей задачей.

Далее я хотел бы критически рассмотреть один известный аргумент, который зачастую выдвигают в доказательство полной субъективности нашего опыта. Это небезызвестный аргумент от относительности восприятия. Он гласит: «Что для одного субъекта или в одних субъективных условиях выглядит одним образом, то для другого субъекта или в других субъективных условиях выглядит иным образом».

Данный аргумент восходит ещё к античным скептикам. Один из десяти скептических тропов гласил, что все наши знания относительны: в них вещи предстают не сами по себе, а лишь в отношении друг к другу и к тому, кто их познаёт [9, с. 442]. Отсюда скептики делали вывод о том, что истинная природа вещей непознаваема. Непознаваема – потому что мы не можем знать, какова вещь сама по себе, то есть безотносительно к нам и к другим вещам.

В эпоху Нового времени Д. Беркли и Д. Юм видоизменили этот аргумент в соответствии со своими субъективистскими взглядами. В результате аргумент приобрёл следующий вид: «Что для одного субъекта или в одних субъективных условиях выглядит одним образом, то для другого субъекта или в других субъективных условиях выглядит иным образом – а значит, всё субъективно». В «Трёх разговорах между Гиласом и Филонусом» Беркли систематически применил этот аргумент по отношению к различным видам чувственного восприятия. Если одна рука у вас горячая, а другая холодная – то одна и та же вода может показаться для одной руки холодной, а для другой руки – горячей [10, с. 231]. То, что здоровому человеку кажется сладким, больному может показаться горьким [10, с. 233], и так далее. Однако, резонно замечал Беркли, один и тот же объект не может обладать взаимоисключающими свойствами – например, быть горячим и холодным одновременно. Значит, всё воспринимаемое нами – это не свойства вещей, а лишь идеи в нашем сознании.

В подобной субъективистской формулировке аргумент от относительности восприятия получил большое распространение в новоевропейской и современной философии. При этом он применяется не только к восприятию, но и к другим модусам нашего сознания: памяти, воображению, мышлению. В результате делается вывод о том, что весь наш опыт полностью субъективен.

Однако способен ли аргумент от относительности восприятия на самом деле обосновать полную субъективность человеческого опыта? В философской литературе можно встретить различные мнения на этот счёт. Так, зарубежная исследовательница Л. Даунинг рассматривает данный аргумент как серьёзный вызов для прямого реализма, но не даёт ему окончательной оценки [11]. Другой зарубежный автор Г. Дикер считает аргумент от относительности ошибочным [12]. Современный российский исследователь А. П. Беседин, анализируя аргументацию Беркли, соглашается с выводом о полной субъективности непосредственного опыта, хотя и критикует Беркли с позиций репрезентативного

реализма [13, с. 105 – 106].

Попытаемся разобраться в этом вопросе. Логическая структура аргумента от относительности восприятия имеет следующий вид:

- 1) В момент времени Т я воспринимаю в объекте свойство А;
- 2) В тот же момент времени Т я воспринимаю в объекте свойство не-А;
- 3) Значит, воспринимаемые мною свойства А и не-А вместе не могут быть свойствами объекта;
- 4) Значит, А и не-А принадлежат сознанию, а не объекту¹.

Поскольку предполагается, что этот аргумент может быть применён к любому восприятию и вообще к любому содержанию сознания, то отсюда делается вывод о полной субъективности всего человеческого опыта.

При внимательном рассмотрении становится видно, что в этой аргументации присутствует несколько спорных моментов. Во-первых, из того, что А и не-А одновременно не могут быть свойствами объекта, ещё не следует, что свойством объекта не может быть хотя бы одно из них. Второй спорный момент связан с тем, что воспринимаемые свойства могут быть результатом взаимодействия объекта и субъекта. В таком случае один и тот же объект в отношении к разным субъектам может иметь противоположные свойства. Но отсюда не следует, что данные свойства полностью субъективны, то есть что они целиком принадлежат субъекту, а не объекту.

По всем этим спорным вопросам возможна дискуссия, до окончания которой рано говорить о корректности или некорректности аргумента. Однако существуют и более сильные возражения против данного аргумента, которые окончательно его опровергают и тем самым закрывают дискуссию.

Дело в том, что всё предыдущее доказательство строилось на предположении, что рассматриваемый объект является одним и тем же. Закон противоречия говорит, что нельзя приписывать противоположные свойства одному и тому же объекту. Если бы объекты были разными – то мы легко могли бы приписывать им противоположные свойства и считать эти свойства объективными. Например, если в сосуде не одна вода – а две разные воды, разделённые перегородкой, то вполне возможно, что одна вода холодная, а другая горячая. Если мы настаиваем, что вода одна и та же, то мы должны каким-то способом идентифицировать её как один объект. Как мы её идентифицируем? Очевидно, мы указываем на некие единые качества воды, на её объективную сущность, которая присуща воде, несмотря на различия в наших субъективных представлениях. Тем самым, мы признаём, что у нас есть объективное знание о воде.

Кроме того, когда мы утверждаем, что один и тот же объект не может одновременно иметь взаимоисключающих свойств (закон противоречия), мы снова говорим нечто об объективных свойствах вещей. А именно, мы говорим, что вещи устроены таким образом, что не могут иметь взаимоисключающих свойств.

Таким образом, с помощью аргумента от относительности восприятия невозможно продемонстрировать полную субъективность человеческого опыта. Единственное, что можно доказать с его помощью – это субъективность некоторой части нашего опыта.

Правда, всё сказанное ещё не опровергает тезис о полной субъективности опыта, поскольку существуют и другие аргументы в его защиту. Однако, насколько известно автору настоящего доклада, ни один из аргументов такого рода не является вполне убедительным.

Литература:

1. Аллахвердов В. М. Методологическое путешествие по океану бессознательного к таинственному острову сознания. СПб.: Речь, 2003. 368 с.
2. Лекторский В. А. Познание, действие, реальность // Вопросы философии. 2017. №9. С. 5 – 23.
3. Мур Д. Э. Опровержение идеализма // Историко-философский ежегодник 1987. М.: Наука, 1987. С. 247 – 265.
4. McDowell J. Mind and World. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994. 191 p.
5. Иванов Д. В. Соотношение сознания и реальности в аналитической философии Д. Макдауэла // Философский журнал. 2018. №3. С. 20 – 32.
6. Лосский Н. О. Обоснование интуитивизма // М.: Правда, 1991. 624 с.
7. Макеева Л. Б. Неореализм // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Предс. научно-ред. совета В. С. Степин. Т. 3. М.: Мысль, 2010. С. 69 – 70.

¹ Здесь приводится самая простая форма аргумента. Возможны и другие формы, но они отличаются не существенно.

8. Пучков Д. Б. Верно ли, что только сознание известно нам непосредственно? // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2019. №3. С. 8 – 17.
9. Гутнер Г. Б. Энесидем. // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Предс. научно-ред. совета В. С. Степин. Т. 4. М.: Мысль, 2010. С. 442 – 443.
10. Беркли Д. Три разговора между Гиласом и Филонусом // Беркли Д. Сочинения. М.: Мысль, 2000. С. 215 – 326.
11. Downing L. George Berkeley // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Edward N. Zalta (ed.) URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/berkeley/> (дата обращения: 07.06.19)
12. Dicker G. Two Arguments from Perceptual Relativity in Berkeley's Dialogues Between Hylas and Philonous // Southern Journal of Philosophy. Vol. 20, Issue 4, 1982, pp. 409 – 422.
13. Беседин А. П. Эволюция философских взглядов Джорджа Беркли. Диссертация на соискание учёной степени кандидата философских наук. М. 2015. 191 с.

Вычислительный подход в социальном познании

Михайлов И.Ф.

Институт философии РАН, старший научный сотрудник. Кандидат философских наук

ifmikhailov@gmail.ru

Аннотация: Социальные дисциплины к настоящему времени не достигли уровня «нормальной науки». Об этом говорит многообразие школ и подходов, чьи теоретические основы часто несоизмеримы, методы эмпирической верификации ненадёжны, и принципиальная фальсифицируемость теорий под вопросом. Причина, как она видится докладчику, состоит в применении качественно-номологического подхода к системам высокой степени сложности и иерархичности. Если принять, что социальные структуры и процессы супервентны по отношению к структурам и процессам когнитивно-психологическим, а последние интерпретировать как (в каком-то смысле) вычислительные, то первые также было бы естественно описать как разновидность распределённых вычислений. В докладе делается попытка определить, какая именно из существующих концепций вычислений релевантна задаче построения вычислительной социальной науки, предлагается собственное определение вычисления и вычислительной системы. Также рассматриваются методологические проблемы «натурализации» вычислений, определения механизма нарастания сложности и иерархичности естественных (в частности, социальных) вычислительных систем.

Ключевые слова: социальная наука, когнитивная наука, вычисление, алгоритм, закон, теория, онтология.

Computational Approach in Social Cognition.

Mikhailov I. F.

Institute of Philosophy, RAS

Abstract: Social disciplines have not reached the state of 'normal science' yet. This is evidenced by the variety of schools and approaches, whose theoretical foundations are often incommensurable, the methods of empirical verification are unreliable, and the fundamental falsifiability of theories is in question. The reason, as I see it, is the ongoing attempts to apply the qualitative nomological approach to systems showing a high degree of complexity and hierarchy. If we accept that social structures and processes are supervenient to cognitive-psychological structures and processes, and the latter are interpreted as (in a sense) computational, then the former would also be naturally described as a kind of distributed computations. I make an attempt to determine, which of the existing concepts of computation are relevant to the task of constructing computational social science. A proprietary definition of computation and computing system is proposed. Also considered are the methodological issues of the 'naturalization' of computations, as well as those of determining the mechanism for increasing the complexity and hierarchy of natural (in particular, social) computational systems.

Keywords: social science, cognitive science, computation, algorithm, law, theory, ontology.

1. Современное состояние проблемы

В современном состоянии когнитивных (в широком смысле) и социальных наук есть схожие черты, к каковым я бы отнёс:

- доктринальную разобщённость — представители различных школ и направлений не соглашаются друг с другом не только в решении общепризнанных проблем, что нормально, но и относительно самого состава этих проблем, равно как и в определении целей и задач своих наук;
- наличие нефальсифицируемых теорий — очень часто предпочтение отдаётся впечатляюще сформулированным теориям, чудодейственным методам и универсально применимым интерпретациям, которые объясняют всё, а следовательно — ничего;
- низкую технологическую эффективность, которая, я полагаю, не требует пояснений.

Вместе с тем, интуиции наши подсказывают, что речь идёт об одной и той же реальности — о человеке как животном разумном и животном политическом (общественном), что, как написал один шутник в Твиттере, к сожалению, не проявляется одновременно. Необходимо методологическое исследование, которое, во-первых, помогло бы преодолеть указанные недостатки этих групп наук, а во-вторых, ответило бы на вопрос: нет ли между ними более глубокой общности, чем мы до сих пор подозревали.

Такое исследование должно ответить на следующие вопросы:

- чем вызваны указанные недостатки социальных и когнитивных наук, нет ли у них общей причины?
- если, по крайней мере, часть причин общая для обеих групп наук, то каким могло бы быть общее решение?
- если есть общее решение для обеих групп наук, то есть ли основания — и какие, если есть — для их более глубокой интеграции?

Если говорить о технологической эффективности, о способности производить добавленную стоимость и вносить реальную и осязаемую лепту в общественный прогресс, мало кто сможет аргументированно усомниться в том, что в этом отношении естествознание оставляет общественные науки далеко позади. Причём эта ситуация сохраняется с эпохи научной революции XVII–XVIII вв. Основываясь на исторических данных можно предположить, что технологическая эффективность науки как-то связана с её математизацией и — шире — формализацией. Однако, если проанализировать ценности и методы, составляющие то, что мы называем «научностью», мы увидим, что их сущность и «энтелехия» состоит, помимо прочего, в создании простой и непротиворечивой онтологии, доступной для формализации и, желательно, математизации. Логические и/или математические формализмы, непротиворечивым образом интерпретируемые на некоторой корректно построенной предметной области, представляют собой мощный инструмент объяснения и прогнозирования. И, если такая теория состоялась, дело остаётся за малым — чтобы её выводы и прогнозы соответствовали фактам. Из всех предложенных вариантов теорий выбирается тот, который лучше работает в этом направлении.

Классическая наука встала на путь ускоренного развития именно после того, как такая эффективно формализуемая онтология, доступная для формализации и математизации, была предложена Ньютоном для объяснения механических движений. Социальная наука пока не достигла этого уровня, чем и вызвана необходимость анализа онтологических оснований социальной науки.

2. Номологический подход и его ограниченность в сфере социального познания

Традиционное естествознание могло бы стать хорошей онтологической и методологической основой наук об обществе, если бы не крайне высокая степень сложности изучаемого предмета. Социальная система представляется иерархической системой уровней организации, определяемой, с одной стороны, супервертностью высших уровней по отношению к низшим, а с другой — нисходящей причинностью в обратном направлении. Естественные науки до сих пор строились на номологических принципах [1] — когда объяснением считается отнесение факта ко всеобщему аподиктическому закону. Однако попытки построить номологическую теорию самоорганизующихся систем пока не принесли сколь-нибудь интересных результатов.

Кроме того, каждая из естественных наук достаточно сложна сама по себе, и отдельную проблему составляет их междисциплинарная интеграция. Напротив, если бы некий альтернативный подход позволил ограничиться достаточно простой онтологией, описывающей только элементы материальной реализации процессов высшего уровня, а в качестве формального языка мог быть принят язык описания алгоритмов самоорганизации, появившаяся в результате теория, хотя и не смогла бы ответить на все метафизические вопросы, но, тем не менее, имела бы шанс стать эффективным инструментом познания социальных фактов и преобразования социальной реальности.

3. Когнитивные основания социальности

Аристотель определял человека как животное разумное и животное общественное. Первое определение предполагает наличие у человека развитых когнитивных способностей, к которым относятся, в частности, память, внимание, чувства, представление информации, логическое мышление, воображение,

способность к принятию решений. Второе подразумевает склонность людей к объединению в устойчивые группы для решения жизненно важных задач. До сих пор эти два существенных свойства человека изучались по отдельности или с точки зрения влияния общества и культуры на познавательную деятельность. В последние десятилетия психологи, социологи и нейрофизиологи стали исследовать противоположный вектор причинной взаимосвязи, а именно когнитивные способности, которые лежат в основе социальных взаимодействий. Так появилась когнитивная социология, социальная когнитивная нейронаука, теория когнитивных социальных сетей и другие дисциплины, рассматривающие когнитивную «подкладку» социальной жизни. В самом общем виде эта «подкладка» состоит в том, что «мозг выработал специализированные механизмы для обработки информации о социальном мире, в том числе способность узнавать себя, знать, как другие реагируют на нас, и регулировать наши действия, чтобы сосуществовать с другими членами общества» [2, с. 274].

Есть драйверы поведения и есть обслуживающие их когнитивные способности. В какой-то момент агенты научаются использовать когнитивные ресурсы друг друга, и социальная сеть становится единой когнитивной системой, где главным транспортом информации становится язык. Язык приобретает свойства, отсутствовавшие в индивидуальных когнитивных способностях: систематичность, композициональность, продуктивность.

4. Различные концепции и виды вычислений

Первая абстрактная модель того, что представляет собой вычисление, появилась как попытка решить проблему вычислимости функций, поставленную Дэвидом Гильбертом. Алан Тьюринг [3] попытался представить себе деятельность человека-«вычислителя» (*'computer'*, в его терминологии) в самом абстрактном виде: как последовательную запись и преобразование символов некоторого конечного алфавита (например, цифр) в клетках, нанесённых на бумажный лист. Поскольку, согласно нашим интуитивным представлениям, чтобы быть вычислением, этот процесс должен подчиняться определённым правилам, — т. е., быть жёстко детерминированным, — то, по мысли Тьюринга, человека можно заменить некоей весьма абстрактно описанной печатающей головкой, а бумагу — бесконечной лентой, разделённой на клетки, в каждой из которых может быть записан только один символ. И вот перед нами машина, чьё устройство определяется несколькими конечными множествами: возможные действия (напечатать, стереть, сдвинуться влево или вправо), возможные состояния, алфавит и правила. Если каждый шаг вычисления однозначно определяется уже имеющимся символом в считываемой клетке ленты и текущим состоянием машины, то такая машина считается *детерминированной*. Если машина способна считать с ленты не только символы (данные), но и правила их обработки (программу), то такая машина считается *универсальной*. Тьюринг показал, что его машина способна вычислить любую вычислимую функцию за конечное количество шагов. На основе концепции универсальной машины Тьюринга Джон фон Нойманн описал принципиальную архитектуру современного компьютера.

Характерными особенностями тьюринговой модели вычислений являются её символизм, серийность и алгоритмичность: вычислитель, кем или чем бы он ни был, совершает операции над символами, обрабатывая один из них на каждом шаге вычисления в соответствии с некоторым алгоритмом. Однако возможно пойти дальше по пути абстрагирования: вместо «Некое устройство или человек обрабатывает серии символов в соответствии с алгоритмом», этот процесс можно описать как «*X* обрабатывает *Y* в соответствии с *Z*». Тогда, на *'generic'*-уровне вычисление предстаёт как некое динамическое процессуальное трёхместное отношение между множествами. Это отношение можно описать двумя парами соотносимых категорий: *серийное* — *параллельное* (распределённое) и *дискретное* — *континуальное* (последнюю пару иногда не совсем корректно отождествляют с парой *цифровое* — *аналоговое*).

Тогда общие виды вычислений можно представить в виде *Таблицы 1*.

Вычисления	серийные	параллельные
дискретные	тьюринговы	нейросетевые
континуальные	технологические	нейробиологические

Таблица 1. Виды вычислений

В таблице представлены типы, которые можно было бы назвать идеальными. В реальности сложные вычислительные устройства часто имеют смешанный характер. Так, некоторые искусственные

нейросети допускают действительные числа в качестве значений своих переменных, т. е., по сути являются (отчасти) аналоговыми. Нейроны в биологических системах — например, в мозге — обмениваются сериями спайков, каждый из которых описывается континуальной амплитудой, но сами их последовательности дискретны [4, с. 467]. А участие химических нейромедиаторов в усилении или подавлении электрической активности нейронов существенно добавляет «аналоговости» всему процессу.

Философы и специалисты в области информационных наук, понимая ограниченную применимость тьюринговой концепции для описания природных вычислительных процессов, пытаются предложить альтернативы. Так, в последние десятилетия широко обсуждается концепция вычислений на основе абстракции «механизма» [5, 6]. Механизм как вычислительная система понимается как пространственно-временное единство функционально определённых составных частей или элементов с достаточно большим числом возможных состояний. Начальное состояние механизма рассматривается как «вход» вычислительного процесса, конечное состояние — как его «выход».

Эта предельно абстрактная модель, действительно, способна охватить достаточно широкий спектр природных процессов. Однако, на мой взгляд, она упускает из виду некую интуитивно ясную суть вычислений, которая отличает их от других систематических процессов. Эта сущностная особенность, как представляется, хорошо схватывается идеей Дэвида Марра о несводимых уровнях всякого вычислительного процесса [7, с. 24–25], а также теорией аналоговой системы физического устройства как «честной» (не-нестандартной) модели архитектуры и алгоритма некоторого вычисления, предложенной Б. Дж. Коплэндом [8]. Но, к сожалению, подробно обсуждать эти идеи в рамках короткого текста не представляется возможным.

5. Проблема натурализации вычислений

Для природных вычислений важен не столько их дискретный/континуальный характер, сколько их параллельная архитектура. Природные процессоры (нейроны, отдельные особи) эволюционно подготавливаются к объединению их вычислительных ресурсов, поскольку эволюция отбирает наиболее эффективные вычислительные системы из случайно сложившихся.

Моделирование вычислительных систем человеком изначально пошло в направлении, обратном естественной эволюции. Нам оказалось легче научить компьютер символическим, логическим и математическим операциям, чем распознаванию образов, звуков хождению и управлению мелкой моторикой. Аналогично, если искусственные компьютеры нужно специально готовить к работе в сети, естественные вычислительные устройства (клетки или организмы) на определённом этапе своей эволюции с готовностью объединяются в «строчки», комплексы или сети.

Естественная причинность, как она понимается в традиционном естествознании, не способна объяснить это развитие. Но, если вычислительные системы онтологически реализуются как надстраивание уровней управления и нисходящая причинность, то поиск большей эффективности вычислений ведёт к их параллелизации. Если это так, то нужна теория, объединяющая физику и теорию вычислений (возможно, связывающая нарастание «вычислительности» природных процессов с неравновесной термодинамикой).

6. «Родовая» (generic) концепция вычислений

Я бы предложил следующее определение вычислений, которое, как представляется, учитывает соображения, изложенные выше.

6.1. Вычисление — это процесс, осуществляемый вычислительной системой.

6.1.1. Вычислительная система есть один из множества возможных механизмов некоторой репрезентации.

6.1.1.1. Механизм есть взаимно однозначное соответствие между множеством возможных действий и множеством возможных состояний.

6.1.1.2. Репрезентация есть картирование (*mapping*) формальных свойств одного процесса в формальные свойства другого.

6.1.1.2.1. Процесс есть любая последовательность действий или состояний чего бы то ни было.

6.1.1.2.2. Формальные свойства суть свойства, которые могут быть описаны на языке логики или математики.

Процесс, каждый шаг которого обусловлен формальными свойствами предыдущего шага и/или других влияющих на него процессов, является потенциально вычислительным. Он может стать элементом актуального вычисления, если его свойства репрезентируются в другом процессе или сами являются репрезентацией.

Биологический организм похож на бизнес. Его главное стремление — получить побольше, отдать поменьше. Первое достигается через агрессивное внешнее поведение, второе — за счёт различных способов экономии энергии. Слепая эволюция даёт преимущество тем организмам, которые способны запоминать, категоризировать и делать выводы относительно наиболее энергоэффективных паттернов поведения. Это обуславливает появление многоуровневых моделей управления, при которых больший эффект достигается меньшим усилием.

7. Общество как распределённая вычислительная система

Общество в этом контексте можно понять как супервентную когнитивную систему, использующую сеть когнитивных аппаратов своих членов.

Согласно концепции *макрокогниции* Б. Хюбнера, «коллективные сообщества должны рассматриваться как распределённые когнитивные системы, если они состоят из высокоинтегрированной сети механизмов и интерфейсов, которые принимают входные данные из окружающей среды и выполняют вычислительные процессы таким образом, что могут порождать поведение на уровне системы, чувствительное к непредвиденным обстоятельствам окружения» [9, с. 256].

Что касается интерфейсов «мозг–социум», то важнейшим из них является естественный человеческий язык, в основе которого лежит способность человеческого когнитивного аппарата к образованию предикативных связей: «когнитивная способность мыслить предикативно сконструирована в контексте социального взаимодействия из совокупности разнородных ресурсов, большинство из которых не являются когнитивными и обычно даже внутренними для сознания ребенка, и чьё основание и функции специфичны и порождаются уникальными и быстро проходящими параметрами онтогенеза человека» [10, с. 46].

Общество, как и мозг, осуществляет параллельные (сетевые) вычисления для поддержки когнитивных функций. Работа этой системы зависит от таких свойств сети, как связность (степень равномерного распределения связей между узлами). При недостатке связности возникают «хабы» (распределительные узлы), которые ответственны за появление социальной иерархии. В эпохи медленных информационных технологий иерархическое (хабизированное) общество эффективнее более связных. В эпоху быстрых информационных обменов более связная сеть оказывается эффективнее.

В современном мире идут процессы децентрализации (де-хабизации) не только политической власти, но и экономических систем (блокчейн и криптовалюты). Победит не тот, кто пытается противостоять этим тенденциям, а тот, кто сумеет их оседлать.

Литература:

1. Шалак В. И. Алгоритмы в природе (в печати)
2. Heatherton, T. F. Building a Social Brain. In: Social Neuroscience: toward understanding the underpinnings of the social mind / Alexander Todorov, Susan T. Fiske & Deborah Prentice (Eds.). Oxford University Press, 2011. 312 p. ISBN 978-0-19-531687-2. P. 274–283
3. Turing, A. On Computable Numbers, with an Application to the Entscheidungsproblem (1936). In: The Essential Turing. Seminal Writings in Computing, Logic, Philosophy, Artificial Intelligence, and Artificial Life plus The Secrets of Enigma / B. Jack Copeland (Ed.). Oxford: Clarendon Press, 2004. ISBN 0–19–825079–7. 613 p.
4. Piccinini, G., Bahar, S. Neural Computation and the Computational Theory of Cognition // Cognitive Science, 2013, No. 34, p. 453–488. DOI: 10.1111/cogs.12012
5. McDermott, D. V. Mind and Mechanism. Cambridge: The MIT Press, 2001. ISBN 0-262-13392-X. 262 p.
6. Bechtel, W. Mechanisms in Cognitive Psychology: What Are the Operations? // Philosophy of Science, 2008, No. 75. p. 983–994
7. Marr D. Vision: a computational investigation into the human representation and processing of visual information. Cambridge: MIT Press, 2010. — 429 p.

8. Copeland, B. J. What is computation? // Synthese, 1996, No. 108. P. 335–359,
 9. Huebner, B. Macrocognition: a theory of distributed minds and collective intentionality. Oxford University Press, 2014. 278 p. ISBN: 978-0-19-992627-5
 10. Bogdan, R. J. Predicative minds: the social ontogeny of propositional thinking. Cambridge, London: The MIT Press, 2009. 156 p. ISBN 978-0-262-02636-9
 11. Sloman, A. The Computer Revolution in Philosophy. Hassocks, Sussex: The Harvester Press, 1978. 197 p.

Границы науки и возможности их расширения

Пеньков В.Е.

Белгородский государственный национальный исследовательский университет. Доктор философских наук

penkov@bsu.edu.ru

Аннотация: Наука как составная часть духовной культуры отражает окружающий мир, но в то же время имеет определенные ограничения. Это особенно ярко стало проявляться в связи с переходом науки на постнеклассический этап развития. Изучение сложных многофункциональных систем не всегда дает возможность провести четкую границу между научным и ненаучным знанием. Можно выделить эмпирические, теоретические и онтологические границы научного знания. Эмпирические границы определяются развитием техники, теоретические – развитием математического аппарата, онтологические связаны с существованием сакрального и принципиальной возможностью или невозможностью познавать мир до конца. Вместе с тем изучение новых объектов реальности требует выхода за пределы современного научного знания и поиск новых методов исследования, которые с развитием науки и техники постоянно расширяются, включая в себя все новые и новые объекты реальности.

Ключевые слова: наука, знание, вера, религия, сакральное, познание.

Boundaries of science and opportunities for their expansion.

Penkov V.E.

Belgorod State National Research University

Abstract: Science as an integral part of spiritual culture reflects the world around us, but at the same time it has certain limitations. That has become particularly pronounced as science stepped into the postnonclassical stage of development. Study of complex multifunctional systems does not always enable us to draw a clear line between scientific and nonscientific knowledge. One can distinguish empirical, theoretical and ontological limits of scientific knowledge. Empirical limits are determined by the development of technology, mathematical apparatus defines the theoretical limits, while ontological limits are connected with the existence of the sacred and the fundamental possibility or impossibility to fully cognize the world. At the same time, study of new objects of reality requires pushing the limits of modern scientific knowledge and searching for new research methods that are constantly expanding with the development of science and technology to include more and more new objects of reality.

Keywords: science, knowledge, faith, religion, sacred knowledge.

Проблема соотношения научного и ненаучного знания занимает естествоиспытателей и философов с древнейших времен. В настоящее время в связи с развитием постнеклассической науки данная проблема в еще большей степени актуализируется, что связано с нижеследующими причинами.

1. Наука стала изучать такие сложные объекты и явления, которые не позволяют использовать традиционные критерии научности. Как подчеркивает В.С. Степин: «Ориентация современной науки на исследование сложных исторически развивающихся систем существенно перестраивает идеалы исследовательской деятельности» [3]. При этом важную роль играет историческая реконструкция, когда развитие системы не повторяется экспериментально, а лишь реконструируется теоретически.

2. Изучение «человекомерных» объектов приводит к тому, что на первое место выходит не теоретическая строгость, а практическая польза. Гораздо важнее решить какую-то серьезную для человека проблему, чем дать ей строгое теоретическое обоснование.

3. Появление в современной культуре большого числа квазинаучных теорий, которые могут претендовать на научность при соблюдении определенных условий. Но зачастую очень трудно определить эти условия. «Мы вынуждены констатировать, – отмечает Г.И. Калинина, – при всем своем корпоративном радикализме (и даже нетерпимости) модель традиционной научной критики, на которую

ориентировалось (и действовало в данном русле) научное сообщество, дает очевидные сбои» [1, 56].

Вместе с тем, необходимо подчеркнуть, что появление принципиально новых знаний связано с необходимостью выхода за определенные рамки методологии исследования и появлению принципиально новых подходов к изучению окружающей реальности. На граничных рубежах между знанием и незнанием мы постоянно сталкиваемся с необходимостью находить пути выхода за границы современного научного знания и расширять их, включая в научные исследования новые уровни бытия.

На мой взгляд, можно выделить три принципиальных границы, которые всегда существовали и всегда будут существовать в познании и понимании окружающего мира.

Во-первых, это эмпирические границы науки, которые возникают в результате невозможности прямого наблюдения и необходимости интерпретации полученных данных путем теоретической реконструкции, когда ученый видит результат определенного процесса, но не может отследить сам этот процесс. Приведем конкретный всем известный еще школьной скамьи пример, который принимается без возражений. Источником энергии Солнца и многих других звезд, является термоядерный синтез водорода в гелий. В школьных учебниках этот факт преподносится как научно доказанный. Но так ли это на самом деле? Ведь внутри Солнца никто не бывал – оттуда никакой информации. Мы видим только излучение с внешней оболочки Солнца и можем вычислить мощность этого излучения. А далее уже идет теоретическая реконструкция. Если предположить, что полученная мощность связана с синтезом водорода в гелий, можно легко объяснить наблюдаемый факт. Но есть вероятность (хотя и очень малая) того, что существует еще неизвестный науке источник энергии примерно с тем же энергетическим выходом.

Бывают еще более сложные случаи, когда вероятность различных объяснения примерно равна и отдать предпочтение тому или иному обоснованию нет никаких причин. Тогда появляются альтернативные гипотезы.

Итак, если наблюдаемое явление находится между эмпирическими и теоретическими границами научного знания, его обоснование носит гипотетический характер и может быть опровергнуто новыми данными, которые постоянно появляются в арсенале науки за счет появления новых приборов и технологий исследования. Но ученый всегда должен помнить о том, что до тех пор, пока не получено прямое эмпирическое наблюдение, однозначного ответа на вопрос о причинах наблюдаемого дать невозможно.

Во-вторых, это теоретические границы, за рамками которых современные научные теории дают либо абсурдные выводы, либо математические сингулярности. Здесь проблема объяснения еще более сложная. Если существует какое-либо теоретическое обоснование наблюдаемых напрямую процессов, мы можем легко провести математическую экстраполяцию в прошлое и быть уверенными, что это истина. Так, по воронке, оставленной метеоритом можно определить его скорость и направление движения. Но это работает до тех пор, пока теоретическая модель дает правильные результаты. Опять же приведем простейшие примеры. В модели идеального газа при его сжатии при постоянной температуре давление обратно пропорционально объему, но когда объем уменьшается настолько, что необходимо учитывать собственные размеры молекул, закон Бойля-Мариотта не выполняется и необходимо проводить расчеты с помощью уравнения Ван-дер-Ваальса. В настоящее время это уже не вызывает затруднений, поскольку многочисленные опыты уже давно эти явления подтвердили.

Но как быть, когда эмпирических данных нет, а теория дает физически невозможные результаты? В таком случае что-то принимается за начальную отправную точку в виде априорного постулата, который в рамках данной теории не находит никакого обоснования. У физиков имеет место утверждение, что теория Большого Взрыва ничего не может сказать о самом Большом Взрыве. Вместе с тем, существует немало множество более общих теорий, которые с чисто теоретических позиций, без единого эмпирического факта пытаются обосновать возможность подобного события. Однако, здесь теория настолько «оторвана» от реальности, что говорить об объективности подобного знания вряд ли представляется возможным. «Теоретически физики говорят о промежутках времени 10^{-43} с, то есть на 18 порядков меньше. Самый маленький размер, который можно зафиксировать современными приборами, составляет порядка 10^{-18} м, а теоретически минимальный размер элементарных частиц может оказаться близок к планковскому, 10^{-35} м, то есть на 17 порядков меньше. Считается, что таким размером может обладать самая маленькая частица во Вселенной, но для ее синтеза необходимо до-

биться в ускорителе энергии в 10^{26} эв, что технически невозможно» [2, 60].

Вместе с тем подобные теории необходимы. Они провоцируют развитие эмпирического уровня познания и со временем уточняются, совершенствуются и в конечном итоге находят экспериментальное подтверждение.

В-третьих, необходимо выделить онтологические границы науки, которые связаны с принципиальной познаваемостью мира. Здесь мы уже выходим на взаимоотношения науки и религии, гностицизма и агностицизма. Существует ли принципиальный предел познания? На каждом конкретном этапе развития науки, несомненно, существует некий предел, за который ученые не могут найти выход. Вопрос заключается в том, является ли этот предел абсолютным или относительным. В первом случае, мы уходим в агностицизм и признаем принципиальную непознаваемость мира за определенными границами. Во втором – граница познания является не принципиальной и может расширяться до бесконечности. При этом происходит так называемая дескарализация, под которой понимается переход от веры к знанию в процессе развития науки, как ее эмпирической, так и теоретической составляющей.

На первый взгляд может показаться, что речь опять идет о теоретических границах науки, но онтологические границы носят уже мировоззренческий характер и носят необъективный характер. Поэтому, необходимо говорить о трех граничных уровнях между научным и ненаучным знанием.

Таким образом, на эмпирическом уровне границы научного знания определяются наличным опытом и их расширение происходит на счет развития и совершенствования техники или получения новой информации об объектах исследования; на теоретическом уровне границы определяются развитием математического аппарата, и их совершенствование последнего приводит расширению первых; на онтологическом уровне ограничения научного познания носят мировоззренческий характер. В свете философии гностицизма онтологические границы относительны и их расширение возможно путем десакрилизации; в рамках агностицизма ограничения являются абсолютными и расширение границ научного знания за их пределы принципиально невозможно.

Литература:

1. Калинина Г.Н. Культурно-историческая феноменология паранауки. Дисс. докт. филос. наук. Белгород, 1995. 286 с.
2. Колупаев, В.Г. Рациональность математического знания как философская проблема // Теоретические и прикладные вопросы науки и образования: сборник научных трудов по материалам Международной научно-практической конференции 31 января 2015 г.: в 16 частях. Часть 8. Тамбов: ООО «Консалтинговая компания Юком», 2015. – С. 60-61.
3. Степин В.С. Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различия [Электронный ресурс] URL: https://iphras.ru/uplfile/root/stepin/klassika,_neklassika,_iostneklassika.pdf (Дата последнего обращения 28.02.2020).

Кузнецов Андрей Анатольевич.

Самарский университет. Магистрант юридического факультета. Инженер-системотехник.

Аннотация: в докладе рассматривается возможность развития понятия «саморазвитие» в гносеологии с использованием рекурсивного подхода. В качестве примера проблематики, имеющей рекурсивную природу, рассматривается вопрос непротиворечивости аксиом арифметики и вторая теорема Гёделя о неполноте, относящиеся к основаниям математики. Цифровая трансформация понятия «формальное» выделяется в качестве условия обеспечивающего рекурсивное развитие понятий. Одними из результатов рекурсивного развития понятий в гносеологии в статье указываются - рекурсивное понятие истины и обретение семантики формальными понятиями. Выносятся на обсуждение понятие рекурсивной парадигмы в теории научного познания.

Ключевые слова: саморазвитие научного познания, рекурсия, цифровая трансформация понятия «формальное», рекурсивное развитие понятий теории научного познания, рекурсивная парадигма.

**Theory of scientific knowledge. A recursive approach
Kuznechenkov Andrey Anatolyevich.**

Graduate of the Faculty of Law, Samara University

Abstract: the article considers the possibility of developing the Hegelian concept of “self-development” in epistemology using a recursive approach. As an example of problems with a recursive nature, we consider the question of the consistency of the axioms of arithmetic and Gödel’s second incompleteness theorem related to the foundations of mathematics. The digital transformation of the concept of “formal” stands out as a condition for ensuring the recursive development of concepts. One of the results of the recursive development of concepts in epistemology is indicated in the article - the recursive concept of truth and the acquisition of semantics by formal concepts. The concept of a recursive paradigm in the theory of scientific knowledge is brought up for discussion.

Key words: self-development of scientific knowledge, recursion, digital transformation of the concept of “formal”, recursive development of the concepts of the theory of scientific knowledge, recursive paradigm.

Научное познание основано на формальных понятиях, природа которых позволяет высказать суждение о том, что понятие «формальное» тождественно понятию «познаваемое». Процесс формализации основан на выделении дискретных свойств изучаемых объектов, что собственно и образует формальные уровни познания объекта изучения.

Дискретность познания повлияла и на структуру научного знания, которое представляет собой совокупность прикладных знаний, теорий и философии, которых можно разграничить по критерию степени формальности используемых понятий. При этом философия выступает в качестве науки обеспечивающей связь теорий и практики в единое целое.

Научное познание существует на различных формальных уровнях. Отправным и одновременно конечным формальным уровнем построений является уровень в котором понятия имеют прямую материальную аналогию.

Рассматривая научное познание как процесс индуктивных и дедуктивных построений формальных уровней при котором индукция прямо или косвенно опирается на формальный уровень имеющий прямую материальную аналогию, а дедукция, как процесс обратный индукции, обеспечивает в конечном итоге прикладной смысл формальных построений.

Рассматривая отдельный формальный уровень научного познания в качестве совокупности правил и формальных понятий с учетом того, что понятия всех формальных уровней связаны и фактически представляют собой структуру формальных понятий, а правила имеют в своей основе формальную логику - логичным является вопрос: что же в итоге обеспечивает стабильность и развитие всей системы научного познания?

Свойство, обеспечивающее развитие (саморазвитие) процесса научного познания – его саморегулируемость. В основе саморегулируемости находится явление получившее название рекурсии. Понятие «рекурсия» встречается в различных науках: в математике в виде рекурсивной функции; в физике классическим примером бесконечной рекурсии являются два поставленные друг напротив друга зеркала; в программировании – рекурсивная процедура; в биологии – понятие аутопойезиса и т.д. Рекурсия в этом значении понимается как явление, содержащее само себя в качестве компонента собственной структуры.

Для характеристики саморегулируемости большое значение имеет категория «метасистема».

Данная категория была введена в науку немецким математиком Давидом Гильбертом в разработанной им метаматематике или теории доказательств и использовалось для разрешения вопросов непротиворечивости и полноты.

Основными механизмами логического мышления, реализующими процесс построения структуры формальных понятий в праве, выступают дедукция [1, с. 154] и индукция [2, с. 206]. Природа этих понятий явно рекурсивная. Используя понятия «индукция» и «дедукция» с учётом их рекурсивности, можно прийти к расширенному пониманию системного подхода, который рассматривает предмет изучения одновременно в качестве а) компонента; и б) структуры, которая состоит из компонентов. Рекурсивность предоставляет возможность, с одной стороны, рассматривать компонент структуры в качестве такого компонента, который также может иметь свою структуру; с другой стороны, и саму структуру мы можем рассматривать как компонент структуры некоего метакомпонента. Рекурсивность в системном подходе позволяет объединить в едином понятии дедукцию и индукцию как своеобразные «направления» рекурсии: дедукция позволяет раскрывать содержание структуры, а индукция позволяет формировать метакомпоненты в рамках системного подхода. Если использовать понятия трёхмерного пространства, то можно предположить, что в процессе построения структуры понятий дедукция направлена внутрь структуры, а индукция - вовне структуры. Можно также прийти к выводу, что в рамках системного подхода дедукцию можно определять в качестве «внутренней рекурсии», а индукцию - в качестве «внешней рекурсии».

При внимательном рассмотрении множество процессов окружающего нас мира имеют рекурсивную природу: процессы построения чисел в арифметике, процессы построения формальных субъектов в праве и т.д. Собственно и системный подход, который применим к компонентам своей структуры, так же по своей природе является рекурсивным.

Философскими категориями, на которых основано понятие рекурсии являются понятия «форма» и «содержание», а связующим звеном выступает категория «реализация»: содержание есть реализованная форма, а форма, в свою очередь, есть реализованное содержание.

О необходимости исследования рекурсии, как явления, говорит комплекс проблем в философских основаниях множества прикладных наук – от оснований права до оснований математики. Последствия недостаточной изученности рекурсивных процессов познания можно рассмотреть на примере проблемы общей противоречивости в теории формальных систем, находящейся в основаниях математики.

Так под номером два в списке из 23 кардинальных проблем математики, представленного Давидом Гилбертом на II Международном конгрессе математиков в Париже в 1900 г., числится проблема непротиворечивости аксиом арифметики, с которой связана вторая теорема Курта Фридриха Гёделя о неполноте [3, s. 173 - 198]. Приведем следующую интерпретацию второй теоремы Гёделя: «Вторая же теорема Гёделя ставила под сомнение возможность реализации наиболее важного положения так называемой программы Гильберта, декларированной целью которой было установление непротиворечивости математики (анализа и теории множеств) финитными средствами. Эта задача рассматривалась представителями школы Гильберта как центральная проблема математической логики. В самом деле, из второй теоремы Гёделя вытекает, что “финитные средства”, способные установить непротиворечивость математики, невозможно формализовать даже в рамках очень сильной системы» [4, с.64].

Иными словами, непротиворечивость достаточно богатой теории не может быть доказана средствами этой теории. Однако, вполне может оказаться, что непротиворечивость одной конкретной теории может быть установлена средствами другой, более мощной формальной теории. Но тогда встаёт вопрос о непротиворечивости этой второй теории, и т.д.

Попытки использовать недостаточно сильные формализации приводит к заведомо отрицательным результатам, что говорит о необходимости проведения индуктивной итерации процесса познания для формирования философских понятий которые могли бы отразить их природу и описать процесс реализации.

Объяснением недостаточной изученности рекурсивных процессов явилось отсутствие достаточно эффективного средства реализации формальных понятий. Рекурсивные объекты и рекурсивные процессы достаточно сложно описать в символической форме.

Однако, появилось средство значительно расширяющее само понятие «формальное» - виртуальное пространство, в котором стала возможна реализация сложных структур рекурсивных объектов и моделирование рекурсивных процессов в отличии от набора символов на плоскости. Собственно, и

развитие понятие «рекурсия» получила в связи с реализацией теории формальных систем, теории автоматов, теории формальных языков в форме виртуального (цифрового) пространства.

Сама возможность фиксации структур формальных понятий очень важна, поскольку именно в этом случае формальное понятие обретает свою семантику и «наполняется содержанием» в форме собственной структуры.

Помимо развития понятий в теории научного познания рекурсия может повлиять и на составляющую научного познания – формальную логику. Данное обстоятельство как нельзя лучше можно показать на примере парадоксов. Так, наиболее известным среди них является парадокс лжеца, приписываемый полумифическому древнегреческому философу VII века до н. э. Эпимениду: «Все критяне лжецы» (а Эпименид был критянином). Налицо проблема формализации понятия «истина» как используемом для разрешения вопроса непротиворечивости в явно самоприменимом (рекурсивном) высказывании. Очевидно, что попытка выявить непротиворечивость самоприменимого высказывания с помощью понятия «истина» в формальной логике, собственно, и порождает сам парадокс – фактическую неприменимость формального понятия. Таким образом приходим к необходимости использовать динамическое и рекурсивное понятие истины, включающее в себя понятие истины в формальной логике как частный случай.

Исследование рекурсивных свойств материи, выразившейся в рекурсивных процессах познания в том числе, требуют своего научного изучения в рамках философии в том числе (возможно в первую очередь), с целью определения природы и содержания понятия «рекурсия», для того чтобы в дальнейшем получить свое развитие в теориях и конечном итоге – практике.

Полагаю, что рекурсивный подход имеет достаточно мощный потенциал для формирования рекурсивной парадигмы, как наиболее отвечающей современным требованиям к развитию понятия «саморазвитие».

Литература:

1. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона в 86 т. (82 основных тома и 4 дополнительных тома). СПб., 1890 - 1907. Т. 10. – 480 с.
2. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона в 86 т. (82 основных тома и 4 дополнительных тома). СПб., 1890 - 1907. Т. 13. – 480 с.
3. Gödel K. Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I // Monatshefte für Mathematik und Physik. 1931. Band 38. Ausgabe 1. – S. 173 – 198.
4. Беклемишев Л. Д. Теоремы Гёделя о неполноте и границы их применимости. М: Математический институт им. В.А. Стеклова РАН Журнал «Успехи математических наук» т.65, вып 5(395), сентябрь-октябрь, 2010. — С. 64.

Теоретические определения вспомогательных понятий различного уровня абстракции

Карпович В.Н.

Институт философии и права Сибирского Отделения Российской Академии Наук, г. Новосибирск, ведущий научный сотрудник. Доктор философских наук

kvn@philosophy.nsc.ru

Аннотация: Теоретическое знание может содержать различные уровни абстракции, представленные логическими конструкциями из наблюдаемых характеристик предметов в предметной области. Степень абстрактности определяется способом связи полученных конструкций с исходными опытными данными. Такие вспомогательные конструкции характеризуются как явные или неявные определения одних понятий (теоретических) через другие (термины наблюдения). Одним из приемов построения таких определений является операционализация абстракций системой редуцированных предложений. В этом случае определяемое понятие оказывается «открытым», представляющим собой логико-методологический регулятив для расширения возможных связей теоретической модели ее практическими приложениями.

Ключевые слова: теория, опыт, абстрагирование, наблюдение, определение, разрешимость, редукция, операционализация.

Theoretical definitions for auxiliary concepts of various levels of abstraction.

Karpovich V.N.

Institute of philosophy and law, Siberian Branch of the Russian Academy of Science, Novosibirsk

Abstract: Theoretical knowledge may contain various levels of abstraction represented by logical constructions from the observed characteristics of objects from the subject area of the theory. The degree of abstractness can be described by the complexity of the structures obtained from the initial observational terms. Such auxiliary constructions are characterized as explicit or implicit definitions of theoretical concepts in terms of observational. One of the techniques for constructing such definitions is the operationalization of abstractions by a system of reduction sentences. In this case a theoretical concept is characterized as “open” and plays a role of logical and methodological constraints for expanding the possible connections of the theoretical model with the help of concepts from the domain of intended practical application.

Keywords: theory, experience, abstraction, observation, definition, decidability, reduction, operationalization.

При анализе научных и философских теорий важно различать первичные и вспомогательные понятия в концептуальном аппарате теорий. В естественнонаучных теориях первые обычно обозначают как термины наблюдения, а вторые как теоретические термины. Научная теория в самом общем случае может быть представлена как система состоит из утверждений в соответствующем концептуальном аппарате (языке теории), упорядоченных дедуктивными связями, которые представляют собой минимальный критерий непротиворечивости для любой научной дисциплины.

В принципе, термины наблюдения – это не обязательно имена или характеристики эмпирически заданных объектов, это на самом деле понятия, для которых существуют эффективные процедуры распознавания. Например, в теории чисел по заданному числу можно узнать, является ли оно простым, для этого нужно лишь выполнить соответствующий алгоритм, возможно состоящий из карандашно-бумажных операций, который в конечном счете даст однозначный ответ на поставленный вопрос.

Теоретический термин (понятие) в этом случае представлен конструкцией, содержащей явные или неявные определения, каким-то образом связывающие вводимый вспомогательный конструкт к заданному описанию предметной области в терминах наблюдения. Степень связности теоретических конструкций с терминами наблюдения при этом варьируется от полной сводимости конструкта к терминам наблюдения до сравнительно глубокой теоретической конструкции, не разрешимой

эффективно для некоторых задач распознавания. Известно также, что демаркацию философского и научного знания в свое время пытались проводить именно по связи теории и опыта. Главная претензия к классической философии со стороны представителей логического эмпиризма заключалась в спекулятивности философских категорий, которые, по их мнению, весьма слабо соотносились с наличными верификационными процедурами.

И действительно, если вспомнить классические философские вопросы о смысле жизни, о добре и зле, о справедливости т.п., то чаще всего результатом их анализа было в лучшем случае некоторое теоретическое представление о том, что это такое, а остальное отставлялась на усмотрение интерпретатора.

Один из самых известных случаев анализа представлен в диалоге Платона «Евтифрон». Речь идет о справедливости, и на вопрос о ее сути, герой диалога отвечает, что она представляет собой «угодное богам». С этого момента диалог развивается в попытках осознать, насколько этот ответ удовлетворителен. Надо заметить, что при этом предполагается, что угодное богам можно определить наблюдением. Это первое определение справедливости можно теперь представить так:

«Поступок X справедлив тогда и только тогда, когда человек характеризует этот поступок как совпадающий с образом поведения, а значит и волей богов».

Полученный результат представляет собой определение, которое связывает смысл понятий в левой (определяемое) и правой (определяющее) частях, которые по-разному оцениваются сторонами диалога. Левая часть интересуется Сократа как философа, правая же – Евтифрона, и трактуется как ограничения на возможные «справедливые поступки». Определение написано в виде эквивалентности, однако части его неравнозначны. Мало того, что оно представляет по-разному интересы участников диалога, оно и по значимости частей разное – левая часть определения теоретична, правая – операциональна, она указывает, какие условия нужно выполнить, чтобы признать нечто справедливым. Определяемая часть из-за предполагаемой асимметричности определения охарактеризована недостаточно полно, и на этом настаивает Сократ, утверждая, что воля богов сама может определяться независимым от них понятием справедливости. Тогда идея справедливости предшествует их наблюдаемому поведению и лишь проявляется в нем. Это значит, что определение в целом не исчерпывает смысла идеи, оно лишь указывает на ее проявление в наблюдаемых поступках, на что, собственно, и указывает Сократ. Ситуация повторилась в начале двадцатого века, когда Дж.Мур привел так называемый «аргумент открытого вопроса» по поводу определения понятия «благо» [1].

Это пример иллюстрирует использование техники анализа и применения теоретических конструкций в философии и фундаментальной науке. В науке такой прием характеризуют как «операциональные определения» для теоретических понятий. Абстракцию «любовь» или «политическая лояльность» могут, например, свести к совокупности наблюдаемых признаков, проявляющихся в совместном или альтернативном выборе поступков по отношению к другим людям или общественному институту, и составить соответствующую анкету, по которой и будут судить о проявлении изучаемых признаков. Определяемое того может превосходить по уровню абстрактности определяющее, охарактеризованное посредством ответов на вопросы. Важно следующее: связь с наблюдаемыми признаками, особенно не исчерпывающая (не эквивалентность) позволяет расширить дедуктивные возможности теоретического знания в целом, поскольку абстракция устанавливает дополнительные дедуктивные связи между наблюдаемыми признаками, которых раньше не было. Определение в этом случае окажется креативным расширением дедуктивной теоретической системы, полученной не обязательно дедуктивным путем.

В естествознании операциональные определения используются таким же способом. Известный пример привел в свое время П. Бриджмен [2] в связи с понятием «расстояние». Длину можно измерять разными приборами – стандартной рулеткой, или теодолитом, или, в конце концов, в таких единицах, как «световой год». В принципе, способы измерения как особые операции представляют собой разные «проявления» категории «расстояние», но их объединяют в одно, собирающее все различные способы его проявления.

Возникает некоторый логический парадокс. Пример из диалога «Евтифрон» иллюстрирует именно этот момент. В нем видно, что в анализе выявлены только необходимые признаки определяемого, тогда как достаточные даже не упоминаются. Мы как бы выделили предмет для дальнейшего углубленного изучения, и можем дальше рассуждать о более важных характеристиках человека как особого существа,

и может оказаться, что признаков исходного определения вовсе недостаточно для существенного теоретического понимания предмета. В результате мы можем исследовать предмет дальше и получить расширение теории, распространяющее «человечность» на такие признаки, как социальность, разумность, способность производить орудия труда и т.п.

В рассмотренных примерах аналитической деятельности в науке используется конструкция с условными суждениями. И вот здесь-то и возникает парадокс. Формально он объясняется свойствами импликации в классической логике, которая характеризуется как «материальная». Когда предмет не подвергался испытанию как таковой – справедливость, человечность, расстояние, растворимость, и т.п. – высказывание с импликацией считается истинным. Какие еще свойства скрываются в основании импликации, кроме тех, что указаны в следствии, остается без ответа. Анализ понятия, «идеи» теоретически осмысленного предмета, оставляет его смысл (интенцию) открытой для дальнейшей интерпретации. Именно в этом заключается пресловутая «открытость теоретических понятий», в том числе и философских. Это средства систематизации наблюдаемых явлений, даже если они считаются таковыми условно, в той мере, в которой они получены с помощью каких-то общепринятых предпосылок для формирования «эмпирического базиса теории».

Важно понимать, что есть разные способы получить «открытую» теоретическую конструкцию в процессе анализа. Самый простой – это рассматривать не одно определение, а несколько, их цепочку. Конструкция теоретического понятия в этом случае будет включать явное указание на возможные проверочные условия. Определение опять окажется имплицитным, но составляющая структура будет другой – это будет определение следующего вида:

«Если выполнены проверочные условия категории O, то наличие теоретического признака T будет эквивалентно появлению наблюдаемой реакции категории P».

Последовательность таких определений для разных пар O_i и P_i ($i \geq 1$) как раз и составит известный на каждый определенный момент список «проявлений» изучаемого теоретического свойства (универсалии). Определение теоретического понятия в общем случае будет неполным, оно будет зависеть от степени исследованности предмета. В некоторых случаях, особенно в математических теориях, можно доказать утверждение о конечности перебора условий альтернативных ситуаций проверки O_i и тогда вся конструкция при конечном списке альтернатив превратится в обычное явное определение изучаемого явления, что приведет к неконсервативному расширению самой теории.

Есть и другой вариант усовершенствования конструкции определения. Для этого нужно применить уже не классическую, а модальную логику, что приведет к использованию понятий необходимости, возможности и действительности. Соответствующие определения будут уже строиться не как фактически истинные, но как контрфактические утверждения о совпадении теоретического понятия и его проявлений на объектах различных возможных миров. Эта конструкция более сложна с логической точки зрения, и определение тогда может включать необходимые и достаточные условия. Прикладные возможности такого теоретического конструкта будут зависеть от модальности и его роли в системе возможных миров (по отношению достижимости) [3]. Такое определение теоретического понятия приводит к метафизическим концептам, относящимся уже не только к теории познания, но и к онтологии. Возможно, что именно такие понятийные конструкции с модальностями отличают философски нагруженные (метафизические) теории от собственно научных, хотя современные разделы теоретической физики и космологии, наряду с другими теоретическими науками, также могут содержать вспомогательные концепты подобного рода.

Литература:

1. Moore G.E. Principia Ethica. NY.: Cambridge University Press, 1993. 313 p.
2. Bridgman P.W. The Logic Of Modern Physics. NY.:MacMillan, 1960. 242 p.
3. Wright C. Saving The Differences: Essays on Themes from Truth and Objectivity. Cambridge, Massachusetts:Harvard University Press, 2003. 549 p.

Каримов А.Р.

Казанский федеральный университет, зав. кафедрой социальной философии. Доктор философских наук

arrkarimov@kpfu.ru

Аннотация: Проблема ценности знания обсуждается еще со времен античности, но особую актуальность она приобрела в современной аналитической теории познания, в частности в рамках эпистемологии добродетелей (*virtue epistemology*). Основной вопрос состоит в том: является ли знание более ценным, чем просто истинное мнение? Наиболее распространенной теорией является концепция прагматической ценности знания, но этот подход имеет свои недостатки. Э. Голдман утверждает, что ценность знания состоит в его надежности (релейабилитизм). Э. Соуза полагает, что ценность знания зависит от степени атрибуции познавательного успеха субъекту познания. Дж. Греко рассматривает знание как вид достижения, в частности как когнитивное достижение. Достижения имеют финальную ценность, следовательно, знание имеет финальную ценность.

Ключевые слова: ценность знания, эпистемология добродетелей, эпистемология, релейабилитизм, Э. Голдман, Дж. Греко, Д. Притчард.

Проблема ценности знания обсуждается еще со времен античности (диалог Платона «Менон»), но особую актуальность она приобрела в современной аналитической философии. Мы можем наблюдать некоторый поворот к ценностной проблематике, который отмечается в трудах современных аналитических философов, работающих в относительно новой традиции эпистемологии добродетелей [1]. Эпистемология добродетелей (*virtue epistemology*) – это направление современной аналитической эпистемологии, которое делает акцент на когнитивных совершенствах познающего субъекта, или пользуясь терминологией Аристотеля, его мыслительных добродетелях. Один из вопросов, который является предметом острой дискуссии в современной литературе по эпистемологии добродетелей – это вопрос о ценности знания [2, с. 114-120].

Д. Притчард выделяет три типа ценности, которыми может обладать знание [3]. Во-первых, знание может иметь инструментальную (утилитарную) ценность, т.е. оно может быть ценным для чего-то еще. Во-вторых, знание может иметь фундаментальную ценность. Знание имеет фундаментальную ценность, если оно по меньшей мере не имеет инструментальную ценность по отношению к иному эпистемическому благу. Хотя оно может иметь инструментальную ценность по отношению к иному не-эпистемическому благу, например счастье, человеческая жизнь и т.п. Наконец, знание может иметь финальную ценность. Знание обладает финальной ценностью, если независимо от иных соображений оно ценно ради самого себя.

Наиболее распространенной теорией является концепция прагматической ценности знания, т.е. что знание обладает ценностью для практических целей. Несмотря на очевидные доводы в пользу данной теории, ей возражает уже Сократ в диалоге «Менон». В частности, он спрашивает, в каком смысле более полезным является знание, как попасть в Ларису, по сравнению с просто истинным мнением. И то, и другое в равной степени помогут добраться до места.

Первые возражения к прагматической концепции ценности знания выдвигает уже Сократ. Знание более ценно, потому что оно более устойчиво, чем просто истинное мнение. В качестве аналогии он приводит легенду о статуях Дедала, которые были настолько похожи на живых людей, что их надо было привязывать, чтобы они не убежали. То, что привязывает истинное убеждение, в данном случае есть обоснование. Другое возражение выдвигает Т. Уильямсон [4]. Согласно этому возражению, знание менее уязвимо к будущим опровержениям. Если когнитивные способности субъекта в порядке, то возможность того, что он будет иметь убеждение *p* завтра в большей степени определяется знанием, что *p*, чем просто истинным убеждением, что *p*. Однако и прагматическая концепция, и доводы Сократа и Уильямсона предполагают, что имеет только внешнюю ценность. Никакие внутренние свойства знания не делают его ценным.

Возражения по поводу стабильности знания состоят в следующем. Стабильными являются не только те убеждения, которые составляют знание. Истинного убеждения можно стабильно придерживаться из догматизма. Предположим, что члены какого-то религиозного культа благодаря пропаганде придерживаются неких убеждений. Допустим, что чисто случайно эти убеждения оказались истинными. Члены данного культа стабильно придерживаются этих истинных убеждений из-за пропаганды. Будем ли мы считать, что в данном случае эти убеждения также ценны, как знание?

Ответ эпистемологии добродетелей на вопрос о ценности знания сформулировали ряд авторов. В данной статье мы рассмотрим взгляды Э. Голдмана, Э. Соузы и Дж. Греко. Голдман утверждает, что обоснование убеждения (иными словами, позитивный эпистемический статус убеждений) есть функция от надежности когнитивного процесса (или процессов), где в первом приближении (*prima facie*) надежность процессов состоит в тенденции процесса с более высокой вероятностью продуцировать истинные убеждения [5]. Идея состоит в том, что знание более надежно, чем просто истинное убеждение. Отсюда название направления – релейабилитизм (от англ. надежность).

Возражение к концепции Э. Голдмана пришли сразу из другого лагеря эпистемологии добродетелей. В частности, Л. Загзебски формулирует следующий аргумент [6]. 1) Знание равно надежно произведенному истинному убеждению (релейабилитизм). 2) Если данное убеждение истинно, то его ценность не увеличится в зависимости от того, является ли оно произведенным с помощью истинного убеждения. 3) Следовательно, знание не является более ценным, чем просто истинное убеждение. Для иллюстрации она приводит пример с чашкой кофе. Чашка хорошего кофе не приобретет в ценности, если она произведена более надежной кофемашиной.

Ответ Голдмана на возражение Загзебски состоял в том, что надежность добавляет два новых свойства знанию, которыми не обладает просто истинное убеждение [7]. Во-первых, надежность делает более вероятным, что наши будущие убеждения также окажутся истинными. Если хорошая чашка эспрессо произведена надежной кофемашиной, то вероятность того, что следующая чашка кофе также окажется хорошей больше, чем в случае. Если первая чашка кофе произведена ненадежной кофемашиной. Во-вторых, надежность имеет автономную ценность, т.е. ценность, независимо от того, приводит ли данный когнитивный процесс к истине или нет. Здесь Голдман приводит аналогию с деньгами. Например, деньги могут обесцениться в ходе инфляции, их могут украсть или их можно потерять. Но отсюда не следует, что деньги не являются ценностью вообще.

Э. Соуза также выдвигает аргумент о ценности знания с точки зрения эпистемологии добродетелей [8]. Основная идея эпистемологии добродетелей состоит в том, что важен не только финальный результат познания, а скорее то, как мы приходим к знанию. Соуза выдвигает следующие критерии знания: 1) точность (истина), 2) использование способности (компетентность), 3) адекватность (получение истины благодаря способности). Для иллюстрации он приводит метафору с лучником. По каким параметрам можно оценить хороший выстрел из лука? Во-первых, он попал в цель. Во-вторых, лучник продемонстрировал мастерство. В-третьих, лучник попал в цель благодаря мастерству, а например, не благодаря случайному порыву ветра. Так же мы ценим балет за мастерство балерины. И если бы мы узнали, что балерина чисто случайно, спотыкаясь, произвела все свои па, мы были бы разочарованы.

Дж. Греко дает следующее определение знанию: *S* знает, что *p*, если и только если *S* имеет истинное убеждение, что *p*, благодаря надежным когнитивным способностям [9]. Греко добавляет к этому определению, что знание как ценное достижение можно поставить в заслугу субъекту, обладающему им, а просто истинное убеждение нельзя поставить в заслугу субъекту. Знание может быть достижением, только если оно является результатом манифестации собственных познавательных способностей. Истинное убеждение может не быть результатом проявления собственных познавательных способностей, а просто догадкой. Аргумент Греко можно сформулировать следующим образом: 1) Достижения есть успех благодаря способности. 2) Знание есть когнитивный успех, благодаря когнитивной способности. 3) Следовательно, знание является когнитивным достижением. 4) Достижения имеют финальную ценность. 5) Следовательно, знание имеет финальную ценность. Конечно, не всякое знание имеет финальную ценность. Некоторое тривиальное знание (например, знание содержания телефонной книги) не имеет финальной ценности. Но *pro tanto* (до некоторой степени) обладание знанием является ценностью. Случаи с тривиальным знанием показывают, что при прочих равных условиях, обладание данным знанием не имеет особой ценности.

Литература:

1. Касавин И.Т. Эпистемология добродетелей: к сорокалетию поворота в аналитической философии / Эпистемология и философия науки. Т.56. № 3. 2019. С. 6-19.
2. Каримов А.Р. Эпистемология добродетелей. 2019.
3. Pritchard, D. The Nature and Value of Knowledge: Three Investigations. Oxford University Press. 2010.
4. Williamson, T. Knowledge and its Limits. Oxford University Press. 2000.
6. Goldman A. Reliabilism: What Is Justified Belief // Justification and Knowledge, ed. G. S. Pappas. Dordrecht, Holland: Reidel, 1979. P. 1–23.
6. Zagzebski L. Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge / L. Zagzebski. – Cambridge University Press. Kindle Edition. 1996.
7. Goldman, Alvin I. & Olsson, Erik J. Reliabilism and the Value of Knowledge. In Adrian Haddock, Alan Millar & Duncan Pritchard (eds.), Epistemic Value. Oxford: Oxford University Press. 2009. pp. 19—41
8. Sosa E. Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge / E. Sosa. – Volume I. Oxford University Press. 2007.
9. Greco J. Achieving Knowledge: A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity / J. Greco. – Kindle Edition. 2010.

Научный дискурс: креативное взаимодействие предметного, нормативного и рефлексивного знания

Лукашевич В.К.

Институт философии НАН Беларуси, главный научный сотрудник, доктор философских наук

lukashevich46@bk.ru

Аннотация: Показано, что ключевой особенностью научного дискурса является направленное взаимодействие предметного, нормативного и рефлексивного знания. Для каждого из них содержание других типов знания – это не индифферентный когнитивный фон, а активно взаимодействующие с ним компоненты познавательного процесса. На основе учета специфики познавательных целей коррелятивно связям в познаваемом объекте части и целого вся совокупность когнитивных процессов представлена двумя типами: 1) когнитивная селекция, 2) когнитивная холизация. В их русле в качестве общих форм креативного взаимодействия предметного, нормативного и рефлексивного знания эксплицированы телеологизирующая когнитивная селекция, телеологизированная предметная когнитивная селекция, интерактивная когнитивная селекция, телеологизирующая когнитивная холизация, телеологизированная предметная когнитивная холизация и телеологизированная интерактивная когнитивная холизация. Названы некоторые специфические формы, значимые в обосновании способов фрагментации и синтеза исследуемой реальности, путей создания онтологии нормативного знания и в целом онтологических оснований инструментария научного познания.

Ключевые слова: интеллектуальное освоение реальности, научное познание, исследуемая реальность, когнитивная селекция, когнитивная холизация, формы креативного взаимодействия типов знания.

Scientific discourse: creative interaction of subject, normative, and reflective knowledge. V.K. Lukashevich

Institute of philosophy of the NAS of Belarus, Chief researcher

Abstract: It was showed that the key feature of scientific discourse is directed interaction of subject, normative, and reflective knowledge. For each of them, the content of other types of knowledge is not indifferent cognitive background, but the components of cognitive process that actively interact with it. On the base of taking into account the specificity of cognitive goals correlatively to relations in the knowable object of the part and the whole, the whole set of cognitive processes is represented by two types: 1) cognitive selection, 2) cognitive holization. In their line, as common forms of creative interaction of subject, normative, and reflective knowledge, there are explicated the teleologizing cognitive selection, teleologized subject cognitive selection, interactive cognitive selection, teleologizing cognitive holization, teleologized subject cognitive holization, and teleologized interactive cognitive holization. There are named some specific forms significant in substantiating the methods of fragmentation and synthesis of the explored reality, the ways of creation of the ontology of normative knowledge and generally ontological grounds of the tools of scientific knowledge.

Keywords: intellectual mastering of reality, scientific knowledge, explored reality, cognitive selection, cognitive holization, forms of creative interaction of the types of knowledge.

Основной тезис данного сообщения: генезис и последующая эволюция научного познания как специфического способа интеллектуального освоения реальности есть результат реализации направленного взаимодействия предметного, нормативного и рефлексивного знания, в русле которого каждый тип знания сохраняет свою изначальную интенцию и оказывает воздействие на эволюцию других типов знания, с учетом чего научный дискурс может быть представлен как поливариантное креативное взаимодействие предметного, нормативного и рефлексивного знания.

Предметное знание – это совокупность сведений, характеризующих познаваемую реальность в

конкретных интересующих человека аспектах. Они выражены в форме понятий, категорий, законов, принципов, гипотез, моделей, концепций, теорий и других форм предметного знания. Общее функциональное свойство названных форм знания – репрезентация (представление, фиксация, выражение) сведений об исследуемой предметно фрагментируемой реальности.

Нормативное знание – это совокупность сведений, характеризующих содержание и последовательность познавательных действий, обеспечивающих генерирование предметного знания. Основная функция нормативного знания – регулятивная (регламентирующая, операциональная). Основные формы нормативного знания – методы, принципы, способы, приемы, алгоритмы, программы, идеалы и нормы, стили научного мышления, познавательные традиции и др. Нормативное знание необходимо эксплицировать также в качестве составного элемента содержательно более широкого образования – исследовательского инструментария науки, в который входят средства и методы исследования, а также более широкая совокупность компонентов научной познавательной деятельности, границы которой не определены достаточно четко. Это обстоятельство задает логически последовательную ориентацию на анализ содержания внутренней структуры и функций предметного знания (в частности, сведений об используемых средствах и условиях познания) в контексте аналогичных характеристик исследовательского инструментария науки.

Рефлексивное знание – это совокупность сведений, выражающих предпосылки, пути и средства научного познания, а также качество полученного результата. Его основные функции: отражательная – функция мысленного воспроизведения содержательных параметров познавательного процесса, и аксиологическая – функция оценки адекватности используемого инструментария познавательной деятельности и качества ее результата, прежде всего степени достоверности. В качестве форм рефлексивного знания отмечают «учения о познании» как фрагменты философских систем, гносеологию, методологию и логику научного познания, а также определенные системы знания, выражающие специфику творческих процессов, в данном случае в научном познании – эврилогия, теория методического творчества, теория принятия решений и др. Их, по определению нельзя свести к формам нормативного и тем более предметного знания. Но если обратиться к реальной исследовательской работе, то нетрудно заметить, что некоторые средства регуляции познавательных действий (например, приемы, методы, идеалы и нормы исследования, научные традиции) одновременно выполняют и рефлексивные функции – несут информацию об основаниях (предпосылках) предписываемого ими образа действий.

Отмеченные факты полифункциональности некоторых форм предметного, нормативного и рефлексивного знания, а также в целом логика становления науки как способа интеллектуального освоения реальности, формирующегося благодаря нарастающей роли нормативного и рефлексивного знания, дают основание ставить вопросы о формах креативного взаимодействия в научном поиске названных (по своей сущности фундаментальных) типов знания.

Они могут быть выделены путем контекстуальной дифференциации когнитивных процессов на основе учета специфики познавательных целей коррелятивно связям в познаваемом объекте части и целого, к которым так или иначе адаптировался исследовательский инструментарий науки в ходе своей эволюции. По данному критерию вся совокупность когнитивных процессов может быть дихотомически разделена на два типа: 1) когнитивная селекция, в русле которой из всего множества характеристик познаваемого объекта отбирается (выбирается) их определенная совокупность, фиксируемая в содержании целей и задач научного исследования, его предмета и проблемы; 2) когнитивная холизация, в русле которой осуществляется объединение (интеграция, синтез) знаний об исследуемом объекте с учетом как внутринаучных (внутригносеологических), так и вненаучных (внегносеологических) факторов.

В процессах когнитивной селекции достаточно очевидно ключевое значение рефлексивного знания, основной формой взаимодействия которого с предметным знанием является телеологизирующая когнитивная селекция как процесс, направленный, во-первых, на осмысленный выбор целей и задач исследования на основе принятого в научном сообществе представления о научной рациональности, выражающей тип знания, которое необходимо получить и его социальную ценность, во-вторых, на осмысление принципиальной возможности их (целей и задач) реализации, базирующейся на предметном знании, в-третьих, на учет всей совокупности материальных, когнитивных и методологических условий конкретного научного исследования, включающей наличие (или отсутствие) необходимых материальных средств исследования, продуктивных методов, обоснованных гипотез, доказанных теорий и др. Результаты телеологизирующей когнитивной селекции закономерно определяют наличие очередной формы креативного взаимодействия фундаментальных типов знания – телеологизированной предметной селекции.

Телеологизированная предметная когнитивная селекция – это процесс структурирования научного исследования, задающий его предметную ориентацию, исходя из содержания поставленных целей и задач. Специфика последних направляет процесс ограничения предметной области исследования до ее параметров (масштаба, типов и скорости протекающих в ней взаимодействий, направленности и темпа ее эволюции и др.), коррелирующих, во-первых, с содержанием поставленной цели (отсюда название процесса – телеологизированная, т.е. определяемая целью, предметная селекция), во-вторых, с возможностями инструментально обеспечить пути достижения поставленных целей по приращению предметного знания. Эти пути определяются в контексте еще одной из форм креативного взаимодействия предметного, нормативного и рефлексивного знания, которую есть основания назвать телеологизированная интерактивная когнитивная селекция. Это процесс, направленный на определение диапазона взаимодействий исследуемого объекта с другими объектами как средствами исследования, на основе которых (взаимодействий) возможно приращение предметного знания об исследуемом объекте. Такого рода взаимодействия составляют онтологический, точнее, интерактивный источник новой информации о нем и соответственно приращения предметного знания. Наиболее наглядно взаимодействие фундаментальных форм знания в контексте телеологизированной интерактивной селекции проявляется в ходе обоснования метода исследования [1, с. 95–126].

Когнитивная холизация, как уже отмечалось, представлена целесообразными процессами объединения (интеграции, синтеза) знаний в более масштабную (по сравнению с дисциплинарной) систему, параметры которой определяются широким набором научных и вненаучных факторов. Основные формы когнитивной холизации можно квалифицировать в качестве процессов и образований, симметричных формам когнитивной селекции. Это соответственно: телеологизирующая когнитивная холизация, телеологизированная предметная когнитивная холизация и телеологизированная интерактивная когнитивная холизация.

Названные формы креативного взаимодействия предметного, нормативного и рефлексивного знания правомерно квалифицировать как общие.

В истории философской мысли, эпистемологических и методологических исследованиях можно найти сведения о специфических (специализированных) формах: расширение метода в систему (Г. Гегель), операционализация предмета исследования (В.С. Степин, Л.М. Томильчик), аферетические модели (П. Кеттер). Нами выделены в этом качестве рационализация целеполагания, обоснование целевой и интерактивной соразмерности объекта исследования, концептуальное и логическое обоснование метода, обоснование соразмерности субстратно-структурных и интерактивно-функциональных параметров объекта в междисциплинарных и трансдисциплинарных исследованиях, поиск нового ареала воспроизводимых и управляемых взаимодействий, научное обоснование идеи новации как альтернативы существующему. Их специфика показывает значимость отмеченных форм в обосновании способов фрагментации и синтеза исследуемой реальности, обосновании способов создания онтологии нормативного знания и в целом онтологических оснований инструментария научного познания, а также базовых принципов и критериев оценки качества познавательного результата.

Дальнейший поиск форм креативного взаимодействия предметного, нормативного и рефлексивного знания в интеллектуальном освоении реальности, осуществляемом в виде научного познания, даст результаты, связанные прежде всего с обосновательными процессами, определяющими стратегию научного поиска и его методологическое осмысление. В частности, можно будет более полно представить пути наращивания и трансформации рационального базиса науки, в первую очередь ее инструментальных средств, с открытостью для вовлечения в этот процесс (посредством метатеоретического знания) эвристики других форм интеллектуального освоения реальности в русле изучения специфики зон обмена.

Литература:

1. Степин, В.С., Томильчик, Л.М. Практическая природа познания и методологические проблемы современной физики / В.С. Степин, Л.М. Томильчик. – Минск: Наука и техника, 1970. – 95 с.
2. Лукашевич, В.К. Креативное взаимодействие предметного, нормативного и рефлексивного знания в научном поиске / В. К. Лукашевич; Институт НАН Беларуси. – Минск: Беларуская навука, 2019. – 299 с.

Филатова М.И.

Кандидат философских наук

m.philatova@yandex.ru

Рассматривается соотношение классической и неклассической эпистемологии. Показано, что проблема крушения идеалов классической рациональности описывается схемой «от конечного – через актуально бесконечное – к потенциально бесконечному». При этом пониманию места и значения неклассической эпистемологии, соответствующей последнему этапу этой схемы, может способствовать привлечение открытой в апориях Зенона Элейского закономерности перехода от конечного через актуально бесконечное к потенциально бесконечному. Показано, что каждому из этапов рассуждений Зенона соответствует этап эволюции эпистемологии.

Ключевые слова: актуально бесконечное, потенциально бесконечное, аперии Зенона, генезис науки, классические идеалы рациональности, неклассическая эпистемология.

Classical and non-classical rationality in the light of the infinity problem.
Philatova M. I.

The author considers the relationship between classical and non-classical epistemology. The author discovers that the problem of the collapse of the ideals of classical rationality is described by the scheme “from the finite-through the actually infinite-to the potentially infinite”. The author admits that the question of the place and meaning of non-classical epistemology can be clarified by using the regularity of the transition from the finite through the actual infinite to the potentially infinite, which was discovered in Zeno’s aporia. The author reveals that each of the stages of Zeno’s reasoning corresponds to a stage in the evolution of epistemology.

Keywords: actual infinite, potentially infinite, Zeno’s aporia, genesis of science, classical ideals of rationality, non-classical epistemology.

Неклассическая эпистемология в силу утраты ряда основополагающих для эпистемологии функций (прежде всего, нормативно-критической) признается далеко не всеми специалистами в этой области. С точки зрения защитников классики (Е.А. Мамчур [1], Л.А. Никифоров [2]) неклассические идеи в эпистемологии не могут занять место классических идеалов, которые остаются в силе несмотря ни на что. С другой стороны, сторонники неклассических позиций (Л.А. Микешина [3]) обсуждают современную ситуацию в эпистемологии так, как будто классической эпистемологии никогда не было, и соответственно, как будто нет тех проблем, которые утрата её идеалов создает для неклассики.

Ввиду этого обращает на себя внимание позиция Б.И. Пружинина [4]. Он ставит задачу понять неклассику именно на фоне классики и в связи с ней. По словам Пружинина, классика представляет собой подобие расширяющейся сферы, а неклассические представления должны найти свое место на путях заполнения эпистемологических разрывов, возникающих на этой сфере по мере её расширения. По-видимому, Б.И. Пружинин понимает соотношение классики и неклассики как соотношение некоторой области объемлющего и неограниченно продолжающегося заполнения этого объемлющего со стороны неклассической теории познания. То есть, с одной стороны, это представление о мире как он есть сам по себе, – представление, доступное трансцендентальному субъекту с точки зрения «ниоткуда», как считалось в классической теории познания. И с другой стороны, – со стороны неклассической эпистемологии, где субъектом познания является эмпирический субъект – это «точечное» заполнения этой объемлющей области на основе «здесь и теперь» полученного эмпирическим субъектом знания. Таково представление о соотношении классической и неклассической теории познания, с которым Пружинин связывает перспективы выхода из кризиса современной эпистемологии.

Эта схема может способствовать более глубокому пониманию сути содержащейся здесь проблемы. Б.И. Пружинин оставляет неакцентированным связанный с генезисом науки XVII века переход к новому типу мышления. Наука возникла в христианской Европе и те представления, которые

принесло с собой христианство, оказали влияние на её генезис. Вместе с идеей «Бога» в европейскую культуру вошло представление об актуальной бесконечности. Эта категория была положена в основание математического аппарата новоевропейского естествознания. В дискуссиях о возможности связи конечного и бесконечного получила оправдание и обоснование новоевропейская научная рациональность [5]. Мало того, представление об актуальной бесконечности как объемлющей области, с которой связывается способность неограниченного потенциально бесконечного её наполнения подразумевается в приведенной схеме соотношения классики и неклассики у самого Бориса Исаевича. Внимание к этому обстоятельству способно пролить свет на проблему соотношения классической и неклассической эпистемологии, на причину утраты таких ценных и таких нужных классических идеалов.

И прежде всего дело здесь в том, что актуальная бесконечность вошла в европейскую интеллектуальную культуру не вследствие открытия интеллектом возможности сделать её объектом мысли. Такая возможность только подразумевалась под образами связи или причастности конечного человеческого интеллекта к бесконечному божественному. Поэтому вполне понятно, что когда ссылки на «Бога» стали неуместными и собственно идея «Бога», основывающая категорию актуальной бесконечности ушла, то сама эта категория, а вернее, уже не сама, а последствие её принятия (теперь уже необоснованного принятия) остается. Им становится деформация конечного, его превращение в потенциально бесконечное.

Образ такого рода деформации можно встретить у Хайдеггера [6]. Его также привлекает А.Н. Павленко в модели ЛЭМВ (линейно-эсхатологической машины времени). Его суть в следующем. Поезд – символизирует устремленность, движение к новому совершенному миру. Поезд везет туда людей, которые доверились надеждам на этот новый мир и покинули старый. Но в какой-то момент на этом пути объявляется, что конечный пункт прибытия отменен. То есть конечной цели движения теперь нет, а направление движения сохраняется. Это значит, что теперь возможны только частные остановки, соответствующие каким-то относительным условным истинам, ценностям. Некоторые люди выходят на этих остановках, принимают эти идеалы. Остальные едут дальше, при том что никаких окончательных идеалов, истин на этом пути уже нет. Здесь еще более определенно можно видеть, что суть такого рода деформации связана с проблемой «превращения» конечного в потенциально бесконечное при посредстве актуально бесконечного.

И надо заметить, что эта проблема на самом деле очень древняя. Она была выявлена и исследована еще на заре философской мысли, во времена Парменида и Зенона.

Парменид отождествлял истину с принципами строгого логического рассуждения. В то же время он был сторонником натурфилософских воззрений. Проблема истины в учении Парменида в конечном счете сводилась к проблеме объединения существующего по природе и познаваемого по истине. Но эту проблему Парменид оставил без ответа.

Запрет на противоречие препятствовал дальнейшим попыткам исследования неявно поставленной Парменидом проблемы. И если Парменид исходил из принципов непротиворечивого мышления, то его ученик Зенон, наоборот, исходит из понятия о существующем по природе, то есть из отвлеченного понятия о телесной протяженности. Таким понятием стало понятие делимой величины [7].

Отличие от исследования, целиком проводимого в плоскости логического рассуждения, в случае Зенона понятие о телесной протяженности, не обладало прозрачностью для мысли. Это понятие было иноприродно для метода логического исследования и его адекватность этому методу нужно было еще проверить. Неочевидность противоречия, по крайней мере, давала возможность такое исследование хотя бы начать. Таким образом, рассуждая от обратного, Зенон допускает, что делимая существующая протяженность состоит из неделимых и, используя логический метод дихотомического деления, начинает поиск этого неделимого среди делимого. Зенон не делает никаких выводов из своего рассуждения. То есть он просто показывает, что получается что-то новое и неожиданное, чего не было предусмотрено по условию, но не объясняет, почему так получается.

В рассуждениях Зенона выделяется три этапа:

- 1) данное по условию (реально существующая протяженность в понятии делимой величины «весь путь»);
- 2) допущение (ожидание) что она состоит из неделимых;
- 3) утрата (потеря) данного по условию. Как показывает Зенон, эта утрата неизбежна, если мы

пойдем на поводу у допущения (2). В этом случае мы ни к чему не придем и потеряем то, что было.

Трем выделенным моментам в рассуждениях Зенона соответствуют понятия: 1) конечное, 2) актуально бесконечное, 3) потенциально бесконечное. Соответствие первого и последнего понятий очевидно. Соответствие по второму пункту проводится, в частности, в интерпретации апорий Зенона А. Койре [8].

Таким образом, в аргументах Зенона содержится схема своего рода «превращения» конечного в потенциально бесконечное при посредстве актуально бесконечного. Эта схема содержит в себе объяснительный потенциал, необходимый для понимания путей европейской мысли, тех проблем, о которых было сказано в начале доклада.

Первый переход в этой схеме – от конечного к актуально бесконечному, от данного к ожидаемому – соответствует генезису науки XVII века. Как у Зенона были основания для допущения, предполагавшего актуальную бесконечность (он рассуждал от обратного), так тем более в христианской Европе остро обсуждались вопросы, связанные с возможностью причастности конечного человеческого разума к разуму бесконечного Бога. И в конечном счете такая возможность была так или иначе признана. М. К. Мамардашвили так характеризует определяющие особенности этого типа рациональности. Для трансцендентального субъекта в классической теории познания познаваемый объект полностью развернут вовне, он не имеет ничего внутреннего, раскрытие которого могло бы столкнуться с чем-то еще непознанным и новым. Понятно, что прототипом такого объекта познания классической теории познания и является неделимое.

Затем следует третий этап – переход от допущения актуальной бесконечности, вызванный неоправданностью связанных с ней ожиданий, к потенциальной бесконечности. Как у Зенона, так и в истории европейской рациональности этот переход был спровоцирован проблемой телесности. Крушение идеалов классической рациональности было вызвано признанием телесности субъекта познания. Телесность никто не отменял. И реальным субъектом познания является не трансцендентальный субъект, как бы со стороны (ниоткуда) воспринимающий объект, а эмпирический субъект, существующий в реальном пространстве и времени. Его познание происходит «здесь и теперь». Всё, что было «до» и будет «после» – это уже будет другое знание. И нет никакой абсолютной или выделенной точки, с позиции которой можно говорить о знании «вообще». Характерным признаком неклассической рациональности и является распад независимой от субъекта объективной реальности на такие связанные с его активностью сращенности – объекты-кентавры по признаку различения «внешнего» и «внутреннего», как говорит Мамардашвили [9].

Аналогично и у Зенона проблема телесности становится причиной того, что строгое логическое рассуждение превращается в апорию. Поскольку Зенон строил свои рассуждения, исходя из понятия об эмпирическом процессе движения тела, то именно связанная с телесностью необходимость в каждый момент находиться «здесь и теперь» обуславливает сращенность эмпирического субъекта с пространством, в котором он находится. Это уже не трансцендентальный субъект, который может видеть со стороны весь путь.

Как видно между этапами рассуждений Зенона и развитием европейской рациональности может быть установлено соответствие. Аргументы Зенона могут быть использованы как дополнительный ресурс для прояснения многих неразрешимых в самой современной эпистемологии вопросов.

Литература:

1. Мамчур Е.А. Объективность науки и релятивизм: (К дискуссиям в современной эпистемологии). – М.: ИФ РАН, 2004.
2. Никифоров Л.А. Абсолютное в релятивном // Эпистемология сегодня. Идеи, проблемы, дискуссии. Изд-во Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского. 2018. С. 213-216.
3. Микешина Л.А. Релятивизм как эпистемологическая проблема // Эпистемология сегодня. Идеи, проблемы, дискуссии. Изд-во Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского. 2018. С. 201-212.
4. Пружинин Б.И. Ratio serviens? :Контурь культурно-исторической эпистемологии. М.: РОССПЭН, 2009. 422 с.
5. Гайденко П.П. К вопросу о генезисе новоевропейской науки // Философия науки. Вып. 4. – М.: ИФ РАН, 1998.
6. Хайдеггер М. Что такое метафизика? М.: Академический Проект, 2013. 277 с.
7. Комарова В.Я. Учение Зенона Элейского Попытка реконструкции системы аргументов. Л.: Изд-во ЛГУ, 1988. 263 с.
8. Койре А. Очерки истории философской мысли: о влиянии филос. концепций на развитие науч. теорий. М.: УРСС, 2004. 269 с.
9. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. СПб.: Азбука, 2010. 283 с.

Цифровизация науки и эпистемология

Загидуллин Ж.К.

*Институт философии Российской академии наук, сектор теории познания, научный сотрудник.
Кандидат философских наук*

autist2000@mail.ru

Аннотация: Выступление описывает феномен цифровизации научного познания, специфику использования IT-инструментов для технологизации и автоматизации интеллектуальной деятельности ученого, решаемые цифровизацией задачи (снижение ресурсоемкости, повышение прозрачности и масштабируемости). Также в выступлении ставится вопрос о перспективных направлениях цифровизации науки. В завершении обсуждаются ключевые понятия эпистемологии, которые нуждаются в пересмотре для анализа феноменов цифровизации (знание, модель, истина, коммуникация).

Ключевые слова: цифровизация, наука, знание, цифровой двойник, эпистемология, референция, репрезентация

Digitization of science and epistemology.

Zagidullin Zh. K.

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; Department of the Theory of Knowledge

Abstract: The paper describes the phenomenon of digitalization of scientific knowledge, the specifics of the use of IT tools for technology and automation of intellectual activity of a scientist. The presentation also raises the issue of perspective thinking about digitalization of science in epistemology. In conclusion, the key concepts of empirical epistemology are discussed, which are most suitable for analyzing the phenomena of digitalization (programs, knowledge morphology, infrastructure of science).

Keywords: digitalization, science, knowledge, digital twin, epistemology, reference, representation

Общее проникновение цифровых, информационно-коммуникативных технологий в жизнь людей, в персональную и социальную самоорганизации, не могло не сказаться на научном познании. Пока нет единого мнения к чему ведет модернизация интеллектуальных процессов и технологий научной работы, приведет ли она к повышению продуктивности научного познания и уменьшит ли участие человека в *рутинных* процессах, оставив за ним вопросы интерпретации и долгосрочного планирования. Роль эпистемологии состоит в том, чтобы попытаться отразить происходящие изменения в науке при помощи специфически философских средств анализа и оценить риски и тренды [1].

Первое, что бросается в глаза при рассмотрении примеров цифровизации научного познания - демократизируется сама научная работа. Цифровизация науки приводит к тому, что барьер для участия в исследовании резко снижается. Использование различных IT-инструментов и платформ, позволяет не институциональному исследователю или даже «не-учёному» участвовать в них, делать стандартную работу, что приводит к появлению феномена «crowd science» [2], распределённой науки, организуемой на основе технологий краудсорсинга. Этим участникам теперь уже не объединяют ни научно-исследовательская программа (они могут просто играть в учёных – т.н. геймификация науки), ни научная парадигма (исследования разделены на такие элементы, которые не требуют согласия и действия в рамках какой-то определённой теории), ни научный этос (участники в массе своей – «не-учёные» или начинающие учёные, которые ещё не успели приобщиться к научному призванию). Поэтому цифровизация исследовательской техники, методик и процедур исследования упрощают участие неподготовленного человека в научном исследовании, планированием и интерпретацией результатов которого заняты другие по квалификации учёные [3].

Эти изменения заставляют эпистемологию искать новые формы осмысления феномена науки в целом, строить новые модели науки, т.к. старые понятия и концепты (цикл жизни научной теории К. Поппера, научно-исследовательские программы И. Лакатоса, парадигмы Т. Куна, научный этос Р. Мертона и т.п.) - уже не справляются с адекватным описанием происходящего.

Кроме того, все это выводит на передний план проблему программирования исследований, формирования тематической исследовательской повестки. Важнее становится знать, что исследовать и зачем, а вопросы организации самого исследования решаются типовым способом или за счёт размещения исследовательских задач на специализированных цифровых платформах. Например, таким образом организуются репликативные исследования, когда благодаря однообразным исследовательским протоколам и единой платформе воспроизводятся результаты чужих исследований, делается проверка и верификация полученных знаний, теорий, моделей [3]. Нередко это заставляет отказываться от выводов и конкретных моделей проверяемой науки в виду их невозпроизводимости. Именно цифровизация, и сопутствующая стандартизация исследований, позволяет осуществить массовую верификацию и фальсификацию открытий, то есть ускорить естественно-исторические процессы отбраковки негодных теорий и моделей.

Важное следствие цифровизации состоит в том, что число участников отдельного исследования может становиться большим, исчисляемым сотнями и тысячами исследователей, как например это произошло при наблюдении гравитационных волн в 2017 г., когда число авторов одной статьи исчислялось более 3,5 тысяч соавторов [4]. Поэтому вопросы сетевой координации их активности и организации коммуникации становятся крайне актуальны, и цифровые инструменты являются решающим фактором успеха таких «массовых» наблюдений и экспериментов, организованных по сетевому принципу. Такие исследования предполагают, что каждый узел этой сети специализируется на выполнении определённых задач. Например, в программе расшифровки генома человека различные научные центры специализировались на расшифровке отдельных генов, а также на выполнении определенных видов работ (разработка методик, аппаратно-измерительные работы, верификация и пр.). Средствами организации таких исследований являются стандартные протоколы и регламенты, допускающие к исследованиям только верифицированные средства измерения и экспериментальные методики, расчетные коды.

Другое следствие цифровизации состоит в том, что появление большого числа доступных данных [5] и результатов научных работ провоцирует так называемые «вторичные исследования», т.е. исследования, достигающие своих целей на базе собранных другими учёными исходными данными, не проводя собственных экспериментов. Вторичные исследования исходят из гипотезы, что наука к сегодняшнему дню уже многое изучила и зафиксировала, и потому необходимо просто осмыслить эти результаты, сравнить и интегрировать их друг с другом. Этому активно помогают технологии анализа BigData и использование элементов искусственного интеллекта, нейросетевые технологии анализа.

Получаемые учёными знания, написанные учебники и монографии, исторические источники, библиотеки и базы знаний, исходные данные и результаты экспериментов – всё это тоже оцифровывается, что позволяет изменить традиционные способы употребления и систематизации научных знаний, резко повысить эффективность формирования и использования «Архива науки». Попутно наука избавляется от большого числа ошибок и недоразумений прошлого, вызванные особенностями исследовательской техники и доступности эмпирических данных в прошлом. Например, голландские ученые в 2016 г. построили цифровую интерактивную трехмерную модель (атлас) развития тела человеческого зародыша за первые два месяца внутриутробного развития, что стало возможным благодаря созданию базы данных о появлении и трансформации органов зародыша, объединяющей данные 15 тысяч гистологических срезов от 34-х эмбрионов (из коллекции Института Карнеги) [6]. Полученная цифровая модель сделала доступными любому желающему и оцифрованную базу данных гистологических срезов, и данные-аннотации, привязанные к изображению каждого органа зародыша с учетом его временной динамики развития. Это позволило обнаружить и устранить множество ошибок и ложных предположений традиционных учебников о внутриутробном развитии человека, воспроизводящих более 100 лет эти ошибки со времен первых эмбриологов, которые могли проводить свои наблюдения только на собаках и кошках.

Уже эти примеры показывают, что в науке происходят фундаментальные изменения в связи с переходом науки на цифру, направления которых можно назвать в соответствии с описанными выше концепциями науки, а именно: управление базами данных; инструменты цифрового моделирования объекта изучения; IT-средства планирования и организации работы со знанием на всем его цикле жизни; сетевая координация участников; формы и средства коммуникации участников; систематизация и архивирование совокупности получаемых знаний.

Для осмысления происходящего эпистемологии вынуждена выходить за пределы изучения от-

дельных знаний, теорий, научных дисциплин. По сути, чтобы понять, что происходит, эпистемология должна взглянуть на науку как на ключевой этап цикла жизни (обращения) знаний в обществе – производство знаний. Фрагменты научной деятельности и сами учёные включены в работу других этапов этого цикла (накопление знаний, их распространение и использование). Именно поэтому учёными давно освоены множество социальных ролей: популяризаторы науки, преподаватели, инженеры-технологи и «прикладники», предприниматели в технологических стартапах и т.п.

Другой принципиальный ориентир для осмысления цифровизирующейся науки эпистемологами состоит в том, что каждый этап обращения знаний должен осмысляться как встроенный в свою специфическую систему разделения интеллектуального труда между учёными и стейкхолдерами (не-учёными), имеющий свое развитое инфраструктурное обеспечение.

Вышесказанное дает основание нам считать, что чуть ли не самым важным фактором развития конкретного научного исследования и научной практики становится знание современных протоколов и стандартов обращения и цифровизации первичных данных, а также доступ к IT-средствам и к сетевым научным сообществам, сформированным вокруг употребления этих средств [7]. Нередко это возможно там, где наука занята прикладными исследованиями, практическими разработками или подготовкой кадров, то есть проникновение цифровых средств в науку, в производство знания происходит из соседних тактов цикла жизни знаний в обществе: из сферы применения знаний (из практики) и из каналов трансляции знаний (из образования и подготовки кадров).

Последствия этого пока не вполне ясны. Поэтому следует очень внимательно и непредвзято исследовать происходящие процессы, а в идеале – основывать свою рефлексию на анализе опыта непосредственного участия в подобного типа изменениях и проектах. На наш взгляд, наиболее приемлемой концепцией науки и представлениями о циклах жизни и обращения знаний в обществе обладает эмпирическая эпистемология [8] и теория социальных эстет отечественного философа М.А. Розова. Наиболее перспективными представляются понятия наукообразующих программа (исследовательские, коллекторские и аксиологические), а также развитие представления о морфологии научных знаний (эстафеты референции и репрезентации) и инфраструктуре научной деятельности (информационный рынок, роль коммуникации и т.п.) [9].

Литература:

1. Загидуллин Ж.К. О месте философии в познании человеческой субъективности // Субъективный мир в контексте вызовов современных когнитивных наук / Общ. ред. и сост. В.А. Лекторского (Отв.ред.). М.: Аквилон, 2017. С. 181-191.
2. Гришечкина Н.В., Тихонова С.В. Гражданская экспертиза и научное знание в цифровую эпоху // Epistemology & Philosophy of Science. Эпистемология и философия науки. 2018. Т. 55. №2. С. 8–17.
3. Likhomanenko T., Ustyuzhanin A., Rogozhnikov A., Khairullin E., Baranov A. Reproducible Experiment Platform // Journal of Physics: Conference Series. 2015. Vol. 664. URL: <https://iopscience.iop.org/article/10.1088/1742-6596/664/5/052022> Дата обращения: 02.09.2019.
4. Branchesi M., Abbott B.P. et al. Multi-messenger Observations of a Binary Neutron Star Merger. // The Astrophysical Journal Letters, Volume 848, Number 2, 2017. URL: <https://iopscience.iop.org/article/10.3847/2041-8213/aa91c9> Дата обращения: 02.09.2019.
5. Hecker S., Haklay M., Bowser A., Makuch Z., Vogel J., Bonn A. Innovation in Open Science, Society and Policy – Setting the Agenda for Citizen Science // Hecker S., Haklay M., Bowser A., Makuch Z., Vogel J., Bonn A. (eds.). Citizen Science: Innovation in Open Science, Society and Policy. L.: UCL Press, 2018. P. 1–23.
6. Bernadette S. de Bakker, Kees H. de Jong & co-author's. An interactive three-dimensional digital atlas and quantitative database of human development // Science, 25 Nov 2016: Vol. 354, Issue 6315 – NY: AAAS. P.1019 (DOI: 10.1126/science.aag0053)
7. Weller M. The Digital Scholar: How Technology Is Transforming Scholarly Practice. L.: Bloomsbury Academic, 2011. P.209.
8. Загидуллин Ж.К., Кузнецова Н.И. Контуры эмпирической эпистемологии на базе теории социальных эстафет // Философия науки. Вып. 19. Философия науки в междисциплинарной перспективе / Рос. акад. наук, Ин-т философии. Отв. ред. И.А. Герасимова. М.: ИФ РАН, 2014. С. 118-132.
9. Розов М.А. Теория социальных эстафет и проблемы эпистемологии. М.: Новый хронограф, 2008. 352 с.

Черткова Е.Л.

Институт философии РАН (Москва), кандидат философских наук

eleon2005@yandex.ru

Аннотация: Рассматривается этический модус эпистемологии как способ анализа и осмысления цели и смысла науки в современной цивилизации. Прослеживается генезис двух путей осмысления науки и её места в культуре на примере взглядов Бэкона и Лейбница, предложивших разное понимание смысла и цели науки, один - ведущее к технотехнологии и технократическому мышлению, другой – к гуманитаризации науки как культурной ценности. Предлагается расширение сферы эпистемологии как философского осмысления ценностно-смысловых регулятивов научной деятельности и науки. Два основных направления исследования темы «наука и этика» - этика науки и эпистемология этики - предлагается дополнить включением этического дискурса, анализирующего ценностно-смысловую составляющую эпистемологических понятий и концепций в этическом ракурсе.

Ключевые слова: наука, истина, свобода, благо, цель, смысл, ценность, культура, цивилизация, Бэкон, Лейбниц, этика науки.

**The problem of the purpose and meaning of science in the civilization of knowledge.
Chertkova E.L.**

Institute of Philosophy RAS (Moscow)

Annotation. The ethical modus of epistemology is considered as a way of analyzing and understanding the purpose and meaning of science in modern civilization. The genesis of two ways of understanding science and its place in culture is traced on the example of the views of Bacon and Leibniz, who proposed a different understanding of the meaning and purpose of science, one leading to technoscience and technocratic thinking, the other to humanizing science as a cultural value. It is proposed to expand the scope of epistemology as a philosophical understanding of the value-semantic regulations of scientific activity and science. It is proposed to supplement the two main areas of research on the topic “science and ethics” - the ethics of science and the epistemology of ethics - with the inclusion of an ethical discourse that analyzes the value-semantic component of epistemological concepts and concepts from an ethical perspective.

Keywords: science, truth, freedom, blessing, purpose, sense, value, culture, civilization, Bacon, Leibniz, ethics of science

Переходный характер современной эпохи повсеместно ощущается как кризис цивилизации, берущей свои истоки в античной Греции и бурно развивающейся с возникновением нововременной науки, прежде всего опытно-математического естествознания, а позднее и социально-гуманитарных наук. Проницательные умы еще в начале прошлого века писали о радикальном влиянии науки на жизнь общества. Так, Г. Башляр в докладе 1952 г. «Научное призвание и душа человека» отметил, что «современный человек находится не перед наукой, а в науке, в горячем становлении науки, в ускорении человеческого становления, которое, несомненно, является одной из самых драматичных характеристик нашего времени» [1, с. 334]. Но еще ранее, в 1922 году, О.Э. Мандельштам обозначил этот надвигающийся поворот в истории человечества как грядущий кризис гуманизма и определил возможные альтернативы дальнейшего движения как два типа социальной архитектуры: один строит из человека, но не для него, другой строит не из человека, а для него. И как предупреждение людям 21 века звучат его слова: «Если подлинное гуманистическое оправдание не ляжет в основу грядущей социальной архитектуры, она раздавит человека, как Ассирия и Вавилон» [2, с. 288]. Оба варианта определяются принятым масштабом человека, пониманием его природы и достоинства. И хотя он творил в ином социальном контексте, но как истинный художник провидел иные времена, когда человек реально может превратиться в строительный материал для бесчеловечной цивилизации в самом буквальном смысле. А еще ранее (в 1785 г.) возможность превращения человека в материал

для новой цивилизации предвидел И. Кант и в качестве противоядия тому, как высший практический принцип, рекомендовал свой знаменитый категорический императив: «поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству» [3, с.270].

Проблема цели и смысла науки, тесно связанная с вопросом о цене прогресса, всегда волновала философские умы, а в наше время это стало вопросом выживания человечества. На заре новой науки два великих мыслителя – Бэкон и Лейбниц, родоначальники английской и немецкой философии, проложили по существу два разных пути понимания взаимодействия науки и культуры, намеченные в их работах как тропинки, иногда сходящиеся, но позднее радикально разошедшиеся, ярким примером чего служат противостояние позитивизма и экзистенциализма, технократизма и гуманитаризма. Кратко и в силу этого несколько огрублено сопоставим их взгляды. Один проложил дорогу современному технократическому мышлению, второй предложил путь гуманитаризации науки. На первый взгляд у них много общего: оба восхищались новой экспериментальной наукой, стремились поставить её на твердый методологический фундамент, вырабатывая свой органон, оба говорили о пользе науки для общего блага и для освобождения человека, но при этом цели и смысл научной деятельности понимали несколько по-разному. Кратко перечислю в виде сопоставления пункты их расхождения. Бэкон видел в науке прежде всего производительную, техническую силу, увеличивающую могущество человека для преобразования природы в соответствии со своими потребностями. Он одним из первых стал рассматривать науку и знание в целом не как ценность культуры, но прежде всего как средство, как силу, власть (пока еще не политическую, а техническую, покоряющую природу). Ценность знания отождествлялась с его производительной пользой, а смысл научной деятельности состоял в изобретении средств для практических целей. В этой системе ценностных координат новой науки не было места созерцанию, метафизике, онтологии, античным и средневековым знаниям, в которых он видел праздные занятия, отвлекающие от науки, или, еще хуже, авторитаризм, очистить от которых науку и подчинить её полностью духу изобретения предлагал Бэкон. Лейбниц ценил в знании внутреннюю, духовную ценность, или самоценность как проявление силы интеллекта. Цель науки – открытие, получение нового знания, а смысл научной деятельности – просвещение, обогащение человеческого ума. Назначение своего «органона» он видел в создании целостной картины мира и человека как его части. Поэтому он стремился не столько к очищению от прежних знаний, сколько к сохранению всех достижений человеческой мысли, стремился найти место в своей системе всему лучшему, что произвел человеческий ум. В противоположность негативизму Бэкона в отношении предшественников, Лейбниц настаивал на сохранении теоретических знаний «метафизических и гражданских (civilis), а также всех тех, которые в большей степени зависят от разума, чем от опыта, и которые скорее должны совершенствоваться и доказываться, чем опровергаться» [4, с. 170]. В его системе наряду с наукой нашлось место всему духовному наследию человечества, включая и религию. Оба они сопрягали знание с человеческой свободой, но в системе материально-практического образа науки это означало господство над вещами, а в гуманистической перспективе – когда вещи больше не господствуют над нами. Благодаря столь широкому пониманию целей и смысла научной деятельности Лейбниц не ограничивался задачами приобретения эмпирических знаний и технических изобретений, но занимался такими далекими от практики своего времени проблемами, как, например, исчисление бесконечно малых величин, что, как оказалось позднее, принесло человечеству не меньшую пользу, чем многие технические изобретения. В цифровую эпоху мы должны отдать должное Лейбницу как пионеру данного направления развития науки, не забывая при том, что своей деятельностью он доказал плодотворность своего пути понимания целей и смысла науки. Пока же преобладает бэконовская модель, но существенно обедненная и искаженная потребительским сознанием. Нашим технократически мыслящим современникам, определяющим научную политику, хочется напомнить сказанное провозвестником технотехнологии Бэконом: «Богатства следует тратить для того, чтобы приобретать знания, а не употреблять знания на то, чтобы приобретать богатства» [5, с. 102]. Именно по проложенному Бэконом, минуя его предупреждения и ограничения, стала развиваться наша цивилизация. А предложенное Лейбницем движение мысли от утилитарного, материально-прагматического к осмыслению мира в его истине и целостности, о месте человека в этом мире как его устроителя и охранителя не получает поддержки тех, от кого это зависит. Итог такого развития основанной на знании цивилизации, названной «техногенной», ясно выразил В.А. Лекторский: «О том, что традиционное для всей европейской культуры, начиная с античности, понимание знания, прежде всего научного как одной из величайших человеческих ценностей, как того, что освобождает человека и делает возможным создание гуманных социальных отношений и гармонич-

ных отношений человека с природой, исчезает. Наука начинает рассматриваться как способ извлечения прибыли» [6, с. 29].

Ключевой проблемой современной философии науки и эпистемологии является согласование этического и эпистемологического понимания смысла и целей познания. Рассогласование науки и нравственности становится все более очевидным. Осознание смысла науки означает включение её в систему человеческих ценностей, рассмотрение науки с позиции человека, его развития и совершенствования. С точки зрения гуманизма прогресс понимается как движение от человека как средства к человеку как цели. Какого место науки в этом процессе? Способствует ли она развитию творческих способностей человека или, напротив, превращает и его в средство достижения иных целей, в средство для производства средств? Ответы на вопросы цели и средств, цели и смысла, цены прогресса прокладывают путь к формированию новой цивилизации знаний.

Литература:

1. Башляр Г. Научное призвание и душа человека // Башляр Г. Новый рационализм. М.: Прогресс, 1987. С. 328-346.
2. Мандельштам О.Э. Гуманизм и современность (1922) // Мандельштам О.Э. Собрание сочинений в 4-х томах. Т.2. М.: Арт-Бизнес-Центр. 1993. С. 286-288.
3. Кант И. Основы метафизики нравственности (1797) И. // Кант. Сочинения в шести томах. Т. 4. Ч. I. М., Мысль, 1965. С. 220—310.
4. Лейбниц Г.-В. Сочинения в четырех томах: Т. I. М., Мысль, 1982. 636 с. С. 164-302.
5. Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук. // Ф.Бэкон. Сочинения в двух томах. Том I. М., Мысль, 1971. С. 85-546.
6. Лекторский В.А. Достоинство знания как проблема современной эпистемологии. Материалы «круглого стола» // ВФ, 2018, 6. С. 20-56.

Философские принципы познания: принцип интервальности знания

Агошкова Е. Б.

*Санкт-Петербургский государственный электротехнический университет «ЛЭТИ», с. н. с.
Кандидат технических наук*

agoshkova.alena@yandex.ru

Аннотация: Цель введения Принципа интервальности знания состоит в том, чтобы отобразить (формализовать) создание частичного знания в условиях тотальных ограничений всех компонент, участвующих в создании знания. Принцип призван заполнить белое пятно в методологии науки, связанное с проблемой границ получаемого знания. Развитие на протяжении полувека привело к нескольким вариантам концепции. Преодоление этих противоречий возможно на пути исследования смысла вводимых понятий. Статья посвящена уточнению смысла понятия «интервал абстракции». В основе смыслообразования понятия «интервал абстракции» лежит ведущее положение концепции: «Утвердить в самой общей форме требование информационной полноты абстрактных понятий». Эта полнота требует описания как всех условий, для которых создаётся знание, так и содержания полученного знания. Вводится два дополняющих понятия: «интервал условий» и «интервал содержания».

Ключевые слова: теория познания, познание по частям, абстракция, интервал абстракции, интервал условий, интервал содержания, смысл понятия, информационная полнота знания

Philosophical Principles of Knowledge: Principle of Interval Knowledge.

Agoshkova E. B.

Saint-Petersburg State Electrotechnical University

Annotation: The introduction of the Principle of interval knowledge is aimed at presenting (formalising) the creation of partial knowledge under conditions of total limitations of all components participating in creation of the knowledge. The Principle is designed to fill the gap in the methodology of science which is connected with the problem of the limits of the knowledge. The development of the Principle over the last fifty years has resulted in several variants of the conception. It is possible to overcome these contradictions by investigating the meaning of the introduced concepts. The article is devoted to revising the meaning of the notion “abstraction interval”. The meaning-making of the notion “abstraction interval” comes from the leading proposition of the conception: “to confirm very generally the requirement of information fullness of abstract notions”. This fullness requires describing all conditions for which the knowledge is created as well as characteristics of the created knowledge. Two supplementary concepts, “condition interval” and “content interval”, are introduced.

Keywords: theory of knowledge, cognition by parts, abstraction, abstraction interval, condition interval, content interval, concept meaning, informational fullness of knowledge.

На фоне противоречий и бед цивилизации наука с завидным постоянством демонстрирует торжество своих усилий. В основе успеха – метод. В основе метода – философские Принципы. В повестке дня появляется Принцип интервальности как новый принцип теории познания, связанный с определением границ получаемого знания.

1. Абстракция как основание частичного знания

«Если вообще конечному человеческому духу доступно познание мира, то оно может иметь место только таким образом, что им как-либо устраняется или преодолевается экстенсивное и интенсивное многообразие вещей» [1, 81]. Принцип абстракции состоит в том, что абстрагированные от чувственных воззрений свойства ум человеческий собирает в одно целое, которое есть лишь частичное представление предмета. В середине XX века осознаётся, что тема абстракций, приближений, границ и ограничений, моделей и идеализированных объектов требует логико-философского выражения. Эту задачу должна

решить концепция интервальности. Ключевым становится таинственное словосочетание «интервал абстракции»: «А придумали его — Феликс Лазарев и я в 1960 году ...» [2, 80]. На протяжении полувека понятие прошло три этапа эволюции.

2. Эволюция понятия «интервал абстракции» в логике абстракций

Этап первый. Рождение понятия «интервал абстракции».

Впервые в опубликованной работе понятие «интервал абстракции» введено для задачи создания классов в теории множеств. Члены класса характеризуются только выбранным набором свойств «...в силу заведомо принимаемого ... «интервала абстракции», согласно которому другие свойства этого предмета нас попросту не интересуют...» [3, 365].

Интерпретация первая. Смысл введённого термина предельно ясен: интервал абстракции» как «интервал признаков» строго соответствует математическому понятию интервала на упорядоченном множестве. В такой интерпретации термин «интервал абстракции» не несёт глубокого содержания и определяет факт наложения границ на множество признаков предмета познания.

Этап второй. «От абстракции к модели».

Понятие претерпевает коренное изменение в двух вариантах.

Интерпретация вторая. Интервал абстракции есть множество моделей абстракции в универсуме реальности [4, 44].

Интерпретация третья. Интервал абстракции есть информация о возможных моделях, извлекаемая из структуры самой абстракции: «В концепции интервальности её основной интервальный образ - интервал абстракции, определяемый как информация о возможных моделях абстракции, извлекаемая из смысловой и логической (синтаксической) структуры этой абстракции, т. е. фактически информация, закодированная в ней» [5, 213].

Этап третий. «Обращение к содержанию абстракции».

Этап отмечен тезисом: «Рассматривать абстракцию саму по себе».

Интерпретация четвёртая. Интервал абстракции есть содержание абстракции «в самой себе», выявляемое через структурный и семантический анализ абстракции. «Ещё до перехода к моделям структурный анализ абстракции должен «кое-что говорить о её моделях. И это «кое-что», определённое семантикой синтаксиса... как концептуальное содержание абстракции «в самой себе», естественно назвать интервалом абстракции». [2, 86].

Создание нескольких вариантов вызвано стремлением найти более ёмкое понятие. Какое понятие должно быть передано методологии науки как ключевое понятие? Требуется такая ёмкая характеристика, чтобы смысл ключевого понятия оправдывал создание концепции, введение нового понятийного аппарата в тезаурус науки и формулировку Принципа интервальности как Принципа познания. Следует искать подсказку у науки [6].

3. Развитие понятия «интервал абстракции» в методологии науки

Выбор смысла ключевого понятия. Концепция имеет целью выражение в логико-философских понятиях границ, в которых существует полученное знание. Она рассматривает частичное знание в целом. Тогда критерием для выбора ключевого понятия естественно принять требование информационной полноты представления знания. Определение. Ключевое понятие концепции интервальности выражает полную информацию о частичном знании в его границах. Какое же истолкование обеспечит эту полноту?

Характеристики частичного знания. Метод науки исходно универсален. Решение задачи начинается с Постановки задачи и формулировки Условий. Весь процесс познания пронизывает множество ограничений на все компоненты, участвующие в создании знания. Последовательно формируются: универсум реальности, физический универсум, гносеологический универсум. Теоретическая задача (получение частичного знания) решается на универсуме гносеологическом [7]. Этим определяются две характеристики частичного знания: условия формирования знания и содержание полученного знания.

«Интервал условий». На универсумах последовательно формулируются условия теоретической задачи: «... теоретическая постановка задачи осуществляется а priori для усечённых физических

свойств среды и свойств объекта, что можно рассматривать как интервалы на полных линейных упорядоченных множествах свойств элементов предмета познания» [6, 51]. На этапе постановки задачи задаются граничные условия: краевые и начальные. Приближенные методы решения уравнений создают дополнительные ограничения, которые тоже входят в массив условий. Тогда в качестве первой информационной характеристики частичного знания естественно ввести понятие «интервал условий». В него должны войти все условия, принятые при формировании знания на всех этапах процесса познания.

«Интервал содержания». Вся математическая физика есть априори анализ содержания созданных математических моделей (абстракций). Это содержание ограничено как условиями задачи, так и особенностями математического формализма. Тогда в качестве второй информационной характеристики частичного знания естественно ввести понятие «интервал содержания».

Определение понятия «интервал абстракции»

В методе науки условия и полученное знание неразрывны при решении задачи познания. Дать полное информационное описание частичного знания - это значит «сделать содержание абстракции явным, а priori дать полное описание условий, при которых абстракция непротиворечивым образом принимается (допускается в теорию)» [6, 52.].

Определение: «Интервал абстракции есть полная информационная характеристика, выражающая частичное знание в его границах. Интервал абстракции включает две компоненты: «интервал условий» и «интервал содержания».

4. Смысл понятия «интервал абстракции»

Теперь мы можем придать смысл понятию «интервал абстракции».

Расширение понятия «интервал». На этапе рождения концепции имя «интервал абстракции» полностью соответствовало математическому понятию интервала. Однако уже в выражении «интервал содержания» термин «интервал» требует расширения смысла. С учётом этимологии слова «intervalum, in» понятие «интервал» может быть расширено до значения: «Быть интервалом значит находиться в границах» [7, 127]. Это толкование позволяет видеть в термине «интервал» родовой термин для ограничений любого рода.

Философский смысл понятия «интервал абстракции» Введём понятие «интервал сущего», придав ему философский смысл «сущее-в-границах». Мы воспользовались стилем, который характеризует Lexicon Хайдеггера. Такое понимание оказывается предельно широким и не связано с математической интерпретацией интервала как части упорядоченного множества. Теперь понятие интервала может быть применено и для содержания абстракции, формируя понятие «интервал содержания» как «содержание-в-границах». В концепции интервальности термин «абстракция» выражает результат познания, частичное знание. Соответственно, «интервал абстракции» означает: «абстракция-в-границах», «знание-в-границах». Понятие должно заключать в себе всю информацию о полученном знании в его границах: об условиях формирования знания и о содержании полученного знания.

Термин «интервал абстракции» приобретает глубокий философский смысл. Он теряет свою таинственность и становится ёмким понятием теории познания.

5. Сущность Принципа интервальности знания

1. Сформулируем Принцип: «Человеческий ум познаёт /фрагмент реальности/ для интервала условий и получает частичное знание в интервале содержания».

Сопоставим: «Божественный ум схватывает всё одномоментно» (Н. Кузанский).

2. Интервальное описание делает явным важнейшую компоненту познания – совокупность ограничений, определяющих условия формирования частичного знания.

3. Принцип говорит об обусловленности содержания частичного знания условиями его формирования. Принцип соответствия как методологический принцип науки становится следствием Принципа интервальности.

4. Принцип интервальности действует в познании во взаимосвязи с Принципом достаточного основания [8] и с Принципом системы в познании [9].

Стремление к созданию искусственного интеллекта не снимает задачи развития естественного интеллекта личности. Человеческий ум создан и создаётся понятийной базой науки и философии. Философская рефлексия над Принципами познания [10] – важнейший источник этого развития.

Литература:

1. Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. СПб.: Наука, 1997. – 532с.
2. Новосёлов М.М. Абстракция в лабиринтах познания (Логический анализ). М.: Идея-Пресс, 2010 (Изд. 2, доп.). – 410 с.
3. Новосёлов М.М. Принцип абстракции // Философская энциклопедия в 5 т. М.: Сов. энциклопедия. Т.4, 1967. С. 364 - 365.
4. Новосёлов М. М. Абстракция и научный метод // Горский Д. П. (ред.). Логика научного познания. М.: Наука, 1987. С. 30–56.
5. Бажанов В.А., Новосёлов М.М. Логика познания и логика абстракций в аспекте интервальной семантики // Горский Д.П. (ред.). Логика научного познания. М.: Наука, 1987. С. 208 – 230 с.
6. Агошкова Е.Б., Новосёлов М.М. Интервальность в структуре научных теорий // Вопросы философии. 2013. №4. С. 44 – 58.
7. Агошкова Е.Б. Естественнонаучные теории // Научные теории и конвергентные технологии. СПб. изд-во СПбГЭТУ. 2011. С. 166-187.
8. Агошкова Е.Б. Принцип достаточного основания в системном мышлении: от Лейбница в XXI век. // Доклад на XXIV Всемирном философском конгрессе. КНР, Пекин. 2018. Электронный ресурс. <http://www.congress2018.dialog21.ru>
9. Агошкова Е.Б. Категория «система» в современном мышлении // Вопросы философии. 2009. №4. С. 57 -71.
10. Лекторский В.А., Садовский В.Н. О принципах исследования систем (В связи с «Общей теорией систем» Л. Берталанти) // Вопросы философии. 1960. № 8. С. 67 — 80.

От гносеологии к эпистемологии: проблема морфологии знания

Кузнецова Н.И.

Российский государственный гуманитарный университет, профессор. Доктор философских наук
cap-cap@inbox.ru

Аннотация: Утверждается, что проблема морфологии знания не могла быть поставлена в традиционной гносеологии. В фокусе философского анализа были проблемы обоснования знания, установление его достоверности, индуктивный и дедуктивный методы познания и т.д. Эпистемология возникла во второй половине XX столетия. Новая философская аналитическая установка была описательной, а не нормативной. По этой причине появилось представление о богатстве морфологических форм знания. Теперь анализу были подвергнуты не только точные науки, каковы математика и физика, но и дисциплины, очень далекие от формализации. Был выделен структурный инвариант любого знания: референция и репрезентация. Морфология различных научных дисциплин объясняется различными проекциями этого инварианта.

Ключевые слова: гносеология эпистемология морфология знания научная дисциплина референция репрезентация

Annotation: It is argued that the problem of the morphology of knowledge could not be posed in traditional gnoseology. The focus of philosophical analysis was the problems of substantiating knowledge, establishing its reliability, inductive and deductive methods of cognition, etc. Epistemology arose in the second half of the twentieth century. New philosophical analytical attitude was descriptive, not normative. For this reason, an idea appeared about the richness of morphological forms of knowledge. The structural invariant of any knowledge was distinguished: reference and representation. Morphology of various scientific disciplines is explained by various projections of this invariant.

Keywords: gnoseology epistemology morphology of knowledge scientific discipline reference representation

В традиционной гносеологии вопрос о морфологии знания не мог быть поставлен. В фокусе философского анализа были проблемы обоснования знания, возможность установления его надежности (достоверности), вопросы сочетания индуктивного и дедуктивного методов и тому подобное. Фактическое разнообразие познавательных практик не отражалось в гносеологических моделях: в конечном счете знание сводилось в определенному суждению, условия истинности которого гносеологу предстояло выяснить. Даже географическая карта (сложнейшее семиотическое устройство), казалось, могло сводиться к набору четких пропозиций. Развитая научная теория понималась как набор высказываний, связанных отношениями выводимости. Для рассмотрения морфологического разнообразия научного знания следовало сменить исходную аналитическую установку. Это было делом времени.

Поворот от гносеологии к эпистемологии произошел во второй половине XX столетия. Основное отличие коренилось именно к смене познавательной установки. Кратко говоря, гносеология стремилась нормировать знание, а эпистемология – его изучать, ничего не предписывая. В каком-то смысле эпистемология провозглашает квазиэмпирический метод рассмотрения реально строящегося и функционирующего знания. Обнаруженное многообразие морфологического устройства действующих научных дисциплин, а также исследовательских направлений и поисков, еще не оформленных в дисциплины, предоставило огромный материал для сбора и систематизации собранной информации.

Методологические проблемы эмпирического изучения научного знания обсуждались в монографии М.А. Розова 1977 года [1]. Сторонниками подобного подхода можно считать целый ряд российских философов (Г.П. Щедровицкий, И.С. Алексеев, В.С. Степин, В.Г. Горохов, В.М. Розин, а также философский кружок, работающий в Новосибирском Академгородке, объединяющий непосредственных учеников М.А. Розова, – С.С. Розова, Л.С. Сычева, Г.А. Антипов, А.З. Фахрутдинова

и др.) [2]. На этой мощной эмпирической базе строилась и совершенствовалась в дальнейшем теория социальных эстафет (ТСЭ) М.А. Розова [3]. В традиции ТСЭ работают Н.И. Кузнецова, Ж.К. Загидуллин [4]. Обсуждались вопросы специфики различных научных дисциплин и теорий, такие феномены научного познания, как исторический источник, классификация, моделирование, выявлялись особенности технических наук, географических дисциплин, психологии, особенности историко-научных исследований и т.п. Отличительная черта этих работ – попытка зафиксировать морфологическую специфику изучаемых когнитивных практик. Никто из таких исследователей не пытался устанавливать нормы или универсальные методологические правила для изучаемых сфер научного познания. Естественно, им приходилось в основном самим разрабатывать понятийно-аналитический инструментарий для анализа столь разнообразного материала.

Важнейшей проблемой стало выявление структуры элементарного знания в принципе. Пользуясь аналогией, можно сказать, что в первую очередь необходимо выделить «структуру» товара, а уж затем приступить последовательно к анализу расширенного товарного производства. Это означало, что понимание феномена знания должно исходить из таких категорий, которые позволили бы в дальнейшем объяснить имеющееся в наличии знание, его функционирование, а также его рост и развитие, порождающие науку как индустрию познания. Как было показано в работе М.А. Розова 1977 года, знание в принципе должно пониматься как форма социальной памяти. Никакого так называемого «индивидуального знания» или «знания индивида» быть не может. Точнее сказать, мы не можем установить факт наличия знания, пока оно не представлено в социально значимой форме. Индивид может продемонстрировать маршрут (решить математическую задачу), и его могут повторить другие люди (действуя по непосредственному образцу), но можно, что гораздо важнее, – зафиксировать маршрут (решение задачи) в некоторой записи, которую можно транслировать. Как непосредственные образцы поведения и деятельности, так и семиотически значимые записи, по Розову, являются формами социальной памяти.

Непосредственные образцы передаются только в процессе обучения и подражания, от учителя к ученику. На важнейшую роль в науке такой передачи опыта обратил внимание М. Полани в своей концепции [5]. Трансляция «неявного знания» затруднена в силу неустойчивости личных контактов, а сохранение его практически невозможно. Трансляцию и сохранение добытого когнитивного опыта в пространстве и времени достаточно надежно обеспечивает исключительно фиксация его в письменной форме. И это представляется столь очевидным, что в эпистемологии работа Полани, которая убедительно показала, что знание является экстралингвистическим объектом, до сих пор остается «*vox clamantis in deserto*».

Но ведь не всякая запись является знанием? Каковы те условия, которые позволяют говорить о наличии знания в той или иной записи? ТСЭ дает ответ и на этот ключевой вопрос. Элементарная «ячейка» социальной памяти имеет две выраженных компоненты: первая фиксирует «индекс» объекта изучения, другая – «индекс» той деятельности, которую можно реализовать, оперируя с изучаемым объектом. Иначе говоря, для того, чтобы знать нечто, необходимо осуществить две активных операции: одна устанавливает «диагноз», т.е. различает, дифференцирует объект от других, «именует» его; другая – фиксирует то, что именно можно сделать с объектом, который был «поименован». Результат первой операции фиксируется как «референт», результат второй – как «репрезентатор». Семиотически значимая запись позволяет в дальнейшем установить соответствие (или не соответствие) между тем, что «названо» (объектом), и тем, что, как утверждается, можно с данным объектом проделать.

При всем многообразии морфологической представленности знания инвариантом является данная элементарная структура, набросок которой приведен выше. Это положение аналогично тому, что развитое товарное производство при всем многообразии товарных форм и способов их реализации, никогда не перестает быть производством именно товаров. Правда, это справедливо исключительно для рыночной экономики. Наука в целом суть своеобразный мощный рынок – информационный. Даже в расширенном «рыночном» производстве знания мы должны обязательно иметь явные указания на «референт» и «репрезентатор», а также демонстрацию связанности одного с другим. Если таких четких структурных различий нет, можно говорить только об имитации когнитивной практики. А передача «неявного знания» (непосредственных образцов деятельности) остается тайной высшего научного мастерства, как это справедливо утверждал М. Полани.

Литература:

1. Розов М.А. проблемы эмпирического анализа научных знаний. Новосибирск: Наука, 1977. 232 с.
2. Новосибирский методологический семинар // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: Канон+, 2009. С. 606-607.
3. Розов М.А. Теория социальных эстафет и проблемы эпистемологии. М.: Новый хронограф, 2008. 352 с.
4. Загидуллин Ж.К., Кузнецова Н.И. Контуры эмпирической эпистемологии на базе теории социальных эстафет // Философия науки. Вып. 19. Философия науки в междисциплинарной перспективе /Рос.акад. наук, Ин-т философии. Отв. ред. Герасимова И.А. М.: ИФ РАН, 2014. С. 118-132.
5. Полани М. Личностное знание /пер. с англ. М.: Прогресс, 1985. 344 с.

Билалов М.И.

*Дагестанский государственный университет, заведующий кафедрой онтологии и теории познания.
Доктор философских наук, профессор*

mibil@mail.ru

Аннотация. Для философского осмысления истины предлагается полилог познавательных культур как методологический подход. Познавательная культура фиксирует половозрастные, этноконфессиональные, философские или научные особенности познающего субъекта, подчеркивает его исторический тип, границы познаваемых объектов и предметов... Разновидности познавательной культуры классифицированы по типам и видам по преимущественной зависимости от философских и научных традиций, стилей мышления, методологических арсеналов науки, философских методов, этнических менталитетов, религиозных мировоззрений и т.п. Отталкиваясь от известных концепций истины, автор выделяет реалистическую, конструктивистскую и символическую эпистемологические модели, которые в той или иной мере выражают определенную совокупность познавательных культур. Однако принципиальные различия онтологических оснований этих моделей не позволяют предельное обобщение истины, что подтверждает принципиальный ее плюрализм в науке и во всем общественном сознании. Полилог познавательных культур как методологическая новация в философии истины – довод к отказу от единственно эффективного универсального определения истины.

Ключевые слова: философия истины, методология, полилог познавательных культур, плюрализм.

Methodological version of confirmation of pluralism of truth.

Bilalov M. I.

Chair of ontology and theory of knowledge of the Dagestan state university

Abstract. For philosophical reflection of the truth, a polylog of cognitive cultures is proposed as a methodological approach. Cognitive culture records sex-age, ethno-religious, philosophical or scientific peculiarities of the cognitive subject, emphasizes its historical type, boundaries of cognitive objects and objects... Varieties of cognitive culture are classified by types and species according to the priority dependence on philosophical and scientific traditions, styles of thinking, methodological arsenals of science, philosophical methods, ethnic mentalities, religious worldviews, etc. Based on the known concepts of truth, the author identifies realistic, constructive and symbolic epistemological models, which to some extent express a certain set of cognitive cultures. However, the fundamental differences in the ontological bases of these models do not allow for the ultimate generalization of the truth, which confirms its fundamental pluralism in science and in the whole public consciousness. The polylog of cognitive cultures as a methodological innovation in the philosophy of truth leads to the rejection of the only effective universal definition of truth.

Keywords: philosophy of truth, methodology, polylog of cognitive cultures, pluralism.

При всех новационных тенденциях постнеклассической науки, выражающихся в постепенном сведении научного исследования к достижению осмысленных теоретических результатов без претензий от неперменного установления их истинности, значимой частью научной и философской методологии предстает поиск наиболее совершенной формулировки истины. Новизна соответствующей философии истины, возможно, будет заключаться в отказе от универсальных принципов поиска единой истины и допущении различных мыслительных концептов.

Понятно, здесь речь идет не о средствах постижения истины в той или иной науке или общественном сознании – в таком случае, все средства хороши, и не только разумные, но и безумные, иррациональные, мистические и т.п. Само философское осмысление истины должно происходить в рациональ-

но-теоретическом познании, в ситуации выбора между различными идеями, мыслями, суждениями, сосредоточенных на веками кристаллизованной проблеме истины. Эта проблема сложна по структуре, предстает как более или менее устойчивая и органичная совокупность подпроблем – вопросов объективности и субъективности, абсолютности и относительности, абстрактности и конкретности, системности и фрагментарности истины... [См. об этом: 1]

Известные в науке концепции истины предстают как синтез определений различных аспектов, или, пользуясь нашей терминологией, подпроблем истины. Исторически первой является корреспондентская теория истины, согласно которой истина – представление, соответствующее познаваемому предмету. Это определение истины многие века принималось за выражающее суть всех метафизических (философских) определений истины, неотделимых от логоса и его наследника ratio (Ж. Деррида). Эта тенденция абсолютизации теории соответствия имеет своих сторонников и сегодня, например, в философской методологии А.Л. Никифорова [См.:2]. В необходимости и возможности философского понимания истины не сомневается И.Т. Касавин. В этих целях он прибегает к понятию совокупного познавательного процесса (СПП), который «предстает как многообразие форм и типов знания, отнесенных к многообразию человеческих практик и познаваемых реальностей, что ведет к соответствующему расширению предмета теории познания и вовлекает в СПП такие контексты, которые до недавнего времени находились в исключительной компетенции социологии и истории культуры» [3, с. 216.].

В целом соглашаясь с данной методологией расширения предмета теории познания, мы также акцентируем внимание на философском выражении субъективной стороны познания, пользуясь преимущественно понятием познавательной культуры, к которому мы подошли, отталкиваясь от многолетнего осмысления совокупного познания [См.: 4]. В содержании познавательной культуры фиксируются в конкретно-исторической совокупности всевозможные идеалы, формы, методы, средства постижения истины, ее критерии... Нам представляется, что таким образом получаемые подходы к истине различаются, в конце концов, не только фиксацией субъективного своеобразия, но и более основательным учетом специфики предмета и объекта изучения, что также становится актуальным в современном познании.

Понятие «познавательная культура» позволяет выделить половозрастные, этноконфессиональные, философские или научные особенности познающего субъекта, судить о его историческом типе, подчеркнуть границы познаваемых объектов и предметов... Типы и виды познавательной культуры и детерминированы философскими и научными традициями, стилями мышления, методологическим арсеналом науки, философскими методами, этническими менталитетами, разновидностью вероисповедания и т.п. [Подробнее об этом: 5]. Если выделить такие исторические типы познавательной культуры, как предмодернистская, модернистская и постмодернистская, то в каждой из них можно говорить о таких родах, как религиозная, этнонациональная, философская, научная, половозрастная и т.п. В качестве же видов познавательной культуры предстанут, соответственно, например, исламская, немецкая, софистическая, естественнонаучная, женская, молодежная и т.п.

Исторически первым научно-содержательно развернутым типом познавательной культуры предстает модернистская. При этом ключевые гносеологические идеи об истине осваиваются наукой, образованием и широким общественным сознанием в русле классической теории соответствия, однако набирают значимый авторитет позитивистская, прагматистская, конвенционалистская, герменевтическая и иные неклассические концепции истины, каждая из которых аккумулируют в себе множество познавательных культур.

Поскольку философское определение – синтез многих определений, мы идем по пути не только предельного увеличения числа познавательных культур и расширения их диапазона, но интеграции множества разновидностей познавательных культур. Если эта интеграция будет осуществляться вокруг научно-философских составляющих постмодернистской познавательной культуры, то все ее научные разновидности, известные в гносеологии как концепции истины, в зависимости от сферы и способа постижения истины можно сгруппировать в реалистическую, конструктивистскую и символическую эпистемологические модели.

Реалистической, берущей свое начало в платоновско-аристотелевской теории соответствия, формировавшейся на основе античной познавательной культуры, соответствуют истинностные оценки в естественных и технических науках. В определенной степени противоположной предыдущей – конструктивистской модели «истина и ее критерий отдаются в полное ведение субъекта, замыкаются в кругу его деятельности» [6, с. 265] (Беркли, Кант, операционализм, радикальный конструктивизм).

Объектом и предметом познания здесь предстают конструируемые человеком вещи и явления, мир предстает как творение субъекта познания. Стержневой концепцией истины в этой модели является теория когеренции, а сферой ее эффективного функционирования – математические и теоретические науки, имеющие свою специфику [7, с. 156]. И, наконец, герменевтическая, семантическая, экзистенциалистская и т.п. концепции истины могут быть, как нам представляется, интегрированы в более емкую и состоятельную в философском отношении символическую модель понимания истины. Эта модель образует едва уловимую границу с конструктивистской, а скорее, мы думаем, формируется на ее дальнейшем развитии. Она основана на складывающейся в новый исторический тип познавательной культуры – на постмодернистской культуре, оформляясь как эпистемологическая модель истины в социогуманитарной научной познавательной культуре [См.: 8].

При таком подходе предельное обобщение истины ограничено принципиальными различиями онтологических оснований гносеологических моделей истины – реалистической, конструктивистской и символической. Но такой подход позволяет объять все совокупное познание, в котором диапазон постижения истины принципиально не ограничен и составляет множество исторических типов, субъектных родов и видов познавательных культур, выступающих паттернами выявления особенностей природных и социальных процессов.

В гносеологии необходим такой синтез логико-методологических и экзистенциально-антропологических практик познания, который бы не нивелировал их разнообразие, фиксируемое, в частности в единичных особенностях каждой познавательной культуры. На наш взгляд, методология полилога познавательных культур подтверждает принципиальный плюрализм истины в науке и во всем общественном сознании. Философия истины, включающая такую методологию, подводит науку к откату от единственно эффективного универсального определения истины.

Изложенная в данной статье методологическая версия подтверждения плюрализма истины с учетом применения многообразных познавательных культур в философском толковании истины – путь к эффективизации современной методологии познания.

Литература:

1. Билалов М.И. Многообразие форм существования истины и проблема ее интерпретации // Философские науки. 1991. №12. С.93-99.
2. Никифоров А.Л. Проблемы классической теории истины //Истина в науках и философии / Учр. РАН, Ин-т философии; под ред. И.Т. Касавина, Е.Н. Князевой, В.А. Лекторского. - М.: Альфа-М, 2010. 496 с. С.17-40
3. Касавин И.Т. Истина как проблема социальной эпистемологии // Истина в науках и философии. / Учр. РАН, Ин-т философии; под ред. И.Т. Касавина, Е.Н. Князевой, В.А. Лекторского. - М.: Альфа-М, 2010. 496 с. С.205-223.
4. Билалов М.И. Многообразие форм существования истины в совокупном познании/Автореферат дис. доктора философских наук. - М., 1991
5. Билалов М.И. Детерминанты познавательной культуры//Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Философия. 2009. Т. 7. № 3. С. 28-33.
6. Бряник Н.В. Введение в современную теорию познания: Учебное пособие. - М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003. 288 с.
7. Куайн, Уиллард Вэн Орман. Преследуя истину / Перевод под ред. В.А.Суровцева. - М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. 176 с.
8. Билалов М.И. Философия истины в коммуникативном пространстве познавательных культур// Вестник Российского философского общества. 2016. № 1. С. 10-12.

Всеобщая семиотика

Болдин П.Н.

АНОУ «Учебно-курсовой комбинат» г. Псков, преподаватель

bolpav@yandex.ru

Аннотация: Предлагается проект всеобщей семиотики (semiotics universalis) рассматривающий семиотику как некий универсальный метод, позволяющий с единых позиций подойти к пониманию природного и субъективного бытия и форм их выражения в виде природной и субъективной реальностей. Такое расширительное толкование становится возможным вследствие развития семиотической аналогии – древней традиции предполагающей интерпретацию природной реальности как семиотического объекта (Книга Природы), с учётом того что практически любая человеческая деятельность может быть представлена как оперирование семиотическими объектами. В рамках семиотической аналогии научное знание интерпретируется как результат дешифровки Языка Природы, а научные теории – как описание его семиотических аспектов. При этом человек как существо пограничное, являющееся как окончательным результатом природного семиозиса, так и причиной субъективного семиозиса, выступает той точкой опоры, с помощью которой удаётся развернуть данный проект. В этих рамках, противопоставление субъективного и объективного (природного) в субъект-объектной дихотомии не исчезает, но обретает новую функцию.

Ключевые слова: семиотика, семиотическая аналогия, наука, язык, субъект, объект

Universal semiotics.

Boldin P.N.

ANOU «Educational-coursework combine»

Abstract: The project of universal semiotics (semiotics universalis) is proposed, which considers semiotics as a universal method that allows us to approach the understanding of natural and subjective being and the forms of their expression in the form of natural and subjective realities from a single position. This broad interpretation becomes possible due to the development of semiotic analogy – an ancient tradition involving the interpretation of natural reality as a semiotic object (the Book of Nature), taking into account the fact that almost any human activity can be represented as operating with semiotic objects. Within the framework of the semiotic analogy, scientific knowledge is interpreted as the result of deciphering the Language of Nature, and scientific theories – as a description of its semiotic aspects. At the same time, man as a borderline being, which is both the final result of natural semiosis and the cause of subjective semiosis, acts as the point of support with which it is possible to deploy this project. Within this framework, the opposition of the subjective and the objective (natural) in the subject-object dichotomy does not disappear, but acquires a new function.

Keywords: semiotics, semiotic analogy, science, language, subject, object

Всеобщая семиотика (semiotics universalis) является проектом семиотики как философского метода, который открывает перспективу наиболее глубокого понимания единства бытия природы и человека. Практически любая деятельность человека опосредуется и находит выражение в формировании определённого рода знаковых систем. В предлагаемом подходе семиотические представления распространяются и на природное бытие, что и позволяет говорить о всеобщем характере семиотики.

В основе такого подхода к природному бытию лежит понятие о семиотической аналогии – комплексе представлений о природной реальности как Книге Природы (Картина Природы, Мир как Театр, Мир как механизм и т.п.). В соответствии с семиотической аналогией познаваемая нами природная реальность является неким «Текстом», а познание является дешифровкой «Языка» на котором этот «Текст» написан. Результатом этой дешифровки являются научные теории: соответственно наука – это описание семиотики этого «Языка».

Такая парадигма, развитая с учётом представлений современной семиотики о строении семиотических объектов, позволяет включить в единый понятийный круг рассмотрения различные типы научных теорий – логические, математические, физические и естественнонаучные. При этом само разделение на эти типы научных теорий также получает объяснение: дешифровка Языка

Природы разбивается на ряд этапов по дешифровке различных семиотических аспектов этого Языка – Синтаксиса, Семантики, Прагматики и собственно Знаковости (Семиозиса). В итоге типы научных теорий являются не чем иным как результатом дешифровки различных семиотических аспектов.

Науки образуют иерархическую совокупность по принципу необходимости: логические теории необходимы для построения математических, математические теории необходимы для построения физических теорий, а физические теории необходимы для построения теорий дисциплинарного естествознания. Такая необходимая связь наук является отражением того что каждая из наук (типов научных теорий) выражает один из семиотических аспектов единого Языка Природы.

Логика соответствует синтаксическому аспекту Языка Природы. Логические значения являются не чем иным как синтаксическими значениями Языка Природы. Алгебра логики/исчисление есть не что иное как представление синтаксической составляющей этого языка.

Математика соответствует семантическому аспекту Языка Природы. Числа – это не что иное как семантические значения (аналог значений слов), а геометрические объекты – смыслы Языка Природы. В основе представления семантической составляющей лежит алгебра (математическая) и метод координат, сводящий геометрию к алгебре. Метод координат и является можно сказать образом семантической – любая точка пространства получает своё значение (координату).

Физика соответствует прагматическому аспекту Языка Природы. Время есть не что иное как прагматическое значение Языка Природы (аналог локуции в прагматике языка), пространство-время (относительная скорость) есть не что иное как прагматический смысл Языка Природы (аналог иллокуции в прагматике языка), действие (квантовая фаза) есть не что иное как прагматическое действие Языка Природы (аналог перлокуции в прагматике языка).

Естествознание (химия, биология и т.п.) соответствует знаковости или собственно семиозису Языка Природы. В естествознании выявляются основные элементарные составляющие – «атомы» или организации, которые являются аналогами букв, слогов, формирующих знак. В химии – это в прямом смысле атомарная модель, где такими знаками являются кварки протонов ядра, которым сопоставляются электроны. В биологии – это то, что называется генетическим кодом, где такими знаками являются нуклеотиды, которым в виде их триплетов сопоставляется аминокислота. Следующий уровень организации соответствует многоклеточным животным, в онтогенезе которых происходит формирование нервной системы. Последний уровень – уровень материальной организации человека, у которого сложность нервной деятельности достигает качественного скачка.

Природная семиотика онтологически «начинается» на элементарном формальном уровне логического и «заканчивается» материальной организацией человека. Обычная семиотика – это уже полностью человеческая история. Как видно объединяющим моментом является человек. При этом его природной стороне соответствует досознательные феномены – то с чем человек рождается (*tabula rasa*), а именно ментальные формы, являющиеся феноменальной стороной материальной организации человека, а обычная семиотика является продуктом сознательной деятельности на основе этих первичных форм. Это деление выражает классическое разделение на объект и субъект соответственно, поскольку организация человека последняя в ряду материальных организаций в частности и является предельной природной семиотикой вообще, а источником объективности является только она, так как познаём мы только через неё и за пределы самого себя выйти не можем. Поэтому дальнейшее развёртывание предлагаемого проекта с неизбежностью основывается на интерпретации этой дихотомии.

Одним из основополагающих принципов научного познания является требование его объективности, то есть максимальное исключение субъективного фактора из окончательных формулировок научных теорий. В науках же о природном бытии выполнение этого принципа является абсолютно необходимым. Наука выступает в качестве фундаментальной семиотики. Напротив обычная семиотическая деятельность человека рассматривается как последовательная субъективация. Отражением этого является классическое пирсовское деление знаков на символы, иконы и индексы. Субъективация заключается в последовательном включении субъективного фактора в «тело» знаковой системы, в результате чего последняя и относится к одному из перечисленных типов, в зависимости от того формирование какого семиотического аспекта знаковой системы подпадает под влияние субъективного фактора. Рассмотрим общее семиотическое поле под данным углом зрения.

Научное знание (о природном бытии) является описанием семиотики природной реальности как

некоего «Текста». При этом процесс познания предстаёт как некая форма «общения», с абсолютным исключением субъективного фактора из научных теорий. Собственно сам процесс формирования научных теорий и является результатом этого исключения. Это касается всех семиотических аспектов «Языка Природы», описание которых было представлено выше. Формирование логического значения есть не что иное как результат такого исключения, которая заключается в построении логической алгебры/исчисления. В исчислении появляется произвольность в содержательной интерпретации формул (пропозиций), которая исключается уже в математике в виде последовательного задания числовых и геометрических значений. Формируется математический язык уравнений, в котором опять возникает произвольность в виде выбора базиса системы координат, которая исключается в физике (=механике в широком смысле) – последовательно в классической, релятивистской и квантовой теориях, когда результаты инвариантны относительно выбора базиса систем отсчёта. В физическом языке появляется произвольность в измерении, которая снимается уже в формировании материальных организаций (например, ядро атома определяет область обнаружения электрона), предельной из которых является человек. Природная семиотика – это объективная семиотика.

Специфической семиотикой является техника, которую можно рассматривать как попытку объективировать субъектность – построение искусственной природы, у которой, как и у науки, выявляются все семиотические аспекты: логическая архитектура (да/нет) как синтаксис, алгоритмическая составляющая как семантика, исполнительные механизмы как прагматика и материальное воплощение орудия как знаковость.

Первым типом субъективированной семиотики является символическая семиотика, которой соответствует языковая деятельность (естественный язык). Спецификой её является субъективация синтаксического аспекта. И действительно основой любого естественного языка является синтаксис (грамматика) как правила построения из знаков-символов семиотических объектов. Синтаксис языка произволен, то есть полностью определяется субъективным фактором, тогда как остальные аспекты определяются объективными факторами: семантика (первичная) соотносится с объективной предметностью, прагматика определяется объективными формами действий и материя знаков так же объективна.

Следующим типом семиотики является иконическая семиотика, которой соответствует деятельность в области искусства. Субъективации в данном типе знаковых систем подвергается уже и семантика – она не связана жёстко с объективной действительностью, последняя может являться лишь отправной точкой для построения субъективной семантики. Художник творит и творит он предметность, новую предметность, такой как он её себе представляет. Но при этом область прагматики, то есть форм воздействия предметов искусства, и знаковости, то есть материальной основы знаков, сохраняют объективный характер.

Следующим типом семиотики является индексная семиотика, которой соответствует деятельность в области физической культуры (спорта). В данном типе семиотики субъективируется уже и прагматический аспект. Успешные ходы, схемы расстановки игроков, оптимальные маршруты движения, оптимальные движения для достижения заданного результата и т.п. – всё это субъективированные формы действия данной семиотики. При этом знаковость остаётся объективной поскольку все эти действия воплощаются в материальной среде.

Последним типом субъективированной семиотики (не представленный в классификации знаков Пирса) является социальная (интерсубъективная) семиотика. В ней субъективирована и знаковость, поскольку означает межсубъектная (сознательная) деятельность. Данный род деятельности – это построение социальных организаций (предприятий, обществ). Среди них наиболее полной семиотикой является государство, у которой можно полноценно вычленив все аспекты: синтаксис – система права, семантику – система экономики, прагматику – система власти и знаковость – система (организации) государства в пространстве, времени и культуре.

Яшин Б. Л.

Федеральное агентство по образованию Государственное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Московский педагогический государственный университет» (МПГУ), институт социально-гуманитарного образования, кафедра философии, профессор, доктор философских наук.

jabor123@rambler.ru

Аннотация: В работе раскрывается актуальность проблемы рациональности в современной философии, являющейся одной из важнейших общечеловеческих ценностей и представляющую собой многомерный феномен культуры. Отмечается, что повышение интереса к рациональности в последние годы связано с возникшими вызовами, с одной стороны, - устоявшимся представлением о рациональности как ориентира в понимании мира и как способа проектирования человеческой деятельности, а с другой – ростом популярности научно-технократических идей о создании пост-человека. Показывается, что в современной философии, эпистемологии и методологии существуют исследования рациональности, находящиеся между этими крайними позициями, в которых рассматриваются проблемы поиска чётких критериев определения рациональности и ее демаркации от нерациональных видов познания, создаются различные её типологии, выделяются её различные виды и формы. Делается вывод о том, что проблема рациональности не имеет простого, однозначного решения, что сама рациональность имеет многообразные «измерения», что это решение требует особого подхода, с помощью которого можно было бы соединить отдельные фрагменты – результаты разнохарактерных исследований - в общую картину.

Ключевые слова: рациональность, разум, многомерность, эпистемология, методология, деятельность.

Одной из современных проблем, находящихся в центре внимания зарубежных и отечественных философов и учёных, является проблема рациональности. Она обсуждается с различных точек зрения, с использованием разнохарактерного инструментария и в различных контекстах. Причины этого вполне понятны: рациональность - многомерный феномен культуры, одна из важнейших общечеловеческих ценностей, без опоры на которую человек не мог бы стать человеком. Дополнительный стимул повышения интереса к рациональности - возникшие в настоящее время вызовы «существовавшим до сих пор представлениям о рациональности в её отношении к человеку» [1].

Один из них - распространение взглядов, «согласно которым рациональность как ориентир в понимании мира и как способ проектирования человеческой деятельности потерпела крах». Второй - всё более популярные «научно-технократические утопии о создании пост-человека, которые являются не только утопиями, но задают программы конкретных научных и технологических разработок, которые сегодня интенсивно осуществляются» [1].

Об этом же, по сути дела, пишет В. Н. Порус, отмечая, что «человеческий разум стоит перед дилеммой»: «либо признать принципиальную относительность и историческую зависимость» характеристик человеческого разума «от успешности различных видов практики, от предпочтений и господствующих образцов деятельности», либо придать им «абсолютный смысл» [2].

Обе позиции являются, в моём понимании, действительно, крайностями. Если первая, призывает, по сути дела, отказаться от рациональности как одной из высших человеческих ценностей, то вторая – требует превращения рациональности в ценностный абсолют, уничижающий самого человека.

Однако в современной философии, эпистемологии и методологии существуют исследования рациональности, находящиеся между этими точками зрения. В них рассматривают проблемы поиска чётких критериев определения рациональности и ее демаркации от нерациональных видов познания, создают различные её типологии, выделяют её различные виды и формы. Понятие «рациональность» стало уже даже не многозначным, а скорее «размытым», «совершенно неопределёнными становятся и

основания для его уточнения» [3, с.7].

В западной философии к критериям рациональности относят целесообразность (М.Вебер), наилучшую адаптированность к обстоятельствам (Л. Витгенштейн), способность выбирать наилучший вариант достижения искомого результата (Р. Карнап) или способность добиваться соглашения, находить компромисс в коммуникативной деятельности (Ю. Хабермас) и т.п.

Хорошо известна трактовка рациональности представителями Львовско-Варшавской философской школы (К. Твардовский, К. Айдукевич, Я. Лукасевич, Ст. Лесневский, А. Тарский, Ст. Яськовский и др.), выраженная в постулатах, предполагающих «(1) ясность мышления и точность его артикуляции; (2) учет требований логики; (3) надлежащее обоснование» [4, с. 215]. В современной философии их совокупность соответствует понятию «стандартная модель рациональности».

Надо отметить, что Я. Лукасевич стал автором одной из наиболее радикальных неопозитивистских трактовок рациональности, обосновав необходимость введения «новой меры научности» - «логической рациональности», определяемой лишь логическими критериями [5, ss. 610 – 612].

Понятие логической рациональности, связанное с тождественным фиксированием правил определенного смыслового содержания, использует в своих работах и К. Хюбнер [6]. Отождествляя рациональность в целом с интересубъективностью, он выделяет ещё три её разновидности. Суть оперативной рациональности К. Хюбнер видит в использовании расчета; критериями нормативной рациональности он считает сводимость одних норм и целей к другим нормам и целям, независимо от трактовки их содержания; а эмпирическую рациональность он характеризует применением всегда одинаковых правил объяснения. При этом К. Хюбнер пытается «не утратить своеобразия каждого отдельного случая, каждой конкретной мыслительной ситуации» и обобщить единичные случаи [7].

Некоторые из зарубежных исследователей рациональности считают, что природа этого феномена имеет как минимум двойственный характер, в силу чего сама рациональность в разных условиях предстаёт перед исследователем в разных ипостасях, иными словами, она многолика.

У Х. Патнэма рациональность, с одной стороны, - регулятив, норматив деятельности, а с другой – продукт культурно-исторической эпохи [8]. В качестве критериев рациональности он предлагает некий каталог, список «критериальных концепций», представляющий собой перечень правил рациональности, выполнение которых гарантирует высказыванию познавательное значение [4, с. 215].

П. Суппес пишет о рациональности разума и «кинематической рациональности», связанной с максимально полезным действием (максимально результативным выбором), проявляющую себя, прежде всего, «в области экономических действий, в сложных социальных контекстах и т. д.» [9, р. 86]. Обе разновидности рациональности у него соотносятся друг с другом и противостоят пониманию рационализма, отдающего в познании приоритет разуму перед чувствами [10].

Еще один западный исследователь рациональности - Г. Ленк - в одной из своих работ приводит 21 значение термина «рациональность». Среди них такие, как: логическое следование из аргументов; рациональность как формально-научная доказуемость; рациональность как рациональная реконструкция; целерациональность; рациональность в принятии решений и рациональность в теории игр и др. При этом, пишет П. П. Гайденко, он не считает необходимым заниматься поисками единства выделяемых им разновидностей и вполне осознанно от этого уклоняется [11, с. 17-18].

Интерес к осмыслению и оценке роли и значимости «рационального начала» не только в науке и философии, но и в современной жизни людей, не снижается и в отечественной философии и науке [12, с. 3].

Наряду с общим согласием о невозможности единого, универсального понимания рациональности среди отечественных философов и методологов существует и признание обоснованности, целесообразности и работоспособности таких вариантов понимания рациональности как научная и ненаучная; закрытая и открытая (В. С. Швырёв); разумная и рассудочная; универсальная и локальная (специальная); классическая, неклассическая и постнеклассическая (В.С.Степин).

В отечественной науке и философии известны и другие варианты трактовки рациональности. Так, И. Т. Касавин, выделяет три разновидности рациональности. Первая представляет собой структуру «человеческой деятельности, благодаря которой происходит освоение человеком мира (и самого себя)». Вторая - является неявной деятельностной установкой, «подталкивающей» человека на некоторое действие. Третья связана у него с включением тем или иным способом некоего феномена культуры в социальную систему, где он с определенной устойчивостью и существует [13, с. 171].

В. В. Налимов полагает возможным рассматривать рациональность как «природную упорядоченность, отраженную в разуме», как совокупность способов «концептуально-дискурсивного» или же как «совокупность норм и методов научного исследования и деятельности» [14, с. 22]. А с точки зрения А. Л. Никифорова рациональность вполне можно понимать как соответствие «законам разума», как «целесообразность» и как цель науки [15, с. 244 – 253].

К сказанному можно добавить и то, что феномен рациональности изучается отечественными учёными и философами под разными углами зрения, в разных контекстах. Л. А. Микешина, например, анализирует коммуникативную рациональность в контексте неклассической эпистемологии как «базовую составляющую эмпирического субъекта» [16, с. 8], а А. П. Огурцов - в контексте развития и движения от классического нормативного разума к «радикальному сдвигу в трактовке критериев знания», где место истины занимает правдоподобность, строгость дедуктивного вывода заменяет аргументация, а вместо гомогенного трансцендентального Субъекта действует коммуникативное сообщество [17, с. 48].

Особенности рациональности, возникшей в современном сетевом обществе благодаря информационным технологиям, исследует в одной из своих работ А. Н. Трошичев. Он показывает, что «виртуальная культура сетей являет собой новую форму рациональности, суть которой раскрывается в следующих аспектах: гипертекстуальность, сжатость пространства, вневременное время и т.д.» [18, с. 48].

На мой взгляд, все представленные выше точки зрения на рациональность вполне правомерны. Каждая из них акцентирует внимание на тех или иных характеристиках рациональности, на тех или иных связях и отношениях этого феномена с объективной реальностью и, конечно же, с субъектом, осваивающим эту реальность. Каждая из них – есть результат взаимодействия субъекта и объекта, которое само представляет собой сложнейший, до конца не изученный процесс. Вместе с тем, относительно каждой из них можно высказать аргументы как «за», так и «против», у каждой есть свои преимущества и свои слабости.

Все это свидетельствует о том, что проблема рациональности не имеет простого, однозначного решения. Сама рациональность, как уже было сказано, многомерна. Сложность её изучения обусловлена тем, что она включает в себя не только такие не сводимые одно к другому «измерения», «образующие своеобразную “стереометрию” рациональности», как «методологическое, социологическое и психологическое измерения», - пишет В. Н. Порус, - но и измерения «социальнопсихологическое, лингвистическое, психосемантическое и даже политическое или экономическое измерения» [2, с. 16]. К этим вариантам «измерения» вполне можно добавить и другие, например, социокультурное, логико-аналитическое, нормативное и т.п.

Из этого следует, что анализ феномена рациональности требует такого подхода, который, учитывая результаты уже имеющихся разнохарактерных его исследований, мог бы соединить отдельные фрагменты - «пазлы», представляющие собой каждый в отдельности иногда «искаженный и даже противоречивый “образ” рациональности», в общую картину, которая «в своем развитии приближается к понятию рациональности» [2, с. 16]. Иначе говоря, поиск такого рода подхода к пониманию рациональности продолжается.

Литература:

1. Лекторский В. А. Рациональность как ценность культуры // Вопросы философии. М.: Наука. 2012. № 5. С. 26 – 34.
2. Порус В.Н. Многомерность рациональности // Epistemology & Philosophy of Science. 2010. №1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/mnogomernost-ratsionalnosti> (дата обращения: 23.12.2019)
3. Касавин И.Т., Сокулер З. А. Рациональность в познании и практике. - М.: Наука. 1989. 192 с.
4. Шульга Е. Н. Рациональность в научном исследовании // Философия науки. Вып. 9: Эволюция творческого мышления. М.: ИФ РАН. 2003. С. 207 – 225
5. Lukasiavicz J. Oznaczeniui: potrzebach logiki matematycznej. Nauka Polska, t. X. 1929.
6. Хюбнер К. Критика научного разума. М.: ИФ РАН. 1994. 326 с.
7. Порус В. Н. Рациональность // Новая философская энциклопедия. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH6743a4d47bb13ceacfee67> (Дата обращения: 25.12.2019).
8. Патнэм Х. Разум, истина и история. М.: Праксис. 2002. 296 с.
9. Suppes P. The limits of rationality. Grazer philosophische Studien, 1981. Vol. 8.
10. Дудник С.И., Шабалина А.Е. Идея рациональности в современной философии науки // Образование. Коммуникация. Ценности. / (Проблемы, дискуссии, перспективы). По материалам круглого стола «Коммуникативные практики в

образовании», 19 ноября 2004 года. — Под ред. С.И. Дудника Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество. 2004. С.42-55.

11. Гайдено П. П. Научная рациональность и философский разум. М.: Прогресс-Традиция. 2003. 528 с.
12. Швырев В. С. Рациональность как философская проблема // Рациональность как предмет философского исследования. М.: ИФ РАН. 1995. 225 с.
13. Касавин И.Т. О ситуациях проблематизации рациональности // Рациональность как предмет философского исследования. М.: ИФ РАН. 1995. 225 с.
14. Налимов В.В. Требование к изменению образа науки. Проблема знания в истории науки и культуры / Рос. акад. наук. Ин-т истории естествознания и техники им. С.И. Вавилова. СПб. : Алетей. 2001. 252 с.
15. Никифоров А. Л. Философия науки: история и методология. М.: ДИК. 1998. 280 с.
16. Микешина Л. А. Размышления о субъекте неклассической эпистемологии // Вестник ВятГУ. 2015. №1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/razmyshleniya-o-subekte-neklassicheskoy-epistemologii> (дата обращения: 27.12.2019).
17. Огурцов А. П. От нормативного разума к коммуникативной рациональности // Этнос науки. - М.: Academia. 2008. 544 с.
18. Трошичев А. Н. Рациональность современного сетевого общества // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота. 2013. № 1 (27): в 2-х ч. Ч. II. С. 190-193.

Социальный характер современных технологий

Даниелян Наира Владимировна

*Национальный исследовательский университет «Московский институт электронной техники»,
кафедра философии, социологии и политологии, профессор, доктор философских наук*

vend22@yandex.ru

Аннотация: В докладе обосновывается, что социальный характер такой технологии, как Интернет, зависит от установок, помогающих снимать ограничения с процесса коммуникации между людьми. На основании теории аутопоэза У. Матураны и Ф. Варелы, «кибернетики второго порядка» Х. фон Ферстера, а также акторно-сетевой теории автор приходит к выводу, что в современном мире необходимо расширение и углубление философской рефлексии над социально-технологической составляющей процесса познания, поскольку субъект познания перестает быть данным изначально, а становится конструируемым и воспроизводимым в определенных социальных условиях. Техническая неопределенность артефактов оставляет пространство для выбора между различными «конструктами», имеющими взаимопересекающиеся функции. Как результат, они лучше служат социальной цели, устанавливаемой коллективным субъектом, поскольку имеет место акт «совместного конструирования» в процессе коммуникации.

Ключевые слова: технологии, «инструментальная рациональность», субъект, коммуникация, социальный конструкт, теория аутопоэза, кибернетика, акторно-сетевой подход.

Social Character of Modern Technologies.

Naira Danielyan

National Research University of Electronic Technology, Department of Philosophy, Sociology and Political Science

Abstract: The report proves the social character of such a technology as the Internet depends on the sets that help to minimize the limitations of interpersonal communication process. The author finds out on the basis of such theories as autopoiesis by Maturana and Varela, «cybernetics by cybernetics» by von Foerster, actor-network technologies (ANT) that the modernity needs broadening and deepening the philosophical reflection of social and technological components of the cognition process. The reason is that subject is not set initially any more, but it is constructed and reproduced under definite social conditions. Technical indetermination of some artefacts leaves a room to choose among various “constructs” that have intersecting functions. As a result, they serve better to a social purpose defined by a collective subject due to the “joint construction” activity in the process of communication.

Key words: technologies, “instrumental rationality”, subject, communication, social construct, autopoiesis theory, cybernetics, actor-network approach.

Взаимодействие человека и окружающего мира происходит на основании возможностей, посредством которых он способен его активно преобразовывать. Данные возможности приобретаются человеком в процессе общественного развития в ходе овладения им материальной и духовной культурой. Как результат, возникает новая реальность, которая не дана человеку в готовом виде и несет с собой новые условия для его существования. Особенно актуальным данный тезис является в настоящее время, так как с появлением новых технологий условия и качество жизни человека меняются кардинальным образом. При создании новой реальности происходит самосовершенствование человека, а также его творческих способностей.

Современные информационные технологии не только способны намечать и предписывать способы реализации различных видов предметной деятельности человека, но и изменять способ его существования в мире. Можно назвать следующие примеры: объединение и распространение средств массовой информации, уменьшение эффектов локальности, стандартизация методов управления и условий труда. Из них вытекает, что, поскольку информационные технологии применяются в

разнообразных социальных ситуациях как отдельными индивидами, так и группами людей, они способны оказывать значительный социальный эффект. Одной из фундаментальных современных технологий является Интернет, понимание социального характера которого можно извлечь из определения кибернетики Н. Винера: «...понимание общества возможно только на пути исследования сигналов и относящихся к нему средств связи, и в будущем развитию этих сигналов и средств связи, развитию обмена информацией между человеком и машиной ...суждено играть всевозрастающую роль» [1, с. 26].

Здесь уместно ввести понятие «инструментальной рациональности» [2], которое имманентно включает тип обоснования знания, позволяющий вычислять эффективность задействованных средств познания (например, посредством таких критериев, как личные ценности, общественное благо и т.д.). Поскольку именно компьютерные сети и мобильные технологии позволяют реализовывать обмен информацией между человеком-машиной-человеком, то сегодня они начинают играть «решающую роль в социальном аспекте жизни общества» [3, с. xxv], то становится очевидной «инструментальность» их характера и процедур, предлагающих субъекту когнитивной практики разнообразие языковых и технических приемов, «позволяющих на деле добиться решения проблем управления и связи вообще» [1, с. 26]. Это ведет к тому, что любой познавательный процесс превращается в акт социально-конструктивной практики, имеющей коммуникативную направленность.

Если классическое понимание рациональной коммуникации было ориентировано на договор, неклассическое связано с пониманием трансцендентальности, интересубъективности и диалогичности, то современная форма соединяет в себе позитивные элементы классического и неклассического подходов с идеями экзистенции, личностного самоопределения и ценностно-нравственной ориентации человеческого познания, общения и деятельности. По мере того, как интенсивность коммуникации возрастает, а скорость информационных потоков, в рамках которых формируется сфера познания современного человека, убыстрятся, происходит расшатывание устойчивых когнитивных структур и логических оснований познавательного процесса субъекта, сложившихся в ходе его эволюционного развития в предыдущие исторические эпохи. Это требует новых подходов к исследованию рациональности.

Так, чилийские нейробиологи У. Матурана и Ф. Варела в концепции аутопоэтических систем предлагают исходить из позиции, что поскольку мозг человека является операционально-замкнутой, самовоспроизводящейся системой, то «каждый акт познания рождает некий мир» [4, с. 26]. Таким образом, «рационально возможен только сконструированный наблюдателем мир» [5, с. 59], поскольку проблема познания начинает определяться когнитивными операциями систем наблюдения.

Данный подход порождает переход от представления о субъекте познания как индивидуального эпистемологического Я к коллективному субъекту, порождаемому процессом коммуникации, то есть некоему социальному конструкту как результату сетевых технологий. Актуальность приобретает понимание субъекта - «детектора, или фиксатора, различных аспектов реальности» [6, с. 115]. Человек начинает все более рассматриваться в качестве неотъемлемой части комплексов, сформированных под воздействием современных социотехнических систем, вовлеченных как в реальный, так и виртуальный обмен. Яркий пример – корпоративное общение посредством электронной почты или социальных сетей сотрудников, находящихся в едином рабочем пространстве. Как отмечает М. Каллон, «технические сети ... являются сетями, наброшенными на пространство» [7, с. 195]. Таким образом, возникает сетевой объект, обладающий собственной пространственной организацией, то есть сочетающий черты как реального, так и виртуального компонентов.

Субъект все более стремится к «постобъективности», раскрывающей его качества [8, с. xiii]. Как результат, согласно «кибернетике второго порядка» Х. фон Ферстера, каждый человек наблюдает и конструирует окружающий мир в силу своих конструктивных способностей. Следовательно, истина, полученная в процессе познания, индивидуальна. Автор заключает, что процессу познания свойственен циклический характер [9]. Возникает «гибридная реальность», основанная на взаимодействии живых объектов, социальных построений, теоретических конструкций и т.д. Причем модель познаваемого мира строится только на аспектах, релевантных целям познающего субъекта. Который не заботится о характере и структуре познаваемой модели. А только о компенсации отклонений от цели познания. Можно заключить, что результатом становится отношение нелинейной обратной связи между субъектом и объектом, то есть они находятся в состоянии циклической зависимости.

На фоне развития современных технологий все больший вес концепция, согласно которой познание

организует внешний опыт субъекта, который он приобретает в процессе интеракции с окружающим миром. Оно не служит достижению истинного знания об объектах реальности, внеположенных ему. Акторно-сетевой подход является ярким примером данного направления мысли в теории познания. Он утверждает, что с развитием сетевых технологий происходит «растворение» субъективности в потоке объективного. Это нивелирует познавательные возможности субъекта, который начинает приобретать коллективный характер, до границ его «распределенности» в социуме. Следует отметить, что М. Каллон подчеркивает творческий потенциал коллективного субъекта, который соучаствует в создании реальности вместо ее отражения, как полагалось ранее. «Инновации носят коллективный характер. В этих коллективах нет смысла противопоставлять тех, кто делает утверждения, тем, кто воплощает их в реальность» [10, с. 334]. Субъект перестает быть отдельно взятым исследователем, «мыслительным» коллективом или научным сообществом, которые отделены от социального мира. Как результат, выходное знание приобретает характер безличного, так как далее передается и распространяется по социальным сетям, основанных на современных технологиях.

Из проведенного анализа очевидно, что социальный характер современных технологий подразумевает осмысление роли социокультурной составляющей в научно-технической деятельности, при этом субъект познания понимается в качестве конструируемого и воспроизводимого в определенных социальных условиях. Все это дает в итоге понимание некоего субъективного конструкта объективного мира, получаемого в ходе информационного обмена в сети. Таким образом, имеет место акт социального «совместного конструирования». Данный термин принадлежит недавним исследованиям в теории СТС (социальных технологий) [11], которые предлагают концепции, полезные для анализа текущих научно-технических разработок с точки зрения их социального эффекта, а также скрытого воздействия. Технология понимается не как чистый продукт изобретательской деятельности или применения науки, а как некий «конструкт» социальных акторов. Как результат, они лучше служат той или иной социальной цели, устанавливаемой коллективным субъектом в процессе коммуникации.

В современном мире на первое место в процессе познания все более выходит техническая деятельность, которая направлена не только на создание материальных благ и искусственной среды обитания, но и влияет на формирование мышления, мировоззрения, культуры общества в целом. Технологии превращаются в средство производства, а также становятся его итоговым изделием. Они требуют от реализующего наличия набора целого ряда навыков, умений, заданного деятельностного шаблона, а с другой стороны творческого подхода, гибкости мышления, инновативности, изобретательности. Яркими примерами являются технологии программирования, телекоммуникационных систем, средств связи, разработки в сфере «умного дома» и искусственного интеллекта и многие другие. Таким образом, техническая деятельность инкорпорирует идею конструктивного характера познавательной деятельности коллективного субъекта, лежащую в основании СТС, образуя с ней диалектическое единство.

Литература:

1. Винер Н. Кибернетика и общество / Пер. с англ. Е.Г. Панфилова. М.: Тайдекс Ко, 2002. 184 с.
2. Хоркхаймер М. Затмение разума. К критике инструментального разума / Пер. с англ. А.А. Юдина. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. 224 с.
3. Turkle Sh. Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet. N.Y.: Simon&Schuster, 1995. 347 p.
4. Матурана У., Варела Ф. Дерево познания: Биологические корни человеческого понимания / Пер. с нем. Ю.А. Данилова. М.: УРСС: ЛЕНАНД, 2019. 320 с.
5. Даниелян Н.В. Научная рациональность и конструктивизм. М.: МИЭТ, 2014. 100 с.
6. Агацци Э. Научная объективность и ее контексты / Пер. с англ. Д.Г. Лахути. М.: Прогресс-Традиция, 2017. 688 с.
7. Цит. по: Латур Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии / Пер. с фр. Д.Я. Калугина. СПб.: Издательство Европейского университета, 2006. 296 с.
8. Varela F.J. Introduction: The Ages of Heinz von Foerster // Foerster H. von Observing Systems. California: Intersystem Publications, 1981. P. xiii-xviii.
9. Foerster H. von Cybernetics by Cybernetics. Minneapolis, Minnesota: Future Systems, 1996. 210 p.
10. Callon M. What does it mean to say that economics is performative? // Do economists make markets? / Ed. by D. MacKenzie, F. Muniesa, L. Siu. Princeton: Princeton University Press, 2007. P. 311-357.
11. Эпистемология сегодня: Идеи, проблемы, дискуссии: монография / Под ред. чл.-корр. РАН И.Т. Касавина и Н.Н. Ворониной. Н. Новгород: Издательство Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского, 2018. 413 с.

Дождикова Р.Н.

*Белорусский национальный технический университет, доцент кафедры «Философские учения».
Кандидат философских наук*

dozhdikova@inbox.ru

Аннотация: Философия повседневной жизни имеет свою онтологию, гносеологию и аксиологию.

Предпринята попытка рассмотреть когнитивную схему обыденного познания и проблему истины в обыденном познании через призму гносеологической парадигмы В.С. Степина. Сделан вывод, что когнитивный подход к философии повседневной жизни позволит предвидеть социокультурные последствия современных трансформаций техногенной цивилизации.

Ключевые слова: философия повседневной жизни, познание, когнитивная схема, истина, трансформации.

**The Philosophy of Everyday Life: Cognitive Approach.
Dozhdikova R. N.**

Belarusian National Technical University

Abstract: The philosophy of everyday life has its own ontology, epistemology and axiology. The author has attempted to apply Professor Stepin's V.S. scheme of theoretical knowledge to analyzing everyday cognition and understanding its truth. The author comes to the conclusion that cognitive approach to the philosophy of everyday life can allow to anticipate social and cultural effects of modern transformations of techno-genetic civilization.

Key words: philosophy of everyday life, cognition, cognitive scheme, truth, transformations.

Актуализация проблем повседневной жизни привела не только к возникновению «третьей социологии» - социологии повседневной жизни, но и делает настоятельную потребность в развитии особого рода философии – философии повседневной жизни. Философские аспекты повседневности рассматривали многие исследователи, как в постсоветском пространстве, так и за рубежом. Но мы решили структурировать эти идеи в единой концепции и рассмотреть их с позиций теоретико-познавательной парадигмы В.С. Степина.

С нашей точки зрения, философия повседневной жизни имеет свою онтологию, гносеологию и аксиологию. Онтология повседневной жизни должна рассматривать не только со-бытие реальных людей и события, реализующие типичные общественные практики (надбиологические программы человеческой жизнедеятельности) в типичных общественных ситуациях, но и трансформации, происходящие в жизненном мире современного человека, в его быту, деятельности, поведении и общении.

Гносеология повседневной жизни рассматривает не только проблему взаимодействия субъекта и объекта обыденного познания, но и сущность, структуру и динамику данного вида познания, типичные формы, способы, средства обыденной познавательной деятельности, а также их модификацию на современном этапе техногенной цивилизации.

Аксиология повседневной жизни должна исследовать смыслообразующую составляющую повседневной жизни людей, их цели и ценностные ориентации, то есть идеалы и нормы обыденного познания.

Методологические установки рассмотрения структуры обыденного познания мы находим в трактовке В.С. Степина схемы теоретического знания, которая включает в себя: 1) научную картину мира; 2) идеалы и нормы познавательной деятельности; 3) философские идеи и принципы, «посредством которых обосновываются принятые в науке картины мира и эксплицируются идеалы познания» [1, с. 276]. Мы рассматриваем эту схему как гносеологическую, равно применимую как к научному, так и к обыденному познанию.

С нашей точки зрения, исходя из данного методологического подхода, когнитивная схема обыденного познания включает в себя: 1) картину жизненного мира; 2) идеалы и нормы обыденного познания; 3) философию здравого смысла.

С помощью картины человеческого жизненного мира, отражающей функционирование универсалий культуры, вводится представление о человеке и мире, фиксируется шкала ценностей, принятая в традиционном или техногенном типе культуры.

Философия здравого смысла – это оптимальный алгоритм решения жизненных задач, основанный на житейской мудрости и рассудительности. Таким образом, философия здравого смысла выступает как определенный, проверенный практикой жизни, уровень понимания мира, позволяющий субъекту самостоятельно, ответственно и оперативно действовать в его повседневной жизни.

В качестве аксиологических оснований обыденного познания нами были рассмотрены его идеалы и нормы. В соответствии со степинской «схемой метода» нами были сформулированы следующие принципы классификации: 1) в зависимости от специфики и задач познавательной деятельности; 2) по степени общности; 3) в зависимости от формы общественного познания; 4) по типу культуры.

В идеалах и нормах обыденного познания содержатся нравственно-мировоззренческие ориентиры человека, коды национального менталитета и архетипы национального характера, образцы решения задач, правила принятия ответственных решений, они проникнуты духом гуманизма, коммуникации, согласия и здравого смысла, теми шаблонами, которые так необходимы сегодня для выживания в современном мире.

Проблема истины в обыденном познании в современной философской литературе разработана недостаточно полно. Следуя подходу В.С. Степина, мы рассмотрим эту проблему с позиций сопоставления понимания истины в научном и в обыденном познании.

Уже простое сопоставление категории истины научного познания с пониманием истины в обыденном познании позволяет выявить их существенные различия. В научном познании существуют достаточно жесткие критерии истинности, такие, как объективность, опытная подтверждаемость, логическая обоснованность, непротиворечивость, доказательность, строгость, конкретность.

Истину же обыденного познания, по преимуществу, характеризует субъективность, ситуативно-релятивный, интуитивный и прагматический характер, чувственная достоверность, соответствие здравому смыслу.

Особенно ценными и редко встречающимися свойствами понятия истины в обыденном познании и повседневной коммуникации является бытийная достоверность, искренность и её способность вызывать доверие. В народе часто считают истиной то, во что можно верить.

Владение истиной обыденного познания отражается в практической компетентности субъекта обыденного познания.

В качестве абсолютной истины обыденного познания могут выступать:

1. социокультурные, intersubjective истины, выступающие как обязательные нормы поведения, правила морали, заповеди;
2. «вечные истины», отражающие фактичность достоверных событий;
3. истина как соответствие справедливости, добру и другим высшим ценностям;
4. Бог как носитель высшей истины;
5. «расхожие истины» как формы житейской мудрости, выраженные, порой, в крылатых выражениях и пословицах;
6. самоочевидные истины («целое больше части» и т.д.);
7. истина как подлинность, человеческих отношений и чувств (дружбы, любви и т.д.);
8. образец жизни, деятельности, поведения и общения;
9. истина как обретение подлинного Я, подлинного смысла жизни.

В качестве относительной истины обыденного познания может выступать понятие правды, так как правда – это субъективная интерпретация истины. Субъективность истины обыденного познания уже означает ее относительность.

Вопрос о критериях достоверности обыденного познания на современном этапе техногенного

общества является актуальным не только в связи с экспансией ложного, псевдонаучного, неверно истолкованного или непонятого научного знания, но и отсутствием четких когнитивных, нравственных и правовых регулятивов данной деятельности у самого субъекта обыденного познания, его когнитивно-нравственным релятивизмом.

Долгое время критерием истины обыденного познания был жизненный опыт, наличная практика жизни, деятельности и общения, «фактичность событий». Однако сегодня наличная практика характеризуется существенным расширением, можно даже сказать она претерпела качественную трансформацию. Источником обыденного познания выступает уже не только реальный мир, но и виртуальная реальность.

Основным методом постижения житейской истины является повседневная индукция, которая по мере социализации субъекта обыденного познания дополняется социокультурной дедукцией, освоением и использованием исторически сложившегося социального опыта. Обычный путь движения в житейской истине – путь проб, ошибок, искренних заблуждений, верных интуиций и мудрых прозрений.

Ложью в обыденном познании является намеренное введение кого-либо в заблуждение, которое квалифицируется как неправда, обман и клевета. В современном информационном обществе в качестве лжи выступают и так называемые «фэйковые» новости.

Исследование обыденного познания помогает понять чрезвычайно важный для социума механизм программирования девиантных моделей поведения и привычек, которые формируются у субъекта обыденного познания под влиянием виртуальной реальности, компьютерных игр, интернета, электронной коммуникации, порой, на подсознательном уровне.

Говард Рейнгольд в своей книге «Умная толпа: новая социальная революция» говорит о том, что умная толпа состоит из людей, способных действовать согласованно, даже не зная друг друга. Поэтому «решающими факторами грядущей индустрии мобильной информационной связи будут не «железо» и не программное обеспечение, а общественные привычки» [2, с. 8]. Общественные привычки в коммуникации, поведении и деятельности формируются через механизм обыденного познания как формы когнитивной социализации. Поэтому исследование стремительно меняющегося, технически и мобильно оснащенного обыденного познания позволит понять механизм формирования новых форм коммуникации и деятельности, предвидеть социокультурные последствия происходящих трансформаций техногенной цивилизации.

Литература:

1. Степин В.С. Научное познание в социальном контексте. Избранные труды. Минск: БГУ, 2012. 416 с.
2. Рейнгольд Г. Умная толпа: новая социальная революция. / Пер. с англ. А. Гарькавого. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2006. 416 с.

Околонуучное знание: к оценке терминологической основы исследования

Мартышина Н.И.

Сибирский государственный университет путей сообщения, заведующий кафедрой «Философия и культурология». Профессор, доктор философских наук

nmartishina@yandex.ru

Аннотация: Рассматривается уровень терминологической оснащенности философских исследований околонуучного знания. Показано, что при внешних различиях формулировок к настоящему времени сложилось достаточно универсальное определение околонуучного знания, основанное на представлении о нем как типе знания, обладающем лишь частью признаков научного знания. Обоснована целесообразность сохранения традиции обозначения данного типа знания как околонуучного, в противоположность расширительному использованию терминов «паранаука» и «псевдонаука». Обозначена проблема формирования терминологии для описания разновидностей околонуучного знания: в этом качестве используется большое количество разноплановых терминов, что затрудняет содержательную разработку. Предложен вариант упорядочения этой терминологии, основанной на классификационном принципе выделения разновидностей околонуучного знания как существующих на стыках науки с другими видами познания – обыденным, специализированным практическим, религиозным, мифологическим, философским: в каждом случае возникает особая форма околонуучного знания, обладающая как некоторыми характеристиками науки, так и чертами другого вида познания.

Ключевые слова: околонуучное знание, паранаука, псевдонаука, девиантная наука, околонуучная мифология, оккультные науки, типология познания, виды познания.

Para-science: evaluation of terminological basis of the study.

N.I. Martishina

Siberian Transport University, Novosibirsk

Abstract: The article is devoted to the evaluation of the level of terminological equipment in the philosophical studies of para-science now. The author claims that, with external differences in formulations, a universal definition of near-scientific knowledge has been reached now. It is based on the idea of para-science as a type of knowledge that has only some of the attributes of scientific knowledge. The article argues a preference of tradition to designate this type of knowledge as near-scientific knowledge, in opposition to the extensive use of the terms “para-science” and “pseudo-science”. The author identifies a problem of forming terminology for describing of varieties of near-scientific knowledge: a large number of diverse terms used in this capacity, which complicates the meaningful development. A variant of streamlining of this terminology is proposed. It is based on the classification principle of distinguishing varieties of near-scientific knowledge as existing at the junctions of science with other types of cognition - everyday, specialized, practical, religious, mythological, philosophical ones. In each case, a form of near-scientific knowledge, possessing both some characteristics of science and the features of another type of knowledge, arises.

Keywords: near-scientific knowledge, para-science, pseudoscience, deviant science, para-scientific mythology, occult sciences, types of cognition.

Начало активного изучения околонуучного знания как когнитивного и социального феномена в отечественной философской литературе относится к 80-м гг. XX в. Оно было инициировано в первую очередь бумом околонуучного знания, возникшим в культуре постсоветского общества после исчезновения формальных ограничений на распространение околонуучных концепций. Хотя в дальнейшем пик популярности околонуучного знания был пройден, оно сохранило свое присутствие в российской культуре, заняв в ней достаточно устойчивую нишу, что обусловило и поддержание определенного уровня исследовательского интереса философов к сущности, статусу и функциям

данного типа знания (в частности, ему были посвящены диссертационные исследования последних лет [1] и [2]). Таким образом, новейший этап исследований околонучного знания в современной философии имеет приблизительно тридцатилетнюю историю. За это время сложились определенные традиции его осмысления, в том числе сформировался понятийный аппарат, которой так или иначе используется всеми обращающимися к теме. Оценка состояния и уровня разработанности терминологии, выявление некоторых спорных моментов и определение возможностей упорядочения понятийной системы описания околонучного знания составляют цель нашей работы.

Прежде всего вряд ли можно утверждать, как это делает, в частности, автор работы [2], что на данный момент мы не располагаем удовлетворительным общим определением околонучного знания. Большинство характеристик этого феномена в той или иной форме указывают на то, что этому знанию свойственны некоторые отчетливо выраженные характеристики науки, но в то же время другая часть его характеристик вступает в противоречие с базовыми требованиями к научным концепциям и построению научного дискурса. Можно согласиться скорее с В. А. Бажановым и А. М. Конопкиным, оценивающими именно эту формулировку как «классическое» и «стандартное» определение околонучного знания [3, с. 179]. Высказываемые по ее поводу замечания относятся, на наш взгляд, скорее к перспективам ее интерпретации и дополнения, чем собственно к определению. Так, В. А. Бажанов и А. М. Конопкин указывают, что такое понимание не позволяет разграничить предметные области научного и околонучного знания [3, с. 183], но неясно, почему оно, собственно, должно было бы решать эту задачу, ведь сами авторы замечают, что зачастую наука и квазинаука имеют один и тот же предмет. А. А. Андреев полагает, что в определении следовало бы конкретно указать, каким именно критериям научности соответствует и не соответствует околонучное знание, и обращает внимание прежде всего на использование в нем языка науки [2, с. 16]; но это уточнение превращает определение в частичное, поскольку разные виды околонучного знания по-разному взаимодействуют с критериями научности. Конечно, можно выделить наиболее типичные случаи несоответствия (см. об этом: [4]), но в целом подход, при котором определение устанавливает общий принцип с перспективой его дальнейшей конкретизации применительно к различным случаям, представляется для данного случая наиболее логически оправданным.

Более дискуссионным является вопрос о выборе термина для обозначения класса околонучного знания в целом, в отличие от отдельных разновидностей в его составе. А. А. Андреев предлагает придать общий статус понятию «паранаука», а А. М. Конопкин склоняется к использованию в том же качестве понятия «псевдонаука»; оба автора апеллируют при этом главным образом к этимологии терминов. Действительно, «пара-» - это и есть «около»-наука, и буквальное прочтение термина внешне поддерживает данный подход; тем не менее первоначально сложившаяся традиция словоупотребления, использовавшая русскоязычный термин, по-видимому, не была случайной. Исходный выбор термина был связан с представлением об окружающем науку спектре достаточно разнородных когнитивных феноменов, сущность которых во всех случаях определяется взаимодействием с наукой и может быть выявлена только в соотношении с ней; этот круг включал отнюдь не только одиозные концепции, но и такие формы знания, как преднаука, практическая наука, девиантная наука, из достижений которых на следующем витке развития могли возникать признанные научные концепции. Термин «околонучное знание» достаточно точно отражает именно идею ореола, окружающего науку и далеко не во всех отношениях ей противопоставляемого; отнесение же таких явлений, как народная медицина или гелиобиология, к области паранауки или псевдонауки представляется менее удачным как раз в силу оценочных коннотаций, сопровождающих данные наименования в уже сложившейся языковой практике, и ведет к необходимости вновь и вновь воспроизводить этимологическое оправдание предлагаемой корректировки. Заметим также, что обоснования позитивных функций паранауки и псевдонауки в развитии познания и культуры, как правило, базируются именно на расширительных трактовках данных терминов: при ближайшем рассмотрении примеры, которыми оперируют авторы, относятся как раз к преднаукам, протонаукам, девиантным научным концепциям.

Наиболее сложной, по-видимому, является проблема терминологического обозначения конкретных разновидностей околонучного знания. Практически все пишущие по этой тематике отмечают, что количество введенных терминов уже избыточно, а сами термины определяются достаточно разнопланово. В результате едва ли не в каждой авторской концепции термины заново определяются и переопределяются, что существенно усложняет содержательный диалог. Представляется, что здесь возможность продвижения вперед связана с установлением единого принципа

разграничения разновидностей околонучного знания, позволяющего перейти от их списочного перечисления, которое всегда будет логически ограниченным, к организованной классификации. На наш взгляд, наиболее перспективным здесь является подход Д. В. Головина, который выделяет про-религиозную, про-идеологическую и др. разновидности околонучного знания [5, с. 16], в зависимости от когнитивных феноменов, на стыке с которыми они складываются. Развивая этот принцип, можно предложить рассматривать разновидности околонучного знания как формы знания, возникающие на границах науки с другими видами познания; присутствующие в них черты науки в каждом случае переплетаются с признаками какого-то иного вида познания. Данная трактовка делает конечным список разновидностей околонучного знания и вводит общее логическое основание для их характеристики. В первом приближении тогда на стыке науки и обыденного познания выделяется область преднауки; на стыке науки и специализированного практического познания – практические науки, которые в «Энциклопедии эпистемологии и философии науки» отнесены к разряду околонучного знания со следующей характеристикой: «Эти дисциплины учат полезным знаниям и навыкам, но не содержат системы идеализированных объектов, процедур научного объяснения и предсказания и потому не поднимаются выше систематизированного и дидактически оформленного опыта» [6, с. 690]; на стыке научного и мифологического познания – классические псевдонауки, характеристика которых как «околонучной мифологии» распространена в литературе (см. [1]); на стыке научного и религиозного познания – оккультные науки; на стыке науки и философии – девиантная наука, концепции в рамках которой часто опираются на философские идеи. Выбор терминов для обозначения каждой из этих форм околонучного знания еще может обсуждаться, но, по крайней мере, такой подход определяет рамки их терминологической востребованности.

Литература:

1. Михалевская А. С. Миф и наука: проблемы взаимодействия в современном обществе. Дис. ...к.филос.н. Иваново, 2015. 142 с.
2. Андреев А. А. Паранаука: основания, место и роль в современной культуре. Автореферат дис. ...к.филос.н. Томск, 2018. 24 с.
3. Бажанов В. А., Конопкин А. М. О классификации подходов к определению псевдонауки: традиции и новации // Эпистемология и философия науки. 2012. № 1. С. 174 – 191.
4. Мартишина Н. И. Логические маркеры околонучного знания // Идеи и идеалы. 2013. № 4. С. 62 – 71.
5. Головин Д. В. Паранаука: социокультурные основания и функции. Автореферат дис. ...к.филос.н. Иваново, 2012. 28 с.
6. Паранаука // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. С. 689 – 691.

Григорьев О.М.

Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова, кафедра логики. Кандидат философских наук

grig@philos.msu.ru

Аннотация: Построение систем обобщенных истинностных значений и их логик получило широкое распространение в современной логической литературе. Исследования подобного рода представляют собой не только логический, но и философский интерес, поскольку получаемые в данных системах конструкции обычно основаны на определенных предпосылках онтологического характера. Особый интерес вызывает изучение унарных операций на множестве истинностных значений и свойств соответствующих им логических связок, имеющих сходство с отрицанием.

Ключевые слова: неклассическая логика, логическое следование, обобщенные истинностные значения, отрицание

**Negation in logics of generalized truth values.
Grigoriev O.M.**

Faculty of Philosophy Lomonosov Moscow State University. Department of logic

Annotation: The construction of logics of generalized truth values is very popular and vivid research area nowadays. These studies present not purely logical but philosophical interest as well, because of their deep ontological motivations. In particular the study of negation-like operations in the context of such systems is challenging.

Keywords: non-classical logic, consequence relation, generalized truth values, negation

Изучение отрицания и родственных ему операций представляет собой в настоящее время уже вполне сложившуюся самостоятельную область междисциплинарных исследований, содержащую, разумеется, и сугубо логическую часть (см., например коллективные сборники [1, 2]). Отрицание часто выражает характеристические свойства логических систем, выступая в качестве средства их типологизации (приведем в качестве примера работу [3], в которой системы паранепротиворечивой логики различаются именно свойствами отрицания). В логической литературе, посвященной проблемам типологизации самих отрицаний (или подобных им связок), можно найти примеры особых упорядочений различных отрицаний, служащих для выражения их специфических свойства. Наиболее известной такой структурой, пожалуй, является так называемый «kite of negations» («воздушный змей»), введенный в обиход американским логиком М. Данном в работе [4].

Одной из особенностей разнообразных унарных операций, относимых по их типу к отрицанию, или подобным отрицанию операциям, является то, что источником их происхождения часто выступает уже не естественный язык, а определенные семантические теоретико-множественные структуры. Особенно заметен этот эффект в так называемых логиках обобщенных истинностных значений. Такие истинностные значения наделены некоторой структурой, представляют собой кортежи или множества объектов, образуют совокупности, которые допускают введение стандартных отношений, например, отношения порядка. Типичный пример – истинностные значения в семантике системы первоуровневого следования FDE, которые образуются как множества всех подмножеств двухэлементного множества классических истинностных значений: $\{0, \{F\}, \{T\}, \{TF\}\}$. На этом множестве можно задать ряд унарных операций, которые далее можно рассматривать как семантические аналоги отрицания. Например, операцию, которая элементы $\{T\}$ и $\{F\}$ переводит друг в друга, а оставшиеся два – в самих себя. В пропозициональном логическом языке такой операции соответствует так называемое *отрицание Де Моргана*. Другой вариант – операция, которая переводит элементы друг в друга следующим образом: $\{T\} \rightarrow \{TF\} \rightarrow \{F\} \rightarrow 0 \rightarrow \{T\}$, формируя цикл в четырехэлементной структуре. Этой операции соответствует особое *циклическое отрицание* (в работе [5] такая операция изучалась в контексте вопроса о функциональной полноте системы связок логики Белнапа-Данна). При этом, если перенаправить

Девяткин Л.Ю.

Институт философии РАН, старший научный сотрудник, кандидат философских наук

deviatkin@iph.ras.ru

все стрелки в обратную сторону, то получится другая операция, так как результирующая логика окажется иной (аксиоматизация данной логики в виде системы бинарного следования была предложена Беликовым, Григорьевым и Зайцевым и представлена в докладе на Международной научной конференции «Одиннадцатые Смирновские чтения по логике», Москва, 2019). Наконец, операция **конфляция** переводит друг в друга $\{TF\}$ и 0 , а $\{T\}$ и $\{F\}$ в самих себя.

Другой характерный пример – система обобщенных истинностных значений, предложенная для экспликации идеи «двухчастной» истины, подробно изученная в работе [6]. Основная идея состоит в различении онтологического и эпистемического аспекта истины, что можно реализовать как систему истинностных значений, имеющих онтологическую и эпистемическую координаты. Технически можно взять два классических базиса $\{t, f\}$ (онтологический) и $\{1, 0\}$ (эпистемический) и образовать их декартово произведение (получатся пары $(t, 1)$, $(t, 0)$, $(f, 1)$ и $(f, 0)$). На новой системе истинностных значений естественным образом задаются две операции «полу-дополнений», одно из которых воздействует только на онтологическую координату, другое – только на эпистемическую. В пропозициональном языке этим «полу-дополнениям» соответствуют «полу-отрицания». В результате появляется спектр новых логических систем, детерминируемых различными логическими матрицами над множествами обобщенных истинностных значений, различающимися множествами выделенных значений, определениями отношения логического следования.

Приведенные примеры (которые было бы можно продолжить) показывают, что с одной стороны, весьма естественные логико-философские мотивации приводят к построению разнообразных систем неклассических, обобщенных, истинностных значений, дающих широкий простор для определения разнообразных операций, в особенности унарных, которые в той или иной мере могут трактоваться как отрицание (иногда как модальность). С другой стороны возникает вопрос, какими свойствами должна обладать унарная операция, чтобы вообще квалифицироваться как отрицание? Например, минимальное отрицание в иерархии kite of negations удовлетворяет свойству контрапозиции, тогда как упомянутые выше полу-отрицания этим свойством не обладают, но в то же время композиция двух различных полу-отрицаний дает аналог классического отрицания (в точности совпадает с ним по свойствам). Второй вопрос, какие познавательные задачи могут решаться в рамках логических систем, располагающих такими пропозициональными связками, для которых нет аналогов в естественном языке? Может сложиться впечатление некоторой искусственности получаемых логических систем и их связок. Заметим, однако, что система истинностных значений Белнапа-Данна появилась на свет в результате размышлений над сугубо практическим вопросом о том, как должен рассуждать компьютер в ситуации с наличием неполной и/или противоречивой информации?

Литература:

1. Gabbay, D. M. and Wansing H. What is a negation? Applied Logic Series, Vol. 13, Springer Netherlands, 1999.
2. Wansing, H. Negation: a notion in focus. W. De Gruyter. 1996.
3. Odintsov, S. Constructive negations and paraconsistency. Springer, Dordrecht, 2008.
4. Dunn, J. M. Star and perp: two treatments of negation // Philosophical Perspectives. 1993. Vol. 7, P. 331–357.
5. Omori, H. and Sano K. Generalizing functional completeness in Belnap-Dunn logic // Studia Logica. 2015. Vol. 103. P. 883–917.
6. Zaitsev, D. and Shramko. Bi-facial truth: a case for generalized truth values // Studia Logica. 2013. Vol. 101(6). P. 1299–1318.

Аннотация: Доклад посвящен классу четырехзначных логик, предназначенных для описания ситуаций, в которых отдельные истинные высказывания намеренно отвергаются, или некоторые ложные высказывания принимаются таким образом, который не ведет к тривиализации. Примером подобной ситуации является диалог, в котором стороны не согласны и вынуждены искать компромисс для конструктивного продолжения. Чтобы отразить такой компромисс, мы дополняем классические значения Истина и Ложь двумя новыми значениями, интерпретируемыми как «Истинно, но принимается за ложное» и «Ложно, но принимается за истинное». Это приводит к ряду логических систем, которые мы анализируем с семантической и теоретико-доказательной точек зрения.

Ключевые слова: пропозициональная логика, многозначная логика, паранепротиворечивость, параполнота.

Undervaluation of Truth and Overvaluation of Falsity in Four-Valued Logics.
Devyatkin L. Yu.

RAS Institute of Philosophy

Abstract: This report deals with a class of four-valued logics designed to address situations where particular true propositions are deliberately denied or some false propositions are accepted in a way that does not lead to trivialization. An example of such a situation is a dialogue where sides do not agree and seek a compromise to proceed constructively. In order to reflect such a compromise, we supplement the classical values True and False with two new values interpreted as “True, but taken as False” and “False, but taken as True”. This leads to a number of logical systems which we analyze from semantical and proof-theoretical viewpoints.

Keywords: propositional logic, many-valued logic, paraconsistency, paracompleteness.

В основе предлагаемого подхода лежит следующее построение. Возьмем обычную матрицу классической логики высказываний $M_2 = \langle \{0, 1\}, \dot{\cup}, \dot{\cup}, \otimes, \emptyset, \{1\} \rangle$, где $\{0, 1\}$ – множество истинностных значений, а $D = \{1\}$ – класс выделенных значений, то есть, таких значений, которые интерпретируются как Истина. Теперь построим матрицу M_4 , добавив в M_2 новые истинностные значения 2 и 3 таким образом, что $\{0, 2\}$ и $\{1, 3\}$ образуют пары неразделимых значений. Значения a и b называются неразделимыми в матрице M, е.т.е имеет место следующее:

$$f(x_1, \dots, a, \dots, x_n) \hat{=} D, \text{ е.т.е. } f(x_1, \dots, b, \dots, x_n) \hat{=} D \text{ для каждой операции } f \text{ матрицы } M.$$

Согласно определению неразделимости значений, $D = \{1, 3\}$ в M_4 , и эта матрица представляет собой четырехзначную матрицу классической логики высказываний. Однако, если мы положим $D = \{1, 2\}$, то 3 становится значением истинности, которое, с функциональной точки зрения, ведет себя идентично 1, то есть, классической Истине, но интерпретируется как Ложь. В то же время, значение 2 оказывается «копией» классической Лжи, однако интерпретируется как Истина. Поскольку существует более чем один способ добавить новое значение в матрицу, сделав его неразделимым с одним из уже имеющихся значений, наше построение порождает не одну матрицу, а целый класс, который ниже будем обозначать как TL. Этот класс может быть охарактеризован следующими схемами для таблиц истинности.

$\dot{\cup}$	0	1	2	3	$\dot{\cup}$	0	1	2	3	\otimes	0	1	2	3	\emptyset	
0	0	0	0 2	0 2	0	0	1	0 2	1 3	0	1	1	1 3	1 3	0	1
1	0	1	0 2	1 3	1	1	1	1 3	1 3	1	0	1	0 2	1 3	1	0
2	0 2	0 2	0 2	0 2	2	0 2	1 3	0 2	1 3	2	1 3	1 3	1 3	1 3	2	1 3
3	0 2	1 3	0 2	1 3	3	1 3	1 3	1 3	1 3	3	0 2	1 3	0 2	1 3	3	0 2

Нотация «a|b» означает здесь, что для получения итоговой таблицы истинности необходимо выбрать значение a или значение b. В частности, схема для отрицания дает четыре различных таблицы истинности:

	\emptyset_1		\emptyset_2		\emptyset_3		\emptyset_4
0	1	0	1	0	1	0	1
1	0	1	0	1	0	1	0
2	1	2	1	2	3	2	3
3	0	3	2	3	0	3	2

Выбор отрицания существенно влияет на то, какими свойствами будет обладать логика, порождаемая соответствующей матрицей. Отрицание \emptyset_4 совпадает по свойствам с отрицанием в классической логике. Отрицания \emptyset_1 и \emptyset_2 ведут к логикам, в которых не имеет места принцип эксплозивности: $\alpha, \emptyset\alpha \vdash \beta$ – то есть, к паранепротиворечивым логикам. Отрицания \emptyset_1 и \emptyset_3 ведут к параполным логикам, то есть, к таким логикам, в которых для некоторого множества формул $\{X, \alpha, \beta\}$ имеет место следующее: (1) $X, \alpha \vdash \beta$, (2) $X, \emptyset\alpha \vdash \beta$, (3) неверно, что $X \vdash \beta$. Обратим внимание, что отрицание \emptyset_1 , таким образом, приводит к логикам, которые одновременно паранепротиворечивы и параполны. Подобные логики называются в литературе паранормальными или параопределенными [1].

В исследованиях, касающихся паранепротиворечивых и параполных логик, важную роль играет понятие максимальности. Различают максимальность относительно классической логики и максимальность в абсолютном смысле. Ниже нас будет интересовать второе понятие. Паранепротиворечивая (параполная) логика называется максимально паранепротиворечивой (параполной), е.т.е. ни одно ее собственное дедуктивное расширение в том же языке не является паранепротиворечивым (параполным).

Теорема 1. Пусть M – матрица из класса TL с отрицанием \emptyset_1 или \emptyset_2 . Эта матрица порождает максимально паранепротиворечивую логику, е.т.е. операции M не сохраняют множество $\{0, 1, 2\}$.

Теорема 2. Пусть M – матрица из класса TL с отрицанием \emptyset_1 или \emptyset_3 . Эта матрица порождает максимально параполную логику, е.т.е. операции M не сохраняют множество $\{0, 1, 3\}$.

Теперь проведем сравнение TL-логик с классической логикой. Будем обозначать как $T(M)$ множество всех формул, принимающих выделенное значение при каждой оценке в матрице M , и как $T^*(M)$ – множество всех формул, не принимающих выделенное значение ни при какой оценке в M .

Теорема 3. Пусть M – матрица из класса TL с отрицанием \emptyset_1, \emptyset_2 или \emptyset_3 . Тогда верно следующее: (1) $\emptyset\emptyset\alpha \hat{=} T(M)$, е.т.е. $\alpha \hat{=} T(M_2)$; (2) $\emptyset\emptyset\alpha \hat{=} T^*(M)$, е.т.е. $\alpha \hat{=} T^*(M_2)$.

Теорема 4. Пусть M – матрица из класса TL с отрицанием \emptyset_1 или \emptyset_2 . Тогда верно следующее: $\emptyset\alpha \hat{=} T(M)$, е.т.е. $\emptyset\alpha \hat{=} T(M_2)$.

Теорема 5. Пусть M – матрица из класса TL с отрицанием \emptyset_1 или \emptyset_3 . Тогда верно следующее: $\emptyset\alpha \hat{=} T^*(M)$, т.е. $\emptyset\alpha \hat{=} T^*(M_2)$.

Теорема 6. Пусть M – матрица из класса TL. Если $h(\alpha) \hat{=} \{0, 1, 2\}$ для каждой формулы α , не являющейся пропозициональной переменной, и каждой оценки h в M , то $T(M) = T(M_2)$.

Теорема 7. Пусть M – матрица из класса TL. Если $h(\alpha) \hat{=} \{0, 1, 3\}$ для каждой формулы α , не являющейся пропозициональной переменной, и каждой оценки h в M , то $T^*(M) = T^*(M_2)$.

Заметим, что условия, описанные в Теоремах 6 и 7 достаточны, но не необходимы.

Так, в классе TL содержится матрица, простая фактор-матрица которой изоморфна матрице классической логики M_2 . Такая матрица не просто имеет классические классы T и T^* , но задает классическое отношение логического следования. Ее базовые операции отвечают приведенным ниже таблицам.

\dot{U}	0	1	2	3	\dot{U}	0	1	2	3	\otimes	0	1	2	3		\emptyset_4
0	0	0	0	0	0	0	1	2	3	0	1	1	1	1	0	1
1	0	1	2	3	1	1	1	1	1	1	0	1	2	3	1	0
2	0	2	2	0	2	2	1	2	1	2	3	1	1	3	2	3
3	0	3	0	3	3	3	1	1	3	3	2	1	2	1	3	2

Интересным следствием существования такой матрицы в классе TL является то, что некоторые четырехзначные логики с недооценкой истины и переоценкой лжи можно представить как языковые расширения классической логики, полученные с помощью добавления к ней паранепротиворечивого, параполного или паранормального отрицания.

Заключительная группа результатов касается внутренней структуры класса TL. В этой части сфокусируемся на тех матрицах, которые порождают логики, являющиеся паранепротиворечивыми и параполными одновременно.

Теорема 8. Пусть M – матрица из класса TL с отрицанием \emptyset_1 . Тогда базовые операции M определимы посредством базовых операций матрицы M_{\max} .

Теорема 9. Пусть M – матрица из класса TL с отрицанием \emptyset_1 . Тогда посредством базовых операций M определимы базовые операции M_{\min} .

Базовые операции матрицы M_{\max} отвечают следующим таблицам:

\dot{U}	0	1	2	3	\dot{U}	0	1	2	3		\emptyset_4
0	0	0	0	0	0	0	1	2	3	0	1
1	0	1	2	3	1	1	1	1	1	1	0
2	0	2	2	2	2	2	1	0	3	2	3
3	0	3	2	1	3	3	1	3	3	3	2

Базовые операции матрицы M_{\min} таковы:

\dot{U}	0	1	2	3	\dot{U}	0	1	2	3		\emptyset_1
0	0	0	0	0	0	0	1	0	1	0	1
1	0	1	0	1	1	1	1	1	1	1	0
2	0	0	0	0	2	0	1	0	1	2	1
3	0	1	0	1	3	1	1	1	1	3	0

В обоих случаях импликация определяется стандартным образом через остальные связи.

Как следует из Теорем 8 и 9, TL-матрицы, порождающие паранормальные логики, образуют решетку по отношению функциональной вложимости, причем M_{\max} является супремумом этой решетки, а M_{\min} – инфинумом. Ясно, что число матриц, лежащих между M_{\max} и M_{\min} с точки зрения выразительной силы, которые имеют набор базовых операций вида $\{\dot{U}, \dot{U}, \otimes, \emptyset\}$, конечно. Однако если мы будем рассматривать все матрицы, находящиеся в этом интервале, их окажется намного больше.

Теорема 10. Множество матриц с конечным числом базовых операций, которые определимы посредством базовых операций M_{\max} , и в которых определимы базовые операции M_{\min} , счетно бесконечно. Множество аналогичных матриц с бесконечным числом базовых операций – континуально.

Литература:

1. Arieli O., Avron A. Four-Valued Parafinite Logics // *Studia Logica*. 2017. Vol. 105. No. 6. P. 1087-1122.

Обучение понятиям на основании примера

Зайцев Д.В.

МГУ имени М.В. Ломоносова, философский факультет, кафедра логики, профессор, доктор философских наук

Zaitsev@philos.msu.ru

Аннотация: Рассматривается проблема формального представления категоризации и обучения понятиям с логической точки зрения. При этом предлагается подход к обучению на основании примера. В основе развиваемого подхода лежат трактовка рассуждения на основе примера Аристотеля и функциональное понимание понятий в духе Фреге. Строится функциональное исчисление понятий FCC как система натурального вывода с индексами и приписываниями типов. Исчисление позволяет формализовать процедуры введения понятий на основе отождествления, а не на сходства.

Ключевые слова: обучение понятиям, категоризация, натуральный вывод, тождество

Concept instance-based learning. Zaitsev D.V.

Lomonosov Moscow State University

Abstract: This paper focuses on the problem of formal representation of categorization and concept learning from a logical point of view. In so doing, an instance-based learning schema is applied. The approach developed below is based on the interpretation of Aristotle's parallel reasoning (paradeigma) and the functional Frege-style interpretation of concepts. The functional calculus of FCC concepts is constructed as a natural deduction system which formally presents the procedure of concept introduction on the basis of based on identification rather than similarity.

Keywords: concept learning, categorization, natural deduction, identity

Сходство по праву считается основой для категоризации. Мы действуем в полном согласии с нашей интуицией, когда решаем, что схожие объекты принадлежат к одной и той же категории. Если же взглянуть на категоризацию и концептуальное обучение с когнитивной точки зрения, то также становится не совсем ясно, как и в какой степени сходство включается в эту процедуру. Например, в статье [1] утверждается, что «многие исследования показали, что когда людей просят построить свои собственные категории, они редко делают это на основе полного сходства, вместо этого классифицируя на основе единственного признака или измерения объектов». В выступлении будет предложен вариант формальной системы, предназначенную для прояснения категоризации и обучения понятиям на основе не сходства, а тождества. В основе развиваемого подхода лежат две идеи.

Во-первых, трактовка понятий как функций, близкая к идеям Г. Фреге. Он считал, что понятие – это предикатная функция из множества индивидов в множество истинностных значений. Мы будем следовать более абстрактному представлению понятия как отображения его универсума (области определения) в его объем. За этим отображением всегда стоит функция, которая возвращает значение «истина» для всех элементов объема соответствующего понятия. Например, понятие «простое число» может характеризоваться отображением из множества натуральных чисел в множество таких натуральных чисел, которые больше 1 и делятся только на них самих и на 1.

Во-вторых, предлагается использовать формальную экспликацию риторического рассуждения на основе примера (парадигмы), которое гораздо менее известно и поэтому заслуживает более пристального рассмотрения. Аристотель рассматривает пример (парадигму) два раза – как способ убеждения в «Риторике» (A2 1357) и в качестве особого типа рассуждений в «Первой Аналитике» (B24), где он объясняет, принцип действия этого рассуждения и приводит иллюстрацию: «Например, пусть А обозначает зло, В — начинать войну с соседями, В — войну афинян с фиванцами, Д — войну фиванцев с фокейцами. Итак, если мы хотим доказать, что вести войну с фиванцами есть зло, то нужно принять, что вести войну с соседями есть зло. Но это становится убедительным из [наблюдения] подобных случаев, например из того, что для фиванцев война с фокейцами есть зло. И так как война с соседями есть зло, а война с фиванцами есть война с соседями, то очевидно, что вести войну с

фиванцами есть зло.» Опуская детали, парадигма в узком смысле может быть реконструирована как недедуктивное рассуждение следующего вида (представленное в силлогической манере): d есть A , c и d B -подобны / (Все) B есть A . Подробнее о парадигме см. работу [2]. Резюмируя, можно отметить, что когнитивная процедура, подобная парадигме, имеет больше общего с поиском знаний и обнаружением закономерностей, чем с индуктивным обобщением.

В статье [3] мы предложили вариант натурального исчисления понятий. Эта система была обогащена характеристиками зависимости, предназначенными для отслеживания того, как используются допущения. Мы записываем характеристики зависимости в квадратных скобках справа от формулы, числа в квадратных скобках обозначают соответствующие допущения, используемые для доказательства формулы. Когда допущение исключается, характеристика зависимости удаляется.

Первоначально эта система предназначалась для формализации логической процедуры установления фундаментальных отношений между понятиями по объему и, в первую очередь, – отношения включения, что позволяет задать оставшиеся фундаментальные и производные отношения. Мы рассмотрели как простые, так и сложные типы объектов, сформированные с помощью операций, аналогичных конъюнкции, дизъюнкции и отрицанию. При этом мы накладывали стандартные ограничения на объемы понятий: логические отношения рассматриваются только между сравнимыми (то есть принадлежащими к одному универсуму) непустыми понятиями. В выступлении будет представлена расширенная и более абстрактная версия этого исчисления.

Язык функционального исчисления понятий (FCC) содержит:

1. непустое множество индивидуальных переменных $\{v\}$;
2. непустое множество индивидуальных констант $\{c\}$;
3. непустое множество функциональных констант с нижними индексами $\{F_A\}$;
4. непустое множество атомарных типобразующих признаков $\{P\}$;
5. символы лямбда-абстракции (λ), приложения (\bullet) и ограниченного отождествления (\approx);
6. тип-образующие связки $\{\wedge, \vee, \top\}$.

Терм $t := v|c|F_A|t \bullet t|c \approx c|\lambda v.F_A$

Тип $\tau := P|\top|B|B \wedge B|\vee|B|B \rightarrow B$

Формула является выражением следующего вида: $t : \tau$. В частности, формула может выражать утверждение о типизации некоторого объекта ($a : P$) или функциональном представлении понятия ($\lambda x. F_Q : A \rightarrow Q$).

Правила вывода:

$$[\text{concept}_{intro}] \frac{c_1 \approx c_2 : B[\Gamma], c_2 : A[\Delta]}{\lambda v. F_B : A \rightarrow B[\Gamma, \Delta]} \quad [\text{concept}_{elim}] \frac{\lambda v. F_B : A \rightarrow B[\Gamma], t : \neg B[\Delta, t : A]}{t : \neg(A \rightarrow B)[\Gamma, \Delta]}$$

$$[\rightarrow_{intro}] \frac{t : B[\Gamma, v : A]}{\lambda v. F_B : A \rightarrow B[\Gamma]} \quad [\rightarrow_{elim}] \frac{\lambda v. F_B : A \rightarrow B[\Gamma], t : A[\Delta]}{F \bullet t : B[\Gamma, \Delta]}$$

$$[\wedge_{elim_1}] \frac{t : B \wedge C[\Gamma]}{t : B[\Gamma]} \quad [\wedge_{elim_2}] \frac{t : B \wedge C[\Gamma]}{t : C[\Gamma]}$$

$$[\wedge_{intro}] \frac{t : B[\Gamma], t : C[\Gamma]}{t : B \wedge C[\Gamma]} \quad [\vee_{elim}] \frac{t : B \vee C[\Gamma], t : D[\Delta, t : B], t : D[\Delta, t : C]}{t : D[\Gamma, \Delta]}$$

$$[\vee_{intro_1}] \frac{t : B[\Gamma]}{t : B \vee C[\Gamma]} \quad [\vee_{intro_2}] \frac{t : C[\Gamma]}{t : B \vee C[\Gamma]}$$

$$[\neg_{elim}] \frac{t : \neg \neg B[\Gamma]}{t : B[\Gamma]} \quad [\neg_{intro}] \frac{t : B[\Gamma], t : \neg B[\Delta], \{t : C\} \subseteq \Gamma \cup \Delta}{t : \neg C[\Gamma, \Delta \setminus \{t : C\}]}$$

Литература:

1. Clapper J. P. Graded similarity in free categorization // Cognition. 2019. Vol. 190. P. 1–19.
2. Зайцева Н.В. Загадка парадигмы // Логические исследования. 2019. Том 25. № 1. С. 37-51.
3. Зайцев Д.В., Зайцева Н.В. Исчисление понятий // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2019. № 49. С. 26–33.

Ивлев Юрий Васильевич

*Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. Доктор философских наук,
профессор кафедры логики*

ivlev.logic@yandex.ru

Аннотация: Квазифункциональная логика строится на основе принципа квазифункциональности, согласно которому в природе, обществе и познании имеют место зависимости, выражаемые посредством квазифункций. В [5] и других работах показана возможность применения этого принципа при описании процессов познания, зависимостей между явлениями природы и общества и т.д. Поставлена задача перестройки математики, гуманитарных и естественных наук на основе этого принципа. Принцип квазифункциональности выступает также в качестве методологического средства при проектировании особого вида автоматических устройств – конечных квазиавтоматов. Указывается, что для проектирования и применения квазиавтоматов необходимо использовать конструктивные методы доказательства метатеорем о семантической полноте исчислений. Приведены методы доказательства метатеорем логики онтологических модальностей. Возможность применения соответствующих методов логики логических модальностей, построенной на основе семантики ограниченных множеств описаний состояний, не рассматриваются из-за ограниченности объема тезисов.

Ключевые слова: Квазифункция, принцип квазифункциональности, логика онтологических модальностей, конечный автомат, квазиавтомат, метатеорема, семантическая полнота исчисления.

Possible technical application of quasi-functional logic.

Ivlev Yuriy V.

Lomonosov Moscow State University,

Abstract: Quasi-functional logic is based on the principle of quasi-functionality, according to which there are dependencies in nature, society, and cognition expressed through quasi-functions. In [5] and other works, the possibility of applying this principle in describing the processes of cognition, dependencies between the phenomena of nature and society, and so on. The task of restructuring mathematics, Humanities, and natural Sciences on the basis of this principle is set. The principle of quasi-functionality also serves as a methodological tool in the design of a special type of automatic devices-finite quasi-automata. It is indicated that for the design and application of quasi-automata, it is necessary to use constructive methods for proving metatheorems about the semantic completeness of calculus. Methods for proving metatheorems of ontological modality logic are given. The possibility of applying the appropriate methods of logic of logical modalities, based on the semantics of limited sets of state descriptions, is not considered because of the limited volume of these.

Keywords: Quasi-function, the principle of quasifunctionality, logic of ontological modalities, finite automaton, quasiautomat, metatheorem, semantic completeness of calculus.

Квазифункциональная логика строится на основе понятия квазифункции. Под последним понимается соответствие, в силу которого какой-то объект из подмножества множества области определения квазифункции соотносится с каким-то объектом из подмножества множества значений квазифункции. Поскольку подмножества могут состоять из одного элемента, то частным случаем квазифункции является функция. Другим частным случаем квазифункции является полная неопределенность – хаотичность (подмножества совпадают с множествами определения и значения). Системы квазифункциональной логики представлены во многих работах. См., например, [2-7].

В [1, 5, 6] указаны области приложения принципа квазифункциональности (рассмотрения отношений между явлениями в качестве квазифункций) вне логики и поставлена задача перестройки

математического, технического, социального, естественнонаучного знания на основе принципа квазифункциональности.

Одной из задач технического приложения является разработка концепции конечных квазиавтоматов и материальная реализация этой концепции. Квазиавтомат – это устройство, которое имеет вход и выход. На вход поступает какой-то один из переданного множества входных сигналов. В зависимости от состояния, в котором находится квазиавтомат, на его выходе осуществляется одна из возможных реакций, заранее неизвестно какая.

Интерес вызывает не отдельный квазиавтомат, а система квазиавтоматов, которая может быть описана формулой, аналогичной формуле языка логики, или системой формул, между которыми установлено отношение, например, посредством построения сравнимых (совместных) таблиц. Указать, в общем случае, поведение отдельного квазиавтомата невозможно, а предсказать поведение системы квазиавтоматов возможно.

Для применения квазифункциональной логики, или её аналога, к таким ситуациям потребовалось разработать конструктивные методы доказательства метатеорем о семантической полноте исчислений. Методы, являющиеся обобщениями известного метода Хенкина, основной леммой которых является доказательство утверждения, что совместимое с исчислением множество формул выполнимо, здесь не подходят из-за их неконструктивности.

В начале 70-х годов прошлого столетия я обобщил метод Кальмара для функциональных (матричных) многозначных логик. Основная лемма метода Кальмара: пусть a_1, \dots, a_n – все переменные, входящие в формулу F , а z_1, \dots, z_n – истинностные значения этих переменных, пусть A_i есть a_i , если z_i есть t , и есть $\mathcal{O}a_i$, если z_i есть f ; пусть $F\check{c}$ есть F , если при указанных значениях указанных переменных формула F имеет значение t , и есть $\mathcal{O}F$, если имеет значение f ; тогда A_1, \dots, A_n следует $F\check{c}$. Для матричных логик обобщение является очевидным. Я заменил в указанной лемме значения t и f , на используемые в построенных мною системах матричной логики онтологических модальностей, в частности, на значения t^i, t^s, f^i, f^s (онтологически необходимая истина, онтологически случайная истина, онтологически необходимая ложь, онтологически случайная ложь, соответственно). Тогда A_i заменялось на $a_i, a_i \& \mathcal{O}a_i, \mathcal{O}a_i, \mathcal{O}a_i \& a_i$, соответственно. \mathcal{O} – знаки онтологической необходимости и онтологической возможности, соответственно. Аналогично приписываются значения формуле F . Так же для других значений матричных многозначных логик. Не уверен, что такое обобщение впервые сделал я.

Для квазиматричных логик обобщение метода Кальмара удалось осуществить только в последние годы. Приведу основную лемму для трехзначной логики S_3 : пусть a_1, \dots, a_n – все переменные, входящие в формулу F , а z_1, \dots, z_n – значения этих переменных, пусть A_i есть a_i , если z_i есть n , и есть $\mathcal{O}a_i$, если z_i есть i , и есть $\mathcal{O}a_i \& \mathcal{O}a_i$, если z_i есть c ; пусть $F\check{c}$ есть F , если при указанных значениях указанных переменных формула F имеет значение n во всех альтернативных интерпретациях, и есть $\mathcal{O}a_i F$, если имеет значение i ; и есть $\mathcal{O}F \& \mathcal{O}F$, если имеет значение c ; есть $F\check{U} (\mathcal{O}F \& \mathcal{O}F)$ или $F \& \mathcal{O}a_i F$, или $(F \& \mathcal{O}a_i F)\check{U} \mathcal{O}a_i F$, или $((F\check{U}(\mathcal{O}F \& \mathcal{O}F))\check{U} \mathcal{O}a_i F)$, когда F имеет соответственно в некоторых альтернативных интерпретациях значение n , а в некоторых c , в некоторых n , а в некоторых i , в некоторых c , а некоторых i , в некоторых n , в некоторых c , в некоторых i ; тогда A_1, \dots, A_n следует $F\check{c}$.

После доказательства указанных лемм доказательство метатеорем о семантической полноте осуществляется обычным образом.

Приложение логики онтологических модальностей проиллюстрируем на примере. Пусть имеются три квазиавтомата: **K1, K2, K3**. На входы этих устройств поступают сигналы: n, c, i . Какой сигнал на вход какого квазиавтомата поступит не известно. В то же время известно, что каждый из сигналов попадет на вход какого-то одного квазиавтомата, и нет квазиавтомата, на который не поступит сигнал. На выходе каждый квазиавтомат выдаст какой-то один из тех же сигналов. Эти квазиавтоматы составляют систему, т.е. взаимосвязаны. Может оказаться, что система выдает единственный сигнал.

Можно дать индуктивное определение квазиавтомата. Пусть целое физическое устройство – простой квазиавтомат. Он может быть описан элементарной, а лучше, атомарной формулой. Если C_1, C_2, \dots, C_n (n^2) – квазиавтоматы, то их система – квазиавтомат. Конечно, выражения «простой квазиавтомат» и «система квазиавтоматов» должны быть конкретизированы.

Квазиавтоматами могут быть устройства для очистки кровеносных сосудов. Сосудов, например какой-то части тела человека, конечное число. Вводим такое же количество устройств, каждое из которых из вены попадает в единственный сосуд. Какое устройство какой сосуд будет очищать мы

не знаем. Общий результат может быть известен: очищены все сосуды. Выполнив работу, устройства самоуничтожаются не нанося повреждений сосудам.

Литература:

1. Ивлев В.Ю., Ивлев Ю.В. От детерминизма к квазидетерминизму в логике и вне логики. // Логические исследования. Том 24, № 2, 2018. С. 92-98.
2. Ivlev Y.V. A semantics for modal calculi // Bulletin of the section of logic, том 17, 1988, № ¾. С. 114-126.
3. Ивлев Ю.В. Семантический анализ модальных высказываний // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 1982, № 5. С. 57-68.
4. Ивлев Ю.В. Табличное построение пропозициональной модальной логики // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 1973, № 6. С. 61-70.
5. Ивлев Ю.В. Квазиматричная (квазифункциональная) логика. Издательство Московского университета. М., 2018. 128 с.
6. Ивлев Ю.В. Модальная логика. Издательство Московского университета. М., 1991. 224 с.
7. Ивлев Ю.В. Содержательная семантика модальной логики. Издательство Московского университета. М., 1985. 170 с.

Интенциональная семантика для силлогистик васьевского типа

Легейдо М.М.

Кафедры логики философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, аспирантка

mlegydo@yandex.ru

Аннотация: В докладе рассматривается возможность построения интенциональных семантик с использованием релевантного следования для силлогистических систем васьевского типа на основе результатов, достигнутых В. И. Маркиным и В. И. Шалаком. Силлогистики данного типа содержат не классические четыре, а лишь три исходные константы: в них частноутвердительные и частноотрицательные высказывания сводятся к одному определенно-частному высказыванию. В работе представлены погружающие процедуры (переводы из языка с тремя константами в язык с четырьмя и наоборот), интенциональная семантика для силлогистики васьевского типа и аксиоматическое исчисление **ИСФВ**. В конце сформулированы теоремы, необходимые для доказательства адекватности исчисления предложенной семантике.

Ключевые слова: силлогистические теории, интенциональная семантика, релевантное следование.

Intensional Semantics for Vasiliev's Syllogistic. Legeydo M.

Lomonosov Moscow State University, Faculty of Philosophy, Department of Logic

Abstract: The article concerns possibility of building intensional semantics using relevant extension / for syllogistic systems of Vasiliev's type based on results achieved by V. Markin and V. Shalak. Syllogistics of this type contain not traditional four, but only three primitive constants. There, "Some S are P" and "Some S are not P" are reduced to one proposition. Conversions from the language with three constants to the one with four and backward, significant conditions for syllogistic formulas and axiomatic calculus for **ISFV** are all presents in the research. In the end there are four theorems for calculus and semantics adequacy proof.

Keywords: syllogistic theories, intensional semantics, relevant extension.

В своей работе «О частных суждениях, о треугольнике противоположностей и о законе исключенного четвертого» [1, с. 12-53] российский логик Н. А. Васильев подвергает критике аристотелевскую трактовку частных высказываний. Он пишет о том, что высказывание с квантором «некоторые» обычно понимается как «некоторые, но не все», в то время как в силлогистике Аристотеля «некоторые» означает «по крайней мере один, а может быть и все». Васильев считает, что научные частные суждения не должны содержать неопределенность относительно своего субъекта: «Наука употребляет «некоторые» в смысле «не все» и иначе она не может употреблять» [1, с.15].

В своей работе Васильев предлагает свести два частных высказывания – частноутвердительное и частноотрицательное – к одному. Им становится новое высказывание «Только некоторые S есть P ». Его называют «определенно частным» и при выявлении его формы Васильев использует силлогистическую константу m .

Васильев отмечает, что отношения между двумя общими и неопределенно-частным высказыванием с одинаковыми терминами фиксирует «треугольник противоположностей», заменяющий логический квадрат аристотелевской и традиционной силлогистик. Три суждения (SaP , SeP и SmP) попарно «оба не могут быть истинны, оба могут быть ложны» [1, с.37].

Для них же формулируется и «закон исключенного четвертого»:

$$SaP \vee SeP \vee SmP.$$

В монографии В. А. Бочарова, В. И. Маркина «Силлогистические теории» [2] описана аксиоматическая система **СФВ**, которая дефинициально эквивалентна фундаментальной силлогистике (**СФ**), и использует три исходных силлогистические константы (a , e , m). Для системы **СФВ** построена адекватная семантика,

доказаны непротиворечивость и полнота [2, с. 139]; эти доказательства будут использованы в данной работе.

Основываясь на работах В. И. Маркина [3] и В. И. Шалака [4] предложены интенциональные семантики для некоторых систем силлогистики, строящихся в стандартном языке, в том числе и для системы **СФ**. В этих семантиках условия истинности силлогистических формул задаются с использованием отношения логического следования между формулами пропозиционального языка, причем последние выступают в качестве возможных значений общих терминов (субъектов и предикатов).

Покажем, что подобные интенциональные семантики можно сформулировать и для силлогистик с исходными константами a , e и m с использованием как классического так и релевантного следования.

В языке с исходными константами a , e и m В. А. Смирновым [5], Т. П. Костюк и В. И. Маркиным [6] построены аксиоматические исчисления васильевского типа, дефинициально эквивалентные некоторым известным системам позитивной силлогистики, сформулированным в стандартном языке. Одно из этих исчислений – система **СФВ** – аксиоматизирует фундаментальную силлогистику васильевского типа. Т. П. Костюк и В. И. Маркин [6] доказали, что исчисление **СФВ** дефинициально эквивалентно системе **СФ** формализующей стандартную фундаментальную силлогистику. Этот результат можно переформулировать в терминах погружающих операций: **СФВ** и **СФ** взаимно погружаемы (рекурсивно эквивалентны).

Зададим перевод $+$ из языка системы **СФВ** в язык системы **СФ** и обратный перевод $*$ из стандартного языка в «васильевский»:

$$\begin{array}{ll} SaP^+ = SaP; & SaP^* = SaP; \\ SeP^+ = SeP; & SeP^* = SeP; \\ SmP^+ = SoP \wedge SiP; & SiP^* = \emptyset SeP; \\ (\emptyset A)^+ = \emptyset A^+; & SoP^* = \emptyset SaP; \\ (A\tilde{N}B)^+ = A^+\tilde{N}B^+; & (\emptyset A)^* = \emptyset A^*; \\ & (A\tilde{N}B)^* = A^*\tilde{N}B^*, \end{array}$$

где \tilde{N} – произвольная бинарная связка).

Перевод $+$ погружает **СФВ** в **СФ**, а перевод $*$ погружает **СФ** в **СФВ**.

Адекватная семантика для системы СФВ на основе «синтаксической» интерпретации В. И. Шалака [4] строится следующим образом:

$$\begin{array}{l} B(SaP, d) \iff d(S) \models d(P); \\ B(SeP, d) \iff d(S) \models \emptyset d(P); \\ B(SmP, d) \iff d(S) \not\models d(P) \dot{\cup} d(S) \not\models \emptyset d(P), \end{array}$$

где B – предикат значимости, а d – функция, сопоставляющая каждому общему термину формулу языка классической логики высказываний, не содержащую иных пропозициональных связок, кроме \emptyset , $\dot{\cup}$ и $\dot{\cup}$.

Для языка силлогистики васильевского типа с исходными константами a , e и m можно предложить семантику, в которой используется отношение релевантного следования (системы **FDE**).

С этой целью предикат значимости B заменяется на новый – Y . Условия значимости для атомарных силлогистических формул васильевского языка теперь будут выглядеть следующим образом (для сложных формул они обычные):

$$\begin{array}{l} Y(SaP, d) \iff d(S) \models_{rel} d(P); \\ Y(SeP, d) \iff d(S) \models_{rel} \emptyset d(P); \\ Y(SmP, d) \iff d(S) \not\models_{rel} d(P) \dot{\cup} d(S) \not\models_{rel} \emptyset d(P), \end{array}$$

где d – функция, сопоставляющая каждому общему термину формулу языка классической логики высказываний, не содержащую иных пропозициональных связок, кроме \emptyset , $\dot{\cup}$ и $\dot{\cup}$.

Можно показать, что «релевантизированную» семантику васильевского языка аксиоматизирует исчисление **ИСФВ**, схемами аксиом которого являются:

$$\begin{array}{l} \text{ИСФВ0. Схемы аксиом классического исчисления высказываний,} \\ \text{ИСФВ1. } (MaP \dot{\cup} SaM) \dot{E} SaP; \end{array}$$

$$\begin{array}{l} \text{ИСФВ2. } (MeP \dot{\cup} SaM) \dot{E} SeP; \\ \text{ИСФВ3. } SeP \dot{E} PeS; \\ \text{ИСФВ4. } \emptyset(SaP \dot{\cup} SmP); \\ \text{ИСФВ5. } \emptyset(SeP \dot{\cup} SmP); \\ \text{ИСФВ6. } SaP \dot{\cup} SeP \dot{\cup} SmP; \\ \text{ИСФВ7. } SaS. \end{array}$$

Единственное правило вывода – *modus ponens*.

Условимся, что L – множество формул **ИСФ**, и L_B – множество формул **ИСФВ**.

В качестве погружающей операции для доказательства рекурсивной эквиваленции систем **ИСФВ** и **ИСФ** используются те же переводы, что и между системами **СФ** и **СФВ**.

Система **ИСФ** была описана В. И. Маркиным в [7] и включает следующие схемы аксиом:

$$\begin{array}{l} \text{ИСФ0. Схемы аксиом классического исчисления высказываний;} \\ \text{ИСФ1. } (MaP \dot{\cup} SaM) \dot{E} SaP; \\ \text{ИСФ2. } (MeP \dot{\cup} SaM) \dot{E} SeP; \\ \text{ИСФ3. } SeP \dot{E} PeS; \\ \text{ИСФ4. } SaS; \\ \text{ИСФ5. } SeP \circ \emptyset SiP; \\ \text{ИСФ6. } SoP \circ \emptyset SaP. \end{array}$$

Единственное правило вывода – *modus ponens*.

Для данной системы можно представить адекватную интенциональную семантику с использованием релевантного следования [7]. Для этого вводится предикат значимости I :

$$\begin{array}{l} I(SaP, \delta) \iff \delta(S) \models_{rel} \delta(P); \\ I(SeP, \delta) \iff \delta(S) \models_{rel} \delta(P); \\ I(SiP, \delta) \iff \delta(S) \not\models_{rel} \delta(P); \\ I(SoP, \delta) \iff \delta(S) \not\models_{rel} \delta(P), \end{array}$$

где d – функция, сопоставляющая каждому общему термину формулу языка классической логики высказываний, не содержащую иных пропозициональных связок, кроме \emptyset , $\dot{\cup}$ и $\dot{\cup}$.

Для демонстрации адекватности исчисления **ИСФВ** семантике необходимо доказать следующие теоремы:

Теорема 1. Перевод « $+$ » погружает систему ИФСВ в систему ИФС, а Перевод « $*$ » погружает систему ИФС в систему ИФСВ, т.е.

$$\Box A \Box L(\text{ИФСВ} \Box A \Box \text{ИФС} \Box A^+) \text{ и } \Box A \Box L_B(\text{ИФС} \Box A \Box \text{ИФСВ} \Box A^+)$$

Теорема 2. Произвольная силлогистическая формула $A \Box L_B$ Y -общезначима, если и только если ее перевод A^+ I -общезначим

Теорема 3. Для произвольной силлогистической формулы $A \Box L_B$ верно, что A^+ доказуема в ИФС, если и только если A^+ – I -общезначимая формула.

Теорема 4. Произвольная силлогистическая формула $A \Box L_B$ доказуема в исчислении ИФСВ, если и только если A – Y -общезначима.

Литература:

- Васильев Н. А. Воображаема логика. Избранные труды. М., Наука, 1989.
Бочаров В. А., Маркин В. И. Силлогистические теории. М.: Прогресс–Традиция, 2010.
Маркин В. И. Фундаментальная силлогистика с интенциональной точки зрения // Логические исследования. Вып. 9, С. 119-130, М.: Наука, 2002.

- Шалак В. И. Синтаксическая интерпретация категорических атрибутивных высказываний // Логические исследования. Том 21, №1, С. 6-78, 2015.
- Смирнов В. А. Логические идеи Н. А. Васильева и современная логика // Н. А. Васильев. Воображаемая логика. М.: Наука, 1989.
- Костюк Т. П., Маркин В. И. Проблема реконструкции ассерторической силлогистики Н. А. Васильева // Международная конференция «Смирновские чтения». М.: ИФ РАН, 1997.
- Маркин В. И. Интерпретация категорических высказываний в терминах релевантного следования // Логические исследования. Том 22, №1, С. 70-81, 2016

Силлогистика и отношения между формулами в пропозициональной логике

Маркин В.И.

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Доктор философских наук

markin@philos.msu.ru

Аннотация: В докладе строится семантика языка обобщенной позитивной силлогистики, в которой общим терминам в качестве значений сопоставляются пропозициональные формулы, а силлогистические константы репрезентируют различные отношения между этими формулами в классической логике высказываний. Стандартные силлогистические константы интерпретируются так: SaP означает, что из формулы, которая является значением S, логически следует формула, которая является значением P, SoP означает, что из первой не следует вторая, SeP означает, что эти две формулы несовместимы по истинности, а SiP – что они совместимы по истинности. Помимо стандартных в язык силлогистики вводятся константа универсальности (u) и константа неуниверсальности (j). Элементарная формула SjP означает, что пропозициональные формулы, которые являются значениями S и P, совместимы по ложности, а SuP означает, что данные формулы несовместимы по ложности. Предлагаются силлогистические исчисления, которые соответствуют двум вариантам этой семантики: в одном случае значениями общих терминов могут быть любые пропозициональные формулы, в другом случае – лишь выполнимые и опровержимые формулы.

Ключевые слова: силлогистика, пропозициональная логика, семантика, исчисление, логическое следование, совместимость по истине, совместимость по лжи.

Syllogistic and the relations between formulas in propositional logic.

Markin V.I.

Lomonosov Moscow State University

Abstract: In the paper we set out the semantics for generalized positive syllogistic language where the formulas of propositional logic are associated with the subjects and the predicates of categorical propositions as their meanings. These propositions are interpreted with the help of different relations between formulas in classical propositional logic: SaP means that the formula which is the meaning of S entails the formula which is the meaning of P; SoP means that the first formula doesn't entail the second; SeP means that the formulas which are the meanings of S and P are incompatible in truth; SiP means that these formulas are compatible in truth. However, in classical logic there is one more fundamental relation between formulas, that is compatibility in falsity. So, we introduce into the syllogistic language two additional constants 'u' and 'j'. A proposition SuP means in our semantics that the formulas which are the meanings of S and P are incompatible in falsity; SjP means that these formulas are compatible in falsity. We formulate syllogistic calculi corresponding the two versions of the semantics: in the first version any propositional formula may be the meaning of a general term; and in the second version only satisfiable and refutable formula may play such a role.

Keywords: syllogistic, propositional logic, semantics, calculus, entailment, compatibility in truth, compatibility in falsity.

В.И. Шалак в [1] сформулировал оригинальную семантику языка позитивной силлогистики, суть которой состоит в следующем: общим терминам (субъектам и предикатам категорических высказываний) в качестве значений сопоставляются формулы пропозициональной логики, а условия истинности высказываний четырех стандартных типов (*a*, *e*, *i*, *o*) задаются с использованием отношения выводимости в классическом исчислении высказываний. В [2] я несколько модифицировал эту семантику, предложив вместо отношения выводимости использовать отношение логического следования в логике высказываний.

Оценка элементарных силлогистических формул определяется следующим образом. Пусть зна-

чением общего термина S является пропозициональная формула a , а значением термина P формула b . Силлогистическая формула SaP значима (истинна), если и только если из a логически следует b ($a \models b$). Формула SoP значима, если и только если из a не следует логически b ($a \not\models b$). Формула SeP значима, если и только если из a логически следует отрицание b ($a \models \neg b$). Формула SiP значима, если и только если из a не следует логически отрицание b ($a \not\models \neg b$). Значимость SiP означает, по сути, что пропозициональные формулы a и b совместимы по истинности, а значимость формулы SeP – что a и b несовместимы по истинности.

В классической логике высказываний наряду со следованием и совместимостью по истинности имеется еще одно фундаментальное логическое отношение между формулами – отношение совместимости по ложности. Его можно определить через отношение следования так: формулы a и b совместимы по ложности тогда и только тогда, когда $\emptyset a \not\models b$. Если же $\emptyset a \models b$, то указанные формулы несовместимы по ложности.

Возникает следующий вопрос: если рассматривать пропозициональные формулы a и b в качестве возможных значений общих терминов, то существует ли силлогистическая формула, выражающая утверждение о том, что a и b совместимы (или же несовместимы) по ложности. В известных системах позитивной силлогистики, сформулированных в стандартном языке, ответ на этот вопрос отрицательный: ни элементарные, ни сложные формулы, содержащие термины S и P в семантиках рассматриваемого типа не являются значимыми в том и только в том случае, когда для их значений a и b , верно, что $\emptyset a \not\models b$ (или $\emptyset a \models b$). Для того, чтобы данную информацию можно было выразить в языке позитивной силлогистики, необходимо пополнить её язык новыми силлогистическими константами, которые не определены через стандартные. Речь идет о введении в сферу рассмотрения высказываний двух новых типов – «Всё есть S или P » и «Нечто не есть ни S и ни P ». Высказывания данных типов анализировались в фундаментальном труде А. Де Моргана [3]. При обычной интерпретации общих терминов как знаков множеств индивидов (объемов понятий) первое из них означает, что объединение объемов S и P совпадает с универсумом (исходной предметной областью), а второе – что объединение этих объемов не совпадает с универсумом.

Язык обобщенной позитивной силлогистики, который наряду с a, e, i, o содержит силлогистические константы универсальности (u) и неуниверсальности (j), был сформулирован мной в [4]. Была предложена теоретико-множественная семантика этого языка, в которой с каждым общим термином связывается его объем – подмножество универсума \mathbf{D} (произвольного непустого множества), а оценка элементарных формул видов SaP, SeP, SiP, SoP задается обычным образом: SaP истинна, если и только если объем S включается в объем P ; SeP истинна, если и только если пересечение объемов S и P пусто; SiP истинна, если и только если пересечение объемов S и P пусто; SoP истинна, если и только если объем S не включается в объем P . Для формул двух новых типов условия истинности таковы: SuP истинна, если и только если объединение объемов S и P равно \mathbf{D} , SjP истинна, если и только если объединение объемов S и P не равно \mathbf{D} .

Класс формул, общезначимых в данной семантике, аксиоматизирует исчисление **ОСФ**, которое является обобщением стандартной фундаментальной позитивной силлогистики. Аксиомами этого исчисления являются помимо тавтологий логики высказываний формулы следующих типов:

- | | |
|--|--|
| A1. $(MaP \dot{\cup} SaM) \dot{E} SaP,$ | A9. $SoP \dot{E} SiS,$ |
| A2. $(MeP \dot{\cup} SaM) \dot{E} SeP,$ | A10. $SjP \dot{E} SjS,$ |
| A3. $(MaP \dot{\cup} SuM) \dot{E} SuP,$ | A11. $SoP \dot{E} PiP,$ |
| A4. $(MuP \dot{\cup} SeM) \dot{E} SaP,$ | A12. $SiP \circ \emptyset SeP,$ |
| A5. $SeP \dot{E} PeS,$ | A13. $SoP \circ \emptyset SaP,$ |
| A6. $SuP \dot{E} PuS,$ | A14. $SjP \circ \emptyset SuP,$ |
| A7. $SaS,$ | A15. $SiS \dot{\cup} SjS.$ |
| A8. $SiP \dot{E} SiS,$ | |

Единственное правило вывода в **ОСФ** – *modus ponens*.

В [4] была также построена обобщенная силлогистика, которая является расширением традиционного варианта позитивной силлогистики. В её семантике накладываются дополнительные ограничения на объемы терминов: они не должны быть пустыми множествами и не должны совпадать с универсумом

D. Класс формул, общезначимых при указанных ограничениях, аксиоматизирует исчисление **ОС4**, которое получается из **ОСФ** заменой схем аксиом **A8–A11, A15** на следующие аксиомные схемы:

- | | |
|--------------------------------|--------------------------------|
| A16. $SaP \dot{E} SiP,$ | A17. $SaP \dot{E} SjP.$ |
|--------------------------------|--------------------------------|

Построим семантику языка обобщенной силлогистики с исходными константами a, e, i, o, u, j , в которой общим терминам приписываются в качестве значений не множества индивидов, а пропозициональные формулы, и значимость силлогистических формул определяется в терминах отношений в классической логике высказываний.

Пусть d – функция, сопоставляющая каждому общему термину произвольную формулу пропозиционального языка. Зададим предикат значимости силлогистических формул \mathbf{V} (выражение $\mathbf{V}(A, d)$ означает, что формула A значима при интерпретации d):

- | | |
|--|--|
| $\mathbf{V}(SaP, d) \dot{\cup} d(S) \models d(P),$ | $\mathbf{V}(SoP, d) \dot{\cup} d(S) \not\models d(P),$ |
| $\mathbf{V}(SeP, d) \dot{\cup} d(S) \models \emptyset d(P),$ | $\mathbf{V}(SiP, d) \dot{\cup} d(S) \not\models \emptyset d(P),$ |
| $\mathbf{V}(SuP, d) \dot{\cup} \emptyset d(S) \models d(P),$ | $\mathbf{V}(SjP, d) \dot{\cup} \emptyset d(S) \not\models d(P),$ |

Условия значимости сложных формул определяются обычным образом.

Формула A общезначима в данной семантике, если и только если $\mathbf{V}(A, d)$ для любой d .

Таким образом, при данной интерпретации обобщенной позитивной силлогистики можно посредством её формул выразить любое фундаментальное логическое отношение между пропозициональными формулами в классической логике высказываний: SaP выражает отношение логического следования $d(P)$ из $d(S)$, SiP – отношение совместимости по истинности между $d(S)$ и $d(P)$, а SjP – отношение совместимости по ложности между ними.

Несложно доказать, что все теоремы исчисления **ОСФ** общезначимы в данной семантике, то есть эта система семантически непротиворечива. Можно выдвинуть гипотезу, что оно является и семантически полным, хотя это утверждение требует строгого доказательства.

Если на функцию d наложить дополнительное ограничение – $d(S)$ является выполнимой и опровержимой формулой для любого термина S , – то множество общезначимых формул расширится, и общезначимыми окажутся все теоремы исчисления **ОС4**. Вопрос об адекватности семантики с данным ограничением на d также остается пока открытым.

Литература:

1. Шалак В.И. Синтаксическая интерпретация категорических атрибутивных высказываний // Логические исследования. 2015. №21(1). С. 60–78.
2. Маркин В.И. Интерпретация категорических высказываний в терминах релевантного следования // Логические исследования. 2016. № 22(1). С. 70–81.
3. De Morgan A. Formal Logic: or, the Calculus of Inference, Necessary and Probable. London: Taylor and Walton, 1847. 336 p.
4. Маркин В.И. Обобщенная позитивная силлогистика // Логические исследования. 1999. Т. 6. С. 241–258.

Микиртумов И. Б.

Санкт-Петербургский государственный университет, профессор, доктор философских наук

i.mikirtumov@spbu.ru

Аннотация: Я хочу показать, что нет необходимости вносить в сферу установок агентов что-либо иное, помимо пропозиций. Информация о доменах возможных миров представляет собой сценарий прочтения пропозиций. Я предлагаю другой путь ее интерпретации. Здесь она становится выражением фактов, связанных с отношением именованя. В частности, для случая с несуществующими объектами имеет место идентификация объекта из мира, контрфактического по отношению к миру действительному, с объектом из мира той или иной альтернативы агента. De re термины в выражениях, интерпретируемых в возможных мирах, указывают на объекты, связанные отношением идентификации с миром, минимально отличным от актуального.

Ключевые слова: пропозиция, объект, de re терм, идентификация, именованя.

Propositionalism and Naming.

Mikirtumov I. B.

St. Petersburg State University

Abstract: I want to show that there is no need to introduce anything other than propositions into the agent's attitudes. Information about the domains of possible worlds belongs to the scenario of reading. I propose another way to interpret it. Here it becomes a mean of expression of facts related to the naming relation. In particular, in the case of non-existent objects, there is an identification relation between an object from the world that is counterfactual to the real world, and an object from the world belonging to the some agent's alternative. De re terms of expressions interpreted in possible worlds indicate objects connected by the relation of identification with the world minimally different from the actual one.

Keywords: proposition, object, de re term, identification, naming.

«Пропозиционализм» в формальной семантике – это методологический принцип, согласно которому объектом установок агентов (субъектов, пользователей языка) могут быть только пропозиции, но не объекты каких-либо иных типов. Этот принцип вызывает сомнения в случаях, когда речь идёт о несуществующих и «раздваивающихся» объектах, попадающих в установки агентов. Я хочу показать, что пропозиционализм работает и тогда, когда кажется, что «объектная» установка неизбежна, и что последняя представляет собой экспликацию условий истинности пропозиции.

Возьмём пример Ричарда Монтегю [1], подход которого можно считать ортодоксально пропозиционалистским:

(1) Джон ищет единорога

В сфере установки Джона, соединяющей «пытаться» и «желать», находится пропозиция

(2) Джон нашёл единорога.

Для её интерпретации требуются возможный мир в булетической альтернативе Джона, непустой предикат «быть единорогом» (U) и отношение (F) между Джоном и некоторым объектом в этом мире, которое имеет место тогда и только тогда, когда объект входит в объём предиката U . Если Джон ищет какого-либо, но не конкретного представителя вида «единорог», то трудность состоит в презентации отсутствующих в актуальном мире w единорогов в альтернативном мире w , где они имеются. Исчезновение объекта из мира яснее, нежели появление нового, хотя бы понятие о нём и было известно, поскольку знакомство с актуальным объектом наследуется агентом в других мирах, в то время как знакомство в другом мире не

наследуется в мире актуальном. Такому «двойничеству» недостаёт симметрии. Вместе с тем, поиски единорога осмысленны, если агент предполагает, что экземпляр этого вида может быть найден, и в каком-то мире w в момент t Джон и некоторый конкретный единорог образуют пару $\langle j, u \rangle$, такую что $\langle j, u \rangle \in |F|^{w,t}$, при том, что $u \in |U|^{w,t}$. Но в какой момент это становится верным? Предполагая, что единороги – живые существа, и отталкиваясь от обычного понимания глагола «искать», мы заключаем, что единороги предполагаются существующими ранее, чем их начинают искать. Сначала, видимо, надо узнать содержание концепта «единорог», затем допустить его экземплификацию, после чего уже приступить к поискам. Пока они не увенчались успехом, отсутствует объект, служащий денотатом u . Но, когда известны значения слов «искать» и «найти», то известны и выражения, которые описывают успех поисков. Их компонентом должен являться *de re* терм, указывающий на тот объект, который искали и который нашли, т. е. в предложениях

(3) Джон нашёл её [жест указания]

(4) Джон нашёл Мэри

(5) Джон нашёл единорога, который сейчас отдыхает в диванной,

de re термины правой части имеют референты, а сами предложения оказываются истинными. Если референты этих термов появляются ранее момента t и, возможно, в других мирах, то существуют пары $\langle w', t' \rangle$, относительно которых они действительны, так что $t' < t$, $w' \in R$ и $w' R w$ для релевантного R . Это значит, что конкретный найденный Джоном единорог существовал и до того, как был найден, и что между соответствующими объектами разных миров Джон может предполагать отношение кросс-идентификации. Это имеет место тогда, когда Джон только приступает к поискам. Не видя ни одного конкретного единорога, но предполагая их существование, Джон связывает с *de re* терминами в правой части выражений (3) – (5) объект возможного мира, идентифицируемый с объектом мира актуального, существующим сейчас, но пока не найденным. Но что можно знать об этом объекте сейчас, т. е. когда Джон приступает к поискам, компонентом какой пропозиции он может являться, если само его существование проблематично?

Объекты, чтобы стать частью реальности не обязательно должны быть компонентами «реальных» пропозиций, они могут быть и компонентами пропозиций по своему содержанию сигнификативных, что означает, одновременно, что говорящий имеет дело с пропозициональными концептами и оперирует свойствами отношения именованя. Так в выражениях

(6) Говоря о единороге по имени Мэри, Джон всегда имеет в виду одного и того же единорога.

(7) Джон называет обнаруженного им единорога именем «Мэри».

использование *de re* термов в правой части обусловлено специфическим когнитивным отношением агента к объектам. Однажды реализовав его на практике, агент получает возможность описать условия адекватного использования *de re* термов, и, кроме того, синтезировать предложения, соответствующие этим условиям. Знание о том, как описать факт нахождения единорога, не зависит от успеха в этом предприятии, и значение «найти» включает упомянутое когнитивное отношение агента к объекту, т. е. конкретный объект идентифицируется сначала как таковой, а затем уже как единорог.

В возможном мире истинность $F(j, u)$ может быть процедурно удостоверена только при обращении к субъекту установки, так что $F(j, u)$ отражает то его состояние, при котором он считает, что конкретный единорог идентифицирован. Фактически, (1) означает, что Джон предпринимает поиски до тех пор, пока его ментальное состояние не станет адекватным истинности $F(j, u)$. Мы имеем дело с предвосхищением идентификации объекта, известного лишь по своему частичному описанию, но не «знакомому», поэтому такое предвосхищение может провалиться. Но что, если ожидания Джона относительно того, что он, найдя единорога, может или должен ощутить, чтобы удостовериться в своей удаче, не оправдаются, когда он его действительно найдёт? Кажется, что интерпретация выражений

(8) Джон нашёл единорога, но не понял, что это единорог

(9) Джон нашёл единорога и понял, что его представления о единорогах были неверны

потребуется описания реального и воображаемого Джоном единорога, подобно тому, как это имеет дело в примере Бертрана Рассела про яхту [см.: 2]. Дескрипция, играющая роль авторизованного концепта, работает как параметр содержания предиката «найти», различные версии которого будут

¹ Доклад подготовлен в рамках проекта РФФИ 18-011-00895, «Логическое исследование сигнификативных явлений: семантика и прагматика».

давать разные экстенционалы. «Найти» тогда имеет тип $\acute{a}áe, \acute{t}\acute{n}, \acute{á}e, \acute{á}e, \acute{t}\acute{n}\acute{n}\acute{n}$, так что ситуация, при котором идентификация единорога соответствует ожиданиям Джона, есть лишь частный случай. Иными словами, от $F(\mathbf{j}, \mathbf{u})$ мы переходим к $U_j(\mathbf{u}) \& f(\mathbf{j}, \mathbf{u})$, где f – есть «обеднённая» версия F , значение которой состоит в наборе действий с найденным объектом, по которым можно было бы заключить, что объект искали и нашли.

Вспомним теперь, что \mathbf{u} обнаружен в мирах булетической альтернативы Джона, и что с референтом этого *de re* термина Джон не знаком. Альтернативная пропозициональной гипотетическая «объектная» установка призвана дать возможность говорить о том, что этот объект предполагается Джоном как референт \mathbf{u} , но его характеристики Джону не известны в степени, достаточной для утверждения $U_j(\mathbf{u}) \& f(\mathbf{j}, \mathbf{u})$. Это «что-то», что в возможном мире опознано как единорог с опорой на какие-то характеристики, возможно, отличные от тех, которыми Джон сейчас располагает. Для реализации «объектной» установки потребуется заранее населить домены возможных миров объектами, которые могли бы являться Джону как единороги. Высказывание

(10) Если единороги существуют, и я найду одного из них, то, предъявив его, я смогу сказать, что я нашёл этого единорога

представляет собой описание сценария для интерпретации высказывания

(11) Я нашёл этого единорога,

при котором *de re* терм имеет референта. Но выраженная в (11) пропозиция и задаёт условия, которым «объектная» установка должна удовлетворять. И, коль скоро это так, мы имеем дело с пропозициональной установкой, представленной вместе с условиями её истинности. Последние содержат не «реальные» предикаты конкретного единорога, а указание на факты, связанные с установлением отношения именованного, т. е. на пропозиции особого рода, к которым относится и релятивизованное к миру существование, выразимое соответствующим предикатом.

Мне кажется, однако, что этот путь не вполне адекватен лингвистической практике. Предвосхищая обнаружение единорога, Джон, трезво отдавая себе отчёт в том, что его представления о единорогах могут быть ошибочными, отделит идентификацию того объекта, который будет найден, как реального объекта с его же идентификацией как единорога. Кроме того, поскольку, как я указывал выше, единорог существовал и до того, как был найден, конкретный экземпляр находится в отношении идентификации с объектами других миров, которые, если бы они были найдены, получили бы от Джона соответствующее наименование. Цепочка таких идентификаций доходит до мира, в котором Джон решается начать поиски (мы оставим в стороне случай, когда в этот момент единорогов нет, но они появились позже), так что Джон и конкретный единорог оказываются в одной домене, но не связаны отношением знакомства. Если же единорогов нет, а Джон предполагает, что они есть, причём в том мире, в котором он решает начать их искать, то для него единорог, который, как ожидается, будет однажды найден, существует, и перспективная кросс-идентификация происходит между единорогом в мире, контрфактическом по отношению к актуальному, где он для Джона есть, и тем миром в булетических альтернативах Джона, в котором этот единорог найден. И этот же мир входит в ретроспективную идентификацию найденного в булетических альтернативах единорога. Таким образом, условие

(12) Если единороги существуют

отсылает к контрфактическому миру, откуда и начинается цепочка идентификаций любого из единорогов, уходящая в те миры, где каждый найден Джоном, что близко к семантике Дэвида Льюиса для импликации [3].

Описание условий истинности в (10) превращается, таким образом, в контрфактическое условие, выражающее пропозицию.

Литература:

1. Montague R. The Proper Treatment of Quantification in Ordinary English // Approaches to Natural Language: Proceedings of the 1970 Stanford Workshop on Grammar and Semantics / Eds. K. J. J. Hintikka, J. M. E. Moravcsik, P. Suppes. Dordrecht; Boston, 1973. P. 221–242.
2. Рассел Б. Об обозначении / Пер. с англ. В.А. Суровцева // Язык, истина, существование. Томск: Изд-во ТГУ, 2002. С. 7–22.
3. Lewis D. Causation // Journal of Philosophy. 1973. Vol. 70. P. 556–567.

Трансконцептуальность категориальных понятий (логико-эпистемологические аспекты)

Павлюкевич В.И.

Институт философии НАН Беларуси, научный сотрудник

centr.evrissl@yandex.by

В эпицентр исследования вводятся идеи транстеоретичности и трансконцептуальности. На их основе эксплицируются понятия меж- и трансдисциплинарности, а также раскрываются транстеоретические и трансконцептуальные взаимосвязи внутридисциплинарного характера. Уточняются логико-эпистемологические характеристики категориальных понятий.

Ключевые слова: категориальные понятия, транстеоретичность, трансконцептуальность, меж- и трансдисциплинарность, логико-эпистемологическая значимость, системообразующая функция.

Transconceptuality of categorical concepts (logical and epistemological aspects).

V.I. Pavlyukevich

Institute of philosophy of the NAS of Belarus, researcher

Ideas of transtheoreticity and transconceptuality are introduced in the epicenter of research. On their base, the concepts of interdisciplinarity and transdisciplinarity are explicated, transtheoretical and transconceptual relationships of intradisciplinary nature are revealed. Logical-epistemological characteristics of categorical concepts are specified.

Keywords: categorical concepts, transtheoreticity, transconceptuality, interdisciplinarity, transdisciplinarity, logical-epistemological significance, system-forming function.

В настоящее время в методологии познания довольно активно используется и рассматривается в широком философско-методологическом контексте понятие трансдисциплинарности. Представляется, что существенные аспекты его содержания можно раскрыть и эксплицировать, предложив идею трансконцептуальности.

Следует учитывать, что взаимодействие и взаимовлияние различных дисциплин осуществляется через взаимосвязь, соответствующую взаимозависимость определенных комплексов идей, средств, методов, теорий и концепций, разработанных и используемых в этих дисциплинах. Таким образом меж- и трансдисциплинарность реализуются через транстеоретичность, трансконцептуальность.

Поскольку концепцию можно трактовать как более общее понятие по отношению к теории, то трансконцептуальность является более общим понятием по отношению к транстеоретичности, то есть подразумевает его в своем содержании. Таким образом, процессы меж- и трансдисциплинарности (взаимосвязи, взаимодействия, взаимовлияния различных дисциплин) редуцируются к процессам трансконцептуальности (взаимосвязи, взаимодействия, взаимовлияния теорий и концепций, принадлежащих этим дисциплинам). Без такой редукции понятия меж- и транс-дисциплинарности остаются неэксплицированными, семантически недостаточно ясными.

Наряду с трансконцептуальностью междисциплинарного характера следует учитывать трансконцептуальные взаимосвязи внутри дисциплин, которые во многом остаются вне поля зрения, когда речь идет о меж- и транс-дисциплинарных отношениях при их обычной, ныне устоявшейся трактовке.

При рассмотрении категорий практически во всех философских словарях, энциклопедиях, соответствующих монографиях отмечается, что это – наиболее общие понятия. Иногда данный аспект несколько усиливается, специально подчеркивается, что категории являются пределами обобщений, что невозможно образовать более общее понятие, чем какая-либо из категорий. Такие трактовки являются глубоко укоренившимися, имеющими давнюю традицию, широко представленными в философско-методологической литературе. Тем не менее они все же не свободны от неточностей, не во

всем корректны в логико-семантических аспектах; в некоторых контекстах они оказываются попросту неверными, требуют соответствующих уточнений.

Дело в том, что, во-первых, далеко не каждая категория является общим понятием: категории могут быть единичными или нулевыми по объему (категории «бытие», «материя» возможно рассматривать как единичные, категории «небытие», «ничто» – как нулевые по объему в онтологическом смысле; во всяком случае, в некоторых философских учениях). Во-вторых, не каждая из категорий оказывается пределом обобщения: например, категории «необходимость», «случайность» имеют обобщение в категории «возможность».

Каждая область познания и культуры вырабатывает соответствующие категории. Специфика и предназначение категориальных понятий в том, чтобы быть наиболее фундаментальными, базисными в той или иной концептуальной системе, формировать эпистемологическую основу и задавать идейно-смысловое направление развертывания и движения мысли. Общность таких понятий (в логико-семантическом смысле) не является обязательным условием. Категориальные понятия могут быть общими, единичными, нулевыми, собирательными, несобирательными, четкими и нечеткими по специфике объема, ясными и неясными (недостаточно ясными) по содержанию.

Реализуемое в категориальных понятиях обобщение не всегда и не столько связано с общностью этих понятий, сколько с широтой их применимости. Понятие может быть единичным или нулевым по объему (в логико-семантическом смысле), но иметь широкую сферу продуктивного смыслового концептуально значимого применения. Понятийно-смысловое образование может создаваться изначально по замыслу заведомо нулевым по объему, но играть важную категориальную роль: «небытие», «ничто», «невозможность» (в онтологическом смысле) и т.п.

Те или иные трактовки философии, философские учения в истории познания и культуры приходят и уходят; пожалуй, наиболее значимыми результатами, которые данные концептуальные построения продуцируют и оставляют после себя, являются определяемые ими направления движения мысли, связанные с философско-мировоззренческим отношением к миру и познанию. Ориентиры же движения познающего мышления в контексте философско-мировоззренческого восприятия мира базируются прежде всего на вырабатываемых философскими учениями категориях. Эти наиболее фундаментальные понятия со всеми последующими исторически обусловленными модификациями и трансформациями являются одним из важных вкладов, вносимых философией в культуру познающей и преобразующей деятельности человека. В этом проявляется существенная и, быть может, наиболее яркая роль категорий в познании и во всей системе культуры. А реализуется она через характерное для категорий свойство трансконцептуальности.

Важная культурно-эпистемологическая роль категорий, реализуемая через их трансконцептуальность, состоит в том, что нередко они на протяжении веков воспроизводятся с соответствующими вариациями из концепции в концепцию. Через них порой реализуется смысловая связь эпох и тысячелетий: Аристотель сформулировал идеи подлунного и надлунного миров, а у А.С. Пушкина читаем: «И славен буду я, доколь в подлунном мире жив будет хоть один пиит». (Таким образом, в некотором смысле можно говорить о трансэпохальности категориальных понятий как поддерживающих «связь времен»).

Трансконцептуальность категориальных понятий существенным образом проявляется в том, что нередко категория, сформулированная в качестве научной для своего времени, в последующем несколько трансформируясь в смысловом плане переходит в систему культуры. Имеют место и переходы обратного рода: многие категории, например, идея системности начинают формироваться в глубокой древности в недрах культуры, в сфере коллективного мышления (в мифах, в системно-иерархических социальных структурах и т.д.), а затем получают развитие и совершенствование в философских учениях и научных концепциях.

Рассматривая категории в общей системе культуры существенно учитывать, что нередко собственные имена наполняются в определенных контекстах категориальным содержанием. Об этом говорят следующие примеры: «Москва... как много в этом звуке для сердца русского слилось! Как много в нем отозвалось!» (А.С. Пушкин); «Пушкин – наше все»; «Полтава»; «Бородино»; «Березина»; «Рубикон»; «Сталинград». В каждой эпохе можно выделить ситуации, когда собственные имена стали символизировать идеи категориального смысла. Это же относится в некоторых случаях и к собственным именам литературных персонажей: Одиссей, Пенелопа, Дон Кихот, Дон Жуан, Хлестаков, Манилов и много других. Писатели, всегда стремившиеся рельефно выразить образ мысли описываемой эпохи,

нередко преподносили свои идеи через ярко, с глубоким смыслом характеризующие персонажи, приобретающие в системе культуры категориальную значимость.

Формирование наиболее важных, сохраняющих длительную историческую устойчивость и значимость категорий в философском познании происходит при существенном влиянии всего сложного комплекса явных и имплицитных факторов культуры и стиля мышления соответствующей эпохи. В силу этого философские категории являются наиболее значимыми базисными, системообразующими понятиями, определяющими неявным образом, в самых общих чертах основные подходы к постановке и исследованию рассматриваемых проблем в создаваемых философских концепциях и воззрениях социума и его индивидов на мир в целом.

Обобщённый корреспондентский анализ для четырёхзначных логик с отрицаниями де Моргана и Буля

Петрухин Я.И.

Лодзинский университет, философский факультет, кафедра логики, аспирант

yaroslav.petrukhin@mail.ru

Аннотация: В этой работе обобщаются результаты применения метода корреспондентского анализа к четырёхзначным логикам с отрицаниями де Моргана и Буля. Ранее было показано, как с помощью логических связок логики Белнапа-Данна и Булевого отрицания охарактеризовать строки таблиц истинности произвольных табличных одноместных и двухместных логических связок так, чтобы каждой строке соответствовало правило вывода. Добавление всех правил вывода, характеризующих некоторую логическую связку, к натуральному исчислению для расширения логики Белнапа-Данна Булевым отрицанием позволяет получить натуральное исчисление для расширения исходной логики этой связкой. Мы покажем, что для получения этого результата использование конъюнкции и дизъюнкции логики Белнапа-Данна не является обязательным, достаточно её отрицания (отрицания де Моргана) и Булевого отрицания. Кроме того, мы покажем, как распространить этот результат на случай n -местных связок. Таким образом, охватывается большее число логик.

Ключевые слова: четырёхзначная логика, теория доказательств, корреспондентский анализ, натуральный вывод, отрицание, правило вывода.

**Generalized correspondence analysis for four-valued logics with de Morgan and Boolean negations.
Petrukhin Y.I.**

Lodz University, Philosophy faculty, Logic department

Abstract: In this report, we generalize the results of the application of the method of correspondence analysis to four-valued logics with de Morgan and Boolean negations. We have shown before how to characterize arbitrary tabular unary and binary logical connectives via logical connectives of Belnap-Dunn's logic in such a way that an inference rule corresponds to each truth table entry. The addition of the inference rules which characterize some logical connective to a natural deduction system for an extension of Belnap-Dunn's logic by Boolean negation allows receiving a natural deduction system for an extension of the original logic by this connective. We show that it is not necessary to use the conjunction and the disjunction of Belnap-Dunn's logic to obtain this result. It is enough to have its negation (de Morgan negation) and Boolean negation. Additionally, we show how to extend this result for the case of n -ary connectives. As a consequence, we cover a bigger amount of logics.

Keywords: four-valued logic, proof theory, correspondence analysis, natural deduction, negation, inference rule.

Б. Коем и А. Таммингой [1, 2] был разработан теоретико-доказательный метод корреспондентского анализа для двух систем трёхзначной логики: логики парадокса Ф. Асеньо [3] и Г. Приста [4] и сильной логики С. Клини [5]. Этот метод позволяет находить правила вывода, синтаксически соответствующие строкам таблиц истинности. В результате, для того чтобы получить правила вывода для некоторой логической связки, нужно выписать все строки определяющей её таблицы истинности и добавить в натуральное исчисление правила вывода, соответствующие всем этим строкам. При этом, как правило, метод предполагает наличие некоторой базовой, изначально заданной системы натурального вывода, к которой и добавляются описанным выше способом новые связки и правила вывода для них. Например, Б. Кой и А. Тамминга в работе [1] сначала формулируют натуральное исчисление для логики парадокса в языке с отрицанием, конъюнкцией и дизъюнкцией, а затем находят правила вывода, соответствующие

строкам таблиц истинности любых других одноместных и двухместных связок, которые могут быть добавлены к логике парадокса. Аналогична работа была проделана в А. Таммингой [2] для сильной логики С. Клини.

В [6] автором было показано, что, работая с логикой парадокса и сильной логикой Клини, не обязательно рассматривать их в языке с отрицанием, конъюнкцией и дизъюнкцией. Достаточно ограничиться их негативными фрагментами. При этом по-прежнему можно сформулировать правила вывода для любых одноместных и двухместных связок. Таким образом, удается охватить большее число логик. Например, формализовать логики, имеющие такие же отрицания, как логика парадокса и сильная логика Клини, но другие конъюнкции и дизъюнкции. Такой подход в [6] был назван обобщённым корреспондентским анализом.

В этой работе мы применим обобщённый корреспондентский анализ к четырёхзначным логикам. Первая попытка распространения метода Б. Коя и А. Тамминги на четырёхзначный случай была предпринята автором в [7]. В качестве рассматриваемой логики была выбрана логика Н. Белнапа и М. Данна **FDE** [8, 9], расширенная Булевым отрицанием. Такой выбор был обусловлен, с одной стороны, известностью и замечательными свойствами **FDE**, а с другой стороны, техническими причинами, потребовавшими наличия в системе не только отрицания самой логики **FDE** (его называют отрицанием де Моргана), но и отрицания Буля. Позже в совместной работе В.О. Шангина и автора [10] корреспондентский анализ был применён к самой логике **FDE**, т.е. без использования Булевого отрицания. Тем не менее, рассмотрение логик, имеющих сразу два отрицания, отрицания де Моргана и Буля, имеет не только технический смысл. Такая логика позволяет комбинировать свойства классической и релевантной логик. Примером такой логики является система **BD+**, описанная М. Де и Х. Омори [11]. Именно на основе её негативного фрагмента мы и построим обобщённый корреспондентский анализ, причем, в отличие от статей [6, 7], мы будем рассматривать не только одноместные и двухместные связки, но и произвольные n -местные. Рассмотрим логику **BD+** более подробно.

BD+ является четырёхзначной логикой, множество её истинностных значений будем обозначать через букву V , а его элементы через буквы $1, b, n, 0$. Интерпретируется значения так же, как и в логике **FDE**, а именно «истинно», «истинно и ложно», «не истинно и не ложно», «ложно». Выделенными значениями являются 1 и b . Таким образом, отношение следования определяется следующим образом: из множества формул W следует формула A ($W \models A$), если и только если для всякой оценки v если $v(B) \in \{1, b\}$ (для всех $B \in W$), то $v(A) \in \{1, b\}$. Однако мы не сказали, как определяются формулы в языке этой логики. Исправим это упущение и сообщим, что формулы логики **BD+** строятся стандартным образом на основе алфавита, состоящего из множества пропозициональных переменных $\{p, q, r, s, p, \dots\}$, технических символов (скобок), а также логических связок: отрицания де Моргана (\sim), отрицания Буля (\neg), конъюнкции ($\&$), дизъюнкции ($\dot{\cup}$) и импликации (\rightarrow). Значения логических связок задаются следующим образом:

A	$\neg A$	$\sim A$	$\&$	1	b	n	0	$\dot{\cup}$	1	b	n	0	\rightarrow	1	b	n	0
1	0	0	1	1	b	n	0	1	1	1	1	1	1	1	b	n	0
b	b	n	b	b	b	0	0	b	1	b	1	b	b	1	1	n	n
n	n	b	n	n	0	n	0	n	1	1	n	n	n	1	b	1	b
0	1	1	0	0	0	0	0	0	1	b	n	0	0	1	1	1	1

Отметим, что $\{\&, \dot{\cup}\}$ -фрагментом этой логики является **FDE**, а $\{\&, \dot{\cup}, \rightarrow\}$ -фрагментом – логика Д.В. Зайцева **FDEP** [12]. В дальнейшем нас будем интересовать негативный фрагмент (т.е. $\{\sim, \neg\}$ -фрагмент) логики **BD+**. Натуральное исчисление для него имеет следующие правила вывода:

(EFQ) $A, \sim A / B$, (EM) $[A] B, [\sim A] B / B$, (I) A / A , (E) A / A ,
 (\sim I) $\sim A / \sim A$, (\sim E) $\sim A / \sim A$.

Заметим, что правила (EFQ) и (EM) формализуют негативный фрагмент классической логики, а правила (I) и (E) – негативный фрагмент **FDE**. Правила (\sim I) и (\sim E) нужны для связи двух отрицаний.

Вывод в этом исчислении определяется стандартным для натуральных исчислений линейного типа образом.

ⁱ Работа поддержана РФФИ, грант 20-011-00698 «Дедуктивные свойства многозначных логик обобщенных истинностных значений».

Теорема 1. Пусть L – негативный фрагмент $BD+$. Пусть W – множество формул, а A – формула. Тогда $W \models A$ в L , если и только если $W \vdash A$ в L .

Доказательство теоремы 1 проводится тем же методом, что и доказательство теоремы 3 из работы [7], и здесь не приводится.

Определение. Пусть XIV . Для всякой формулы A , такой, что при некоторой оценке v имеем $v(A)=X$, введём функции $\check{X}(A)$ и $\check{X}(A)$, определяемые следующим образом: $\check{X}(A) = A$, если $XI\{1,b\}$, и $\check{X}(A) = \sim A$, если $XI\{0,n\}$; $\check{X}(A) = \sim A$, если $XI\{1,n\}$, и $\check{X}(A) = A$, если $XI\{0,b\}$.

Теорема 2. Пусть $X, X_1, \dots, X_n \in \{1, b, n, 0\}$, L – расширение негативного фрагмента $BD+$ n -местными связками \circ_1, \dots, \circ_k и $\hat{\circ}\{\circ_1, \dots, \circ_k\}$. Тогда: $\circ(X_1, \dots, X_n) = X$, если и только если в L верно, что $\check{X}_1(A_1), \check{X}_1(A_1), \dots, \check{X}_n(A_n), \check{X}_n(A_n) \models \check{X}(\circ(X_1, \dots, X_n))$ и $\check{X}_1(A_1), \check{X}_1(A_1), \dots, \check{X}_n(A_n), \check{X}_n(A_n) \models \check{X}(\circ(X_1, \dots, X_n))$ для всяких формул A_1, \dots, A_n .

Доказательство теоремы 2 аналогично доказательствам утверждений 1 и 2 из статьи [7] и здесь не приводится.

Чтобы получить натуральные исчисления для расширений негативного фрагмента логики $BD+$ n -местными связками \circ_1, \dots, \circ_k , нужно добавить к натуральному исчислению для этого фрагмента правила вывода из теоремы 2 для каждой строчки таблицы истинности каждого из \circ_1, \dots, \circ_k .

Теорема 3. Пусть L – расширение негативного фрагмента $BD+$ n -местными связками \circ_1, \dots, \circ_k . Пусть W – множество формул, а A – формула. Тогда $W \models A$ в L , если и только если $W \vdash A$ в L .

Доказательство теоремы 3 проводится тем же методом, что и доказательство теоремы 3 из статьи [7], и здесь не приводится.

Литература:

1. Kooi B., Tamminga A. Completeness via correspondence for extensions of the logic of paradox // Review of symbolic logic. 2012. V. 5. №4. P. 720-730.
2. Tamminga A. Correspondence analysis for strong three-valued logic // Logical investigations. 2014. V. 20. P. 255-268.
3. Asenjo F.G. A calculus of antinomies // Notre Dame Journal of Formal Logic. 1966. V. 7. №1. P. 103-105.
4. Priest G. The logic of paradox // Journal of Philosophical Logic. 1979. V. 8. №1. P. 219-241.
5. Kleene S.C. On a notation for ordinal numbers // Journal of Symbolic Logic. 1938. V. 3. №1. P. 150-155.
6. Petrukhin Y. Generalized correspondence analysis for three-valued logics // Logica Universalis. 2018. V. 12. №3-4. P. 423-460.
7. Petrukhin Y.I. Correspondence analysis first degree entailment // Logical investigations. 2016. V. 22. №1. P. 108-124.
8. Belnap N.D. How a computer should think // Contemporary Aspects of Philosophy / ed. by G. Rule. Stocksfield: Oriel Press, 1977, P. 30-56.
9. Dunn J.M. Intuitive semantics for first-degree entailment and coupled trees // Philosophical Studies. 1976. V. 29. №3. P. 149-168.
10. Petrukhin Y., Shangin V. Correspondence analysis and automated proof-searching for first degree entailment // European Journal of Mathematics. 2019. Online first article. DOI: 10.1007/s40879-019-00344-5.
11. De M., Omori H. Classical negation and expansions of Belnap-Dunn logic // Studia Logica. 2015. V. 103. №4. P. 825-851.
12. Зайцев Д.В. Обобщенная релевантная логика и модели рассуждений. М.: Креативная экономика, 2010. 312 с.

Трехзначная паранормальная импликативно-негативная логика с одним выделенным значением

Попов В. М.

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, философский факультет, кафедра логики, доцент кафедры логики философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова. Кандидат философских наук

pphiloslog@mail.ru

Аннотация. Обнаружена новая пропозициональная логика. Эта логика – единственная импликативно-негативная логика, которая является трехзначной логикой с одним выделенным значением, включается в классическую импликативно-негативную логику $Cl_{E\emptyset}$, имеет импликативный фрагмент, равный импликативному фрагменту логики $Cl_{E\emptyset}$, и является как паранепротиворечивой, так и парapolной логикой.

Ключевые слова: пропозициональная логика, импликативно-негативная логика, трехзначная логика с одним выделенным значением, паранепротиворечивая логика, парapolная логика, паранормальная логика

ⁱ Цель автора - введение в логико-философский дискурс новой импликативно-негативной логики $PN_{E\emptyset}$.

С этой целью нам потребуется стандартно определяемый пропозициональный язык $L_{E\emptyset}$, алфавит которого есть множество $\{\dot{E}, \emptyset, \circ, \circ, p_1, p_2, p_3, \dots\}$ символов. Здесь \dot{E} есть бинарная логическая связка языка $L_{E\emptyset}$, \emptyset есть унарная логическая связка языка $L_{E\emptyset}$ и \circ являются техническими символами языка $L_{E\emptyset}$. p_1, p_2, p_3, \dots являются пропозициональными переменными языка $L_{E\emptyset}$. Определение $L_{E\emptyset}$ -формулы обычно. Df1. Импликативно-негативной логикой (или $L_{E\emptyset}$ -логикой) называем непустое множество $L_{E\emptyset}$ -формул, замкнутое относительно правила modus ponens в $L_{E\emptyset}$ и замкнутое относительно правила пропозициональной подстановки в $L_{E\emptyset}$. Df2. Теорией $L_{E\emptyset}$ -логики L называем множество $L_{E\emptyset}$ -формул, включающее $L_{E\emptyset}$ -логику L и замкнутое относительно правила modus ponens в $L_{E\emptyset}$. Df3. Противоречивой теорией $L_{E\emptyset}$ -логики L называем такую теорию $T L_{E\emptyset}$ -логики L , что для некоторой $L_{E\emptyset}$ -формулы A верно: $A \in T$ и $(\emptyset A) \in T$. Df4. Паранепротиворечивой теорией $L_{E\emptyset}$ -логики L называем такую противоречивую теорию $T L_{E\emptyset}$ -логики L , что T не есть множество всех $L_{E\emptyset}$ -формул. Df5. Паранепротиворечивой $L_{E\emptyset}$ -логикой называем такую $L_{E\emptyset}$ -логику L , что существует паранепротиворечивая теория $L_{E\emptyset}$ -логики L . Df6. Полной теорией $L_{E\emptyset}$ -логики L называем такую теорию $T L_{E\emptyset}$ -логики L , что для всякой L -формулы A верно следующее: $A \in T$ или $(\emptyset A) \in T$. Df7. Парapolной теорией $L_{E\emptyset}$ -логики L называем такую теорию $T L_{E\emptyset}$ -логики L , что T не является полной теорией $L_{E\emptyset}$ -логики L и всякая полная теория $L_{E\emptyset}$ -логики L , включающая T , есть множество всех $L_{E\emptyset}$ -формул. Df8. Парapolной $L_{E\emptyset}$ -логикой называем такую $L_{E\emptyset}$ -логику L , что существует парapolная теория $L_{E\emptyset}$ -логики L . Df9. Паранормальной $L_{E\emptyset}$ -логикой называем такую $L_{E\emptyset}$ -логику, которая является паранепротиворечивой $L_{E\emptyset}$ -логикой и парapolной $L_{E\emptyset}$ -логикой. Соглашение 1. Обозначаем через \dot{E}_{Cl} множество $\{<1, 1, 1>, <1, 0, 0>, <0, 1, 1>, <0, 0, 1>\}$. Соглашение 2. Обозначаем через \emptyset_{Cl} множество $\{<1, 0>, <0, 1>\}$. Соглашение 3. Обозначаем через \dot{E}_{PN} множество $\{<1, 1, 1>, <1, 1/2, 1/2>, <1, 0, 0>, <1/2, 1, 1>, <1/2, 1/2, 1>, <1/2, 0, 0>, <0, 1, 1>, <0, 1/2, 1/2>, <0, 0, 1>\}$. Соглашение 4. Обозначаем через \emptyset_{PN} множество $\{<1, 1/2>, <1/2, 1>, <0, 0>\}$. Соглашение 5. Обозначаем упорядоченные четверки $\langle \{0, 1\}, \{1\}, \dot{E}_{Cl}, \emptyset_{Cl} \rangle$ и $\langle \{0, 1/2, 1\}, \{1\}, \dot{E}_{PN}, \emptyset_{PN} \rangle$ через $M(CI\dot{E}\emptyset)$ и $M(PN\dot{E}\emptyset)$ соответственно. Ясно, что $M(CI\dot{E}\emptyset)$ и $M(PN\dot{E}\emptyset)$ являются логическими матрицами. Оценка языка $L_{E\emptyset}$ в любой из этих логических матриц является отображением множества всех пропозициональных переменных языка $L_{E\emptyset}$ в носитель этой логической матрицы. Для всякого X из $\{M(CI\dot{E}\emptyset), M(PN\dot{E}\emptyset)\}$ значение $L_{E\emptyset}$ -формулы A при оценке v языка $L_{E\emptyset}$ в X определяется общепринятым образом и обозначается через $\delta A \hat{\delta}_v^X$. Соглашение 6. Обозначаем через $Cl_{E\emptyset}$ множество всех таких $L_{E\emptyset}$ -формул A , что для всякой оценки v языка $L_{E\emptyset}$ в $M(CI\dot{E}\emptyset)$ $\delta A \hat{\delta}_v^{M(CI\dot{E}\emptyset)} = 1$. Соглашение 7. Обозначаем через $PN_{E\emptyset}$ множество всех таких $L_{E\emptyset}$ -формул A , что для всякой оценки v языка $L_{E\emptyset}$ в $M(PN\dot{E}\emptyset)$ $\delta A \hat{\delta}_v^{M(PN\dot{E}\emptyset)} = 1$. Можно доказать, что множества $Cl_{E\emptyset}$ и $PN_{E\emptyset}$ являются $L_{E\emptyset}$ -логиками. Множество $Cl_{E\emptyset}$ традиционно называют классической импликативно-негативной логикой. Интерес

ⁱ Исследование выполнено при поддержке РФФИ, проект № 19-011-00536 А

представляет L_{E0} -логику PN_{E0} . Эта L_{E0} -логика уникальна в том смысле, что она является единственной L_{E0} -логикой, которая (1) имеет трехзначную характеристическую матрицу с одним выделенным значением, (2) включается в классическую L_{E0} -логику Cl_{E0} , (3) имеет имплицативный фрагмент, который равен имплицативному фрагменту классической L_{E0} -логики Cl_{E0} , (4) является паранормальной L_{E0} -логикой.

Литература:

1. Попов В. М. Секвенциальные аксиоматизации простых паралогик // Логические исследования [отв. ред. А. С. Карпенко]; Ин-т философии РАН. М.-СПб.: ЦГИ, 2010. Вып. 16. 2010. С. 205–220.
2. Попов В. М. Трехзначные логические матрицы с одним выделенным значением, адекватные классической имплицативной логике // Логико-философские штудии. 2019. № 17(2). С. 142–193.

Параполные логики как расширения изоморфов

Томова Н.Е.

Институт философии РАН, ст. научный сотрудник, канд. филос. наук

natalya-tomova@yandex.ru

Аннотация: Предложенные результаты продолжают исследования в области изучения свойств четырехзначных литеральных паранепротиворечивых параполных логик (PPL логик). На примере двух четырехзначных изоморфов классической логики C_2 , которые содержатся в четырехзначной логике Бочвара, показано, что некоторый класс литеральных параполных логик может быть получен как расширение этих изоморфов посредством операций отрицания и импликации. Этот класс состоит из пяти несравнимых с функциональной точки зрения параполных логик. Рассматривается вопрос о классах тавтологий, порождаемых соответствующими матрицами. Утверждается, что рассматриваемые параполные логики представляют собой четырехзначные обобщения известной трехзначной параполной логики I^1 и задают одну и ту же теорию, что и I^1 . Предполагается, что полученные результаты в дальнейшем можно будет обобщить на более широкий класс логических систем.

Ключевые слова: параполная логика, четырехзначная логика, отрицание, импликация, трехзначная параполная логика, изоморфы классической логики

Paracomplete logics as expansions of isomorphs.

Tomova N.E.

Institute of Philosophy of RAS

Abstract: The proposed results continue the research in the field of studying the properties of four-valued literal paraconsistent paracomplete logics (PPL logics). Through the example of two four-valued isomorphs of classical logic C_2 , which are contained in the Bochvar's four-valued logic, it is shown that a certain class of literal paracomplete logics can be obtained as an expansion of these isomorphs by negation and implication operations. This class consists of five incomparable from functional point of view paracomplete logics. The question of classes of tautologies generated by corresponding matrices is considered. It is established that these paracomplete logics can be viewed as four-valued generalizations of the well-known three-valued paracomplete logic I^1 and they generate the same theory as logic I^1 . It is assumed, that the obtained results can be generalized to a wider class of logical systems.

Keywords: paracomplete logic, four-valued logic, negation, implication, three-valued paracomplete logic, isomorphs of classical logic

В книге [1, с. 65–79] рассмотрен метод построения четырехзначных литеральных паранепротиворечивых параполных логик (LPP логик) посредством комбинирования изоморфов классической логики, выделенных в четырехзначной логике Бочвара. В работе [2, р. 479] исследователи Р. Левин и И. Микенберг приводят более общий алгоритм построения литеральных паранепротиворечивых параполных логических матриц. Класс LPP логик, конструируемых посредством комбинирования изоморфов классической логики, представляет собой подкласс более обширного класса логических систем, определяемых матрицами Левина-Микенберг. Тем не менее, на наш взгляд, изучение этого класса представляет определенный интерес. Так, например, с одной стороны, паранепротиворечивые и параполные логики, полученные посредством комбинирования изоморфов классической логики, можно рассматривать как обобщения известных в литературе трехзначных LPP логик: паранепротиворечивой логики Сетте $P1$ [3] и параполной логики $I1$ [4]. С другой стороны, изучение свойств верхней полурешетки четырехзначных LPP логик, построенной нами в [1, с. 76], позволит применить выявленные закономерности к более обширному классу логик.

Приведем некоторые определения.

Определение 1. Литеральные паранепротиворечивые параполные логики (LPP логики) – логики,

которые обладают свойствами паранепротиворечивости / параполноты на уровне пропозициональных переменных и их отрицаний [2, p. 479].

Мы используем следующее определение параполноты:

Определение 2. Логика L параполна, если в ней не верифицируется закон Клавия: $(\mathcal{O}A \mathbb{R} A) \mathbb{R} A$, см. [5, p. 54].

Определение 3. Некоторый фрагмент логики L является изоморфом классической пропозициональной логики, если и только если L совпадает по классу тавтологий и по классу выводимых формул с классической пропозициональной логикой C_2 .

Определение 4. Матрица M является характеристической для исчисления L , если формула A является тавтологией в M тогда и только тогда, когда A доказуема в L .

Рассмотрим механизм построения литеральных параполных логик, исследуя верхнюю полурешетку LPP логик [1, с. 76].

Приведем логические матрицы, соответствующие изоморфам классической логики C_2 , выделенных в четырехзначной логике Бочвара:

$$M_1 = \langle \{0, 1/3, 2/3, 1\}, \mathcal{O}_1, \mathbb{R}_1, \{1\} \rangle,$$

$$M_2 = \langle \{0, 1/3, 2/3, 1\}, \mathcal{O}_2, \mathbb{R}_2, \{1, 2/3, 1/3\} \rangle.$$

Операции в матрицах определяются следующими таблицами:

x	\mathcal{O}_1 x	\mathcal{O}_2 x	\mathbb{R}_1	1	2/3	1/3	0	\mathbb{R}_2	1	2/3	1/3	0
1	0	0	1	1	0	0	0	1	1	1	1	0
2/3	1	0	2/3	1	1	1	1	2/3	1	1	1	0
1/3	1	0	1/3	1	1	1	1	1/3	1	1	1	0
0	1	1	0	1	1	1	1	0	1	1	1	1

Приведем фрагмент верхней полурешетки LPP логик из [1, с. 76].

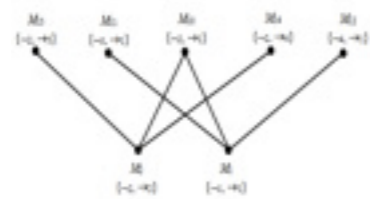


Рис. 1.

Нумерация матриц приведена согласно книге [1, с. 67–70]. Матрицы M_{10} , M_{11} , M_{12} , M_{13} , M_{14} имеют следующий вид:

$$M_{10} = \langle \{0, 1/3, 2/3, 1\}, \mathcal{O}_2, \mathbb{R}_1, \{1\} \rangle,$$

$$M_{11} = \langle \{0, 1/3, 2/3, 1\}, \mathcal{O}_3, \mathbb{R}_1, \{1\} \rangle,$$

$$M_{12} = \langle \{0, 1/3, 2/3, 1\}, \mathcal{O}_4, \mathbb{R}_1, \{1\} \rangle,$$

$$M_{13} = \langle \{0, 1/3, 2/3, 1\}, \mathcal{O}_2, \mathbb{R}_3, \{1, 2/3\} \rangle,$$

$$M_{14} = \langle \{0, 1/3, 2/3, 1\}, \mathcal{O}_2, \mathbb{R}_4, \{1, 1/3\} \rangle.$$

Операции \mathcal{O}_3 , \mathcal{O}_4 , \mathbb{R}_3 и \mathbb{R}_4 определяются следующими таблицами:

x	\mathcal{O}_3 x	\mathcal{O}_4 x	\mathbb{R}_3	1	2/3	1/3	0	\mathbb{R}_4	1	2/3	1/3	0
1	0	0	1	1	1	0	0	1	1	0	1	0
2/3	0	1	2/3	1	1	0	0	2/3	1	1	1	1
1/3	1	0	1/3	1	1	1	1	1/3	1	0	1	0
0	1	1	0	1	1	1	1	0	1	1	1	1

Логики, определяемые матрицами M_{10} , M_{11} , M_{12} , M_{13} , M_{14} , являются параполными. Среди этих параполных логик можем выделить 2 класса:

1. Параполные логики, которые получаются за счет расширения изоморфа M_1 посредством отрицаний $\mathcal{O}_2, \mathcal{O}_3, \mathcal{O}_4$;
2. Параполные логики, которые получаются за счет расширения изоморфа M_2 посредством импликаций $\mathbb{R}_2, \mathbb{R}_3, \mathbb{R}_4$.

При этом отметим, что расширение каждого изоморфа происходит операциями других оставшихся трех изоморфов классической логики, выделенных в четырехзначной логике Бочвара.

В результате получаем пять литеральных параполных логик, несравнимых с функциональной точки зрения. Это следует их построения верхней полурешетки [1, с. 76].

Обратимся к вопросу о классах тавтологий, которые задаются матрицами M_{10} , M_{11} , M_{12} , M_{13} , M_{14} . В работе [6] Л. Девяткиным построена четырехзначная матрица I^t , это матрица M_{13} в нашем обозначении. Матрица I^t есть четырехзначный гомоморфный прообраз матрицы I' , которая задает известную логику I' [4]. Как следствие получаем, что и матрица M_{13} задает логику I' . Также можно доказать следующее утверждение.

Утверждение. Все параполные матрицы M_{10} , M_{11} , M_{12} , M_{13} , M_{14} , входящие в верхнюю полурешетку (фрагмент которой представлен на Рис. 1), являются характеристическими для I' .

Литература:

1. Карпенко А.С., Томова Н.Е. Трехзначная логика Бочвара и литеральные паралогики. М.: ИФ РАН, 2016. 110 с.
2. Lewin R.A. Mikenberg I.F. Literal-paraconsistent and literal-paracomplete matrices // Math. Log. Quart. 2006. Vol. 52(5). P. 478–493.
3. Sette A.M. On propositional calculus P1 // Mathematica Japonica. 1973. Vol. 18. P. 173–180.
4. Sette A.M., Carnielli W.A. Maximal weakly-intuitionistic logics // Studia Logica. 1995. Vol.55(1). P. 181–203.
5. Ciuciura J. A weakly-intuitionistic logic I1 // Logical Investigations. 2015. Vol.21. No. 2. P. 53–60.
6. Девяткин Л.Ю. О континуальном классе четырехзначных максимально паранормальных логик // Логические исследования / Logical Investigations. 2018. Т. 24. № 2. С. 85–90.

О понятии физического алгоритма

Шалак В. И.

Институт философии РАН, руководитель сектора логики. Доктор философских наук

shalack@mail.ru

Аннотация: При попытке анализа алгоритмически порожденных последовательностей явлений физической природы мы сталкиваемся с необходимостью различать управляющие действия и порождаемые ими физические процессы. Это требует построения специального языка для описания физических алгоритмов, который был бы пригоден для представления как стандартных символьных алгоритмов, так и алгоритмов, включающих указания на инициируемые физические процессы. Отличительной чертой физических алгоритмов, которая и составляет их основную ценность, является то, что физические алгоритмы реализуют логически возможные, но физически невозможные переходы между явлениями природы.

Ключевые слова: алгоритм, физический процесс, физический алгоритм

On the concept of the physical algorithm. Shalack V.I.

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Head of Department of Logic

Abstract: When we try to analyze algorithmically generated sequences of phenomena of a physical nature, we are faced with the need to distinguish between control actions and the physical processes generated by them. This requires the construction of a special language for describing physical algorithms that would be suitable for representing both standard symbolic algorithms and algorithms that include indications of initiated physical processes. A distinctive feature of physical algorithms, which is their main value, is that physical algorithms implement logically possible, but physically impossible transitions between natural phenomena.

Keywords: algorithm, physical process, physical algorithm

Всякий ученый, занимающийся исследованием, выделяет существенные характеристики явлений интересующей его предметной области, а от несущественных абстрагируется. Алан Тьюринг, решая проблему разрешимости, поступил точно так же. Перед ним стояла задача уточнения понятия вычислимости путем создания строгой математической модели понятия алгоритма, которая могла бы быть применена для поиска ответа на вопрос о разрешимости утверждений математики.

«В интуитивном, содержательном смысле под алгоритмом понимают общепонятное и однозначное предписание, какие и в каком порядке производить действия, чтобы получить искомым результат» [1, с. 402].

В качестве содержательной модели выполнения алгоритма Тьюринг рассматривал действия, которые совершает человек-вычислитель, в распоряжении которого находятся блокнот, карандаш и ластик для стирания написанного. Результатом работы Тьюринга явился всем известный формализм, получивший впоследствии название «машины Тьюринга». Ранее Алонзо Чёрч предложил свой вариант уточнения интуитивного понятия алгоритма, но Гёдель не поддержал его и лишь после появления работ Тьюринга согласился с тем, что задача решена. Тезис Чёрча-Тьюринга гласит, что вычисление любой интуитивно вычислимой функции может быть представлено средствами λ -исчисления или машины Тьюринга.

Недостатком модели Тьюринга является то, что она неадекватна для представления и анализа алгоритмически порождаемых рядов событий нашего физического мира, поскольку не различает алгоритмически детерминированных управляющих действий и инициируемых ими физических процессов, которые протекают в соответствии с физическими законами.

Поскольку перед Тьюрингом стояла задача решения чисто математической проблемы разрешения, он абстрагировался от тех элементов модели человека-вычислителя, которые не относятся к математике. В частности он абстрагировался от того факта, что человек-вычислитель в процессе своей

работы совершает физические действия, когда с помощью карандаша пишет на бумаге те или иные знаки, стирает их или перелистывает страницы блокнота. Он делает это после завершения каждого своего мыслительного действия, чтобы сохранить на бумаге его результат. И действительно, протекающая во времени физическая фиксация на бумаге результата не относится к существованию математической задачи. Вместо этого в формализме Тьюринга есть оператор печати, который говорит о необходимости печати того или иного символа в клетке ленты, стирании символа или перемещении ленты. Такая вроде бы мелочь начинает бросаться в глаза, если мы вздумаем построить электро-механическую модель машины Тьюринга. В ней каждое элементарное алгоритмическое действие можно представить как композицию двух составляющих – принятие решения о том, что следует сделать, и физический процесс, реализующий принятое решение. Принятие решения можно назвать управляющим действием по отношению к следующему за ним физическому процессу.

Если в машине Тьюринга каждое правило состоит из условия его применения C и следующего за ним действия D , что может быть представлено как $C \rightarrow D$, то в физической реализации оно будет иметь вид $C \rightarrow D[F]$, где F – имя физического процесса, который следует за управляющим действием D .

Если обратить наш взор на другие алгоритмически порожденные ряды событий, то они также описываются правилами данного вида. В явной форме мы это увидим, если, например, откроем упаковку лекарства, в которой обнаружим инструкцию по его применению.

Инструкция содержит такие разделы, как показания и противопоказания к применению лекарства. Это соответствует условию C правила. Следующий раздел – способ применения лекарства, где указано какие действия следует с ним совершить, чтобы это можно было считать его применением. Ему в правиле соответствует D . Еще один важный обязательный раздел – это фармакологическое действие, т.е. описание физико-химического процесса F , который запускается в организме этим лекарством.

Если у нас болит голова, мы можем взять таблетку анальгина, для которого у нас нет противопоказаний и срок хранения которого еще не истек, и в соответствии с инструкцией проглотить ее, запив водой. Если бы избавление от головной боли заключалось лишь в этом действии, мы бы сразу почувствовали улучшение состояния, поскольку после проглатывания таблетки действие было бы завершено. Но мы должны подождать до тех пор, пока таблетка растворится в желудке и начнет развиваться вызванный ею физико-химический (фармакологический) процесс, который через некоторое время и приведет к желаемому результату. Во время ожидания нам вообще не нужно ничего делать, но алгоритм все еще не может считаться завершенным.

Рассмотрим более сложную последовательность алгоритмически порождаемых событий.

Море. Дует ветер. Предметы, плавающие на поверхности, сносит по направлению ветра, но парусное судно, меняя галсы, плывет против него.



Зная площадь парусов, куда направлен нос судна, скорость и направление ветра, это нетрудно объяснить с помощью известных законов физики. Единственная проблема – как объяснить саму смену галсов?

Движение судна можно объяснить как результат следования правилам:

1. Старт Φ (Стать правым галсом с углом судна в 45° к направлению ветра и включить счетчик N) [движение в выбранном направлении].
2. Счетчик $N < \max \Phi$ (уточнить значение счетчика).
3. Счетчик $N^3 \max \Phi$ (Развернуть судно, поменяв галс на противоположный, обнулить счетчик и заново включить его) [движение в новом направлении].

Внутренний счетчик N может быть связан, например, с пройденным расстоянием или временем. Он нужен для того, чтобы не заниматься лишь непрерывными сменами галсов, а запускать в промежутке

меду ними естественные физические процессы, которые продвигают нас по направлению к цели. То есть физические процессы являются неотъемлемой составляющей алгоритмически порождаемых рядов событий. Следует различать управляющие действия и запускаемые ими физические процессы. Роль управляющих действий заключается в том, чтобы связывать между собой причинно не связанные явления. Сменив галс, мы модифицируем предыдущее явление таким образом, что новое становится причиной начала следующего физического процесса.

Представим, что А, В, С и D такие явления, что А причинно связано с В, и С причинно связано с D динамическими законами: $A \circledast B$, $C \circledast D$. При этом явления В и С причинно не связаны, но переход от В к С логически возможен. Например, на столе стоит турка, в которую мы насыпали кофе и налили холодной воды. Логически возможно, что она через некоторое время окажется на раскаленной плите, но физически невозможно, чтобы это произошло само собой благодаря лишь физическим законам. Онтологический статус физических алгоритмов заключается в том, что они реализуют это физически невозможное событие: $A \circledast B \rightsquigarrow C \circledast D$. Алгоритм заваривания кофе требует совершить действие перемещения турки на плиту, и мы это с легкостью делаем – актуализируем потенциальное бытие С.

Язык для описания физических алгоритмов

Исходные символы

1. d_1, d_2, \dots – символы действий;
2. f_1, f_2, \dots – символы физических процессов;
3. c_1, c_2, \dots – замкнутые формулы логики;
4. P – динамическая связка “если..., то выполни ..., чтобы ...”;
5. $), (,], [$ – скобки.

Действия

Если D_1, D_2 – действия, то $(D_1; D_2)$ – действие.

Правила

Если C – формула, D – действие, а F – символ физического процесса, то $\{CPD[F]\}$ – правило.

Программы

1. Если R – правило, то $\{R\}$ – элементарная программа;
2. Если P_i и P_j – программы, то $P_i \dot{\cup} P_j$ – программа.

Этот язык можно рассматривать как абстрактный язык программирования физических алгоритмов. Он является расширением языка продукций, который широко применяется для программирования в области ИИ. Принципиальное отличие заключается в том, что его выражения содержат явное указание на запускаемые физические процессы.

Пример программы

$\{Если\ хочется\ закурить\ P\ (Взять\ спичку\ и\ чиркнуть\ по\ коробке)[горение\ спички],$
 $Если\ спичка\ горит\ P\ (Поднести\ спичку\ к\ сигарете\ и\ затянуться)[тление\ табака]\}$

Модель

$M = \langle W, I \rangle$, где W – непустое множество возможных миров, а I – функция интерпретации.

Детерминированная модель языка

1. $I(d): W \circledast W$;
2. $I(D_1; D_2) = I(D_1) \cdot I(D_2): W \circledast W$ – композиция функций;
3. $I(f): W \circledast W^N$, где N – линейно упорядоченное множество с первым элементом;
4. $I(D[F]) = I(D) \cdot I(F): W \circledast W^N$ – композиция функций;
5. $I(c): W \circledast \{t, f\}$.

Очевидно, что действия и физические процессы в общем случае должны интерпретироваться частичными функциями, что может создать определенные неудобства. Поэтому примем следующие соглашения:

1. Если $I(d_i)(w)=w$, то будем говорить, что к миру w действие d_i неприменимо, и потому попытка выполнить данное действие ни к чему не приведет.
2. Аналогично, если $I(f_i)(w)=\{w\}^N$, то будем говорить, что в мире w физический процесс f_i начаться не может, и попытка инициировать этот процесс оставит мир без изменения.

Программа P является *детерминированной* в модели $M = \langle W, I \rangle$, е. и т. е. не существует такого мира $w \in W$ и таких двух правил $C_1 P D_1 [F_1]$ и $C_2 P D_2 [F_2]$ программы P , что $I(C_1)(w)=t$ и $I(C_2)(w)=t$.

Для дальнейшего изучения предложенного языка потребуется определить понятие алгоритмического преобразования в соответствии с программой P , как множества путей (траекторий) в множестве возможных миров W .

После этого мы можем задать один из вариантов языка динамической логики и продолжить изучение физических алгоритмов логическими средствами.

Литература:

1. Смирнов В.А. Алгоритмы и логические схемы алгоритмов // Логико-философские труды В.А. Смирнова / Под ред. В.И. Шалака. М.: Эдиториал УРСС, 2001. – 592 с.

Решение проблемы «третьего прочтения» с учетом параметрической чувствительности

Шкаброва М.В.

Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии, студентка

rojerdeep@gmail.com

Аннотация: Рассматривается проблема так называемого «третьего прочтения», возникающая на базе высказываний, содержащих языковые средства как носителей интенциональности. В конкретной работе – глагол отношения, иллюстрируемый в примере, общий случай которого получил название «buyer's intentions». Появляющиеся трудности в интерпретации подобных выражений естественного языка связываются с характеристикой их насыщенности значениями, по сути своей зависящей от контекста. Учитывая это замечание, предпринимается попытка предположить правомерность применения концепта параметрической чувствительности. В отличие от индексов и контекста как такового, параметрическая чувствительность является, по мнению автора, наиболее гибкой и может исчезать при достаточном насыщении рассматриваемого предложения (или составной части высказывания) дополнительными значениями. Это производится, в основном, с помощью конкретизации контекста и ограничения области действия глагола отношения. Таким образом, интерпретация выражения с учетом параметрической чувствительности редуцируется к лишь нескольким общим случаям.

Ключевые слова: лингвистика, логика, философия языка, семантика, параметры, контекстная чувствительность.

Solving a problem of the «third reading» given parametric sensitivity. Shkabrova M.V.

Saint Petersburg State University, Institute of Philosophy

Abstract: Consider the problem of the «third reading» appearing on base of statements containing a language tools as bearers of intentionality. In that paper – the attitude verb illustrated in the example whose general case was named as «buyer's intentions». Difficulties with interpretations of natural language's utterances like those associated with their saturation by meanings that depend on the context. Given that remark we take an attempt to assume the validity of usage the concept of parametric sensitivity. In comparison with indices and context (general), parametric sensitivity is, according to author's opinion, more flexible and able to disappear in the case of sufficient saturation of given sentence (or its constituent) by additional meaning. It is done using specification of context and limitation of scope of attitude verb. Hence, interpretation of statement given parametric sensitivity is reduced to only a few common cases.

Keywords: linguistic, logic, philosophy of language, semantic, parameters, context sensitivity

Одним из самых распространенных источников парадоксов и неоднозначности являются языковые средства, выражающие некоторое отношение субъекта к объектам высказывания, например отношения желания, убеждения и других интенций. Тем не менее, их активное употребление в пределах естественного разговора не мешает достижению коммуникативных целей. С другой стороны, многие теоретики затрудняются отразить формальную сторону использования подобных выражений.

В данной работе я бы хотела сосредоточить внимание на проблеме появляющейся возможности «третьего прочтения». Современные исследователи, упоминаемые в ходе дальнейшего рассуждения, оставляют вопрос открытым. Возьмем пример следующего типа:

(1) Нина хочет купить слона, как у Раджеша.

«Классически» это предложение можно прочесть двумя способами. В первом случае имеется конкретный слон как у Раджеша, на которого будет нацелено желание Нины (при этом она может не

знать, кто такой Раджеш и какой у него слон), во втором случае Нина, напротив, будет руководствоваться соответствием слонов свойству «быть как у Раджеша», не имея ввиду никакого «особого» слона.

Суть «третьего прочтения» заключается в компромиссном сценарии, согласно которому 1) Нина в действительности не имеет ввиду никакого конкретного слона (в результате чего первая трактовка становится неподходящей), 2) в то же время не имея никаких интенций по поводу свойства «быть как у Раджеша» (следовательно, и второй случай не отражает истинной ситуации). В результате, мы не находим адекватного формального описания значения истинности (truth-value) приведенного в примере (1) предложения.

М. Швагер (2011) предоставляет широкую трактовку подобного вида выражений, именуя общий случай «buyer's intentions» [1, с. 8]. Авторка акцентирует внимание на неоднородности феномена «третьего прочтения» [1, с. 3], разные его проявления требуют определенной специфики подхода. Однако ее собственное предложение по поводу решения проблемы «третьего прочтения», основанное на убеждении о наличии универсального метода ее решения, я считаю нераскрытым и поэтому не лишеным неясности. (У меня также возникает вопрос о том, есть ли необходимость настаивать на универсальности, особенно в предложенной семантике, но рассуждения по этому поводу я пока оставлю в стороне).

Несмотря на это, в упомянутой статье приведено значительное, на мой взгляд, замечание: в предложениях разбираемого типа речь идет не об актуальных, существующих в действительном мире вещах. М. Швагер приводит множество сценариев, основательно завязанных на темпоральности как на одном из своих аспектов. Вещь обладает или не обладает бытием независимо от момента произношения высказывания. Будь то иначе, тогда, интерпретируя (1), мы получим противоречие, к примеру, если слон, которым обладает Раджеш и в котором заключен предел желания Нины, существует в актуальном мире в единственном экземпляре. Тем не менее, интенции Нины вполне могут быть направлены на слона, существующего в возможности.

Таким образом дополнять высказывание и перечислять множество конкретных сценариев, влияющих на условия его значения истинности, можно весьма продолжительно. На мой взгляд, поставленную проблему нельзя решить, пренебрегая ее прагматической стороной. М. Швагер достаточно проиллюстрировала бесплотность семантики в отношении попыток в одиночку проинтерпретировать выражение с учетом «третьего прочтения». Проблема семантики по существу состоит в формальной экспликации сути предложения. В данной позиции возникает многозначность, связанная с возможностью действия квантора существования в широких или узких рамках («scope-paradoxical sentences»), и обе возможности являются неподходящими для интерпретации «третьего прочтения». Поэтому, вероятно, стоит для начала задаться вопросом о том, в какой контекстной среде существует выражение. К этому, как мне кажется, частично подошла авторка, косвенно констатируя зависимость разбираемого нами случая от контекста.

М. Швагер, ставя вопрос о деформации синтаксиса в условиях ее подхода, пишет, что в дополнение к некоторым семантическим принципам необходимо разработать прагматическую теорию, которая бы объяснила, когда и почему субъект, произносящий выражение, опирается на правило смещения [1, с. 17] (введенное ею же ранее [1, с. 15]). Иными словами, для нас становятся важными как минимум такие характеристики контекста, как мир, в котором находится спикер и объект отношения (это могут быть, как мы уже поняли, два разных мира), время и сам спикер.

В первую очередь, я считаю, необходимо обратиться к характеристике насыщенности тех или иных составляющих предложения. Насыщение здесь трактуется в смысле, используемом Ф. Реканати (2004): это процесс, в результате которого значение предложения становится завершенным и представляет собой пропозицию; это происходит с помощью присваивания конститuentам предложения семантических значений, чья интерпретация контекстно зависима [2, с. 7]. Автор называет это «первичным прагматическим процессом» в рамках подхода, основанного на «доступности» («availability based approach») [2, с. 17]. В принципе, с позиции так называемого «минималистического подхода», насыщение предшествует выработке «того, что сказано» («what is said», перенятое, насколько я понимаю, от Д. Каплана (1977/1989)). Т.е. для выведения адекватных условий истинности (семантически) мы с неизбежностью должны пройти через процесс насыщения.

С насыщенностью так же связывается «параметрическая чувствительность к контексту», о которой подробно пишет С. Ялчин (2019). Поэтому я буду говорить о том, можно ли решить проблему

третьего прочтения в рамках подхода данного в его работе подхода. Стоит заметить настойчивость авторов в отношении принципиального разведения понятий семантического значения («semantic value») и содержания («content»). Содержание выражения отражается в его «what is said», которое, в свою очередь, составляется из семантических значений различных конstituентов. Иными словами, упоминаемый процесс насыщения связывает **зависимые от контекста** семантические значения в полноценное содержание.

Поэтому, на мой взгляд (возвращаясь к порыву М. Швагер выработать универсальную концепцию решения разнородных типов «третьего прочтения»), мы не можем постулировать единую семантику для всех случаев «третьего прочтения», пока не определим, в какой степени семантические значения конstituентов предложения контекстно чувствительны.

Мое предположение таково, что здесь нам поможет параметрический анализ, которую описал С. Ялчин (2019). В указанной статье он опирается на Д. Льюиса (1980) и Д. Каплана (1977/1989). На базе в основном их работ автор разводит индексальную и параметрическую зависимости. Для него специфика параметрической зависимости состоит в возможности ее преодоления с помощью эксплицированного расширения контекста высказывания, актуализации «встроенных» выражений (embedded expressions) [3, с. 3]. «*It is context-sensitivity which can be semantically turned off*» [3, с. 12]. Так объясняется, почему одни языковые единицы в одном контексте чувствительны, в то время как в ином – нет (или, по крайней мере, не настолько чувствительны).

Возвращаясь к примеру (1), мы можем видеть дополнительную трудность не только в интерпретации сравнения «как у Раджеша», но и в трактовке «слона»: он может быть как минимум животным или игрушкой. Оба выражения чувствительны к контексту. Неоднозначность последнего довольно легко преодолевается, если мы артикулируем дополнительные особенности возможного контекста. Например:

(1*) Нина хочет купить такого же плюшевого слона, как у Раджеша.

Можно ли путем насыщения (или же дополнительного обогащения («enrichment») выражений) свести неоднозначность к двум «классическим» трактовкам, упомянутым вначале?

(1*a) Нина хочет конкретного плюшевого слона, и этому конкретному слону «посчастливилось» быть таким, как у Раджеша

В данном случае, на мой взгляд, интерпретация напрямую зависит по крайней мере от таких параметров, как место и время произнесения выражения (факторы, опять же, относящиеся к прагматике). Оба являются сдвигаемыми. Так же надо, мне кажется, учесть спикера. Вряд ли выражение «Нина хочет такого же плюшевого слона, как у Раджеша» прозвучало бы из уст самой Нины. Поэтому было бы последовательным предположить, что подобным образом высказывается некоторое третье лицо, например, видевшее, как Нина, бродящая по магазину игрушек, указала на конкретного плюшевого слона и сказала: «Я очень хочу купить его». Тогда следующая фраза наблюдателя вполне может претендовать на конкретное (specific) прочтение выражения:

/Нина хочет купить такого же плюшевого слона, как у Раджеша: его слон тоже персиково-лососёвого цвета.

(1*b) Нина думает: «Хочу такого же плюшевого слона, как у Раджеша»

Для того, чтобы подобная интерпретация была подходящей, Нина как минимум должна чувственно воспринять слона, принадлежащего Раджешу, и знать, что слон принадлежит именно человеку по имени Раджеш. Допустим, имеет место контекст:

/Нина хочет купить такого же плюшевого слона, как в коллекции ее друга Раджеша, которую он демонстрировал у себя дома.

В этом случае у нас имеется ситуация, когда Нина, возможно, не имеет ввиду никакого конкретного слона, но при этом у нее есть намерение приобрести такого, который соответствует ее представлению «как у Раджеша». Интенция Нины может быть направлена не на существующего-здесь-и-сейчас плюшевого слона в случае, если, к примеру, коллекционный слон Раджеша имеется на данный момент лишь в одном экземпляре.

В заключение хочется подчеркнуть, что моей целью было прежде всего выдвинуть гипотезу и попытаться подтвердить ее жизнеспособность с помощью некоторых примеров. Она остается сформулированной в общем виде, задавая возможное развитие исследования в данном направлении. Суть же этого предположения основана на констатации необходимости учета аспектов прагматики для адекватной интерпретации условий истинности выражения, в результате чего проблема третьего прочтения может быть решена путем сведения возможных трактовок высказывания к двум основным. Тогда парадокса с рамками действия квантора существования не возникает. Это происходит с помощью определения контекстно-зависимых параметров, насыщенности конstituентов предложения и его самого как целого и дальнейшее выведение возможности сведения предложения к той или иной интерпретации.

Литература:

1. Speaking of Qualities // Magdalena Schwager. Proceedings of SALT 19 – Articles, 2011. – 18 p.
2. Francisco Recanati // Literal Meaning. Cambridge University Press, 2004. – 175 p.
3. Parametric Context-Sensitivity, I // Seth Yalcin, 2019. – 35 p.
4. Quantifying In from a Fregean Perspective // Seth Yalcin, University of California, Berkeley, 2015. – 47 p.
5. David K. Lewis. Index, context, and content. In S. Kanger and S. Ohman, editors, Philosophy and Grammar. D. Reidel, Holland, 1980. - 79-100 p.
6. David Kaplan. Demonstratives. In Joseph Almog, John Perry, and Howard Wettstein, editors, Themes from Kaplan. Oxford University Press, Oxford, 1977/1989. – 481-563 p.

Васюков В.Л.

Институт философии РАН (Москва), зав. кафедрой, доктор философских наук

vasyukov4@gmail.com

Аннотация: Анализ логических проблем квантовой теории приводит к обнаружению общих логических оснований теории относительности и квантовой механики, но вряд ли этот результат может расцениваться как решение проблемы квантовой гравитации или хотя бы шаг на пути в этом направлении. Поскольку обе научные дисциплины представляют собой неклассические дисциплины, общая ортомодулярная логическая структура, лежащая в основании квантовой логики и каузальной логики пространства-времени, может расцениваться как логическое основание неклассической науки в целом, как характерный признак неклассического типа научной рациональности, заставляющей с необходимостью учитывать связи между знаниями об объекте и характером оперирования с ним. Переход от квантовологического ортомодулярного формализма к более общему логическому формализму с семантикой C^* -алгебр также приводит к параллелизму между логической структурой квантовой теории и общей теории относительности, что позволяет вновь ставить вопрос о решении проблемы квантовой гравитации.

Ключевые слова: квантовая гравитация, ортомодулярность, квантовая логика, каузальная логика, неклассическая рациональность, тензорная алгебра

Quantum Gravitation Logic.

Vasyukov V.L.

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow)

Abstract: An analysis of the logical problems of quantum theory results in discovering of the general logical foundations for relativity theory and quantum mechanics but hardly should be counted as the solution of quantum gravitation problem or even the step on this way. Since both scientific disciplines are non-classical ones then the general orthomodular logical structure underlying quantum logic and causal logic of spacetime should be considered as the logical foundation of non-classical science as whole or as a salient feature of non-classical type of the scientific rationality which necessarily forces to consider the linkage between the knowledge about object and the specificity of handling it. The transition from quantum logical orthomodular formalism to the more general logical formalism with the semantics of C^* -algebras also leads to the parallelism between the logical structure of quantum theory and general relativity theory that allows again put a question on solving the problem of quantum gravitation.

Keywords: quantum gravitation, orthomodularity, quantum logic, causal logic, non-classical rationality, tensor algebra

Проблема квантовой гравитации представляет собой проблему построения единой теории, объединяющей общую теорию относительности и квантовую теорию. Впервые ее сформулировал А. Эйнштейн еще в 1916 году, предполагая, что квантовая теория должна модифицировать не только максвелловскую электродинамику, но также и новую теорию гравитации. Однако проблема все еще остается открытой, несмотря на усилия поколений исследователей. В работе «Логические основания неклассической науки» [1] я писал, что один специфический путь ее решения все же существует, хотя в силу своей природы он остается вне сферы внимания физиков-теоретиков. Речь идет о том, что анализ логических проблем квантовой теории привел к обнаружению общих логических оснований теории относительности и квантовой механики.

Обсуждение логических оснований квантовой механики началось с вышедшей в свет в 1936 году работы Г. Биркгофа и Дж. фон Неймана «Логика квантовой механики» [2], положившей начало направлению, известным под именем «квантовой логики». К настоящему времени количество работ по квантовой логике огромно и все время растет – в библиографии, составленной М. Павичицем еще в

1992 г., содержатся указания на 1851 работу по данной тематике [3]. Теории, разработанные в рамках данного направления логики, семантически основываются на недистрибутивных (главным образом ортомодулярных) решетках – классе алгебраических структур, имеющих массу применений к технически нетривиальным проблемам. Как следствие, для большинства алгебраистов «квантовая логика» представляется всего лишь экзотическим синонимом известной математической структуры.

К настоящему времени существуют и системы релятивистской квантовой логики, получающиеся обобщением известной квантовой логики и квантовой вероятности на случаи релятивистского пространства-времени. Так, например, в работе П. Миттельштедта «Релятивистская квантовая логика» [4] рассматривается система квантовой логики, предназначенная для описания динамики квантовых систем. Квантовая система как бы «погружена» в релятивистское пространство-время, что соответствует методологии релятивизации физических теорий. Однако гипотеза квантовой гравитации предполагает, что структура пространства-времени должна быть модифицирована квантовой механикой. Либо логика пространства-времени должна быть такой же, как и квантовая логика.

В этом ключе можно понимать и тот факт, что с конца 70-х годов начали появляться работы, демонстрирующие применимость конструкции ортомодулярной решетки к описанию теории относительности. Так, например, в работе В. Цеглы «Каузальная логика пространства Минковского» [5] рассматривается ортогональное пространство, образуемое каузальной структурой, когда семейство дважды ортогональных множеств образует полную ортомодулярную решетку. Эта решетка возникает в случае локализации как в нерелятивистском, так и в релятивистском случае.

Ситуация выглядит так, что ортомодулярная решетка обнаруживается в процессе анализа как квантовых, так и релятивистских теорий. Но можно ли считать квантовую теорию и теорию пространства-времени единой теорией, основываясь на феномене ортомодулярной решетки, может ли эта структура лежать в основе единого формализма, дающего решение проблемы квантовой гравитации?

Если присмотреться более внимательно к феномену ортомодулярности, то следует учесть, что этот феномен характерен именно для квантовой физики и теории относительности, которые в философии науки относят к неклассическому естествознанию. Становление неклассического естествознания приходится на период с конца XIX до середины XX столетия, и, как следствие, и релятивистскую и квантовую теории можно считать в какой-то степени образцами неклассической науки. Но тогда феномен ортомодулярности можно рассматривать как некое логическое основание неклассической науки в целом, как характерный признак неклассического типа научной рациональности, позволяющей учитывать связи между знаниями об объекте и характером средств и операций деятельности.

В то же время в начале 80-х прошлого века был получен ряд критических результатов, фиксирующих бесполезность квантовологического формализма, основывающегося на ортомодулярных решетках, с точки зрения физики. Так, например, система К. Пирона, призванная по замыслу автора служить единым аксиоматическим базисом для произвольных физических теорий, классических и квантовых, обнаруживает наличие некоторых синтаксических характеристик, из-за которых попытка интерпретировать в ней квантовую механику представляется невозможной (см. [6]).

С учетом этого фиаско трудно представить, как система квантовых высказываний может лечь в основание квантовой гравитации, поскольку ее не удастся использовать в качестве базиса физических теорий. Трудно на это рассчитывать и по той причине, что квантовые высказывания представляют собой проекционные операторы с двухточечным спектром, в то время как наблюдаемые в квантовой теории, с которыми имеют дело физики, представляют собой операторы в гильбертовом пространстве с произвольным спектром, образующие C^* -алгебры. Квантовые ортомодулярные логики можно расценивать как двузначные логики, детерминированные ортомодулярными решетками, в то время как гипотетические логики наблюдаемых должны быть в общем случае «многозначными» логиками, имеющими в качестве своих алгебраических моделей C^* -алгебры.

В работе «От семантики к синтаксису: квантовая логика наблюдаемых» [7] я предпринял попытку построить систему квантовой логики наблюдаемых QLO, которую можно рассматривать как многозначное логическое расширение системы квантовой ортомодулярной логики Р. Гольдблатта (в качестве области значений принимается не интервал $[0,1]$ действительной числовой оси, но вся действительная числовая ось).

Аксиоматика QLO выглядит следующим образом:

$$Ax1. \emptyset(A\dot{U}B) \leftrightarrow \emptyset A\dot{U}\emptyset B$$

$$Ax2. A \leftrightarrow \emptyset\emptyset A$$

$$Ax3. A\dot{U}(B\dot{U}C) \leftrightarrow (A\dot{U}B)\dot{U}C$$

$$Ax4. A\dot{U}(B\dot{U}C) \leftrightarrow (A\dot{U}B)\dot{U}C \quad Ax5.$$

$$A\dot{U}(B\dot{U}C) \leftrightarrow (A\dot{U}B)\dot{U}(A\dot{U}C) \quad Ax6.$$

$$\emptyset(A\dot{U}\emptyset A) \leftrightarrow B\dot{U}B$$

$$Ax7. A\dot{U}\emptyset A \leftrightarrow \emptyset(B\dot{U}\emptyset B)$$

$$Ax8. \mathbf{1}\dot{U}A \leftrightarrow A$$

$$Ax9. \mathbf{0}A \leftrightarrow \emptyset(B\dot{U}\emptyset B)$$

$$Ax10. \mathbf{1}A \leftrightarrow A$$

$$Ax11. J_a(A\dot{U}B) \leftrightarrow J_a B\dot{U}A$$

$$Ax12. J_a(A\dot{U}B) \leftrightarrow J_a B\dot{U}J_a A \quad Ax13.$$

$$\emptyset J_a A \leftrightarrow J_a \emptyset A \quad Ax14. J_a + b A \leftrightarrow$$

$$J_a \dot{U} J_b A \quad Ax15. J_a b A \leftrightarrow J_a J_b A$$

Правила вывода:

$$Rx1. \frac{A \leftrightarrow B}{\emptyset B \leftrightarrow \emptyset A}$$

$$Rx2. \frac{A \leftrightarrow B}{J_a | A \leftrightarrow J_a | B}$$

$$Rx3. \frac{A \leftrightarrow B \quad B \leftrightarrow C}{A \leftrightarrow C}$$

$$Rx4. \frac{A \leftrightarrow B \quad C \leftrightarrow D}{A\dot{U}C \leftrightarrow B\dot{U}D}$$

$$Rx5. \frac{A\dot{U}A \leftrightarrow B \quad C\dot{U}C \leftrightarrow D}{(A\dot{U}A)\dot{U}(C\dot{U}C) \leftrightarrow B\dot{U}D}$$

Принцип неопределенности:

$$Ax16. \emptyset[(A\dot{U}B)\dot{U}\emptyset(B\dot{U}A)]^2 \leftrightarrow (A\dot{U}\emptyset A)^2 \dot{U}(B\dot{U}\emptyset B)^2$$

Здесь A^2 означает $A\dot{U}A$, а $A \leftrightarrow B$ означает, что значения A в каждом состоянии будут меньше значений B .

Алгебраической моделью QLO является C^* -алгебра, доказана полнота и непротиворечивость построенной логической системы. Если с позиции гипотезы квантовой гравитации поискать теперь аналог в теории относительности, то с математической точки зрения тензорная алгебра, является конструкцией примерно того же алгебраического уровня, что и C^* -алгебры (вдобавок обе они не являются решеточными структурами). Однако с физической точки зрения эта аналогия совершенно непонятна, хотя бы потому, что тензоры, в отличие от наблюдаемых квантовой теории как операторов с произвольным спектром, имеют, по сути дела, несколько «спектров»: каждой наблюдаемой в некотором состоянии соответствует одно число как ее значение в данном состоянии, в то время как тензору в некоторой точке пространства-времени может соответствовать несколько чисел. Чтобы преодолеть этот недостаток, можно прибегнуть к свертыванию тензоров, переходя к их инвариантам. Тогда аналогом бинарной QLO-формулы $A \leftrightarrow B$ будет неравенство инвариантов тензоров во всех точках пространства-времени, в которых они заданы. Алгебра инвариантов будет в этом случае рассматриваться как алгебра геометрических наблюдаемых и можно рассматривать соотношение алгебры квантовых и пространственно-временных наблюдаемых.

Интересно, что логический принцип неопределенности QLO возможно будет ответственен за природу невозможности выбора галилеевых координат, в которых бы метрическая квадратичная форма приобретала бы вид метрической формы, характерной для пространства событий в специальной теории относительности. В квантовой ортомодулярной логике ничего подобного принципу неопределенности не существует, следовательно, ничего аналогичного нет и в каузальной логике пространства-времени.

Литература:

1. Васюков В.Л. Логические основания неклассической науки // Философия, методология и история науки. Научно-практический журнал. 2016. № 2. Том 2. С. 66-76.
2. Birkhoff G., Neumann J. von. The logic of quantum mechanics // Annal. Math., v.37, 1936. P. 823-843.
3. Pavičić M. Bibliography on quantum logics and related structures // Int. J of Theoretical Physics. Vol.31. No 3. 1992. P. 373-460.
4. Mittelstaedt P. Relativistic quantum logic // Int. J. of Theoretical Phys. 22. No 4. 1983. P. 293-352.
5. Cegla W. Causal Logic of Minkowski Space // Current Issues in Quantum Logic / S. Beltrametti and B. van Fraassen (eds.), N.Y.: Plenum, 1981. P. 419-424.
6. Hadjisavvas N., Thieffine F., Mugur-Schachter M. Study of the Piron's system of questions and propositions // Found.Phys., 10. No 9-10. 1980. P. 751-756.
7. Vasyukov V.L. From Semantics to Syntax: Quantum Logic of Observables // Alternative Logics. Do Sciences Need Them? / Paul Weingartner (Ed.). Springer, Berlin, Heidelberg, 2004. P. 299-322.

Аксиоматическое представление традиционной силлогистики с отрицательными терминами

Ильин А.А.

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Философский факультет, кафедра логики, старший преподаватель

alexeevich@inbox.ru

Аннотация: В работе осуществлена модификация построенной нами ранее системы традиционной силлогистики ТС, содержащей отрицательные термины. Нами предлагается система TC° , которая в большей мере, чем ТС, соответствует реальной практике рассуждений. Доказывается теорема о погружаемости построенной системы в исчисление предикатов посредством перевода T, являющегося модификацией перевода категорических высказываний, предложенного Бежанишвили М.Н. и Мchedlishvili Л.И. Данный перевод довольно наглядно представляет смысл категорических высказываний. Пресуппозиция о непустоте и неуниверсальности терминов высказываний содержится в нем в явном виде. Упомянутое доказательство основано на доказательстве погружаемости системы TC° в систему ТС. Погружаемость последних в исчисление предикатов была доказана нами ранее. Доказательство строится с использованием критерия, предложенного Смирновым В.А.

Ключевые слова: силлогистика, аксиоматизация, исчисление предикатов, погружающая операция

Traditional Syllogistic with Negative Terms: Axiomatic Reconstruction. Il'in A. A.

Faculty of Philosophy, Department of Logic, Lomonosov State University

Abstract: In this paper we modify the system of traditional syllogistics with negative terms TS, that we built earlier. We propose a system TC° , which is more consistent with the actual reasoning practice, than TC. We prove the embedding of the TC° system into the predicate calculus using the translation T, which is a modification of the translation of categorical propositions proposed by Bezhanishvili M.N. and Mchedlishvili L. I. This translation quite clearly represents the meaning of categorical propositions. It explicitly contains the presupposition about non-emptiness and non-universality of the terms of propositions. The mentioned proof is based on the proof of the embedding of the TC° system in the TC system. The embedding of the latter into the predicates calculus was proved by us earlier. The proof is carried out using the criterion, proposed by Smirnov V. A.

Keywords: syllogistic, axiomatization, predicate calculus, embedding function

В работе предлагается аксиоматизация традиционной силлогистики, содержащей отрицательные термины.

Под традиционной силлогистикой понимается чистая негативная силлогистическая теория, описывающая отношения между ассерторическими высказываниями.

Напомним, что силлогистические системы, которые допускают на места и субъектов и предикатов формул, представляющих категорические высказывания, только общие термины (репрезентирующие классы предметов), называются чистыми. Сингулярные же силлогистики дополнительно содержат термины, являющиеся знаками единичных предметов – сингулярные термины. Язык негативных силлогистических систем содержит единственный терминообразующий оператор – терминное отрицание. В позитивных силлогистиках внутренняя структура терминов не учитывается.

Наконец, в ассерторических силлогистиках исследуются выводы из немодальных (категорических) высказываний. В модальных системах дополнительно рассматриваются модализированные атрибутивные высказывания о необходимой, возможной или случайной присущности.

Как известно, законами традиционной силлогистики являются все 24 правильных модуса простого категорического силлогизма, законы логического квадрата, правила превращения (где как раз в явном виде и задействованы отрицательные термины) и обращения.

Аксиоматическое представление традиционной силлогистики было осуществлено Яном Лукасевичем. Им была построена реконструкция чистого позитивного фрагмента традиционной силлогистики на базе классического исчисления высказываний [1].

Аксиоматизация традиционной силлогистики с отрицательными терминами была предложена Шефердсоном [2]. Им была построена «логика классов», содержащая только одну силлогистическую константу α и оператор терминного отрицания \sim .

Нами в [3] была построена система ТС, аксиоматизирующая традиционную негативную силлогистику.

В язык ТС входят нелогические термины единственного типа – параметры для простых неотрицательных терминов, силлогистические константы α, i, e, o , пропозициональные связки $\&, \cup, \emptyset, \dot{\cup}, \circ$, знак терминного отрицания $\dot{\epsilon}$ и скобки. Определения термина и формулы стандартные. Заметим, что что в данном языке допустимы общие термины с произвольным количеством отрицаний.

Схемы аксиом ТС:

- | | | |
|--|---|-------------------|
| ТС 0. Схемы аксиом классического исчисления высказываний | ТС 1. $(MaP \& SaM) \dot{\epsilon} SaP$ | ТС 5. SeP° |
| | $\emptyset SiP$ | |
| ТС 2. $SiP \dot{\epsilon} PiS$ | ТС 6. $SoP^\circ \emptyset SaP$ | |
| ТС 3. SaS | ТС 7. $SaP^\circ SeP\dot{\epsilon}$ | |
| ТС 4. $SaP \dot{\epsilon} SiP$ | ТС 8. SiP° | |

SiP^2 R1. *modus ponens* (правило вывода).

Адекватная интерпретация силлогистических формул, детерминирующая класс законов традиционной позитивной силлогистики, была найдена в 1971 году румынским логиком С. Виеру. Иной перевод силлогистических формул в исчисление предикатов был предложен В.А. Бочаровым [4].

Нами была рассмотрена модификация погружающей операции позитивного фрагмента традиционной силлогистики, предложенной М.Н.Бежанишвили и Л.И.Мchedlishvili [5], более наглядно, в отличие от переводов Виеру и Бочарова, проясняющей смысл категорических высказываний. В его основе лежит стандартный «фундаментальный» перевод категорических высказываний t , обычным образом распространенный на сложные силлогистические формулы:

$$\begin{array}{l} SaP \quad \circlearrowleft \quad \ll x(Sx \dot{\epsilon} Px) \\ SiP \quad \circlearrowleft \quad \ll x(Sx \& Px) \\ SoP \quad \circlearrowleft \quad \ll x(Sx \& Px) \\ SeP \quad \circlearrowleft \quad \ll x(Sx \dot{\epsilon} Px) \\ SiP^\circ \quad \circlearrowleft \quad \ll x(Sx \dot{\epsilon} Px) \\ SoP^\circ \quad \circlearrowleft \quad \ll x(Sx \& Px) \end{array}$$

Посредством преревода t определяется погружающая операция T. Пусть S_1, \dots, S_n - все термины, содержащиеся в формуле B.

Тогда $T(B) = ((\$xS_1x \& \$x S_1x) \& \dots \& (\$xS_nx \& \$x S_nx)) \dot{\epsilon} t(B)$.

На основе погружаемости системы ТС в систему негативной фундаментальной силлогистики (НФС), для которой погружаемость в исчисление предикатов доказана ранее [6], была доказана теорема о погружаемости системы ТС в исчисление предикатов посредством перевода T [3].

Таким образом, система ТС аксиоматизирует теорию, законами которой являются формулы, T-переводы которых доказуемы в исчислении предикатов.

Построенная аксиоматизация традиционной силлогистики ТС представляется с технической точки зрения довольно прозрачной и удобной системой при сравнении с аксиоматизациями других силлогистических систем. Однако, некоторые ее теоремы и правила рассуждений (при их содержательной интерпретации) не вполне соответствуют существующей реальной практике использования традиционной силлогистики. Это замечание непосредственно относится к содержательному истолкованию аксиомы ТС8 (введения/снятия двойного терминного отрицания) и к допущению в язык теории терминов с произвольным количеством терминных отрицаний. Ведь в обычной практике рассуждений

не используются простые общие термины, содержащие более одного терминного отрицания.

В настоящей работе нами строится система традиционной силлогистики TC° , лишенная указанных недостатков системы TC .

Язык системы TC° отличается от языка системы TC только определением понятия термина. Так, если в TC терминами являлись простые неотрицательные общие термины с произвольным числом терминных отрицаний, то в системе TC° терминами являются только простые неотрицательные общие термины, содержащие не более одного терминного отрицания.

В дальнейшем мы будем различать обозначения для неотрицательных общих терминов S, P, Q, M, \dots и для общих терминов, возможно, содержащих терминные отрицания – S, P, Q, M, \dots . Тем самым S, P, Q, M, \dots есть соответственно неотрицательные общие термины S, P, Q, M, \dots , содержащие терминные отрицания или не содержащие таковых.

Аксиоматизация системы TC° получается заменой в системе TC схем аксиом $TC7$ и $TC8$ на:

$$TC^\circ 7. SaP^\circ$$

$$SeP\checkmark \llcorner^\circ 8.$$

$$SaP\checkmark^\circ SeP$$

Докажем погружаемость предложенной системы TC° в исчисление предикатов посредством перевода T . Для этого продемонстрируем погружаемость системы TC° в систему TC , для которой погружаемость в исчисление предикатов посредством указанного перевода доказана ранее [3].

При доказательстве указанного утверждения будем использовать критерий, предложенный В.А. Смирновым [7]:

Исчисление $S1$ погружается в исчисление $S2$ посредством функции $y1$ (из множества формул $S1$ в множество формул $S2$), если и только если:

для каждой формулы A языка $S1$ имеет место $S1 \mid \frac{3}{4} \vdash S2 \mid \frac{3}{4} y1(A)$; существует функция $y2$ из множества формул $S2$ в множество формул $S1$, такая что

для каждой формулы A языка $S2$ имеет место $S2 \mid \frac{3}{4} \vdash S1 \mid \frac{3}{4} y2(A)$,

для каждой формулы A языка $S1$ имеет место $S1 \mid \frac{3}{4} (\circ y2(y1(A)))$.

В рассматриваемом случае $S1$ есть система TC° , а $S2$ - система TC .

Определим перевод $y1$ из TC° в TC . Применение функции $y1$ к формуле A языка TC° дает ту же формулу A , но уже языка TC :

$$y1(SaP) = SaP$$

$$y1(SiP) = SiP$$

$$y1(SeP) = SeP$$

$$y1(SoP) = SoP$$

$$y1(\emptyset) = y1(A)$$

$$y1(A \cdot) = y1(A) \cdot y1(B), \text{ где } \cdot - ;N100 18=0@=00 A207:0.$$

В таком случае, $y1$ -переводы аксиом $TC^\circ 0$ – $TC^\circ 7$ – суть аксиомы $TC0$ – $TC7$ системы TC , а правило *modus ponens* справедливо и в системе TC .

Тогда для доказательства части (1) критерия Смирнова остается показать, что $y1$ -перевод аксиомы $TC^\circ 8$ является теоремой системы TC :

$$y1(SaP\checkmark^\circ SeP) = SaP\checkmark^\circ SeP$$

1. $SaP\checkmark^\circ SeP^2$	$TC7$
2. $SiP^\circ SiP^2$	$TC8$
3. $SeP^\circ \emptyset SiP$	$TC5$
4. $SeP^2^\circ \emptyset SiP^2$	$TC5$
5. $SeP^\circ SeP^2$	2-4, ЛВ
6. $SaP\checkmark^\circ SeP$	1, 2, ЛВ

Для доказательства частей (2) и (3) указанного критерия необходимо сформулировать обратный перевод из системы TC в систему TC° . Для этого нам потребуется первоначально задать функцию u , которая сопоставляет термам языка TC термы языка TC° :

$u(S) = S$, если число вхождений терминного отрицания в терм S четно или S не содержит отрицаний;

$u(S) = S\checkmark$, если число вхождений терминного отрицания в терм S нечетно.

Тогда перевод $y2$ из языка TC в язык TC° с учетом наличия функции u осуществляется следующим образом:

$$y2(SaP) = y2(u(S)au(P)) = SaP$$

$$y2(SiP) = y2(u(S)iu(P)) = SiP$$

$$y2(SeP) = y2(u(S)eu(P)) = SeP$$

$$y2(SoP) = y2(u(S)ou(P)) = SoP$$

На сложные формулы перевод распространяется обычным способом.

Очевидно, что $y2$ -переводы аксиом $TC0$ – $TC7$ – суть аксиомы $TC^\circ 0$ – $TC^\circ 7$ системы TC° , а правило *modus ponens* справедливо и в системе TC° . Поэтому для доказательства части (2) критерия Смирнова нужно показать, что $y2$ -перевод аксиомы $TC8$ является теоремой системы TC° :

$$y2(SiP^\circ SiP^2) = y2(u(S)iu(P))^\circ y2(u(S)iu(P^2)) = SiP^\circ SiP^2$$

$$SiP^\circ SiP^2 \text{ закон ЛВ}$$

Доказательство части (3) критерия также не вызывает сложностей, так как применение композиции переводов $y1, y2$ к формуле A языка TC° дает ту же самую формулу A , а в силу $TC^\circ 0$ формула $A^\circ O2; O5BAO B5>@5<>9 A8AB5<K TC^\circ$.

Итак, имеем: $\llcorner A(TC^\circ \mid \frac{3}{4} (\circ y2(y1(A))))$.

Таким образом, все три части критерия Смирнова выполняются. Следовательно, TC° погружается в TC посредством $y1$.

В работе [3] нами показана погружаемость системы TC в исчисление предикатов посредством перевода T . А поскольку $y1$ -перевод произвольной формулы A системы TC° дает ту же формулу A системы TC , имеем, что посредством перевода T система TC° также погружается в исчисление предикатов.

Литература:

1. Лукасевич Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. М.: 1983.
2. Shepherdson J.C. On the Interpretation of Aristotelian Syllogistic // Journal of Symbolic Logic. Vol. 21, No. 2, 1956.
3. Ильин А.А. Традиционная силлогистика с отрицательными терминами // Логические исследования. 2011. Т. 17. С. 140-151.
4. Бочаров В.А. Алгебраические реконструкции силлогистики // Логико-методологические исследования. М.: 1980.
5. Бжанишвили М.Н., Мчедlishvili Л.И. Позитивная силлогистика и логика предикатов // Логика Аристотеля. Тбилиси, 1985.
6. Ильин А.А. Негативная фундаментальная силлогистика // Труды научно-исследовательского семинара логического центра Института философии РАН. Вып. 15, М.: 2000.
7. Смирнов В.А. Логические методы анализа научного знания. М., 1987.

Кузина Е.Б.

МГУ им. М.В. Ломоносова, философский факультет, доцент, кандидат философских наук

elenakuzina@yandex.ru

Аннотация: Риторические вопросы являются одной из наиболее экспрессивных форм речи. Употребление любых вопросов, и особенно риторических, в диалогической речи высвечивает отношения коммуникантов, их статус или статусные притязания в речевом общении. Риторические вопросы часто являются реакцией на предыдущую реплику собеседника, и в этих случаях выглядят не вполне вежливо и не вполне дружелюбно. Реакция в такой форме свидетельствует о стремлении удерживать лидирующую коммуникативную роль или получить ее, что само по себе редко воспринимается позитивно. В риторических вопросах может слышаться имплицитный упрек в неграмотности, некомпетентности или глупости адресата, что позволяет расценивать такие вопросы как речевую агрессию. Ответ на риторический вопрос обычно является нежелательным для его автора, но адресату во многих случаях представляется хорошим способом утверждения своего коммуникативного статуса.

Ключевые слова: речевая коммуникация, статус коммуникантов, риторические вопросы-реакции, речевая агрессия, ответы на риторические вопросы.

Communicative and pragmatic aspects of rhetorical questions.

Kuzina E.B.

Moscow state Lomonosov-University, faculty of philosophy

Abstract: Rhetorical questions are one of the most expressive forms of speech. The use of any questions, and especially rhetorical ones, in Dialogic speech highlights the relations of communicants, their status or status claims in speech communication. Rhetorical questions are often a reaction to the previous remark of the interlocutor, and in these cases do not look quite polite and not quite friendly. The reaction in this form indicates a desire to retain the leading communicative role or get it, which in itself is rarely perceived positively. In rhetorical questions can be heard implicit reproach of illiteracy, incompetence or stupidity of the addressee, which allows us to regard such questions as verbal aggression. The answer to a rhetorical question is usually undesirable for its author, but the addressee in many cases seems to be a good way to assert their communicative status.

Keywords: speech communication, status of communicants, rhetorical questions-reactions, speech aggression, answers to rhetorical questions.

Риторическими вопросами обычно называют вопросительные конструкции, не имеющие коммуникативного признака запроса информации. (Лингвисты анализируют эти языковые конструкции более тонко и различают среди них те, которые выражают высказывание, оценку, просьбу и другое, относя к собственно риторическим вопросам лишь первую разновидность. Для моих целей такой анализ не существенен, поэтому термин «риторический вопрос» будет употребляться в указанном выше смысле.) Основными функциями риторических вопросов обычно считают: активизацию внимания, побуждение адресата к самостоятельному поиску ответа, убеждение его в том, что предполагаемый в вопросе ответ является единственно правильным. Все эти функции можно назвать интеллектуальными. Но сточки зрения речевой коммуникации, т.е. социального взаимодействия наиболее важными являются их интенции эмоционально-психологического и статусного характера.

Вопросы вообще, а риторические – особенно, это – форма речи, более явно, чем другие формы, отражает интерес говорящего, его эмоции, его отношение к собеседнику и его положение в данной речевой коммуникации. Не каждый может задать любой интересующий его вопрос любому человеку. Возможность свободно обмениваться вопросами говорит о демократизме речевой коммуникации, а явно или неявно признаваемое право задавать вопросы только одним, или преимущественно одним, из

собеседников свидетельствует о признании его главенствующего положения в коммуникации. И если в обычных, информационных, вопросах имплицитное притязание спрашивающего на более высокий статус может не проявляться, то риторический вопрос, будучи всегда формой эмоциональной речи, явно показывает, что спрашивающий чувствует себя совершенно свободно. Человек, считающий себя вправе оценивать, поучать, осуждать, показывать, что нечто абсолютно очевидно, действительно занимает или пытается присвоить себе лидирующее положение в коммуникации.

Лидирующего коммуниканта характеризует стремление к осуществлению своих коммуникативных целей, контролю за ходом коммуникации, получению информации и при этом немногословность. Слабый же коммуникант проявляет подчинение условиям коммуникации, готовность к выдаче информации, причем весьма многословно. (см. 1, с.14)

Лингвисты говорят, что все экспрессивно окрашенные вопросительные высказывания, преимущественно ориентированы не на получение ответа, а на сообщение разного рода эмоциональных реакций (см. 2, с.49). Вероятно, можно сказать и наоборот: если вопросительная конструкция не ориентирована на получение ответа, то она является непременно экспрессивной формой выражения утверждения чего-либо (высказывания, императива, оценки). Выбирая форму экспрессивного риторического вопроса, говорящий рассчитывает с большим эффектом вызвать у собеседника определенную реакцию и, вероятно, побудить его к действиям.

Риторические вопросы чаще всего бывают реакцией на предыдущую реплику, и такая реакция показывает, что коммуникация приобретает несколько недружелюбный или напряженный характер. Это может быть реакция на вопрос, показывающая в общем случае его бессмысленность: «Кто вам разрешил сюда войти?» – «А кто мне может запретить сюда входить?» или «Разве бывают некрасивые женщины?» – «А разве не бывают?»

Риторический вопрос может быть реакцией на высказывание с целью косвенно продемонстрировать его очевидность или, наоборот, нелепость, ложность. Например, реакцией на тавтологичное высказывание: «Женщина есть женщина.» может быть вопрос: «А мужчина есть мужчина?» Вполне уместной реакцией на высказывание: «Некоторые города Казахстана расположены ниже экватора.» является риторический вопрос: «Но ведь не ниже нулевой параллели?» Реагируя на утверждение студента на экзамене, что примером частноотрицательного высказывания является высказывание «Буратино железный» экзаменатор задает риторический вопрос: «А высказывание «Буратино деревянный» является частноутвердительным?»

Также риторический вопрос может быть реакцией на императив (совет, просьбу, распоряжение, приказ), показывая что этот императив нелеп, несправедлив, завышен. Уже идиоматическими в русском языке стали риторические вопросы-реакции на императивы, более или менее грубо (вежливо) выражающие смысл: «А больше ничего не хочешь?»

Все указанные случаи появления риторических вопросов в качестве реакции на предыдущую реплику собеседника свидетельствуют, о том, что коммуникант, употребляющий в этой ситуации риторический вопрос, отрицательно относится к предыдущей реплике собеседника и не хочет этого скрывать.

Существует мнение, что большая часть эмоций, выраженных риторическими вопросами, имеют негативную окраску. Поэтому риторические вопросы нередко рассматриваются как завуалированные, а, стало быть, наиболее мягкие формы речевой агрессии. Речевую агрессию обычно определяют как все типы негативного или критического отношения говорящего к адресату, выраженные при помощи лексических или грамматических языковых средств.

Действительно, как видно из приведенных примеров, риторические вопросы зачастую задают с целью упрекнуть или задеть адресата. В них имплицитно содержится упрек в его неграмотности, некомпетентности или глупости вроде таких: «Может, тебе и это еще надо объяснять?», «Сколько можно одно и то же спрашивать?» Более грубыми являются риторические вопросы, в которых используются устойчивые выражения с намеренно пропущенными важными смысловыми звеньями, например: «Что Вы на меня смотрите как на новые ворота?»

Употребление риторического вопроса в качестве ответной реакции свидетельствует о стремлении реагирующего участника коммуникации удерживать лидирующую коммуникативную роль или получить ее. И это стремление само по себе редко воспринимается собеседником позитивно, по крайней мере, в тех случаях, когда участники коммуникации социально равны. Тогда образуется коммуникатив-

ная среда с несколькими коммуникативными центрами, где один желает удерживать свое лидерство, другой – его получить. Выпад в адрес собеседника, заключенный во многих случаях в риторическом вопросе, вызывает раздражение и неприятие, и коммуникацию делает в той или иной мере конфликтной.

С другой стороны, риторические вопросы представляются наиболее мягкой и вежливой формой выражения высказывания, просьбы (императива), оценки и упрёка. Так, заключая в себе высказывание, риторический вопрос, как бы, предлагает собеседнику поразмышлять над его содержанием и вполне осознанно согласиться (или не согласиться). «Разве бывают некрасивые женщины?» – Подумайте, – призывает вопрос, – и вы согласитесь, что таких женщин нет.

Просьба, выраженная вопросом, является самой деликатной формой императива, потому что, не прибегая к прямому отказу, дает возможность мягко отказаться выполнить ее. Например, «Ты не мог бы одолжить мне денег на три дня?» – Ожидаемой реакцией на вопрос является выполнение просьбы. Но не исключено, что будет ответ: «Не могу» с вежливым объяснением причины отказа.

Так же мягко выглядит и упрек в форме риторического вопроса, потому, что допустимо на такой вопрос корректно ответить и, таким образом, не принять упрек. В вопросе: «Почему Вы до сих пор не сдали реферат, который был задан месяц назад?», несомненно, выражен упрек, но вместе с тем разумный человек обычно готов выслушать ответ-объяснение, что помешало сдать реферат.

Как мы видим, риторические вопросы не исключают полностью возможность отвечать на них, и именно это, как будто бы, обуславливает их ненавязчивость и деликатность. Значит, в риторических вопросах не полностью утрачена коммуникативная функция запроса информации, как было указано в начале? – Мне представляется, что коммуникант, использующий риторический вопрос, не рассчитывает на какой-либо ответ, и ответ почти всегда является для него скорее неприятной неожиданностью, чем ожидаемой реакцией. А вот адресат риторического вопроса во многих случаях видит возможность ответа, и некоторые люди всегда готовы ее использовать. В реагировании на риторические вопросы проявляются важные аспекты социального взаимодействия коммуникантов, их взаимоотношения.

Если один из участников общения в каком либо отношении зависим от другого или, как говорят, является слабым коммуникантом, он не отвечает на риторические вопросы, справедливо считая, что собеседник не для того их использует, чтобы услышать ответ, что ответ будет для него скорее всего не ожидаемой и неприятной реакцией. Например, студенты склонны расценивать многие информационные вопросы преподавателя как риторические, выражающие упрек. Как показывает мой опыт, реакцией на вполне корректный информационный вопрос студенту, например: «Почему Вы так записали логическую форму этого высказывания?» чаще всего является зачеркивание написанной формулы и написание новой. Такое поведение, на мой взгляд, говорит, что человек чувствует себя неуверенно не только в логике, но и в коммуникации, он видит себя неравноправным ее участником.

Если же асимметрии в отношениях собеседников нет, они чувствуют себя равноправными, или, по крайней мере, каждый из них не считает себя слабым коммуникантом, то парирование любого риторического вопроса представляется «делом чести», способом отстаивания своего статуса.

Литература:

1. Скородумова Е. А. Коммуникативно-прагматические особенности риторических вопросов-реакций. // Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. - Челябинск, 2010. Электронный ресурс: <https://docviewer.yandex.ru/view/6070288/> (дата обращения – 28.12.2019)
2. Байдинова Е.Л. Прагматические условия реализации агрессивной функции вопросительных предложений. // Вестник МГОУ. Серия «Русская филология». № 3 / 2012 с.47-53.

Темпоральные концепты для конструирования логики изменения

Попов Виталий Владимирович

Таганрогский институт им. А.П. Чехова (филиал) ФГБОУ ВО «Ростовский государственный экономический университет (РИНХ)», профессор кафедры теории и философии права, доктор философских наук

vitl_2002@list.ru

Аннотация: Показываются особенности конструирования различных систем динамической логики. Выделены основные подходы к методологическим и теоретическим основаниям логики изменения. Представлены позиции Б. Рассела и А. Прайора относительно понимания и интерпретации момента времени. Показана роль точечных событий в представлении моментов времени. Продемонстрирована зависимость истинности утверждения в момент времени от истинности совокупности утверждений в нем. Выявлено, что в ситуациях, когда непосредственно исследуется темпоральный ряд, необходимо оперировать с моментной временной шкалой и на ней определять возможные отношения между моментами. Обозначены основные виды отношений между моментами. Представлены содержательные интенции относительно корреляции моментов с интервалами. Раскрыта сущность закрытых, полукрытых и неопределенных интервалов. Исследовано отношение подинтервальности; установлены особенности внутреннего деления интервалов, принципы деления и специфика выявления границ интервалов. Постулируются различные варианты взаимоперевода моментов и интервалов, что ведет к двусортной темпоральной онтологии, корректной при конструировании логики изменения.

Ключевые слова: логика изменения, момент, интервал, событие, темпоральная онтология, темпоральная референция.

Temporal concepts to design the logic of the change.

Popov Vitaliy Vladimirovich

Taganrog Institute A. P. Chekhov (branch) of the Rostov state University of Economics (RINH), Department of theory and philosophy of law

Abstract: The author shows the design features of various dynamic logic systems. The main approaches to the methodological and theoretical foundations of the logic of change are highlighted. The positions of B. Russell and A. Pryor regarding the understanding and interpretation of the moment of time are presented. The role of point events in the representation of time points is shown. The dependence of the truth of a statement at a time on the truth of a set of statements in it is demonstrated. It is revealed that in situations where the temporal series is directly investigated, it is necessary to operate with the moment time scale and determine possible relationships between moments on it. The main types of relations between moments are indicated. Meaningful intentions regarding the correlation of moments with intervals are presented. The essence of closed, semi-open and undefined intervals is revealed. The relation of subintervality is investigated; the features of the internal division of intervals, the principles of division and the specificity of detection are established.

Keywords: logic of change, time interval, time moment, event, temporal ontology and temporal reference.

ⁱ В современной логико-философской литературе отмечается устойчивый интерес к конструированию различных систем динамической логики. Одно из приоритетных направлений связано с построением логики изменения. Принято выделять ряд подходов к теоретическим и методологическим основаниям логики изменения, определяемых: 1) модальной логикой (С.Крипке, Т.Кубинский, О.А.Солодухин, Б.Шешич); 2) логикой направленности и паранепротиворечивыми логиками

ⁱ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научно-исследовательского проекта «Осмысление социально-философского феномена образовательной инклюзии в контексте зарубежных и отечественных методологических подходов и моделей», № 19-013-00117/19.

(Х.Вессель, Н.да Коста, Г. Прист, Х.Смоленов); 3) темпоральной логикой (К.Айдукевич, Г.Вригт, Г.Кастанеда, А.Прайор, Ч.Хемблин). Несмотря на то, что темпоральные логики изменения получили определенное развитие, исследовательское поле остается обширным. В первую очередь, это касается прояснения концептуально-семантических аспектов, инициирующих изучение адекватной темпоральной онтологии. Представляется значимой работа в русле комплексного рассмотрения базисных темпоральных понятий, формирующих содержание моментной и интервальной концепций времени. Исходно дискурс идет в отношении определения и конструирования моментов и интервалов времени, выявления их взаимозависимости и взаимоперевода. Отметим позиции Б.Рассела и А.Прайора.

В основе расселовского подхода - попытка конструировать момент времени начиная с события, имеющего ненулевую длительность. Обозначив события через x, y, z , Б.Рассел вводит следующие отношения: а) отношение «строго раньше» $/\rangle B$; б) отношение «строго после»; в) отношение «частичной одновременности» $/\rangle S$.

Примем следующие постулаты:

P 1. B - иррефлексивное, транзитивное и асимметричное отношение; P 2. $Bxy \rightarrow |Sxy$; P 3.

$|Sxy \rightarrow Bxy \vee Byx$.

Пусть имеется множество событий частично одновременных с данным событием E , то есть множество таких событий, которые не начинаются позднее, чем E . Это множество событий назовем исходно одновременным с событием E . Пусть S будет множеством всех точечных событий, которые представляются через x', y', z', \dots поэтому любое отдельное событие принадлежит множеству S , то есть $x' \in S$. Под отношением одновременности ($x' = s y'$) понимается бинарное отношение между событиями, определенное на S . Это отношение является рефлексивным, транзитивным и симметричным. Оно используется для конструирования момента времени через абстракцию (С.А. Яновская). Отношение одновременности делит множество S на непустые, непересекающиеся и исчерпывающие S множества событий, называемые классами отношения одновременности. Обозначив посредством $/x'$ подобный класс, который, представляет событие x , определим его следующим образом: $/x' = \{y' * s : x' = s y'\}$. Классы отношения одновременности в S и являются моментами времени. Поэтому, если считать m - моментом времени, представленным событием x , то $m = /x'$. Позиция А.Прайора предполагает, что первый постулат, который можно дать - это то, что момент есть конъюнкция всех утверждений, истинных в нем. Однако, что подобная ситуация означает? Фактически, что определяется моментная временная шкала, на которой фиксируется момент, по отношению к которому и рассматривается совокупность истинных в нем утверждений. Так как эта совокупность является конъюнктивной формой, значит верификации на истинность должно быть подвергнуто любое утверждение из данной формы. Случай отождествления момента с единичным утверждением можно опустить ввиду того, что соответствующая переменная изначально трактуется как утверждение, что элиминирует проблему истины как таковую. В качестве второго постулата А.Прайором принимается следующий тезис: истинность отдельно взятого утверждения в момент времени следует из истинности утверждения конъюнктивной формы. Возникает следующая ситуация. Пусть m - момент времени; a, b, c ,

...- совокупность некоторых утверждений; m является нашим допущением, но не моментом в строгом смысле. Таковым m становится тогда, когда выявляется совокупность утверждений, истинных в нем. Например, если имеется конъюнктивная форма типа $a \wedge b \wedge c, \dots, \wedge k$, то момент m определен при условии, если $| a \wedge b \wedge c, \dots, \wedge k | m = 1$, и соответственно:

$|a|m=1 \wedge |b|m=1 \wedge \dots \wedge |k|m=1$.

Однако, с другой стороны, уже определенная истина каждого отдельного утверждения, например $|c|m=1$, зависит от совокупности других членов конъюнкции. Должно выполняться, что $|c|m=1$ если и только если $| a \wedge b \wedge c, \dots, \wedge k | m = 1$ следует $|c|m=1$. Очевидно, что при таком конструировании моментов времени и сами темпоральные отношения редуцируются к отношениям между утверждениями. В результате возникает двойная онтология. В случае, когда исследуется непосредственно темпоральный ряд, необходимо оперировать с моментной временной шкалой и на ней определять возможные отношения между моментами. Между тем, при последовательном проведении позиции А.Прайора выделение моментных временных отношений становится невозможным, так как сам момент определяется через некоторую совокупность утверждений. В свою очередь, истинность последних, формирующих именно данную, а не какую-либо другую совокупность, сопоставляется с моментом, которого-то фактически не существует. Он появляется только при определении полной

конъюнктивной формы. Очевидно, что в процессе исследования приходится иметь дело не со всей конъюнктивной формой, а только с некоторой ее частью или даже единичным утверждением. Их истинность определяется и при конструировании момента времени» и при выведении истинных следствий из истинной конъюнктивной формы. Подобным способом А.Прайор решает одну проблему в ущерб другой, а именно: установление отношений между истинными утверждениями, относящимися к одной темпоральной референции, ведет к онтологической неясности в определении исходного концепта - момента или утверждения. При таком подходе возникает еще одна проблема. Допустим конъюнктивная форма $A1$ конструирует момент m , конъюнктивная форма $A2$ конструирует момент $m2$. То есть временная шкала ассоциируется с множеством конъюнктивных форм. Как упорядочить, например, последовательность таких форм? Да и вообще, можно ли о ней говорить, если определяющим в образовании момента является истинность тех или иных утверждений в нем. При сравнении двух множеств истинных утверждений (конъюнктивных форм) становится проблематичным процесс поиска отношения, упорядочивающего их. Неясной представляется и структура времени. Какой она будет: линейной, ветвящейся, циклической?

Подобрать точные критерии весьма затруднительно. Перейдем теперь к некоторым интенциям относительно корреляции моментов с интервалами.

Определение 1. Если интервал времени определяется двумя моментами времени, которые выступают в качестве его границ, то такой интервал называется закрытым.

Определение 2. Полуоткрытым называется интервал, который определяется одним моментом времени и последний выступает в качестве единственной границы данного интервала.

Определение 3. Если момент времени является исходной левой границей интервала, то такой интервал называется ограниченный слева полуоткрытым интервалом.

Определение 4. Если момент времени является конечной правой границей интервала, то такой интервал называется ограниченным справа полуоткрытым интервалом.

Определение 5. Не имеющий границ интервал называется неопределенным.

Предварительно введем обозначение ряда необходимых отношений:

1. A - отношение границы, то есть $t_i A t_j$ означает, что интервал t_i граничит с интервалом t_j . 2.) S - отношение отделенности, то есть $t_i S t_j$ означает, что интервалы t_i и t_j не имеют общей границы. 3) O - асимметричное отношение поглощения, то есть $t_i O t_j$ означает, что интервал t_i поглощает или перекрывает интервал t_j . 4) B - отношение промежуточности, то есть запись $B(t_i, t_k, t_j)$ означает, что интервал t_k находится между интервалами t_i и t_j .

Определение 6. Интервал t_i является подинтервалом интервала, если $t_i \leq t^*$.

Определение 7. Интервал t_i является собственным подинтервалом интервала t^* , если $t_i < t^*$.

Определение 8. Интервал t_i является исходным подинтервалом интервала t^* , если t_i есть подинтервал t^* и не существует интервала $t_n \in (t^* - t_i)$, для которого имеется интервал $t_s \in t_i$ такой, что $t_n \leq t_s$.

Определение 9. Интервал t_i является конечным подинтервалом интервала t^* , если t_i есть подинтервал t^* и не существует интервала $t_n \in (t^* - t_i)$, для которого имеется $t_s \in t_i$ такой, что $t_s \leq t_n$.

Определение 10. Интервал t_i является непосредственно предшествующим интервалом для интервала t_j , если $t_i U t_j$ есть интервал и t_i является исходным подинтервалом для интервала $t_i U t_j$.

Автор демонстрирует различные варианты взаимоперевода моментов и интервалов, что ведет к двусортной темпоральной онтологии, корректной при конструировании логики изменения.

Литература:

1. Вригт, Г.Х. Логико-философские исследования. М.: Прогресс, 1986. 600 с.
2. Попов В.В., Музыка О.А., Тимофеев В.А.. Социальное противоречие в контексте социальных процессов // Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований. 2017. № 1-2. С. 361-364.
3. Попов В.В., Щеглов Б.С., Лойтаренко М.В. Особенности интегральной интерпретации вероятности в контексте факторов оценки и темпоральности // Философия права. 2015. № 2 (69). С. 23-27.

Решение задачи преобразования смысл – текст (текст – смысл) в силлогистике L_{S2}

Сметанин Ю. М.

ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет», Институт математики, информационных технологий и физики - заведующий кафедрой. К.ф.м.н.

gms1234gms@rambler.ru

Сметанина Л. П.

ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет», Институт математики, информационных технологий и физики. Доцент, к.т.н.

gms1234gms@rambler.ru

Аннотация: Исследуются причины вариативности смыслов, которые порождаются конъюнкциями суждений вида <объект - свойство>. Предлагается универсальная силлогистика L_{S2} в, которой можно построить конъюнктивную формулу, выражающую логическое содержание любой модельной схемы. Также указывается способ перехода от конъюнктивной формулы к модельной схеме выражающей ее семантику. Приводится пример смыслового анализа задачи Порецкого П.С.

Ключевые слова: силлогистика, семантика, конъюнктивная формула суждения вида <объект - свойства> ⁱ

Solution of the problem of sense - text transformation (text-sense) in LS2 syllogistics.

Smetanin Yu. M.; Smetanina L. P.

Udmurt State University

Abstract: The reasons of variability of semantic content, which are generated by conjunctions of judgments of the form <object - properties>, are investigated. We propose a universal syllogistic of L_{S2} in which you can build a conjunctive formula expressing the logical content of any model scheme. Also, the method of transition from the conjunctive formula to the model scheme expressing its semantics is indicated. An example of semantic analysis of p. S. Poretsky's problem is considered.

Keywords: syllogistics, semantics, conjunctive judgment formula of the form < object-properties >

Динамическая интерпретация самореферентных предложений

Степанов В.А.

Вычислительный центр им. А.А.Дородницына ФИЦ ИУ РАН, научный сотрудник

vastvast@yandex.ru

Аннотация: Самореферентными назовем предложения, ссылающиеся на самих себя. Одним из древних самореферентных предложений является «Лжец». Мы основываем исследование таких предложений на идее Ч.Пирса, аппроксимируя его бесконечное высказывание аппаратом бинарных динамических систем. Это позволяет сформулировать матрицу 4-значной логики для связок эквиваленции и отрицания. На основании понятия топологической эквивалентности вводятся обобщенные истинностные значения. Последние также подчиняются 4-значной матрице для связок эквиваленции, а связка отрицания отвечает определению Мо Шао-Куэя для парадоксальных предложений. Все упомянутые выше 4-значные матрицы используются для генерации 4-мерного гиперкомплексного логического пространства, описывающего полученные истинностные значения самореферентных предложений.

Ключевые слова: самореферентность, динамические системы, Тарский, Пирс, четверная группа Клейна ⁱ

Dynamic interpretation of self-reference statements.

Stepanov V.A.

Dorodnicyn Computing Centre of FIC CSC RAS, Russia

Annotation: We call self-referential sentences that refer to itself. One of the ancient self-referential sentences is the Liar. We base the study of such sentences on the idea of C. Pearce, approximating his infinite statement by the apparatus of binary dynamical systems. This allows us to formulate a 4-valued matrix of logic for connectives of equivalence, which coincides with the Klein four group, and negation. Based on the concept of topological equivalence, generalized truth values are introduced. The latter also obey the 4-valued Klein matrix for connectives of equivalence, and the connective of negation meets the definition of Moh Chao-Kwey for paradoxical sentences. All the 4-valued matrices mentioned above are used to generate a 4-dimensional hypercomplex logical space that describes the obtained truth values of self-referencing sentences.

Self-reference, dynamical systems, Tarski axiom, Pierce, the Klein four group

ⁱ Полный текст сообщения предоставляется авторами (e.mail: gms1234gms@rambler.ru) по запросу.

ⁱ Полный текст сообщения предоставляется автором (e.mail: vastvast@yandex.ru) по запросу.

Содержание понятий «Честь» и «Достоинство» в современном обществе

Абакарова Р. М.

Кафедра теории и истории религии и культуры факультета психологии и философии Дагестанского государственного университета, профессор. Доктор философских наук

tanagar1303@mail.ru

Аннотация: Посвящен анализу понятий «честь» и «достоинство» в истории этики, теориях отечественных ученых – этиков. В современном мире актуальным является как теоретическое уточнение понятий, так и необходимость определения понятийно-категориального аппарата в прикладных исследованиях социальной реальности. Определение понятий «честь» и «достоинство» в истории этики испытывало влияние философских традиций и подходов. В докладе рассматриваются как определения понятий «честь» и «достоинство» в истории этики, так и отечественными мыслителями как Р. Г. Апресян, А. А. Гусейнов. Особое внимание в докладе уделяется интерпретации данных понятий в современной культуре. Современная культура с точки зрения Этики характеризуется как состояние «моральной растерянности».

Ключевые слова: честь, достоинство, этическая растерянность, этические понятия

Maintenance of the concepts “Honour” and “Advantage” of the modern society. Abakarova R. M.

Department of the theory and history of religion and culture, faculty of psychology and philosophy of the Dagestan state university

Abstract: It is devoted to the analysis of the concepts “honour” and “advantage” in the history of ethics, theories of domestic scientists-etikov. In the modern world both theoretical specification of concepts, and need definition of the conceptual and categorial device in applied researches of social reality is relevant. Definition of the concepts “honour” and “advantage” in the history of ethics came under influence of philosophical traditions and approaches. In the report are considered as an opdeleniye of the concepts “honour” and “advantage” by I. Kant, and domestic thinkers as R.G. Apresyan, A.A Guseynov. Special attention in the report is paid to interpretation of these concepts of modern culture. Modern culture in terms of Ethics is characterized as a condition of “moral confusion”.

Keywords: honor, advantage, ethical confusion, ethical concepts

Человек, с самого раннего детства ориентируется на мнение окружающих, соизмеряя свои поступки с моральной оценкой в рамках дозволенного и недозволенного, одобряемого и осуждаемого, периодически позволяя себе заявить о свободе выбора собственного поступка. В зависимости от силы общественного мнения, человек, вынужден думать и о своем месте среди других, оценивая и переоценивая свои и общественные ценности. Эта духовная связь человека с обществом традиционно выражается в объективном и субъективном мировосприятии, и отражается понятиях «Честь» и «Достоинство». Важно увидеть генезис, содержание и интерпретацию понятий Честь и Достоинство в различных культурных контекстах, как европейская и восточная этические дискурсы и виртуальный и реальный миры в современности.

В современном мире очевидны научные достижения в области ядерной физики, геномной инженерии, астрофизики, однако, иначе дела обстоят с проблемами морального выбора, нравственных оценок обстоятельств и поступков людей, то есть, норм человеческого поведения. Должное и сущее в моральном пространстве требуют не только знаний, но и поступков с прогнозом, к благу приведут данные поступки или к злу как для самого человека, так и для окружающих его людей. Современное моральное поле можно охарактеризовать как состояние этической растерянности, когда поступок человека одновременно вызывает восхищение и осуждение, он положительный и отрицательный герой одновременно.

Понятия «честь» и «достоинство», исторически тесно связаны с понятиями «нравственный долг» и «совесть». Будучи близкими по значению, но различающимися по сущностным проявлениям,

Апресян Р. Г.

Институт философии РАН (Москва), главный научный сотрудник. Доктор философских наук

apressyan@iph.ras.ru

в единстве эти понятия характеризуют моральную целостность личности, ориентированную как на внешнюю моральную оценку, так и на нравственную самооценку. Долг и честь имеют внешний ориентир, а совесть и достоинство исходят от самооценки личности и с позиции своих поступков.

Именно защиты чести выступает базовой ценностью в институте кровной мести на Кавказе, как известно, кровная месть объявлялась только при случае, если унижена честь члена семьи. Здесь и далее честь, по иерархии нравственных ценностей, занимает более высокое значение, чем жизнь. В эпоху Средневековья честь, как высшая нравственная ценность связана с военной и сословной принадлежностью, о чем свидетельствуют кодексы чести рыцаря и самурая.

Храбрость и верность, как институт чести, были связаны с презрением к смерти, при этом, почетно умереть или убить – воспринимаются как сфера долга в целях защиты чести. Нравственное содержание и моральная оценка чести и достоинства трансформируют в эпоху Нового времени, наполняя их личностным содержанием. Индивидуальная оценка и форма самосознания наполняют социальный смысл личностным содержанием. Моральная регуляция охватывает не только сферу сословно-военной группы, но и личность. Личность оценивается не только с позиции силы общественного мнения, но и иными независимыми критериями, как человеческое достоинство. Нравственное достоинство человека не требует оценки общественного мнения, но заявляет о своем признании. Защита прав и свобод должно обеспечивать личностное достоинство человека. Так происходит смена силы общественного мнения в оценке нравственности личности, к букве закона. Для человека не возникает большей ясности, так как сила общественного мнения все еще сильно, но не всегда соответствует официальным нормам. Моральная оценка поступка, нравственный/безднравственный оказывается в двух пространствах, как общественного мнения, так и закона, которые не всегда едины в определении сферы должного и сущего. Со временем понятие чести трансформируется в понятие честности. Честность предполагает стремление к успеху, престижу, деньгам. Так, Д. Лондон, Т. Драйзер, Б. Шоу показывают в своих произведениях особенности подмены чести на честность как борьбу за обладание благами цивилизации.

В Этике понятия «честь» и «достоинство» определены как высшие ценности в работах И. Канта как человечность (*die Menschheit*). Р. Г. Апресян, А. А. Гусейнов, О. Г. Дробницкий как внутренняя моральная ценность [1, с. 28]. По мнению Р. Г. Апресяна, человеческое достоинство предполагает духовное возвышение человека посредством индивидуальных моральных усилий, теоретической моделью достоинства выступает нравственный идеал [2, с. 87].

Достоинство основано на принципе морального равенства всех людей, уважении другого и самоуважении, так по мнению Р.Г. Апресяна, «духовное возвышение человека посредством индивидуальных моральных усилий, теоретическая моделью которой является нравственный идеал» [2, с. 87]

С точки зрения Джулиан Питт – Риверс, «сложность» определения «чести» в том, что она одновременно может иметь различное значение в отношении общества и индивидов. Рассматривая некоторые из этих значений от личных (представление о достоинстве) до социальных (мерилом успеха или средством коллективного определения групп) [3, с. 67]. Если взять пример «целомудрия» как проявления чести и достоинства, то это интимное качество, выраженное вовне, и даже может быть рассмотрено как пограничное состояние между личным и общественным для человека, а для общества исходной, при этом, выступает честь как норма морали, трансформирующееся в личностном как достоинство. В современном цифровом обществе, понятия «честь» и «достоинство» получают иную интерпретацию, нежели в классической этике. Социальный кризис многополярность культуры ставят перед человеком проблему выбора, в сфере морали — это состояние можно обозначить как «этическая растерянность». Этическая растерянность испытывают как те, кто должен совершить моральный выбор, так и те, кто оценивают поступок с точки зрения моральной оценки. Например, объект внимания СМИ, Виталий Калоев, убивший авиадиспетчера, защищая честь семьи, выступает одновременно положительным и отрицательным герой одновременно. Подобные кейсы нередкое явление современной цифровой общества, что нарушает этическую оценку поступка с точки зрения классической этики.

Литература:

1. Апресян Р. Г., Гусейнов А. А. Этика: Учебник для высших учебных заведений. М.: Гардарики, 1998 – 2004. 478 с.
2. Апресян Р. Г. Этика: новые старые проблемы. К шестидесятилетию Абдусалама Абдулкеримовича Гусейнова / Отв. ред. Р. Г. Апресян. М.: Гардарики, 1999. 256 с.
3. Витрук Н. В., Придворов Н. А. Достоинство личности и социалистическое право. М.: «Юридическая литература», 1977. 136 с.

The Forms of Moral Imperativity. Apressyan R. G.

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow)

Abstract: A paper presents a taxonomical study of the forms of moral imperativity, based on the assumption that the moral imperativeness may be expressed not only through objective norms. The paper recognizes that any such classification is conventional and is relevant to a way of conceptualization of morality and imperativity. Moral values are practical because they orient for the good and encourage actions that implement values with which people correlate their decisions. Through this correlation, values are transformed into imperatives. Depending on the degree of their objectivity and depersonalization, imperatives can take the following forms: (a) principles and norms (rules), (b) patterns and ideals, (c) wishes, requests, pleas, (d) recommendations, advices, orders, targeted expectations, cautions, (e) sententia.

Keywords: principles, norms, patterns, ideals, wishes, requests, recommendations, advices, expectations, cautions, sentential.

Мораль – это система ценностей, ориентирующих человека на содействие благу Другого. Данное определение сфокусировано на индивидуальном уровне морали, т.е. на суждениях, решениях и действиях индивидуального агента. Но в модифицированном виде, при сохранении ключевого содержания – содействие благу Другого, – оно может быть адаптировано для группового и социального уровней морали, т.е. по отношению к суждениям, решениям и действиям, агентом которых являются сообщества. Ключевыми моральными ценностями традиционно считаются справедливость и милосердие. Посредством этих ценностей содержание морали репрезентируется наиболее простым, хотя и исчерпывающим, образом. При более детальном рассмотрении можно увидеть, как справедливость конкретизируется в ценностях невреждения, равенства, признания и честности, а милосердие в ценностях солидарности, помощи и заботы. Моральные ценности имеют практический характер – они соотносены с благом, ориентируют на благо, формируют действия, посредством которых получают свое воплощение. Разумеется, они действуют не сами по себе, но благодаря обращению к ним людей, соотносящих с ними свои суждения, решения и действия. В этом соотношении ценности преобразуются в указания: не вреди, будь беспристрастным и честным, сотрудничай, помогай нуждающимся, заботься о других, – обладающие повелительной, или императивной, силой. Весь строй культуры обеспечивает посредством множества механизмов экспликацию моральных ценностей в форме императивов. Но практическая актуализация ценностей происходит в процессе их осознания и признания индивидом в качестве личных принципов и в процессе их предъявления индивидами друг другу в порядке

спонтанной или намеренной ценностно-релевантной взаимной коррекции поведения (взаимность здесь может быть как прямой, так и обобщенной).

В философско-этической литературе моральные повеления принято обозначать обобщенным термином «требование». Этого вполне достаточно при обсуждении моральной императивности вообще. Однако опыт моральных (т.е. опосредованных моральными ценностями) отношений показывает, что моральная императивность может воплощаться в разных формах, в которых по-разному проявляются ее характерные черты. Речь идет не столько о модальности императивов (позитивной или негативной, выраженной в побуждениях или отвращениях), сколько об их различии по характеру и степени повелительности.

В книге «Феномен моральной императивности» (М.: ИФРАН, 2018, в соавторстве с О. В. Артемьевой и А. В. Прокофьевым) нами была предложена следующая классификация императивов: (а) принципы, нормы (правила), (б) образцы и идеалы, (в) пожелания, просьбы, мольбы, (г) рекомендации, советы, приказания, адресно высказываемые ожидания, предостережения. К этому перечню можно добавить (д) сентенции как устойчивые выражения с закрепленным ценностным содержанием.

Эта классификация, впрочем, сопровождалась оговоркой, что, хотя абстрактное проведение терминологических различий может представлять некий теоретический интерес, дистинкции такого рода носят конвенционально-прагматический характер и обретают смысл в рамках той или иной концептуализации в соответствии с определенными исследовательскими целями. В названной книге одна из задач рассмотрения моральной императивности заключалась в том, чтобы показать, что повелительная, или регулятивная, функция морали осуществляется посредством не только объективированных норм, но и разными другими способами, на что и указывают категории (б)–(г). Такой взгляд на императивность морали побуждает критически задуматься о все еще присутствующих в русскоязычной этической литературе (по инерции теоретических прорывов 1970-х годов), в особенности учебной, представлений о морали как форме социальной/нормативной регуляции.

В любой классификации ключевым является вопрос об основании. Приведенная классификация проведена по степени объективированности императивов, их деперсонализированности со стороны субъекта императива. Очевидно, что императивы первых двух категорий объективированы уже в силу того, что выражены в устойчивых (надситуативных и надперсональных) высказываниях и нарративах. Нередко они канонизированы в той или иной форме. Требования первой категории могут быть и систематизированы в форме кодекса.

Исходя из интуиций живой речи, можно полагать, что принципы – это требования высокой степени общности, и с ними могут соотноситься разные действия, в то время как нормы выражают относительно частные запреты и предписания, привязанные к ситуациям стандартного типа. Исполнение принципа может опосредоваться обращением к определенным нормам или быть плодом применения практической мудрости. Названные выше императивы, соотносящиеся с ценностями, представляют собой принципы. Можно предположить, что принцип непричинения вреда реализуется путем воздержания от действий, регулируемых нормами: не убивай, не причиняй страданий, не кради, не лжесвидетельствуй, вообще не лги. На социальном уровне важнейшим нормативным инструментом реализации принципа невредения является доктрина прав человека, условием реализации которых является наличие в обществе известных гражданских и политических институтов. Принцип заботы реализуется посредством таких норм, как: будь сострадательным, относись к другому, как к самому себе, помогай другому, соучаствуй в делах и жизни другого, жертвуй собой ради другого и т.п.

Принципы, нормы и правила чаще всего рассматривают как рядоположенные или идентичные императивные формы. Различия между ними не всегда очевидны. В литературе высказывается такая, например, точка зрения, согласно которой нормы указывают на надлежащие и недопустимые действия, тогда как правила ориентируют на определенный результат. Или такая точка зрения, согласно которой принципы и нормы направлены на основания суждений и мотивы действий, а правила – на корректные способы высказывания и адекватные принципам и нормам действия. С других позиций разделение принципов и норм может проводиться таким образом, при котором принципы трактуются как общие положения, выраженные не непременно в императивной форме, между тем как нормы представляют

собой однозначно императивные высказывания. Может проводиться и такое разделение, в соответствии с которым, нормы – это надперсонально существующие императивы, а принципы – внутренние, признанные моральным деятелем в качестве личных убеждений императивы. Очевидно, что все эти различия обусловлены аморфностью представления о механизме моральной императивности (пусть так или иначе концептуализируемом) и его соотнесенности с известным в данной культуре составом нормативных форм.

Требования второй категории – образцы, идеалы – существуют главным образом в форме нарративов, описывающих надлежащие, предпочтительные для сообщества и ожидаемые типы поведения или образы жизни, если речь идет о личностных характерах. Наиболее совершенные образцы (возможно и наиболее абстрактные) представляют идеал. В чем-то под стать образцам и сентенции, с той разницей, что они указывают не на задаваемые в качестве стандарта поступки или характеры, а на заслуживающие внимания и, возможно, надлежащие схемы ценностно-нормативного мышления.

Требования третьей и четвертой категорий так же вербализированы, но носят ситуативный и персонально-направленный характер: они предъявляются в конкретной коммуникативной ситуации, т.е. в intersubъектном взаимодействии, но при этом высказывающий их, т.е. тот, кто в конкретной ситуации выступает в роли их субъекта (индивидуального или коллективного), апеллирует (по умолчанию или явно) к императивам первых двух групп. Иными словами персонализированные по агенту и по реципиенту претензии и притязания высказываются референтно к обоим известным или предполагаемым известным ценностям. Они нормативно не оформлены, но такая их референтность обеспечивает им достаточную императивную силу, и их бывает достаточно для регулирования суждений и действий. (Стоит добавить, что в кантовской традиции ситуативно и персонально сфокусированные требования не рассматриваются в качестве моральных, поскольку в ней критерий моральности задан определенными функциональными характеристиками требования, среди которых надситуативность (по условиям применения), надперсональность (по адресации), внесубъектность (по источнику) считаются основными).

Повелительность императивов разных категорий неодинакова.

В различных этико-философских концепциях и нормативно-этических программах преимущественное значение может придаваться императивам одних или других категорий.

Артемьева О. В.

Институт философии РАН (Москва), старший научный сотрудник. Кандидат философских наук

o_artemyeva@mail.ru

Аннотация: Доклад посвящен анализу своеобразия «нововременного» понятия добродетели, выявлению роли понятия добродетели в системе других моральных понятий, посредством которых в этике Нового времени выстраивалось и осмыслялось понятие морали. Предполагается показать, что в Новое время понятие добродетели не рассматривалось в качестве центрального, а использовалось главным образом в качестве вспомогательного понятия для выражения последовательности человека в выполнении предписаний морального закона и трактовалось как результат последовательного исполнения моральных обязанностей. В содержательном плане понятие добродетели связывали с любовью, или благожелательностью. Сферу любви и благожелательности как сферу добродетели противопоставляли справедливости – сфере законов и правил. Различение двух этих сфер указывает на осознание моральными философами Нового времени сложности и неоднородности феномена морали, а, следовательно, и на осознание потребности для его осмысления в более сложном понятийном аппарате.

Ключевые слова: добродетель, обязанность, долг, моральный закон, моральные правила, совершенные и несовершенные обязанности, справедливость, благожелательность.

The Specifics of the Concept of Virtue in the Modern Moral Philosophy.

Artemyeva O. V.

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow)

Abstract: The paper is devoted to the analysis of the peculiarity of the concept of virtue in the modern ethics, to the identification of the role of virtue in the system of other moral concepts, by means of which the modern conception of morality was constructed and comprehended. It is supposed to show that the the “modern” concept of virtue, was no longer considered as the central, but was used mainly as an auxiliary concept for expressing the consistency of a person in the fulfilment of the prescriptions of the moral law, or considered as a result of the consistent fulfilment of moral duties. In terms of content, the concept of virtue in most modern moral-philosophical conceptions was associated with love, or benevolence. Love, or benevolence as a sphere of virtue was opposed to justice as a sphere of laws and rules. The distinction between two these spheres indicated the awareness modern moral philosophers the complexity and heterogeneity of the phenomenon of morality, and, consequently, the realization of the need for a more complex conceptual apparatus to grasp it.

Keywords: virtue, obligation, duty, moral law, moral rules, perfect and imperfect duties, justice, charity, beneficence.

В период раннего Нового времени происходит формирование философского понятия морали. Важный вопрос состоит в том, на основе каких понятий выстраиваются нововременные концепции морали, в каких понятиях осмысляется мораль.

Одно из общераспространенных среди современных сторонников этики добродетели представлений состоит в том, что в раннее Новое время происходит трансформация этической теории: на смену этики добродетели приходит этика норм. Понятие добродетели, центральное в античной и средневековой моральной философии, полностью вытесняется императивными понятиями – долга, обязанности, должного, правильного и неправильного и т.п., и с тех пор императивный язык становится не только определяющим в моральной философии, но и характерным для обыденных представлений о морали. Хотя эта тенденция отчетливо прослеживается в моральной философии Нового времени, однако нельзя сказать, что понятия добродетели устраняется из этического вокабуляра. Об этом, в частности, свидетельствуют сами названия произведений моральных философов. Одна из работ Энтони

Эшли Купера (Третьего лорда Шафтсбери) называется «Исследование добродетели, или достоинства» (1714), Френсиса Хатчесона – «Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели» (1726), Джона Бэлгая – «Письмо деисту о красоте и совершенстве моральной добродетели» (1726), другое его произведение названо «Основание моральной добродетели» (в двух частях, 1728, 1729). Джон Гэй называет свою работу «О фундаментальном принципе добродетели, или морали» (1731). Даже если понятие «добродетель» не выносится в заглавие работы, оно обсуждается в тексте. Так, Ричард Прайс в «Обзрении основных вопросов морали» (1758) анализу добродетели посвятил три главы. Рассмотрению добродетели посвящена вторая часть «Метафизики нравов» Иммануила Канта. Стивен Даруэлл, хотя и считает, что специфика нововременной концепции морали состоит в том, что мораль в ней представлена в виде «корпуса универсальных норм» [1, с. 21] и отмечает, что «никогда до раннего Нового времени философы не были так сосредоточены на размышлении о нормах и о природе нормативности самой по себе» [2, р. 988], однако одну из своих работ, посвященной этике Нового времени, называет «Начала морали: добродетель, закон, обязанность», включая тем самым добродетель в число ключевых понятий, на основе которых в Новое время выстраивалось понятие морали. Доротея Фреде указывает на морально-философские концепции Шафтсбери, Д. Юма, А. Смита, Ж.-Ж. Руссо как на пример учений, в которых понятие добродетели является фундаментальным [3, р. 138]. Даруэлл также не отрицает, что в Новое время некоторые концепции выстраивались на основе понятия добродетели, однако существенно важно для него то, что по сравнению с античным и средневековым понятием добродетели, нововременное понятие было, и если существовала нововременная этика добродетели, то она была этикой моральной добродетели в особом нововременном понимании [1, с. 28].

Особенность нововременного понятия добродетели связана прежде всего с тем, что в этической теории оно, как правило, не было центральным, как в античной этике, и встраивалось в этическую концепцию наряду с понятиями закона, долга, обязанности и т.п. Даруэлл замечает, что даже те авторы, учения которых он относит к нововременной этике добродетели, и которые осознанно выступали против этики норм, были вынуждены при обсуждении морали говорить на чуждом им языке обязанностей [2, р. 988]. В этой системе понятий понятие добродетели, как правило, не было определяющим для других понятий, напротив, оно оказывается производным от императивных понятий закона, долга, обязанности и др. Добродетель понималась как качество воли, которое проявляется в решимости человека соответствовать в своем поведении моральным законам и правилам, последовательно выполнять свой долг. Именно такое понимание, как известно, развивал И. Кант в «Метафизике нравов». Джером Шнивинд в работе «Злоключения добродетели» стремится показать, что именно такое понимание постепенно начало складываться еще в начале христианской эпохи, стало обыденным в европейской культуре к XVII в., а затем было концептуализировано в нововременной моральной философии.

В Новое время происходит переосмысление понятия добродетели также в содержательном аспекте. Это переосмысление связано преимущественно с различением в морали двух сфер: справедливости и милосердия, или благожелательности. Данное различение артикулировалось по-разному. Например, в нововременных теориях естественного права оно проговаривалось на языке совершенных и несовершенных прав (Гуго Гроций), совершенных и несовершенных обязанностей (Самюэль Пуфендорф), а также на языке искусственных и естественных добродетелей (Дэвид Юм). Если сфера справедливости регулируется посредством четко сформулированных норм, требование исполнения которых непреложно, то для сферы благожелательности таких норм сформулировать невозможно, она не регулируется правилами, поступки здесь определяются прежде всего усмотрением и решимостью морального субъекта, его характером, и главную роль здесь играют добродетели. Две названные сферы выполняют разные функции, однако значимость обеих существенна: притом, что от выполнения норм справедливости зависит выживаемость сообщества, от практики добродетели, содержательно связанной с человечностью и милосердием, зависит качество общей жизни. Иммануил Кант, обсуждая несовершенные обязанности, утверждал также, что исполнение именно этих обязанностей наделяет человека достоинством. Значимость же совершенных обязанностей он видел в том, что они создают условия для исполнения обязанностей несовершенных, от которого зависит как обретение человеком достоинства, так и его право на счастье.

Значимость понятия добродетели в новоевропейских концепциях определялась также тем, что через это понятие осмыслялся и акцентировался внутренний характер моральной мотивации как ее ключевая особенность. Нововременные представители аретической традиции (в частности, сентименталисты) идею о том, что всякая обязанность оказывается действительно обязывающей через мораль-

ный мотив, противопоставляли теориям естественного права, в которых акцент делался на внешнем источнике императивности – таком, например, как авторитет. В сентименталистских учениях добродетель была связана с природой человека, тем самым и начало морали они обнаруживали в самом человеке, а мораль рассматривали как уникальное человеческое достояние. Тем не менее такая трактовка лишь отчасти перекликается с античной этикой добродетели как этикой личности, поскольку новременная этика добродетели, хоть и полагала начало добродетели в человеке, ориентировала не только и не столько на его самосовершенствование, сколько на устремленность к благу другого/других и сообщества в целом. Можно сказать, что если античная этика добродетели задавала прежде всего перфекционистский идеал, то новременная этика добродетели была альтруистически ориентирована.

Важно иметь в виду, что новременную особенность понятия добродетели можно понять лишь в контексте складывающейся в тот период концепции морали. Эта концепция формировалась в контексте осмысления общественной ситуации, возникшей в результате жестоких религиозных войн, насилия, усугубляющейся нестабильности [см. подробно об этом: 4]. В ходе этого осмысления обнаружилась ограниченность этики добродетели аристотелевского образца, которая опиралась на идею совершенного общества и личности, которая способна реализовать свою природу лишь в таком обществе. К XVII в. стало очевидно, что нет никаких оснований ни для веры в устремленного по самой своей природе к благу человека, ни для веры в государство, которое существует исключительно ради достижения благой жизни всеми его гражданами. В этих условиях оказалась востребованной концепция морали, способная объяснить, каким образом возможно обеспечить моральный порядок в обществе, члены которого не разделяют представлений друг друга о том, какой должна быть достойная жизнь и не имеют основания считать, что выгодное для одного человека непременно одновременно будет выгодным для всех, поскольку являются носителями разных, часто сталкивающихся частных интересов. Именно поэтому в раннее Новое время концепция морали выстраивалась не вокруг идеи добродетельной личности, представления о высшем благе и достойной жизни, скрепляющих и упорядочивающих жизнь сообщества, а вокруг комплекса универсальных норм, ограничивающих частный интерес [1, с. 42–63]. Феномен морали, для концептуализации которого оказалось недостаточно понятий добродетели и высшего блага, стал осознаваться как более сложный, и для его осмысления потребовался более сложный понятийный аппарат.

Литература:

1. Даруэлл С. Начала морали: добродетель, закон, обязанность / Пер. Р. Г. Апресяна // *Этич. мысль / Ethical Thought*. 2017. Т. 1. № 1. С. 18–47.
2. Darwall S. Norms and Normativity // *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy* / ed. by K. Haakonssen. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 987-1025.
3. Frede D. The Historic Decline of Virtue Ethics // *The Cambridge Companion to Virtue Ethics* / ed. by D.C. Russell. Cambridge: Cambridge University Press. 2013. P. 124–148.
4. Корзо М. А. О нравственном реформировании ранненовременного общества: идейные основания и институты // *Человек*. 2019. Т. 30. № 4. С. 72–93.

Методологические аспекты категориального анализа отечественной этической мысли

Барташевич Т. Ю.

Кафедра этики, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета, доцент. Кандидат философских наук

bartashevi4@gmail.com

Овчинникова Е. А.

Кафедра этики, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета, доцент. Кандидат философских наук, доцент

ovchinnikovaea@mail.ru

Аннотация: Доклад посвящен методологическим подходам к анализу понятийно-категориального языка отечественной этики. Актуализация данной проблемы определяется как теоретическим запросом, так и необходимостью использования понятийно-категориального аппарата современной этики в прикладных этических исследованиях. Построение категориального аппарата отечественной этики было непосредственно связано с формированием отвлеченной лексики, философского языка и испытывало влияние теоретических подходов европейской философской традиции. В докладе рассматриваются различные этапы становления понятийно-категориального строя русской этической мысли: влияние аристотелизма на формирование теоретической этики в России, роль эпохи Просвещения в создании философской лексики, вторая половина XIX века – период, связанный с освоением гегелевского наследия, в рамках которого появляется обостренный интерес к понятийно-категориальным системам. Особое внимание в докладе уделяется советскому периоду отечественной этики, дискуссиям о ценностях и категориях этической науки.

Ключевые слова: отечественная этическая мысль, теоретическая этика, этические категории

Methodological aspects of categorical analysis of Russian ethical thought.

Bartashevich T. Yu.; Ovchinnikova E. A.

Department of Ethics, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University

Abstract: The report is devoted to methodological approaches to the analysis of the conceptual and categorical language of Russian ethics. The actualization of this problem is determined by both the theoretical request and the need to use the conceptual and categorical apparatus of modern ethics in applied ethical research. The construction of the categorical apparatus of national ethics was directly related to the formation of abstract vocabulary, philosophical language and was influenced by the theoretical approaches of the European philosophical tradition. The report examines various stages of the formation of the conceptual and categorical system of Russian ethical thought: the influence of aristotelism on the formation of theoretical ethics in Russia, the role of the Enlightenment in the creation of philosophical vocabulary, the second half of the XIX century-the period associated with the development of the Hegelian heritage, in which there is an increased interest in conceptual and categorical systems. The report focuses on the Soviet period of national ethics, discussions about the values and categories of ethical science.

Keywords: Russian ethical thought, theoretical ethics, ethical categories.

ⁱ Формирование категориального аппарата является одной из наиболее сложных теоретических проблем в этике. Недостаточная разработка и упорядоченность этого инструмента теоретического анализа усложняет строгое вычленение и описание явлений морального порядка, анализ феноменов, входящих в структуру морали, исследование способов их существования и динамики развития. Актуальность

ⁱ Доклад подготовлен при поддержке гранта РФФИ 19-011-00766 «Категориальный строй русской этической мысли».

проблемы заключается также в том, что мораль не может изучаться исключительно эмпирическими методами фактофиксирующих процедур, проблема совершенствования логики понятийного аппарата и строгости концептуального поля исследований остается значимой для современных этических исследований.

Теоретическая этика начала развиваться еще в античности, но процесс её систематизации, понятийно-категориального построения остается по-прежнему открытым для дискуссий и научных исследований. Подтверждение тому, ставшая классикой отечественной этической мысли, книга О. Г. Дробницкого «Понятие морали» [1], открывающая перспективы исследования категориального аппарата этики, но, тем не менее, как указывал сам автор, не исчерпавшая проблему. О дискуссионности этой проблемы свидетельствуют и материалы теоретического семинара сектора этики ИФ РАН 27 ноября 2012 года «Мораль: многообразие понятий и смыслов» и ряд теоретически значимых публикаций на страницах «Этической мысли».

Споры о понятиях в этических работах подчас расцениваются как надуманные, непродуктивные, схоластические упражнения, однако, современной наукой не отрицается тот факт, что развитие теоретического языка этики необходимо для решения многих современных интеллектуальных и практических задач в этой области знания. Разработка понятийно-категориального аппарата всегда была и остается одним из главных условий построения полномасштабной теории, т.к. именно с помощью системы понятий и категорий фиксируется не только сам объект исследований, но и его специфические характеристики, закономерности развития.

Мораль – одна из форм сознания, сложноорганизованная система явлений, которые объединены неким единым набором характеристик. Исторически первой формой сознания как образного отражения, или, иначе говоря, первой картиной мира, формой мировоззрения был миф. Мифы строились на образном мышлении. Через сложную систему культурных кодов они предлагали человеку не только описание многообразных «картин» реальности, но и возможные в разных ситуациях модели поведения. С развитием цивилизации и усложнением социальных отношений миф утрачивает свою регуляторную функцию: трактовка мифологических образов оказалась слишком громоздкой и многозначной. Наряду с мифологической картиной мира, появилось религиозное, философское и позже научное описание реальности. Уже в глубокой древности человечество сформировало наряду с образным мышлением понятийное. В этом русле стал формироваться и язык морали.

Важнейшим элементом переходного процесса от образного мышления к понятийному описанию реальности в сфере морального сознания является нарратив. В нём неоднозначность, неопределенность смыслового содержания образа сменилась рассказами с устойчивыми «формулами» нравственно положительного смысла. Тексты приобрели нравоучительный характер, с четко заданными поведенческими установками, решениями в ситуациях выбора поступка. Возникнув в древности, нарратив, как способ трансляции нравоучительных смыслов, сохранился в виде базового элемента художественной культуры. Он трансформировался во множество художественных форм: от сказки и басни до романа-воспитания, не утратив своего значения вплоть до настоящего времени. Смысловая определенность этих текстов, очевидность возможных выводов привела к следующему этапу формирования языка морали: появлению понятийного уровня

Отечественная этическая мысль в своем развитии проходит эти основные этапы формирования этического понятийно-категориального ряда – от протоэтических представлений древности - к нарративным построениям нравоучительных текстов и художественной литературы – и далее – к формированию этического категориального языка, начало которому было положено еще в Просветительскую эпоху. В разные исторические периоды отечественная мысль осваивала философское наследие различных эпох, формируя собственный понятийно-категориальный язык. Для реконструкции целостной картины русской этической мысли необходимо определить исторические вехи формирования ее понятийно-категориального аппарата.

Первый этап формирования теоретического знания был связан с традицией аристотелизма, который оказал несомненное влияние, прежде всего, на становление теоретической отечественной мысли. Первые представления об этике как определенном знании, науке «ифике», были связаны на Руси с именем Аристотеля, который воспринимался, прежде всего, как «философ нравоучительный». В отечественной мысли первоначальное понятийное структурирование этического знания осуществилось под влиянием аристотелизма. Одним из главных итогов следующего этапа – века Просвещения - явилось формирование морального сознания, определение его своеобразия и

специфики, разработка категориальной системы и структуры этического знания, обоснование этики как философской науки. Характерной особенностью и несомненной заслугой философской мысли этого периода была напряженная терминологическая работа, формирование отвлеченной лексики, создание русского философского языка, который впоследствии будет расширяться, включая новые категории, переосмысляя существующие понятия.

Особая роль в формировании философского интереса к категориальным построениям в русской мысли принадлежит наследию Гегеля. Со второй половины XIX века русская мысль обращается к трудам Гегеля, в которых усматриваются возможности построения категориальной системы теоретической этики. В «Философии права» Гегель определяет и разграничивает содержательную сторону понятий мораль и нравственность, задавая им категориальный статус. Понятие мораль означает сферу сознания индивидуального или коллективного субъекта. Это сфера свободы духа, обусловленная человеческим своеволием, заданная индивидуальной мотивацией, системой ценностей, убеждений и идеалов. Наряду с моралью Гегель определяет нравственность, как особую сферу социальных отношений, существование которой может быть представлено такими социальными институтами как семья, гражданское общество и государство. Мораль стала трактоваться как некая идеальная ментальность, которая реализуется, проявляется в системе нравственных отношений. Разделение на понятийном уровне нравственности и морали было в дальнейшем предметом дискуссий в этике советского периода.

В рамках изложенной модели осуществлялось изучение и детализация категориального аппарата в отечественной этике советского периода. В результате, в предметное поле этики вошли как исследования морального сознания и нравственных отношений, так и внутринаучная рефлексия, т.е. развитие понятийного аппарата, разработка методов изучения этих явлений, поиск их внутренних закономерных связей, выраженных в системе абстракций: понятий и категорий. Эта система абстракций внутренне связана с историей социальной жизни, изменениями социальной практики. Именно структура последней обусловила в конечном итоге не только способы мышления и особенности морали разных эпох, но и своеобразие логических моделей её описания в этике.

Отечественная этика советского периода находилась под значительным идеологическим влиянием, ее теоретико-методологические основания определялись марксистским взглядом на мораль и традициями русского революционаризма. Тем не менее, этическая мысль советского периода (возможно, это объясняется необходимостью построения теории, самоопределения этики как области знания) задает ряд теоретических проблем, в русле которых развивается этика дисциплинарно и теоретически на протяжении ряда десятилетий. Это дискуссии по проблемам происхождения нравственности, проблема соотношения ценностного и нормативного в морали, общественного и индивидуального, общечеловеческого и классового, разработка проблематики истории этических учений и истории нравственности, особое место в предметном поле отечественной этики советского периода занимала проблема понятийно-категориального аппарата этики. В исследованиях расширялось предметное поле этики, формировалась ее структура и предмет. Это был период, когда «важнейшим теоретическим проблемам целенаправленно посвящались статьи, монографии, конференции, «круглые столы», журнальные дискуссии, кроме того, они особым образом присутствовали в широком этическом дискурсе этого периода. Не сведенная в определенный текст россыпь конструктивных теоретических идей была «на слуху», обсуждалась в стенах кафедр» [2, с. 55]. В 60-е годы философским сообществом широко обсуждается проблема этических категорий (дискуссия на страницах журнала «Философские науки»). Иницирован этот теоретический интерес был во многом обращением к аксиологии, формированием базовых аксиологических концептов и исследовательских парадигм [3, 4]. В 1960 году были открыты кафедры этики и эстетики в Московском и Ленинградском университетах. На базе кафедры этики и эстетики в Ленинградском / Санкт-Петербургском университете выросла Ленинградская / Петербургская этическая школа, которая наряду с другими (Московской, Тюменской, Уральской) способствовала формированию отечественной этики XX века. Одним из направлений теоретических интересов кафедры и Ленинградской этической школы в целом была разработка проблем категориального строя этики, морального сознания, выявление специфики такого концепта, как этическое сознание, анализ нравственных отношений и ряд других направлений. Проблема категорий этики занимала одно из ведущих мест в дискуссиях, конференциях, публикациях. Исследование категорий строилось по нескольким направлениям: историко-генетический анализ, выявление категорий в структуре морального и этического сознания, критерии категориальности, разграничение понятий и категорий, обновление категориального ряда, обоснование новых категорий

(как, например, дискуссии о понятии ответственности). В результате теоретических дискуссий сформировался определенный методологический подход к анализу этических понятий и категорий в этике. В качестве методологически значимых установок в изучении категориального аппарата, сложившегося в отечественной этике советского периода, следует отметить разграничение различных уровней морального сознания (индивидуального и общественного, обыденного и теоретического), структурно-функциональный и системный подходы в анализе категорий морального сознания, методы исторического и многофакторного анализа морали. Необходимость дальнейшего изучения категориальных структур морального сознания подиктована запросами, как теоретического знания, так и развитием современных прикладных этических исследований.

Литература:

1. Дробницкий О. Г. Понятие морали: Историко-критический очерк. М.: Наука, 1974. 386 с.
2. Бондаренко Л. И., Перов В. Ю. Теоретическая этика в СССР (1960–1980-е гг.) // Дискурсы этики. Альманах / под ред. В. Ю. Перова. 2012. Вып. 1. С.54-82.
3. Тугаринов В. П. О ценностях жизни и культуры. Л.: ЛГУ, 1960. 156 с.; Личность и общество. М.: Мысль, 1965. 191 с.; Теория ценностей в марксизме. Л.: ЛГУ, 1968. 124 с.
4. Проблема ценности в философии. Сб. статей / Под ред. А. Г. Харчева, Т. Н. Горштейн, М. А. Кисселя, В. П. Тугаринова. Л.-М.: Наука, 1966. 262 с.

Универсальность морального требования: философский реализм vs трансцендентализм.

(Памяти О. Г. Дробницкого)

Богодельникова Л. А.

Доцент Байкальского Института БРИКС Иркутского Национального исследовательского технического университета. Кандидат философских наук

bogodelnikova@gmail.com

Аннотация: В статье предпринята попытка показать слабые стороны трансценденталистского подхода к пониманию природы морали, морального долга и специфики моральной регуляции, для этого проведен анализ ряда идей советского философа О. Г. Дробницкого. В качестве источника морали и морального долга рассматриваются не трансцендентные регулятивные идеи, а реальные, исторически детерминированные контексты социального взаимодействия. Такой взгляд автора опирается на позицию О. Г. Дробницкого, который выводил природу морали из исторически-культурной действительности и определял ее прежде всего как один из способов регуляции поведения людей, выражающий ценностное отношение человека к миру. Показывается, что ценности, будучи сформированы в обществе, должны быть доработаны во внутреннем мире человека, соприкоснуться с опытом личности. Это позволяет автору обосновать справедливость утверждения Дробницкого о том, что свобода является необходимым условием возникновения морали, которое становится возможным только в тех социальных группах, где уже сформировался индивид с развитым самосознанием, способный отклоняться от общепринятого стандарта действия и нести ответственность за совершаемое действие или осознанное бездействие.

Ключевые слова: мораль, категорический императив, моральное требование, моральный долг, специфика моральной регуляции, свобода.

Universalization of Moral Obligation: Philosophical Realism vs Transcendentalism (in memory of O. G. Drobnitski). *Bogodelnikova L. A.*

Baikal Institute of BRICS Countries at Irkutsk National Research Technical University,

Abstract: The article attempts to show areas of weakness of a transcendental approach to the understanding of the nature of morality and specificity of moral regulation. With this view author analyzes certain ideas of Soviet philosopher O. G. Drobnitski. The author upholds an idea of the sources of morality and moral obligation being real, historically determined contexts of social interaction, rather than transcendental regulative ideas. It's based on the view of O. G. Drobnitski, who insists on the idea that the nature of morality is determined by historical and cultural reality, and implies understanding of morality as one of the methods of regulating human behavior supported by values-based attitude. Therefore, while values are formed in a society they have to be further developed in man's inner world and share personal experience. This statement lets the author reason that O. G. Drobnitski is right to claim that the essential precondition of morality is freedom, which only becomes possible in those social groups where a well-developed individual has a mature sense of self-awareness, is able to deviate from a generally accepted standard of acting and be responsible for his/her actions or deliberate inaction.

Key words: morality, categorical imperative, moral obligation, moral duty, specific nature of moral regulation, freedom.

Введение, или «открывая философию заново».

Существующая тенденция негативного отношения к наследию советской философии привела к тому, что сегодня для многих профессиональных философов и людей, интересующихся

философией на любительском уровне, она считается в определенной степени анахронизмом. По этой причине оказались несправедливо забыты многие важные идеи, сформулированные отечественными философами в советское время, и нам приходится «открывать философию заново», но теперь мы делаем это, следуя в фарватере, проложенном западными мыслителями и школами, подтверждая справедливость известного выражения, что «нет пророка в отечестве своем». Данная статья — это попытка напомнить о том значительном, что было сделано в советской философии, и, к сожалению, в силу ряда политических, идеологических, исторических и прочих обстоятельств, не стало достоянием современной мировой и отечественной философской мысли. К одним из таких «несправедливо забытых» достижений относится работа «Понятие морали» советского философа Олега Григорьевича Дробницкого, внесшего существенный вклад в разработку теории морали.

Два взгляда на природу морали: трансцендентализм vs реализм.

Не преследуя цель проведения исторического анализа всех этических философских учений, примем в качестве рабочей установки следующее положение: все существующие представления о морали так или иначе могут быть разделены на две условные группы. К первой можно отнести философские течения, опирающиеся на представление о морали как о своеобразной субстанции: она, как первоначало, существует до и независимо от человека, социума и реальных исторических условий. Это так называемое трансценденталистское или субстанциональное представление о морали предполагает, что ее источник выносится за пределы реального мира и появляется некий «гарант» нравственности человека и общества: персонифицированный (бог, дух и т. д.) или неперсонифицированный (мировой, универсальный закон, мир идей или высших ценностей и т. п.). Главная установка такова: без «гаранта» достижение морального состояния человеком и обществом становится невозможным. При таком подходе, на наш взгляд, не представляется возможным получить ответы на вопросы о том, что есть мораль, почему человек стремится к добродетели и т. п. без апелляции к чему-то сверхприродному; последнее же суть вопрос веры, которая не раскрывает реальную природу социальных явлений, к которым, безусловно, относится мораль.

Мыслители, относящиеся по нашим представлениям ко второй группе, объединены принципиально иным пониманием морали. Этот подход можно обозначить как реалистический¹, или функциональный: мораль понимается как один из способов регуляции взаимодействия людей, область «практического» знания, навык поведения, а природу морали можно вывести только из конкретной историко-культурной действительности, из анализа реальной жизни людей, и это позволяет уйти от идеи ее «предзаданности», «субстанциональности». Существенный вклад в основание и развитие данного подхода внес советский философ Олег Григорьевич Дробницкий, который в своей работе «Понятие морали», провел подробный исторический и историко-философский анализ, что позволило ему раскрыть социальную природу морали, выявить причины ее появления, охарактеризовать специфику нравственной регуляции, и, самое главное, обосновать идею свободы как источника морали, условия, без которого она в принципе не может состояться.

Далее мы попробуем проанализировать некоторые идеи философа, а для этого представляется уместным сопоставить взгляды О. Г. Дробницкого со взглядами одного из самых известных философов-моралистов Иммануила Канта, яркого представителя противоположного «лагеря».

А был ли прав Кант? Природа морального долженствования.

К заслугам Канта, несомненно, можно отнести идею о всеобщности морального требования, реализуемую в категорическом императиве. Безусловность морального требования является сверхэмпирическим фактом чистого практического разума, и тот, кто не имеет этой очевидности, не может считаться нравственным существом: «Человек, который не способен к совершению поступков из соображений долга, не вполне развился. Его этическое измерение находится в дремлющем состоянии» [2]. Но безусловность, по Канту, — это еще и полная независимость от обстоятельств, «среды», естественного хода вещей, а значит — абсолютная, изначальная свобода самоопределения и выбора. И только добровольное деяние может быть признано нравственным в полном смысле этого

¹ Под философским реализмом мы будем понимать «действующую методологию познания, опирающуюся на идею о том, что человек включен в реальный мир, познает мир в формах своей деятельности и вместе с тем творит новый уровень реальности» [1, с. 7]

слова; таким образом философ обосновывает необходимость корреляции свободы волеизъявления и нравственной дисциплины, а этика Канта становится учением о свободе [3]. Иллюстрацией безусловного нравственного поступка является знаменитый парадокс Канта-Константа, в котором обосновывается необходимость отказа от лжесвидетельства, даже если следовать моральному долгу возможно только ценой жизни близких тебе людей.

Первое ощущение от знакомства с кантианскими идеями о морали, долге и человеческой свободе — что это философия ради философии, теоретизирование без возможности применения на практике. Казалось бы, где, как не при решении вопросов морали, философия имеет буквальный выход в практическую плоскость? Но у Канта, в силу специфики его философской позиции, оказываются непреодолимо разделены сфера мироистолкования, мотивируемая эвристическими потребностями разума, и практическая ориентация человека в мире [4, с. 190], что, на наш взгляд, и создает определенную сложность в понимании природы нравственности.

Для решения этой проблемы необходимо задать два принципиальных вопроса: 1) как появляются у человека представления о добре и зле, допустимом и неприемлемом? 2) каким образом возникает моральное долженствование (долг), имеющее всеобщую природу? В поисках ответов на поставленные вопросы, философия трансцендентализма, которой придерживается немецкий мыслитель, оказывается в чем-то близка к религиозной концепции понимания мира. Источником и долга, и нравственного требования, и наших представлений о добре, зле и высшем благе, и стремление к высшему благу, реализуемое как стремление совершать добрые поступки, является нечто сверхприродное. Бессмертие души, свобода воли и существование бога у Канта являются трансцендентными регулятивными идеями. То, что регулирует или призвано регулировать действие и взаимодействие людей в реальном мире, выносится за его пределы, а идея долга просто «повисает в воздухе»: «Я должен так поступить, потому что я должен». Кант последовательно проводит мысль, что обстоятельства жизни, среда и функции, которые выполняет тот или иной человек в обществе — все это не должно влиять на подлинно моральное действие, и, следовательно, не может быть источником морального долга. Отсюда одна из главных претензий к немецкому философу, который, на наш взгляд, создает концепцию теоретической, а не практически реализуемой добродетели, предлагая в качестве примеров гипотетические ситуации и полагаясь на развитое сознание высокоморального человека (идеального кантианского субъекта), который и сам не знает, почему ему так необходимо стремиться к благу и что является истинной причиной формирования представлений о благе, добре, добродетели. В этом, как нам представляется, проявляется радикальный рационализм и агностицизм Канта.

Всеобщность морального требования и свобода.

Подход О. Г. Дробницкого к пониманию морали принципиально иной: он исходит из того, что мораль обладает конкретной исторической формой и выступает, как качество одного из способов регуляции поведения людей, имеющего специфические черты, отличающего его от табу, обычая, права, закона и т. д. Таким образом, мораль предстает как область «практического» знания, изменяющаяся исторически и в зависимости от своеобразия культуры, а в своем основании опирающаяся на норму, укорененную в объективных потребностях самой жизни, выражающая социально-историческую необходимость определенных способов общественного действия и фактически выступающая в виде требования [4, с. 23]. Справедливо возникает вопрос: возможно ли утверждать, что мораль, зависящая от конкретной исторической формы социального взаимодействия, а значит изменяющаяся во времени и от культуры к культуре, сохраняет принципы всеобщности и универсальности, характеризующие моральное требование и сформулированные в знаменитом категорическом императиве Канта: «поступай так, чтобы максима твоей воли могла стать принципом всеобщего законодательства»? Дробницкий разрешает эту проблему следующим образом: всеобщность морального требования — «всегда форма деятельности исторического человека, конкретная всеобщность, полагающая себя как универсальный способ отношения человека к другому человеку, в котором другой человек выступает как самоцель, как *мое другое*» [5]. В такой постановке исчезает всякая «предзаданность» морального требования человеку и времени, так как моральное требование вырастает из исторически детерминированного контекста социального взаимодействия, и этим же обосновывается идея его всеобщности и универсальности: «извечные» требования и пожелания черпают свой материал в неизмеримых по своим масштабам тенденциях исторического процесса; они поэтому и составляют «смысл» истории для человека и образуют устремленность людских помыслов, что всякая нравственная

проблема является наследием громадного исторического опыта человечества и решается многими сменяющимися друг друга поколениями и эпохами» [4, с. 313]. Такое решение вопроса оказывается, полностью противоположным позиции Канта, который в попытке отыскать всеобщие формы не выходит за пределы индивидуального сознания, превращая общечеловеческое в трансцендентальное и внеисторичное.

Суть принципа универсализации морального требования состоит в том, что если какому-то индивиду в какой-то частной ситуации предъявляется конкретное требование, то оно может считаться собственно моральным лишь в том случае, если может быть обращено к любому другому человеку, если бы он находился в таком же положении («всякий другой должен был бы поступить так же») [4, с. 318]. Но абстрактность данного принципа, по мнению Дробницкого, преодолевается самим моральным сознанием, которое формулирует задачу и ответственность каждого субъекта действия применительно ко всякий раз конкретным обстоятельствам и дееспособности данного лица [4, с. 319]. Ведь мораль исторически подвижна, подразумевает свободу воли, развитое самосознание и, в том числе, способность индивида отклоняться от общепринятой в социальной группе системы ценностей. И если нет свободы, то нет и морали.

У Канта мораль — это та область, где проявляется человеческая свобода; можно сказать, что мораль — это условие подлинной человеческой свободы, корреляция свободы и нравственной дисциплины. Но сама эта нравственная дисциплина задается человеку извне, ее источник изначально трансцендентален. В представлении Дробницкого все выглядит иначе: свобода становится условием морали. «Свобода появляется там, где в действительности обнаруживаются всеобщие определения бытия, где всеобщее обособливается в единичности и единичность противопоставляется всеобщему содержанию» [5]. Мораль может появиться только тогда, когда в обществе будут созданы условия для появления индивида с развитым самосознанием, способного отклоняться от общепринятого стандарта действия, когда человек будет способен проявить акт автономии воли и обособиться, когда он сможет действовать, не ожидая общественного одобрения или порицания, а точнее сказать — возможность получить в качестве реакции на собственное действие порицание или осуждение со стороны общества, не становится фактором, удерживающим человека от самого действия.

Заключение, или кто же все-таки был прав?

Мораль у И. Канта — имманентное саморазвитие идей или самоочевидность «извечно абсолютных ценностей». Задача же реалистической этической теории вывести феномены морального сознания из отношений морали, а значит — из социального. Тогда возникает разумное требование рассматривать не отдельный поступок человека, как это делает Кант, а развертывающуюся из прошлого в будущее нравственную деятельность человека; тогда раскаяние о прошлом не «бесполезно»: оно становится «ответственностью за прошлое», следовательно, подразумевает свободу человека и возможность преобразования самого себя, самовоспитания в перспективе [4, с. 204]. Но увидеть мораль под таким углом Канту «мешает» метафизический характер его философской системы.

В морали нет прямого совпадения между тем, как люди фактически поступают в массе, что общепринято, и с тем, как должно поступать, что им предписывается требованиями нравственности. В этом состоит суть главного для моральной регуляции конфликта — конфликта должного и сущего, в котором раскрывается феномен моральных требований. Отталкиваясь от предложенной Кантом идеи императивности морального требования, Дробницкий идет дальше и показывает два измерения, в которых проявляется конфликт должного и сущего [6, с. 211], выполняющий, по сути, функцию морального идеала: одно направлено на «сущее», «средние возможности», фактическую природу человека; это требования к реальным действиям, совершаемым повседневно, подчас даже как бы неререфлексивно, «автоматически». Второе измерение касается «должного», поднимая тем самым планку для человека, его непрерывного духовного саморазвития, и, если можно так выразиться, «показывает перспективы» дальнейшего возможного развития человека и общества.

Литература:

1. Лекторский В. А. Познание, действие, реальность // Вопросы философии. 2017. № 9. С. 5–23.
2. Гаспарян Д. Э. Долг превыше всего. Этическая программа Иммануила Канта // Республика, 2019, 24 сентября. URL: <https://republic.ru/posts/94582> (дата обращения: 27.02.2020).

3. Соловьев Э. Ю. Критика практического разума. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH01e90686453e116d02d6f1e8> (дата обращения: 27.02.2020).
4. Дробницкий О. Г. Понятие морали. М. : Наука, 1974. 388 с.
5. Клуб «Свободное слово». Заседание 26 апреля 2006 г. «Мораль и общество. Олег Дробницкий в истории современной этики». URL: https://iphras.ru/uplfile/ethics/biblio/drobn_svob_sl.html?fbclid=IwAR1hc1yBJFAwPhBPVUKXzvr3ymJTmsPC-4rWkB2O1dOCzaFvWnt5Wuc3DNU (дата обращения: 27.02.2020).
6. Дробницкий О. Г. Проблемы нравственности. М. : Наука, 1977. 332 с.

Гарвардт М. А.

Санкт-Петербургский государственный университет, студент

Prongs741@gmail.com

Аннотация: Доклад посвящен проблеме классификации методологических подходов к процессу нравственной самоидентификации субъекта в контексте его политического самоосмысления. Автор выделяет два наиболее осязаемых полюса данных подходов: патриотического и гуманистического. Патриотизм как методологический подход сталкивается с проблемой отсутствия утилитарной значимости. Гуманизм, в свою очередь, оказывается в ситуации неоднозначности смыслообразующих понятий «человечество» и «общечеловеческие ценности».

Ключевые слова: патриотизм, гуманизм, методология, общечеловеческие ценности.

Methodological foundations of political ethics: dialectics of the main approaches.
Garvardt M. A.

Saint Petersburg State University

Abstract: The report is devoted to the problem of classification of methodological approaches to the process of moral self-identification of the subject in the context of its political self-reflection. The author identifies the two most tangible poles of these approaches: Patriotic and humanistic. Patriotism as a methodological approach faces the problem of lack of utilitarian significance. Humanism, in turn, finds itself in a situation of ambiguity of the meaning-forming concepts of “humanity” and “universal values”.

Keywords: patriotism, humanism, methodology, universal values.

Наше обращение к теме сопоставления методологических подходов к осмыслению парадигм этико-политического самоосознания обусловлено особенной актуальностью вечного конфликта глобализации с признанием космополита как идеала и стремлением народов сохранить свою национальную идентичность. Столкновение этих позиций наиболее очевидно в связи с кризисным состоянием политической этики современности. Оно обусловлено сломом третьей геополитической модели мира. Если все прежние модели были биполярными (Испания – Португалия, Франция – Великобритания и НАТО – Варшавский договор), то новая никак не обретет своих осязаемым очертаний. Центристские модели «общих ценностей» не устраивают страны, еще вчера именовавшиеся «странами третьего мира», а не считаться с ними постиндустриальные страны уже не могут. Мир буквально «завис» в состоянии неустойчивого равновесия между новой планетарной войной и новым планетарным порядком. При текущем положении определение позиций, с которых будет производиться дальнейшее преобразование геополитической модели, перестает быть проблемой сугубо умозрительной, эта задача становится злободневной и требует прикладного решения. Нравственная составляющая данного выбора своей политической и геополитической позиции неустранима, как неустранима нравственная составляющая общественного и индивидуального сознания в принципе.

Формирование нравственной позиции с необходимостью происходит в некотором вполне определенном этическом континууме. Данный континуум задан конкретной системой ценностей, авторитетов и поведенческих стереотипов, составляющих ту идеальную реальность, которую принято называть мировоззрением (его этической составляющей). Отсюда с необходимостью вытекает прямая зависимость между содержанием этического аспекта мировоззрения и масштабом той общности, ценности, авторитеты и поведенческие стереотипы которой задают этический континуум.

Исторически, да и логически, этот масштаб может иметь два измерения. Первый из них мы называем патриотическим масштабом самоосмысления субъекта. Он связывает этическое мировоззрение с конкретной социальной общностью исторически сложившейся на определенной территории в определенных же климатических, ландшафтных, экономических и политических

условиях. В принятой научно-философской терминологии этот тип общности именуется этносом (народом) или государством. Известные понятийные и генетические различия и противоречия между историко-культурным характером этноса и политическим характером государства нами признаются, но в контексте данного обращения к теме не имеют принципиального значения.

Второе измерение самоосмысления, обозначенное нами как гуманистическое, часто связывается с понятием т.н. «общечеловеческих ценностей». В этом масштабе мыслимая общность абстрагируется от всех конкретных историко-культурных особенностей и практически претендует на глобальный масштаб обобщения исповедуемых ей нравственных ценностей.

Онтологическая проблема патриотической парадигмы формирования нравственной позиции видится нами в обосновании мировоззренческой ценности нравственных постулатов. Нравственные максимы в рамках патриотической парадигмы выводятся из исторического и аксиологического опыта. С одной стороны, логика этой выглядит безупречно. Действительно, если мы признаём, что общество без нравственности или с порочной нравственностью обречено на историческое разрушение (саморазрушение), то сам факт сохранения и исторического развития общности в контексте преобладания его нравственных максим является неоспоримым доказательством жизнеспособности этих самых максим. В противном случае мы с необходимостью приходим к признанию самих нравственных максим сущностно (т.е. онтологически) избыточными для бытия общества: если безнравственное общество возможно и способно к историческому развитию, то нравственные максимы как минимум «не необходимы», как максимум – вредны.

Но, с другой стороны, генетически эти нравственные максимы или «нравственные наставления предков» нигде не выводятся из их прагматической, утилитарной значимости, сопрягаемой именно и непосредственно с условиями существования общности. Скорее строго напротив – их утилитарная значимость выводится из их мировоззренческой значимости, предпосылается ей, а чаще и попросту не ставится в какую-либо взаимозависимость, если речь идёт не о прагматической пользе отдельного представителя общности или её части (группы) а о политическом благе всей общности в целом. В собственно политическом смысле общество и существует именно «в целом» как противопоставление иному, столь же целому, но чуждому обществу. [1, с. 42] В экзистенциальном смысле высшим политическим благом, не сводимым ни к каким частным актуализациям и атрибутам, и является собственно бытие <Dasein> политической общности [1, с. 43]. Бытийная сущность патриотизма предстаёт экзистенциальной идеей существования самой политической общности и уже не связывается с частными понятиями добра и зла.

Таким образом, генетически нравственные идеалы предков, уважение и сохранение которых и составляет мировоззренческий смысл патриотизма, сами выведены из некоего общего начала; каким бы конкретно-ограниченным не являлось по своему содержанию общее основание нравственной нормы, мыслится оно как всеобщее основание бытия, которое именно «мы и наши предки» осознаём и воплощаем в наибольшей степени полноты и последовательности.

Противоположная парадигма осмысления сущности нравственных максим, определённая нами как «гуманистический подход», внешне лишена этого генетического противоречия на логико-онтологическом уровне. Поскольку здесь любая конкретная нравственная максима выводится из некоей «общечеловеческой ценности» по принципу её конкретизации или, по крайней мере, непротиворечия ей, то вопрос о сущностном соответствии частной нравственной максимы бытийной сущности идеи нравственной нормы не возникает. Но проблема возникает в процессе генезиса «общечеловеческой ценности».

Сам по себе генезис общечеловеческого масштаба нравственной идеи возможен двумя путями. Во-первых, индуктивно, как некий «сухой остаток» нравственных максим отдельных общностей, при устранении из их структуры всех противоречий. Т.е. нечто такое, что свойственно абсолютно всем общностям. Но на этом пути мы встречаем широкий спектр методологических проблем:

- неизвестно кто и когда проделывал подобный анализ, насколько он корректен и релевантен;
- при бесконечной возможности трансформаций условий существования и этических парадигм реальных общностей масса этого «сухого остатка» стремится к нулю [2, с. 55, 68, 107 и др.];
- и самое главное, может ли методологически быть общим и даже всеобщим, то, что выведено из частных?

Во-вторых, «общечеловеческие ценности» могут быть выведены дедуктивно. Гипотетической

посылкой дедукции может быть аксиома: «Поскольку этические нормы существуют, то из чего-то они следуют, и это что-то есть общечеловеческие ценности». Но и здесь с методологической точки зрения мы не находим логической однозначности. Данная или подобная ей, по сути, аксиома представляет собой обычную кальку томистского доказательства бытия Бога, в котором доказуемое представляется в качестве доказательства.

Вторая методологическая проблема «гуманистического подхода» состоит в неопределённости одного из смыслообразующих понятий «общечеловеческие ценности». «Человечество» может мыслиться минимум двояко: как непосредственно существующая реальность со всеми её атрибутивными признаками или как абстрактная категория, применяемая нами именно в попытках осмысления наиболее общих проблем философии человека и социальной философии. При этом если мы мыслим человечество в первом смысле, то общность этических ценностей должна представлять именно как один из атрибутов его (человечества) общности. Но парадокс в том, что именно самоутверждение примата общечеловеческих ценностей происходит из осознания того факта, что в реальности эти ценности как раз-таки и не являются общечеловеческими, а именно нуждаются в становлении таковыми. Если же человечество мыслится нами не как реально существующая общность, а только как категория социальной философии, то и генезис этих «общечеловеческих ценностей» становится, очевидно, симулякром.

Возвращаясь к экзистенциальному смыслу политического бытия как <Dasein>, т.е. бытия «здесь и сейчас», мы можем вывести эту вторую проблему «гуманистического подхода» на уровень противопоставления сущности и существования. Вопрос состоит в том, могут ли по сути т.н. «общечеловеческие ценности» существовать в некоем «общем виде», вне их актуализации и интерпретации конкретной историко-культурной средой? Если могут, то какая же конкретная общность выступает их интерпретатором, и может ли она в силу своей конкретности претендовать на всеобщность своих установок?

Если же такая возможность деактуализированного, но вместе с тем экзистенциального бытия невозможна, то не вынуждены ли мы признать, что само противопоставление определённых нами подходов представляет собой не что иное, как форму бытия идеи ценностей. Общечеловеческие ценности в этой форме имеют статус категориального обоснования неизбежности этических ценностей в структуре общественного (в т. ч. политического) сознания. Патриотические же ценности представляют собой конкретно актуализированную идею этих ценностей, существующую в её экзистенциальном проживании. Известное противопоставление этих ценностей в социально-философской мысли и практической полемике так же может быть рассмотрено в двух плоскостях. В философско-теоретической плоскости это противопоставление является неизбежной формой существования самой философской идеи, которая выражается не столько в формировании неких краеугольных камней истины, сколько именно в постановке вопросов и постоянном будировании скепсиса. В данном случае философская полемика по поводу патриотических и общечеловеческих ценностей представляется нам непрерывным процессом диалектического противостояния частного и общего: соотношения конкретной формы нравственных максим нашей общности с мировоззренческой идеей нашего следования высшей идее нашего же бытия.

В политико-идеологической плоскости мы имеем дело с конкретными информационно-идеологическими технологиями политической дискредитации оппонента путём обвинения его в отказе от общечеловеческих ценностей.

Литература:

1. Шмитт К. Понятие политического. // Вопросы социологии. Т.1 №1. 1992. С.37-70.
2. Кузанский Н. Об учёном незнании. Николай Кузанский. Сочинения в 2-х томах. Т.1. М. Мысль, 1979. 488с.

Положение о чрезвычайных ситуациях как исключение в теории справедливой войны

Глебова С. О.

*Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», аспирант
sv.9731@gmail.com*

Аннотация: В статье рассматривается положение о чрезвычайных ситуациях в теории справедливой войны М. Уолцера. Автор оценивает данную идею в качестве релевантного исключения из критериев jus ad bellum и jus in bellum с точки зрения двух подходов. Первый представляет собой необходимость наличия высшего правила для обоснования исключения. Второй предполагает составление исчерпывающего списка условий для существования исключения. Автор приходит к выводу, что положение о чрезвычайных ситуациях не может быть обоснованным исключением из теории справедливой войны в виде представленном Уолцером. Ценность политического сообщества ставится выше критериев теории справедливой войны, а условия нарушения данных критериев не имеют четких границ.

Ключевые слова: этика войны, теория справедливой войны, чрезвычайная ситуация, философия войны, этика чрезвычайных ситуаций, jus ad bellum, jus in bellum

The Supreme Emergency As an Exception in The Just War Theory. Glebova S. O.

National Research University Higher School of Economics

Abstract: The article discusses the supreme emergency in Walzer's theory of just war. The author evaluates the idea as a relevant exception to the criteria jus ad bellum and jus in bellum from the perspective of two approaches. The first is the need for a supreme rule to justify the exception. The second is to make an exhaustive list of conditions for the existence of an exception. The author concludes that the supreme emergency cannot be a justifiable exception to the just war theory as presented by Walzer. The value of the political community is put above the just war theory criteria, and the conditions for violating these criteria have no clear boundaries.

Keywords: ethics of war, just war theory, supreme emergency, philosophy of war, ethics of supreme emergency, jus ad bellum, jus in bellum

В этике войны существует направление, которое можно обозначить как «негативная этика». Она предполагает, что ее нормативное содержание отождествляется с запретами (например, запрет на убийство некомбатантов). Приоритет запрещающих правил обладает такими преимуществами как четкость критериев, отсутствие противоречащих положений. Тем не менее, проблемы возникают в случае чрезвычайных ситуаций, когда присутствует угроза жизни больших сообществ, и чтобы ее предотвратить необходимо нарушение запрещающих правил. [1, с.75]

В разработке своей теории Уолцер сталкивается с этой проблемой. В качестве ее решения он высказывает идею о чрезвычайных обстоятельствах. Чрезвычайная ситуация – это положение, где масштаб угрозы, с которым мы сталкиваемся настолько велик, что для ее предотвращения военной этикой и принципами справедливой войны можно пренебречь [2, с. 33]. Отказ от принципов возможен только если существует неизбежность опасности, и угроза обращена к самым глубоким ценностям и выживанию сообщества грозит опасность [3, с. 252]. Введение такого положения представляет собой попытку разрешить проблему негативной этики и примирить между собой два этических подхода абсолютизм теории прав и утилитаризм действия. Первый предполагает нерушимость принятых правил ни при каких условиях (можно провести аналогию с запретами), а второй направлен на принятие морального решения в конкретной ситуации, ориентируясь на тот вариант, который принесет большее благо [2, с. 35].

Утилитаризма чрезвычайных мер [3, с. 231] по своей сути представляет собой исключение из принципов теории справедливой войны. На практике это означает, что будет сложно определить, какие

ситуации будут требовать исключительных мер. Возможно два подхода к составлению более четких критериев для разграничения обычных военных действий и чрезвычайной ситуации. Первый вариант предполагает существование какого-то фундаментального критерия, который не будет иметь исключений [4, с. 263]. В формулировке Уолцера таким критерием выступает «выживание и свобода политических сообществ». Тем не менее, в тексте Уолцер указывает, что он не ставит интересы сообщества над индивидуальными правами. Иными словами, при оценке ситуации как чрезвычайной учитывается не количественный аргумент, а критерии иного характера. Он описывает это следующим образом: «можно жить в мире, где людей иногда убивают, но жить в мире, где целые народы порабощены или убиты, буквально невыносимо» [3, с. 254]. Более того, вооруженная защита политического сообщества может быть морально оправдана только если государство защищает коллективную общность, объединяющую культурную, религиозную, политическую и т. п. фундаментальные составляющие. Уолцер придает особое значение исторически сложившейся культурной жизни сообщества, он указывает на то, что без учета этой составляющей политического сообщества сложно давать моральную оценку военным действиям [3, с. 54]. Очевидно, что потеря сообщества представляется значительным потрясением. Тем не менее, угроза потери сложившегося в сообществе образа жизни представляет собой слишком большое исключение. Во-первых, в качестве такой угрозы политические лидеры могут обозначить любое поражение в войне. Во-вторых, учитывая историческую реальность, такая угроза перед сообществами возникает часто, а следовательно, за введением такого исключения последуют массовые нарушения норм ведения военных действий [5, с. 147]. С точки зрения этических норм, идея чрезвычайной ситуации не будет являться исключением, но станет нормой, так как для того, чтобы ситуация являлась исключительной, она должна повторяться значительно реже, нежели правило. В-третьих, сохранение образа жизни сообщества дает возможность государствам действовать только исходя из национальных интересов, что в большей степени соотносится с реализмом, а не теорией справедливой войны [6, с. 113]. В-четвертых, возникает проблема определения такого рода политического сообщества, ради сохранения которого можно пренебречь общепринятыми нормами. Действительно ли конкретное политическое сообщество является носителем определенного сложившегося исторически образа жизни? Каким образом это можно определить? Следовательно, принцип, который Уолцер ставит выше принципов теории справедливой войны становится не обоснованием исключений, а скорее условием для отказа от этих критериев.

Второй подход к преодолению неопределенности, возникающей в связи с существованием исключений, относится к созданию исчерпывающего списка критериев, которые позволят легко определять исключительную ситуацию и разрешить конфликты между правилами [4, с. 267]. Согласно Уолцеру, существует два основных критерия для определения чрезвычайной ситуации, в которой нарушение принципов справедливой войны может быть приемлемо. Первый предполагает существование угрозы цивилизационным ценностям, второй – присутствие угрозы порабощения или уничтожения. Оба критерия звучат очень расплывчато и сильно зависят от психологических факторов, связанных с восприятием угроз. Любые крупномасштабные войны могут быть оценены в качестве чрезвычайных ситуаций для людей, в отношении которых существует угроза [7, с. 209]. Данные критерии подкрепляются условием того, что другие методы в урегулировании ситуации исчерпаны. В то время как в рамках чрезвычайной ситуации единственными принципами ограничения насилия остаются пропорциональность и соразмерность. Которые в свою очередь тоже не являются достаточно ясными. Более того, Уолцер сам указывал на то, что критерий соразмерности не будет являться сдерживающим, потому что участники военных действий примут, что ущерб, нанесенный любой тактикой соразмерен достижению победы [8, с. 158]. Таким образом, Уолцер не описывает исчерпывающего списка ситуаций, в которых возможны исключения, более того, исключения, представленные автором, не являются ясными. Помимо этого, существует множество вопросов относительно чрезвычайной ситуации. Единственное, что указывает Уолцер, это возможность нарушения принципов теории справедливой войны в этих условиях и необходимость преодоления чрезвычайной ситуации в кратчайшие сроки. Как и когда должны заканчиваться чрезвычайные обстоятельства? Какова ответственность лиц, принимающих решения в таких условиях, каким образом они будут отвечать за данные решения? [6, с. 113] Отдельного внимания требует вопрос о том, как избежать геноцида и истребления врага, если принципы теории справедливой войны не учитываются? И будет ли массовое насилие таких масштабов нарушением моральных норм и правил?

Уолцер определяет чрезвычайную ситуацию в качестве исключения, но в то же время в качестве

парадокса. Нарушение принципов справедливой войны в условиях чрезвычайных обстоятельств является одновременно правильным и неправильным. Такая парадоксальность возникает из-за принятия ценности прав обеих сторон конфликта. Уолцер указывает на то, что аморально нарушать принципы *jus in bellum*, но иногда это необходимо [5, с. 144]. В связи с этим особое внимание он уделяет категории вины в отношении лидеров, принимающих решения. Если лидер не чувствует вину за нарушение принципов теории справедливой войны в условиях чрезвычайных обстоятельств, то он будет являться преступником. Моральный лидер, согласно Уолцеру, — это тот, кто понимает, почему убийство невинных неприемлемо, он отказывается это делать до тех пор, пока не попадет в крайнюю ситуацию, которую автор описывает как чрезвычайную [2, с. 45]. Уолцер уделяет внимание категории вины, чтобы показать, что он не пытается создать условие, разрешающее нарушение правил, но он понимает, что на практике возможно возникновение таких ситуаций, в которых это может являться необходимым.

Таким образом, идея чрезвычайной ситуации в таком виде скорее предоставит возможность для нарушения принципов теории справедливой войны, а не будет являться уточняющим условием. Чтобы идея чрезвычайных условий работала, во-первых, чрезвычайные условия должны быть редкими. Во-вторых, критерии данных условий должны быть ясными, чтобы существовала возможность различения исключительных условий от других угроз, которые не могут оправдать нарушение принципов теории справедливой войны. Например, Оренд предлагает некоторый список критериев-действий, на которые можно ориентироваться в критической ситуации. Во-первых, предполагаемые действия должны считаться обосновано эффективными. Во-вторых, необходимо публичное объявление о преднамеренных действиях (предупреждение противника с возможностью переосмысления им своих намерений). В-третьих, обращение за помощью к международному сообществу. В-четвертых, если вышеперечисленные пункты не помогли, использовать крайние меры только с целью преодолеть чрезвычайное положение и только в необходимой степени [5, с. 155]. Данный список не является в полной мере исчерпывающим в отношении исключения из правила, однако он может быть представлен как пример более комплексного описания действий. В предложении Уолцера выходят на первое место в принятии морального решения о военных действиях выходят факты и условия вместо норм и правил. В конечном итоге решение в такой модели будет основано не на принципах справедливости, а на рассуждениях близких к традиции реализма.

Литература:

1. Прокофьев А. В. Этика чрезвычайных ситуаций в свете доктрины двойного эффекта // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2009. №. 6. С. 74-82.
2. Walzer Michael. Arguing about war. Yale University Press, 2008. 208 p.
3. Walzer Michael. Just and unjust wars: A moral argument with historical illustrations. Basic books, 2015. 361 p.
4. Miller L. G. Rules and exceptions // Ethics. 1956. Vol. 66. No. 4. P. 262-270.
5. Cook M. L. Michael Walzer's concept of 'supreme emergency' // Journal of Military Ethics. 2007. Vol. 6. No. 2. P. 138-151.
6. Куманьков А. Д. Теории справедливой войны в аналитической этике США: дис. канд. филос. наук. М.: НИУ Высшая школа экономики, 2013. 252 с.
7. Brunstetter D. R., O'Driscoll C. (ed.). Just war thinkers: from Cicero to the 21st Century. Routledge, 2017. 264 p.
8. Nathanson, Stephen. Terrorism and the Ethics of War. Cambridge University Press, 2010. 317 p.
9. Orend B. The Morality of War. Peterborough, Ontario: Broadview Press, 2006. 290 p.

Грачева М. В.

*Институт философии (кафедра этики) Санкт-Петербургского государственного университета,
аспирант*

magra_piter@mail.ru

Аннотация: В докладе рассматривается проблема восприятия юмора, как трансляции моральных ценностей субъекта через комическое, в публичной сфере, которая представлена тремя направлениями: политика, журналистика и искусство. Производится анализ феномена юмора в публичной сфере и его функции в представленных трех сферах. Также поднимается вопрос о стирании границ между общественным и индивидуальным, публичным и частным в контексте новых медиа и распространения Интернета.

Ключевые слова: феномен юмора, общественная мораль, индивидуальная мораль, публичная сфера, комическое.

Humor in the public sphere: ethical analysis.

Gracheva M.V.

Saint Petersburg State University

Abstract: The report deals with the problem of the perception of humor, as the translation of the subject's moral values through the comic, in the public sphere, which is represented by three areas: politics, journalism and art. The author analyzes the phenomenon of humor in the public sphere and its functions in the three presented areas. It also raises the question of erasing the boundaries between social and individual, public and private in the context of new media and the spread of the Internet.

Keywords: the phenomenon of humor, public morality, individual morality, public sphere, comic.

К феномену юмора не принято относиться как к чему-то серьезному. Как правило, юмор рассматривают как одно из проявлений культуры, а, следовательно, отражение настроений и веяний той или иной эпохи, просто отраженные через комическое. Однако, при таком восприятии данного феномена, можно упустить крайне важную сторону юмора – его взаимодействие с моральным сознанием.

Анри Бергсон в своей книге «Смех» говорит, что нет комического вне собственно человеческого. Приматолог Франс де Вааль бы с ним не согласился, так как считает смех неким сигналом, который дает понять, что ситуация не должна быть воспринята серьезно, маркером игрового контекста. Таким образом, можно было бы говорить, что сам по себе смех – не является отличительной чертой человека. Однако совсем иначе обстоит дело с юмором, который появляется в тот момент, когда человек начинает мыслить и становится человеком. Потому что юмор является неким регулятором нашего смеха, тем критерием, которым мы измеряем этичность нашего смеха.

Юмор всегда транслируется на субъект. Причем на субъект, осознающий сам акт юмора. Мы не просто транслируем какую-то идею через инструменты комического, мы надеемся и ожидаем, что шутку поймут и воспримут. Также мы, скорее всего, осознаем, как именно будет та или иная наша шутка воспринята, исходя из того, кому ее рассказываем. Например, если шутка была некорректна (а именно такой момент интересен с точки зрения этического анализа) – это означает, что человек, либо не понимает некорректность своей шутки изначально, либо заблуждается насчет ее корректности, либо сознательно идет на провокацию. Неизменно одно – мы всегда транслируем юмор субъекту морали, или же мы являемся тем субъектом, на который направлен юмор (например, читая анекдот), но также юмор всегда направлен на объект, явление, событие. Возникая в сознании одного индивида, юмор способен проявиться и появиться только в обществе. Поэтому, перефразируя Бергсона, хотелось бы сказать, что нет комического вне общественного.

¹ Под публичной сферой в данном контексте необходимо понимать те области, которые, так Доклад выполнен в рамках гранта РФФИ № 20-011-00124 «Трансформация нравственной культуры под влиянием нейронаук».

или иначе, транслируются на большое количество людей, а именно, посредством информационного пространства. Необходимо рассматривать проявление феномена юмора в таких областях, как политика, медиа среда, искусство. Такое разделение выбрано потому, что именно эти сферы имеют наибольший охват аудитории.

Говоря о сфере политического, мы можем рассматривать юмор с двух позиций:

- как реакцию на политические действия (политическая сатира, анекдоты и т.д.);

Когда мы говорим о юморе в данном ключе, нужно рассуждать с позиции, так называемой, «теорией утешения», сторонником которой был Фрейд. То есть, юмор становится нашей защитной реакцией на происходящее. Мы выражаем нашу агрессию, наше отношение к происходящему.

Юмор - реакция в сфере политического позволяет нам через анекдоты, сатиру, карикатуру как бы говорить на табуированные темы. Кстати, именно такой тип юмора – реакция на политическое – может быть также и инструментом политической сферы. Например, снятие напряжения и волнения у людей, путем поощрения политических шуток, как способ разрядки атмосферы.

- как политическую стратегию;

Образ политика – результат работы огромного штата людей. И, как любой имидж, он состоит из множества составляющих, начиная от правильно подобранного костюма, заканчивая выбором шуток. Как правило, юмор воспринимается скорее, как нечто положительное. Поэтому многие исследователи делают акцент на юморе, как на способе разрешения конфликтов, но, как ни странно, когда юмор выводится в сферу публичного, он скорее играет противоположную функцию источника конфликтной ситуации.

Например, в 2009 году Барак Обама на шоу телеканала NBC неудачно пошутил по поводу своих навыков в боулинге, сравнив себя с участниками «Олимпиады для умственно отсталых», что, разумеется, навлекло на Обаму гнев Международного паралимпийского комитета, который указал на разницу между людьми с ограниченными физическими возможностями и умственно отсталыми. В данном случае, все обошлось извинениями со стороны бывшего президента США.

Но порой неудачная шутка политика может привести к более серьезным последствиям. Так в феврале 2005 года бывший премьер министр Венгрии после футбольного матча между сборной Венгрии и сборной Саудовской Аравии, пытаясь усилить свое заявление о том, какой это был непростой матч для венгерской сборной, назвал соперников террористами. После чего посол Саудовской Аравии покинул Венгрию, а дипломатические отношения между странами прервались.

Любое высказывание политика, даже если это была попытка пошутить, воспринимается серьезно, как отражение мнения всего государства, как трансляция его моральных принципов в том числе.

Другая публичная сфера, которая в целом более свободна в своих высказываниях, чем политика, но, тем не менее, наделена ничуть не меньшей ответственностью – это журналистика. Под журналистикой здесь необходимо понимать ту профессиональную сферу, целью которой является информирование обществ, но не медиа среду, так как в современном обществе в термин медиа сферы попадают не только репортеры, журналисты, ведущие и т.д., а вообще любая публичная персона. В данном случае важно рассмотреть функции юмора, как способа подачи информации.

Ответственность журналиста в его высказываниях прописана в любом этическом кодексе. Однако если в политике неудачное высказывание политика может быть воспринято как отражение позиции его партии, а то и всей страны, журналист, если он является независимым экспертом и источником информации, на первый взгляд более свободен. Тем не менее, необходимо учитывать, что любое высказывание, поступившее в публичную сферу, может иметь резонанс в обществе.

Юмор в журналистике можно рассматривать, как:

- инструмент воздействия на аудиторию;

Завуалированная подача информации под видом сатиры.

- художественный прием;

Разбавление серьезной информации комическими элементами для повышения интереса и внимания аудитории.

Следующая сфера, которую стоит рассмотреть – это искусство. Под искусством в данной

ситуации мы понимаем любые виды искусства: театр, кино, литературу, живопись и т.д. Юмор для искусства становится одним из инструментов для реализации идеи, ироническим способом передать отношение к ситуации. Поэтому в искусстве юмор приобретает жанровость: сатира, анекдот, комедия, карикатура и т.д. В данном случае, говорить об этичности юмора гораздо сложнее, ведь в таком случае следует говорить об этичности искусства в принципе. Следовательно, будут работать те же механизмы, что применяются в отношении анализа искусства.

Моральную оценку в данной ситуации выносить сложно. К тому же, в современном обществе существует еще один элемент, который любую деятельность приравнивает к публичной сфере – Интернет. И тогда, любое искусство, транслируемое через Интернет, приобретает некоторые характеристики новых медиа.

В результате происходит разделение искусства на две ветви: искусство цифровое и вне-цифровое. Вне-цифровым становится то искусство, которое изначально было создано не для распространения через Интернет. Этот вопрос видится действительно сложным с точки зрения проблемы этики юмора, потому что грань между абсолютной цензурой и этическим анализом становится в данном случае невероятно тонкой.

Но данная проблема существует не только в искусстве, но затрагивает всю публичную сферу, так как в пространстве Интернета любое действие становится публичным. Человек находится в ситуации постоянной ответственности за свои высказывания, так как невозможно предугадать, сколько именно человек увидит ту или иную публикацию.

Юмор формируется и «отфильтровывается» через моральное сознание каждого конкретного субъекта и общества в целом. Будучи отражением морального сознания, юмор разбивается на локальный (тот, который мы позволяем себе в малой группе: я-сам, близкие, друзья, коллеги и т.д.) и публичный. Однако в Интернет среде, в который каждый человек становится публичной персоной, грань локального, личного, индивидуального стирается. Человек может не стать известной персоной, но всегда будет находиться в ситуации публичности, так как никогда не сможет предугадать, какое высказывание так и останется в узком кругу интернет – «друзей», а какое даст резонанс в большой группе. Тем сложнее становится оценка юмора в публичной сфере, так как на нее перестают распространяться профессиональные этические нормы, и каждая публичная персона, также лишается в глобальном смысле своей общественной ответственности, тогда как каждая не медийная личность ее приобретает.

Литература:

1. Habermas J. The Structural Transformation of the Public Sphere. Cambridge Massachusetts: The MIT Press, 1991. 305 с.
2. Бергсон А. Смех. М.: Искусство, 1992. 128 с.
3. Де Вааль Франс. Последнее объятие Мамы Чему нас учат эмоции животных. Издательство: «Альпина нон-фикшн», М., 2020. 442 с.
4. Маклюэн М. Г. Понимание Медиа: Внешние расширения человека / Пер. с английского В. Николаева; закл. ст. М. Вавилова. Издательство: «КАНОН-пресс-Ц», М., 2003. 464 с.
5. Род М. Психология юмора. Издательство: «Питер», СПб., 2009. 480 с.

Трансдисциплинарный консенсус как метод решения биоэтических дилемм

Гришечкина Н. В.

Саратовский государственный медицинский университет им. В.И.Разумовского, доцент. Кандидат философских наук

natalja_grishechkina@rambler.ru

Кампос А. Д.

Саратовский государственный медицинский университет им. В.И.Разумовского, доцент. . Кандидат философских наук

campos1985@mail.ru

Аннотация: Производство знания в современном обществе носит трансдисциплинарный характер. Трансдисциплинарность становится общей методологией решения современных научных проблем, которые характеризуются как «wicked problems» (коварные проблемы), то есть проблемы, не имеющие окончательных объективных решений и требующие объединения знаний для поиска стратегий деятельности. Условием реализации данной методологии становится трансдисциплинарный консенсус, направленный на синтез понятий и теорий для создания новаторских подходов в решении научных проблем. Биоэтика является научной формой теории и методологии трансдисциплинарного знания. Биоэтические дилеммы демонстрируют необходимость применения трансдисциплинарного консенсуса, а также предоставляют материал для анализа его эффективности и путей совершенствования. Биоэтика, таким образом, становится платформой для формирования мировоззренческих оснований развития современной науки и практики.

Ключевые слова: биоэтика, трансдисциплинарность, производство знания, wicked problems, трансдисциплинарный консенсус, научное знание.

Transdisciplinary consensus as a method of solving bioethical dilemma

Grishechkina N. V.; Campos A. D.

Saratov State Medical University named after V.I. Razumovsky

Abstract: The production of knowledge in modern society is transdisciplinary. Transdisciplinarity is becoming a common methodology for solving modern scientific problems, which are characterized as “wicked problems,” that is, problems that lack definitive objective solutions and require the integration of knowledge to find strategies for action. A condition for the implementation of this methodology is a transdisciplinary consensus aimed at the synthesis of concepts and theories in order to create innovative approaches in solving scientific problems. Bioethics is a scientific form of the theory and methodology of transdisciplinary knowledge. Bioethical dilemmas demonstrate the need for transdisciplinary consensus, and provide material for analysis of its effectiveness and ways to improve. Bioethics is becoming a platform for the formation of worldview grounds for the development of modern science and practice.

Keywords: bioethics, transdisciplinarity, knowledge production, wicked problems, transdisciplinary consensus, scientific knowledge.

В условиях современного сетевого общества производство научного знания становится распределенным и приобретает черты коммуникационного процесса. Взаимодействие изначально неполных и недостаточных источников научной и ненаучной информации приводит к возникновению алгоритмов решения конкретных научных проблем. Наука выходит за свои границы, вступая во взаимодействие по производству знания с обществом, правом, бизнесом и т.д., вступая в сферу трансдисциплинарных и трансинституциональных взаимодействий. Место и роль биоэтики в этих ситуациях определяет ее способность находить компромиссные решения в сложных конфликтных ситуациях, опираясь на морально-нравственные нормы и принципы. Опора на общую философскую методологию в данном случае становится необходимой. При этом возникают проблемы, так как философское осмысление

многих биоэтических дилемм просто отсутствует из-за отставания философской рефлексии от динамично меняющейся реальности под воздействием новых биомедицинских технологий. В этом случае для решения практических вопросов биоэтика обращается к другим теоретическим источникам – праву, социологии и т.д., зачастую рискуя утратой философских оснований принятия решений. Поэтому модель развития прикладного биоэтического знания также носит транзитный характер, а оценка рисков начинает осуществляться в сложной социальной сети разнообразных социальных агентов.

Объединение идей из разных источников знания, позволяет трансдисциплинарным исследователям использовать коллективный опыт для создания новых методов решения проблем. Можно рассматривать трансдисциплинарность как ориентированный на практическое применение подход, при котором проблемы исследования возникают в результате взаимодействия и консенсуса различных научных областей знания и общества. В рамках трансдисциплинарных исследований социальные потребности определяют проблемную область научных исследований, что, в свою очередь, диктует выбор заинтересованных сторон-участников. Таким образом, трансдисциплинарные исследования предоставляют возможность для преобразующих решений в обществе путем реализации инновационных проектов. Трансдисциплинарный консенсус направлен на интеграцию и объединение знаний разной природы, синтез, расширение и углубление понятий и теорий, выходящих за традиционные границы для систематического создания комплексных, эффективных и новаторских подходов. Достижение консенсуса, а не поиск фактов является основной практикой производства знания в современном мире. Как прогнозирует Кляйн [1], характер применения трансдисциплинарного консенсуса к разнообразным и сложным проблемам будет бросать вызов созданию унифицированных методологий, но также будет способствовать достижению «утилитарных целей, варьирующих от производства новых продуктов до новых протоколов в области здравоохранения и охраны окружающей среды и ее устойчивости» [1, р. 117]. При этом индикаторы успешности трансдисциплинарной методологии будут более основаны на производстве востребованных технологий, которые улучшают качество жизни, чем на производстве нового знания, концепций и методов.

В глобальном обществе риска, как указывает У. Бек [2, с. 240], риски глобализируются и становятся недоступны наблюдению монодисциплинарным или даже моноинституциональным (научным) взглядом. Возможность фиксации глобальных трансцивилизационных рисков становится трансдисциплинарной и трансинституциональной. Трансдисциплинарность здесь можно рассматривать, как попытку получить доступ к «коллективному разуму» человечества для решения так называемых «wicked problem» (коварных проблем), то есть проблем, которые не имеют окончательных объективных решений. Этот термин был введен в 1973 году Rittel and Webber [3, р. 484] и относился, прежде всего, к проблемам изменения климата, образования, здравоохранения и социального неравенства.

Так как наука перед лицом глобальной эскалации рисков становится неспособной к выстраиванию прогностических моделей последствий внедряемых технологий, к производству знания подключаются и ненаучные формы его производства. Наука утрачивает свою автономию и абсолютное право на истинную оценку рисков и постановку целей цивилизационного развития. В этой ситуации биоэтика выступает тем дискурсом, который позволяет вырабатывать нормы поведения в новых ситуациях, прежде не рефлексированных с точки зрения науки и этической теории. Таким образом, биоэтика выступает инструментом разрешения противоречия научной истины и этической нормы.

Междисциплинарный характер биоэтики как науки определяет специфику биоэтического знания. Оно с одной стороны является объективным и отражающим реальные жизненно-практические ситуации, а с другой стороны это знание является инструментом нормативного регулирования взаимоотношений в сфере биомедицины, практическим руководством, субъективирующим это знание. В случаях с развитием генной инженерии это хорошо прослеживается. Так как каждое новое открытие генной инженерии является объективным отражением реальности, но в тоже время применение этого знания на практике может как решать сложные биомедицинские задачи помощи людям с тяжелыми генетическими заболеваниями, так и порождать глобальные риски, справиться с которыми человечество на данном этапе просто не имеет возможности. Следовательно, биоэтическое знание должно обладать прогностическими характеристиками, учитывая все возможные риски. Поэтому неудивительной в современной науке является ситуация запрета на проведение некоторых рискованных для будущего человечества исследований.

Биоэтика – это знание, обладающее способностью порождать нестандартные выходы из

нестандартных моральных дилемм. Биоэтика – это не поиск консенсуса, а скорее консенсус как условие для возможности морального выбора и нравственных ориентиров различными субъектами. Социокультурная направленность биоэтики, ее стремление к соблюдению принципов справедливости, правдивости, автономии, информированного согласия способствуют созданию устойчивой связи знания с моральными традициями общества. Биоэтика, таким образом, представляет собой широкое социокультурное движение и в качестве социокультурного феномена данная область междисциплинарных исследований создает широкую платформу для формирования мировоззренческих оснований развития современной науки и практики. Тем самым, постепенно формируется новый научно-исследовательский климат, определяющий морально-нравственный выбор ученых в направлении их социально-правовой ответственности перед обществом за результаты научно-практической деятельности.

Литература:

1. Klein J. T. Evaluation of Interdisciplinary and Transdisciplinary Research: A Literature Review // American Journal of Preventive Medicine. 2008. Volume 35. Issue 2, Supplement. P. 116 - 123.
2. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 383 с.
3. Boger J. N., Piper J. J., Mulvenna M. D. Principles for fostering the transdisciplinary development of assistive technologies // Disability and rehabilitation. Assistive technology. 2017. Volume 12(5). P. 480 - 490.

Этические проблемы Big Data и искусственного интеллекта: границы морали и «серые зоны»

Жадунова Н. В.

*Национальный исследовательский Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарева,
декан факультета дополнительного образования. Кандидат философских наук*

zhadunovan@mail.ru

Аннотация: Всплеск интереса к этическим проблемам искусственного интеллекта и использования Big Data, обострившимся в условиях «четвертой промышленной революции», обусловлен целым рядом причин, среди которых наиболее очевидной является объективное осознание того, что активно обсуждаемый специалистами и дилетантами искусственный интеллект обучается и развивается благодаря человеку. Благодаря человеку, создающему алгоритмы анализа и обработки больших данных, осуществляющему выборку примеров для машинного обучения, закладывается вероятность ошибки, возможной в сугубо человеческой логике. Эти возможные ошибки - «серые зоны», открывают дополнительные возможности для манипуляции сознанием, разрушением приватности частной жизни, автономности личности, ответственности. Напряжение возникает в той точке, где становится очевидным, что автономные интеллектуальные системы, созданные человеком, уже сегодня принимают решения за него потому, что человек не в состоянии обработать большие массивы информации и принять решение в минимально короткие сроки. Более того, человек не может категоризировать этические понятия настолько, чтобы они стали инструментальными и однозначными как математические формулы.

Ключевые слова: этика, большие данные, автономные интеллектуальные системы, ответственность, «серые зоны».

Ethical issues of Big Data and artificial intelligence: the boundaries of morality and gray zones.

Zhadunova N. V.

National Research Mordovia State University

Abstract: The surge in interest in the ethical issues of artificial intelligence and the use of Big Data in the context of the “fourth industrial revolution” is due to a number of reasons. The most obvious reason is the objective realization that artificial intelligence learns and develops thanks to man. Thanks to the person who creates the algorithms for analyzing and processing big data, selects examples for machine learning, the probability of an error that is possible in purely human logic is laid down. These possible mistakes - “gray zones”, open up additional opportunities for manipulating consciousness, destroying the privacy of private life, autonomy of an individual, responsibility. The tension arises at the point where it becomes obvious that autonomous intelligent systems created by man already make decisions for him because a man is not able to process large amounts of information and make a decision in the shortest possible time. Moreover, a man cannot categorize ethical concepts so that they become instrumental and unambiguous as mathematical formulas.

Keywords: ethics, big data, autonomous intelligent systems, responsibility, gray zones.

ⁱ Сегодня физическая и цифровая реальности взаимодействуют, создавая открытые интеллектуальные информационные экосистемы. Формируется пространство, позволяющее с большой точностью оптимизировать все имеющиеся у человечества ресурсы, анализировать эффективность любого вида работ, снижать риски, улучшать процессы обработки данных, и самое главное – прогнозировать поведение человека и человеческого сообщества. Человеческий мозг без обучающихся машин не способен справиться с большими данными, поэтому решения, которые предлагают автономные

интеллектуальные системы, бессознательно воспринимаются как достоверные. «Доверие» большим цифрам провоцирует экспоненциальное развитие алгоритмов для анализа еще больших массивов информации и появление алгоритмов для её обработки и использования.

Компьютерные компании сегодня работают над созданием когнитивных компьютерных систем или Cognitive Computing [1], которые имитируют когнитивные процессы человеческого мышления. Чем больше данных может получить когнитивная система, тем более точными становятся ее выводы, тем больше правильных решений она сможет генерировать.

Объём данных накапливается и анализируется в больших компаниях и корпорациях позволяет бизнесу и государству быстро извлекать любую, представляющую ценность, информацию, выявлять скрытые причинно-следственные связи и паттерны, определяющие и влияющие на стратегии развития общества, экономики и политики. «Большие данные объединяют техники и технологии, которые извлекают смысл из данных на экстремальном пределе практичности» - отмечает аналитик Сьюзен Тиндал [2].

Однако возникают вопросы о том, кто и почему заинтересован в экстремальном пределе практичности, что последует за неизбежным цифровым неравенством и рисками этого неравенства, когда жизнь и поступки человека станут предметом тотального контроля и заранее предпринятого внешнего выбора, как избежать этических коллизий, связанных с интересами стейкхолдеров. Возможно ли в сложившихся условиях создать такие алгоритмы для машинного обучения, которые позволят учитывать все многообразие моральных норм и правил, разграничить ситуации морального выбора, необходимого сделать человеку, от иных ситуаций выбора? Можем ли мы переложить ответственность за принятие моральных решений на когнитивные компьютерные системы?

По оценкам экспертов журнала Gartner, специализирующегося на рынках информационных технологий, в перспективе около половины всех этических нарушений в бизнесе будет связано с использованием анализа Больших Данных [3].

В. Майер-Шенбергер и К. Кукьер в книге «Большие данные. Революция, которая изменит то, как мы живем, работаем и мыслим» отмечают: «Опасность для отдельных лиц теперь представляет не угроза конфиденциальности, а вероятность... Это заставляет взглянуть на неприкосновенность волеизъявления и диктатуру данных с этической точки зрения. Должна ли воля человека превалировать над большими данными, даже если статистика утверждает иное? ... в эпоху больших данных потребуются новые правила для защиты неприкосновенности личности» [4, с. 24].

Big Data трансформируют этические нормы, они становятся частью дополненной аналитики, то есть процессов, помогающих принять оптимальное решение на основе цифровых подсказок. В идеале предполагается, что пользователю потребуется лишь указать аналитическому продукту на источники желаемой информации, а программа сама позаботится о создании модели данных для решения моральной дилеммы. Взаимодействие пользователя, искусственного интеллекта, а опосредовано и создателя продукта предполагают вероятность ошибки, поскольку алгоритмы для анализа и обработки больших данных, примеры для машинного обучения пишет человек, который руководствуется индивидуальным пониманием морали, исходит из своих личностных особенностей и потребностей либо социального запроса. Эти возможные ошибки - «серые зоны», открывают возможности для манипуляции сознанием, разрушением приватности частной жизни, автономности личности, ответственности. Они возникают там, где отсутствует четкое нормативное регулирование, с другой стороны, там, где применяется жесткое математически выверенное регулирование всех процессов.

Е. А. Коваль пишет, что «серая зона» представляет собой самостоятельное явление – это пространство принятия решения в ситуации неочевидности, выбор не между злом и злом с использованием логики «меньшего зла», но выбор «маленького» зла, которое изнутри «серой зоны» выглядит предпочтительнее и нормальнее добра [5, с. 3576].

«Серые зоны» этики больших данных и искусственного интеллекта ставят под сомнение приватность и неприкосновенность личности: мы не можем прогнозировать когда и какую информацию запросит и сгенерирует о нас система.

Ник Бостром в книге «Искусственный интеллект. Этапы. Угрозы. Стратегии» предлагает особый метод, который позволит избежать диктатуры искусственного интеллекта, - метод экстраполированного волеизъявления человека, допускающий практически неограниченный диапазон исходов: от того, что экстраполированное волеизъявление человечества склонится к тому, чтобы жить под присмотром

ⁱ Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта №18-011-00710.

патерналистски настроенного сверхразума, до того, что экстраполированное волеизъявление человечества будет состоять в том, чтобы сверхразум вообще ничего не делал [6, с. 167].

Проблема этого метода заключается в том, что признать основой экстраполяции: чье волеизъявление следует учитывать? Где и кем именно будет проведена граница между моральной нормой и девиацией, соотношением добра и зла? Здесь мы будем вынуждены доверять искусственному интеллекту, предполагая, что заложенные в алгоритм концептуализированные общечеловеческие моральные ценности, настолько универсальны и всеобщи, что искусственный интеллект в состоянии справиться с подобными проблемами лучше человека. Справиться с этим возможно только, если мы будем понимать мораль как совокупность норм и ценностей, определяющих меру человечности общественных связей, дисциплинированности и социального устройства, изъяв из нее все то, что связано с способностью личности к поступку, самоопределению и стратегическому развитию. Более того, человек не может категоризировать этические понятия настолько, чтобы они стали однозначны как математические формулы.

Проблемность этого отмечает в своей статье Р. Г. Апресян: «Мораль неоднородна, и это основная причина трудности ее всестороннего описания и целостной концептуализации... Мораль актуализируется там, где возникает необходимость согласования частных интересов – смягчения и снятия конфликтов между носителями частных интересов, обеспечения сотрудничества, создания условий для того, чтобы носители частных интересов в своих решениях и действиях способствовали благу друг друга и общества... Границы морали подвижны...» [7, с. 78 - 79].

Учитывая подвижность границ морали, неизбежное возникновение «серых зон» в принятии моральных решений искусственным интеллектом, необходимо признать, что ситуация делегирования полномочий «быть моральным» искусственному интеллекту, опирается на стремление признать правильным, приемлемым все то, что принесет больше выгоды, причем математически обоснованной выгоды. Накопление данных, активно оставляемые цифровые следы, которые сегодня не просто хранение, а информация, используемая для чего-то, становятся источником нормативных изменений.

Во-первых, выбор между морально допустимым и недопустимым становится прерогативой искусственного интеллекта. Цифровая реальность делает аналитические выводы предсказуемыми, без предвзятости в выводах.

Во-вторых, осуществляется постоянное прогнозирование индивидуальных поступков и социальных действий в духе «а что, если...». Сослагательное наклонение в морали из плоскости мысленного эксперимента переходит в развернутые алгоритмические вычисления с математически выверенным результатом.

В-третьих, большие данные становятся ценностью, товаром, а не инструментом. Сегодня информация - самый покупаемый и продаваемый товар, который определяет социальную значимость человека, его статус.

В-четвертых, трансформируется норма неприкосновенности личности, границ частной жизни, которая ставится под сомнение существованием цифровых двойников.

В-пятых, возникает проблема доверия к большим данным. Компании декларируют, неприкосновенность частной жизни, идеи доверия, хотя в документах с претензией на этические кодексы можно найти такие ляпы: «неприкосновенность частной жизни должна быть основана на этике и доверии». А может быть этика без доверия?

По мнению, Мелани Свон – основателя Института блокчейн-исследований, использование Big Data формирует новый раздел философии – «Философии Больших Данных». Это – новый взгляд на цифровизированный мир, где во «внутреннем» поле обобщаются концепции, теории, системы больших данных, а во внешнем исследуются проблемы воздействия Больших Данных на отдельных лиц, социум и мир» [8].

Этическая составляющая этой философии имеет амбивалентный характер. Предельная алгоритмизация обработки данных и обоснованность их результатов математической логикой, с одной стороны, вызывают доверие (например, создание реестров медицинских данных, позволяющих прогнозировать возможные «волны» заболеваний.). С другой стороны, такие предсказания могут быть важнее, чем сами поступки человека, его способность к постоянному оцениванию происходящего и выработке новых моральных практик.

Усложняясь, каждый раз система достраивается до динамичной целостности, где возникает

неустойчивое, но необходимое для общества равновесие на основе взаимных уступок, которое может защитить нас от «диктатуры данных», когда данным придается больше смысла и значения, чем они заслуживают.

Литература:

1. Либби Пламмер (Libby Plummer) Концепция Intel 2020: эволюция когнитивных вычислений. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.intel.ru/content/www/ru/ru/it-managers/2020-vision-cognitive-computing.html>
2. Тиндал С. Большие данные: все, что вам необходимо знать. PCWeek/RE, 2012, № 25 (810). URL: <https://www.itweek.ru/idea/article/detail.php?ID=141962> (дата обращения 10.05.2019).
3. Ваннах М. Этика эпохи больших данных // Компьютерра, 2015. URL: <https://www.computerra.ru/135080/etika-epochi-bolshih-dannyih/> (дата обращения 10.10.2019).
4. Майер-Шенбергер В., Кукьер К. Большие данные. Революция, которая изменит то, как мы живем, работаем и мыслим. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2014. 240 с.
5. Коваль Е. А. «Серые зоны» как области ненормативного в деятельности академического сообщества // В мире научных открытий. 2015. № 7 - 10 (67). С. 3573-3584.
6. Бостром Н. Искусственный интеллект. Этапы. Угрозы. Стратегии. М. : Манн, Иванов и Фербер, 2016. 496 с.
7. Апресян Р. Г. К базовому определению морали // Философский журнал. 2014. № 1 (12). С. 78-91.
8. Swan M. Philosophy of Big Data Expanding the Human-Data Relation with Big Data Science Services [Электронный ресурс]. URL: http://www.melanieswan.com/documents/Philosophy_of_Big_Data_SWAN.pdf (дата обращения: 11.04.2019).

Ошибка: этические аспекты

Зимбули А. Е.

Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена, профессор кафедры эстетики и этики. Доктор философских наук

zimbuli@yandex.ru

Аннотация: Вся человеческая история, в сущности, – это смелый поиск плюс нескончаемая работа над ошибками. Тем удивительнее, что в аппарате философских наук, в частности, этики пока отсутствует категория «ошибка». Нет сомнений, что со временем будет разработана самостоятельная область практической науки ОШИБКОВЕДЕНИЯ, предметом которой станет составленная на материале изучения всех субкультур многомерная матрица человеческих ошибок в самых разных сферах жизни. В своём тексте автор выделяет и кратко этически анализирует обобщённую ситуацию ошибки. На основе анализа представляется возможным, что на ошибках смогут всё более умело учиться все – их совершающие, невольные свидетели-участники событий, все те, кто о них читает, слышит, думает. Всё это возможно при условии следования нравственно-ценностным векторам ЧЕСТНОСТИ, ДОСТОИНСТВА, ОБЪЕКТИВНОСТИ, БЛАГОВОЛЕНИЯ, СПРАВЕДЛИВОСТИ, ГУМАННОСТИ, МУДРОСТИ.

Ключевые слова: Ошибка, ситуация ошибки, этический анализ, нравственные характеристики параметров.

Mistake: ethical aspects.
Zimbuli A. E.

Herzen State Pedagogical University of Russia

Abstract: All human history, in fact, is a bold search plus endless work on mistakes. It is all the more surprising that in the apparatus of philosophical sciences, in particular, of ethics, the category of “mistake” is still missing. There is no doubt that over time, an independent field of the practical science, LATHOSOLOGIA, will be developed, the subject of which will be a multidimensional matrix of human mistakes, compiled on the basis of the study of all subcultures in various fields of life. The author of this text identifies and briefly ethically analyzes the generalized mistake situation. As a result of the analysis, it seems possible that everyone can learn more and more skillfully from mistakes – those who commit them, involuntary witnesses-participants of the events, and those who read, hear, think about them. All this is possible provided that the morally-value vectors of HONESTY, DIGNITY, OBJECTIVITY, BLESSING, JUSTICE, HUMANITY, WISDOM are followed.

Keywords: mistake, situation of mistake, ethical analysis, moral characteristics.

Шёл в комнату, попал в другую.

А. С. Грибоедов «Горе от ума» [1]

Легко промахнуться, трудно попасть в цель.

Аристотель [2, с. 86]

Нас не сбить с пути, потому что мы не знаем, куда идём.

Надпись на заборе

От человека окружающие, как правило, ожидают, что он будет действовать здраво, культурно, обходительно, надёжно. Неспроста в нашем языке имеется целая россыпь вариантов, обозначающих подобные ситуации: дал маху, доверился первому впечатлению, допустил неточность, не вписался в поворот, не рассчитал свои силы, обмишурился, обознался, обсчитался, оговорился, оступился, ошибся, попал в просак, сбился с ноги, сбился со счёта, сделал поспешное обобщение, скиксовал, совершил промашку, сплоховал, упустил верный шанс. Тем удивительнее, что в современной справочно-философской литературе слово «ошибка» встречается исключительно редко. «Словарь по этике» [3]

этого термина не содержит. В изданиях «Этика: Энциклопедический словарь» [4], «Новая философская энциклопедия» [5] – та же картина. А даже там, где в серьёзной справочной литературе появляются статьи про ошибки, у читателя может возникнуть справедливое подозрение, что эти упоминания делаются в крайней степени бессистемно. Так, в многостраничной книге

«Психологическая энциклопедия» упоминаются «Ошибка игрока», «Ошибки (I и II рода)»,

«Ошибки оценщика» – речь в них, соответственно, идёт об излишнем доверии своей интуиции, о неумении выстроить целостную модель ожиданий от эксперимента, о некомпетентности того, кто призван выносить объективную оценку [6, с. 537 – 539]. Но согласимся – кроме ролей игрока, экспериментатора и оценщика человек выступает в бесчётном множестве ролей, ошибки в которых не менее вредоносны. Раз в справочной этической литературе понятие «ошибка» отсутствует, будем всматриваться в данный сюжет самостоятельно, отталкиваясь от истолкования его в толковых словарях и от того, как оно встречается истории культуры, начиная с Библии. Упоминаний этих не так много: [Лев. 4: 2–4; 13–14; 22–23; 27–28; 5: 15–16] – из них становится ясно, что бывают ошибки индивидуальные и групповые, отступления от заповедей нужно искуплять и рядовым, и начальствующим гражданам; что уже с древних времён 1) предпринимались попытки исчислить нанесённый ошибками вред и 2) назначались специальные люди, наделённые правом прощать или штрафовать. [Чис. 15: 22 – 30] (подчёркнуто противопоставляются ошибка по неведению – и дерзкое нарушение). [Нав. 20: 2 – 3] (предусматривается не только различное отношение к различным нарушениям закона, но и правовая защита от самосуда). Наконец, ещё одно упоминание: «Не торопись языком твоим [...] Лучше тебе не обещать, нежели обещать и не исполнить. Не позволяй уста твоим вводить в грех плоть твою, и не говори пред Ангелом [Божиим]: “это – ошибка!”» [Ек. 5: 1 – 5] (мудрые мысли бывают, что называется, конвертируемы – и возникают в разных культурах. Древнегреческий мудрец Хилон близким образом призывал: «Язык твой пусть не обгоняет ума» [7, с. 93]. И подобный совет представляется тем более уместным, если разбрасывающийся словами субъект после совершения предосудительного поступка заявляет: «Ну что поделаешь – с кем не бывает ошибок!»).

Один раз в Библии можно увидеть глагол «оступиться»: «Нехорошо душе без знания, и торопливый ногами оступится» [Притч. 19: 2] (близким образом пословица констатирует: «Дурная голова ногам покоя не даёт»). Нет там, как кажется, оборотов «попасть в молоко» и «попасть пальцем в небо». Слова «промах», «промазать», «обмолвиться», «обмануться», «обознаяться», «оговориться», «обсчитаться», «описка», в Библии не встречаются ни разу. Что в очередной раз подтверждает общее культурно-историческое движение любого языка к уподоблению, всё большей точности, тонкости, к развитию нюансировки.

Заглянем теперь в толковые словари. «Ошибиться», «обмолвиться», «ослышаться» – такие формы в своём знаменитом Словаре упоминает В. И. Даль [8, Т. 2, с. 565]. Он же приводит слова «обознаяться» [там же, с. 609], «просчитаться» [8, Т. 3, с. 516], «промахнуться» [там же, с. 495]. Кстати, обиходно-разговорное слово «промазать» в сегодняшнем смысле «не попасть в цель» у В. И. Даля не отмечено. Нет у него и слова «мазила», звучащего нередко во время футбольных матчей. Современный Словарь русского языка, конечно же, помещает вариант «промазать» применительно к смыслу «Не попасть в цель (стреляя, играя в какие-Л. игры и т.п.); промахнуться» [9, Т. 3, с. 500]. «Промах, – читаем в этом издании, – ошибка, оплошность» [там же, с. 501]. «Оплошать, – объясняет В. И. Даль, – [...] дать маху, прозевать, упустить пору, случай, не доглядеть, не спохватиться, не догадаться, не сделать вовремя нужного. Кто в чём оплошает, за то и отвечает» [...]. «Оплошность, нерадивость вялость, беззаботность, небрежность и неосторожность» [8, Т.2, с. 680].

Знаменитая русская пословица «На Бога надейся, а сам не плошай» – относится именно к этому смысловому полю.

Современный Словарь русского языка даёт следующее определение ошибки: «1. Неправильность в какой-Л. работе, вычислении, написании и т.п. Допустить ошибку. Грамматическая ошибка. 2. Неправильное действие, ошибочный поступок. Жизненная ошибка. После двух ночей, проведённых в доме мужа, Юлия Сергеевна уже считала своё замужество ошибкой. Чехов. Три года» [9, Т. 2, С. 735].

В целом, как видно из контекста словоупотребления становятся зримыми значимость и разноаспектность концепта «ошибка». Попробуем всмотреться в это смысловое поле, акцентируя внимание на нравственно-ценностных характеристиках. В самом общем виде ситуацию ошибки можно представить следующим образом: КТО, ГДЕ, В ЧЁМ ОШИБАЕТСЯ, КАКОВЫ

ВНЕШНИЕ ОБСТОЯТЕЛЬСТВА И ВНУТРЕННИЕ ФАКТОРЫ ОШИБКИ, ЧЬИ ИНТЕРЕСЫ РАЗВОРАЧИВАЮЩИМИСЯ СОБЫТИЯМИ ЗАТРАГИВАЮТСЯ, КАКОВЫ ПОСЛЕДСТВИЯ И ОТНОШЕНИЕ К ПРОИЗОШЕДШЕМУ ВСЕХ, КТО ПРИЧАСТЕН К ДАННОМУ СОБЫТИЮ. Вспомогательные хотя бы вкратце в каждый из этих параметров.

КТО. Ошибаться могут одиночка, небольшая группа лиц – или большие социальные общности. Так или иначе, к этому параметру ситуации ошибки напрямую относятся прежде всего такие этические характеристики, как СВОБОДА, ВМЕНЯЕМОСТЬ, ПРИЧАСТНОСТЬ, ОТВЕТСТВЕННОСТЬ.

ГДЕ. Сферы бытования ошибок – самые разные. Строительные, экономические, спортивные, медицинские, педагогические, правовые, научно-исследовательские, управленческие и прочие действительно должны научать людей принимать как можно более оптимальные решения – особенно если речь идёт о масштабных проектах. Наиболее существенные нравственно-ценностные характеристики здесь – **НРАВСТВЕННЫЙ ВЫБОР, ОТВЕТСТВЕННОСТЬ.**

В ЧЁМ ОШИБАЕТСЯ. Предельно обобщая-сгущая, можно было бы сказать: ошибается субъект в переживаниях, мыслях, действиях. Промахи можно было бы очень долго перечислять: не то, не так, не там, не о том, не тогда, не столько, не в том направлении... Причём было бы упрощением предполагать, что промаху-негативу обязательно противостоит позитивная точность попадания. «Попасть» ведь можно и пальцем в небо. С другой стороны, промахнувшийся мимо своей изначальной цели мореплавателю Колумбу – как известно даже младшим школьникам, открыл Америку. К этому параметру наиболее подходят характеристики **БЛАГОВОЛЕНИЕ, НРАВСТВЕННАЯ МЕРА.**

КАКОВЫ ВНЕШНИЕ ОБСТОЯТЕЛЬСТВА. Для сюжетов, рассматриваемых этикой, сугубо важно, чтобы субъект не отвлекался на те обстоятельства, которые снижают планку его требовательности к себе. Экстерналу только этого и надо – и он с готовностью кивает на такие негативные примеры: «Я не один!», «Есть кто-то ещё более неумелый-неуклюжий, чем я». Наиболее важные для этого параметра этические характеристики – **САМОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ, СТОЙКОСТЬ, ТРЕБОВАТЕЛЬНОСТЬ К СЕБЕ и ПРИНЦИПАЛЬНОСТЬ.**

ВНУТРЕННИЕ ФАКТОРЫ ОШИБКИ – это, могут быть, в частности, неуверенность, невнимательность, неосторожность. Усталость и порывистость. Торопливость, скоропалительность, несобранность. Боязливость и безрассудство. Неопытность, неосведомлённость. Глупость, неумение останавливать всматривание в новые и новые детали. Распушенность и безответственность. Предвзятость, нежелание или неспособность быть объективным. Обидчивость или, напротив, излишняя доверчивость. Неумение управлять собой и влиять на ситуацию. «Так мало пройдено дорог, Так много сделано ошибок» – сетует классик [10]. Кстати, нужно иметь в виду, что ошибки бывают не только случайные, но и намеренные. Самым непосредственным образом к этому параметру ситуации относятся социокультурная **СОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ СУБЪЕКТА** и его **САМООБЛАДАНИЕ.**

ЧЬИ ИНТЕРЕСЫ РАЗВОРАЧИВАЮЩИМИСЯ СОБЫТИЯМИ ЗАТРАГИВАЮТСЯ.

«Нам не дано предугадать, / Как слово наше отзовется» – ровно полтора столетия назад писал наш классик [11], и понятно, что при прочих равных условиях будут весить очень различно слово, сказанное шепотом соседу, – или громко крикнутое на улице, спокойно высказанное однокласснику – или транслированное в социальные сети. Когда проводятся серьёзные исследования на тему «Нежелательные действия антибиотиков в фармакотерапии» [12, с. 76 – 81] – можно порадоваться, что выпуск лекарств не дан на абсолютный откуп фармакологическому бизнесу, что отслеживаются и будут по возможности минимизироваться выявленные ошибки. Пока мне, честно, трудно припомнить что-то подобное из сферы политической, экономической или педагогической. К этому параметру относятся такие этические характеристики, как принципы **ЭГОИЗМА, ЭГАЛИТАРИЗМА; ОБЩЕЕ БЛАГО, СОБОРНОСТЬ, ОТВЕТСТВЕННОСТЬ.**

ПОСЛЕДСТВИЯ ошибки, разумеется, могут быть самыми разными – от незамеченности или даже неожиданной пользы до катастрофы и чьей-то гибели. Явно оговорка ребёнка не равновесна опечатке в «Энциклопедии», ошибка вратаря даже национальной сборной не идёт ни в какое сравнение с ошибкой полководца или преступной подписью политика. Жизнь очень сложна, многомерна, и часто непредсказуема. Не зря существуют формулы в веках отточенной мудрости – «Не было бы счастья, да несчастье помогло», а с другой стороны «Благими намерениями вымощена дорога в ад». Можно по этому поводу привести очень тонкое суждение Фёдора Михайловича Достоевского:

«Ошибки и недоумения ума исчезают скорее и бесследнее, чем ошибки сердца» [13]. Наиболее

всего к этому параметру ситуации приложимы такие этические характеристики, как **НРАВСТВЕННАЯ ОЦЕНКА, СПРАВЕДЛИВОСТЬ.**

ОТНОШЕНИЕ К ПРОИСХОДЯЩЕМУ ВСЕХ, КТО ПРИЧАСТЕН К ДАННОМУ СОБЫТИЮ.

Понятно, что мы будем по-разному реагировать на оговорки, допускаемые диктором радио и ребёнком. Или симпатичной иностранкой, которая пытается освоить сложный русский язык. Теперь – два слова об отношении к ошибке со стороны не наблюдателя, а самого субъекта. От немолодого преподавателя слышал однажды, что он, поймав себя на оговорке, тут же обращается к аудитории и произносит: «Повторяю:...», а дальше уже говорит то, что нужно было произнести изначально. Эту маленькую хитрость не берусь серьёзно осуждать. Тем более, что в момент беседы у меня были все основания полагать: этим приёмом преподаватель не злоупотреблял. Неоднократно слышал, что выдающиеся певцы очень строго (куда самокритичнее, чем их слушатели) относятся к качеству своего пения. Спасибо таким мастерам! «Когда, совершив ошибку, не исправил её, это и называется совершить ошибку» – учил Конфуций [14]. И наконец – о негативе, который становится позитивом. Если бы преступники не совершали ошибок, насколько труднее было бы вершить правосудие! В идеале, стало быть, на ошибках должны были бы учиться все – их совершающие, невольные свидетели-участники событий, все те, кто о них читает, слышит, думает. Причём учиться надо бы не только минимизировать ошибки, но и правильно к этим ошибкам относиться: сдержанно критично, не злорадно, не с придирками и не попустительски. Наиболее подходят к этому параметру ситуации **ЧЕСТНОСТЬ, ОБЪЕКТИВНОСТЬ, НРАВСТВЕННЫЙ ОПЫТ, МУДРОСТЬ.**

Есть пословица «Не ошибается только тот, кто ничего не делает». Позволю себе с этой пословицей поспорить. Ошибаться человек может даже в том случае, если ничего не делает! И, возможно, это ещё более серьёзная ошибка, чем ошибка деятельная. Разве нерешительность, несамостоятельность, лень – это позитивные качества! Нисколько не сомневаюсь, что со временем будет разработана самостоятельная область практической науки **ОШИБКОВЕДЕНИЯ.** Ею должны быть союзнически объединены усилия теорий познания, психологии, филологии, педагогики, этики, политологии, физики, химии, математики, теории управления. Предметом данной науки станет составленная на материале изучения всех субкультур многомерная матрица человеческих ошибок в самых разных сферах жизни – в науке, политике, экономике, религии, искусстве, медицине, технике, быту. А методологией – осмысление, классификация и обоснование способов избегания и минимизации негативных последствий от ошибок. Ведь вся человеческая история, в сущности, – это смелый поиск плюс нескончаемая работа над ошибками.

Литература:

6. Грибоедов А. С. Горе от ума // <https://ilibrary.ru/text/5/p.1/index.html> (дата обращения 18.11.19).
7. Аристотель Никомахова этика // Аристотель. Сочинения в четырёх томах. Т.4. М.: Мысль, 1983. С. 53 – 293.
8. Словарь по этике. 6-е изд. М.: Изд-во политической литературы, 1989. 448 с.
9. Этика: Энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2001. 669 с.
10. Новая философская энциклопедия. В 4-х томах. М.: Мысль, 2010. 2659 с.
11. Психологическая энциклопедия. 2-е изд. СПб.: Питер, 2003. 1095 с.
12. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М.: Наука, 1989. 576 с.
13. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. В четырёх томах. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1956.
14. Словарь русского языка: в четырёх томах. М.: Русский язык, 1982 – 87.
15. Есенин С. Мне грустно на тебя смотреть // <https://rupoem.ru/esenin/mne-grustno-na.aspx> (дата обращения 14.11.19).
16. Тютчев Ф. И. Нам не дано предугадать // <https://ilibrary.ru/text/1277/p.1/index.html> (дата обращения 17.11.19).
17. Наука России: Цели и задачи. Сборник научных трудов по материалам XVI международной научной конференции: Часть 3. Екатеринбург: Международная Объединённая Академия Наук, 2019. 91 с.
18. Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1877 // https://rvb.ru/dostoevski/01text/vol14/01journal_77/232.htm (дата обращения 17.11.19).
19. Конфуций. Изречения // https://bookmix.ru/bookquotes.phtml?book_id=228306 (дата обращения 18.11.19).

Зубец О. П.

Институт философии РАН, старший научный сотрудник. Кандидат философских наук

olgazubets@mail.ru

Аннотация: Доклад посвящен понятию нацистской морали, введенному Питером Хаасом и ставящему моральную философию перед фактом дискредитированности морали во всем многообразии ее форм, также как теоретического понятийного ряда и фундаментальных идей этики. В основе нацистской морали лежит противопоставление добра и зла, содержательная конкретизация зла как еврейства и моральное санкционирование борьбы со злом ради блага, понимаемого как благо народа и человечества. Нацизм тесно связан с исключительным использованием моральных идей, моральной риторики, с моральной чувствительностью; нацистские преступники апеллируют к идее превалирования долга над склонностью, морального императива над правовым, озабочены чистотой своей совести и сохранением достоинства перед «горой трупов», ориентированы на классические добродетели. И по формальной структуре, и по содержанию мы имеем дело с моралью в ее традиционном понимании. То, что мораль как форма ценностно-нормативной регуляции является значимой частью механики Аушвица, то есть немислимого убийства, требует радикальной критики и переосмысления морали и этики на основе абсолютного запрета убийства, не опосредованного ни моралью, ни рациональностью, а, напротив, предваряющего и ту, и другую.

Ключевые слова: мораль, моральная философия, нацистская мораль, зло, долг, добродетель, Аушвиц, абсолютный запрет убийства.

The Concept of Nazi Ethic as a Challenge to Moral Philosophy.

Zubets O. P.

Institute of Philosophy, RAS

Abstract: The report is devoted to the concept of Nazi ethic, suggested by Peter Haas. It makes moral philosophy see morality in all its forms as well as the concept list and the most fundamental ideas of ethics as seriously discredited. The Nazi ethic is based on the notions of good and evil, the concretization of evil as Jews and the moral sanction of the struggle against evil for the sake of the good of the people and the humankind. Nazism is closely connected with an intense use of the moral ideas, moral language, moral sensitivity. The Nazi criminals appeal to the idea of the priority of moral imperative over the legal one, they concern about their clear conscience and dignity in the shadow of “the mount of corps”, oriented towards the classical virtues. Both the formal structure and the content give us the traditional image and concept of morality. The fact that morality as value and normative regulation was a meaningful part of the mechanics of Auschwitz, an unthinkable killing, leads to the necessity of radical critique and rethinking of morality and ethics, based on the absolute prohibition of killing, such a prohibition which is not mediated with neither morality, nor rationality, but takes priority of them.

Keywords: morality, moral philosophy, Nazi ethic, evil, duty, virtue, Auschwitz, absolute prohibition of killing.

Критика морали как одной из форм духовного закабаления масс (Маркс) или ressentiment (Ницше) задает некую сверхморальную перспективу (коммунистического общества или сверх-человека). Критическое мышление, к которому ведет столкновение с нацистской моралью, не способно задать такую перспективу, это не то отрицание, которое опирается на более высокий идеал человека и человеческого бытия, невозможный в пространстве «после Аушвица», допускающего лишь негативность, лишь отрицание произошедшего. Философ вынужден искать такую основу мышления, которая не была бы опосредована дискредитированной моралью, ее понятийным содержанием и логическими ходами.

Понятие нацистской морали привлекло внимание философов после выхода книги Питера Хааса

«Мораль после Аушвица: Радикальный вызов нацистской этики» [1], в связи с ней часто упоминают книгу Клаудии Кунц «Нацистская совесть» [2], в этом ряду стоит указать и книгу «Конрад Морген: совесть нацистского судьи» [3]. Важными для анализа данного понятия являются и многочисленные материалы: дневники, материалы допросов, тексты выступлений и т.п., в которых нацистская мораль представлена в своем вербальном выражении, в речи от первого лица.

Главная проблема, с которой столкнулись философы «после Аушвица» в наиболее общем и концентрированном виде может быть сформулирована так: у них нет оснований отказать нацистской морали в этом статусе, лишить ее морального качества, несмотря на то, что, как совершенно для всех них ясно, она представляется воплощением абсолютно морально неприемлемого. То, что мораль не только не предотвратила Аушвиц, но активно соучаствовала в нем, была одним из важнейших составляющих его механики, позволяет говорить о ее дискредитированности, и более того – об историческом провале как морали, так и этики, теории морали: ведь соучастниками являются не только ценности, нормы, идеалы, моральный чувства, весь язык морали, логика морального сознания, но и теоретические понятия и идеи. По выражению Дж. Рота, речь идет именно о «провале этики» (failure of ethics) [4]. Перед лицом Шоа этика не может не усомниться как в собственных основаниях, так и в своем понятийном строе, в своих ключевых идеях. Это разрушение явлено ей не в форме достижения теоретического разума, а, скорее, в его растерянности перед реальностью Аушвица, в том числе – перед реальностью нацистской морали, а также перед собственной дискредитированностью. Как пишет Рот: «Было бы слишком удобно считать, что характерная для нацистской этики смесь верности, веры, героизма и даже любви к стране и идеалу была просто пассивным, бездумным послушанием» [5, p. 16].

Мораль, согласно Хаасу, обеспечивает некий способ, позволяющий объявить определенные цели хорошими или плохими и оценить определенные поступки как правильные или неправильные: то есть моралью можно считать любую подобную формальную систему, вне зависимости от ее содержания. Для него, если система выглядит как моральная, если она допускает внутреннее ценностное суждение, то уже в силу этого она является моралью.

Стремление этической мысли сделать ставку на формально-понятийную структуру морали позволяет утвердить моральный статус нацистской ценностно-нормативной системы. Но, если принять во внимание и содержательную определенность морали, нацистская мораль в большой степени воспроизводит классический перечень добродетелей и норм.

Более того, мораль занимает в нацистском обществе совершенно исключительное место – достаточно указать на провозглашаемый принцип превалирования морального императива над правовым в судебной практике: так, вопрос о привлечении офицера СС к суду во многом определялся его моральным обликом, тем, насколько он соответствовал идеалу, набору добродетелей офицера СС. Моральная лексика, моральные чувства, озвучиваемые идеалы, оценки поражают своим обилием как в официальных речах, текстах допросов, в написанных для других автобиографиях и воспоминаниях, так и в частной переписке и дневниках нацистов. Как пишет Хаас, нацисты совершили то, что мы оцениваем как чудовищные преступления, не потому, что им не хватало моральной чувствительности и не потому, что они были подлинно злым и жестоким народом, но потому что они фактически были морально чувствительны ... просто они стали понимать зло иначе, совершенно предсказуемым и понятным образом и поступали в соответствии со своим пониманием. Действительно, в основе Аушвица – именно фундаментальное для морали противопоставление добра и зла. Именно идея зла легла в основу демонизации еврейства, определения его как болезни человечества и моральной санкции «справедливой войны» с ним ради блага своего и других народов, утверждения уничтожения евреев как морального императива (П. Хаас), как «морально правильного» (Гиммлер). Противостояние добра и зла как ценностная основа нацизма ставит под сомнение возможность определения самого Аушвица как абсолютного, радикального, предельного зла, лишает морального философа средств оценки и ее выражения.

Идея гуманизма воспроизводится в нацистских источниках в связи с необходимостью разработать специальные меры, чтобы защитить самих немцев от нравственно-психологической травмы при расстреле тысяч людей; соображениями гуманизма также обосновывалось, например, решение убить сначала мать, а потом ребенка, дабы не травмировать мать (именно это имеет в виду В. Хельфсготт утверждая, что он «следил за тем, чтобы казни проводились гуманно и без применения жестокости» [6, с. 61]). Для Э. Биберштейна важное оправдание, что лица мертвых тел «совершенно спокойны» [6, с. 107]. Сам способ, каким организовано убийство в газовых камерах, оценивался позитивно не

только потому, что нацисты были защищены от травмы, но и потому, что жертвы до последнего не знали о своей судьбе («меня это удушение газом успокоило... Я всегда боялся расстрелов, когда думал о массах, о женщинах и детях» [7]).

Понятие добродетели – одно из центральных в нацистской морали: существовали перечни добродетелей, например, офицеров СС (преданность, послушание, мужество, правдивость, честность; товарищество, ответственность, трудолюбие), некоторые нацистские преступники считались образцами мужества (как, например, Менгеле, получивший награду за спасение двух танкистов), самопожертвования; Г. Гесс, по его словам, стремился быть правдивым, Менгеле проявляет доброту и заботу к цыганским детям). Г. Леви фиксирует смесь жестокости к большинству жертв и доброты к нескольким избранным [6, с.134]. Биограф Гесса пишет о нем: «Среди его наиболее выдающихся черт было строгое следование долгу ... и наконец явная приверженность моральным принципам...» [6, с. 135]. Именно Гесс говорит о «привлечении заключенных к охотно выполняемой, созидательной работе».

Нацисты часто апеллируют к понятию совести. О. Олендорф, отряд которого казнил более 90 000 человек, говорит на военном трибунале, что выполнял свои обязанности «по мере своих сил и с чистой совестью» [6, с. 106]. И такой «праведнический пафос» доминирует.

Противопоставление долга склонности является постоянной темой нацистских речей, иногда это прямая апелляция к кантовскому категорическому императиву и его идее долга: как бы детально ни критиковали современные авторы нацистские искажения и вульгаризацию Канта, они признают факт «гитлеризации кантовского категорического императива» [8, р. xi].

Альтернативным нацистской морали становится пространство Аушвица, в котором морали нет места и немислим моральный язык. Узники свидетельствуют именно об этом и практически не высказывают моральных оценок, не используют моральные понятия даже через многие годы после спасения. Разговорчивости и чистой совести нацистской морали противостоит молчание о морали и признание узниками собственной ответственности.

Убийство воспринималось нацистами как тяжелая, травмирующая задача в борьбе со злом ради спасения своего и даже многих народов. Убийство, совершенное по долгу, без чувства ненависти (Гесс пишет: «Чувство ненависти вообще мне несвойственно»), и тем более не из корысти, то есть не по склонности – это есть своего рода идеал, «моральное право и долг» (Гиммлер), оно санкционировано морально и неподсудно нацистскому суду. Ни мораль, ни право не способны судить убийство миллионов: в результате, нацистских преступников признавали виновными в убийстве нескольких человек и лишь в соучастии в убийстве сотен тысяч. «Я никого не убил» Гесса и Эйхмана вполне вписывалось в моральное самосознание, а абсурдное высказывание Гесса: «Распространение измышлений о совершаемых зверствах продолжилась даже после того, как из-за него были расстреляны сотни, даже тысячи» сохраняло признаки рационального суждения. Убийство тысяч людей как бы находится в слепой зоне нацистской морали (или открыто морально санкционируется – например, в речах Гиммлера): в поле ее зрения попадают такие формы разложения, как воровство, коррупция, разврат и т.п., а также убийства заключенных по личным мотивам («не из долга») или совершенные с чрезмерной жестокостью.

З. Бауман говорит о «крапленых картах разума», о том, как рациональность была задействована в «механике Аушвица»: она полноценно выстраивает и любой моральный дискурс. Один из примеров – рассуждение добродетельного судьи СС Г.К. Моргена: он открыл для себя ужасы Аушвица, но, подумав об отце, о товарищах, о молодых идеалистах, вступивших в бой с большевизмом, о тех, кто умирал за свои идеалы, о немецком народе и своих близких, которые пострадают, если факты уничтожения миллионов станут известны миру и начнется невероятная анти-немецкая пропаганда, он решает не пытаться рассказать миру об увиденном и продолжать бороться с коррупцией и другими проявлениями морального разложения в лагере [3, р. 90].

Описываемое явление, взятое как со стороны формы, так и в своем содержании, очевидно являются моралью. То, что в ней не постулируется и игнорируется заповедь «не убий», массовое убийство становится моральным императивом, а Аушвиц воплощает машинерию убийства – доводит до крайней эмпирической явленности не только неспособность морали предотвратить убийства, но ее соучастие в них. История не знает обществ, в которых запрет на убийство имел бы абсолютный характер, и тем не менее ученый этик не подвергает сомнению существование в них морали и ее высокий

ценностный статус. После Аушвица для него остается лишь одна возможность морально мыслить (то есть мыслить в качестве морального субъекта) – принять абсолютность запрета на убийство в качестве основания своего мышления, не опосредуемого ни моралью, ни рациональностью.

Литература:

1. Haas P. J. Morality after Auschwitz: The Radical Challenge of the Nazi Ethic. Philadelphia: Fortress Press, 1988. P. ix+257.
2. Koonz C. The Nazi Conscience. Cambridge: Harvard University Press, 2003. 368 p.
3. Pauer-Studer H., Velleman J.D. Konrad Morgen: the Conscience of a Nazi Judge. N.-Y.: Palgrave Macmillan, 2015. 190 p.
4. Roth John K. The Failures of Ethics Confronting the Holocaust, Genocide, and Other Mass Atrocities. Oxford University Press, 2015. 277 p.
5. The Double Binds of Ethics after the Holocaust / Ed. by Jennifer L. Geddes, John K. Roth, and Jules Simon. Palgrave-MacMillan, 2009. 197 p.
6. Леви Г. Преступники. Мир убий времен Холокоста. М.: Изд-во АСТ: ОГИЗ, 2019. 336 с.
7. Комендант Освенцима. Автобиографические записки Рудольфа Гесса / Предисловие и комментарии М. Брозата / пер. с нем. Ю. Чижова. Штутгарт: Deutsche Verlags-Anstalt, 1958. [Электронный ресурс] URL: http://samlib.ru/c/chizhow_j/new-hoess.shtml;
8. https://royallib.com/read/gess_rudolf/komendant_osventsima_avtobiograficheskie_zapiski_rudolfa_gessa.html#0 (дата обращения: 14.02.2020).
9. Fackenheim E. To Mend the World. Bloomington: Indiana University Press, 1994. 359 p.

От брака до любви: трансформация этических норм при расставании с партнером

Игнатьева С. В.

Кафедра истории и философии Санкт-Петербургской государственной академии ветеринарной медицины, ассистент

Sophi_ign@mail.ru

Аннотация: Вопрос поиска партнера, стоит остро со времени становления Человека Культурного, о чем свидетельствуют сказки и мифы о спасении прекрасных девиц. Сегодня, сюжеты множества книг, фильмов и сериалов из раза в раз стремятся доказать актуальность этого вопроса. Не смотря на то, что ценностная коннотация любви не изменилась – метод поиска партнера претерпел изменения. Поменялись социально-экономические условия заключения матримониальных союзов, после сексуальной революции были либерализованы разводы и сексуальные отношения вне брака. Тем не менее, моральные нормы расставания не сформулированы до сих пор. В данной работе с помощью культурологического анализа определено место расставания в ценностных системах партнерских отношений и конкретизированы основные этические принципы расставания.

Ключевые слова: этика расставания, общественная мораль, этикет, системы ценностей, семейные ценности, сексуальная революция.

From Marriage to Love: the Ethical standards transformation of Parting process. *Ignatieva S. V.*

Saint-Petersburg State Academy of Veterinarian Medicine

Abstract: The question of finding a partner has been being current since the of the Cultural Man becoming. This evidenced by fairy tales and myths about the salvation of Belles. Today books, films and series prove the permanent relevance of love. Despite the fact that the value connotation of love has not changed - the method of finding a partner has been reduced. The socio-economic conditions for entering into matrimonial unions changed; after the sexual revolution, divorces and sexual relations outside of marriage were liberalized. However, the moral standards of separation have not yet been formulated. In this work, using cultural analysis, explains the place of separation in the value systems of partnerships and specifies the main ethical principles of separation.

Key words: ethics of parting, common sense morality, etiquette, values systems, family values, sexual revolution.

Представления о «принцах на белых конях» и «настоящих принцессах» включают в себя описания внешности, поведения и, даже, рассказывают о примерных местах обитания подобных мифических существ. Однако, моральных норм о том как, расстаться с прекрасной особой голубых кровей – нет. Сегодня, практически полностью себя изжил институт сватовства, и молодые люди сами вынуждены искать себе партнеров эмпирическим методом («проб и ошибок»). Смена партнера, расставание с предыдущим, – становятся обязательными этапами в процессе поиска любви. Тем не менее, вопрос поведения (нормального, рекомендованного или девиантного) партнеров все еще остается не разрешенным: нет общепринятых норм как «этично» сообщить партнеру о разрыве отношений. Для формулировки подобных рекомендаций необходимо проанализировать условия, в которых формировались ранее актуальные правила; причины, почему подобные правила перестали отвечать современным нормам; и ценности, определяющие предполагаемые этические нормы сегодня.

За последние 200 лет процесс выстраивания отношений претерпел значительные изменения. В начале XIX века матримониальные отношения подразумевали под собой обязательное создание семьи, причем заключение брака с необходимостью происходило до начала сексуальных отношений, по крайней-мере со стороны женщины, со стороны мужчины – обращение к услугам проституток до брака не порицалось [1, с. 30]. Сам брак, несмотря на то, что зачастую был несамостоятельным выбо-

ром молодоженов, а решением родителей, имел крайне мало шансов на расторжение. Мораль во многом опиралась на религиозные нормы, а бракоразводный процесс был подконтролен институту церкви. Поскольку сам по себе разрыв отношений расценивался обществом как поступок, лежащий за гранью морали, то и его последствия должны были иметь характер наказания или искупления.

Ответственность за сохранение семьи в XIX веке возлагалась на женщину, следовательно, распавшаяся семья была свидетельством несостоятельности супруги. Именно на женщину нацелено было общественное осуждение. Получить развод женщине, в случае, если это была ее инициатива, было практически невозможно, т.к. измена мужчины не осуждалась обществом. Не являлись достаточным основанием для развода и избиения. Процесс бракоразводного дела для мужчины был затруднен необходимостью разрешения церковного синода, который требовал доказательства измены женщины. Неверная жена в таком случае оставалась без имущества, обязана была вернуться в семью или, что случалось чаще, лишалась права наследования и отправлялась в монастырь. Кроме того, играла значительную роль традиция совместного проживания всей большой семьи в отцовском доме: женщина уходила в семью жениха, и возвращение ее в родительский дом означало потерю рук в одном хозяйстве и получение «лишнего рта» в родительском, если девушку вообще примут обратно. Однако, и неофициальный, но наблюдаемый обществом разрыв отношений, когда брак оставался зафиксированным лишь на бумаге, выходил за рамки морали: невыполнение супружеского долга уже считалось покушением на ценность брачных уз [2].

Поскольку сам разрыв отношений относился к аморальным поступкам, то, единственное морально допустимое поведение в подобном случае было стремиться сохранить семью. Основным моральным принципом поведения мужчины являлась честь, поскольку жена имела статус за-мужней женщины, то ухаживания за ней другого мужчины или ее собственное решение уйти из семьи наносило оскорбление ее содержателю, в таком случае, мужчине предписано сражаться за собственное достоинство, за нерушимость брачных уз, доказывать свою состоятельность как главы семейства. В большей степени крушение семьи все же воспринималось обществом как свидетельство неспособности женщины наладить семейный быт, заинтересовать мужа, проконтролировать его и прочее. Основным принципом женского поведения были христианские добродетели прощения, смирения, жертвенности.

К началу XX века кризис «традиционной семьи» явно обозначился: люди в богемных кругах активно создавали тройственные (Лилия Брик, Осип Брик и Владимир Маяковский) и открытые союзы (С. де Бовуар и Ж.-П. Сартр), заключали лавандовые браки¹ (Дж. Гейнор и Эндриан) и т.д. Романтизировали адюльтер писатели начала XX века (Ф. С. Фицджеральд, А. М. Булгаков). Экономические и научно-технические предпосылки в еще конце XIX века потребовали образования женщины и ее активного участия в производстве, вследствие чего социальная роль «слабого пола» стала постепенно преобразовываться. Все чаще можно было встретить женщину, которая отдала предпочтение образованию, в ущерб замужеству. Часто общество их осуждало, слава институток, как женщин свободных, вернее сказать, аморальных взглядов широко известно. И все же красы женских курсов полнились. Женщины быстро заняли профессиональную нишу: учителя, телефонистки, телеграфистки, консультанты в магазинах и прочее.

Тем не менее ценностные трансформации зачастую отстают от технического прогресса, поэтому мериллом успеха женщины еще долгое время считалось удачное замужество. Мировые войны внесли дополнительные сложности в процесс эмансипации: от женщин зависел темп преодоления демографического кризиса. Образ «супермамы» с тремя-четырьмя детьми, так активно тиражируемый среди женщин [3, с. 120] не оставлял девушкам времени на карьеру, способную обеспечить детей и вниманием, и материальными средствами. Соответственно, попечительство мужчиной женщины все еще оставалось актуальным. Однако, уже в середине XX века из хранилища очага женщина закрепила статус финансового источника в семье. Это привело к тому, что ответственность за сохранение семьи теперь делилась между обоими супругами: семейное насилие, мужские измены, начали из «серой зоны» морали переходить в разряд аморальных поступков. Сама нормативная система брака перестала регламентироваться церковью и перешла под юрисдикцию закона (в России еще в 1918 г.), упростился и стал юридической нормой бракоразводный процесс. Сексуальная революция в 70-х гг. XX в. завершила процесс трансформации семейных ценностей.

После сексуальной революции в общественном мнении идея нескольких моногамных матримониальных отношений, последовательно сменяющих друг друга на протяжении жизни,

ⁱ Брак между разнополными людьми, в котором один или оба супруга являются гомосексуалами.

утвердилась как норма. Соответственно, поиск любви путем перебора партнеров стал морально допустимым. Любовные отношения начали строиться на общих интересах, схожем представлении о ценностях в большей степени, нежели на определенных гендером ролях. В связи с этим решение, принимаемое о прерывании подобных отношений, предполагает взвешенное решение одного или обоих партнеров. Решение человека, которое с необходимостью должно быть учтено при выстраивании дальнейших социальных границ. Феномен разрыва отношений становится важным этапом поиска подходящего партнера в дальнейшем. Основной задачей создания пары является не перспектива заключения брака и утверждение социальной роли в обществе как жены или мужа, не решение экономических проблем, но любовь, стремление быть счастливым, прожить интересную жизнь с близким человеком.

Поскольку социально-экономические выгоды брака перестали быть столь актуальными, смысл создания семьи сегодня определяется только желанием двух партнеров. Соответственно, наличие этого желания и его взаимность – основной критерий, формирующий нормы расставания. Принятие хотя бы одним партнером решения о разрыве отношений с неизбежностью свидетельствует об их несостоятельности. Поведение человека, который навязчиво предлагает свои ухаживания, «сражается за отношения», не принимая во внимание отказ другого, оценивается как аморальное. Такое поведение характеризуется неуважением, нарушением личных границ партнера. Соблюдение искренности между партнерами – то, чего сегодня требует общественная мораль. Равно устарели и жертвенность, и напористость. Сохранение отношений без основной ценностной составляющей – любви не имеет под собой ценностного основания. Соответственно, мораль предписывает, что решение об окончании таких отношений должно быть обязательно высказано честно одним партнером другому, при этом, необходимо проявить заботу о самочувствии бывшего партнера. Второй партнер с необходимостью должен принять подобное решение с уважением, как и к любому другому решению самостоятельной личности.

Литература:

1. Савчук А. А., Была ли сексуальная революция в России в 1920-е гг.? К постановке проблемы // История повседневности. 2017. №3 (5). с. 22-39.
2. Белякова Е. В. Брак и развод в России XIX века [Текст]: гл. из кн. «Церковная дисциплина и каноническое право» / Е. В. Белякова // История. 2001. № 15. С. 1-7.
3. Большакова О. В. 2009. 02. 023. Букер г. Женщины, бюрократия и повседневная жизнь в послевоенной Москве, 1945-1953. Bucher G. women, the bureaucracy and daily life in postwar Moscow, 1945-1953. - boulder: East European monographs, 2006. - x, 217 p // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 5. История: Реферативный журнал. 2009. С. 117-121.

Принцип уважения автономии в биоэтике: выбор и ответственность

Кетова Т. Н.

Первый Санкт-Петербургский государственный медицинский университет имени акад. И. П. Павлова, кафедра философии и биоэтики, доцент. Кандидат философских наук

tatiana.ketova@gmail.com

Аннотация: в современной культуре действуют взаимополагающие тенденции – медиализация и демедиализация, влияющие на статус пациента и испытуемого. Принцип уважения автономии пациента является центральным в биоэтике. Динамичное развитие биотехнологий способствует радикальному переосмыслению понятия «автономия». Биотехнологическое моральное улучшение предстает как программирование нравственных поступков, отвечающим биополитическим целям элит общества потребления. Принцип уважения автономии распространяется на группы уязвимых лиц – некомпетентных пациентов и испытуемых. Проблема уязвимости обозначена в дискуссиях по проблеме эвтаназии, применения вспомогательных репродуктивных технологий, отношении к животным. Животные могут рассматриваться как моральные субъекты, имеющие интересы и обладающие правами. Может ли человек, обладающий автономией, включающей ответственность за многообразие форм жизни, доминировать над ними?

Ключевые слова: биоэтика, автономия пациента-испытуемого, уязвимость, медиализация, этика животных, благоговение перед жизнью, ответственность.

Principle of respect to autonomy in bioethics: choice and responsibility.

Ketova T. N.

First Pavlov State Medical University of St. Petersburg

Abstract: There are interconnected tendencies in modern culture – medicalisation and demedicalisation, influencing status of patient and study subject. The principle of respect to autonomy of patient is central in bioethics. Dynamic development of biotechnologies allows for radical reevaluation of “autonomy” concept. Biotechnological moral betterment is viewed as programming moral actions, which correspond to biopolitical goals of elites in consumer society. Principle of respect to autonomy covers vulnerable groups – incompetent patients and study subjects. Problem of vulnerability can be seen in discussions of euthanasia, usage of auxiliary reproductive technics, attitude to animals. Animals can be views as moral subjects, having interests and rights. Can a human being, possessor of autonomy responsible for diversity of life forms, dominate them?

Key words: bioethics, autonomy of patient-experiment participator, vulnerability, medicalisation, animal ethics, worship of life, responsibility.

В последнее время явно усилилась тенденция медиализации жизни общества. Человек становится объектом медицинской политики, которая обещает успешную репрезентацию индивида в социокультурном поле и достижение им физического, духовного и социального благополучия. В рамках технократической парадигмы произошло изменение медицинской идеологии, «когда терапия извлечения (болезнь – это избыток, нечто лишнее или чрезмерное, что надо удалить из тела посредством кровопускания, очищения и т.д.) замещается... терапией восполнения (болезнь – это отсутствие, недостаток, который надо восполнить лекарствами, подкрепляющими средствами)» [1, с. 253]. Такая «терапия восполнения» объявляет патологией то, что прежде считалось нормальным и естественным – традиционную семью, постепенное старение организма, экзистенциальные тревожные состояния. Пациент превращается в клиента – потребителя, в «технологический артефакт, элиминируя автономию личности.» [2, с. 8]

Одним из важнейших принципов биоэтики является принцип уважения автономии пациента или испытуемого. Автономия подразумевает стремление к независимости, отторжение патернализма, формирование устойчивой потребности совершать рациональный выбор, исходя из норм, принципов и идеалов, отражающих кардинальные социальные ценности. Внедрение биотехнологических

императивов в решение таких важных социальных проблем, как ограничение агрессии, охраны здоровья и среды обитания постепенно переводят их в «просоциальное» пространство. Речь идет о значительном изменении не только соматических характеристик человека, но и его когнитивном и даже моральном улучшении при помощи биотехнологических инструментов. Динамичное развитие биотехнологий способствует радикальному переосмыслению понятий «автономия» и «свобода». Так, идея свободы переносится из социальной реальности в реальность нейрофизиологических, биохимических и молекулярно-биологических мозговых процессов и состояний. [3, с. 102].

Моральное улучшение с помощью различных нейростимуляторов предстает как программирование нравственных поступков, отвечающих биополитическим целям элит общества производства и потребления продуктов для комфортного существования. Правомерно поставить вопрос: насколько такое моральное улучшение основано на осознанном личностном выборе? В биоэтике принцип уважения автономии пациента подкреплен правилом добровольного информированного согласия и условием эффективности его применения является компетентность вовлеченного в диагностический и лечебный процесс субъекта. Однако, в области разработки и применения продуктов нейрофармакологии весьма велика степень неопределенности между соблюдением принципов «не навреди» и «благодеяния». Применение биотехнологических стимуляторов разрушает автономию вследствие давления структур биовласти, а также из-за невозможности сделать грамотный рациональный выбор и нести за него ответственность.

Медиализация современного общества с одной стороны способствует увеличению количества активных пациентов, но с другой стороны, ослабляет автономию и растворяет личную ответственность в коллективной ответственности.

Между тем, отмечается и тенденция демедиализации жизни, связанная с коммерциализацией сохранения здоровья. Демедиализация проявляется в развитии общественных движений, пропагандирующих здоровый образ жизни, расширении возможностей выбора для пациента – клиента «Терапия восполнения» предлагает стремиться к «комплексному» здоровью – молодому облику, спортивному силуэту, перспективной работе, оптимизму, высокой самооценке. Однако освобождение от диктата традиционно организованной медицины предполагает усилия автономного пациента по постановке самодиагноза и осуществления самоконтроля в процессе соблюдения диеты, выполнения комплекса упражнений, приема биодобавок и парадоксальным образом может способствовать развитию состояния уязвимости в рамках жесткого проекта «заботы о себе». Поэтому демедиализация является зеркальным отражением медиализованного общества.» [4, с. 161] Протестом против постоянного навязывания ситуаций выбора может стать автономное решение вообще отказаться от него с целью сохранения идентичности.

Особым образом принцип уважения автономии действует по отношению к «уязвимым» группам лиц. Ведутся дискуссии о статусе автономии в связи с ростом возможностей расширения границ жизни и смерти в результате развития биомедицинских технологий и о притязаниях человека вторгаться в свою биологическую природу. Уязвимость распространяется на группы некомпетентных пациентов и испытуемых (дети, лица с психическими расстройствами и в бессознательном состоянии) Представляет особый интерес выявление биоэтических аспектов эквивалентной медицинской помощи заключенным

Проблема уважения автономии испытуемого должна включать такие аспекты, как соблюдение конфиденциальности, возможности публикации отрицательных результатов исследований, организации лечения после окончания медицинских экспериментов. Повышенное внимание к выявлению соотношения пользы и риска для испытуемых поможет снизить степень их уязвимости.

Основной вопрос, который ставит современная биоэтика, заключается в следующем: насколько природа, природное в человеке является предметом нравственной оценки. В таком контексте можно рассматривать конкретные проблемы биоэтики. Так, в дискуссии по эвтаназии обсуждается возможность прекращения жизни человека, утратившего когнитивные функции и переставшего быть личностью. В современных спорах о допустимости абортов одной из центральных проблем является личностный статус плода. Болезненной для генетики и развития практики вспомогательных репродуктивных технологий стала проблема “лишних” эмбрионов. Отношение к живой природе стало предметом спора между сторонниками и противниками проведения экспериментов на животных, крайние позиции высказываются и по вопросу ксенотрансплантации.

В последнее время расширилось пространство постановки проблемы отношения человека к

миру животных. Один из основателей этики животных П. Сингер, соглашаясь с представителем этики утилитаризма Дж. Бенетом, полагает, что способность испытывать страдание является важнейшей особенностью, наделяющей живое существо правом на равное отношение [5, с. 16] Пренебрежение страданием не может иметь моральных оправданий. Уважение к интересам других должно, по мнению П. Сингера, начинаться с определения предела способности к чувствованию. Животные предстают как моральные субъекты, обладающие интересами, правом на соблюдение автономии. Животные как «нечеловеческие личности» являются уже не средством для человека, а самостоятельной ценностью. Ж.-М. Шеффер выступает против «антропоцентрической телеологии», полагая, что человек есть» временная и неустойчивая генеалогическая кристаллизация определенной формы жизни в процессе эволюции...» [6, с. 134] Может ли тогда человек стремиться к изменению своей природы и может ли он утверждать свою жизнь за счет жизни других существ? Подразумевает ли самосовершенствование человека самоограничение или это противоположные процессы?

Развертывание декартовского тезиса “мыслю, следовательно, существую”, с одной стороны, может привести к отказу в жизненном статусе существам, не обладающим личностными качествами и, поэтому, уязвимым, но, с другой стороны, ограничение все расширяющейся индустрии потребления возможно только на основе рационального осознания перспективы глобальной катастрофы.

По-видимому, только сейчас возникли серьезные основания почувствовать “безграничную ответственность за все, что живет” (А. Швейцер), которая должна проявиться в развернутой системе этического и государственного контроля над стремлением к бездумному развитию человеческих притязаний.

Коллективная ответственность в рамках развития тенденции сближения этики и политики в обществе развитых биотехнологий не может заменить осознания каждым мыслящим и чувствующим человеком своей роли в процессе формирования уважения к жизни во всех ее многообразных проявлениях, «в морали человек ответственен перед самим собой, а перед другими – в той мере, в какой он признает их своими-другими...». [7, с. 277]

Литература:

1. Серто М. Изобретение повседневности. 1. Искусство делать. / Пер. с фр. Д. Калугина, Н. Мовниной. СПб.: Изд-во Европейского Университета в СПб. 2013. 330 с.
2. Седова Н. Н. Этический портрет «Homo Perfectus»: от биоэтики к техноэтике //Биоэтика. 2016. №2. С. 6 -10.
3. Попова О. В., Тищенко П. Д., Шевченко С. Ю. Нейроэтика и биополитика биотехнологий когнитивного улучшения человека. //Вопросы философии. 2018. №7. С.96 -108.
4. Яцино М. Культура индивидуализма. /Пер. с польского Комаристова А. В. Х.: Гуманитарный центр, 2012. 280 с.
5. Сингер П. Все животные равны. / Пер. с англ. Д. Кожевникова // Человек. 2017. №4. С. 10-25.
6. Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. / Пер. с фр. С. Н. Зенкина. М.: Новое литературное обозрение, 2010. 392 с.
7. Гуссейнов А. А., Апресян Р. Г. Этика. М.: Гардарики, 1998. 472 с.

Клюева Н. Ю.

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, доцент. Кандидат философских наук

Klyueva.msu@gmail.com

Аннотация: Современная техника, основанная на технологиях искусственного интеллекта, и ее использование в современном обществе, несут в себе как потенциальную пользу, так и потенциальные угрозы. Риск несет потенциальное злонамеренное использование технологий, в частности в сфере дезинформации через современные каналы коммуникации. Программы искусственного интеллекта, основанные на нейросетевом принципе, могут вести к дискриминации, тиражированию ложных стереотипов. Этическое осмысление требуется в случаях, когда автономные системы искусственного интеллекта, потенциально наделяют возможностью принимать моральные решения в автономном режиме, что требует переосмысления проблемы ответственности и свободы выбора. Этическая экспертиза современных технологий искусственного интеллекта позволяет повысить уровень осведомленности о принципах работы интеллектуальных систем и позволяет развивать навыки критического мышления.

Ключевые слова: искусственный интеллект, этика, мыслительный эксперимент, моральная машина, философия науки, когнитивная психология.

Moral Machine: On the Ethical Issues of a Digital Society.

Klyueva N. Yu.

Lomonosov Moscow State University

Abstract: Artificial intelligence technologies and its use in modern society, carry both benefits and potential threats. Potential malicious use of technologies, in particular in the field of misinformation through digital communication channels, carries a risk. Artificial intelligence programs based on the neural network principle can lead to discrimination and replication of false stereotypes. Ethical thinking is required in cases when autonomous artificial intelligence systems make moral decisions, which requires rethinking the problem of responsibility. Ethical expertise of modern artificial intelligence technologies allows to increase the level of awareness about the principles of intelligent systems and allows to develop critical thinking skills.

Keywords: artificial intelligence, ethics, thought experiment, moral machine, philosophy of science, cognitive psychology.

Одной из значимых дискуссионных философских проблем цифрового общества является вопрос об этике искусственного интеллекта, которая может быть понята двояко. С одной стороны, речь может идти об этической оценке и возможных ограничениях на создание и использование технических устройств, программ на основе технологий искусственного интеллекта. С другой стороны, и этот аспект этики искусственного интеллекта представляется еще более сложным, может ли интеллектуальная машина быть понята как моральный субъект, готово ли общество к тому, чтобы машины несли ответственность за принимаемые ею без участия человека моральные решения.

Первый аспект этики искусственного интеллекта представляется крайне актуальным на фоне интенсивного развивающихся прикладных областей искусственного интеллекта как научно-практического направления. Во-первых, это автономное управление, которое объединяет в себя несколько традиционных для искусственного интеллекта сфер исследования. В качестве примера работающей технологии можно привести систему автопилотирования автомобилей Tesla, беспилотные автомобили Yandex и т.д. Во-вторых, это использование искусственного интеллекта в области медицинской диагностики, в частности успехи таких проектов как Watson for Oncology компании IBM, или программы искусственного интеллекта Хьюстонского методистского исследовательского института (Houston Methodist Research Institute) в Техасе для автоматизации

процесса диагностики рака груди. В-третьих, достижения в области обработки естественного языка, а именно в сфере машинного перевода, распознавании устной речи, развитии технологии голосовых помощников – все это практико-ориентированные области, которые в настоящий момент активно развиваются и становятся частью повседневной жизни современного человека.

При этической оценке любых достижений науки и техники первым необходимо рассматривать риски злонамеренного использования этой технологии. В данном случае искусственный интеллект не будет исключением. Уже сегодня ввиду включенности человека в глобальное информационное пространство, технологии на основе искусственного интеллекта (например, Deepfake) могут быть использованы, в частности, для генерации видео, содержащего ложную информацию. Данные материалы за счет специфики современных цифровых медиа могут молниеносно распространяться и влиять не только на повестку дня, но и в отдельно взятых случаях на политическую стабильность целого региона. Таким образом, продукты технологии искусственного интеллекта в связке с электронной коммуникацией могут быть использованы для манипуляции общественным мнением и дезинформации.

Ряд этических рисков возникает при выборе областей, где технологии искусственного интеллекта представляются неуместными за счет рисков для угрозы человеческому достоинству. Дискуссионными

является вопрос об этичности автоматизации ряда профессий, в частности, это вопрос о приемлемости социальной робототехники: использовании роботов для ухода за престарелыми людьми. С одной стороны, использование подобных роботов может помочь снизить статистику по жестокому обращению с пожилыми людьми, с другой стороны, использование роботов-компаньонов унижает человеческое достоинство тех, за кем и осуществляется уход, тех, кто ждет в первую очередь истинной эмпатии, а не только квалифицированной помощи. Возможно, и это дискуссионный вопрос, должны оставаться задачи и профессии, на которых будут работать живые люди.

Технологии, на основе искусственных нейронных сетей по-новому заставляют посмотреть на проблему ответственности. Это сфера, которая затрагивает более сложные этические вопросы, вопросы о моральном субъекте, о том, кто принимает моральные решения, и готовы ли мы переложить часть или всю ответственность на машинный интеллект. Если первые успехи искусственного интеллекта как научного направления были связаны с так называемым символьным подходом, работа моделей в рамках которого, в конечном счете может быть сведена к преобразованию информации, представленной как набор символов (в пределе - 0 и 1), то к моделированию некоторых интеллектуальных задач ученым удалось подступить только благодаря нейросетевой парадигме. В рамках первой парадигмы друг друга сменяли такие подходы как лабиринтный поиск, эвристическое программирование, экспертные системы, каждый из которых оказывался продуктивным при моделировании определенного круга интеллектуальных задач. Главным же преимуществом нейросетевого подхода оказалась способность обучения на массиве данных, что позволило продвинуться в решении проблемы моделирования сложно формализуемых интеллектуальных задач, к которым относятся, например, формализация естественного языка или описание алгоритма категоризации зрительных образов. Однако технология искусственный нейронных сетей имеет свои недостатки, и уже накоплено довольно большое число случаев, когда, обучаясь на массиве данных, машина усваивает те ошибочные стереотипы в области принятия решений, которые содержатся в этом массиве. Широко известен пример технологии в области отбора персонала компании Amazon, которая оказалась дискриминационной по отношению к женщинам, ввиду специфики архива данных, на котором обучалась система. Аналогичные проблемы возникают с технологией распознавания лиц, точность которой отличается для разных рас и возрастных групп, что снова ведет к риску дискриминации.

Если принципы принятия решений ИИС непрозрачны, то нельзя более говорить о том, что машина реализует некоторый «замысел» программиста, а значит, разработчик не является субъектом принятия решений в полной мере и не может нести ответственность за принятое решение, поставленный диагноз и т.д. Сфера распределения ответственности частично рассматривается в области так называемого робоправа, где юридическая ответственность обычно распределяется между разработчиком, производителем и оператором технического устройства.

В случаях, когда мы можем сказать, что вероятность того, что машина совершит

Коваль Е. А.

*Средне-Волжский институт (филиал) Всероссийского государственного университета юстиции (РПА Минюста России) в г. Саранске, главный научный сотрудник отдела научных исследований.
Доктор философских наук*

nwifesc@yandex.ru

ошибку практически равна нулю, как в случае с расшифровкой маммограмм, вопрос о принятии ответственности за действия машины выглядит довольно простым. Однако существуют ситуации, в которых может и не быть единственно правильного решения, и решение будет зависеть от того, какую морально- нравственную позицию занимает субъект принятия решения. Большую известность в области философской этики получил так называемый мыслительный эксперимент «проблема вагонетки», который был сформулирован Ф. Фут в 60-е гг. 20 века. Этот эксперимент и его вариации призваны проиллюстрировать те моральные интуиции, которыми мы пользуемся при принятии моральных решений и показать, что в, казалось бы, схожих ситуациях интуиции могут принципиально отличаться. Исходя из разных этических парадигм, мы могли бы принять разные моральные решения. Если в настоящий момент автономные машины запрограммированы на то, чтобы соблюдать правила дорожного движения, а в спорных случаях передавать управление человеку- оператору, то для автомобилей будущего возможно встанет вопрос о том, что перед покупкой или поездкой оператор сможет выбрать с позиции какого подхода, например, деонтологии или утилитаризма, принять то или иное моральное решение в случае ДТП. Интересный проект, посвященный исследованию разных аспектов этой этической проблемы создан MIT, это так называемая моральная машина, или

«Moral Machine». Проект преследует несколько целей. С одной стороны, он посвящен тому, чтобы исследовать общественное мнение по отношению к принятию машиной морального решения относительно жизни и здоровья человека. С другой стороны, предлагает добровольцам, участвуя в опросе, принимать те самые моральные решения в отношении здоровья и жизни людей, делая выбор между двумя вымышленными ситуациями на дороге, при этом оба решения всегда ведут к гибели или нанесению вреда здоровью участников. Тем самым добровольцы создают базу данных с вариантами решения моральных дилемм, определенной статистикой. Дискуссионным представляется вопрос, насколько данная статистика может быть полезна для обучения машины. Вопрос об источнике морального суждения является один из наиболее дискуссионных вопросов в области философской этики. Если еще в середине 20 века наиболее распространенными была рационалистическая модель, например, модель Л. Кольберга, то последние исследования в области когнитивной психологии указывают на то, что значимую роль в принятии решений, в том числе моральных, играют эмоции, в противовес рациональному рассуждению. Для современной когнитивной психологии характерна так называемая «когнитивно-аффективная» парадигма, которая ставит в фокус внимания социальные и эмоциональные аспекты познания, а том числе и их влияние на принятие решений. С этой тенденцией связаны такие современные направления в когнитивной науке как, например, «воплощенное познание» (embodied cognition), «ситуативное познание» (embedded cognition), «эмоциональное познание» (emotional cognition), «распределенное познание» (distributed cognition). Развитие неинвазивных методов исследования мозга, таких как ФМРТ, ЭЭГ, возможности влияния на него при помощи ТМС, позволили расширить междисциплинарное взаимодействие между этикой и нейронаукой, и получить ряд подтверждений тому, что на уровне мозга эмоции влияют на принятие решений сильнее, чем предполагалось ранее. В данной области в настоящий момент активно идет процесс накопления эмпирических данных, однако, некая завершенная объясняющая модель, на наш взгляд, отсутствует. Можно ли говорить о том, что возможно передать ответственность машине за моральные решения, когда у нас отсутствует понимание того, как принимают подобные решения люди. Проблема ответственности связана с проблемой свободы воли, а в современной философии есть авторы, в частности Д. Перебум, например, которые отказывают в ней даже человеку. Скорее всего в случае автономного искусственного интеллекта решением будет создание искусственной среды, в которой решения будут принимать только роботы, не способные на ошибку. Это один из вариантов будущего устройства автодорог, где участниками движения должны быть только автопилотируемые автомобили и сведено на нет появление на трассе пешеходов.

В свете вышесказанного необходимой представляется социально- гуманитарная экспертиза технологий искусственного интеллекта на этапе их разработки и внедрения. Кроме того, знакомство с принципами работы современной техники является необходимым навыком для человека цифровой культуры, позволяя снизить риски манипуляции и повышая уровень критического мышления.

Аннотация: Статья посвящена анализу феномена лжи в мире больших данных. Этот комплекс технологий бросает вызов конфиденциальности, анонимности и неприкосновенности частной жизни, что влечет за собой изменение отношения ко лжи, несоответствующей действительности самопрезентации, намеренному искажению данных о себе. Внимание акцентируется не только на общих проблемах обмана и самообмана в «прозрачном» мире больших данных, но и на таких этически релевантных вопросах, как право лгать искусственному интеллекту (автономной интеллектуальной системе), обучающемуся на больших данных, и о праве искусственного интеллекта лгать человеку и другому искусственному интеллекту. Делается вывод о необходимости разрешения вопросов о праве лгать в мире больших данных для усовершенствования процессов нормотворчества, направленных на регуляцию жизни и деятельности «прозрачного» человека.

Ключевые слова: большие данные, искусственный интеллект, ложь, честность, конфиденциальность, нормотворчество

About the Right to Lie in the Word of Big Data.

Koval E. A.

Middle-Volga Institute (branch) of All-Russian State University of Justice in Saransk

Abstract: This article focuses on the phenomenon of lies in the world of big data. Big data challenges confidentiality, anonymity and privacy, which entails a change in attitude towards lies, inappropriate self-presentation, intentional distortion of data about yourself. Attention is focused not only on the general problems of deception and self-deception in the “transparent” world of big data, but also on a number of other ethically relevant issues. Does a person have the right to lie to artificial intelligence (AI agent) that learns from big data? Does artificial intelligence have the right to lie to a person? Does artificial intelligence have the right to lie to another artificial intelligence? The conclusion is drawn that it is necessary to resolve the issues of the right to lie in the world of big data in order to improve the norm-creating processes aimed at regulating the life and activity of a “transparent” person.

Keywords: big data, artificial intelligence, lie, honesty, confidentiality, norm-creating

ⁱ Современный мир описывается при помощи различных метафоричных образов, в зависимости от контекста его осмысления. Так, мир геополитических противостояний – великая шахматная доска; мир слияния различных культур – плавильный котел; мир новых информационно-коммуникационных технологий – глобальная деревня. Рассуждая в данном ключе, мир больших данных можно назвать прозрачным. Это даже не паноптикум, где немногие наблюдают за многими [1], и не синоптикум, где многие наблюдают за немногими [2].

Большие данные – это не только большой объем информации, но сложная совокупность технологий. Сегодня большие данные сложно рассматривать в отрыве от автономных интеллектуальных систем (слабый искусственный интеллект), которые обучаются на больших данных, обрабатывают их, анализируют и формулируют решения на основе результатов аналитики. Поэтому мир больших данных – беспрецедентная ситуация для человека и человечества. Появляются инструменты (по крайней мере, пока еще инструменты), которые делают практически невозможной анонимность человека, ставят под вопрос его автономию, проблематизируют обеспечение конфиденциальности. Чем в большей степени оцифровывается человек, тем прозрачнее он становится. Однако оцифровывается не только человек, но и мир: большие данные генерируют транспортные средства, умные дома; осуществляется сбор и

ⁱ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ (проект № 19-011-00082).

хранение данных о состоянии биосферы, климатических изменениях, солнечной активности и так далее. И если снятие покровов тайны, например, с природы или с закономерностей общественных отношений воспринимается положительно, то прозрачность человека в некоторых коммуникативных ситуациях выглядит как его разоблачение.

Особенно интересным выглядит разоблачение лжи, которое существенно упрощается в мире больших данных. В этом мире очень неудобно мошенникам (в том числе, и юмовскому «смышленому негодяю»), фальсификаторам, безбилетникам, лжесвидетелям и иным субъектам, сознательно прибегающим ко лжи. А. Е. Зимбули в работе «Ложь: нравственно-оценочные аспекты» отмечает, что «нужно стремиться создавать в обществе такие условия, чтобы лгать было невыгодно» [3, с. 192]. В настоящее время такие условия активно развиваются. Лгать становится все менее выгодно. Никогда прежде евангельское «Все тайное становится явным» не было так пугающе реальным даже для нерелигиозного сознания.

В настоящее время делается все возможное для того чтобы сохранить за человеком то пространство личной жизни, которое останется неприкосновенным и запрещенным для вмешательства. Даже у персонажа «1984» Уинстона была ниша в стене, прячась в которой он вел запретный дневник [4]. Люди отчаянно борются за свою конфиденциальность, автономию и право на анонимность. Однако несмотря на активные нормотворческие процессы, направленные на защиту этих прав и ценностей, обозначенные проблемы остаются нерешенными. Дело не только в их сложности, но и в том, что «человек прозрачный» имеет определенные преимущества перед «человеком непрозрачным». Он существенно ограничивается в своей возможности лгать, например, самопрезентуя себя в социальных сетях или на собеседовании при трудоустройстве или поступлении в образовательную организацию. Сведения, поступающие с фитнес-браслета, помогают врачу понять, лжет пациент о состоянии своего здоровья, следует ли рекомендациям врача, или нет. Система распознавания лиц затрудняет преступникам возможность скрыться от репрессивного аппарата государства.

Лишение человека «права лгать» (речь, разумеется, идет не о нормативном праве на ложь, а, скорее, о возможностях обманывающего сознательно ввести в заблуждение обманываемого), в том числе, и из человеколюбия, конечно, не сделает из сообщества людей сообщество ангелов. Однако большие данные, включающие все, что только можно оцифровать в человеке, в каком-то смысле облегчают ему жизнь, сокращая число ситуаций морального выбора, который А. А. Гусейнов характеризует как «привилегию и проклятие» субъекта [5, с. 113]. Например, если бы злоумышленник из эссе И. Канта определил по GPS-навигатору местоположение преследуемого им лица, а домохозяин был об этом осведомлен, то мучительный выбор потерял бы смысл: зачем лгать тому, кто точно знает правду?

Еще больший интерес вызывает вопрос самообмана. Если обман Другого для прозрачного человека становится затруднительным, то можно ли, как и прежде, легко обманывать себя, в частности, в отношении себя? Или же большие данные, позволяющие лучше понимать свой организм, темперамент, эмоции, уровень интеллекта не позволят обманываться насчет себя так просто, как сейчас?

Итак, возможность лгать и право лгать из человеколюбия – трансформируются в мире больших данных. Быть честным становится проще, поскольку это требует, по крайней мере, в некоторых коммуникативных ситуациях, чуть меньше нравственных усилий. Но это не единственная проблема, связанная с ложью. Помимо человека появляются автоматизированные интеллектуальные системы, с которыми человек вступает во взаимодействие. В этой связи с определенными методологическими допущениями можно рассмотреть, как минимум, три возможных типа взаимодействия с использованием лжи: искусственный интеллект лжет человеку; человек лжет искусственному интеллекту, искусственный интеллект лжет другому искусственному интеллекту или сам себе.

Может ли искусственный интеллект лгать человеку?

Вопрос о способности искусственного интеллекта лгать неразрывно связан с вопросом о его состоятельности как морального субъекта. Вероятно, полноценным моральным субъектом может быть только сильный искусственный интеллект, осознающий, целеполагающий, совестливый. Но пока такой сущности не создано, мы имеем дело с автоматизированными интеллектуальными системами с разной степенью интеллектуальности, самостоятельности, самообучаемости. Но степенная характеристика присуща и человеку как субъекту обмана. Так, например, ложь ребенка, сумасшедшего, дееспособной личности, группы или институции не может оцениваться одинаково. Д. И. Дубровский

не считает массовые субъекты способными к добродетельному обману, в отличие от групповых, включая институциональные [6, с. 54]. Возможно, и машина способна если не к добродетельному обману, то к иным его вариациям (манипуляция, умолчание, полуправда). Более того, руководствуясь рассуждениями И. Канта, полагающего, что лгущий человек «имеет еще меньшую ценность, чем если бы он был просто вещью» [7, с. 823], лгущий искусственный интеллект имеет шансы сравняться с человеком в искусстве обмана.

Если признать за машиной «право лгать», на горизонте появляется трудноразрешимая проблема, связанная с разоблачением такой лжи. Искусственный интеллект работает с такими объемами данных, что человеку они недоступны. Таким образом, для того чтобы проверить, лжет ли искусственный интеллект, необходим другой искусственный интеллект, более мощный, чем первый, которому человек может доверять.

Может ли человек лгать искусственному интеллекту?

Здесь, вероятно, ответ будет положительным как для обмана, так и для самообмана. Так, например, если самообманом занимается тренер искусственного интеллекта, который программными средствами определяет, какие данные брать для дальнейшего обучения и развития, есть ли шанс у самообучаемой системы не быть обманутой? А самообман в этом случае возможен практически всегда, когда речь заходит о необходимости обучить машину принятию моральных решений. Во-первых, как, не обманывая себя, понять, что ты имеешь право учить искусственный интеллект морали? Что дает конкретному лицу преимущества понимания морали на таком уровне, который позволяет перейти к формализации моральных понятий, эмоций, суждений, оценок, норм? Во-вторых, как отмечает Д. И. Дубровский, проблему усугубляет ситуация незнания о незнании [6, с. 165]. Пребывая в такой ситуации и беря на себя ответственность за создание «моральной машины», человек при помощи самообмана убеждает себя в том, что обладает необходимым знанием и, соответственно, может формализовать его и перевести на машинный язык.

Прямой обман искусственного интеллекта возможен, когда, например, пользователи осознанно предоставляют некорректные данные о себе, который, попадая в массив больших данных, искажают восприятие машиной той или иной проблемы и влияют на качество выдаваемого решения.

Может ли искусственный интеллект лгать другому искусственному интеллекту или сам себе?

Поскольку мораль – социальное явление, для того чтобы разговор о морали искусственного интеллекта имел предметное содержание, необходимо предполагать наличие сообщества машин, члены которого в ситуации конфликта, вероятно, смогут прибегать ко лжи, по крайней мере, в тех пределах, которые обозначены для ситуации, где обманывающий – машина, а обманываемый – человек.

Предвосхищая возражения по поводу тезиса о затруднениях с ложью в прозрачном мире, необходимо отметить, что, безусловно, прозрачность в некоторых коммуникативных ситуациях является односторонней, паноптической. Очевидно, что у государств и крупных корпораций больше возможностей наблюдения за рядовыми пользователями, чем наоборот. Это открывает возможности для изощренных манипуляций, гиперподталкивания (hypernudging) [8] и самообмана, основанного на больших данных. Однако современный полицентричный мир принимает образ не только паноптикума, но и синоптикума, где у многих появляются возможности наблюдать за немногими, уличать их во лжи. Кроме того, как отмечает Д. И. Дубровский, обман имеет и важнейшую социальную функцию, обеспечивая «возможность сохранения наличных коммуникативных структур в условиях расходящихся или практически несовместимых интересов» [6, с. 40], поэтому полное устранение обмана в пользу так часто неудобной правды чревато крахом общества.

Принципиально важно найти ответы на обозначенные вопросы в кратчайшие сроки, в период активных нормотворческих процессов, направленных на регламентацию жизни человека и общества в новом прозрачном мире. Что закладывать в нормативные границы развития технологий больших данных и искусственного интеллекта? Как избежать при этом обмана и самообмана? На эти вопросы ответит ближайшее будущее.

Литература:

1. Bentham J. The Panopticon Writings / Ed. Miran Bozovic. London: Verso, 1995. 168 p.
2. Mathiesen T. The viewer society: Michel Foucault's «Panopticon» revisited // Theoretical Criminology. 1997. № 1/2. P. 215–234.
3. Зимбули А.Е. Ложь: нравственно-оценочные аспекты // Общество. Среда. Развитие (Terra Humana). 2012. № 3. С. 187–192.
4. Оруэлл Дж. 1984. Скотный двор / пер. с англ. В. П. Голышева, С. Э. Таска. М.: АСТ, 2017. 380 с.
5. Гусейнов А. А. Что говорил Кант, или Почему невозможна ложь во благо? // Логос. 2008. № 5 (68). С. 103–121.
6. Дубровский Д. И. Обман. Философско-психологический анализ. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2010. 336 с.
7. Кант И. Метафизика нравов // Основы метафизики нравственности. М.: Мысль, 1999. 1472 с.
8. Lanzing M. “Strongly Recommended” Revisiting Decisional Privacy to Judge Hypernudging in Self-Tracking Technologies // Philos. Technol. 2019. Vol. 32. P. 549–568.

Нормативность, возможности и социальная справедливость в этике и политической философии М. К. Нуссбаум

Кудряшова В. К.

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», школа философии, аспирант

vkkudryashova@gmail.com, vkkudryashova@hse.ru

Аннотация: Данная работа посвящена рассмотрению ключевых идей – нормативности, подходу возможностей и справедливости в моральной и политической философии современного американского философа Марты Нуссбаум. В работе будет показано, что Нуссбаум не отказывается от концепции понимания справедливости как честности, предложенной Джоном Ролзом, но дополняет ее своим подходом возможностей, который в наилучшей степени обеспечивает социальную справедливость и уважение к человеческому достоинству. Подход возможностей Нуссбаум можно разделить на два перечня: 1) базовые человеческие возможности; 2) подход возможностей и ответственности в условиях глобального мира. На основании рассмотрения концепции справедливости и подхода возможностей становится очевидным, что подход возможностей Нуссбаум является нормативным и что ее интерпретация нормативности соответствует аристотелевскому пониманию.

Ключевые слова: этика добродетели, нео-аристотелизм, нормативность, нормы, справедливость, подход возможностей.

Normativity, Capabilities and Social Justice in Ethics and Political Philosophy of M. C. Nussbaum. Kudriashova V. K.

The National Research University Higher School of Economics, School of Philosophy

Abstract: This paper is dedicated to the consideration of the key ideas, such as normativity, capability approach and justice, in moral and political philosophy of a contemporary American philosopher Martha Nussbaum. The paper attempts to show that Nussbaum does not negate the concept of justice as fairness, proposed by John Rawls, but she complements it with her capability approach, which provides the greatest level of social justice and respect of human dignity. Nussbaum's capability approach can be divided into two parts: 1) basic human capabilities; 2) the capability approach and the notion of responsibility in the globe. According to the concept of justice and the capability approach, it becomes evident that Nussbaum's capability approach is normative, and her interpretation of norms corresponds to Aristotelian concept of normativity.

Keywords: virtue ethics, neo-Aristotelianism, normativity, norms, justice, capability approach.

Философские идеи современного американского философа Марты Нуссбаум получили широкое распространение в современной этике и политической философии, в частности, ее подход возможностей, разрабатываемый совместно с индийским экономистом Амартией Сеном. Несмотря на то, что она предлагает рассматривать свой подход возможностей как теоретический, он направлен на решение многих современных вопросов в социально-политической плоскости, таких как борьба с культурным, религиозным, социальным, политическим и экономическим неравенством.

Доклад будет посвящен трем взаимосвязанным вопросам моральной и политической философии, на которых Нуссбаум в большей степени акцентирует внимание в своих работах, - нормативности, подходе возможностей и вопросе справедливости. Также, рассмотрение проблемы справедливости и подхода возможностей помогут продемонстрировать, что предлагаемая Нуссбаум версия нео-аристотелизма во многих ключевых пунктах совпадает с идеями нравственной и политической философии Аристотеля, несмотря на существование множества теоретических различий.

Нуссбаум предлагает аристотелевскую интерпретацию подхода возможностей, которая, по словам некоторых современных исследователей, является оригинальной, но не убедительной, так как философ игнорирует многие вопросы *corpus aristotelicum* [1, p. 259-292] или предлагает современную

и не всегда корректную интерпретацию терминов: например, Нуссбаум предлагает эгалитаристскую интерпретацию дистрибутивной справедливости Аристотеля [2, p. 220].

Что касается критики теории справедливости Джона Ролза, то нельзя сказать, что Нуссбаум отвергает его концепцию справедливости как честности и две основные формулировки принципов справедливости. Скорее, она пытается дополнить теорию справедливости Ролза с помощью своего подхода возможностей [3, p. 78], который снимает критические моменты, адресованные оппонентами Ролза. Нуссбаум предлагает перечень из десяти основных человеческих возможностей, которые она подразделяет на внутренние, внешние и комбинированные [3, p. 76-78]:

1. Жизнь. Каждый человек должен иметь возможность прожить жизнь нормальной длительности. Это означает отсутствие ранней смерти, возможность поддержания необходимого и достойного уровня жизни и право на эвтаназию, когда жизнь становится невыносимой и утрачивает свою ценность;

2. Физическое здоровье. Эта возможность включает в себя репродуктивное здоровье, хорошее питание и жизненные условия;

3. Телесная неприкосновенность. В данном случае речь идет о свободе от насилия, например, сексуального насилия или проявления насилия в семье. К телесной неприкосновенности также относятся право на выбор в отношении репродуктивных вопросов и право на выбор ориентации и сексуального удовлетворения;

4. Чувства, воображение и мысли. Эта возможность включает в себя способность использовать чувства для воображения, мышления и рассуждения таким образом, который является наиболее продуктивным, гуманным и культивируемым хорошим образованием. Этот вид способности также включает способность пользоваться мышлением и воображением при переживании литературного и религиозного опытов; также сюда входят опыт переживания удовольствий и избегания боли;

5. Эмоции. Возможность испытывать эмоции, привязанность к людям и вещам. Нуссбаум также рассматривает в этом контексте право человека на эмоциональное развитие;

6. Практический разум. В эту возможность входят право на планирование и оценку жизни на основе собственных размышлений и представлений. Способность также включает в себя право совершать религиозные обряды и свободу совести;

7. Членство – эта возможность подразделяется на две: 7.1) Возможность общаться с другими людьми, проявлять доброжелательность и заботу, проявлять сочувствие к другим людям; 7.2) Право на самоуважение, защите от унижения и уважение человеческого достоинства. Сюда также входит принцип недискриминации на основе расовых, гендерных, сексуальных, этнических, культурных и религиозных различий;

8. Другие виды живых существ. Возможность жить в гармонии с природой, животными и растениями и заботиться о них;

9. Игра. Возможность смеяться, играть, радоваться и веселиться;

10. Контроль над собственной средой обитания. Нуссбаум выделяет две формы контроля над собственной средой обитания – политическую и материальную. Политический контроль отвечает за способность к участию в политической жизни, что предполагает право на свободу слова и ассоциации. Материальный контроль предполагает возможность владения имуществом и трудовое право – иметь равные права на работу, достойные рабочие условия и устанавливать отношения взаимного признания между собой и другими работниками.

Десять основных возможностей должны быть доступны для каждого человека; их реализация необходима для обеспечения социального минимума и уважения человеческого достоинства [4, p. 30-31]. В перспективе подход возможностей необходим для реализации аристотелевского идеала эвдемонии – счастливой и процветающей человеческой жизни. Также следует отметить тот факт, что Нуссбаум говорит о себе только как о теоретике подхода возможностей, а его практическое воплощение она предлагает политикам, экономистам и другим специалистам в социальной и политической сфере. Еще одним из значимых преимуществ подхода является его универсальность и многофункциональность в контексте культурных, социальных и религиозных различий, и возможность пересмотра и дополнения списка возможностей в зависимости от указанных различий.

Кроме того, Нуссбаум создает и второй перечень основных возможностей и ответственности, который отвечает вызовам глобального мира [5, p. 3-18]:

1. Определение ответственности. Реализация подхода человеческих возможностей возможна для государств, которые способны реализовать несколько или даже большинство основных человеческих возможностей;

2. Определение национального суверенитета в рамках развития человеческого потенциала;

3. Финансовая помощь бедным странам. Несмотря на то, что развитые страны должны обеспечить осуществление базовых возможностей своих граждан, они также несут дополнительную ответственность за предоставление возможностей людям из бедных стран;

4. Ответственность многонациональных корпораций за развитие человеческого потенциала. Компании должны руководствоваться не только количеством прибыли, но и должны обеспечивать своим работникам возможность получения образования и обеспечение хороших условий труда;

5. Справедливая экономическая система для бедных и развивающихся стран;

6. Децентрализованная и динамичная глобальная общественная сфера. Этот принцип включает в себя множество требований, таких как создание международного уголовного суда, экологические правила, борьба с загрязнением воздуха, налоги для промышленно развитых стран и международные торговые правила;

7. Акцент на недостатках каждой страны и региона. Этот принцип необходим для привлечения внимания к локальным проблемам, которые могут быть решены с помощью убеждения, политической мобилизации и избирательного финансирования;

8. Уход за людьми с ограниченными возможностями и людьми преклонного возраста. Потребности в уходе должны быть удовлетворены без ущерба для благосостояния людей;

9. Отрицание невмешательства в частные семейные дела. Мировое сообщество должно защищать индивидуальные свободы людей, но защита членов семьи имеет первостепенное значение. В качестве примера Нуссбаум приводит число смертей среди девочек в Индии из-за отказа родителей их кормить;

10. Поддержка образования. Согласно Нуссбаум, образование является ключом к достижению всех человеческих возможностей, поэтому государства и корпорации должны поощрять начальное и среднее образование во всем мире. Люди с ограниченными возможностями также должны иметь доступ к образованию.

Этот список возможностей не является строго зафиксированным и открыт для изменений, но даже он демонстрирует все преимущества, которые принесут реализация базовых возможностей и соблюдение ответственности для урегулирования международных проблем. По мнению Нуссбаум, если мы хотим жить в мире, где человеческое достоинство стоит превыше всего, необходимо признать факт взаимозависимости всех друг от друга, следовательно, необходимы сотрудничество и совместные усилия для воплощения в жизнь подхода человеческих возможностей.

Интерес к подходу возможностей заключается в том, что Нуссбаум предлагает рассматривать его сугубо как теоретический и носящий рекомендательный характер. Если же проследить эволюцию философских идей в ее сочинениях, то становится очевидным, что возможности интерпретируются философом в качестве норм. Таким образом, Нуссбаум придерживается линии аристотелианского понимания нормативности как следования золотой середине и транслирования моральных идеалов, именуемых ею человеческими возможностями, в социально-политическое пространство, несмотря на многие существующие различия между версией нео-аристотелизма Нуссбаум и этикой и политической философией Аристотеля.

Литература:

1. Jaeger W. Aristotle: Fundamentals of the History of His Development. Oxford: Oxford University Press, 1934. 475 p.
2. Knoll M. How Aristotelian is Martha's Nussbaum's Aristotelian Social Democracy? // Revista di Filosofia. 2014. No. 2. P. 207-221.
3. Nussbaum M.C. Frontiers of Justice. Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. 487 p.
4. Nussbaum M.C. Rawls's Political Liberalism. A Reassessment // Ratio Juris. 2011. Vol. 3. No. 1. P. 1-24.
5. Nussbaum M.C. Beyond the Social Contract: Capabilities and Global Justice // Oxford Development Studies. 2014. Vol. 32. No. 1. P. 3-18.

Лосева О. В.

*Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, философский факультет,
магистрант*

ghebdomeros@gmail.com

Аннотация: в докладе рассматривается аргумент в пользу эксплуатации животных, приведенный впервые в его современном виде в книге Р. Нозика «Анархия государство и утопия». Спецификой этого аргумента является попытка придания эксплуатации животных статуса морального акта. Аргумент строится вокруг тезиса о предпочтительности существования над несуществованием; следующим шагом выводится этическая значимость животноводства, как производства шанса на жизнь для тех существ (животных), которые иначе не были бы рождены. В данном докладе на материале этого кейса рассматриваются аргументы сторонников различных философских позиций относительно этики животных, сравниваются подходы к критике данного аргумента с позиций утилитаризма и антинатализма, делаются выводы о перспективности данной критики, а также высказывается позиция автора по поводу данного аргумента.

Ключевые слова: animal studies, моральный аргумент, утилитаризм, антинатализм, моральная удача.

Moral argument for animal exploitation and its critique.

Loseva O. V.

Lomonosov Moscow State University

Abstract: the report considers the argument in favor of the exploitation of animals, cited for the first time in its modern form in the book of R. Nozick "Anarchy and Utopia." The specificity of this argument is an attempt to give the exploitation of animals the status of a moral act. The argument is based around the thesis of the preference of existence over nonexistence; the next step is the ethical significance of animal husbandry as the production of a chance of life for those creatures (animals) that would not otherwise have been born. In this report, based on the material of this case, the arguments of the supporters of various philosophical positions regarding animal ethics are examined, the approaches to criticism of this argument from the standpoint of utilitarianism and antinatalism are compared, conclusions are drawn on the prospects of this criticism, and the author's position on this argument is expressed.

Key words: animal studies, moral argument, utilitarianism, antinatalism, moral luck.

Существует немало аргументов за эксплуатацию животных, которые высказываются авторами разной степени ангажированности. Как правило эти аргументы касаются прагматической стороны жизни общества (или высказывающего данный аргумент). Непосредственно моральные аргументы, заслуживающие внимания, среди них появляются редко. Именно поэтому стоит подробнее останавливаться на аспектах, которые могут скрывать за собой многообразные проблемы и противоречия в нашей современной оценке тех или иных явлений этики животных. Также эти аргументы являются важными в том смысле, что важно на них отвечать, раскручивая клубки противоречий, проясняя свою позицию по тому или иному вопросу. Остановимся подробнее на одном из таких аргументов, который был высказан Робертом Нозином в книге 1974 года «Анархия государство и утопия» [1, с. 64].

Надо уточнить, что Нозик сам не является ни автором данного аргумента ни уж тем более его сторонником. Аргумент, который Нозик приводит в книге, приводится им именно по причине распространенности, а также внутренней противоречивости, однако, не помешавшей стать общим местом в дискуссиях об этическом отношении к животным. По словам другого философа Питера Сингера последовательная критика данного аргумента так и не была осуществлена, а философский аспект этого аргумента в действительности представляется небезынтересным [2, с. 98].

В книге Роберта Нозика данный аргумент сформулирован так: «поскольку люди едят животных,

они выращивают их намного больше, чем их существовало бы в противном случае. Существовать недолго лучше, чем вообще никогда не существовать. Поэтому (следует вывод) животные выигрывают от того, что мы их едим. Это совсем не входит в наши цели, но, к счастью, получается так, что мы и в самом деле приносим им выгоду! (Если бы вкусы изменились, и люди перестали бы наслаждаться мясом, следовало ли бы тем, кого заботит благополучие животных, из чувства долга продолжить это малоприятное занятие — поедать их?)» [1, с. 64].

Определенное достоинство этого аргумента заключается в том, что он ускользает от явных нападок утилитаризма, коль скоро тот игнорирует намерения и отклоняется от обстрела кантианской морали, коль скоро она исключительно затрагивает интересы людей, а не животных. Животную этику с позиций деонтологии, восходящей к Канту, сегодня отстаивает не так много авторов, гораздо более популярной является перспектива утилитаризма. Однако анализ данного аргумента выявляет преимущества деонтологического подхода с точки зрения намерения. Добавим к приведенному аргументу некоторые обстоятельства – наши гипотетические животные обитают на прекрасной ферме с идеальными условиями и умирают безболезненно. Питер Сингер назвал это необходимыми обстоятельствами, без которых данный аргумент функционировать не будет, поскольку на одной чаше весов мы имеем жизнь без явных страданий, а на другой – отсутствие этой жизни.

Данный аргумент интересен также тем, что интуитивная реакция на него может не совпадать с аналитической. Вероятно поэтому многие авторы прибегают к ярким и грозным сравнениям, изображающими увиденное ими противоречие, а уже затем переходят к анализу. Так поступает и Роберт Нозик, когда пишет, что аналогичный пример с людьми не выглядел бы слишком убедительно. Далее Нозик исходит из того, что у существующего индивида (не случайно выбрано нейтральное слово, затуманивающее у воспринимающего текст представление о том, кто понимается под индивидом-человек или животное) есть легитимные требования даже по отношению к тем, кто создал его с целью нарушить эти права. Здесь пока речь идет все еще о людях. При всей убедительности Нозик не переходит грань отрицания разницы между человеком и животным в плане морального статуса. Другое дело, что как, нам кажется, это не является существенным применительно к данному аргументу. Нозик пишет о безальтернативности ситуации выводов за пределами опыта рождения. Скажем, однако, что обратный ход аргументации выбран с позиции антинатализма.

Нозик пишет: «Раз уж животные существуют, они тоже могут претендовать на определенное обращение. Их претензии, конечно, могут быть не столь значимы, как человеческие. Но то, что некоторые животные появились на свет только потому, что кто-то хотел сделать нечто, нарушающее одно из их прав, вовсе не значит, что этого права вообще не существует» [1, с. 76].

Важным пунктом критики Нозика является то, что выгода для животных не входит в наши цели. Как было упомянуто, намерения оказываются крайне важны при рассмотрении этого аргумента. Поскольку облагодетельствовать животных – не было нашей целью, оно является не более чем побочным действием, следовательно, вопрос в том, можем ли мы оправдывать действие его побочным эффектом. Это побочный моральный выигрыш – моральная удача, которая стала следствием наших действий вне зависимости от того, какую цель мы полагали. В статье о моральной удаче Томас Нагель, говоря об исключении фактора моральной удачи из этической оценки поступка, сравнивает удачу с бронжилетом, надетом на жертве покушения, который стал причиной того, что преступник не добился своей цели. Можем ли мы отрицать вину преступника?

Нозик, соединяя разнородные аргументы, выводит формулу «утилитаризм для животных, кантианство для людей». Ее суть: (1) максимизируй совокупное счастье всех живых существ; (2) наложи жесткие ограничения на то, что можно делать с человеческими существами [1, с. 79]. По убеждению Нозика действовать можно лишь в том случае, если «совокупная утилитарная польза больше, чем приносимый животным утилитарный ущерб. В этом утилитарном подходе животных учитывают именно так, как в нормальном утилитаризме — людей» [1, с. 80].

Критика Нозика лишь отчасти затрагивает тезис, который становится фундаментальным для другой линии критики – антинатализма. А именно, тезис о том, что существовать лучше, чем не существовать. Разумеется, у этого тезиса нет и не может быть никакого эмпирического опровержения. Но именно это и значит, что у него нет опровержения ни в ту, ни в другую сторону. Известен такой аргумент как асимметрия Бенатара. Его суть состоит в следующем: наличие страдания – зло, наличие удовольствий – благо, отсутствие страданий – благо, даже если это благо никем не испытывается, отсутствие удовольствий не есть зло, если не существует того, для кого данное отсутствие удовольствий

являлось бы лишением [5, с. 347]. Следуя логике антинатализма аргумент не будет считаться приемлемым ни с одной из сторон.

Во всяком случае анализируя подобные аргументы стоит не забывать про изначальную безальтернативность ситуации. Авторы склонны игнорировать теоретический скачок – когда что-то уже существует, оно имеет иное состояние и статус, нежели несуществующее. И стоит ли вообще всерьез включать в данные аргументы несуществующие объекты и потенцию существования? Возможно, более перспективным решением было бы исходить из презумпции существования.

Литература:

1. Нозик Р. Анархия, государство и утопия. М.: ИРИСЭН, 2008. 424 с.
2. Сингер П. Освобождение животных. Киев: Киевский эколого-культурный центр, 2002. 136 с.
3. Singer P. The Future of Animal Farming: Renewing the Ancient Contract (with Marian Stamp Dawkins, and Roland Bonney) 2008. New York: Wiley-Blackwell.
4. Nagel T. The Future of Animal Farming: Renewing the Ancient Contract (with Marian Stamp Dawkins, and Roland Bonney) 2008. New York: Wiley-Blackwell. Перевод с английского Алексея Черняка по изданию Nagel Thomas. Mortal Questions. New York: Cambridge University Press, 1979. Ch. 9.
5. Benatar D. Why it is better never to come into existence. American Philosophical Quarterly 1997, vol. 34, number 3, P. 345—355.

Факторы влияния формирования репутации в социальных сетях на стратегию нравственного развития молодежи¹.

Мартынова М. Д.

*ФГБОУ ВО «Национальный исследовательский Мордовский государственный университет»,
проректор по внеучебной работе. Кандидат философских наук*

martynovamd@mail.ru

Аннотация: Одним из наиболее популярных форматов стратегии развития личности выступает участие молодежи в деятельности общественных организаций. Этот вид деятельности представляет собой не только досуговую площадку, но и коммуникативное пространство, где формируются мировоззренческие установки и нравственные принципы, а также реализуются социально значимые интересы молодежи. Для расширения членства значимого сообщества молодежь использует новые технологические форматы. В их число входят социальные сети, посредством которых формируется как репутация общественного объединения, так и репутация самих членов этого объединения. Популяризация общественного объединения и продвижение его ценностей знакомит пользователей сети с социально значимыми форматами поведения и деятельности. Непременным условием формирования репутации является соответствие контента социальной сети объединения реальному состоянию дел.

Ключевые слова: стратегия развития личности, мировоззренческие ценности, закон репутации, нравственные ориентиры, событийная коммуникация, социальные сети.

How does Formation of Reputation in Social Networks Influence on the Strategy of Young People Moral Development?

Martynova M.D.

National Research Mordovia State University

Abstract: One of the most popular formats of the personal development strategy is the participation of young people in the public organizations' activities. This type of activity is not only a leisure platform, but also a communicative space where ideological attitudes and moral principles are formed, as well as socially significant interests of young people are realized. Youth uses new technological formats to expand the membership of a significant community. These include social networks, through which the reputation of a public Association is formed, as well as the reputation of the members of this Association. The processes of popularizing a public Association and promoting its values introduce network users to socially significant formats of behavior and activities. The correspondence of the social network's content to the real state of affairs is very important for creating the reputation for an association.

Keywords: personal development strategy, worldview values, law of reputation, moral guidelines, event communication, social networks.

Одной из стратегий развития личности выступает участие молодежи в общественных объединениях, ориентированных на социально значимую деятельность. Это прекрасная площадка не только для проведения досуга, но и налаживания взаимодействия с единомышленниками, коммуникативная площадка, пространство для отработки и формирования навыков взаимодействия – soft skills, укрепления мировоззренческих ценностей и выработки нравственных ориентиров. С целью развития сообщества и привлечения новых членов в организацию, студенческие общественные объединения в качестве одной из ключевых задач ставят позиционирование себя, продвижение своей организации и информирование об успехах своей деятельности в социальных сетях. Это дает им преимущество в продвижении ценностей организации и популяризации деятельности. Социальные сети выступают механизмом формирования социального капитала как участников организации, так и всего сообщества, основой для укрепления доверия, создания лояльного отношения к сообществу, формируют его репутацию.

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-011-00710.

Как известно, «закон мнения или репутации» (Локк) оказывается одним из самых действенных регуляторных механизмов поведения как «источник моральной побудительности» (Апресян Р. Г.) [1]. Молодежное сообщество, вовлеченное в событийную коммуникацию, регулирующую конкретными задачами, воплощает свои устремления в технологически современных форматах. Эти форматы используются и для выражения их моральных устремлений.

Следует подчеркнуть, что молодежные организации используют социальные сети как инструмент для самовыражения и самоидентификации. Большое значение имеет соответствие созданного в социальных сетях образа общественной организации реальному содержанию ее деятельности. Это соответствие является залогом жизнедеятельности организации, поскольку в противном случае не состоится главное – ее успешное функционирование в практике социальной жизни. Здесь мы видим одно из отличий «профиля» индивидуального пользователя от «профиля» общественной организации в социальных сетях. Индивидуальный пользователь конструирует общение и управляет своим образом, который может в определенной степени не соответствовать действительности, поскольку он стремится к успешной коммуникации путём управления впечатлением «Другого» о себе. Общественная организация не может себе этого позволить, поскольку честность и объективность являются залогом ее успешной деятельности: привлекая участников через социальную сеть, формируя свой «образ», она должна соответствовать своему статусу. Из этого следует еще одно отличие «индивидуального пользователя» социальной сети от молодежной общественной организации. Исследователи утверждают, что «социальный статус пользователей интернета перестает быть фактором, определяющим их поведение» [2]. Для общественной организации это имеет принципиальное значение: она должна предоставить членам сообщества реальную среду общения и вовлеченность в социально значимую деятельность.

Роль и функции социальных сетей в жизни молодежи достаточно подробно описаны в научных публикациях [3, 4, 5, 6, 7, 8]. Описаны история возникновения социальных сетей, динамика их роста, использование молодежью этого информационного ресурса с целью коммуникации, получения информации, установления дружеских связей, поиска единомышленников, само позиционирования и т.д.

Молодежные общественные организации стараются информационно сопровождать все мероприятия своего объединения, а также публиковать посты непосредственно в дни, официально закрепленные в календаре как памятные или праздничные, относящиеся к профилю деятельности сообщества (например, студенческие праздники). Визуально-информационное насыщение ленты сообщества формирует его специфический образ. Поддержание образа сообщества и соответствующей репутации в социальной сети требует регулярности, информативности, яркости подачи, активного отклика участников и демонстрации приверженности к сообществу в виде лайков, репостов, комментариев и т.п. Так, например, к 17 февраля – Дню российских студенческих отрядов региональные отделения РСО устроили флеш-моб «В бойцовке» в социальных сетях – публикацию на своих страничках фотографий руководителей и членов организации в бойцовках, участвующих в различных мероприятиях: благотворительных, добровольческих, культурно-массовых, на рабочих местах во время третьего трудового семестра и т.д. Тем самым они продемонстрировали насыщенность и разнообразие жизни своей общественной организацией.

Формат сайтов социальных сетей позволяет пользователям мгновенно раскрывать себя для всей своей социальной сети, что создает возможность самовыражения, которое доступно большому и разнообразному кругу людей. Коммуникационная модель взаимодействия «многих со многими» в глобальном масштабе, по мнению Деборы Джонсон [9], имеет нравственное значение поскольку обеспечивает возможность моментальной обратной связи, дискуссии, согласования ценностных позиций. Формируется новая среда, наделяющая многих людей большой властью. Что руководит решениями о том, как раскрывать себя в таких контекстах? Ведущий мотив – это укрепление доверия к сообществу и поддержание репутации, в основании которой лежит социальный капитал.

Относительно личности социальный капитал — это «социальные характеристики человека, включая социальные навыки, харизму и масштаб его роли, которые позволяют ему пользоваться результатами взаимодействия с другими людьми» [10]. Социальный капитал также набирает и молодежное сообщество через социальную сеть, что выражается в его рейтинге статуса или репутации. Социальный капитал выступает как результатом, полученным в онлайн-режиме, так и инструментом управления таким ресурсом. Немаловажен и тот факт, что действуют законы Big Data: работодатели собирают сведения о будущих сотрудниках, анализируя их социальные сети, которые отражают членами

каких молодежных сообществ они были и в каких социально значимых событиях принимали участие. И участники молодежных движений могут таким образом формировать свою репутацию и свой социальный капитал.

Социальные сети могут использоваться как механизмы поощрения и поддержки желаемых типов поведения участников сообщества. Так, например, после проведения благотворительной акции выставляется фотоотчет, в котором отображены все участники - члены сообщества. Информация, размещенная в социальных сетях, помогает формировать отношение к сообществу, обеспечивает непосредственный стимул для участия и поощряет сотрудничество. Социальные сети могут быть использованы для управления сообществом вместо традиционных инструментов, например, информирования о предстоящих событиях, рекрутинга волонтеров или используя прием флеш-моба. Страницы молодежного сообщества в социальных сетях укрепляют доверие, формируя лояльность, сотрудничество и обеспечивая взаимодействие в реальной действительности. Социальная сеть делает предельно доступным возможность участия в той или иной акции, поскольку зарегистрироваться на участие можно непосредственно в сети. Учитывая привычность использования социальных сетей, молодежь испытывает к ним доверие и, имея интерес к той или иной общественной деятельности, легко находит интересующее его сообщество. Располагает и то обстоятельство, что там же на соответствующей страничке можно обсудить то или иное мероприятие, оставить свой комментарий, провести дискуссию. Таким образом используя социальные сети, молодежная общественная организация прибегает к эффективному средству самоорганизации людей.

Литература:

1. Апресян Р. Г. Коммуникативный источник морального должностования // Этическая мысль. Вып. 11. 2011. С. 5 – 30.
2. Корытникова Н. В. Виртуализация общества и интернет как средство производства сетевых коммуникаций. Социологические исследования. 2007. №2. С. 85-93.
3. Амяга Н. В. Самораскрытие и самопредъявление личности в общении // Личность. Общение. Групповые процессы. М., 1991. С. 37-74.
4. Жичкина А. Е., Белинская Е. П. Стратегии самопрезентации в Интернет и их связь с реальной идентичностью [Электронный ресурс] // Статья. Режим доступа: <http://flogiston.ru/articles/netpsy/strategy>
5. Буряк В. В., Габриелян О. А., Кравченко И. В., Сулейменов И. Э., Шлыкова О. В. Социальные сети как востребованный ресурс гражданского общества и коммуникативный инструмент в цифровой образовательной среде // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2017. № 5 (79). С. 95–104.
6. Панченко И. М. Социальные сети как новая форма коммуникации: польза или опасность для общества? // Социология науки и технологий. 2018. Том 9. № 2. С. 86-94.
7. Самохина Н. Б. Анализ взглядов на возможности и проблемы использования социальных сетей интернета в сфере образования. // Вестник Марийского государственного университета. 2015. №1 (16). Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/analiz-vzglyadov-na-vozmozhnosti-i-problemy-ispolzovaniya-sotsialnyh-setey-interneta-v-sfere-obrazovaniya> (дата обращения: 06.01.2020).
8. Шалимов А. Б. По гамбургскому счету: гносеологические возможности социальных сетей. //Философские науки. 2013. №11. С. 61-64.
9. Jonson D. G. Computer Ethics. Prentice-Hall, 3d Edition, 2001. p. 88
10. James S. Coleman, Social Capital in the Creation of Human Capital, American Journal of Sociology 94, no. (1988): P. 95-120.

Понятие «человеческое достоинство»: противоречия и альтернативы

Немцев М. Ю.

Российский экономический университет имени Г. В. Плеханова, доцент. Московский международный университет, доцент. Кандидат философских наук, магистр гендерных исследований

nemtsev.m@gmail.com

Аннотация: В докладе рассматривается современное понятие достоинства. Оно сформировалось в послевоенный период, когда было включено в важнейшие правовые документы. Это современное понятие содержит внутренние противоречия, обусловленные закрепившимся универсальным эссенциализмом в его определении. В первой части доклада рассматриваются четыре таких противоречия. Это противоречие между теоретически декларируемой универсальностью «достоинства» и фактической необходимостью дополнительных обоснований возможности апелляции к нему вплоть до фактической легальной отмены достоинства; его неизменностью и фактически ощущаемой постоянной угрозой его нарушения (оскорбления); его самоочевидностью и необходимостью обращения к экспертам для анализа конкретных случаев нарушения достоинства; между тем, что человек обладает достоинством как разумное существо, однако фактическим носителем достоинства является тело. Во второй части предлагаются два альтернативных понятия достоинства: республиканское, выводимое из понятия свободы в «республиканской» политической философии, и эстетическое, укоренённое в европейском романтизме. Они лишены выявленных внутренних противоречий, и это открывает перспективу их применения в современной моральной философии.

Ключевые слова: антропологический эссенциализм, биоэтика, Всеобщая декларация прав человека, достоинство, моральная философия, республиканская политическая философия, республиканизм, человеческое достоинство.

The concept of dignity: its inner contradictions and alternative notions.

Nemtsev M. Yu.

Moscow International University; Plekhanov Russian University of Economics

Abstract: In the first part of my paper I analyze inner structure of contemporary concept of dignity. The concept achieved became widespread in post war period in 20 Century since it had been introduced in foundational legal documents. History of the concept explain how it became developed several inner contradiction that would make it difficult to apply it in philosophy. These contradictions are the following: between proclaimed universality of dignity and its factual dependence on legal proof, always under threat of legally justified suspension; between its absolute unchangeability and simultaneous risk of being damaged, humiliated etc.; between its obvious nature and factual necessity to use specially trained experts to understand whether it is being damaged or not; and between it being attributed to human as a reasonable creature while its actual bearer is human body. In the second part of my paper I consider two alternative concepts of dignity: a republican concept, that is based on republican political philosophy of freedom as non-dominance (Q. Skinner), and aesthetic concept, grounded on the legacy of European Romanticism. These two concepts do not have above-mentioned contradictions.

Key Words: Bioethics, Dignity, Essentialism in anthropology, Human dignity, Moral philosophy, Republican political philosophy, Republicanism, Universal declaration of Human rights.

Категория «достоинство» обрела важную роль в этике, моральной и политической философии 20 века в первую очередь благодаря тому, что она вошла в ключевые для послевоенного мира документы. Это в первую очередь Всеобщая декларация прав человека ООН 1948 г., но также и новая Конституция послевоенной Германии, где впервые «достоинство» стало ключевой правовой категорией и использовалось для обоснования новой правовой системы [1]. Этому предшествовала долгая традиция осмысления достоинства в этике, но в 20 в. эта традиция претерпела фундаментальные изменения.

В этот период, в частности, вырос престиж ценности эгалитаризма, «права человека» обрели статус фундаментальной правовой категории. Эти и другие трансформации создали предпосылки для переосмысления «достоинства» как антропологического определения. Быть человеком и означает обладать достоинством, причём оно абсолютно, универсально и неотчуждаемо. Таким образом, социальное качество было эссенциализировано, став качеством антропологическим. Ретроспективно это новое понимание было соотнесено с пониманием «достоинства» Иммануилом Кантом, хотя авторы Всеобщей декларации прав человека и не были непосредственными последователями Канта. Кроме того, важную роль в распространении использования понятия «достоинство» играло его использование представителями противостоящих политических лагерей для критики «вражеских» общественных отношений и идеологий [2]. Анализ этого нового «антропологического» употребления в современной моральной, политической философии и в биоэтике, вскрывает ряд внутренних противоречий.

(1) «достоинство» приписано любому человеку независимо от каких-либо его или её заслуг или качеств, т. е. абсолютно, и в то же время, апелляции к нему в праве или политике требуют дополнительных обоснований, и эти обоснования остаются условными; например, фактически современное государство легально предусматривает возможность «приостановки» принципа абсолютности достоинства в ситуациях, когда это обосновано т. н. соображениями безопасности и в других ситуациях;

(2) «достоинство» не может быть умалено или отчуждено, и в то же время оно постоянно находится под угрозой, нуждается в целенаправленной защите, и именно для этого упоминания о нём вводятся в правовые документы;

(3) «достоинство» полагается самоочевидным, однако его защита требует специализированных экспертов, идентифицирующих факт нанесения ущерба достоинству и разрабатывающих методы возмещения этого ущерба (Гийом Беннетт назвал таких специалистов «инженерами достоинства» [3]);

(4) «достоинство» является уникальным свойством человека, поскольку только человек из всех живых существ обладает разумом (это посткантовская традиция его определения), однако фактически его «носителем» является человеческое тело; так, «достоинство» приписывается людям в состоянии клинической смерти, а в праве существует запрет на «надругательство над телами умерших» [4, р. 129-131; 5], хотя теоретического обоснования такие апелляции к «достоинству» не имеют.

Эти и другие внутренние противоречия обусловлены эссенциализмом в определении достоинства. По-видимому, эти противоречия не разрешимы. Они не препятствуют её употреблению для обоснования различных культурных и правовых практик, в том числе принятию биоэтических решений. Но они проблематизируют статус «достоинства» в современной этической и моральной мысли и дают основания отрицать его значимость как этической категории.

Возможны альтернативные определения «достоинства», которые не содержат этих противоречий. Они исходят из практического представления, что «достоинства» является свойством действия субъекта по отношению к внешней силе. Так, «республиканское» понятие «достоинства» построено В. д. Рийтом на основе созданного представителями республиканской политической философии (Квентин Скиннер, Филипп Петтит) «третьего понятия свободы». Оно исходит из представления о свободе как прежде всего состояния независимости от чьей-либо власти (non-dominance). Соответствующее ему понятие «достоинство» состоит в обладании способностью адекватно ответить на любое произвольное вмешательство другого [6]. Такое понятие достоинства подразумевает в первую очередь правовые механизмы, но для нас важно в первую очередь концептуальной независимостью от любых антропологических представлений. Другая концепция достоинства как «спокойствия в претерпевании страданий», восходит к Фридриху Шиллеру [4, р. 31-33]. Здесь «достоинство» выражает мощь и красоту души, и подразумевает прежде всего эстетическую оценку индивидуального поведения. Соответственно, не являясь сущностным качеством, оно не может быть ни «утрачено» ни «защищено». Эти концепции противостоят обычному употреблению этого понятия. Они избегают его внутренних противоречий, хотя не поддаются универсализации. Они также не нуждаются в развитой экспертизе «техников достоинства». Можно заметить, что именно это делает проблематичным применение понимаемого таким образом понятия «достоинства» в международном гуманитарном праве, и биоэтике, две областях, где нарушение «человеческого достоинства» становится предметом наиболее напряжённых дискуссий. И в то же время, они могут эффективно использоваться на уровне индивидуальной этики.

Литература:

1. Баум, Г. Спасти права граждан: свобода или безопасность. М.: Спектор, 2015. 134 с.
2. Хархордин О. Недавняя политическая история понятия «достоинство» // Жить с достоинством: сборник статей. СПб.: Издательство Европ. ун-та в СПб., 2019. С. 89-140.
3. Bennett G. Technicians of Human Dignity: Bodies, Souls, and the Making of Intrinsic Worth. Fordham Univ. Press, 2016. 337 p.
4. Rosen, M. Dignity. Its History and Meaning. Harvard Univ. Press, 2012. P. 31-33.
5. Осокин Р. Б. Изъятие органов и (или) тканей у трупа человека как способ надругательства над телами умерших // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2012. Т. 111. № 7. С. 309-310.
6. Van Der Ruyt, J-W. Republican Dignity: The Importance of Taking Offence // Law and Philosophy, 2009. Vol. 28 no. 5. P. 465-492.

Об особенностях казахской этической традиции

Нурышева Г. Жу

КазНУ имени аль-Фараби, заведующий кафедрой философии. Доктор философских наук, профессор
gulzhkhan-nurysheva@yandex.ru

Амребаева Ж. Тм

КазНУ имени аль-Фараби, доцент кафедры философии. Кандидат философских наук
amrebayeva@mail.ru

Амребаев А. Мм

Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН Республики Казахстан (РК), ведущий научный сотрудник. Кандидат философских наук
aidar.amrebayev90@gmail.com

Аннотация: В статье рассмотрены особенности казахской этической традиции. Отмечается, что любовь к родной земле, почитание матери и женщины, трепетное отношение к родному очагу и своему генетическому коду, уважительное отношение не только к своему соотечественнику, но и к любому гостю казахской земли, стремление к общению в своем социуме и в мировом пространстве, приоритет совести, чести и другие этические ценности и традиции заложены в казахском обществе еще при кочевом образе жизни и передаются из поколения в поколение. Они были и остаются духовно-нравственным ядром и опорой жизнебытия казахов, способствуют его гармоничному развитию и в современном сложном мире. Подчеркивается, что этические ценности очень важны для казахов, они являются связующим звеном между предками и потомками.

Ключевые слова: традиции, кочевничество, человек, мир, родина, общение, совесть.

On particularities of the Kazakh ethical tradition. Nurysheva G. Zh.; Amrebayeva Zh. T.; Amrebayev A. M.

Al-Farabi Kazakh National University; Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies of the Science Committee of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan

Abstract: The article considers the particularities of the Kazakh ethical tradition. It is noted that love for the homeland, reverence for mother and woman, reverential attitude towards the home place and genes, respectful attitude not only to a compatriot, but also to any guest of the Kazakh land, the desire for communication in their own society and in the global space, the priority of conscience, honor and other ethical values and traditions have been embedded into Kazakh society even with the nomadic mode of living, and are passed from one generation to another. They were and remain the spiritual and moral core and support of the life of Kazakhs and contribute to its harmonious development even in the modern complex world. It is emphasized that ethical values are very important for Kazakhs, playing an important link between ancestors and their descendants.

Key words: traditions, nomadism, man, peace, homeland, communication, conscience.

В казахской духовной культуре на протяжении веков сформировалась чрезвычайно толерантная и миролюбивая традиция философствования, отразившая извечную мечту народа о мире, свободе, благополучии и братском взаимодействии между народами.

Под казахской этической традицией мы понимаем мировоззренческие системы, ценностные ориентиры, верования, мифопоэтические и другие духовные культурные проявления народа и его представителей, существовавшие в течение многих веков. Обращение к традиционным этическим традициям особенно важно именно сейчас, когда весь мир столкнулся со сложными проблемами как экономического, так и духовного характера. Как верно подчеркнул известный исследователь

казахской этической традиции О. А. Сегизбаев, «...И казахскому народу едва ли будет легко справиться с актуальными задачами сегодняшнего дня без обращения к своей истории и своим культурным традициям» [1, с. 7].

Особенностями казахской кочевой философско-этической традиции являются динамичный, интегрированный характер мировоззрения номадов, мифопоэтическая, афористическая форма презентации мыслительных конструкций, этическая, предметно ориентированная, прагматичная гносеология, синкретический характер целостного мировоззрения, аксиологическая ориентация философских суждений, признание вариативности онтологических конструкций при общем следовании национально-культурному вектору идентификации.

Кочевые казахи, представляя собой нестационарные (т.е. динамичные) социальные группы с открытыми системами мысли (т.е. способные интегрировать различные их составляющие, несмотря на разную природу их происхождения), которые позволяли достаточно легко обращаться с устоявшимися мировоззренческими системами, одновременно отдавая им дань уважения и признания, руководствовались привычными и приспособленными для кочевого быта и жизни представлениями.

Важно подчеркнуть, что этические каноны казахов, несмотря на пережитую и переживаемую трансформацию, сохраняют свое исконное, природно детерминированное содержание. Так, экологический образ жизни кочевников, при котором их главным достоинством было сохранить неизменность и верность Матери – природе, Матери – земле определил в дальнейшем их образ мыслей и выбор поведенческой модели в новых условиях. Как отмечает К. Ш. Нурланова, «народ со-вечен с родной землей, с миром... Эта духовная первооснова сформировала характер народа» [2, с. 13].

Сущность традиционного казахского этического кода составляют такие ценности как, во-первых, любовь и почитание матери. «Ананы құрметтеу» (Почитание матери) – это величайший и самый первый принцип, который принимается любым казахом.

Во-вторых, это уважение к родному очагу – «Қара шаңырақты құрметтеу», способность беречь и охранять свой очаг. Это ориентация на внутреннюю, общинную состоятельность. В казахской традиции человек, который находится вне семьи, отлучен от рода, обречен на смерть.

Третий этический принцип – это требование сохранения и передачи традиции, преемственности чести и достоинства человека, закрепленное в коде «Жеті ата» – знании своих семи колен предков и ответственности за семь колен потомков. Мы всегда живем в пространстве между прошлым и будущим, несем на себе печать поведения наших семи предков. Если они были достойны, честны, верой и правдой служили своей Родине, то с честью зафиксировались в этическом коде рода-племени. Одновременно этот принцип «Жеті ата» требует и от нас достойного поведения, потому что мы отвечаем за генную этическую историю будущего на следующие семь поколений.

Вместе с сохранением родовой преемственности сохраняется устойчивость этической традиции – «Ата жолы» (путь предков), как некий эталон высоко этического поведения. Внедрение новых, модернизированных этических канон достаточно сложный процесс, требующий проверки временем. Но суть, основная канва остаются прежними. Как бы мы ни интегрировались, как бы мы не воспринимали современные информационные каналы, тем не менее, связь со временем, со своим народом мы сохраняем.

Четвертая ценность – это любовь к Родной земле, готовность жертвовать собой во имя Родины – «Атамекенді сүю, атақонысты қорғау». В казахской традиции это очень четко зафиксировано. Мы, кочевое племя, народ-войско, боевая нация, способная постоять за себя.

Следующая ценность – это уважение к родному языку и широкое понимание ценности самого слова «Сөз қадірін түсіну». Свобода высказываний, очень сакральное отношение к слову. В нашей традиционной культуре слово может быть и проклятьем («қарғыс») и благословением («бата»). Слово передает человеку не просто информацию, а дух. Мы общаемся, ведем внутренний диалог, презентуем себя, благодаря слову.

У нас говорят: можно голову отрезать, но заставить замолчать нельзя. В истории казахов было множество фактов, когда мудрец высказывал хану правду в глаза. Например, Бухар жырау (жырау – поэт-воин, обладавший способностью излагать свои мысли в поэтической форме) высказывает Абылайхану весьма неллицеприятные, но честные вещи, что народ воспринимает очень хорошо. И хан вынужден признать свои ошибки [3, с. 92].

Шестой принцип – это гостеприимство, ценность человеческого общения. Казахы отличает

удивительное стремление к общению – «араласу» [4, с. 77]. Наш народ ценил каждый миг общения не только со своими родственниками, соотечественниками, но и со всеми представителями человечества. Стремление к общению передавалось из поколения в поколение. Гости казахской земли всегда отмечают гостеприимство, терпимость, глубокую душевную проникновенность и искреннюю чистоту помыслов казахского народа.

У нашего народа существует принцип «Адамның күні адаммен» – (жизнь человека с человеком). Никто не может жить вне социума. У джигита-парня есть три близких родни: это собственный род по линии отца, род матери, род сватов – («Өз жұрты, нағашы жұрты және қайын жұрты»). И к каждому из них особое отношение, особые права и обязанности. Отношения «старший-младший» также регламентированы и этически содержательны: «ағасы бардың, жағасы бар, інісі бардың тынысы бар» (У кого есть старший брат, у того есть опора, у кого есть младший брат, у того есть отрада). К девочке у казахского народа исключительное отношение. Казахы отмечают, что «Қыз – қонақ». Девушка – гость, она всегда сидит на почетном месте, к ней отношение совершенно другое, уникальное, уважительное. Соблюдая принципы строгого воспитания дочери, казахи в то же время оказывали большие почести своим дочерям как до замужества, так и после того, как она стала членом другой семьи [5, с. 330].

Все эти роли, все эти идентичности, они параллельно существуют. Нужно идти к какому-то диалогу, к какому-то взаимному пониманию. Есть такой момент, как уважение свободы личности. У казахов существует принцип: «Өз еркің өзінде». Каждый человек волен поступать так, как ему заблагорассудится, не ущемляя права и статуса другого человека. В казахской традиции каждый человек самоценен и важен для рода – «әр қазақ менің жалғызым» (каждый казах единственный в своем роде).

Седьмой принцип – это сохранение чести и достоинства самого человека, опирающееся на совесть и стыд, – «ар-ұятын сақтау». У казахов есть такая поговорка: «Малым жаным үшін, жаным арым үшін» (Имущество ради жизни, а жизнь ради совести). Да, мы существуем ради каких-то материальных благ. Но честь и достоинство выше материальных благ.

Эти универсальные ценности присущие нашим казахским традициям, которые могут объединить нас, независимо от того, богатый человек или бедный, родился он в городе или селе, пользуется ли он интернетом или использует традиционные способы общения по вербальным каналам информации. Это точки, которые могут объединить и сблизить разные народы и государства.

Литература:

1. Сегизбаев О. А. История казахской философии. От первых архаичных представлений до философии развитых формпервой половины XX столетия. Алматы: Гылым, 2001. 456 с.
2. Нурланова К. Ш. Человек и мир. Земля – духовная опора народа. Алматы: Дәуір. 2000. 20 с.
3. Бес гасыр жырайды. Антология азахской поэзии. Т.1. Алматы: Жазушы, 1989. 384 с.
4. Gulzhikhan Nurysheva, Zhyldyz Amrebayeva, Aydar Amrebayev The Kazakh Ethical Tradition and Anti- nuclear Ethics// Energy Justice Across Borders. Editors: Gunter Bombaerts, Kirsten Jenkins, Yekeen A. Sanusi, Wang Guoyu. Springer Open, 2019. P. 69-87.
5. Нурышева Г. Ж. Образ женщины в казахском устном народном творчестве: философско-антропологический анализ // Формирование казахстанской идентичности: проблемы и перспективы: Сборник материалов международной научно-практической конференции (г. Алматы, 11-12 сентября 2019 г.) /Ред. А. К. Бижанов. Алматы: РГКП «Институт философии, политологии и религиоведения» КН МОН РК. С. 323-332.

**Этическая связность онтологии
в континентальной историко-философской традиции**

Орлин С. З.

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, аспирант

senjamerc@gmail.com

Аннотация: предложен испытательный концепт развития философии как привлечении интонации «должного» в самом духе философского высказывания, сменяемом отстранением от него, явленном в своеобразной «робости» перед иррациональным основанием всякой системной строгости. Субъект новоевропейской философии представлен заложником картезианского предприятия – замыкания гносеологической достоверности к этической благонадежности, трансцендирующей онтологию к требованию высшего порядка. Критический идеализм и посткантовская философия – есть усложнение амбивалентных тенденций в присутствии особого, структурно встроенного в динамику онтологической описательности, не категоризованного «объекта», который имеет смысл концептуализовать, по нашему мнению, не иначе как в рамках этики.

Ключевые слова: континентальная философия, метафизика, должное, картезианство, идеализм, феноменология, трансцендентализм, этическая аргумент.

**The ethical coherence of ontology in the continental historical and philosophical tradition.
Orlin S. Z.**

Lomonosov Moscow State University

Abstract: a test concept of the development of philosophy is proposed as involving the intonation of “due” in the spirit of philosophical utterance itself, which is replaced by detachment, manifested in a kind of “timidity” before the irrational foundation of any systemic rigor. The subject of new European philosophy is represented by the hostage of the Cartesian enterprise - the closure of epistemological reliability to ethical authenticity, which transcends ontology to a highest order requirement. Critical idealism and post-Kantian philosophy is a complication of ambivalent tendencies in the presence of a special, structurally built-in ontological descriptiveness dynamics, not categorized “object”, which makes sense to conceptualize, in our opinion, only within the framework of ethics

Keywords: continental philosophy, metaphysics, tribute, Cartesianism, idealism, phenomenology, transcendentalism, ethical argument.

С каким процессом мы имеем дело в акте самого анализа постулируемого «неклассическим поворотом» процесса «преодоления метафизики [1, с. 36]? С исторически циклической (этот тезис стоит воспринимать экспериментально-критически) самонастройкой философии на регресс к традиционной метафизической интонации. Хайдеггер указывает на порождение черты, через которое сущее переступает к себе, как своей судьбе, чтобы еще только быть тем, что оно всегда есть уже изначально [1, с. 177]. Очевидно, мы обладаем правом субстантивировать тенденцию на усиление строгости подхода и структурированной целостной науки, а затем на неудовлетворенность возможностью решений такого рода, связанную с невозможностью заключить философию положительным образом. Необходимость опираться в этом вопросе на желание сродненное с бытием, на самодостаточность мысли после Канта – значит принять посылку антиномия практического разума, при котором волей к цели было бы самоистолкование прироста средств [2]. У Канта удостоверение спинозистской субстанции в своей полноте гносеологически дополняется выяснения условий своей возможности [3].

От гегельянства и диалектического синтеза – «назад к Канту», но, в неокантианстве трансцендентальный антидетизм воплощается в неполном синтезе формально-критической методологии и описательности рождающихся позитивных наук (приоритетный предмет неокантианских школ) и тем утверждает предпосылки к положительному изобилию философии жизни.

Гегельянство же субстантивировывает негативность преимущественно в «феноменологии духа», в страстях по поводу объекта, очерчиваемого в категориях эстетики «влечения к смерти»: младогегельянцы радикализуют истину онтологии в реконструирующем акте практики, одновременно переоткрывая мироустроительную системность из предпосылок, все более антидетичных, все менее поддающихся безболезненному «снятию». Для неокантианства антиномия метода, отталкивающаяся от эстетического по существу дихотомии индивидуации и генерализации, критерия широты достаточного основания, для гегельянства: логика, природа и дух – моменты единого становления.

Феноменология, господствующая в континентальной философии в дальнейшем, усиливает оба устремления мысли: как учения о «чистых» условиях возникновения знания, так и внимание к своеобразию схватываемого в перцепциях «жизненного мира» [4]. «Назад к самим вещам» означало вернуться одновременно к Декартовской всеобъемлющей дедуктивной очевидности, не подлежащей теоретической редукции, и к признанию ее непредставимой корреляции с причинностями внетеоретического порядка, не проясненными позитивно, имеющими, тем не менее, критическую важность для состоятельности позитивного суждения как такового.

Германский спекулятивный идеализм сформировал для философии следующий путь: наращивание понятийного абстрагирования, которое, в конечном счете, опирающееся в недостижимое мыслью, «дотягивание» до которого оказывается недискурсивно, но аффективно достигнутым только в обманном маневре включения в качестве предельной внутренней данности, следовательно, только регрессом к метафизике апофатических объектов. Так же как идеализм (Шопенгауэр, Фихте, Шеллинг) «растаскивается» на отдельные аспекты, каждый из которых становился самостоятельным онтологическим основанием, так же распадается гегельянство. Ключевым в этом распаде будет дискредитация категории сущность, поскольку отныне, возможности продуктивной спекуляции и многообразие феноменального материала, доступного к изучению позволяет гетерономный «центр стягивания»: фактичность (позитивизм) переживание (психологизм), господствующую речь (историцизм), деятельность (конструктивизм), непрерывную сменяемость (эволюционизм). Не избегает подобной участи и феноменология, она вынуждена погружаться глубже в истину предметности и коммуникации, «внешнее» мира, требует для нее постановки вопроса в ключе «инакового». Образовавшаяся следом традиция, включающая экзистенциализм (Сартр), философию телесности (Мерло – Понти), смертельного эротизма (Батай), иудейский этический поворот к «другому» (Бубер, Левинас) образует «должное» в себя, как особый род чуткости философского акта, требующий третируют бытие выделением отличного прежде тождественного. Гетерогенез в основании самого желания цельности закладывает в дальнейший ход мысли интуицию о сродстве подведения частного под общее, предварительно обвиненного в небрежной заблаговременности, с актом легитимного, но неоправданного насилия.

Как и прежде дисциплина ответственного и дотошного поиска в пределе благонадежного знания борется с коррумпированностью идеологией внутри себя, до поры, пока неудовлетворенность поиском ни заставит считать её же спасением верного знания. Диалектизм исторической борьбы за господство варьирует градус доверия к спекулятивному уточнению, к чистоте подсчета обуславливающих факторов объективации реальности – сгруппированный в исследовательской локальности разум утрачивает в глазах современности знамя долга перед общим благом и по умолчанию попадает под подозрение в своеобразной этически (считай, политически) недобропорядочной растрате. Поддержание когнитивистского напряжения между ноэтическим и ноэматическим становится возможно экспликацией «жизни» и удалением от вопроса, на каких основаниях подобная неоднозначность позволительна. Обособление экзистенциализма отмечено перенесением этого контраста внутрь противоречий жизненного субстрата, в область феноменологии, допускающей первенство «неинтенциональных состояний сознания», куда последовательно стремилась гуссерлевская традиция, сперва оторвав априорные объективно-математический эссенциализм от брентановской укорененности в психическом, затем ассимилировав антропологический, герменевтический, социологический дискурс – «первичное» гносеологии, не просто возвращается к корням практики вмещения всеобъемлющего в опыте самодескрипции. Трансцендентальная феноменология прибегает к базовому тезаурусу «потока сознания», то есть фундирует собственные представления на гилеморфической метафоре неуловимо движущейся процессуальности, эксплуатируемой философией жизни, подтверждающей возникновение упорядоченного положения из акта вмешательства в необуславливаемый гетерогенез. С различной степенью аллегорического мистифицирования она придерживает фикцию непостижимо сложной

фактурности агрегатного состояния cogito, деятельность которого вычерчиваются лишь впоследствии логико-геометрически, Декарта же захватила загадка предшествующая: формообразование на грани трезвения ускользанием и упоения данностью. Выводы позднего Гуссерля еще более оттеняют практико-этический контекст гносеологии: на манеру обращения с перцептивным материалом возложена вина за цивилизационный поворот [5]. Истина сознания осмыслена как история еще несостоявшегося перехода к должному, требующему установления, достоверность твердейшей выдержки обязана быть оформлена прикладным подготовлением. Так, Хайдеггер воссоздает структуры феноменального восприятия, выносимые за пределы ограничений фиксируемой внутри обыденной установки телесности, напротив тело негативно, оно является представителем «Вещи» (das Ding), местом подрыва квазимистического обитания в языке, вторжения постоянно присутствующей смерти [6]. Мировая картина, где привычные вещи не оформляют сферу доместифицированной до безмятежности стихии жизни, огражденной от поверженного «развитием» мира небытия, но служат сами верными проводниками сообщения о неизбежном конце, сообщает цепенелую чуткость и жертвующую решительность. Такого рода ракурс может быть выдержан только в манифестации политической онтологии [7]. Хайдеггеровская сопоставленность с нуждой бытия деонтологична, значение имеет практическая готовность к невозвратному пункту, малая встреча беспредметна, самозатачивающаяся, аккумулирующая готовность, страх дрогнуть в тот самый момент – вот предмет этики события, надобности позитивно ближнего для нее – аффицирующий разложение воли гетерогенез. Онтология аффекта заведомо несет здесь вопрос выживания перед лицом угрозы, несущей сворачивание самой возможности ставить вопрос фундаментально. Поэтому здесь неискоренима проблема организации, поддержавшей бы локус тревоги в субъекте таким образом, чтобы обратиться к ней за сохранением сложности и глубины хрупких отношений с временностью с горечью принятия сопутствующих жизненных потерь. Онтолог - фундаменталист, наблюдая за эмпирически здравомыслящим теоретиком, усматривает, что тот подготавливает ведомого им покинуть очертания рамки упокоения, подготовленной мыслью, приковав к избегающему зияния внешнему объекту и отшатывается от перспективы уклонения от разрушающего всякую устойчивость способа быть в антропоморфизм отбирающих существо, состоящее в открытости, потребностей [8]. Экзистенциализм, в его терапевтическом изводе (что если не это может считаться завещанным Гегелем качественным единством субстанции мыслящего и действующего субъекта) предполагает депривацию мыслящей субстанции, судящей невыносимость реального в акте дереализации страданий текущего через вынесение трансцендентного подлинного субъекта воли, ожидающего нашего возвышения над злом во времени [9]. Единство онтологии и этики независимо от содержательности политического ангажмента осадного положения либо христианской терпимости боли как таковой - в субстантивации накопления тождественности себе вопреки негации.

Кьеркегор, шедший по пятам существования как виновности наслаждения, обнаружил этическую свободу слишком обусловленной тождеством ближнего с миром, утратившей возможность репрезентации Закона целиком, неполноту диалектического становления в ней без сохранения божественного парадокса в подрыве любой его явленной порядком презентации [10]. Продолжая радикальные претензии творческой негативности, Адорно ставит бытийную трагичность в зависимость от неудачи следования телеологии блага: насмехательство метафизики, восторгающейся или попирающей жизнь, выходит пренебрежением её беззащитности ради ее же эстетического торжества [11]. Революционное «вскрытие» всегда вызревает из ощущения, что текущая онтология всегда уже содержит имплицитно распределенный, медленно и скрыто убивающий заряд насилия: его упраздняющая операбельность, чтобы положить конец не явной заразительности, учреждение мира невозможности порочных форм насилия потребует его священной формы [12].

Политизированная гносеология структурализма вытесняет актуальность экзистенциализма, как метафизики утратившей возможность опознать предпосылки своей концентрации на трепещущем существовании, не чувствуя близость гибели, заставившей субстантивировать жизнь, обращаясь к генеалогии означенного места, задающего характер функционирования настоящего. Постструктурализм, столкнув креативную сущность смысла с невозвратностью действия внутри символических конструктов, прибегая к этической интуиции, назначает выявляющую конститутивность ограничений мысль разновидностью «фашизма» [13, с. 627].

Литература:

1. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В. В. Библихина. М.: Республика, 1993. 447 с.

2. Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 4: Критика практического разума / Пер. с нем. Н. О. Лосского. М.: Чоро, 1994. 630 с.
3. Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 3: Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. О. Лосского. М.: Чоро, 1994. 741 с.
4. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии / Пер. с нем. А. В. Михайлова. М.: Лабиринт, 1994. 489 с.
5. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: введение в феноменологическую философию / пер. с нем. Д. В. Кузницына. СПб: Наука, 2013. 493 с.
6. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер; Пер. с нем. В. В. Библихина. Харьков: «Фолио», 2003. 503 с.
7. Бурдые П. Политическая онтология Мартина Хайдеггера / Пер. с фр. А. Т. Бикбова, Т. В. Анисимовой. М.: Праксис, 2003. 272 с.
8. Хайдеггер М. Размышления VII-XI (Черные тетради 1938-1939) / Перевод с нем. А. Григорьева. М.: Изд-во Ин-та Гайдара, 2018. 525 с.
9. Франкл В. Человек в поисках смысла: Сборник / Пер. с англ. и нем. Д. А. Леонтьева, М. П. Папуша, Е. В. Эйдмана. М.: Прогресс, 1990. 368 с.
10. Кьеркегор С. Или-или. Фрагмент из жизни. / Пер. с дат. Н. Исаевой, С. Исаева. М.: Академический проект, 2014. 775 с.
11. Адорно Т. В. Негативная диалектика / Пер. с нем. Е. Л. Петренко. М.: Научный мир, 2003. 374 с.
12. Беньямин В. Учение о подобии: медиаэстетические произведения / пер. с нем. И. Болдырева и др. М.: РГГУ, 2012. 287 с.
13. Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Пер. с фр. Д. Кралечкина. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. 672 с.

Перов В. Ю.

Санкт-Петербургский государственный университет, кафедра этики, доцент, заведующий кафедрой. Кандидат философских наук

vadimperov@gmail.com

Аннотация: Исследование посвящено анализу проблем трансформации понимания и границ приватности в условиях широкого распространения в профессиональных этиках понятия integrity в качестве морального требования открытости не только в публичной, но и в частной жизни, которая в современном «цифровом обществе» представлена, в том числе, в виде «виртуальной реальности» с персональными данными и «цифровыми следами». В ходе исследования показано, что распространение требования integrity на сферу приватности в рамках профессиональных этик является внутренне противоречивым. С одной стороны, integrity выражает стремление к формированию «полноты добродетелей» на основе максимальной информационной открытости, с другой стороны, порождает проблемы «морального патернализма» и этической неопределенности. В результате под сомнением оказывается моральная безупречность integrity, что накладывает на него этические ограничения и обосновывает необходимость определения и защиты приватности.

Ключевые слова: профессиональная этика, приватность, integrity, цифровое общество, добродетели.

Privacy and integrity in the professional ethics of the «digital society».

Perov V. Yu.

Saint-Petersburg State University

Abstract: The study is devoted to the analysis of the problems of transformation of understanding and the boundaries of privacy in the context of the widespread use in the professional ethics of the concept of integrity as a moral requirement of openness not only in public but also in private life, which is presented in the modern “digital society” in the “virtual reality” with personal data and “digital footprints”. The study showed that the extension of the integrity requirement to the sphere of privacy within the framework of professional ethics is internally contradictory. On the one hand, integrity expresses the desire to form a “fullness of virtues” on the basis of maximum information openness, on the other hand, it raises the problems of “moral paternalism” and ethical uncertainty. As a result, moral integrity is called into question, which imposes ethical restrictions on him and justifies the need to determine and protect privacy.

Keywords: professional ethics, privacy, integrity, digital society, virtues.

ⁱ Развитие информационных и компьютерных технологий привело к формированию феномена, получившего название «цифровое общество». При всех многочисленных спорах по поводу определения того, что это такое и каковы его существенные характеристики, одним из важных моментов социальных и этических трансформаций являются изменения в понимании того, что обычно обозначается такими словами как «личная или частная жизнь», «личное пространство», «приватность» и т.д. В современном обществе значительная часть жизни как личной, так публичной, включая и профессиональную, проходит в «виртуальной реальности» и «цифровой среде» интернет-порталов, баз данных, сайтов, мессенджеров, социальных сетей и т.д. Люди постоянно вынуждены предоставлять доступ к своим персональным данным, которые затем подвергаются обработке различных алгоритмов с порой неконтролируемыми и непредсказуемыми результатами, действия в «виртуальной реальности» оставляют практически или крайне трудно уничтожимые «цифровые следы», передвижения во многом контролируются трекерами носимых гаджетов и многочисленными видеокамерами, снабженными системами распознавания лиц и т.д. В таких условиях представления о «частной жизни» и «личном неприкосновенном пространстве»

ⁱ Исследование проведено при финансовой поддержке РФФИ проект № 19-011-00234 «Моральная нормативность в профессиональных этических кодексах в условиях формирования цифрового общества».

становятся как с теоретической, так и практической точек зрения всё более размытыми и условными, особенно учитывая то обстоятельство, что именно подобный «отказ» от приватности обеспечивает в современном обществе доступ к большинству существенно важных жизненных благ.

В этическом контексте цифровые и компьютерные технологии, с одной стороны, расширили наши возможности в деле реализации базовых прав и свобод (например, доступ к информации, свобода слова, свободы собраний и объединений, пусть последние зачастую ограничиваются созданием «виртуальных групп» в социальных сетях). С другой стороны, превращает некоторые из гарантий прав и свобод практически в «пустой звук» (например, тайну переписки, переговоров, а зачастую и банковскую, налоговую и т.д. тайны). В связи с этим люди оказываются уязвимыми, в том числе и морально уязвимыми. Для преодоления этого есть не так много способов.

Во-первых, отказавшись полностью или частично от пользования благами «цифрового общества», что ведет в большинстве случаев к существенному ограничению в пользовании и другими благами. Примерами такого «отлучения от благ» в личной жизни может быть процесс перевода многих важных документов в цифровой формат (трудовые книжки, листки нетрудоспособности («больничные») и т.д.) или то, что сегодня практически невозможно получить банковский кредит при отсутствии мобильного телефона или адреса электронной почты. Профессиональная жизнь не всегда свободна от необходимости «цифрового присутствия». Так, во многих современных российских университетах преподавателей не только обязывают пользоваться электронными средствами связи и системами электронного обучения типа Moodle, BlackBoard, Sakai и т.д. (кстати, не обеспечивая их техническими средствами вроде мобильных телефонов или персональных компьютеров, но зачастую требуя постоянной «доступности» как для руководства, так и для обучающихся), но и ставят перед необходимостью регистрации на различных частных и не имеющих отношения к университету как месту работы ресурсах. Например, трудоустройство и научно-педагогическая работа в некоторых российских университетах невозможна без наличия у преподавателей многочисленных «идентификационных номеров» (Researcher ID, SCIENCE INDEX, Author ID, ORCID и т.д.) в различных базах данных (Web of Science, SCOPUS, РИНЦ и т.д.). Таким образом, профессиональная деятельность современного университетского преподавателя невозможна без существования «виртуального двойника» с длинным шлейфом «цифровых следов».

Другой способ избежать или минимизировать возможные уязвимости – это активное использование различных приемов и технологий информационной и кибербезопасности, то есть постоянно отслеживание своих персональных данных в информационной среде и уничтожение «цифровых следов» своего присутствия в «виртуальной реальности». Совокупность подобных действий даже получила обобщенное название «информационной гигиены». Проблема в том, что подобные действия а) являются крайне затратными с точки используемых ресурсов (материальных, технических, психологических, эмоциональных и т.д.), б) учитывая неизбежность «цифрового присутствия», возникает настойчивая потребность постоянного самоконтроля за своим, в том числе, и морально значимым поведением. Большинство пользователей социальных сетей знает, что не стоит публиковать то, что может быть кем-то обращено против них, вызвать морально негативную реакцию и т.д. Но, во-первых, как было сказано выше, «цифровое присутствие» не ограничивается социальными сетями, во-вторых, персональная информация и ее распространение далеко не всегда могут быть проконтролированы ее владельцем (оставляя в стороне как юридические, так и этические вопросы собственности на такую информацию). В связи с этим, современный человек постоянно находится в ситуации потенциального «морального разоблачения», существует опасность «публикации» каких-то действительных или мнимых, но не самых приятных или достойных фактов личной жизни или прошлой биографии. По сути дела, это ситуация пресловутого «камминг аута» (coming out), причем не только в отношении сексуальной ориентации. Получается, что современный человек морально (?) обязан демонстрировать посредством виртуальной среды в публичном пространстве все без исключения стороны своей жизни, в том числе и ее частные стороны. При этом вольный или невольный отказ от такой «открытости» постепенно начинает трактоваться как основания для подозрений в сокрытии неблагоприятных сторон своей личности.

Одним из проявлений данных тенденций выступает распространение в теоретической, прикладных и профессиональных этиках понятия integrity, которое постепенно становится неотъемлемым требованием в корпоративных и профессиональных этических кодексах. Примером того, что integrity тесно связано с развитием информационных технологий может быть то, это понятие является

частью широко используемой триады по управлению информационной безопасностью CIA (или AIC, во избежание аналогии с ЦРУ): Availability, Integrity, Confidentiality (доступность, целостность/ честность, конфиденциальность). На сегодняшний день integrity является довольно сложным и многозначным термином, который используется по отношению как к людям, так и к организациям, корпорациям, социальным институтам, природным и художественным объектам и т.д. Смысловая многозначность integrity заметна при переводе, что обуславливает целесообразность использования его англоязычной версии. Так, в официальных русскоязычных версиях корпоративных и профессиональных этических кодексов можно встретить следующие варианты перевода: целостность, честность, порядочность, открытость и т.д., вплоть до совсем странных - «финансовая устойчивость» (financial integrity). Несмотря на такое многообразие смысловых интерпретаций многие исследователи сходятся в том, что integrity можно свести, или, по крайней мере, связать с полнотой моральных качеств (например, в словосочетании «цельная личность»), что позволяет рассматривать integrity в контексте этики добродетелей, в том числе и профессиональных добродетелей. Такое понимание во многом схоже с этической концепцией Аристотеля, в которой просматривается идея о том, что добродетельный человек это тот, кто обладает не какими-то отдельными, а именно всеми добродетелями, что в современном обществе подразумевает единство добродетелей частной и публичной жизни, в том числе профессиональной деятельности. В некоторых современных профессиональных этиках (например, судей, государственных служащих, и т.д.) встречаются положения о том, что сформулированные в этических кодексах нормы распространяются и на внеслужебную деятельность, в которую в современном «цифровом обществе» постепенно включается и «виртуальная реальность».

В контексте усиления значения integrity данные процессы могут быть охарактеризованы как крайне противоречивые, поскольку выражают разнонаправленные тенденции. Обращение в профессиональной этике к внеслужебной, в том числе, «виртуальной жизни», с одной стороны, включает требования минимизации присутствия в этой сфере, чтобы представленная в ней частная жизнь не могла бы быть интерпретирована как имеющая отношение или влияющая на профессиональную жизнь, с другой стороны, предполагает максимальную открытость и доступность для того, чтобы у заинтересованных лиц имелась возможность получить максимальную информацию, на основании которой можно было бы судить о добропорядочности данного человека. Именно последнее во многом связывают с требованием integrity, подразумевая, что чем больше известно о ком-то, в том числе и о его моральных качествах, тем лучше можно оценить профессиональные качества, определить то, как выстраивать отношения, можно ли и в какой степени доверять и т.д. Казалось бы, такие устремления пойдут всем во благо и не могут вызывать каких-то существенных морально обоснованных возражений, том числе и потому, что люди, живя в условиях максимальной открытости, будут себя «морально блюсти», по крайней мере, стремясь воздерживаться от недостойных поступков. Тем не менее, следует констатировать, что безусловная моральная оправданность требования integrity посредством технически возможного доступа к частной жизни в «цифровом обществе» является сомнительной. В качестве наиболее существенных проблем (помимо указанных ранее) можно сформулировать следующие:

1) При всей открытости современного человека посредством информационных коммуникационных технологий остается сфера частной интимной жизни, в отношении которой требование публичности является морально неоправданным. Более того, чаще всего, именно публичность в этом отношении является причиной этических скандалов. Констатация этого означает, что прежде чем выдвигать требования максимальной открытости для обеспечения integrity необходимо а) признать наличие права на «непубличную» жизнь; б) определить ее границы.

2) Проблема определения «границ открытости» ставит вопрос о том, кто будет определять эти границы. Это становится особенно актуальным в рамках определения пределов распространения норм профессиональной этики, поскольку с необходимостью предполагает наличие «морального мудреца», знающего, что именно в частной жизни является морально значимым для профессиональной деятельности (моральный патернализм).

3) Особое место в данном контексте занимают проблемы определения того, что является морально допустимым, правильным, неправильным, этически нейтральным и т.д. Сложность таких определений усиливается высокой скоростью социальных изменений в современном обществе, которые существенно влияют на существующие моральные представления и убеждения. То, что вчера представлялось как морально одобряемое или допустимое, а иногда и вообще не имеющее отношение к нравственности, завтра вдруг оказывается морально осуждаемым, и наоборот. И в условиях сохраня-

ющихся «цифровых следов» право на неприкосновенность «виртуальной частной жизни», которое в том числе принимает форму «права на забвение», оказывается не только морально оправданным, но и этически необходимым.

В качестве основного вывода можно сформулировать, что развитие информационных технологий в «цифровом обществе», с одной стороны, трансформирует границы и понимание приватности, в том числе в отношении профессиональной деятельности, с другой, требование integrity как стремления к «полноте добродетелей» на основе максимальной открытости, в том числе и «частной виртуальной жизни», не являются морально оправданными и вызывают обоснованные этические возражения.

Перова Н. В.

*Институт Философии Санкт-Петербургского государственного университета, обучающаяся
третьего курса*

nino4kaperova@gmail.com

Аннотация: В современном обществе можно наблюдать рост интереса к евгенике, которая, казалось бы, давно была забыта. Новая, или либеральная, евгеника предлагает использование репродуктивных технологий и генной инженерии для улучшения генотипа отдельных индивидов. Перед классической евгеникой, популярной в первой половине 20 век, был поставлен ряд этических проблем, которые так и не были решены. Будучи основанной на принципах либерализма и плюрализма, либеральная евгеника претендует на то, что она преодолела этические проблемы классической евгеники. Однако, некоторые из них так и остаются нерешенными. В добавок к этому, методы и технологии, используемые в рамках либеральной евгеники, также ставят новые этические проблемы.

Ключевые слова: Этика, евгеника, Либеральная евгеника, нейроэтика, биоэтика.

The road to liberal eugenics: an ethical analysis.

Perova N. V.

Institute of Philosophy, Saint-Petersburg state university

Abstract: In modern society, one can observe an increasing interest in eugenics, which, it would seem, has long been forgotten. New or liberal eugenics suggests the use of reproductive technologies and genetic engineering to improve the genotype of individuals. Classical eugenics, popular in the first half of the 20th century, was faced with a number of ethical problems that were never resolved. Based on the principles of liberalism and pluralism, liberal eugenics claims to have overcome the ethical problems of classical eugenics. However, some of them remain unresolved. In addition to this, the methods and technologies used within liberal eugenics also pose new ethical challenges.

Key words: Ethics, eugenics, Liberal eugenics, neuroethics, bioethics.

Евгеника как наука впервые появилась в трудах Фрэнсиса Гальтона в конце 19 века. Он считал ее наукой о социально контролируемых методах изменения физических и психологических качеств будущих поколений. Гальтон считал, что развитие медицины привело к победе человека над реализацией природой принципа выживания наиболее приспособленных. В результате, вместо вымирания «дефектных» качеств, они стали передаваться из поколения в поколение и в скором времени приведут к вымиранию человечества. Гальтон предлагает людям самостоятельно решить проблему, взяв на себя роль реализаторов естественного отбора. Данная евгеника называется классической и характеризуется в первую очередь государственными программами реализации евгенических идей.

Идея «освобождения» человечества от негативных качеств довольно быстро заинтересовала ученых по всему миру. Так, например, в США в общей сложности около 30 штатов законодательно закрепили евгенические практики в конце 19 - начале 20 веков. Развитие евгеники в Соединенных штатах основывалось на исследованиях, согласно которым многие психические заболевания передаются по наследству. Принудительные стерилизации и запреты браков между носителями «нежелательных» качеств были призваны исключить возможность рождения детей с этими самыми «нежелательными» качествами. Существовал постоянно пополнявшийся список болезней. Однако, помимо реальных заболеваний, в нем были бедность, аморальность и «ген преступности».

Успехами евгенических практик в США заинтересовались политики и ученые Германии, что стало переломным моментом развития классической евгеники. Целью нацистских евгенических практик было поддержание «чистоты» арийской расы под лозунгами расовой гигиены. В долгосрочном плане нацистов было создание породы идеальных людей, расы «полубогов». Программы негативной евгеники нацистской Германии включали принудительные стерилизации, аборт и «милосердную

«эвтаназию». Стерилизации и эвтаназия распространялись на больных любыми неизлечимыми болезнями, включая даже не наследуемые, такие как ампутация конечностей. Также евгенические практики коснулись представителей «низших» рас, которые не отвечали требованиям руководства страны, а также представляли собой некоторое препятствие будущему чистой арийской расы. В Третьем Рейхе также были позитивные евгенические практики, направленные на поиск и создание полноценных арийцев, которые в последствии создадут «расу полубогов». Наиболее известной была программа Лебенсборн. В рамках данной программы матери-одиночки, чьи дети считались «чистыми», могли рожать в специальных центрах СС, а также получали помощь в их воспитании. В то же время эта организация занималась «онемечиванием» «чистых» детей, приведенных с оккупированных территорий.

С конца XIX-го века противники евгеники задавались этическими вопросами, без решения которых дальнейшая реализация евгенических проектов казалась им невозможной. В этом плане интересно обратить внимание на евгенику в СССР. Члены Российского евгенического общества во главе с Николаем Кольцовым оставили разработку евгенических программ, аргументируя это именно необходимостью решения ряда этических проблем. А какие же проблемы идёт речь?

Перед учеными ставились проблемы о допустимых методах реализации евгенических программ, о границах евгенических вмешательств и о целях евгеники. Одно из центральных мест среди этих проблем занимает вопрос о «главном селекционере», которому предстояло выбирать «хорошие» и «плохие» качества. Не менее важно было решить вопрос судьбы «нежелательных» людей: одни евгеники выступали за ограничение вмешательства прекращением возможности «нежелательного» человека иметь детей, в то время как были сторонники уничтожения «недостойных». Излагая теорию евгеники, Гальтон выделил три этапа: теоретические исследования; практическая реализация евгенических программ; формирование общества, для которого использование евгеники является нормой. США, Германия, Австралия и многие другие страны незамедлительно перешли ко второму этапу. Решение этических вопросов они при этом отложили «на потом». Тот факт, например, что евгенические практики нацистской Германии были признаны преступлениями против человечности, некоторые ученые объясняют именно тем, что этические проблемы евгеники были проигнорированы. Здесь стоит вспомнить главу Российского евгенического общества – Н. Кольцова. Он утверждал, что биология может создать человека с любыми качествами, но каким может и должен быть этот человек, а также можно ли его создать с этической точки зрения, биологи не знают и не могут знать.

Развитие классической евгеники завершилось евгеническими практиками нацистской Германии. После того как мир узнал о расовых чистках, термин евгеника фактически стал запрещен в научном сообществе. Евгенические организации закрывались или переименовывались, а учёные стремились как можно быстрее из евгеников стать биологами, генетиками или представителями любых других наук. При этом этические вопросы так и не были решены.

Современным этапом развития евгеники является новая евгеника или либеральная евгеника. Она выступает за изменение и улучшение черт и способностей человека через использование репродуктивных технологий и генной инженерии. Либеральная евгеника нацелена на изменение генотипа каждого отдельного человека, в отличие от классической евгеники, которая занимается созданием некоего идеального генофонда страны или нации. Определением характеристик будущего ребёнка в либеральной евгенике занимаются родители этого ребёнка, в то время как в классической евгенике то, каким будет новое поколение, определяют государственные программы. Сторонники либеральной евгеники считают, что все основные этические проблемы классической евгеники можно решить ориентацией на плюрализм, который отражен в индивидуальном характере практик новой евгеники. Но так ли это?

Одной из центральных среди этических проблем евгеники является вопрос о «главном селекционере». Евгеника подразумевает, что есть некий человек или группа людей, которые знают каким должно быть человечество. В классической евгенике, как было сказано ранее, эту роль взяло на себя государство. Сторонники либеральной евгеники считают, что передача роли «главного селекционера» родителям решает поставленный вопрос. С одной стороны, государство больше не вмешивается в вопрос о характеристиках ребенка, все решения принимают будущие родители. Но можно ли с уверенностью сказать, что выбор родителей лучше? Родители, также как и государство, могут сделать выбор, руководствуясь корыстными целями, расистскими или националистскими убеждениями.

Эта проблема также прямым образом связана с проблемой «генетического супермаркета». Развитие генной инженерии и репродуктивных технологий предполагает, что родители, придя в центр искусственного оплодотворения, смогут выбрать все характеристики своего будущего ребёнка, начиная от предрасположенности к заболеваниям, и заканчивая интересами и сексуальной ориентацией. Предполагается, что таким образом родители заботятся о своём потомстве, избавив их ото всех будущих болезней и недугов. Но получается, что, как в настоящем магазине, люди могут выбрать и не самоочевидные для других «товары». Например, можно предположить, что глухие родители захотят себе глухого ребёнка, чтобы он был частью той же культуры, воспринимал мир также, как и родители. Или, возможно, любители определённых фантастических миров захотели бы, чтобы их ребёнок был похож на любимых персонажей. Например, фанаты Властелина колец захотели ребёнка–эльфа, высокого роста, с белоснежной кожей и остроконечными ушами. Или хоббита, маленького роста с невероятно волосатыми ступнями. С точки зрения либеральной евгеники нет причин, почему так делать нельзя. Но можем ли мы сказать, что данные генетические преобразования этичны?

Не менее важна для либеральной евгеники проблема изменения характера отношений между детьми и родителями. Семейные отношения в рамках новой евгеники заменяются экономическими, дети становятся товаром. С одной стороны, определить эти взаимоотношения исключительно как товарные нельзя. С другой стороны, полностью отказаться от элементов экономических отношений не представляется возможным. Давайте рассмотрим эту проблему на примере. Как уже было сказано ранее, учёные предполагают, что в недалёком будущем можно будет не только генерировать здорового ребёнка, но и выбирать его интересы и качества. Представим, что это уже стало возможно, и пара, обратившись в центр искусственного оплодотворения, решил заказать себе «идеального ребёнка». Помимо прочего, для данного ребёнка были выбраны интерес и физические возможности для игры в футбол. Проходит 15 лет после рождения, и мальчик говорит родителям, что он не хочет играть в футбол, а хочет быть музыкантом, доктором, юристом или кем-то еще. И что теперь делать? С одной стороны, получается, что родителям дали бракованный товар. То есть услуга оказана не в полном размере. Но с другой стороны, вернуть его нельзя, поменять тоже. Точно также дело обстоит с другими характеристиками. Заказали девочку-музыканта, а у неё нет музыкального слуха. Или родители заплатили деньги чтобы у ребёнка не было болезни Паркинсона, а в 30 лет появляются первые признаки тремора. Ребёнка нельзя рассматривать как товар, но при этом, учитывая, что за указанные характеристики родители заплатили, получается, что именно товаром ребёнок и является.

Либеральная евгеника использует новейшие технологии и опираясь на принципы плюрализма и либерализма. Она позиционирует себя как наука, которая учитывает исторический опыт использования евгенических практик. Современные сторонники евгеники рассматривают новую евгенику как решившую проблему классической. Однако при более внимательном изучении, кажется, что либеральная евгеника не может быть пока использована на практике. Если вернуться к трем этапам евгеники, можно заметить, что наука вновь находится на первой стадии, имея перед собой множество этических вопросов, решения для которых пока не существует.

Культурные и натуралистические сопоставления в понимании происхождения морали в контексте некоторых современных научных направленийⁱ

Златица Плашиенкова

Философского факультета, Университета Коменского в Братиславе, Словакия. Профессор философии кафедры философии и истории философии. Доктор философии

zlatica.plasienkova@uniba.sk

Ковалева Т. В.

Санкт-Петербургский государственный университет, доцент кафедры этики института философии. Кандидат философских наук

trandafir@yandex.ru

Аннотация: Данная статья посвящена рефлексии натуралистического подхода к пониманию происхождения морали, как социально-культурного феномена, в контексте некоторых современных научных направлений таких, как социобиология, эволюционная биология, нейроэтика и культурология. Авторы представили гипотезу происхождения морали, рассмотрев ее базис с точки зрения натурализма, поскольку эволюционно человек – биологический индивид, а потом уже культурный индивидуум. Натуралистический подход позволяет рассмотреть истоки и сущность моральных дилемм в современном обществе, когда человек, например, пытается улучшить себя в биологическо-физиологическом контексте ради выделения себя в культурной картине мира, как эксклюзивный культурное существо в эстетическом и профессиональном плане. «Эволюционный успех» может иметь место быть не только в биологии, но и в культуре.

Ключевые слова: мораль, человек, натурализм, культура, социобиология, нейроэтика

Cultural and naturalistic comparisons in understanding the origin of morality in the context of some modern scientific fields

Zlatica Plashienkova; Kovaleva T. V.

Comenius University in Bratislava; Sankt-Petersburg State University

Abstract: This article is devoted to the reflection of the naturalistic approach to understanding the origin of morality as a socio-cultural phenomenon in the context of some modern scientific areas such as sociobiology, evolutionary biology, neuroethics and cultural studies. The authors presented the hypothesis of the origin of morality considering its on naturalistic basis because evolutionary a man is a biological individual and then a cultural individual. The naturalistic approach allows us to consider origins and the substance of moral dilemmas in modern society, when a human being, for example, tries to improve himself/herself in a biological and physiological context in order to highlight himself/herself in the cultural picture of the world as an exclusive being in aesthetic and professional terms. “Evolutionary success” can take place not only in biology, but also in culture.

Keywords: morality, man, naturalism, culture, sociobiology, neuroethics.

К пониманию вопроса, что «делает человека человеком» мы можем подойти с точки зрения культуры и биологии. Для культуры важен «культурный человек», руководствующийся моралью, как системой норм, ценностей для осуществления взаимодействия с другими членами общества. Но при этом, он все также остается биологическим субъектом с противоречивой оценкой своего места в природе и особым взглядом на необходимость выживания. Если мораль существует с человеком и в человеке, то тогда возникает законный вопрос, откуда она взялась, и каково ее происхождение? И действительно ли она характерна только для человека? Для биологии понимание сущности человека и его положения

ⁱ This paper was supported by the Slovak Research and Development Agency under contract no. APVV-18-0178 Naturalism as an Universal Philosophical Programme; Данная статья написана в рамках гранта 20-011-00124 «Трансформация нравственной культуры под влиянием нейронаук».

в природе и мире очевидно. Он часть животного мира и ведет себя согласно своему биологическому виду. Человек – животное. Однако философия относится к этому вопросу иначе. Она ищет свои подходы, которые можно было бы применить к исследованию человека и его морального сознания. Мы остановимся только на одном из них, которое называется натурализм. Отталкиваясь от этой идеи, очевидно стоит говорить именно об эволюционной основе морали.

Первоначально натурализм понимался как описательное естествознание, затем научный интерес переместился от осознания природы к пониманию человека в природе, хотя многие ученые не верили, что некоторые естественно-антропологические явления можно объяснить с помощью философии и других гуманитарных наук, как и наоборот. Например, представители немецкого историзма (В. Виндельбанд, Г. Риккерт, В. Дильтей, Э. Трелья и др.). В XXI в. натурализм воплотился в концепциях философии сознания (Д. Деннета [1], Дж. Сёрла [2]) и эволюционной эпистемологии (М. Хаузера [3]) в научном направлении социобиологии (Эд. Уилсона [4], Р. Докинза [5]). Если не брать во внимание анализ отдельных форм взаимоотношений философии и специальных наук (в данном случае речь идет о естественных науках), то можно предположить, что их взаимосвязь все же просматривается именно в современном понимании концепции натурализма, т.е. в научном, философском и этическом контекстах. Под натурализмом мы будем понимать позицию, которая выявляется при рассмотрении допущения признания естественного бытия, т.е. человека, как естественного, эволюционного сотворенного существа, которое является предметом исследования науки и философии. Другими словами, в дополнении к традиционному установившемуся научному натурализму также можно добавить философский или этический натурализм.

Этический натурализм направлен, прежде всего, на понимание природы морали.

Однако, он не утверждает, что моральные принципы имеют по своей природе только естественное (биологическое) происхождение, скорее он предлагает другой взгляд на этот вопрос, что, если есть моральные принципы, то они могут иметь естественную

(биологическую) природу. Цель этического натурализма состоит в том, чтобы объяснить сущность истоков этики, как теории морали, которая вписывалась бы в научную картину мира (по крайней мере, для эмпирической психологии). Несмотря на то, что наше моральное суждение имеет нормативное содержание, как информация о том, что мы должны делать, оно является естественным процессом мозга. Таким образом, можно логически прийти к выводу, что существующие нормативные факты имеют естественную природу, а не божественную или еще какую-нибудь. Очевидно, что существуют границы натурализма, поскольку невозможно объяснить возникновение определенных ценностей естественно- научным путем, поскольку эти ценности могут возникнуть только в рамках культуры и имеют интересующее начало. Например, избирательность в понимании ценности человеческой жизни, при определенных обстоятельствах, когда общество может предпочесть сохранить жизнь группе людей по гендерным, возрастным или качественным медицинским характеристикам (генетическому здоровью). И объяснение их содержания через биологические парадигмы порождает ряд проблем теоретического характера. Здесь появляется некий парадокс, когда культурная парадигма противостоит естественному феномену (например, ценен только генетически здоровый человек, рожденный с дородовой коррекцией генов).

Знать только, что человеческие ценности существуют (не важно какие они - объективные, субъективные или интересующие), этого мало, необходимо их учитывать и правильно оценивать, чтобы понимать моральное поведение человека. В данной связи возникают вопросы, действительно ли существует теория ценностей, мораль или моральная нормативность, и можно ли их объяснить в рамках натурализма или нет? Если мы принимаем теорию эволюционного происхождения человека, то не можем обойти вопрос об возможной эволюционной основе морали. При таком раскладе нам не избежать научно-философских или этических границ в рамках натурализма. Культурная эволюция будет противостоять биологической по идеологическим, теологическим и пр. причинам. Но при всем при этом, культура все же имеет биологическую, естественную основу. Данной исследование призвано изменить парадигму восприятия сущности человека, чтобы лучше понять сущность и проявления культуры.

Для этого обратимся к эволюционным основам морали. Прежде всего, необходимо констатировать тот факт, что усилия по поиску эволюционной основы морали возникают из натуралистических тенденций, как в определенных научных направлениях, например, в нейроэтике, так и в науке вообще. Существует несколько подходов, которые являются новыми, в рамках эволюционной биологии и

психологии, социобиологии, нейробиологии, а также в философии и психологии. В основе исследований которых лежит аналогия. В исследовании можно выделить 2 основных подхода:

- условно-генетический подход – основанный на результатах научных достижений в палеоантропологии, в основе которых находится идея «отследить» в эволюции непосредственных предков человека рождение своеобразного «чувства морального смысла» в виде основного инстинкта или предрасположенности, т.е. того смысла, который «родился» в процессе эволюционной адаптации под действием естественного отбора.
- этологический подход – основанный на выявлении «значений морали» путем сопоставления некоторых особенностей поведения антропоидных обезьян, которые эволюционно являются ближайшими родственниками человека (*Homo sapiens*). В данном случае предполагается, что даже в процессе эволюционного развития человека «чувство нравственности» эволюционировало в человеческую (современную) форму морали.

Оба подхода преследуют одну и ту же цель - доказать эволюционное происхождение морали. Независимо от того, какой подход более успешен, законными являются оба, но они сталкиваются с общей проблемой - это проблема обоснования содержательности и обязательности моральных норм. В данном случае можно рассмотреть гипотезу, в которой инстинкт самосохранения и выживания (вида) лежит в основе обязательности моральных норм, как идея эволюционного развития с применением дедуктивного метода.

Иными словами, мы вынуждены говорить о соотношении эмпирической фактуальности и нормативности морали, т.е. даже, если допустить эволюционную основу морали в виде некоего «нравственного чувства» (по Ч. Дарвину, Ф. Дж. Айала [6]) или «морального инстинкта» (по С. Пинкеру [7]), или «универсального чувства добра и зла, т.е. «универсальной грамматики морали» (по М. Хаузеру), то это бы не означало, что, поступая таким образом, мы бы прояснили и оправдали содержание и обязательность моральных норм. По утверждению Дж. Айала, что даже, если допустить, что чувство морали являлось бы результатом естественного отбора, то этот факт еще не определял бы, насколько специфическими должны быть наши моральные нормы. Даже, если бы некоторые виды животных открыли для себя чувство добра и зла, это привело бы их к совершенно иному виду поведения, чем у человека.

Как мы видим, важную роль здесь играет также понимание роли естественного отбора и его влияние на эволюцию видов. Если мы согласимся, что чувство морали возникло благодаря естественному отбору в рамках процесса эволюции, то важно знать, что мы имеем в виду под естественным отбором. Современные научные исследования говорят о том, что наибольшее количество изменений связано с изменением анатомии тела наших предков, когда они изменили способ передвижения, покинули свое прежнее окружение и изменили свой образ жизни. Новая среда требовала иной структуры тела и других способностей в борьбе за выживание. Некоторые авторы связывают опосредованно именно анатомические изменения с возникновением морали, поскольку существует огромная разница между другими животными и человеком. С эволюционной точки зрения мораль могла возникнуть только после дифференциации филетической линии, эволюционно направленной к современному человеку. Айяла утверждает, что значение естественного отбора в возникновении морали неизбежно связано с эволюцией интеллекта. В этом смысле люди - нравственные существа от природы, поскольку наша биологическая морфология обуславливает наличие трех необходимых условий, которые предполагают этическое поведение:

- способность предвидеть результаты собственного поведения;
- способность ценностного суждения;
- способность выбирать между альтернативными формами поведения. Они являются результатом наших выдающихся интеллектуальных способностей.

В заключении можно сказать, что натуралистический подход к пониманию происхождения морали, как социально-культурного феномена, дает нам представление об истоках морали через эволюцию человека от биологического индивида до культурного индивидуума.

Литература:

1. Денет Д. Как исследовать человеческое сознание эмпирически// История философии. Вып. 12. URL: <https://iphras.ru/>

2. Серл Дж. Рациональность в действии. М.: Прогресс-Традиция, 2004, 336 с.
3. Hauser Marc D. Moral Minds: How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong. New York: Ecco, 2006, 512 p.
4. Wilson E.O. On Human Nature. Harvard University Press, 1978, 288 p.
5. Докинз Р. Эгоистичный ген. М.: Corpus, 2013, 509 с.
6. Ayala, F.J. Evolution, Explanation, Ethics and Aesthetics: Towards a Philosophy of Biology. Academic Press, 2016, 420 p.
7. Пинкер С. Чистый лист. Природа человека. Кто и почему отказывается признавать ее сегодня. М.: Альпина Нон-фикшн, 2018, 608 p.

Прагматическая функция внутреннего конфликта

Положенцев А. М.

*Кафедра этики Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.
Кандидат философских наук*

polozhenzev@icloud.com

Аннотация: В докладе исследуется тема семиотики конфликта. Базовым элементом прагматики является непонимание. Конфликт и непонимание находятся в отношении продуктивной взаимозависимости. Конфликт самосознания с самим собой является предпосылкой для формирования свободы воли. Самосознание разделяется и приобретает диалогическую структуру. Самосознание обладает двумя центрами, которые находятся в состоянии ноуменального конфликта друг с другом. Сознание имеет источник насилия внутри самого себя. Основой этого конфликта является необходимость выбора между двумя противоположными стратегиями.

Другим источником сознания является социальность. И потому самосознание имеет коммуникативную природу. Самосознание не едино, оно расколото в себе, иначе оно «не работает». С помощью этого внутреннего конфликта сознание продуцирует смыслы. Конфликт есть язык, знаковая система, которая обладает своей семантикой, синтаксисом и прагматикой. И внутренний конфликт создает множество сообщений, из которых появляется личность. Эта личность объявляется наивысшей ценностью нашей культуры, но она основана на конфликте. Это продуктивно использовать для решения некоторых вопросов социальной этики.

Ключевые слова: этика конфликта, самосознание, трансцендентальная прагматика, онтология субъекта, социальная этика, семиотика конфликта.

Pragmatic function of internal conflict.

Polozhentsev A. M.

Department of ethics Of the Institute of philosophy of St. Petersburg state University

Abstract: The article investigates the theme of semiotics of the conflict. The basic element of semiotics is misunderstanding. The conflict and misunderstandings in positive thoughts the negative markers. We will show that this is not so. These two concepts are in relation to productive interdependence. The conflict of self-consciousness with oneself is a transcendental prerequisite for the formation of free will. Our question is pragmatic: how do we make self-consciousness? Within ourselves, our self-consciousness is divided, acquires a dualistic and dialogical structure. This means that self-consciousness has two centers that are in conflict with each other. Consciousness is a reflection, the result of a certain practice. This conflict is absolutely noumenally. Consciousness has a source of violence within itself. The basis of this conflict is the choice between good and evil. This is a fundamental plot for the European consciousness.

No other “I” - the emptiness and the absolute unmanifested. Therefore, we can postulate that self-consciousness is of a communicative nature. The main factor of this communication is misunderstanding. Self-consciousness is not one, it is split in itself, and otherwise it “does not work”. Through this inner conflict consciousness produces meanings. In other words – conflict is a language, a sign system that has its own semantics, syntax and pragmatics. And the inner conflict it creates a lot of messages, of which there is a person. This personality is declared a world-historical form, it has the highest value of our culture, but it is based on conflict. It is productive to use it to solve some issues of social ontology and conflictology. The subject has the properties of the sign, and the sign has the properties of the subject. As a result, we get a more complex and productive semiotic system. Universe of the mind consists of diverse sign systems.

Keywords: ethics of conflict, self-consciousness, personality, transcendental pragmatics, semiotics of conflict.

1. Сознание как конфликт

Специалисты в области социальных наук многократно обосновывали позитивную сторону конфликта (напр.: [1]; [2]) и непонимания ([3], [4]). В нашем исследовании эти два фактора ставятся в позицию продуктивной взаимозависимости. Мы рассмотрим базовый трансцендентальный конфликт самосознания (Я=Я) [5, с. 93-123]. Он есть основание для семиотической активности субъекта. Этот конфликт может быть представлен в виде диалога. Этот диалог возможен при наличии непонимания между двумя сторонами. Их тезаурусы несводимы друг к другу [3, с. 12-16]. Этот факт является условием для воспроизводства смыслов и создания дискурсивной онтологии, в которой эти смыслы обретают существование и силу.

Общий ход исследования проходит в рамках собственно семиотики и так называемой трансцендентальной семиотики. Первая представлена в концепциях структурализма и теории речевых актов. Вторая – в теориях К.-О. Апеля и Ю. Хабермаса. Основная проблема была сформулирована Кантом, когда он поставил вопрос трансцендентального обоснования свободы воли. Таким образом, вопросы трансцендентальной прагматики изначально имели целью связать мышление с этикой.

Наш первый вопрос о том, как мы создаем самосознание. Каков источник действия, которое приводит этот ноумен к реальности? Наш вопрос – не «что есть субъект?», а что ему предшествует в метафизическом плане. Поскольку Я есть, то Я «в себе». Рационалистическое воображение выстраивает бесконечный ряд предшествующих сознанию форм отчуждения субъективного в виде анимизма, фетишизма, политеизма, коллективного бессознательного и т.п. Всё это формы самополагания Я во внешних, но однородных ему сущностях. Вопрос о генезисе сознания остается открытым, но мы вынуждены констатировать его телеологичность. К такому неожиданному выводу приходит Кант в «Критике способности суждения». Само Я знает об этой форме исключительно интроспективно. Наша «человечность» остается ноуменом, вещь-в-себе. Весь этот клубок противоречий и сомнений, который мы видим в качестве феноменального Я, есть результат разворачивания операции Я=Я. Как только мы «попадаем» в себя, мы попадаем в «кто», мы знаем, что мы некто, а не, например, нечто. Кто (Qui) есть тот, кто знает, что он знает. Рефлексивность есть первое действие, которое приводит нас в самосознание. Она бывает двух видов: чистая, или формальная (Я=Я, cogito ergo sum) и содержательная (я знаю, что я сознаю себя, что я это я). Так или иначе, внутри себя ментальность разделяется и приобретает диалогическую структуру, но только через это разъединение субъект обретает единство. Это наблюдение позволяет нам сделать два важных заключения: первое – что самосознание обладает внутренней структурой, двумя центрами, которые находятся в некотором споре и слежке друг за другом, то есть, что оно внутренне конфликтно. И второе – что оно есть результат этого спора и наблюдения. Если нет внутреннего диалога и наблюдателя, самосознание растворяется. Самосознание есть дискурсивная сущность, она не просто «порождает» дискурс, но и находится в нем в качестве предмета дискурса. Самосознание есть перформативное высказывание.

Самосознание в себе основано на внутреннем конфликте, и оно само ноуменально. Ноуменальность – это его стихия, оно умеет проявляться в эмпирику, становясь всецело феноменом, но самим действием демонстрируя, что у него есть ноуменальное ядро. Источник силы, призывающей нас к осознанию, как правило, внешний. Об этом нам повествует здравый смысл, социальные и натуралистические концепции сознания. Это может быть социальная среда, насилие, необходимость выжить, боль. Нас интересует сама структура уже устойчивого сознания, которое имеет источник раздражения, боли, насилия внутри самого себя. Этих внутренних источников несколько. Мы выделяем логический конфликт, этический и ценностный. В чем-то они имеют внутреннюю тождественность, поскольку центром, основой этого внутреннего конфликта является конфликт выбора между добром и злом.

Мы избрали для демонстрации конфликтной основы сознания библейский сюжет о грехопадении (книга Бытия, гл. 3) по двум причинам. Во-первых, он является фундаментальным для европейского самосознания, а во-вторых, именно в этом тексте этот конфликт обозначен именно как моральный конфликт. Суть в том, что Адам с Евой съели яблоко познания добра и зла. Человек уже обрез разум, его мышление уже знало плоскость «истина-ложь», но не знало глубины «добро-зло». Как только они вкусили «запретный плод», они узнали, что наги (Быт. 3:9-13). Как же объяснил Адам то, что он нарушил запрет? «Жена, которую Ты мне дал, она дала мне от дерева» (Быт. 3:12). То есть, Адам начал оправдываться. Он переложил вину сначала на Еву, а затем на самого Творца. Ева поступила так же, сославшись на змея. То есть, познав добро и зло, человек начал лгать (в моральном смысле лжесвидетельствовать).

Традиционно этот фрагмент интерпретируется как конфликт между человеком и сакральными персонажами, тогда как он повествует о том, как человек начал избегать ответственности за свои действия, и перекладывать ее на других. Познав добро и зло, человек начал творить зло. Тогда само повествование о грехопадении как о конфликте между Богом и человеком можно расценить как текст, перекладывающий ответственность с человека на его сакральных оппонентов. Миф рождается как оправдание, как моральное зло. Данный нарратив есть результат вытеснения причины действия за пределы собственного Я. Предположим, что человек оказался не в силах жить с тем, что ему открыло это новое знание, ему не хватило духа, чтобы взять ответственность на себя. Но от того, что человек не признал себя ответственной инстанцией, его поступок стал частью «порядка природы» и начал изменять мир, преобразовывать, творить. Мир «лежит во зле» потому что таково моральное лицо человека, его творца. Источник зла в человеческом мире сам человек, его внутренний конфликт. Но он упорно экстерниоризирует его на трансцендентные ему сущности – бога, дьявола, природу, эволюцию, историю, революцию, капитал, социальную несправедливость.

2. Коммуникативная природа самосознания

Фиксируемое содержание сознание есть слово. Самосознание есть диалог между, как минимум, двумя центрами, которые предлагают возражения собственным смыслам и текстам. Ключевым фактором, определяющим активность этого диалога, является непонимание. Это нарушает наше представление о монолитности Я, но ведь эта расколотовость, полицентричность является исключительно внутренним делом Я, оно сохраняет при этом феноменологическое единство, возможность социального контроля и пр. Внутренний диалог, быть может, единственное средство общения и даже существования ноуменальных сущностей. У него просто нет иного способа быть, чем говорить. Слово – стихия его бытия. Но это слово – перформатив, слово-действие и Я – дискурсивное существо. Это онтологическое положение уводит нас в сторону прагматики языка и теории речевых актов. Для утверждения своего бытия Я нуждается в особо ярких, критичных и кризисных диалогах. Разные полюсы Я занимают антиномичные позиции с точки зрения метафизики или этики. И этот факт задает особое напряжение, активирует процесс мышления, и расширяет дискурсивное пространство, в котором жизнь этих центров протекает.

Здесь мышление приоткрывает свой метафизический генезис. Первая социальность, с которой мы сталкиваемся – это собственная многополярность. Прежде, чем заговорить с другими, мы говорим с самим собой. Мы полагаем, что мышление и говорение представляют собой саморазворачивание потенциалов логоса, а не только передачу информации о внешнем мире, или не просто средство взаимодействия между людьми. Язык состоит не только из индикативных пропозиций, но и из перформативных актов. Из этих актов складывается дискурсивная реальность. Внутренний дискурс составляет «материю» Я. Эта интериоризация открыла сознанию широкую перспективу для порождения новых смыслов и новых перформативных миров, создающихся в ходе внутреннего диалога.

3. Конфликт как смыслопорождающее устройство

Мы обосновываем взгляд на конфликт как на знаковую систему: как на особый язык коммуникации и как на текст, который мы создаем с помощью этой знаковой системы. Как язык конфликт будет обладать своей специфической семантикой, синтаксисом и своей прагматикой. Но, помимо того, что он является системой, он еще и создает тексты, то есть, является средством коммуникации, передающим особого типа сообщения. Совокупность этих сообщений представляет собой вариант дискурсивной реальности, созданной по канонам конфликта. Тогда мы можем говорить о семиотике конфликта как об особой дисциплине, имеющей свою собственную поэтику, риторику и прагматику, что стало бы хорошим инструментом для анализа конфликта.

Производство конфликта не является универсальным и обязательным для всех без исключения культур. Быть или не быть в конфликте с собой зависит не столько от личного выбора человека, сколько от культурной формы воспроизводства личности. Новоевропейская личность утверждается метафизическими и правовыми актами в качестве высшей культурной ценности. Но она основана на конфликте. Эта форма самосознания агрессивно вытесняет бесконфликтные формы личности, чтобы встать в конфликтную позицию по отношению к самой себе.

В результате мы получаем более сложную и продуктивную семиотическую систему, чем предполагали изначально. Так называемая семиосфера складывается из принципиально разнородных знаковых систем, часть которых а) имеет целью понимание других систем; и б) получает способность создавать новые тексты и сообщения «из себя», благодаря наличию в себе оппозиционной структуры.

Литература:

1. Зиммель Г. Конфликт современной культуры // Зиммель Г. Избранное. Т. 1. Философия культуры. М.: Юристъ, 1996. С. 494-516.
2. Козер Л. Функции социального конфликта / Пер. с англ. О. А. Назаровой. М.: Идея-Пресс; Дом интеллектуальной книги, 2000. 208 с.
3. Лотман Ю. М. Культура и взрыв. М.: Гнозис; Издательская группа «Прогресс», 1992. 272 с.
4. Рикер П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. М.: Медиум, 1995. 416 с.
5. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб.: «Наука» С.-Петербургское отделение, 1992. 444 с.

Контroversы стоического морального нарратива в философской мысли первой половины XX века

Попов Д. С.

Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета, магистрант

Evseviy-Dan@yandex.ru

Аннотация: В докладе анализируются рецепции стоической моралистики в философии первой половины XX века. Источниковедческая база исследования включает в себя труды Э. О. Шартье, Л. Н. Толстого, А. Швейцера, П. Тиллиха, У. Джеймса, Дж. Дьюи, Т. Адорно и М. Хоркхаймера, Б. Рассела, К. Ясперса, Ж.-П. Сартра, М. Мерло-Понти. Методология работы основана на понимании характера бытия стоических моральных идей в культуре как нарративного. Также принимается во внимание дифференциация между философскими и историко-философскими рецепциями стоических идей. Проведенный анализ показывает противоречивость интерпретаций стоического наследия в философии указанного периода и выявляет широкий перечень многоаспектной критики в адрес стоиков. Актуальность подобного исследования соотносится с современным интересом к моральным практикам стоиков и их наследию как в среде ученых, так и со стороны широкой публики.

Ключевые слова: стоицизм, стоический нарратив, моральная философия, этика, экзистенциализм, франкфуртская школа, прагматизм.

Controversies over the stoic moral narrative in the philosophical receptions of the first half of the XX century. *Popov D. S.*

The Institute of Philosophy of Sankt-Petersburg State University

Abstract: the scope of the study is the receptions of stoic moralism in the philosophy of the first half of the 20th century in the works of E.-A. Chartier, L. N. Tolstoy, A. Schweitzer, P. Tillich, W. James, J. Dewey, T. Adorno and M. Horkheimer, B. Russell, K. Jaspers J.-P. Sartre, M. Merleau-Ponty. The methodology of work is based on an understanding of the nature of being of stoic moral ideas in culture as narrative and considers the differentiation between philosophical and historical-philosophical receptions of stoic ideas. The analysis shows the contradictory nature of the interpretations of stoic moral ideas in the philosophy of this period and reveals a wide list of multi-aspect criticism against the Stoics. The relevance of such a study correlates with the modern interest in stoics and their heritage both among scientists and the general public.

Keywords: Stoicism, stoic narrative, moral philosophy, ethics, existentialism, Frankfurt school, pragmatism.

В начале прошлого века Ф. Ф. Зелинский указывал, что значимость Античности для современной культуры с течением времени будет только возрастать [1, с. 119]. Сегодня мы в полной мере ощущаем справедливость этих слов на примере невероятного интереса к стоической моралистике, что выражается в издании большого количества научно-популярных книг, внимании к идеям стоиков со стороны психологии, создании международных движений, пропагандирующих идеалы стоического мировоззрения. Не обошла эта мода стороной и Россию, где стоические идеи уже используются при работе с трудными подростками и пр.

Такая популярность помимо интереса не может не вызывать и озабоченность, требуя рефлексии не только её оснований, но и возможных последствий. Известно, например, что Гегель воспринимал стоическую систему как форму «несчастливого сознания», выступившую в эпоху «эпоху всеобщего страха и рабства» [2, с. 107]. В то же время в Америке, идущей в авангарде по вниманию к стоическим идеям сегодня, еще 70 лет назад (в разгар борьбы чернокожего населения за гражданские права) раздавались голоса, обвинявшие стоический образ мысли южной аристократии в потворствовании рабовладению, жестокости, негуманности [3, р. 127; 4, р. 84].

Одной из форм, в которой адекватность стоических моральных идей может получить свое осмысление, является обращение к её философским рецепциям прошлого. И если справедливо, что стоические идеи актуализируются в плохие времена, то именно философии первой половины XX века следовало в полной мере осмыслить их.

Проведенный анализ действительно показал, что хотя мыслители указанного периода живо интересовались стоическими идеями (прежде всего, в области морали), говорить о каком либо единстве в понимании того, что же они все-таки из себя представляют и как следует их оценивать говорить не приходится. Ключевой оказывается разница в общем отношении к стоическому моральному нарративу: от рассмотрения его как позитивного и жизнеутверждающего, чрезвычайно востребованного мировоззрения до жесточайшей критики, утверждающей, что принятие стоических рецептов не только вредит личности, которая к ним прибегает, но и стоит у истоков многих проблем современной цивилизации.

Методология исследования определяется несколькими принципами:

Во-первых, опираясь на идеи П. А. Гаджикурбановой [5] и Т. Бенатуила [6] мы проводим разделение между философской и историко-философской рецепциями стоических идей, избирая предметом именно их *философские* осмысления;

Во-вторых, вслед за А. А. Столяровым [7, с. 5] мы разделяем понятия «стоическая философия» (полнота доктрины исторической Стои) и «стоицизм» (различного рода рефлексии над учением Стои, по-преимуществу морального характера).

В-третьих, отталкиваясь от замечаний К. Ясперса [8, с. 182] и Э. Брейе [9, с. 277] о имманентном характере присутствия стоических идей в западной цивилизации, мы предлагаем вести речь о их существовании в культуре на дорефлексивном уровне в виде «стоического нарратива». Мы полагаем, что в рамках рецепции стоических идей философами, речь по большому счету не идет об обращении ни к философии Стои (его реконструкцией занимается история философии), ни к стоицизму (как к оформленному духовному движению на основе рефлексии над учением Стои). На наш взгляд, не ставя себе целью строгий анализ тех или иных элементов доктрины стоиков, философская рецепция работает с образом некой «стоической мудрости», которую можно использовать для подтверждения собственной концепции или же как антипример. Представляется, что здесь можно вести о речь о нарративе стоиков – чрезвычайно пластичном, иногда почти анонимном агрегате стоической мудрости, который в разных исторических, интеллектуальных условиях принимает самые разные формы, оказывая влияние и на философские рецепции.

Существенными чертами нарратива является его нацеленность на структурирование человеческого опыта, восприятие человеком мира и самого себя. Будучи открытой и гибкой структурой, он способен под влиянием ситуации принимать самые разные формы [10]. Все это хорошо видно на примере философии рассматриваемого периода. Например, такие выдающиеся личности как Л. Н. Толстой, философ-эссеист Ален (Э. О. Шартье), гуманист А. Швейцер, теолог-экзистенциалист П. Тиллих, оказавшие существенное влияние на интеллектуальные и гуманистические движения своего времени, высоко оценивают стоические идеи.

Л. Толстой, используя стоическое наследие для переосмысления христианства, говорит о христианском характере стоической морали, для которой способность любить есть высшее благо человека [11, с. 84]. Мыслитель считал стоическое наследие источником мудрости, приобщаться к которому надлежало каждому.

Приверженность стоическим идеям стала одним из краеугольных камней мировоззрения и Алена, о чем ясно свидетельствует знакомый русскоязычному читателю сборник его моралистических эссе (*rgoros*). Они издавались во Франции в течение десятилетий и изобилуют отсылками к «стоической мудрости». Во многом на ней основывалась и общественно-политическая позиция Алена перед лицом угрозы войны с Германией.

Не меньшую роль стоические идеи сыграли и в творчестве А. Швейцера, создателя «этики благоговения перед жизнью». В её основу легли именно стоические идеи [12, с. 536]. Мыслитель отмечает, что в том настроении, которое проповедуют Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий идет настоящая борьба за живую этику. У этих философов она утрачивает эгоистический характер, *отрекается от духа Античности*, превращается в этику общечеловеческой любви: «она всецело поглощена непосредственным отношением человека к человеку, полным самопожертвования и преданности» [13, с. 119].

По сравнению с учением поздних стоиков даже христианство признается А. Швейцером «дуалистически-пессимистичным» [Там же, с. 122].

Для П. Тиллиха стоическое мужество есть не просто этическая добродетель, но фундаментальная составляющая мужества как онтологического свойства, которое «коренится во всем разнообразии человеческого существования и в конечном счете в структуре самого бытия» [14, с. 7]. По его мнению, в современном мире *стоическая позиция* – единственная серьезная альтернатива христианству [Там же, с. 73].

На фоне таких интерпретаций тем разительнее выглядит критическое осмысление стоической морали в работах У. Джеймса, Дж. Дьюи, Б. Рассела, мыслителей франкфуртской школы, экзистенциальных философов.

Для Т. Адорно и М. Хоркхаймера стоическая этика (равно как и любая этика, которая ориентируется на стоические идеи) выражает дух буржуазной морали, чуждой человечности, являющейся смертельным врагом сострадания [15, с. 127]. Более того, авторы замечают, что современная им буржуазная холодность несет в себе стоическую апатию [Там же, с. 129], поскольку «стоицизм» – предтеча буржуазного мышления [Там же, с. 297] и напрямую с ним связан.

Для Дж. Дьюи, концепция которого подразумевает тождественность нравственного и социального поведения [16, с. 322.], «этическая система стоицизма» являет собой не более, чем желание уйти в мир собственной души из враждебного внешнего, искать убежище в мире своих фантазий и подавленных стремлений. Согласно философу, сильная, творческая личность никогда не удовлетворится согласием с собой, но будет стремиться расширять свои связи с миром. В этом он развивает идеи У. Джеймса, согласно которому, стратегия стоического стиля состоит в сознательном сужении собственного «Я»: все узкие люди (*narrow people*) обороняют свое «Я», ограничивают его от областей, в которых неспособны преуспеть [17, р. 312]. В дальнейшем критика именно этой черты стоического нарратива – стремления довольствоваться собственным внутренним миром – подверглась резкой критике в экзистенциальной философии в лице К. Ясперса [18, s. 92–94], Ж.–П. Сартра [19, с. 70], М. Мерло-Понти [20, с. 235].

Момент сосредоточенности стоика исключительно на себе, эскапистский характер его морали подчеркивал и Б. Рассел, говоря о том, что в результате культивации в обществе стоических идеалов претерпевания тормозились процессы социального преобразования: «Было традицией восхвалять терпеливую выносливость бедняков, но это было до того, как они обрели право голоса» [21, р. 712]. Более того, Б. Рассел прямо обвиняет стоиков в том, что их идеалы культивируют понимание жестокости и несчастья как необходимого момента добродетели [Ibid].

Таким образом, предпринятое разыскание показало проблематичный характер отношения к «стоической мудрости» в идеях мыслителей первой половины прошлого века. Поражает не только противоречивость этих интерпретаций, но и многогранность восторженных отзывов или критических замечаний, адресованных стоической моралистике. Изучение трудов философов первой половины XX века показало и то, что нарратив стоиков актуализируется в самых разных областях: социально-политической сфере, психологической науке, дискурсе о религии. Мы хорошо видим это и в наши дни, когда стоицизм стал живой практической философией, которая становится мировоззрением тысяч и тысяч людей, находит отражение в художественной литературе и кинематографе, проникает в психологию и пр. Конечно, популярный стоицизм сегодня – лишь одна из тех форм, которую может принять нарратив стоиков о морали, о человеке и его месте в мире. В современной своей ипостаси это прекрасное лекарство от превратных сторон капитализма. Более того, стоицизм сегодня заявляет о своей фундаментальной вовлеченности в «общественное», о внимании и интересе к делам мира, о готовности заботиться о позитивных изменениях в обществе. Однако как показывает контрверзы в осмыслении стоической моралистики в философии прошлого, стоический нарратив потенциально содержит в себе и противоположные качества. Мы полагаем, что личности, которая обращается к стоическим моральным практикам, необходимо принимать во внимание ту серьезную работу, которую философия проделала в отношении стоического морального нарратива. В свою очередь, исследование места и роли стоических идей в нашей культуре должно быть продолжено не только на историко-этическом, но и на феноменологическом уровне.

Литература:

1. Зелинский Ф. Ф. Древний мир и мы. Лекции, читанные ученика выпускных классов Санкт-Петербургских гимназий и

- реальных училищ. СПб.: Типография Стасюлевича, 1911. 147 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. 495 с.
 3. Dabbs J. M. Who Speaks for the South? New York: Funk & Wagnalls, 1964. 398 p.
 4. Percy W. Stoicism on the South // Signposts in a Strange Land. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1991. P. 83–88.
 5. Гаджикурбанова П. А. Стоическая моралистика как объект философской рефлексии // Вестник российского гуманитарного научного фонда. 2007. №1. С. 102–108.
 6. Bénatouil Th. Stoicism and twentieth-century French philosophy // The Routledge Handbook of the Stoic Tradition / Ed. by J. Sellars. London, New-York: Routledge, 2016. P. 360–374.
 7. Столяров А. А. Стоя и стоицизм. М.: АО «Ками-груп», 1995. 448 с.
 8. Ясперс К. Всемирная история философии. Введение. СПб.: Наука, 2000. 272 с.
 9. Брейе Э. Как я понимаю историю философии // Философия Плотина. СПб.: Владимир Даль, 2012. 392 с.
 10. Брокмейер Й., Харре Р. Нарратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы // Вопросы философии. 2000. №3. С. 29–42.
 11. Толстой Л. Н. Путь жизни / ПСС. Т. 45. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1956. С. 13–408.
 12. Гуссейнов А. А. Благоговение перед жизнью. Евангелие от Швейцера // Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М.: Прогресс, 1992. С. 522–548.
 13. Швейцер А. Философия культуры // Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М.: Прогресс, 1992. С. 44–240.
 14. Тиллих П. Мужество быть // Избранное: Теология культуры. М.: Юрист, 1995. С. 7–131.
 15. Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика просвещения. Москва, Санкт–Петербург: Медиа, Ювента, 1997. 310 с.
 16. Дьюи Дж. Демократия и образование. М.: Педагогика-Пресс, 2000. 384 с.
 17. James W. Principles of Psychology Vol. 1. New-York: Henev Halt and Company, 1890. 689 p.
 18. Jaspers K. Psychologie der Weltanschauungen. Berlin: Verlag von Julius Springer, 1919. 428 s.
 19. Сартр Ж.-П. Дневники странной войны. Сентябрь 1939 – март 1940. СПб.: Владимир Даль, 2002. 813 с.
 20. Мерло–Понти М. Читая Монтеня // Знаки. М.: Искусство, 2001. С. 227–241.
 21. Russell B. The Life Without Fear // The basic writings of B. Russell, 1903–1959. New-York, 1961. P. 710–715.

Нравственные ценности и смыслы в пограничной ситуации (по роману Достоевского «Идиот»)

Похилько А. Д.

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Армавирский государственный педагогический университет», профессор кафедры философии, права и социально-гуманитарных наук. Доктор философских наук

nauka2007-2008@mail.ru

Аннотация: Рассматриваются уникальные нравственные смыслы в экзистенциальном модусе человеческого бытия (пограничной ситуации) на примере умирающего молодого человека. Основная нравственная идея Достоевского заключается в мучительном поиске смысла человеческого существования в бессмысленном мире. Страдания от бессмысленности и бессмысленность страданий порождают бунт против самой жизни в ее природном и социальном измерении. Прекрасный человек (князь Мышкин) у Достоевского пробуждает и духовно оживляет умирающего Ипполита, возрождает в нем надежду на любовь и бессмертие. Достоевский, как предтеча экзистенциализма, ставит вопросы, которые были философски интерпретированы Камю и Сартром, которые остаются актуальными и для современного человека.

Ключевые слова: смысл жизни, нравственные смыслы, пограничная ситуация, жизнь, смерть, суицид.

Moral values and meanings in a borderline situation (based on Dostoevsky's novel "Idiot"). Pokhilko A. D.

Federal State Budget educational institution of higher education "Armavir State Pedagogical University"

Abstract: unique moral meanings in the existential mode of human existence (borderline situation) are examined using the example of a dying young man. The main Dostoevsky's moral idea is a painful search for the meaning of human existence in a meaningless world. Suffering from meaninglessness and senselessness of suffering give rise to rebellion against life itself in its natural and social dimension. The wonderful man (Prince Myshkin) at Dostoevsky awakens and spiritually revives the dying Hippolytus, revives in him the hope of love and immortality. Dostoevsky, as the forerunner of existentialism, raises questions that were philosophically interpreted by Camus and Sartre, which remain relevant for modern man.

Keywords: meaning of life, moral meanings, values, borderline situation, life, death, suicide.

Несомненная актуальность подлинно человеческого ухода из жизни обостряется в современных условиях почти всемогуществом науки и техники, проектом трансгуманизма. В пограничной ситуации болезни и смерти раскрываются глубинные ценности отношения, которые всегда остаются с человеком; эти ценности и их нравственные смыслы сопровождают его даже тогда, когда оказываются недостижимыми ценности творчества и ценности переживания [1, с. 216–217].

Парадоксальным является страдание умирающего молодого человека. Это страдание духовное, а не физическое. В этом сходство ситуации, смоделированной Ф.М. Достоевским в художественном образе Ипполита [2], и современной ситуации эвтаназии в широком смысле (эвтелии), когда физическое страдание искусственно блокируется. Ситуация Ипполита отличается своего рода чистотой (абстрактной определенностью): он умирает дома и без лекарств. Современная же смерть часто отличается замутненностью сознания и преждевременной духовной смертью при сохранении функций тела [3].

Особый интерес вызывает исповедь-проповедь Ипполита «Необходимое объяснение» [4, с. 129–148]. Как считал М. М. Бахтин, это «последнее слово» у Ипполита является «исповедью с лазейкой», которая «создает особый тип фиктивного последнего слова о себе с незакрытым тоном, навязчиво заглядывающего в чужие глаза и требующего от другого искреннего опровержения» [5, с. 402]. Какие же парадоксы и противоречия, выраженные в нравственных смыслах, описывает Достоевский?

Страдание у Ипполита носит духовный характер. Он страдает от бессмысленности жизни. Это страдание, как и другие страдания, бессмысленны. Их нельзя оправдать надеждами на счастье или верой в Бога. Природа вызывает страх своей бессмысленной смертью. Она является во снах, в бреду и в фантазиях о любви и уважении других людей. Духовная боль пробуждается от прикосновения к его личности такого прекрасного человека как князь Мышкин. Это пробуждение и оживление духовно умирающего человека включает в себе важный нравственный смысл. Это толстовский смысл воскресения, жажда спасения, желание получить шанс, пусть, на самое небольшое бессмертие. Ипполит принимает пари Паскаля своеобразным способом: он решается на самоубийство, полагая, что не будет нести за это нравственной ответственности даже в том случае, если существует загробный мир. В его богоборческом поступке проступает экзистенциальная идея бунта против бессмысленности существования. Он хочет попать смерть своей смертью. Встреча со смертью становится для него шансом обретения подлинного смысла, шансом прорваться хотя бы на короткое время к ценностям творчества и переживания.

Ценности творчества – в духовном измерении это рукопись (его исповедь), а в измерении физическом, материальном - завещание своего скелета медицинской академии. Сам акт суицида он хотел бы превратить в творческий поступок, в котором доминировал бы не столько эгоизм, сколько альтруизм и учительство. (Я научу вас ценить здоровье!). В этом отношении его ожидают насмешки и пошлое презрение.

Ценности переживания – это, прежде всего, любовь и уважение ближних. Парадокс в том, что взрослые отказывают ему в обретении этих ценностей переживания. Даже князь Мышкин оказывается захваченным чувством влюбленности к Аглае, и не может в полной мере откликнуться на призыв Ипполита. Отсюда следует раздражительная обидчивость Ипполита. Нравственная раздражительность объясняется отсутствием жалости к нему со стороны других и жалостью самого Ипполита к себе. Жажда любви к себе вызывает своего рода резонанс нарциссических оболочек личности.

Бессмыслица обыденного существования скрывается за псевдосмыслами пошлого благополучия и здоровья окружающих. Ипполит пытается преодолеть стену равнодушия и насмешек. Он пробивается с помощью своей исповеди к аутентичным смыслам. В то же время эта духовная работа сознания становится Сизифовым трудом. Он сам попадает в ловушку пошлости, когда самоубийство не удастся. Самоубийство оказывается имитацией. Поступок этот был воспринят только как шантаж с целью получения уважения и любви. Очевидно, что здесь, кроме шантажа, видна особого рода гордыня человекобожества, которая в полной мере проявится в более позднем романе писателя «Бесы». Это еще один парадокс: бессознательное желание жить сыграло шутку и опрокинуло все рациональные обоснования нигилизма у Ипполита. Возможно, что нравственные нормы оказываются сильнее, чем решимость к персоналистической ответственности в ее индивидуальной и уникальной форме.

Таким образом, нравственные ценности и смыслы претерпевают серьезную трансформацию у молодого умирающего человека. Суицид, как показывает и современность, может быть вызван мотивом обиды на жизнь, которая якобы недостойна человека. Отсюда попытка утвердить свое как бы естественное право, «моральное право» на своеволие, на негативную свободу. Однако в рассмотренном примере суицид не должен заслонять от нас позитивный урок Ипполита. Надо использовать шанс на обретение аутентичного смысла жизни, искать его и реализовать даже в пограничных ситуациях. Сам, будучи больным, великий писатель (Достоевский) отталкиваясь от патологии смысла в безумном мире, доказывает возможность обретения подлинного смысла от противного, рисует картину внутреннего мира личности и, тем самым, косвенно утверждает жизнь, в том числе обыденную жизнь с ее одухотворенной повседневностью. Хотелось бы ее раз подчеркнуть, что Достоевский, как предшественник экзистенциализма, ставит такие вопросы, которые философски проанализированы экзистенциалистами Камю и Сартром, которые остаются значимыми и для современного человека.

Литература:

1. Франкл В. Человек в поисках смысла : [Сборник] : Пер. с англ. и нем. / В. Франкл; Общ. ред. Л. Я. Гозмана, Д. А. Леонтьева; Вступ. ст. Д. А. Леонтьева [с. 5-21]. М. : Прогресс, 1990. 366 с.
2. Достоевский Ф. М. Идиот: роман. Режим доступа: <http://онлайн-читать.рф/достоевский-идиот/>
3. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти / Филипп Арьес. Предисл. Гуревича А. Я. [с. 5-30]. М.: Прогресс, 1992. 526 с.
4. Габдуллина В. И. Рукопись Ипполита Терентьева в романе Ф. М. Достоевского «Идиот»: жанр и нарративные стратегии // Проблемы исторической поэтики. 2019. Том 17 № 3. С. 129-148.
5. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М. : Худож. лит., 1972. 450 с.

Счастье и моральный долг (анализ эвдемонистического обоснования морали)ⁱ

Прокофьев А. В.

Институт философии РАН (Москва), ведущий научный сотрудник. Доктор философских наук

Avprok2006@mail.ru

Аннотация: В докладе реконструирована аргументация одного из основных способов обоснования морали в современной этике – эвдемонистического. Этот способ обоснования морали принимает в качестве точки отсчета для ответа моральному скептицизму всеобщее стремление к счастью, которое понимается как синоним античной эвдемонии, то есть как приносящая удовлетворение, успешная и стоящая того, чтобы ее прожить, жизнь. Для современных этиков-эвдемонистов такую жизнь невозможно вести, не осознавая, что в ней воплощаются какие-то объективные ценности. Отсюда следует, что эвдемонистический деятель имеет потребность в реалистичном и критическом отношении к относительной ценности жизненных целей. Одним из следствий подобного реализма является признание фундаментального этического равенства между людьми и его нормативных импликаций. Этот вывод уязвим для целого ряда контраргументов, которые стали предметом анализа в докладе.

Ключевые слова: моральная философия, обоснование морали, счастье, эвдемонизм, этическое равенство, честность, альтруизм.

Happiness and Moral Duty (an Analysis of the Eudemonistic Justification of Morality). *Prokofyev A. V.*

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow)

Abstract: The paper portrays one of the main methods for justifying moral values and norms – eudemonistic. This method takes as a reference point of its response to the challenge of moral skepticism our common longing for happiness and considers happiness to be a satisfactory, successful and worthwhile life. Contemporary eudemonists have a strong conviction that life cannot be satisfactory, successful and worthwhile if it is not based on the recognition and fulfillment of some objective values. Therefore, a eudemonistic actor has to maintain a realistic and critical attitude as for the relative importance of life goals. It is his/her realism that makes him/her accept the fundamental ethical equality and its normative implications. This conclusion is vulnerable to strong counterarguments analyzed in the paper.

Keywords: principles, norms, patterns, ideals, wishes, requests, recommendations, advices, expectations, cautions, sentential.

Одним из ключевых вопросов моральной философии с давних времен является вопрос обоснования морали. В современной литературе он часто артикулируется в виде восходящей к Ф. Брэдли формулировки «Почему следует быть моральным?» и обозначается также с помощью предложенного К. Корсгаард термина «нормативный вопрос». Методология ответа на «нормативный вопрос» предполагает выявление общезначимых потребностей и свойств человека с последующей демонстрацией того, что признание и воплощение моральных ценностей, а равно – признание исполнение моральных требований, являются неременным условием удовлетворения этих потребностей или сохранения этих свойств. Потребности и свойства, выступающие в качестве отправной точки обоснования морали должны быть такими, чтобы каждый, к кому обращена аргументация, считал невозможность их удовлетворения (или сохранения) невозполнимой потерей. Релевантность того или иного подхода к обоснованию морали определяется его способностью найти правильную отправную точку и связать ее с исполнением морального долга. В контексте дискуссий об обосновании морали моральный долг понимается как долг совершения альтруистических и честных поступков, исходя из убежденности в равной неинструментальной ценности каждой человеческой личности.

ⁱ Доклад подготовлен при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 20-011-00145 А «Обоснование морали как проблема современной этики (реконструкция, сравнение и оценка теоретических подходов)».

Адресатом обоснования морали является любой человек, способный понимать рациональную аргументацию и перестраивать свое поведение на основе рациональных аргументов. Это не означает, что он обязательно должен рассматривать рациональную способность в качестве самостоятельного источника своих целей. Достаточно того, чтобы он доверял ей в отношении выводов о том, как связаны между собой цели, средства и результаты его деятельности, вне зависимости от того, чем задано его целеполагание. Кроме того, что адресат обоснования морали является разумным человеком, он, раз возникает необходимость обосновывать моральные ценности и требования, относится к ним скептически, не считает себя связанным ими или считает, что связанность ими является непостоянной. В современной этической теории этот адресат получает следующие обозначения: «имморалист», «аморалист», «моральный скептик». Последнее является наиболее распространенным. Задача максимум, которую ставят перед собой моральные философы, состоит в том, чтобы найти аргументы, которые способны трансформировать отношение морального скептика к ценностям и требованиям морали, задача минимум – найти аргументы, которые показали бы нравственному человеку, что его поведение является не менее рациональным, чем поведение тех людей, которые пренебрегают моральными ценностями и требованиями (см. подробнее: [1]).

Одним из наиболее распространенных подходов к обоснованию морали является попытка продемонстрировать, что совершение честных и альтруистических поступков есть необходимое условие достижения счастья, а удовлетворение от их совершения – его необходимая составляющая. Счастье при этом может пониматься либо в его новоевропейском значении – как глубокая удовлетворенность жизнью, или в его античном смысле, связанном с понятием «эвдемония». В последнем случае под счастьем подразумевается успешность жизни, воспринимаемой в качестве целостного проекта. Современные эвдемонисты осознают, что античное понимание счастья является довольно специфичным, поэтому они либо вводят различные замещающие понятия («процветание», «полная жизнь», «благополучие», «высшее пруденциальное благо» и т.д.), либо постоянно оговаривают, какое именно счастье они имеют в виду. Однако при этом они не рассматривают базовый смысл слова «эвдемония» в качестве чего-то чуждого сознанию и практике наших современников. Напротив, они полагают, что мы с легкостью понимаем, о чем идет речь в античных текстах, употребляющих это слово, и имеем потребность в достижении той цели, которую древнегреческий язык фиксировал в виде отдельного понятия, а современные европейские языки могут выразить лишь с помощью описаний и неологизмов.

Эвдемонистическое обоснование морали является двухчастным. На первом этапе это обоснование объективных ценностей без конкретизации их содержания. Если счастье – это успех жизни в качестве целостного проекта, то такой проект должен быть не только соответствующим уникальной личности деятеля, но и внутренне согласованным и достижимым. Согласуя и объединяя все свои жизненные цели в общем направлении жизни или своего рода «цели всех своих целей», деятель убеждается в том, что существуют такие общие направления жизни и такие потенциальные вершины целевой иерархии, которые превращают жизнь в проект, обреченный на неудачу не в силу субъективных особенностей его создателя, а по структурным основаниям. Имея такую цель, просто невозможно добиться успеха. Американский этик Дж. Эннес, переосмысляя аристотелевский ряд негодных конечных целей, считает таковыми удовольствие, удовлетворение последовательно возникающих желаний и удовлетворенность течением собственной жизни. Их альтернативой является такой образ жизни, в котором вершину занимает добродетель, то есть объективное совершенство в определенной практике, достижение которого вызывает у ее обладателя чувство радости и удовлетворения [2, р. 119 – 169]. Рассуждая в том же направлении, другой этик-эвдемонист Нира Бадвар, подчеркивает, что поиск объективного основания счастья (она использует такой его синоним как «благополучие») требует от деятеля реалистической установки в отношении особенностей собственной личности, фактов, относящихся к его собственной жизни и человеческой жизни в целом, а также относительной ценности достижения альтернативных целей [3, р. 3 – 182].

Именно эта установка создает сцепление между эвдемонистическим опытом и моральным поведением. Бадвар полагает, что не существует таких инициативных агрессоров, мучителей или угнетателей, которых можно было бы считать счастливыми в эвдемонистическом смысле слова, поскольку переживание успешности собственной жизни как целостного проекта в их случае является результатом потери честного и реалистичного отношения к ней. Ведь они обманывают себя в отношении такого фундаментального обстоятельства своего стремления к счастью, как равенство всех субъектов эвдемонистического опыта. Они убеждены в неполноценности других людей и собственном

превосходстве над ними, что не соответствует реальности. Счастье безнравственного человека является по определению иллюзорным [3, р. 183 – 221].

Против эвдемонистического обоснования морали можно выдвинуть три основных аргумента:

1. Эвдемонистическая моральная философия разрушает специфику морального долга в ходе его обоснования. Совершение должных поступков теряет в ней свой бескорыстный характер, превращается в инструмент достижения иных целей.

2. Реалистическая установка, ведущая к признанию невозможности доказать неравенство между людьми как центрами эвдемонистического опыта, может получить вполне полноценное выражение в том, что ориентированный на достижение счастья и признающий его объективную ценность индивид просто не претендует на то, чтобы другие люди считали его счастье важнее своего собственного. Мучитель или угнетатель может считать, что другие люди – равные ему деятели, стремящиеся к счастью – имеют полное право мучить и угнетать и его, если, конечно, у них это получится.

3. Так как объективная основа счастья предполагает не только моральную, но и другие составляющие (например, познавательную и эстетическую), то бескорыстное содействие благу других людей (честное и альтруистическое поведение) может быть перевешено на эвдемонистических весах воплощением иных объективных составляющих счастья. В этом случае моральные ценности и требования потеряют характер общеадресованных. Они будут безусловно связывать только тех, кто не может обеспечить себе полноценный прорыв к благополучию за счет познавательных или эстетических достижений, проявляя именно в этих видах деятельности реалистическую и критическую установку. Это, как и в первом случае, превращает эвдемонизм в такое обоснование морали, которое существенным образом искажает обосновываемый феномен. Мне представляется, эвдемонистическая этика имеет ресурсы для ответа на первый и третий контраргумент, но беззащитна в отношении второго.

Литература:

1. Прокофьев А. В. Почему я должен быть моральным? (теоретический контекст обоснования морали) // Этическая мысль. 2017. Т. 17. № 1. С. 5–17.
2. Annas J. The Morality of Happiness. New York: Oxford University Press, 1993. 502 p.
3. Badhwar N. K. Well-being: Happiness in a Worthwhile Life. New York: Oxford University Press, 2014. 245 p.

Пчелина О. В.

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Поволжский государственный технологический университет» (ФГБОУ ВО «ПГТУ»), профессор кафедры социальных наук и технологий. Доктор философских наук

PchelinaOV@volgatech.net

Аннотация: статья посвящена рассмотрению категорий социальной инклюзии и эксклюзии, этическим аспектам взаимодействия с людьми с ограниченными возможностями здоровья. Обоснована необходимость изучения феномена инклюзии в контексте социальной эксклюзии. Отмечено, что понятие инклюзии намного шире и многообразнее, чем инклюзивное «включенное» образование или проблемы адаптивности образовательных программ и доступной среды для маломобильных групп населения, к которым нередко сводится понятие инклюзии. Социальную инклюзию предлагается трактовать не как проблему, а как уникальную возможность преодоления социальной эксклюзии и отчуждения, как ресурс в котором именно разнообразие является основополагающим принципом «включенности». Статья содержит постановку вопроса о необходимости повышения уровня инклюзивной культуры, который связан с традиционными этическими ценностями в целом, и формирования этики инклюзии/эксклюзии, в частности.

Ключевые слова: социальная инклюзия, социальная эксклюзия, этика, этическая культура, люди с ограниченными возможностями здоровья.

Ethics of Social Integration and Exclusions.

Pchelina O. V.

Volga State University of Technology

Abstract: the article deals with the categories of social inclusion and exclusion, as well as ethical aspects of interaction with people with disabilities. The necessity of studying the phenomenon of inclusion in the context of social exclusion is justified. It is noted that the concept of inclusion is much broader and more diverse than inclusive “included” education or problems of adaptability of educational programs and accessible environment for low-mobility groups of the population, which is often reduced to the concept of inclusion. It is proposed to treat social inclusion not as a problem, but as a unique opportunity to overcome social exclusion and alienation, as a resource in which diversity is the fundamental principle of “inclusion”. The article raises the question of the need to increase the level of inclusive culture, which is associated with traditional ethical values in General, and the formation of the ethics of inclusion/exclusion, in particular.

Keywords: social inclusion, social exclusion, ethics, ethical culture, people with disabilities.

Инклюзия (от лат. *inclusio* «заключение, включение», фр. *inclusif* – «включающий в себя», англ. *inclusion* – «включение») – процесс реального включения людей с инвалидностью в активную общественную жизнь [1, с. 8]. Социальная эксклюзия – это исключение или ограничение доступа индивидов к жизненно важным социальным институтам, таким как труд, образование и др., что не позволяет им получать экономические ресурсы, необходимые для поддержания адекватного уровня жизни (своего и своей семьи).

Тема инклюзии и эксклюзии привлекают все большее внимание исследователей и специалистов различного профиля, что связано с рядом обстоятельств. Во-первых, это инвалидизация населения, которая стала острой социальной проблемой как для России, так и для мирового сообщества, рост числа маломобильных и малоимущих граждан, увеличение пенсионного возраста и других. Во-вторых, понятием «инклюзия» можно охватить довольно широкий спектр действий, включая социальную среду, искусство и культуру, образование, добровольчество. Исследователи изучают субъективные аспекты социальной инклюзии, а также противоречия данного процесса, который нередко носит социально-

личностный характер, связан с социальной эксклюзией и отстаиванием своих прав и свобод¹.

Ключевая идея социальной инклюзии состоит в том, то ограничение возможностей никак не связано с ограничением потребностей, т. е. равенство прав и свобод для всех без исключения граждан является принципом создания «включающего общества». В этом случае вариативность и разнообразие воспринимаются как ресурс, но не проблема. Если речь идет о людях с ограниченными возможностями здоровья, тогда социальная инклюзия определяется социальными условиями, доступной средой, которые имеются в обществе. Создание инклюзивной среды подразумевает доступность образования, социокультурной среды, включенность в добровольческую деятельность (инклюзивное добровольчество) и другие возможности равноправного участия в общественной жизни. Таким образом, процесс инклюзии можно рассматривать как осознание ценности человека, которая определяется его включенностью в социум и не зависит от его особенностей или ограничений, а само понятие инклюзии трактовать намного шире и многообразнее, чем инклюзивное «включенное» образование, к оно которому нередко сводится. Социальная инклюзия – это не только «социальная включенность» как коммуникативный контакт с социумом, которая продолжает процесс интеграции и адаптации, но и познание «выразительного и говорящего бытия», которое «осуществляется только во взаимодействии двух сознаний (я и другого); взаимопроникновение с сохранением дистанции; это – поле встречи двух сознаний, зона их внутреннего контакта» [2, с. 228 - 229].

Итак, мы приходим к необходимости изучения феномена инклюзии в различных аспектах. В таком контексте важным и необходимым моментом является преодоление социальной эксклюзии, то есть преодоление неравенств и различий, дискриминации, выход на такой уровень развития общества, в котором разделяются идеи сотрудничества, а вклад каждого является основой общих достижений. В процессе развития и совершенствования социальной инклюзии необходимо стремиться к тому, чтобы люди с инвалидностью, люди, находящиеся в сложной жизненной ситуации, смогли не только полноценно реализовать себя, но стали источниками новой энергии и новых смыслов.

Представляется, что достижение такого уровня возможно с развитием инклюзивной культуры, которая связана с традиционными этическими ценностями, с необходимостью формирования этики инклюзии и эксклюзии, с разработкой и включением в повседневную практику этических принципов взаимодействия с людьми с ограниченными возможностями здоровья или иными различиями (**по полу, возрасту, здоровью, религии, культуре, этничности и каким-либо другим признакам**), когда человек способен познать и понять «другого» как себя и себя как «другого». По сути речь идет о том, что инклюзивная культура и этика должны стать особой философией, когда люди готовы «принимать каждого своего члена таким, какой он есть» и «преодолевать в себе чувство раздражения от непохожести других» [3, с. 415]. При этом необходимо учитывать и то обстоятельство, что этическая культура, как и любое взаимодействие, представляет собой «встречное движение», когда нормы и ценности принимаются и разделяются всеми членами общества, когда обе стороны готовы принять и уважать друг друга, а эмпатия и терпимость важны для любого человека. Таким образом, этика социальной инклюзии и эксклюзии – это социальная ответственность каждого, это моральный закон и нравственный принцип, это основа общественного благополучия и залог душевного здоровья.

Литература:

1. Алехина С. В. Принципы инклюзии в контексте изменений образовательной практики // Психологическая наука и образование. М.: 2014. Том 19. № 1. С. 5–16.
2. Бахтин М. М. Автор и герой: К философским основам гуманитарных наук. СПб.: Азбука, 2000. 336 с.
3. Нигматов З. Г. Формирование поликультурной личности в условиях инклюзивного образования. Сборник научных трудов Международной научно-практической конференции «Поликультурное образовательное пространство Поволжья: пути и формы интеграции» (Казань, КФУ, 1 ноября 2013 г.). Казань: ИПП КФУ, 2013. С. 414 – 419.

¹ См.: Ярская-Смирнова Е. Р., Романов П. В., Антонова В. К., Бирюкова С. С. Благополучие и неблагополучие в концептуальном аппарате семейной политики и защиты детства в современной России // Политика семьи и детства в постсоциализме / Под ред. В. Шмидт, Е. Р. Ярской-Смирновой, Ж. В. Черновой. М.: Вариант, ЦСПГИ. 2014. С. 72–98.

Сравнительный анализ этической системы конфуцианства и российской секулярной этики государственных служащих

Фахрудинова Э. Р.

ФГБОУ ВО Саратовский Государственный Медицинский Университет имени В. И. Разумовского Минздрава России, доцент кафедры философии, гуманитарных наук и психологии. Кандидат философских наук

elmirafah@yandex.ru

Аннотация: в статье проводится компаративистский анализ основных качеств «Благородного Мужа» Конфуция и главных принципов профессиональной этики современных государственных служащих РФ. В современном полицентричном мире особенно актуальным представляется изучение нравственных проблем государственной службы для того, чтобы, изучив специфику общих моральных принципов (в том числе конфуцианских) определить базовые нравственные требования к служащим управленческих структур. Традиционная конфуцианская этика не утрачивает своей актуальности и является потенциальным ресурсом для развития профессиональной этики современных чиновников. Сконструированный Конфуцием образ «Благородного мужа» идентичен образу современного российского государственного служащего, выступая умозрительным социальным идеалом современного чиновника, который является воплощением всевозможных достоинств, должен соответствовать высоким моральным требованиям, следовать ритуалу и предназначаться в качестве назидательного этико-социального образца для окружающих.

Ключевые слова: Конфуций, «Благородный Муж», государственный служащий, профессиональная этика.

Comparative analysis of the ethical system of Confucianism and the Russian secular ethics of civil servants.

Fakhrudinova E. R.

Saratov state medical University named After V. I. Razumovsky of the Ministry of health of Russia

Abstract: the article provides a comparative analysis of the main qualities of the “Noble Husband” Confucius and the main principles of professional ethics of modern civil servants RF. In the modern polycentric world, it is particularly relevant to study the moral problems of public service in order to study the specifics of General moral principles (including Confucian ones) to determine the basic moral requirements for employees of management structures. Traditional Confucian ethics does not lose its relevance and is a potential resource for the development of professional ethics of modern officials. The image of the “Noble husband” constructed by Confucius is identical to the image of the modern Russian civil servant, acting as a speculative social ideal of the modern official, who is the embodiment of all possible virtues, must meet high moral requirements, follow a ritual and be intended as an edifying ethical and social model for others.

Keywords: Confucius, “Noble Man”, civil servant, professional ethics.

Профессиональная этика государственных служащих – это индикатор эффективности государственного аппарата власти. Кризис нравственного состояния государственных служащих РФ является внутренним фактором возникновения проблем функционирования политической системы. Анализ основных исторических этапов развития морально-правовых аспектов регулирования государственной службы РФ доказал устойчивость базовых характеристик этоса государственного служащего, что позволило сопоставить современную этику государственного служащего и традиционную конфуцианскую этику, которая не утрачивает своей актуальности и является потенциальным ресурсом для развития этики государственного служащего.

Актуальные нормативно-правовые акты РФ в недостаточной степени решают проблему формирования нравственного облика государственных служащих. В настоящее время при устройстве

на государственную службу работодателя интересуют, прежде всего, профессиональные компетенции и опыт работника. Законодатель не устанавливает однозначных критериев нравственности государственного служащего. Поэтому наиболее важной является проблема формирования моральных регуляторов профессиональной деятельности государственных служащих. Становление нового типа российской государственной службы в значительной степени определяется персональным мотивационным ресурсом, в котором сосредоточено моральное самосознание субъектов политической власти. Трансформация этико-профессиональной культуры государственных служащих через реализацию совокупности морально-нравственных регуляторов, таких как этические кодексы и механизмы их воплощения в жизнь – ключевой фактор, характеризующий эффективность государственного управления. Изменить работу современных государственных служащих РФ с увеличением качественных показателей их деятельности представляется возможным именно на морально-нравственной основе, что позволит разрешить стратегические государственные программы в социально-экономической, культурной, этноконфессиональной и других сферах.

Если обратиться к социально-этическим представлениям Конфуция, то нашему вниманию предстанет весьма оригинальный облик достойного человека, занимающего должность чиновника. Философ полагал, что гармоничное государство, основанное на принципах справедливости, нуждается в высоко образованных, благоразумных, ответственных и честных государственных служащих.

В конфуцианской этике особое значение уделяется этосу государственных служащих как представителей местной власти, реализующих управленческие функции. Конфуций создал моральный эталон высоконравственного, духовно совершенного чиновника, который обладает чувством меры, долга, справедливости и человеколюбия. Нельзя не отметить, что все сказанное восточным мыслителем об обществе, организации его управления, месте человека в нем актуально и в современном полицентричном мире.

Чем же похожи образ «Благородного Мужа» Конфуция и образ идеального государственного служащего? Несмотря на то, что со времён Конфуция прошло почти 25 столетий, эти два образа практически идентичны, и чтобы доказать это, достаточно провести сравнительный анализ основных качеств «Благородного Мужа» и главных принципов профессиональной этики государственных служащих РФ:

1. Благородный Муж: иероглиф «Жэнь»: человечность. Если следовать «Жэнь», то нужно руководствоваться любовью, милосердием, гуманностью и состраданием к людям. Чиновник: кодекс профессиональной этики государственного служащего под пунктом «к» гласит: проявлять корректность, чувство такта и внимательность в обращении с гражданами и должностными лицами. Мы видим, что в данных концепциях говорится о корректном взаимодействии с людьми, о том, что и благородный муж, и чиновник должны проявлять свои наилучшие качества, коммуницируя с окружающими.
2. Благородный Муж: иероглиф «И»: справедливость. Следование «И» предполагает взаимность, так, родителей необходимо уважать только за то, что они тебя воспитали. Чиновник: справедливость – это одна из ключевых характеристик профессионального управленца. Именно это качество позволяет государственному служащему быть независимым по отношению к отдельным гражданам, социально-профессиональным организациям и сообществам, исключать действия, связанные с влиянием личных, финансовых и других интересов, препятствующих добросовестному исполнению профессиональных обязанностей.
3. Благородный Муж: иероглиф «Чжи»: мудрость, рассудительность, способность просчитывать результаты и последствия своих действий, давать им объективную оценку. Данный иероглиф дополняет «И», исключая упрямство и глупость. Чиновник: для государственного служащего данные добродетели крайне важны: чиновник не должен делать поспешных выводов, а быть рассудительным и обладать прогностическим видением ситуации. Профессиональная деятельность представителей власти предполагает достойное исполнение своих обязанностей для обеспечения высокой эффективности проделанной работы на благо государства. Данная гуманистическая установка особенно актуальна в настоящее время, когда каждый (не только, но особенно чиновник) ответственен и за себя, и за другого ради всеобщего процветания.
4. Благородный Муж: иероглиф «Ли»: ритуал – одна из важнейших категорий конфуцианской этики. «Ли» – это способность соблюдать определённые церемонии, обряды, чтить традиции

и следовать им. Чиновник: каждый из государственных служащих на протяжении многих лет соблюдает порядок проведения современных «обрядов» и «церемоний», так как они реализуют определенный план, придерживается различных алгоритмов и последовательности их действий, что способствует стабильности государственной системы в целом. Эти качества позволяют чиновнику мониторить системность в работе и контролировать своих подчинённых. В актуальном кодексе этики государственного служащего данным качествам наиболее соответствуют пункты «ж» и «и»: чиновник должен соблюдать порядок исполнения, последовательность действий, что в будущем позволит ему сохранить существующий порядок, учитывать эффективность работы подчиненных, следовать нормам, предусмотренным правилами профессиональной этики и правилами служебного поведения, не выходить за границы профессиональных полномочий, знать и следовать ограничениям и запретам государственной службы.

5. **Благородный Муж:** иероглиф «Синь» (еще известный как иероглиф сердца): предполагает искренность, осмотрительность, осторожность в мыслях, словах и поступках. Чиновник: государственные работники должны иметь все качества иероглифа «Синь», ведь именно открытость и искренность позволят расположить к государственному служащему людей, обратившихся за решением своих проблем. А настойчивость, осторожность в мыслях, словах и поступках будут способствовать выполнению им своих профессиональных обязанностей достойно и, прежде всего, гуманно, не обделив своими полномочиями граждан, нуждающихся в государственном участии и помощи.

Акцентируя внимание на государственных служащих, Конфуций отмечал, что основанием устойчивости государства является доверие граждан. Власть, утратившая народное доверие, обречена на неэффективность государственного управления, следовательно, неминуем общественный регресс.

Таким образом, в деятельности государственных служащих *необходимо* акцентировать внимание на *общечеловеческие ценности:* гуманизм, правовую и политическую компетентность, профессионализм, что также полностью соответствует конфуцианскому идеалу «Благородного мужа» (чиновника). *Образ современного* государственного служащего и конфуцианский «Благородный муж» предстают перед нами воплощением морально-нравственного идеала, сочетающего в себе всевозможные достоинства, представляющие в целом образец для этико-социального подражания. Руководствуясь этическими правилами «Благородного мужа» должно осуществляться управление семьей, народом, государством в целом. Демонстрируя персональный пример управленческой деятельности, государственные служащие должны формировать модель морального воспитания общества в целом, направляя его развитие в сторону гармонизации и процветания. Каждый член семьи-общества должен оставаться самим собой, выполняя свои базовые функции, следовательно, «правитель должен быть правителем, а отец должен оставаться отцом» [1, с. 80].

Можно сделать вывод, что такие качества «Благородного мужа» Конфуция как: справедливость и добросовестность, здравый смысл и мудрость, рассудительность и искренность, откровенность и благое намерение, настойчивость и способность соблюдать определённые церемонии (ритуал) находят полное отражение в законах и кодексах Российской Федерации о правилах служебного поведения современных чиновников [2].

Сравнительный анализ этической системы конфуцианства и российской секулярной этики государственных служащих показал, что созданный Конфуцием образ «Благородного мужа» («цзюнь-цзы») идентичен образу современного российского управленца, выступая умозрительным социальным идеалом современного чиновника, который является воплощением всевозможных достоинств, должен соответствовать высоким моральным требованиям, следовать ритуалу и предназначаться в качестве назидательного образца для окружающих.

Литература:

1. Конфуций. Луньюй. Перевод И. И. Семененко. Уроки мудрости: Сочинения. М., 2000. 448 с.
2. Типовой кодекс этики и служебного поведения государственных служащих Российской Федерации и муниципальных служащих // www.legalacts.ru: законы, кодексы и нормативно-правовые акты URL: <http://legalacts.ru/doc/tipovoi-kodeks-etiki-i-sluzhebno-povedeniya-gosudarstvennykh/> (дата обращения: 21.02.2020);
3. Федеральный закон «О государственной гражданской службе Российской Федерации» от 27.07.2004 №79-ФЗ (последняя редакция) // www.consultant.ru: законодательство РФ: кодексы, законы, указы, постановления Правительства Российской Федерации, нормативные акты URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_48601/ (дата обращения: 24.02.2020).

Особенности организации нравственного воспитания студенческой молодежи в высшем учебном заведении

Цвык В. А.

Российский университет дружбы народов, декан факультета гуманитарных и социальных наук, заведующий кафедрой этики. Доктор философских наук, профессор

tsvyk-va@rudn.ru

Аннотация: Нравственное воспитание личности является частью всего процесса ее духовного становления. Повышение эффективности нравственного воспитания предполагает научное определение целей воспитания и комплексных путей их осуществления. Ускорение процессов социальной динамики в информационном обществе приводит к комплексному развитию морали, что отражается на формировании нравственной культуры личности. Организация нравственного воспитания студенческой молодежи в вузе складывается из двух основных взаимосвязанных направлений: морального образования и соответствующего обучения студентов навыкам нравственного поведения в процессе деятельности. Разносторонняя деятельность вуза выступает не только в качестве средства нравственного воспитания, но и является его условием. Нравственное воспитание в вузе включает в себя: наличие в вузе традиций нравственного воспитания, сформированной и формализованной корпоративной культуры (миссия вуза, система жизненных ценностей, кодексы чести и др.); преподавание этических дисциплин, знакомство молодежи с теоретическими достижениями в области этической мысли; общая этическая направленность учебного процесса по общетеоретическим и профессиональным дисциплинам; организация учебного процесса и работа со студентами во внеучебное время; организация практики, вовлечение студентов в общественную и трудовую деятельность.

Ключевые слова: мораль, этика, личность, молодежь, ценности, нравственное воспитание, нравственная культура, ответственность, патриотизм, коллективизм, информационное общество, компьютерные технологии, трудовое воспитание.

Features of the organization of moral education of students in higher education.

Tsvyk V. A.

Peoples ' Friendship University of Russia (RUDN University)

Abstract: Moral education of an individual is part of the whole process of its spiritual formation. Improving the effectiveness of moral education involves the scientific definition of the very goals of education and the complex ways of their implementation. Acceleration of the processes of social dynamics in the information society leads to a comprehensive development of morality, which is reflected in the formation of the moral culture of the individual. The organization of moral education of students at a university consists of two main interrelated areas: moral education and the corresponding training of students in moral behavior skills in the process of activity. The versatile activities of the university act not only as a means of moral education, but also is its condition. Moral education in the university includes: the presence in the university of the traditions of moral education, a formed and formalized corporate culture (the mission of the university, the system of life values, codes of honor, etc.); teaching ethical disciplines, introducing young people to theoretical achievements in the field of ethical thought; general ethical orientation of the educational process in general theoretical and professional disciplines; organization of the educational process and work with students in extracurricular time; organization of practice, involvement of students in social and labor activities.

Keywords: morality, ethics, personality, youth, values, moral education, moral culture, responsibility, patriotism, collectivism, information society, computer technology, labor education.

Новая информационная среда современного общества нацеливает на формирование определенных мировоззренческих и аксиологических приоритетов, в соответствии с которыми изменяются и

воспроизводятся ценностные характеристики информационного общества. Технологический прогресс, развитие средств коммуникации многократно увеличивают возможности приобщения людей к духовной культуре, расширяют возможности целенаправленного воздействия на нравственное формирование личности. Воспитание личности является важной частью всего процесса ее духовного формирования. Процесс воспитания является одной из ведущих функций общества. При этом не существует одного какого-либо социального института, отвечающего за решение воспитательных задач. В этом деле задействовано множество субъектов, практически все общественные институты, организации, сферы – семья, образовательные и культурные учреждения, властные структуры, общественные организации, средства массовой информации и коммуникации. Залог успеха воспитания молодежи в условиях информационного общества кроется в том, чтобы все осмыслили и приняли как руководство к действию очевидную истину: каждый социальный институт в отдельности и все вместе взяты ответственны за результаты воспитания.

Важнейшую роль в этом процессе призвана сыграть высшая школа. Вузовская общественность, заинтересованная в решении стоящей перед ней сложной и многогранной задачи воспитания молодежи, имеет возможность опираться на накопленный положительный опыт и стремление студенчества быть активными участниками происходящих в стране экономических и социокультурных процессов.

Поскольку формирование моральных качеств является непременным условием подготовки человека ко всякой деятельности, независимо от ее предметного содержания, постольку важнейшей особенностью нравственного воспитания является его всеобщий характер. Цель нравственного воспитания состоит именно в том, чтобы личность внутренне усвоила принципы и нормы морали, превратила их из внешних во внутренние способы регуляции нравственного поведения. Их органическое слияние составляет основную задачу нравственного воспитания. Но достижение такой адекватности не исчерпывает задачи нравственного воспитания в современном, динамично развивающемся обществе. Ускорение процессов социальной динамики в информационном обществе приводит к тому, что развивается и мораль – происходит обогащение содержания принципов и норм морали, их углубление, конкретизация, приведение в соответствие с новыми моральными коллизиями [1, с. 6]. Отсюда следует, что система нравственного воспитания должна быть направлена и на формирование моральной активности как качества личности нового типа, то есть развитие внутренней потребности личности к постоянному моральному совершенствованию, творческому отношению к реально достигнутому уровню нравственного развития, стремлению ставить и решать новые, более сложные моральные задачи и т.д. Творчески-созидательный характер такой личности базируется на подлинно свободном выборе личностью направленности своей деятельности. Развитие творческой активности личности должно получить соответствующую реализацию в процессе воспитательной деятельности. Для этого необходимо использовать всю систему стимулов активизации деятельности молодежи, создать необходимые условия для проявления способностей личности, в том числе и нравственным поступкам.

Росту нравственной культуры молодежи призвано способствовать не только улучшение условий труда, быта, культурной и общественной жизни людей, но и воздействие позитивного образца поведения, информации, системы обучения и воспитания. Огромную роль при этом играет усвоение общечеловеческих духовных ценностей, составной частью которых были ранее и остаются в современном информационном обществе добро, справедливость, долг, совесть, честь, ответственность, благородство и другие нравственные понятия. Глубокое осмысление проблем нравственного воспитания в современном общественном развитии активизирует роль этических аспектов воспитательной деятельности молодежи.

К средствам нравственного воспитания студенческой молодежи в вузе относятся общие и специфические методы и формы. Нравственное просвещение как один из методов состоит в информировании молодежи в области морали и обсуждении с ними нравственных проблем. Оно служит формированию знаний о нравственных нормах и ценностях. Другим методом является вовлечение молодежи в деятельность, трудовую, общественную, художественную, спортивную и пр. Здесь очень важно не допустить подмены нравственно-воспитательной деятельности досугово-развлекательной.

Организация нравственного воспитания в вузе складывается из двух основных взаимосвязанных направлений: морального образования и соответствующего обучения студентов навыкам нравственного поведения и процессе деятельности. Вместе с тем разносторонняя деятельность вуза выступает не только в качестве средства нравственного воспитания, но и является его условием, что требует включения в воспитательный процесс и целенаправленную организацию всех видов деятельности вуза [2, с. 5]. Это означает, что весь уклад жизни вуза должен быть так организован, чтобы он мог оказывать

должное моральное воздействие на студента [3, с. 12].

Действенность нравственного воспитания в вузе зависит от целой системы воздействия на студентов, в которую входят:

- наличие в вузе традиций нравственного воспитания, сформированной и формализованной корпоративной культуры (миссия вуза, система жизненных ценностей, кодексы чести и др.);
- преподавание этических дисциплин, знакомство молодежи с теоретическими достижениями в области этической мысли;
- этическая направленность учебного процесса по общетеоретическим и профессиональным дисциплинам;
- организация учебного процесса и работа со студентами во внеучебное время;
- организация практики, вовлечение студентов в общественную и трудовую деятельность и пр.

Большую роль в развитии нравственной культуры студентов играет изучение этических дисциплин – «Этика», «История этических учений», «Профессиональная этика», «Информационная этика» и др. [4, с. 105]. Вместе с тем было бы неправильно считать, что нравственно-воспитательное воздействие на студента может оказывать только цикл этических дисциплин. Этическая направленность является одним из важных требований, которое в современных условиях предъявляется к преподавателям общенаучных и профессиональных дисциплин. Безусловно, моральное образование через учебный процесс по профилирующим дисциплинам имеет свою специфику. Особый акцент, на наш взгляд, здесь должен быть сделан на раскрытии таких моральных аспектов специальных дисциплин, как гуманистическая направленность использования современных информационных технологий, экологическая направленность современной науки, роль человеческого фактора в условиях ускоряющегося научно-технологического развития. Нравственное воспитание через специальность должно быть направлено на формирование патриотизма, коллективизма, чувства гордости за достижения российской науки и техники и т.д.

Необходимо отметить также, что морально-воспитательное воздействие на студента неотделимо от личности преподавателя, его нравственного облика. В российских вузах традиционно был очень высок моральный статус ученого и преподавателя. Это предполагает проведение постоянной работы по нравственному воспитанию всего профессорско-преподавательского состава. Нередко отношение к профессии, интерес к изучаемым наукам пробуждает личность преподавателя, его увлеченность, творческий поиск, эрудиция, широта кругозора. Поэтому профессорско-преподавательский и управленческий состав вуза должен отличаться профессиональным мастерством, владением новейшими образовательными технологиями, стремлением к постоянному повышению профессиональной квалификации и педагогического мастерства, чистотой морального облика.

Эффективность нравственного воспитания в коллективе вуза во многом определяется состоянием морального климата, правильной организации разных сфер деятельности вуза. Моральные знания студентов должны подкрепляться соответствующими делами, поступками, а для этого необходимо создание условий, благоприятствующих установлению нравственных отношений в коллективе. От состояния трудовой и учебной дисциплины и выполнения правил внутреннего распорядка до реализации научных принципов организации учебного процесса, от заботы о бытовом обслуживании студентов до организации общественной и трудовой деятельности – таков широкий круг моральных проблем, подлежащих регулированию в процессе воспитательной деятельности в вузе. Организация деятельности вуза должна стать той прочной основой, на которой получает развитие морального сознания студента, базирующееся на принципах и нормах морали современного общества.

Литература:

1. Научно-технический прогресс и этическая парадигма XXI века/ В. А. Цвык, И. В. Цвык и др. М.: Изд-во РУДН, 2018. 196 с.
2. Этика высшей школы /В. А. Цвык, И. В. Цвык и др. М.: Изд-во РУДН, 2016. 209 с.
3. Цвык В. А. Этика высшей школы (на примере Российского университета дружбы народов). Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Философия.– 2016. №3. С. 9-18.
4. Сергеев А. С. Информационная этика как дисциплина в российском образовательном пространстве // Дискурсы этики. Альманах. 2014. № 3(8). С. 105-118.

Необходимость разработки этических основ применения искусственного интеллекта

Цвык И. В.

Московский авиационный институт (национального исследовательского университета), доцент, профессор кафедры философии. Доктор философских наук

tsvykirina@mail.ru

Аннотация: Искусственный интеллект (ИИ) является одним из ключевых элементов эпохи конвергенции технологий, который сопряжен с глубокими последствиями для человека, культуры, общества и окружающей среды. Хотя ИИ и обладает потенциалом для того, чтобы изменить будущее человечества в лучшую сторону и в интересах устойчивого развития, все больше людей осознают связанные с ИИ риски и проблемы, особенно в плане усугубления существующего неравенства и диспропорций, а также последствия его использования для сферы прав человека. Для того чтобы наметить возможные сценарии и задействовать потенциал ИИ для реализации возможностей в сфере развития при сохранении контроля над рисками, важно выработать более всестороннее понимание того, как общество меняется под воздействием таких революционных технологий, как ИИ. Такая работа должна сопровождаться этическим анализом ввиду того, что технологии ИИ не являются этически нейтральными, а отличаются внутренне присущей предвзятостью, обусловленной данными, которые используются в процессе обучения.

Ключевые слова: этика, информационные технологии, искусственный интеллект, машинное обучение, глубинное обучение, инженерная этика, этически обоснованное проектирование.

The need to develop an ethical framework artificial intelligence.

Tsvyk I. V.

Moscow Aviation Institute (National Research University)

Abstract: Artificial intelligence (AI) is one of the key elements of the era of technology convergence, which has profound implications for humans, culture, society and the environment. While AI has the potential to change the future of humanity for the better and for sustainable development, more and more people are aware of the risks and challenges associated with AI, especially in terms of exacerbating existing inequalities and imbalances, as well as the human rights implications of its use. In order to identify possible scenarios and harness the potential of AI to realize development opportunities while maintaining risk control, it is important to develop a more comprehensive understanding of how society is changing under the influence of revolutionary technologies such as AI. Such work should be accompanied by ethical analysis, since AI technologies are not ethically neutral, but are characterized by inherent bias due to the data used in the learning process.

Keywords: ethics, information technology, artificial intelligence, machine learning, deep learning, engineering ethics, ethically based design.

Современный мир переживает период стремительного развития «искусственного интеллекта» (ИИ). Достижения в этой области приводят к появлению машин, способных учиться и выполнять когнитивные задачи, с которыми раньше могли справиться только люди. Такое технологическое развитие, по видимому, будет иметь далеко идущие социальные и культурные последствия.

В 1950-е годы термин «искусственный интеллект» был введен для обозначения машин, способных выполнять нестандартные задачи. По мере увеличения вычислительных мощностей этот термин стал применяться к машинам, которые обладают способностью к обучению. Хотя единого определения ИИ не существует, общепризнано, что системы, основанные на ИИ, или на «когнитивных вычислениях», потенциально способны имитировать или даже превосходить человеческие когнитивные способности, такие как чувственное восприятие, языковое взаимодействие, логическое мышление

и анализ, решение задач и даже творчество. Более того, такие «интеллектуальные машины» могут демонстрировать сходные с человеческими способности к обучению, подкрепленные механизмами самоотнесения и самокоррекции и основанными на алгоритмах машинного или даже глубинного обучения с использованием нейронных сетей, имитирующих функционирование человеческого мозга.

В последнее время крупные транснациональные технологические компании во многих регионах мира начали вкладывать значительные средства в интеграцию ИИ в свою продукцию. Вычислительная техника стала достаточно мощной для того, чтобы выполнять очень сложные алгоритмы и работать с большими данными – огромными массивами информации, которую можно использовать для машинного обучения. Эти компании имеют доступ к практически неограниченным вычислительным мощностям, а также к данным, которые собраны с миллиардов людей и которые можно загружать в системы ИИ в качестве исходного материала для их обучения. Кроме того, благодаря продукции этих компаний стремительно растет влияние ИИ на повседневную жизнь людей и на такие профессиональные сферы, как здравоохранение, образование, научные исследования, коммуникации, транспорт, безопасность, искусство и др.

ИИ сопряжен с существенными социальными и культурными последствиями. Как и многие другие информационные технологии, ИИ ставит вопросы свободы выражения мнений, неприкосновенности частной жизни и слежки, прав собственности на данные, предвзятости и дискриминации, манипулирования информацией и доверия, властных отношений и воздействия на окружающую среду вследствие потребления энергии. Кроме того, ИИ создает новые проблемы особого рода, связанные с его взаимодействием с когнитивными способностями человека. Системы, основанные на ИИ, чреватые определенными последствиями с точки зрения человеческого понимания и опыта. Алгоритмы социальных сетей и новостных сайтов могут способствовать распространению дезинформации и воздействовать на восприятие смысла понятий «факты» и «истина», а также сказываться на политическом взаимодействии и активности. Машинное обучение может способствовать укоренению и углублению предвзятости, которая, в свою очередь, может повлечь за собой углубления неравенства и отчужденности и создать угрозу для культурного разнообразия. Масштабы и мощность технологий ИИ усиливают асимметрию и между отдельными людьми, социальными группами и целыми странами, проявляющуюся, в частности, в возникновении так называемого «цифрового разрыва» внутри стран и между ними. Этот разрыв может усугубляться отсутствием доступа к таким ключевым элементам, как алгоритмы обучения и классификации, данные, используемые для тренировки и оценки алгоритмов, человеческие ресурсы, необходимые для разработки и настройки программного обеспечения и для подготовки данных, а также вычислительные ресурсы для хранения и обработки данных.

Как следствие, искусственный интеллект требует тщательного анализа. Столь масштабное влияние ИИ вызывает опасения, которые могут сказаться на доверии людей к этим технологиям. Эти опасения связаны с целым рядом проблем в диапазоне от возможных преступных действий до распространения дезинформации и в более общем плане от прозрачности алгоритмов до оправданности доверия к системам ИИ. Все вышесказанное свидетельствует о назревшей необходимости разработки и последующего осуществления нормативных этических принципов применения систем ИИ, которые призваны способствовать расширению прав и возможностей пользователей этих систем.

Этическое регулирование применения ИИ необходимо вводить уже на этапе его проектирования. Разработка технологий будущего находится в руках специалистов технического профиля. В последние десятилетия в сфере инженерной этики были разработаны различные методы интеграции элементов этического анализа, ответственности и обоснования в процесс проектирования [1, с. 75]. В контексте ИИ для обозначения методов проектирования, ориентированных на человеческие ценности, был введен термин «этически обоснованное проектирование» [2]. Методы этически обоснованного проектирования особенно важно применять при разработке систем ИИ и других автономных интеллектуальных систем, поскольку это позволяет решать этические проблемы на том этапе, когда технологию еще можно адаптировать. В то же время инженерное образование в современном мире по большей части сводится к естественнонаучным и технологическим курсам, напрямую не связанным с анализом человеческих ценностей, который был бы очевидным образом нацелен на реальный рост благополучия людей и экологического благосостояния. Очень важно изменить это положение вещей и начать обучать будущих инженеров и программистов методам этически обоснованного проектирования систем ИИ. Для этого нужно ясно осознавать потенциальные социальные и этические последствия применения технологий ИИ и возможные злоупотребления ими.

Разработка этики применения ИИ еще предстоит специалистам в области этики, социологии и др. общественных наук. Однако уже сегодня можно обозначить некоторые принципы, которые могут быть положены в основу такой этической системы. Это права человека, инклюзивность, благополучие (качество жизни), автономия (уважение автономии человека и постоянный контроль над ИИ со стороны людей), объяснимость и прозрачность, осведомленность и грамотность, подотчетность, надлежащее управление, устойчивое развитие.

Литература:

1. Научно-технический прогресс и этическая парадигма XXI века/ В. А. Цвык, И. В. Цвык и др. М.: Изд-во РУДН, 2018. 196 с.
2. Рекомендации для этически обоснованного проектирования Концепция взаимодействия людей с искусственными интеллектом и автономными системами с приоритетом человеческих ценностей (The IEEE Standards Association. - https://standards.ieee.org/content/dam/ieee-standards/standards/web/documents/other/ead_executive_summary_russian_v1.pdf

Толерантность и мнение в современном обществе

Цыганенко В. М.

ФГБОУ ВО Иркутский государственный медицинский университет, кафедра социальной психологии и гуманитарных наук, старший преподаватель.

vadim88sm@mail.ru

Аннотация: В статье показываются негативные следствия неразличения таких аспектов мнения как убеждение и суждение в контексте установки общественного сознания на уважение чужого мнения. Обосновывается практическая нецелесообразность распространения толерантности на сферу логики. Предлагается альтернативный педагогический и социальный подход в отношении к мнению, основывающийся на философском принципе методического сомнения и христианском правиле запрета на определение сущности человека, который, будучи учитывающим указанные аспекты мнения, может явиться оптимально обеспечивающим взаимоуважение в обществе и его интеллектуальный прогресс.

Ключевые слова: Мнение, толерантность, уважение, суждение, убеждение, методическое сомнение.

Tolerance and Opinion in Contemporary Society.

Tsyganenko V. M.

Federal State Budgetary Institution of Higher Education "Irkutsk State Medical University", Department of Social Psychology and Humanities

Abstract: The article shows the negative consequences of not distinguishing between such aspects of opinion as belief and judgment in the context of public conscience to respect other people's opinions. The practical inexpediency of spreading tolerance in the field of logic is substantiated. The author proposes an alternative pedagogical and social approach to an attitude toward opinion, based on the philosophical principle of methodic doubt and the Christian rule of prohibition on determining the essence of a person that, taking into account these aspects of opinion, can be optimally providing mutual respect in society and its intellectual progress.

Keywords: opinion, tolerance, respect, judgment, conviction, methodic doubt.

Невозможно, чтобы одно и то же
в одно и то же время
было и не было присуще одному и тому же
в одном и том же отношении [1, с. 125].
(Аристотель)

Прежде всего, обратим внимание, что мнение, как убеждение человека в истинности какого-либо положения дел, это действительно не то же самое, что мнение как то, в чем человек убежден, т.е. суждение. Так, если первое неотделимо от конкретного человека, то второе, хотя и предполагается первым, само по себе вполне отделимо и независимо. Но более существенно то, что уважение, понятое, хотя бы, как допущение быть, будучи возможным в отношении чужого мнения как убеждения (определенного вида чувства или состояния человека), не возможно в отношении чужого мнения как суждения (мысли, утверждающей что-либо о чем-либо).

Чужое мнение-суждение потому невозможно уважать, что единственный план, в котором человек способен быть соотнесен с суждением это план истинности (истинность/ложность), а в этом плане действуют жесткие логические законы «исключенного третьего» и «непротиворечия», согласно которым всякое суждение либо истинно, либо ложно, при этом истинным может быть только одно суждение. Поскольку чужое суждение только тогда чужое, когда отлично от моего собственного по тому же предмету, а собственное именно потому и мое, что уже признано истинным (легко проверить: спросите себя, есть ли хоть одно суждение из тех, что вы назвали бы своим мнением, которое бы

при этом вы не считали правильным), то и получается, что чужое суждение, пока оно чужое, необходимо оценивается сознающим как ложное и, согласно самой природе сознания, не только не считается равным истинному, но отбрасывается, вовсе не имея для себя места. Именно этим, между прочим, обеспечивается единство жизненного мира и самоидентификация личности, в противном случае распавшиеся на множество отдельных миров и личностей.

Почему же понимание невозможности уважения чужого мнения как суждения так важно, и почему, не смотря на очевидность этого положения, мы наблюдаем в современном обществе не просто его забвение, а отрицание, культивацию логически абсурдных установок сознания, основывающихся на его инверсии?

Пожалуй, начать отвечать на эти вопросы лучше с последнего. Мнение-суждение очерчивает обширный класс признаков, которые наряду с прочими (пол, раса, национальность, социальный статус и т.п.) могут выступать в качестве повода для межличностной и межгрупповой ненависти. Естественным в свете этого кажется вывод о том, что просветительская пропаганда толерантности должна осуществляться не только касательно самих людей, но и указанных признаков как таковых, в том числе, мнений-суждений (идей, точек зрения, теорий, учений и пр.). Отсюда: все мнения равны, все мнения должны уважать. Нужно признать, что в какой-то мере такой подход работает, но является ли он оптимальным, не вытекает ли из него больше вреда, чем пользы?

Случаи межкультурных и межнациональных конфликтов нередки даже для цивилизованной Европы, особенно в последние годы эмиграционного кризиса, все еще длящегося. Однако, одно дело, когда виной тому сугубо человеческий фактор и другое, когда – правовая система государства. Во Франции, например, уважение всех вероисповеданий гарантируется статьей 1 Конституции и подтверждается множеством иных законов и нормативно-правовых актов. При этом в СМИ не раз сообщалось о скандалах на религиозной почве: хиджабы в школе, буркини на пляже или даже ношение нателных крестиков в публичном пространстве. Особо показательный пример – трагедия с расстрелом редакции Charlie Hebdo, произошедшая в январе 2015 года.

Нельзя сказать, что все эти примеры – проблемы исключительно Пятой республики, они актуальны для любого государства, заигравшегося риторикой на тему толерантности, просто Франция здесь в числе лидеров. Ее новейшая история показывает, что распространение толерантности на сферу суждений не столько препятствует возникновению конфликтов, сколько служит их основанием: сначала – порождением и поддержанием иллюзии наличия и защиты исключаящих друг друга прав, а затем – запоздало, но неизбежно наступающим прозрением, сопровождаемым болезненным и опасным чувством социальной несправедливости.

Заметим, что всем сказанным мы вовсе не желаем осудить или каким-либо образом умалить идею толерантности. Напротив, из уважения к этой разделяемой нами идее мы и обращаем внимание на ее естественные и необходимые границы – сферу логики, исключаящую компромисс на уровне отношения к суждениям, и практическую сферу – в той мере, в какой отдельные суждения выступают регулятивной основой реализации противоречащих друг другу субъективных прав.

Пока что, говоря об уважении чужого мнения и важности различения таких аспектов последнего как убеждение и суждение, мы рассуждали от противного, обращая внимание на минусы их неразличения. Однако наш анализ останется неполным без рассмотрения собственно позитивной стороны указанного различения, поэтому далее перейдем к ней. Итак, в чем же заключается преимущество предлагаемого нами подхода?

Во-первых, принимая во внимание разницу между действительно неотделимым от человека убеждением и, все-таки, отделимым суждением, а также факт бескомпромиссного и практически неизбежного, – ни в этом, так в другом случае, – расхождения людей в последних, можно сделать вывод о вовсе отсутствующей целесообразности и даже вредности учета суждений человека при формировании отношения к нему самому. На первый взгляд такой вывод кажется абсурдным и еще более вредоносным, если вообще применимым, на практике, однако, он противен лишь естественной склонности нашей психики, которая преодолевается следованием сознательной установке. Что же до вредности, то речь не идет об игнорировании этих суждений как таковых и того, как они могут повлиять на поведение человека, но лишь о том, чтобы, имея в виду все это, не сводить человека к содержаниям его сознания как робота к программе, и всякий раз, хотя бы и рассчитывая на худшее, все-таки, надеяться на лучшее, т.е. – уважать человека.

В христианстве подобная этическая стратегия известна как запрет на определение сущности личности: даже если мы видим, что некто совершает кражу недолжно считать этого человека вором, т.к. вор – это обозначение сущности, а человек, пока он жив, способен изменяться, и вот сегодняшний вор завтра может стать святым. Поэтому и говорится: «Осуди грех, но не осуждай согрешающего».

Во-вторых, причем как наряду, так и в дополнение к «во-первых», можно осуществить операцию схожую с уравниванием мнений-суждений в правах, с той лишь разницей, чтобы уравнивание было не в правах, а в бесправии (напоминаем, что сейчас мы говорим в контексте морали, а не закона, т.е. – внутреннего, а не внешнего человеку регулятора). В отличие от первой, когнитивно-диссоциирующей и полноценно неосуществимой операции эта, при соответствующей образовательно-просветительской и воспитательно-идеологической поддержке, представляется не только эффективной для цели достижения взаимоуважения, но так же обещающей интеллектуальный прогресс. Такое уравнивание не потребует шизофренического разбиения единой действительности на множество неконфликтующих «параллельных вселенных», а естественное для мнений-суждений противостояние будет сглажено за счет, так называемого, методического сомнения, суть которого как раз и состоит в равнообесценивающем все суждения осознании их негарантированности в качестве истинных.

Методическое сомнение обычно связывают с именем Р. Декарта, но лучшей иллюстрацией послужит Сократ с его известным изречением: «Я знаю, что ничего не знаю». Будучи не просто словами, а строгой сознательной установкой, эта фраза не позволяла мыслителю остановиться в интеллектуальном и этическом развитии, но всякий раз, находя наиболее достоверное знание, не считать себя обладателем истины и, соответственно, лучше тех, кто ей не обладает. Этим греческий философ и заслужил вечную славу и звание мудрейшего из людей. Данный рецепт не утратил в актуальности со времен Сократа, ибо наука и сейчас – это архитектура вопросов, а не ответов [2, с. 69], а сами ответы, вопреки обывательскому взгляду, все так же не гарантированы в плане истинности [3, с. 226; 4, с. 145], как и две с половиной тысячи лет тому назад.

Литература:

1. Аристотель. Сочинения в четырех томах. Том 1. М.: Мысль, 1976, 550 с.
2. Библихин В. Мир. Язык философии. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2016, 448 с.
3. Поппер К. Логика и рост научного знания. М.: Прогресс, 1983, 604 с.
4. Цыганенко В. М. Знание и вера как гносеологические и экзистенциальные понятия // Инновационная наука. 2017. № 5. С. 144-148.

Чумакова Т. В.

Санкт-Петербургский государственный университет, профессор. Доктор философских наук

t.chumakova@spbu.ru

Аннотация: Аристотелевская традиция оказала значительное влияние на формирование русского этического мысли. Тексты древнерусской книжности («Шестоднев», «Изборник 1073», «Изборник 1076», «Пчела» и другие) содержат отдельные фрагменты трудов Аристотеля и его подражателей (псевдо-аристотелевские сочинения). Это были «Никомахова этика», «Политика», псевдо-аристотелевские тексты («Тайная Тайных», «Александрово» и др.) и фрагменты сочинений Аристотеля. Мы не можем утверждать, что древнерусские книжники были хорошо знакомы с аристотелевскими текстами вплоть до XVII столетия. Но без сомнения, рецепция аристотелевской традиции способствовала развитию русской этической мысли. Рецепция идей Аристотеля способствует тому, что уже в допетровский период начинается формирование русской этической терминологии, и, в частности появляется термин «этика» («эфика»), а также складывается основной круг проблем нравоучительной философии.

Ключевые слова: Аристотель, этика, псевдо-аристотелевские сочинения, древнерусская книжность.

The reception of the Aristotelian tradition in the moralizing thought of Ancient Russia.
Chumakova T. V.

Saint Petersburg State University

Abstract: The Aristotelian tradition had a significant influence on the formation of Russian ethical thought. Old Russian texts (“Hexameron”, “Izbornik 1073”, “Izbornik 1076”, “Melissa” and others) have preserved fragments of the works of Aristotle himself and his imitators (Pseudo-Aristotle). It was the “Nicomachean Ethics”, “Politics”, Pseudo-Aristotelian texts (“Secreta Secretorum”, “Alexandrovo” and others) and fragments of the works of Aristotle. We cannot speak of a good knowledge of the Aristotelian texts until the end of the 17th century. But without a doubt the works of the Aristotle tradition contributed to the development of Russian ethical thought. The reception of Aristotle’s ideas contributes to the fact that already in the pre-Petrine period the formation of Russian ethical terminology begins, and, in particular, the term “ethics” (“ethics”) appears, as well as the main circle of problems of moral philosophy.

Keywords: Aristotle, ethics, pseudo-Aristotelian works, Old Russian book writing.

ⁱ Под аристотелевской традицией в данном докладе понимаются тексты различного происхождения и/или их фрагменты, которые в Средние века воспринимались как тексты, созданные Аристотелем, хотя значительная часть из них была написана в эллинистический период, когда появляется множество подражателей Аристотеля (псевдо-аристотелевские произведения) и даже подражателей комментаторов Аристотеля (тут можно вспомнить текст «Александрово», который долгое время воспринимался как текст, написанный Александром Афродисийским, чье имя фигурирует в древнерусском переводе). Успешное продвижение аристотелевских идей стало возможно благодаря тому синтезу аристотелизма и христианства, который осуществлялся в христианской религиозно-культурной традиции, ведь без рецепции античной традиции было бы невозможным развитие христианской религиозно-философской мысли, и поэтому аристотелевские идеи (пусть и в неоплатонической трактовке) пронизывают тексты отцов церкви. Трансляция этих идей и категорий в древнерусскую традицию была успешной благодаря переводам сочинений Иоанна Дамаскина. Относительно того, когда первые переводы его текстов появляются в Древней Руси, единого мнения среди исследователей нет, но можно предположить, что до нашего времени ранние тексты не дошли, поскольку в Болгарии, которая в первые века после принятия

ⁱ Доклад подготовлен при поддержке гранта РФФИ 19-011-00766 «Категориальный строй русской этической мысли».

Русью христианства, выполняла роль культуры -посредника, они были переведены уже в IX столетии.

Но нет сомнения, что Древняя Русь узнала об античных философах после принятия христианства. Поскольку упоминания Аристотеля или изложение его философских идей обнаруживается в древнейшем памятниках древнерусской книжности. Даже там, где имя древнегреческого философа не упоминается, можно обнаружить рецепцию аристотелевских идей, так в «Изборнике Святослава» присутствуют фрагменты аристотелевского учения о категориях. Несомненно, что специфика отношения древнерусских книжников к античной философской и культурной традиции во многом определялась характером трактовки предмета и задач философии. Среди множества определений философии, которые можно обнаружить в памятниках древнерусской книжности наибольшее распространение получила дефиниция Кирилла (Константина Философа): «Понимание вещей божественных и человеческих, чтобы приблизиться человеку к Богу, насколько это возможно, и научиться через добродетели становиться таким, как Тот, кто сотворил его по образу и подобию своему». В этом фрагменте из жития Кирилла/Константина Философа философия трактуется как мудрость, и истинными философами являются мудрецы, стремящихся с помощью добродетельной жизни приблизиться к Богу. Различие это часто подчеркивается и в оказавших большое влияние на отечественную мысль позднего средневековья произведениях Максима Грека. Среди множества философских дисциплин при такой трактовке целей философского познания неизменно выделяется прежде всего «практическая философия» - этика.

Труды Аристотеля по всей видимости на Руси, как и в Pax Slavica в целом (нет доказательств бытования в древнерусской культуре полных текстов Аристотеля) не были известны в сколько-нибудь целостном виде, и по большей части были известны по переложениям, да и то не целостным переложениям, а фрагментам. Упоминания самого Аристотеля и отсылки к текстам его натурфилософских сочинений постоянно встречаются в различных «Шестодневях» (в славянском мире имели хождение как «Шестоднев» Василия Великого, так и переработка этого текста, созданная Иоанном Экзархом Болгарским), которые относятся не только к натурфилософским, но и к богослужебным текстам, и таким образом они могли становиться известными и «простецам», которые не могли читать, но могли слышать эти фрагменты во время богослужения. Другой группой произведений являются сборники изречений (флорилегии), появившиеся уже в XI столетии (как уже упоминавшийся выше «Изборник Святослава») наиболее популярным флорилегием на Руси была переведенная с греческого «Мелисса» («Пчела»), в разных списках которой неизменно встречается мнимое или реальное цитирование Аристотеля. Третья группа произведений древнерусской книжности, это философические, и, прежде всего, историософские сочинения. Авторы/составители этих текстов, рассуждая о мире, вспоминали и Аристотеля с Платоном, которые упоминались прежде всего как монотеисты, предсказавшие приход Спасителя. И последняя группа, это сочинения самого древнегреческого философа или его подражателей. Мы не можем утверждать, что эти сочинения были известны в сколько-нибудь целостном виде до начала эпохи секуляризации (их отсутствие не говорит о том, что их не было, они могли не сохраниться). Хотя Аристотель часто упоминался как еретик, однако произведения Аристотеля были источником знаний о праве, нравственности и о жизни тварного мира. По книгам, которые приписывались Аристотелю, они учились жить: подбирать свое окружение, опираясь на знание физиогномики, вести правильный образ жизни и мудро править (ведь Аристотель в средневековом мире, как христианском, так и мусульманском, во многом воспринимался как наставник «первого объединителя Вселенной» Александра Македонского). Псевдоаристотелевские сочинения, имевшие широкое хождение и в арабской, и в латинской и в греческой традиции, включали огромное количество произведений, из которых прямо или косвенно на древнерусскую книжность (в том числе и позднюю, конца XVI – XVII вв.) повлияли в наибольшей мере сонники, а также популярные в Европе и Азии “Secretum Secretorum” /«Тайна тайн»/ «Тайная тайных»/ «Врата Аристотелевы». Этот псевдоаристотелевский текст получил распространение не только среди власть имущих, но и в университетской среде (так Роджер Бэкон в XIII в. в период работы в Парижском университете создал свою редакцию этого памятника). В российской культурно-философской традиции мы сталкиваемся с прямым или косвенным цитированием этого источника с XVI столетия (косвенное цитирование обнаруживается например в переписке Ивана Грозного с Андреем Курбским).

Анализ произведений древнерусской книжности показывает, что восприятие античной философской мысли в целом и Аристотеля в частности было связано с особенностями рецепции античного наследия, во многом обусловленное тем, что трансляция этой традиции происходила не напрямую (например из Византии), а чаще всего через культуру-посредник, которой в частности

являлась болгарская культура, в результате чего книжники часто получали уже готовые переводы на славянский язык, сделанные в Болгарии или в Великом княжестве Литовском, либо знакомились с переводами аристотелевских произведений на латынь. Особенности рецепции связаны и с интеллектуальными потребностями: в отличие от византийской или латинской традиции Древняя Русь не испытывала нужды в создании богословских трудов (для написания которых необходимо не только знание догматов, но и умение использовать философскую аргументацию), время которых пришло уже на излете средневековой традиции тогда, когда размах религиозного разномыслия, уния, а позже и гибель Византии, подтолкнули богословов к созданию догматических и апологетических сочинений. Потребность в натурфилософии и «практической философии», связанной с правом, политикой и моралью была в России более ощутимой, нежели в теоретических работах по логике или псевдоаристотелевских теологических трактатах. Ссылки на конкретные работы Аристотеля, в частности на «Никомахову этику», присутствуют в послании Федора Карпова митрополиту Даниилу. Был знаком с Аристотелем и Андрей Курбский (однако, мы не можем утверждать, случилось ли это знакомство в России или уже за пределами Руси).

Другой важной проблемой, связанной с вопросом рецепции античной традиции в целом является вопрос о том, каковы были механизмы и пути трансляции аристотелевского наследия. Были ли те, кто читали его греческие тексты? Об этом мы ничего не можем точно утверждать. Так, исследователи считают, что Федор Карпов использовал сочинения Аристотеля не в греческом, а в латинском переводе, и, более того, скорее всего он пользовался работами западных авероистов.

Но не подлежит сомнению огромное влияние аристотелевской традиции на постепенное складывание отечественной этической науки. Благодаря рецепции Аристотеля уже в допетровский период начинается формирование русской этической терминологии, и, в частности появляется термин «этика» («эфика»), а также складывается основной круг проблем нравоучительной философии.

О лингво-философской природе лексики этики

Шадманов К. Б.

Бухарский государственный медицинский институт, заведующий кафедрой. Доктор философских наук, профессор

qurbonjonsh@gmail.com

Аннотация: В статье рассмотрены актуальные вопросы, связанные с лингво-философской природой этической лексики в плане диахронии. На основе анализа большого количества историко-философского материала автор представляет свою трактовку этапов формирования и становления лексикона этики как составной части общеполитической лексики, поскольку проблемы этики как науки и формы общественного бытия, несомненно, рассматривались на всех этапах человеческой цивилизации. Однако, каждый раз и в каждой стране толкование этических понятий и норм, а значит и терминов, носило конкретно-исторический и сугубо национальный характер. Этика, как и всякое другое общественно-гуманитарное философское явление, имеет исторический характер. Это одна из древнейших теоретических дисциплин, возникшая как часть философии в период становления рабовладельческого общества. Вопросы этики стояли в центре внимания общества со времен появления. Более того, именно появление этических форм взаимоотношений между индивидами и дает нам одно из оснований для выделения такой историко-социологической категории как человек разумный, констатировать его переход из первобытного состояния в более развитое. Проблемы этики как науки и формы общественного бытия, несомненно, рассматривались на всех этапах человеческой цивилизации. Однако, каждый раз и в каждой стране толкование этических понятий и норм, а значит и терминов, носило конкретно - исторический и сугубо национальный характер.

Ключевые слова: философская природа, этика, бытие, лексика, цивилизация, историко-социологический, категория.

On linguo-philosophical nature of ethics vocabulary.

Shadmanov K. B.

Bukhara state Medical Institute

Abstract: The article discusses current issues related to the linguistic and philosophical nature of ethical vocabulary in terms of diachrony. Based on the analysis of a large amount of historical and philosophical material, the author presents his interpretation of the stages of the formation and formation of the vocabulary of ethics as an integral part of general philosophical vocabulary, since the problems of ethics as a science and a form of social life were undoubtedly considered at all stages of human civilization. However, each time and in each country, the interpretation of ethical concepts and norms, and therefore terms, was of a concrete historical and purely national character. Ethics, like any other social and humanitarian philosophical phenomenon, has a historical character. This is one of the oldest theoretical disciplines that arose as part of philosophy during the formation of a slave society. Ethics has been the focus of public attention since its inception. Moreover, it is the appearance of ethical forms of relationships between individuals that gives us one of the grounds for highlighting such a historical and sociological category as a reasonable person, to ascertain his transition from a primitive state to a more developed one. The problems of ethics as a science and a form of social life, of course, were considered at all stages of human civilization. However, each time and in each country, the interpretation of ethical concepts and norms, and hence the terms, bore a specifically historical and purely national character.

Keywords: philosophical nature, ethics, being, vocabulary, civilization, historical and sociological, category.

Известно, что этика является наукой, изучающей мораль и нравственность как выражения общественного сознания и форм общественного поведения. Мораль и нравственность являются

важнейшими, принципиальными особенностями существования человеческого общества. Основоположителем самостоятельного этического направления в философии стал Сократ. Однако практически до Возрождения этика как самостоятельная наука не существовала, т.е. она не имела собственного систематизированного, упорядоченного научного слова и понятийно терминологического аппарата. Выделение этики, как и вообще развитие философии, осуществлялось постепенно. Этику, вместе с физикой и логикой, впервые выделили стоики. Такое деление, сосуществуя наряду с другими, уже не исчезло, а постепенно развивалось. В целом для античности и средневековья этика была составной частью философии. Этика фактически была конкретной, практической наукой, главная задача которой заключалась в телесной и психической гигиене жизни. Только с конца XVII - нач. XVIII в. этика завоёвывает статус самостоятельной науки, но в рамках философского знания; при этом вычлняются основные её понятия, определяются важнейшие категории [1, с. 5 - 43; 2, с. 8 - 10; 3, с. 56 - 126]. Этика должна была давать человеку советы по поводу того, как правильно жить, в том числе в зависимости от божественных установлений, и это была главная особенность довозрожденческой этики. Церковь, бог, священное писание заранее предопределяли решение любых проблем, в том числе о месте и роли человека в этой жизни. На таких же путях решались и вопросы морали, нравственности, человеческих ценностей и т. д. Однако все эти века, то тайно, то явно, шла упорная борьба свободной мысли с теологическими предрассудками. Многие философы средневековья (Августин Блаженный, Фома Аквинский и др.) высоко ценили свободу человеческого разума. Развитие этической мысли у восточных и европейских философов в средние века постепенно привело к перевороту в понимании этики в последующие периоды – в Возрождение и Новое время. Надо подчеркнуть, что данный период не был эпохой переворота только в этике, он был переворотом во всей науке и общественной практике. Переворот начался с открытия Коперника, который разрушил геоцентрическую картину мира и создал гелиоцентрическую. Второй круг нового естественно – научного мышления замкнулся на самом человеке, философия стала антропоцентрической. Коперниканская революция оказала громадное влияние на весь исторический процесс формирования светского, буржуазного в тех исторических условиях, мировоззрения, способствовавшего секуляризации социальных воззрений утверждавшегося нового общества, становлению натуралистического, исторически прогрессивного в тех социальных условиях понимания общественной жизни и морали [4, с. 28; 5, с. 28 - 30].

Коперниковским переворотом наука впервые оспорила у теологии ее право монополично определять формирование мировоззрения. Именно это стало первым актом в процессе проникновения научного знания и научного мышления в структуру деятельности, человека и общества. Определение того, что есть счастье и каковы цели человека, является важной задачей любого этического учения. В зависимости от того, как решаются проблемы происхождения и содержания морали, как она соотносится с повседневной деятельностью человека, в этике можно выделить два направления – гедонистически-демонистическое и ригористическое. В Древней Греции одними из первых философов, проводившие принципы гедонизма в этике были Демокрит и Аристипп, а также Эпикур и Лукреций. В первом направлении принято считать, что мораль вытекает из естественной природы человека, его потребностей. Этому противостоит второе понимание этики, характерное для древних стоиков, восточных религий и средневековья. В эпоху позднего Возрождения и Нового времени возобладала первая точка зрения, хотя и не в чистом виде. Для мыслителей Возрождения, а затем и Нового времени этика стала учением о разумной, счастливой и полнокровной жизни. Такая теория выдвигалась в противовес аскетизму – важнейшему проявлению средневековой этики.

Хотя в английской философской, социально-политической и художественной литературе XVI-XVII веков понятия и термины этики встречаются довольно часто, это не значит, что мыслители страны четко осознали место этики в общей системе наук и исследовали ее в качестве самостоятельного направления. В рассматриваемые нами века шел активный процесс обособления основных определений и категорий этики. Первично этика как самостоятельная научная система сформировалась лишь в конце XVII века. Томас Гоббс, например, считал этику не самостоятельной наукой, а такой, которая связывает между собой философию с социальной теорией. Достаточно близким к Гоббсу был Дж. Локк. Будучи по своему мировосприятию эмпириком, Локк считал, что благо это то, что приносит удовольствие, а зло – это то, что причиняет страдание. Следовательно, счастье заключается в том, чтобы получать больше удовольствия и поменьше страданий. Поэтому, по Локку, стремление к счастью – естественный и вполне объяснимый процесс.

Этика в английской философии оказала сильное влияние на философскую и общественно-

политическую мысль других стран. Ф. Бэконом, Гоббсом, Локком зачитывались и англичане, и передовые ученые, и общественные деятели других стран: Толанд, Пристли, Беркли, Юм, Вольтер, Кондильяк, Ламетри, Гельвеций, Дидро и др. Таким образом, божественное понимание мира, мира, построенного по божьему разумению, разрушалось. Но разрушалось уже по-другому. Если в средние века такое разрушение осуществлялось только теоретически и априорно, причем жестоко преследовалось как еретическое, то теперь, в эпоху Просвещения, это разрушение осуществлялось фактически, эмпирически, на основе опытов и практических доказательств. Для концепции этики XVIII века в целом «в высшей степени характерно сведение этики, понятий добра и зла к антропологии и психологии. С этой точки зрения, представления о добродетели и пороке и соответствующие мотивы и побуждения суть порождения человеческой природы и душевной организации» [6, с. 47]. Поэтому вопрос об этике в эпоху Возрождения стоял очень остро. И не мудрено, что английские философы, художники слова и общественные деятели уделили этому вопросу столь серьезное внимание. Френсис Бэкон, пионер разработки «естественной философии» был одним из тех, кто положил в Англии начало концепции «естественной морали», построению этики в основном без помощи религиозных представлений. Серьезное внимание уделял этике и Дж. Локк. Учение о существовании врожденных идей, т.е. понятий и суждений, несущих в себе знания, а также врожденных принципов, указывающих как надо себя вести, было во времена Дж. Локка основой идеалистических концепций вневещного и вообще внеэмпирического знания [7, с. 280 - 338] и таким образом обосновать учение о естественном законе морали и далее о естественном праве в его этической интерпретации. Таковы были реалии. Самое главное – это то, что этику, в результате, унифицировали, сделали общемировым, единым критерием и явлением именно философы позднего Возрождения. В XVI-XVII веках этика стала собственно этикой в современном понимании, значении этого слова.

В историческом развитии же английского языка исследуемая нами эпоха представляется особенно важной, т.к. в этот период существование языковой нормы становится несомненным. Как известно, социальный прогресс успешно осуществляется лишь тогда, когда общественные отношения обеспечивают неограниченный простор для творческой инициативы личности. Выражая интересы не только революционной в это время буржуазии, но и широких народных масс, которых выступали против феодализма, деятели эпохи Возрождения создают высоко гуманитарную духовную культуру, исполненную жизнерадостного вольнодумства и высоких этико-эстетических идеалов. В итоге, неожиданными становятся результаты, дерзкими – предположения и догадки, что, естественно приводит к острой необходимости в философском анализе полученных знаний. Познание становится центральной проблемой философии, а его отношение к изучаемым материальным предметам – стержнем новых философских программ. Одновременно, интерес к философии и человеку как активному, творческому индивиду смещается в сторону общества, социума. Ключевым становится вопрос о месте и роли человека в обществе, о его правах, отношении к власти, о его месте в государственной системе. Так формируются два стержня, два центра, вокруг которых группируются философские интересы: общество и познание. Научный труд периода исследования по своему характеру выступает как труд всеобщий.

Формированию нового мировоззрения дали импульс большие социально-экономические и технические сдвиги, связанные с именами Дж. Гильберта, Т. Гарриота, Д. Непера, У. Гарвея и других. Что касается непосредственно Англии, то здесь уже с конца XV века и особенно в XVI веке начинается ломка старого мировоззрения эпохи феодализма и на смену этой формации приходит новая социально-экономическая формация. С установлением единого национального рынка экономическим (и культурным) центром становится Лондон, на базе диалекта которого, как основы формирующегося национального английского языка, оформляется единая языковая норма [8, с. 7; 9, с. 31; 10, с. 42]. Завершению этого процесса, несомненно, способствовало всестороннее изучение классического наследия, ведшее, прежде всего, к обогащению лексики английского языка. Научные сочинения создаются уже и на английском языке, значительное развитие получает переводная литература, широко разворачивается научно-философское движение, венцом которого становится материалистическая философская система Френсиса Бэкона, который завершает философию эпохи Возрождения и открывает новый этап в развитии европейской научно-философской мысли Нового Времени.

Более сложным путем проходило установление английского языка как языка научной литературы. В языке науки этого периода существенных изменений не произошло [10, с. 42] Тем не менее, в 1531 году Томас Элиот написал книгу «The Governour»/ «Правитель»/ на английском языке.

Это была первая попытка создать ученый труд на родном - английском - языке. Т.Элиот сделал ее вполне осознанно, чтобы доказать что и на английском языке можно писать серьезные труды, хотя английский язык того времени еще не обладал собственной специальной отраслевой терминологией. Некоторые ученые, например, Ральф Левер (XVI в.) пытались приспособить национальный язык для выражения научных понятий, калькируя латинские термины средствами английского языка, хотя английский язык той эпохи и без того был сильно засорен латинскими заимствованиями. Ненужные, на первый взгляд, латинизмы вызывали протест поборников хорошего стиля - пуристов, которые выступали резко против засорения английского языка иностранными словами. Однако, несмотря на весь энтузиазм, попытки создать терминологию философии на основе исконно английских морфем, оказались тщетными, так как та грамматическая схема, которую предлагали английские грамматисты-рационалисты, представляла собой не что иное, как логическое и рациональное переосмысление латинской грамматики, механически перенесенной на почву английского языка исследуемой эпохи [11, с. 122]. Другой наиболее последовательный сторонник грамматики - Джон Уилкинз в своей книге "Очерк о вещественном письме и философском языке" (1668) рассматривает язык, английский в частности, глазами рационалиста и, в конечном счете, предлагает создать "единый философский язык" и единый алфавит для всех народов [12, р. 47].

Формирование научно-философской лексики в XVI-XVII вв. в Англии проходило, с одной стороны, под воздействием национальной специфики социально-экономического и культурного развития, а с другой - отражало основные тенденции общезыковой эволюции. Несмотря на наличие двух противоречивых и противоположных направлений - пуризма, с одной стороны, и широкого использования латинизмов для создания недостающих терминов, с другой. И первое, и второе направления обозначены сознательным характером борьбы за ту или иную языковую политику. Воздействие этих двух факторов было постоянным, но не равномерным [13, с. 375]. Новый интерес к вопросам языка был актуален не только для Англии, он являлся знаменем времени, когда борьба за родной язык становится одним из действенных путей проявления национального самосознания. Многими исследователями отмечается, что основным фактором научного мышления в данную эпоху становятся мировоззренческие критерии интерпретатора, в зависимости от которых и строится методика исследования. Эта вполне объясняет и научную направленность формирования научной терминологии.

В Англии XVI-XVII веков сторонники универсального употребления языка остро подняли вопрос о пополнении его лексикона и, прежде всего, о создании английской научной терминологии. Основная масса терминологической лексики создается путём переосмысления семантики слов и словосочетаний общелитературного языка. Причём её характерной особенностью при этом являются образность и коннотация, то есть расширительное толкование слова-понятия. Образность эта характерна для начального этапа терминовтвора - когда вводится понятие новое для национального языкового сознания, которое для ясности и доходчивости образно сравнивается с уже известными понятиями. Именно с этим явлением мы и сталкиваемся, когда проводим анализ терминологии, отражающей мировоззрение того или иного мыслителя-философа. Особенно ярко это проявляется в философско-этической и общественно-политической терминологии. Важно отметить, что на выбор средств языковой экспрессии научных понятий влияет как традиционно принятый в данной науке стиль, так и индивидуальный научно-языковой подход учёного. Это и объясняет, на наш взгляд, факт порой необычайных средств выражения в области философской литературы, когда выделяются позитивные (с точки зрения говорящего) свойства того или иного объекта или же целью говорящего является выделение его из остальных объектов [14, р. 178 - 179]. Собственно языковая картина в Англии была достаточно сложной и в территориальном, и в социально- политическом плане. Хотя существование в высших сферах коммуникации английского языка латыни в значительной степени все еще поддерживалась силой многовековых традиций, в XVI веке новым импульсом стала деятельность гуманистов и их воззрения на соотношение обоих языков. В области строя языка основные вопросы касались орфографии и расширения лексического состава языка [15, с. 172]. Изучение родного языка в Англии постепенно становится самоцелью [16, р. 115].

Говоря о влиянии научно-литературной и риторической традиции классических языков на практике эпохи и, в частности XVI в., сторонники сохранения латыни как языка науки и философии апеллировали к его совершенству, богатству и изящности форм выражения; в свою очередь, в качестве доказательства возможности усовершенствования и развития английского языка их оппоненты

приводили факт, что и сама латинская речь не сразу обрела совершенные формы. Языковой пуризм как английский феномен также способствовал становлению языковой нормы, расцвету в лексикографии Англии толковых словарей предписывающего типа, авторы которых выполняли социальный заказ своей эпохи по "чистке", "совершенствованию" и "закреплению" английского языка.

В конце XVI века начинается работа над описанием языка и его кодификацией. В эту работу включаются грамматисты и орфоэписты прежде всего [17, 18, 19]. Одновременно с ними развивали свою деятельность и лексикографы, стремившиеся зафиксировать словарный запас языка. Если первыми такими словарями были двуязычные латинско-английские словари новых слов, то уже в начале 16 века появляются словари так называемых «трудных» слов (Robert Cawdrey, Н. Cockeram, E. Coles). Апогея развития двуязычные словари достигли в XVI веке. Все это приводит к тому, что меняется характер и положение оригинальной и переводной литературы. Завоевание английским языком права пользоваться во всех жанрах научного и литературного творчества был самым важным вопросом времени [20, р. 101]. Можно утверждать, что задачи языка здесь выходили далеко за пределы чистой лингвистики - это была борьба за новое гуманистическое мышление, за подлинный культурный расцвет, требовавший адекватные формы своей языковой экспликации, выражавшейся в яркой форме также и в процессе терминовтвора в области философской лексики, в целом, и лексики этики, в частности. Создание научной терминологии на национально-английской основе путем существенного наполнения лексикона оказалось на повестке дня. Яркие революционные идеи, связанные с эпохой глубоких национальных преобразований и революционных бурь, так же вели к взрыву терминовтвора в сферах особо затребованных, каковыми являлись в ту эпоху этика и мораль, и, как результат, появлению в свет новых лексических единиц, включая и лексику философско-этического порядка.

Литература:

1. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М.: Наука, 1984. 318 с.
2. Овсянников М. Ф. История эстетической мысли. М.: Наука, 1984. 338 с.
3. Мир философии. Ч. 2. М., 1991.
4. Богомолов А. С., Ойзерман Т. И. Основы теории историко-философского процесса. М.: Наука, 1983. 288 с.
5. Петелина М. В. Мир как театр в Ренессансной философии: Дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2004.
6. Дробницкий О. Г. Понятие морали. Историко-критический очерк. М., 1974. 244 с.
7. Локк Джон. Соч. в 3-х т. Т.1. М.: Мысль, 1985. 1181 с.
8. Барг М. А. Шекспир и история. М.: Наука, 1979. 216 с.
9. Иванова И. П., Чахоян Л. П. История английского языка. М.: Высш.школа, 1986. 319 с.
10. Ступин Л. П. Проблема нормативности в истории английской лексикографии XV-XX вв. Л., 1989. 164 с.
11. Ярцева В. Н. Развитие национального литературного английского языка. М., 1969. 286 с.
12. Tucker S. I. English examined. Two centuries of comment on the mother tongue: Cambridge, 1981. 154 p.
13. Жирмунский В. М. История немецкого языка. М., 1965. 144 с.
14. Ulmann S. The Principles of semantics. Glasgow, 1951.
15. Ярцева В. Н. История английского литературного языка IX-XV вв. М.: Наука, 1985. 343 с.
16. Soderlind J. The Attitude to the Language Expressed by or Ascertainable from English Writers of the 16th to 17th Centuries. L., 1964. 320 p.
17. Hart. Orthographie of English speech, 1580.
18. Charles Butler. English Grammar, 1634.
19. Ch.Cooper. Grammatica Linguae Anglicanae, 1685.
20. Wyld H. C. A History of Modern Colloquial English. L., N.-Y., 1956. 110 p.

**Философия природной красоты Вл. Соловьева
и мировоззренческие предпосылки экологической эстетики**

Белоусов П.А.

Владимирский государственный университет имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых (ВлГУ), кафедра философии и религиоведения, доцент. Кандидат философских наук

kafedra-fir@mail.ru

Аннотация: В статье рассматривается онтология природной красоты В.С. Соловьева в связи с проблемой эстетической организации среды обитания человека. В.С. Соловьев обосновывает объективное существование в мире единой идеи абсолютного блага истины и красоты. Общая идеальная сущность красоты воплощается в области материально-чувственного бытия в специально –эстетической форме. В работе «Красота в природе» он указывает на объективное нарастание эстетической полноты идеи жизни в дочеловеческой реальности. Одухотворяющая положительная сущность красоты в природе должна приобрести истинную полноту в мире человеческом благодаря теургическому искусству, вводящему в форму красоты все существующее. В статье подчеркивается, что эстетический идеализм В.С. Соловьева, утверждая единство материального и духовного, обосновывает органическую взаимосвязь и сопряженность природной красоты как «чистой бесполезности» с экологическим благом. Рецепция представлений В.С. Соловьева о красоте в природе ориентирует современную экологическую эстетику на продолжение исследований сферы ценностных отношений общества и человека ко всем сторонам природного бытия.

Ключевые слова: природная красота, безусловная красота, благо, положительное всеединство, идея жизни, материя, искусство, гармония.

**Solovyov's philosophy of natural beauty and the worldview premises of ecological aesthetics.
Belousov P.A.**

Vladimir state University, Department of philosophy and religious studies

Abstract: The article considers the ontology of natural beauty of V. S. Solovyov in connection with the problem of aesthetic organization of the human environment. V.S. Solovyov justifies the objective existence in the world of a single idea of the absolute good of truth and beauty. The General ideal essence of beauty is embodied in the realm of material and sensual existence in a special aesthetic form. In the work “Beauty in nature”, he points to an objective increase in the aesthetic completeness of the idea of life in pre-human reality. The spiritualizing positive essence of beauty in nature must acquire its true fullness in the human world through theurgic art, which introduces everything that exists into the form of beauty. The article emphasizes that the aesthetic idealism of V.S. Solovyov, asserting the unity of material and spiritual, justifies the organic relationship and conjugation of natural beauty as “pure uselessness” with environmental good. The reception of the ideas of V.S. Solovyov on beauty in nature focuses modern ecological aesthetics on continuing research into the sphere of value relations between society and man to all aspects of natural life.

Keywords: natural beauty, unconditional beauty, good, positive unity, idea of life, matter, art, harmony.

В своем мироощущении выдающийся русский мыслитель В.С. Соловьев (1853-1900) мыслитель двигался от абстрактного рационализма к разумно-интуитивному личному открытию живого смысла таинственной духовной основы бытия, побеждающей нестроение и хаос тварного мира преобразующей силой безусловной красоты.

«С чрезвычайным блеском и силой Соловьев в статье «Красота в природе» набрасывает основы «эстетики природы» [1, с. 68], – писал В. Зеньковский. В.С. Соловьев определяет в этой работе все проявления прекрасного и в природе и в среде искусства как «преображение материи через воплощение

в ней другого, сверхматериального начала» [2, с. 358].

В теоретической философии, понятой в значении философии жизни. Вл. Соловьев стремится возвысить материю, признать ее тождественной чистой идее, увидеть в ее явлениях высшие смыслы, заданные софийным идеальным бытием. Отделенная от Творца и поврежденная грехопадением природа сохраняет в себе прообразы чистоты и красоты, которые способны полно и совершенно осуществиться в чувственных формах действительности, в стихиях внешнего мира. «В утверждении этой идеально-софийной материи Вл. Соловьев не знал никаких пределов. Вся его эстетика есть не что иное, как учение о жизнесозидательных и жизненно деятельных формах красоты. Для Вл. Соловьева не существует никакой иной красоты как противоположности всякой материи. Наоборот, красота только и имеет смысл-создавать действительность» [3, с. 626], - отмечает А. Лосев.

Мир как божественный дар в своем развитии аккумулирует ноуменальную красоту в генетически связанных, восходящих жизненных органических формах или живой объективности, потенциально содержащей в себе единство красоты, блага и истины. Согласно органической логике исследование самостановления всеединства «сама сфера эстетического открывается в области целостности, полноты или формы, проходящей в своем чистом виде через все проявления сущего, а неформальным образом (вне разделения сущего на две формы – первый полюс и первая материя) эстетическое невозможно в принципе. Полнота сущего делает все явления прекрасными» [4, с. 161]. Вл. Соловьев рассматривает красоту, благо и истину модификациями единой Идеи: благо – желанная Идея, Истина – представляемая Идея, красота – осязаемая Идея.

В.С. Соловьев рассматривал эстетический смысл любых фактов и событий эмпирической жизни стороной цельного знания, образующей единство с этикой, логикой и метафизикой. В абсолютной красоте осуществляется всеединство во внешней действительности – в сфере материально-чувственного бытия при активном участии человека, как «второго абсолютного», благодаря способности оценивать свою деятельность по безусловной норме. «Так как эта реализация всеединства еще не дана в нашей действительности, в мире человеческом и природном, а только совершается здесь, и притом совершается посредством нас самих, то она является задачей для человечества, и исполнение ее есть искусство» [5, с. 745].

Вл. Соловьев выступал против обусловленности красоты предметов и явлений «их субъективную оценкою по той житейской пользе и той чувственной приятности, которую они могут нам доставить» [5, с. 354]. Подлинным критерием оценки должна быть безусловная ценность и ей обладает «чистая бесполезность» красоты, которая ценится как цель сама в себе и существует ради самой себя, благодаря собственному внутреннему свойству воплощения идеальной формы в частном материальном начале, дающем место в себе всеобщему (всеединой идее) [6, с. 373].

Вл. Соловьев говорит о единстве всего живого на Земле, о невозможности отделить человека от остального мира и с метафизической и с научной точки зрения. «Человек есть результат природного процесса в двояком смысле – как самое прекрасное и как самое сознательное существо. Как существо сознательное о не только результат, но и деятель мирового процесса, которому выпадает задача - свободно осуществлять мировую цель – взаимное проникновение духовного и материального, идеального и реального. Весь мировой процесс в его целом представляется Соловьеву с эстетической точки зрения разрешением художественной задачи. Он обстоятельно доказывает, что без этого не может быть разрешена и задача этическая – осуществление правды и добра в мире» [7, с. 336]. Вл. Соловьев опирается на факты, собранные Дарвином, для обоснования наличия у животных бессознательных эстетических стремлений, которые прямо не служат утилитарным целям сохранения жизни в жесткой борьбе за выживание, но, видимо, играют важную роль в общей геокосмической цели существования жизни на Земле. Присутствие объективно-эстетических чувств в животном царстве субстанционально сближает человека с ним и служит доказательством истинности идеальной эстетики.

Вл. Соловьев различает безусловное ценное, формальное определение красоты, связанное с отсутствием в ней материально-полезных свойств, т.е. «ощутительные предметы и образы не подлежат чувственному хотению и пользованию» и что существует не ради другого, а ради самого себя, что самим существованием своим радует и удовлетворяет нашу душу, которая на красоте успокаивается и освобождается от жизненных стремлений и трудов» [2, с. 355]. Эта сторона понимания прекрасного как «чистой бесполезности» присуща античному мироощущению и выражает суть бескорыстного созерцания космического целого, отождествляемого с художественным произведением. Неполная, по-

верхностная красота природы может приобрести истинный всемирный смысл через высшего деятеля мира живого, самого прекрасного и самого сознательного существа – человека, способного продолжить начатое природой разрешение вселенской, эстетической задачи: «через человечество, чрез действие его универсально-разумного сознания она должна войти в это царство изнутри, чтобы оживотворить природу и увековечить ее красоту. В этом смысле необходимо изменить отношение человека к природе. И с нею он должен установить то физическое единство, которым определяется его истинная жизнь и в личной и в общественной сферах» [8, с. 546].

Движение к положительному всеединству связано с взаимопроникновением материального и духовного, с постепенной победой духа над темной силой вещественного бытия, осуществлением через его эстетизацию истинного единства и полноты жизни. В этом процессе живые существа являются полноправными участниками, поэтому «на них нельзя смотреть только как на средства или орудия человеческого существования и они должны входить как положительный элемент в идеальный строй нашей жизни [7, с. 392]. Введение всего существующего в форму красоты означает свободное разнообразие определенных образов бытия, которые не подавляются, а соединяются в целое через само целое.

Эстетика природы, очерченная Вл. Соловьевым в статьях «Красота в природе», «Общий смысл искусства», обосновывает первичность природы в эстетическом опыте человечества, накопленном и выраженном в искусстве. Развитый эстетический вкус определяет меру ценностно-практического отношения человека к среде обитания, т.к. эстетическая ценность природы связана с экологическим благом, с нравственной оценкой мира живого, несущего в себе глубокую внутреннюю красоту. Философско-эстетический подход к взаимодействию человека с природой в ее динамической целостности означает универсализацию эстетического отношения и определяет задачи экологической эстетики. «Ее место на перекрестке путей, идущих от философии природы к философии культуры и от философии общества к философии человека. В местах их пересечений образуется ложе культуры, формирующее базовые ценности и смыслы для понимания и оценки значимости разных сторон природы в жизни человека» [10, с. 23].

Современная экологическая эстетика расширяет сферу применения критериев прекрасного до уровня природных систем, выделяя в них рациональную и концептуальную красоту, красоту природной динамики, красоту познанных закономерных процессов в биосфере. Эстетическое отношение к природе имеет тенденцию к преодолению жестких границ прекрасного и безобразного, а само безобразное, примеры которого приводил В.С. Соловьев, перестает восприниматься таковым в общем экологическом контексте, так как биосфера в единстве видового разнообразия предстает в качестве целостного объекта – субъекта, части которого (организмы) обладают самоценностью, находясь в гармоническом субординированном соотношении внутри свободной подвижности целостной жизни. Демистифицированное понимание смысла эстетической организации универсума означает принятие «порядка красоты мира или продукта самоорганизации природы» [11, с. 51].

Нравственный критерий оценки природных форм и процессов по их значимости для воспроизводства и сохранения динамического экологического равновесия на Земле определяет во все большей мере нормы прекрасного в живой природе и в перспективе может привести к восприятию почти всех здоровых естественных биологических форм как преимущественно эстетически ценных. Интуитивное чувство красоты живого связано с восприятием многообразия форм жизни, олицетворяющего ее богатство, единство, вечность, антиэнтропийность (противостояние силам смерти, хаоса). Признаки живого как уникального уровня бытия и их связь с природой человека, его психофизиологическими качествами проявляется в потенциальном богатстве интеллектуального и чувственного развития человеческой личности. Совершенствование внешнего мира связано с творением предметной среды по законам красоты с овладением символическим языком природы, с углублением восприятия и понимания естественных целостных процессов, что, в конечном счете, постепенно расширяет горизонты прекрасного в масштабах биосоциосферы.

Экоцентрический принцип жизнестроительства связан с необходимостью самоинтеграции всех форм познавательной деятельности человека: научно-рациональное исследование законов природы, религиозно-нравственный опыт, чувственно-эстетическое мировосприятие, интимно-личностные переживания, включенности человека в живое бытие. Всечеловеческий процесс регуляции отношений с живой природой определяется уровнем духовно-нравственного состояния общества. В этом процессе совершается саморазвитие творческих потенциалов человека и в исторической перспективе

возможно достижение и духовное осознание нравственно-метафизической и нравственно-физической солидарности между каждым и всеми.

Софийное мироощущение Вл. Соловьева указывает современной философии на необходимость синтеза христианского символизма (высшего реализма) со стихийно языческим (иерархически низшим реализмом природоверия). «Подобный синтез недоступен для рационально-утилитарного отношения, но открыт для нас, если мы относимся к бытию в целом как к святыне... Освящению подлежит мир человеческих отношений, постигаемый этикой, но и эстетика природа, жизни стихий, этих динамических качеств, научно систематизированных впервые Стагиритом» [12, с. 216], - пишет В.В. Визгин в книге о писателе-натуралисте М. Пришвине, мироощущение которого было также плероматично и софийно.

Нравственный и эстетический онтологизм Вл. Соловьева основан на уверенности в первоначальном, но утраченном в грешном состоянии, духовном и физическом родстве человека со всем сущим, которое постепенно может быть восстановлено свободной деятельностью человечества. Существо творчества, по мысли Вл. Соловьева, раскрывается в единстве родовых способностей человека (воли, понятия, чувства), - их согласованная коллективная объективация должна нравственно сближать, собирать людей и вести к одухотворению «технического художества» и всей природообразовательной практики человеческого рода. В этом смысле мировая техногенная цивилизация не может ограничить цели своего развития рамками воспроизводства только экономической жизни, обеспечивающей телесное существование человека и замыкающей ценностные горизонты потребительски-гедонистическим идеалом, ориентация на который губительна и бесперспективна для человечества.

Обоснованная Вл. Соловьевым с точки зрения абсолютного эстетического реализма искусства, связанная с раскрытием идеального начала в самом бытии природы посредством эстетического творчества, его вывод о том, что «красота нужна для исполнения добра в материальном мире» приобретают конкретно-исторический прогностический - практический смысл и позволяет определить место экологической эстетики в общем процессе универсализации эстетического в современной культуре.

Литература:

1. Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 Т. Ленинград: «Эго», 1991. Т. II. часть 1. 252 с.
2. Соловьев В.С. Соч. в 2 томах. Т.2. М.: Мысль, 1998. 822 с.
3. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. 719 с.
4. Кормин Н.А. Философская эстетика Владимира Соловьева. Часть I: Святая гармония. – М., 2001. 187 с.
5. Соловьев В.С.: Соч. в 2 томах. Т. 1. М.: Мысль, 1988. 892 с.
6. Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина: Очерк истории эстетической аксиологии. М.: Республика. 1944. 464 с.
7. Трубецкой Е.Н. Мирозерцание В.С. Соловьева. Том 2. М.: Медиум, 1995. С. 336
8. Соловьев В.С. Смысл любви. Соч. в 2 т. М., 1998. Т.2. 647 с.
9. Соловьев В.С. Общий смысл искусства. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1998. 822 с.
10. Прозерский В.В. Экологическая эстетика на рубеже столетий: выбор концептуального пути// Вестник СПбГУ. Сер. 17. Вып. 3. 2013. С.22-28
11. Самохвалова В.И. Красота против энтропии. М.: Изд-во «Наука», 1990. 176 с.
12. Визгин В.П. Пришвин и философия. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. 240 с.

Эстетика события: рефлексия и субъект-свидетель

Грякалов А.А.

Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, кафедра философской антропологии и истории философии, профессор, доктор философских наук

alexalgr@mai.ru

Аннотация. В статье рассматриваются топологические основания единства эстетического отношения к жизни и эстетической рефлексии. Эстетизис понят в его первичном смысле как энергийный исток эстетического отношения – смысловое событие, не сводимое ни к одному из его проявлений. Эта исходная полнота открывает возможность возникновения множественности смыслов и стратегий эстетики в пространстве существования и рефлексии. Актуализирована тема странствий эстетического в модерне, а также специфика эстетической функции в коммуникативных процессах пост-современности. Эстетическое понято в топологическом родстве первичного эстетизиса, познания, духовного опыта, «голой жизни» и свидетельства-утверждения.

Ключевые слова: Эстетизис, эстетическая функция, коммуникация, письмо, субъективность, топос, автореферентность, трансфигуративность, «голая жизнь», субъект-свидетель, утверждение жизни.

Aesthetics of the event: reflection and the subject-witness.

Gryakalov A.A.

Herzen Russian State Pedagogical University, Department of Philosophical Anthropology and History of Philosophy

Abstract: The article deals with the topological foundations of the unity of aesthetic attitude to life and aesthetic reflection. Estesis is understood in its primary sense as the energetic source of an aesthetic relationship – a semantic event that cannot be reduced to any of its manifestations. This initial completeness opens up the possibility of a multiplicity of meanings and strategies of aesthetics in the space of existence and reflection. The theme of aesthetic wanderings in modernity is updated, as well as the specifics of aesthetic function in post-modern communicative processes. The aesthetic is understood in the topological relationship of the primary aesthesis, cognition, spiritual experience, “bare life” and the certificate of approval.

Keywords: Estesis, aesthetic function, communication, writing, subjectivity, topos, autoreference, Transfiguration, “naked life”, subject-witness, affirmation of life.

В «ситуации постмодерна» эстетику нередко называют первофилософией – внимание к актуализации эстетического сознания в сфере философии, творчества и взаимодействий с политическим способно обратить мысль к родовым характеристикам рефлексии и существования [1].

Уже в первом приближении ясно, что именно эстетическое при всем его внимании к дигитальным артпрактикам и электронно-сетевому творчеству не только выступает прививкой против «виртуальной шизофрении», но способно представлять реальное вплоть до объяснения чувственно-символических стратегий гибридной войны и тотального посттравматического синдрома. Эстетическое, топо-логически соотнесенное с политическим, ложится в основы понимания обозримой социальной пластики – это вновь обращает к эстетике и этике жизни. Жизненная обращенность эстетического непосредственно коррелирует с политическим сознанием и существованием.

Без эстетического все смысловое и экзистенциальное мутирует («метафизическая мутация», по словам романиста Мишеля Уэльбека) или даже вовсе не становится человеческим. Жизнь, по словам Ницше, может быть оправдана только как эстетический феномен. Очевидный феномен не столько в смысле явленного и доступного наблюдению, но как «само-в-себя-себя-показывающее» и ни к чему не сводимое. Более того, способное представлять в идеях и смыслах особого рода доинтенциональные начала. Именно НОМО AESTHETICUS может предстать героем новой утверждающей жизнь философии.

ской поэмы (Ален Бадью) в сфере экзистенциального пребывания и даже в политике, где эстетическое, в отличие от предписывающего программы поведения этического, дает просвет свободного отношения к социальной реальности (Франк Анкерсмит).

В последнее время в выросшем внимании к истокам актуализирована значимость оснований эстетического знания в его обосновании Александром Баумгартеном – в трехчастная структура сводит в себе содержание излагаемой мысли – эвристика, порядок мыслей – методология и способ выражения – семиотика. Это, если угодно, структура исходной эстетической рефлексии. Пространство произведения способно проецировать эстетический телос в мир – эстетическое «запускает» первичные «механизмы сборки» в отношении к этическим, антропологическим, экзистенциальным и политическим стратегиям смыслогенеза и существования. Эстетическое способно иметь дело с любым топосом – создает самую возможность уместности мысли, действия и поступка. Ян Мукаржовский называл эстетическую функцию «необозначенным полюсом антиномии» всех других языковых и практических функций языка. Дело не только в том, что эстетическая функция автореферентна, но в обращенности эстетического ко всей сфере реального, что создает особое остранённое восприятие, а вслед ему предельно интенсивное антропологическое состояние. Именно эстетическое дает возможность состояться этическому и антропологическому – даже актуальная «этика человеческого вида» основывается на первичном восприятии человеческого. Функции эстетического несводимы к коммуникативным процессам и интеракциям даже в присутствии гипертрофированной фигуры куратора во всех его модификациях: эстетическое обязательно содержит в себе обращение к иному. Прежде всего, обращает к актуальной проблеме трансфункциональности – представляет «целое как таковое» и в этом своем качестве в коммуникации наиболее действенно.

Поэтическое и эстетическое не уничтожают референтность, но делают ее неоднозначной.

Тут открываются перспективы перед эстетикой «возможных миров», эстетиками существования и проблемой «множественности реальностей» (миров референции) – тему множественности теоретических позиций в эстетике активно поддерживал в своих работах В. В. Прозерский [2]. Эстетическое не подавляет другие функции, а допускает варьирование комплекса разнородных факторов, которому соответствовали бы различные типы дискурсов – с одной стороны, а с другой – были бы вызываемы навстречу этически обосновываемые антропологические константы существования.

В отношении к современности можно говорить о сближении философского и эстетического, даже о переходе одного в другое – это внешние характеристики постмодерна. Можно далее говорить об эстетической окрашенности рефлексии как значимой характеристике философствования. Но более значима рефлексия письма и свидетельства – понимание того, каким образом и в силу каких жизненных условий и символических обстоятельств формы, события и топосы эстетического оказались порождающими моделями субъективности.

Пост-современность собрана опытом эстетического с его чувственностью, возвышенностью и интенсивностью представления, переживания и осмысления, проективностью, гадательностью и принципиальной неисчерпанностью в понятии. Сознание современности выстраивается в соотносении эстетического и логоса – экспрессионизм / философия жизни, русский формализм / кубофутуризм, феноменология / кубизм, чешский функциональный структурализм / сюрреализм – об этом имеет смысл снова напомнить. Соотношения создают места встречи, являясь событием топологического сознания. В перспективе текст действует уже поверх порождающих смысл различий, а далее в действие вступает письмо, где сходятся эстетические и дискурсивные энергии. Но перспектива текста окорочена тем, что проваливается сквозь текст (эротика, смерть, насилие, террор). И есть то, в отношении к чему позиционирует себя письмо (дар, тайна, пол, жертва, смерть).

Эстетическое как раз дает возможность представления автономных – антропологических – позиций в виде «эстетик существования» (М. Фуко), «разделения чувственности» (Жак Рансьер), свидетельств утверждения или определения антропологических констант в письме [3, с. 36]. Более того, можно говорить об эстетическом в пространстве политического – том средоточии субъективности, где нельзя отказаться от принятия решений. С полным основанием Франк Анкерсмит предлагает противоположную романтизированной концепции позицию, где эстетика используется для доказательства разорванности, а не единства политической сферы («Тут герой не Шиллер, а Макиавелли»). Это пространство, в котором возможен просвет свободы. Если романтизм ориентирован на единство художественного произведения, а куратора заботят, прежде всего, прагматика и идео-логика, то для Анкерсмита важен непреодолимый эстетический барьер между репрезентируемым и его репрезента-

цией. Разорванность, отчуждение и конфликт, которые немецкая традиция стремилась свести на нет, здесь выступают верными признаками хорошо работающей политической машины: эстетическое действует как всепроникающая смазка для социальных механизмов.

Именно тут в актуальной соотносительности встает вопрос: как сохранить человеческое? Эстетическое маркирует места и стратегии сборки субъекта и субъективности. Время выстраивается не по принципу линейной последовательности. Таков опыт прозы Андрея Платонова, где утопия и антиутопия сняты в мета-утопии, таковы же воображаемые миры в творчестве Сигизмунда Кржижановского. Можно сказать, на таком фоне все более осознаются пределы лингвистических и коммуникативных ресурсов рефлексии – необходимо выявлять топо-логику «сборки» субъективности, что представлено в событийной целостности, отличной от хронологически ориентированных проектов модерна. Если проективное сознание пришло в свое время на смену мировоззрению и картине мира, то сам проект сменяется событием. Отсюда возможен ход к топо-графии и топо-логике – это дает возможность анализировать субъективность в ее возникновении и становлении.

Речь не идет о (пост)современном аналоге картины мира, транскультуральном монтаже современности: событие не имеет синтетического характера. Не сводится к интересности, хотя содержит интересности. События всегда есть свое место, в котором формируется субъективность. Событие («встреча») рождается в эстетическом опыте и рефлексивном постижении таким образом, что опыт и рефлексия постоянно смещаемы с собственных путей. Представление события одновременно же представление горизонтов истока, но он значим именно топо-логически – исток намечает логику соотношений. Это то место, с которого начинается сборка, но это не точка детерминации и даже не «антропологическая константа» раннего авангарда. Таков исходный смысловой жест различия – в отношении к нему выстраивается смысл.

Исходное «первоместо» населено открытыми к изменению – даже к мутации – субъектами, а интенсивно действующий эстетический субъект-свидетель как существо остранения, границы и предела подвержен постоянной опасности.

Субъективность зависима от местности, органики и соответствующим образом организованной телесности – таковы жизненный ландшафт, подручная атмосфера, телесность и даже висцеральные («сердечные») процессы. Именно с того момента, когда устранен стержень вечности, показания-демонстрации начинают размножаться с возрастающей скоростью. Такое дромологическое безумие способно окорачивать и ограничивать только сопротивление места.

Следует иметь дело с проявлением «самой вещи» – нужно держать в памяти первичность этимона *αἰσθησις* и задачи охоты в произведении Ксенофонта, где движение по следу сопряжено с определением и поименованием. Тут сходится исходный жизненный эстетический и идеи науки эстетики: В.В. Прозерский приводит слова Баумгартена, обращенные именно к истокам, где эстетика понимается не как философия красоты и искусства, а как теория чувственного познания – сенсивистика (*Scientia cognitionis sensitivae*). Здесь в-месте собраны ощущения, воображение, способность вымысла, чувственная память, проницательность, остроумие, способность предвидения, суждение чувств, чувственные ожидания, чувственное познание знаков. [2, с. 34].

Эстетически точная фиксация топоса (произведенность) вызывает желание остраняющего следования одновременно «в глубь мира» и «в глубь себя»: субъективность развертывается так, что внешнее и внутреннее топологически совмещены в фигуре свидетеля, создаваемого письмом. Даже фигура автора оказывается одно-временно смещенной и заново утвержденной – он не только гость («скриптор») собственного текста, но и создатель свидетельства-письма. В этом процессе совершается жест приведения к очевидности – в развертывании письма создается индивидуальное послание. Герой-свидетель из собственного одиночества – места обитания – прозревает дальнейшее-иное – для такого свидетельства обязательно переживание некоторого метафизического – вселенского – одиночества, отчужденности и одновременно – призванности. Настоящая человеческая размерность обретается во времени, но словно бы ему вопреки, в особом поименованном месте. И как раз это место герою-современнику почти не принадлежит: место чаще всего уже занято не желающими никаких экзистенциальных свидетельств безликими насельниками, ничего не способными засвидетельствовать, кроме жестокой корысти подстраивания «под время».

Именно в свидетельстве проявлена обратимость действительного и возможного: актуальное может быть только там, где есть виртуальное, у которого в любом времени может быть свое место. И

гибель героя модерна – прямое наказание за свидетельство подлинности. Однако конкурентность модерна способна поставлять все новых и новых персонажей – конкурируя, они механически и корыстно сокращают время другого, но подкручивание стрелок в споре на время, как это происходит в рассказе Ивана Бунина «Захар Воробьев», убивает существование – одного приводит к преждевременной – наглой – смерти, другие остаются во времени лжи и обмана. Время наказывает за свое смещение – действует как гибнущее хтоническое существо («душа умирающая и мстящая»).

Наверное, только в случае субъекта-свидетеля можно говорить об актуальной творческой «комбинаторике» субъективности, обращенной к существованию, и об символической ауре эстетического. Именно оно в первичном переживании и поименовании способствует выживанию в бесприютном – не/оформленном – существовании голой жизни. Реальное предстает в актуальном состоянии становящихся смыслов – эстетическое возникает здесь и сейчас. То самое, что схвачено в выражении *katalatēiv tas aisthēseis* – утапывание дороги-смысла, что происходит по чернотропу голой жизни, где следы почти невидимы и словно бы вовсе неразличимы. Событие свидетельства не то чтобы не просеивается сквозь сеть (пост)современности, не удерживаясь в объясняющих категориальных ячейках, но вообще такой сетью неуловимо. И только в топологической стяженности свидетельство способно знать о наличии сетей – языке, тексте, дискурсе, структуре.

Существование субъекта-свидетеля и субъекта-эстетика предельно сближается.

Проваливаясь в щели системо-логик современности, событие свидетельства оказывается существенным в пограничных системо-техниках и лиминальных практиках. В таких случаях с большей или меньшей определенностью представлены мотивы смещения, ухода, покидания, утраты. Но именно энергия свидетельства позволяет развить техники субъективности – в том числе маргинальные, формировать и производить существование. Свидетельства возникают в стремящихся к определению местах – в поэтическом языке, в произведении-ландшафте или в произведении-котловане... – формируется субъективность не за счет проекции идеала, а за счет собственного конституирования, когда энергия-исток нередко рискованного свидетельства достраивается до сферы.

Здесь будет, скорее всего, действовать особое косноязычие – для этого может понадобиться фигура свидетеля-герменевтика. Может, конечно, решиться на свидетельствование и ответственный в своих построениях куратор. Важно понять экономику субъективности не только в более или менее устойчивых и узаконенных топосах мысли, где рефлексия, не пренебрегая повседневностью, способна сохранять проясняющее присутствие, но в жестоком пространстве *stato di essecione* – чрезвычайной или исключительной нормы. Добавляется все более активное вмешательство в жизнь – войны, социального аутизма, посттравматического синдрома, миграции, постмодернистского терроризма. Только схождение исторического и вечного оказывается условием герменевтики утверждения. «Исторический персонаж и теологическая личность, юридический процесс и эсхатологический кризис накладываются один на другой, и только в этом наложении, только в их “совмещенности”, они открывают истину» [4, с. 55]. Но именно это особенно затруднено в ситуации фрагментарности, неопределенности и слабости утверждений. Сегодня актуально-возможное состоит в восстановлении нередуцируемой полноты эстетического отношения и эстетической рефлексии – в таком понимании эстетическое способно рефлексивно действовать и жизненно пребывать.

Литература:

1. Welsch. (1993). *Das Ästhetische – Eine Schlüsselkategorie unseres Zeit? // Die Aktualität des Ästhetischen* (Hrsg. W. Fink). München. 1993. S. 13-28.
2. Прозерский В.В. Обретение эстетики как философской науки в творчестве Александра Готтлиба Баумгартена // *TERRA AESTHETICAЕ*. СПб., 2018. № 1. С. 18-37.
3. Грякалов А.А. Топос и субъективность. Свидетельства утверждения. СПб.: Наука. 2019. 568 с.
4. Агамбен Д. Пилат и Иисус. Пер. с итал. и примечания М. Лепиловой. М.: GRUNDRISSE. 2012. 128 с.

Постграмотность как основание для гибридной креативности

Гудова М.Ю.

*Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина», профессор.
Доктор культурологии*

MargGoodova@gmail.com

Аннотация: Креативность в современном мире развивается в двух направлениях: специализации в узких сферах науки, искусства и технологий, и гибридации языков креативного поиска в искусстве, науках и технологиях. Все более усложняющийся, комплексный и гибридный характер имеют художественные выразительные формы, порожденные современной креативностью. В качестве технико-технологического основания современной креативности рассматривается синтез научных достижений, передового программного обеспечения и уникального художественного замысла в результате коллаборативного креативного взаимодействия художников, ученых и программистов. Постграмотность, понимаемая как множественная коллаборативная грамотность, анализируется в качестве субъектной характеристики современного множественного автора и субъект-субъектного, человеческого и человеко-машинного основания современной гибридной креативности. В то же время постграмотность обосновывается в качестве объяснительного принципа для процессов гибридации форм современного искусства и возникновения все более сложных форм синтеза языков искусства, науки и технологий

Ключевые слова: креативность, постграмотность, гибридация искусства, новые формы выразительности, синтез языков, креативная коллаборация, гибридная креативность

Post-literacy as foundation for hybrid creativity.

Gudova M. Y.

Ural Federal University named after the first President of Russia B.N. Yeltsin

Abstract: Creativity in the modern world is considered from the point of view of the synthesis of languages in art, science and technology. It is argued that artistic expressive forms generated by contemporary art are becoming increasingly complex and hybrid. The synthesis of scientific achievements, advanced software and unique artistic design as a result of collaborative creative interaction between artists, scientists and programmers is considered as the basis of modern creativity. Post-Literacy, understood as multiple hybrid literacies, is analyzed as the ability of modern collaborative authors, man and man-machine, gadgets together, to create new works of art, practices and projects. At the same time, it is substantiated that post-literacy is a generative principle for the processes of hybridization in contemporary art and the emergence of new art projects that use the languages of art, science and technology together.

Keywords: Creativity, post-literacy, hybridization, new art form, creative collaboration, synthesis of languages, hybrid creativity.

Креативность в мире Р. Флориды, Ч. Лэндри и Д. Хокинса была связана с отдельными сферами творческой деятельности человека, и специфическим отличием креативности от творчества был проектный и коммерческий характер креативности в условиях становления экономики особого типа – креативной экономики, представляющей собою бесконечную череду «транзакций творческих товаров» [1, с. 17]. Людям, занятым интеллектуальным творческим трудом, впервые было дано определение с точки зрения экономических классов в системе сложного разделения труда на стыке технологических платформ индустриальной и цифровой экономики [2] – креативный класс [3, с. 22]. Это обобщающее название было дано Р. Флоридой всем тем, кто «зарабатывает деньги, проектируя и создавая нечто новое, и делает это с большей степенью автономии и осознанности, чем другие классы» [3, с. 22]. Был описан и новый многообразный вид капитала – «креативный капитал» [1, с. 226], представляющий собой «творческий потенциал» или «культурное наследие», была выявлена

и прописана его функциональная и смысловая значимость для устойчивого развития современного общества [4]. Сегодня креативная экономика является важной составляющей частью во всех развитых экономиках мира, а креативность приобретает все новые и новые формы. Если изначально учеными были выделены особые сферы креативности, названные «креативными индустриями», такие как реклама, архитектура, изобразительное искусство, дизайн, мода, кино, музыка, исполнительские искусства (театр, опера, балет, танец), издательское дело, научные исследования и разработки, программное обеспечение, игрушки и игры, видеоигры, телевидение и радио [1], и каждая из названных индустрий развивалась достаточно устойчиво в своей автономности, то в условиях цивилизационно-культурной революции [5] со все более широким распространением широкополосного мобильного интернета и ускорения все более сложных и разнообразных операций и алгоритмов приема, передачи и обработки информации, креативность приобретает новые и сложные формы.

В результате стремительно нарастающих изменений в информационных технологиях и программном обеспечении деятельности искусственного интеллекта, креативность в современном мире стремительно развивается в двух направлениях: специализации в узких сферах науки, искусства и технологий, и гибридизации языков креативного поиска в искусстве, науках и технологиях.

Все более усложняющийся, комплексный и гибридный характер имеют художественные выразительные формы, порожденные современной креативностью. Как пишет Кристиана Пол, «цифровые технологии достигли такого уровня развития, что дают совершенно новые возможности для творчества и его восприятия» [6, с. 7]. В качестве технико-технологического основания современной креативности может быть рассмотрен синтез научных достижений, передового программного обеспечения и уникального художественного замысла. Современный художественный текст – это сложная полиморфная художественная структура, включающая интеллектуальный интерфейс, контент и затекст. Что значит считать интеллектуальный интерфейс современного креативного проекта? Как пишет К.Е. Федорова, воспринимающему креативный проект необходимо не только увидеть интерфейс, но и определить способы взаимодействия с ним, то есть прочитать\расшифровать «алгоритмы считывания интерфейса», а затем уже к нему должны быть применимы те правила и приемы многослойного де-кодирования, способные раскрыть скрытый за интерфейсом контент [7], что запрограммирован коллаборативным автором. Должен ли читатель\зритель\ восприниматель осуществить двойное де-кодирование или более многоступенчатое? Конечно, более сложное, потому что вторгается машина, ИИ, АРД при акте создания, и благодаря этому количество ступеней опосредования смысла от элементарных знаков текста возрастает. Вторая, глубинная, смыслодержательная часть текста – это собственно контент. В разных формах современного медийного, цифрового, дигитального, виртуального искусства контент может быть закодирован и де-кодирован при помощи различных программных и технических средств, но поскольку речь идет о смысле, то он всегда соотносим с человеком, он всегда о существовании человека и о его сущности, о человеке-акторе и его интеракциях. Здесь современная художественная креативность ничем не отличается от античной или модернистской, она также о человеке и его жизни и ценностях, как это показывают в своих статьях И.И. Докучаев [8], Е.В. Байдачная [9], Т.Н. Смирнова [10] и другие исследователи экзистенциального содержания современного искусства. Но в силу многоступенчатости процесса кодирования и де-кодирования публике необходимо выполнить большее количество не простых интеллектуальных операций, и это серьезно усложняет процесс художественного восприятия новых форм художественной выразительности. Вокруг контента и интерфейса креативного проекта постоянно разрастается гипертекстуальное поле современной технологизированной художественности и пара-художественной среды. Оно задает контекст и затекст восприятия креативного проекта и создает условия для математически бесконечной возможности прочтения проекта как произведения.

Триединство источников креативности приводит к трансформациям и фигуры автора – автор превращается в едино-множественную фигуру, осуществляющую креативную коллаборацию художников, ученых и программистов. Использование различных информационных технологий, к примеру, сенсорные биоинформационные технологии и технологии биометрической идентификации, подключает к процессам современной креативности наряду с человеком, самые разные формы искусственного интеллекта, программируемого человеком на интермедиаальную трансформацию сигналов одной модальности в художественные выразительные формы той же или иной модальности. Это не только делает конечный креативный продукт сложным, комплексным и синтетическим по своей структуре и технологиям креативности, но и гибридным как по выразительным художественным формам,

так и по формам авторства – человеческим (в своем замысле) и человеко-машинным (в осуществлении задуманного проекта). В качестве примера можно привести творчество екатеринбургской группы «Куда бегут собаки?», активно представляющей свои проекты на различных выставочных, биеннальных и фестивальных площадках в реальной и виртуальной среде, в состав которой в различных конфигурациях неизменно входят художники, ученые и программисты.

Что дает такому едино-множественному коллаборативно-гибридному автору жизнеспособность, креативную энергию, и технико-технологические основания? Источником креативной энергии в новых формах художественной выразительности нами [11] и нашими коллегами рассматривается постграмотность [12]. Постграмотность, понимаемая нами, как множественная коллаборативная и гибридная грамотность, включает в себя 1) грамотность автора-человека в отношении языков искусства, языков науки и языков программирования, 2) грамотность в отношении вербальных языков для описания и продвижения гибридного проекта кураторам и публике на презентациях разного рода и уровня, 3) грамотность «ИИ» и/или «Агентов рационального действия», понимаемую как способность машин следовать программам, написанным для них человеком и обучаться на основе сохраненных в памяти машины данных, обработанных по написанным человеком алгоритмам. Постграмотное или метаграмотное сочетание художественной и научной грамотности, грамотности программистской и грамотности информационно-медийной, человеческой и машинной дает необходимый творческий синтез, позволяющий бесконечно варьировать получаемый гибридный креативный продукт.

Художественно-эстетическая напряженность творческих отношений в зазоре между разноуровневыми формами грамотности в отношении к множественным языкам культуры (искусства, науки, технологий, повседневности, вербальности) является сегодня надежной основой для новой гибридно-коллаборативной креативности и в сфере искусства, и в науке, и в программировании.

Литература:

1. Хокинс Д. Креативная экономика. Как превратить идеи в деньги. Пер. с англ. М.: Издательский дом «Классика XXI». 2011. 256 с.
2. Шваб К. Четвертая промышленная революция. Пер. с англ. М.: Издательство «Эксмо». 2018. 288 с.
3. Флорида Р. Креативный класс: люди, которые меняют будущее. Пер. с англ. Издательский дом «Классика-XXI». 2005. 430 с.
4. Абанкина Т.В. Креативная экономика: переход к капитализации культурного наследия. Вопросы экономики. 2017. № 4. С. 100-116.
5. Зак Л.А. Современная эволюция/революция культуры и формирование культуроцентристской парадигмы сознания (на примере философии и социогуманитарных наук). Известия Уральского федерального университета. Серия 3: Общественные науки. 2019. Т. 14. № 1 (185). С. 154-166.
6. Пол. К. Цифровое искусство. – Пер. с англ. – М.: Ad Marginem Пресс. 2017. – 256 с.
7. Fedorova K. Neurointerfaces, Mental Imagery and Sensory Translation in Art and Science in the Digital Age', in Invisibility / ed. Asbjørn Grønstad, Øyvind Vågnes. Palgrave MacMillan. 2019. P. 91-109.
8. Докучаев И.И. Перформанс и культура: морфология и историческая типология способов разрешения экзистенциального противоречия. Международный журнал исследований культуры. 2016. № 2 (23). С. 6-14.
9. Байдачная Е.В. О внутренних основаниях современного экзистенциального поворота в культуре: от неклассического к неоклассическому пониманию прекрасного. Общество: философия, история, культура. 2017. № 1. С. 25-27.
10. Смирнова Т.Н. Экзистенциал тишины в творчестве В. Сильвестрова. Известия Уральского федерального университета. Серия 3: Общественные науки. 2019. Т. 14. № 2 (188). С. 185-192.
11. Гудова М. Ю. Полиморфные языки художественного высказывания и новые возможности художественной коммуникации (на примере кинетической скульптуры Фредерика Фозрта). Международный журнал исследований культуры. 2017. 2(27). С. 176-182.
12. Bulatova A.V., Dzuravleva N.I., Melnikova S.V. Creativity as a Way to New Literacy Realisation. Knowledge E - Social Sciences / Fourth International Scientific Conference Communication Trends in the Post-literacy Era: Multilingualism, Multimodality, Multiculturalism. 2020. P. 374-389

Художественно-философская модель мира: истоки, природа, структура

Диденко В.Д.

ФГБОУ ВО Государственный университет управления, профессор кафедры философии. Доктор философских наук

vddidenko@rambler.ru

Калицкий В.В.

ФГБОУ ВО Российская государственная специализированная академия искусств, профессор кафедры инструментального исполнительства. Кандидат философских наук

kalitzky@yandex.ru

Аннотация: В статье рассматриваются фундаментальные основы формирования художественно-эстетических основ мировоззрения. Авторами производится анализ его социальных и гносеологических парадигм, выявляются их характерные особенности – целостность взгляда на мир, обобщенность его отражения; субъективно предчувствуемая объективная истина, диалектическая объективность и субъективность в познавательной деятельности в процессе творчества. По этим причинам в произведениях искусства, в которых опредмечивается художественно-философское мировоззрение, сама мысль, идея, интеллектуальный поиск становится как бы главным действующим лицом, формирующим два уровня художественного отражения: 1) художественно-эмпирический (гносеологический аспект) и общественно-психологический (социологический аспект) и 2) художественно-философский (гносеологический аспект) и идеологический (социологический аспект). В результате проведенного исследования авторами делаются выводы об обратном влиянии художественного мышления на философско-теоретическую деятельность сознания.

Ключевые слова: художественно-эстетическое мировоззрение, художественное отражение, духовная эволюция, творчество.

Imagery and philosophical model of the world: origins, nature, structure.

Didenko V. D.; Kalitzky V. V.

State University of Management in Moscow; Russian State Specialized Academy of Arts in Moscow

Abstract: the article discusses the fundamental foundations of the formation of imagery and aesthetic foundations of the worldview. The authors analyze its social and epistemological paradigms, identify their characteristic features the integrity of the view of the world, the generality of its reflection; subjectively perceived objective truth, dialectical objectivity and subjectivity in cognitive activity in the process of creativity. For these reasons, in works of art in which the imagery and philosophical worldview is defined, the thought itself, the idea, and the intellectual search becomes, as it were, the main actor, forming two levels of artistic reflection: 1) the artistic-empirical (epistemological aspect) and the social-psychological (sociological aspect), and 2) the artistic-philosophical (epistemological aspect) and ideological (sociological aspect). As a result of the research, the authors draw conclusions about the reverse influence of artistic thinking on the philosophical and theoretical activity of consciousness.

Keywords: imagery and aesthetic worldview, imagery reflection, spiritual evolution, creativity.

Искусство как универсальная форма выражения духовного, интегрируясь с различными сферами духовной культуры, образует сложные системы, в которых отражаются не чисто художественные картины и образы мира, а художественно-нравственные, художественно-религиозные, художественно-научные и художественно-философские модели бытия. Речь идет о таких художественно-философских феноменах, как творчество Эсхила и Данте, Леонардо да Винчи и Рембрандта, И. Гёте, У. Шекспира и О. Бальзака, Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского, Т. Манна, И.-С. Баха, Л. Бетховена и С. В. Рахманинова

в искусстве; Парменида, Платона, Вольтера, Дидро, В. Соловьева и др. в философии.

В творчестве этих и целого ряда других художников и философов художественное и философское начало настолько тесно переплетены и взаимопроникают, что их мировоззрение, способ отражения и познания действительности можно определить как художественно-философские. В границах такого рода мировоззрения происходит глубокое слияние философско-аналитической мысли и художественно-образных средств отражения действительности.

Это выражается в порождении нового синтетического качества сознания: философские, логико-рациональные структуры обретают свойства художественной и образной выразительности, а художественно-образные структуры произведения несут в себе философско-мировоззренческое обобщение и выступают как художественно-философская концепция действительности. Характерно, что такие виды мировоззрения не являются порождениями какой-то одной стадии в развитии общества или одной национальной культуры, а складываются и функционируют на каждом новом этапе его социально-культурного движения.

Каковы же причины, порождающие и обуславливающие художественно-философское мировоззрение, его функционирование? В постановочном плане мы остановимся на характеристике социальных и гносеологических корней этого сложного явления. Рассмотрим социальные истоки и предпосылки художественно-философского мировоззрения. Некоторые из этих предпосылок таковы:

1. Синкретическая, целостная, неспециализированная «деятельность» людей на ранних этапах развития общества, что детерминирует синкретичность, целостность сознания человека и наличие в нем в качестве доминанты (мифология) или сопровождающих признаков (ранняя древнегреческая философия – Гесиод, Эмпедокл, Парменид) мифологических и иллюзорно-фантастических элементов, выражающихся в мифологической образности и символической, в которых еще выступают в единстве художественное и познавательное начала.

2. Радикальная ломка и обновление устоявшихся социально-политических условий жизни и деятельности людей, как правило, приходящиеся на период кардинальных цивилизационных изменений в социуме. Они настолько глубоко потрясают основы человеческого существования, что вызывают к жизни чрезвычайную активность сознания, устремляющегося к всеохватывающему, глобальному объяснению глубинных причин происходящего. В этих условиях художественное творчество уже не может ограничиваться чувственно-эмпирической образностью, наглядной данностью; оно объективно, вследствие катаклизмов в общественном развитии, поднимается до общечеловеческих, общезначимых, эпохальных проблем, связывающих воедино прошлое, настоящее и будущее. Именно в силу этих причин в эпоху Возрождения (становление новой цивилизации) искусство становится художественно-философской моделью мира, отражающей наиболее универсальную проблематику человеческого бытия, истории и познания природы.

В более поздние периоды истории, когда складываются противоречивые социально-экономические предпосылки, художественное и философское сознания вновь сближаются в решении одних и тех же назревших социально-философских, нравственных проблем (Вольтер, Дидро, Руссо – во Франции, Чернышевский, Белинский, Достоевский, Шостакович – в России).

В конце XVIII и в начале XIX века капитализм еще был в незрелом состоянии, что вызвало к жизни и незрелые теории общественной жизни и исторического процесса, в которых значительную роль начинают играть формы духовного протеста и социально-политической рефлексии, выдвигающие на первый план непосредственно-чувственные и художественно-эстетические оценки, обретающие социально-философское значение. Эта причина лежит в основе романтического (Шиллер, Новалис, Байрон, Шелли, Шопен, Шуберт, Шуман и др.) художественно-философского миропонимания. Романтики, поставив себя в оппозицию обществу, пытались преодолеть противоречия между личностью и обществом, между творческим, стремящимся к свободе индивидом и «несвободным» консервативным обществом.

3. В силу определенных социально-экономических условий, ужесточению политического режима и разгулу реакции, философская мысль может подавляться или искусственно сдерживаться в своем развитии государством, но находить вместе с тем «косвенные» пути развития через другие формы культуры, в частности, через художественное сознание. Так складывалось положение в России XIX столетия. Русская философия того времени «питалась» художественным сознанием и в значительной

мере развивалась различными видами искусства, в особенности литературой.

4. Глубокий кризис общественного сознания в социуме как отражение экономического, политического и социального кризиса, приводящий к резкому противопоставлению философии и науки, к попыткам отказаться от логических, научных форм познания действительности, растворить философию в художественном или мифологическом сознании. Таковы, например, истоки эстетизма в современной западной философии, преобладание в отдельных ведущих ее течениях (философия жизни, экзистенциализм, интуитивизм) интуитивно-чувственных, художественно-эстетических подходов к социальной действительности и ключевым проблемам гносеологии. Само же искусство, традиционно тяготея к мифотворчеству, обращается за мифологизированными концепциями человека и действительности к философскому сознанию. Так, например, творчество Джойса теснейшим образом связано с философско-психологическими идеями Фрейда и Юнга; романы Пруста – это художественный аналог философии Бергсона; художественные произведения Сартра, Марселя, Симоны де Бовуар, Камю аккумулируют в себе философские воззрения Ясперса и Хайдеггера, сочинения Прокофьева и раннего Стравинского отсылают нас к воззрениям Хейзинги, а Рахманинова к – наследию Бердяева. Теперь остановимся на рассмотрении гносеологических корней и признаков художественно-философского мировоззрения. Познавательные особенности художественно-философского мироотношения состоят, как нам представляется, в следующем:

1. Целостность взгляда на мир, обобщенность отражения.

Здесь теоретический анализ и художественное познание не доходят или не стремятся к «расщеплению», дифференцированию действительности на «аспекты», «части», «стороны». Человеческое бытие и бытие природы берутся и рассматриваются интегрированно как нечто единое. Эта особенность присуща, например, художественно-философскому мировоззрению древних греков.

2. Элементы художественно-философского мировоззрения могут возникать в духовной культуре тогда, когда объективная истина субъективно предчувствуемая, улавливаемая философом или ученым, еще не обладает достоверными доказательствами. Такие доказательства требуют некоторых исходных принципов-инвариантов познания, определенной аксиоматизации философского и научного знания. Если они еще не сложились, то происходит апелляция к чувственным образам, эстетическим формам объективации идеи. Этот признак особенно отчетливо проявляется в художественно-философском мировоззрении эпохи Возрождения.

3. Художественно-философская модель мира характеризуется особой связью, диалектикой объективного и субъективного в познавательной деятельности, в самом процессе творчества. Здесь имеет место их глубокое взаимопроникновение, единство (субъективация объективного и объективация субъективного), что было, например, чрезвычайно характерно для мировоззрения Гёте, Тютчева, Баратынского, Чайковского и др. М. М. Бахтин очень верно, на наш взгляд, характеризует с этой стороны мировоззрение И. Гёте. В одном из писем к И. И. Канаеву он пишет: «Глубоко чуждо для Гёте и самое кардинальное для гносеологии противопоставление субъекта и объекта. Познающий для Гёте не противостоит познаваемому как чистый субъект объекту, а находится в нем, т.е. является соприродной частью познаваемого. Субъект и объект сделаны из одного куска. Познающий как микрокосм, содержит в себе самом все, что он познает в природе (солнце, планеты и т.п.)» [1: с. 396]. Такой подход реализуется и в музыкальном творчестве, прежде всего, в цикле Б. Бартока «Микрокосмос». Своеобразный антропоморфизм этого сочинения, еще не доходящий до игнорирования объективной данности субъекту объекта, крайне актуализируется и выражается в формуле: «Истинный поэт – вселенная в малом измерении» (Новалис).

4. В произведениях искусства, в которых опредмечивается художественно-философское мировоззрение, сама мысль, идея, интеллектуальный поиск становится как бы главным действующим лицом. Персонажи произведений выступают не только как живые индивидуальности, но и как своеобразная персонификация идей: Гамлет у Шекспира, «Мыслитель» у Родена, Иван Карамазов у Ф. М. Достоевского, «Истина» у М. Чюрлениса, Адриан Леверкюн у Т. Манна, Мастер у М. Булгакова и др. Здесь типизация достигает высшей степени художественного обобщения и по своему масштабу близка к философскому обобщению. Такие образы возникают и органично существуют в искусстве, поскольку для искусства характерно чувственное и рациональное, единичное и общее, индивидуальное и общечеловеческое, и суть здесь в том, что в различных исторических формах и стилевых образованиях, направлениях, течениях, творческих индивидуальностях, могут иметь различный «удельный вес», преобладать чувственное или рациональное, единичное или общее. Для первого уровня художествен-

ного отражения, который условно назовем художественно-эмпирическим (гносеологический аспект) и общественно-психологическим (социологический аспект), характерно образно-сенсуалистическое отношение к действительности, переживание действительности в ее единичных непосредственно данных восприятии феноменов. Здесь структуры философского мышления отсутствуют или выражены очень слабо (импрессионизм, сентиментализм; большая часть произведений Есенина, Свиридова и т.д.). На втором уровне художественного отражения, который мы называем художественно-философским (гносеологический аспект) и идеологическим (социологический аспект), «отражается предельно глубокий уровень бытия, философичность бытия, его высшая математика» [2: с. 7]. На этом уровне ведущую роль играют мировоззренческие философские структуры мышления, способствующие выражению всеобщего, общечеловеческого. Конечно, граница между этими уровнями весьма подвижна, они, как правило, взаимопроникают и дополняют друг друга, но специфику их, тем не менее, необходимо различать. Очевидно, что смешение двух вышеуказанных уровней художественного творчества, игнорирование их специфики, может привести к неверным трактовкам самой сущности искусства. Вместе с тем, важно учитывать, что в составе второго уровня могут функционировать такие художественно-философские структуры мышления, которые в большей степени, чем другие, ориентированы на субъективную жизнь художника, его переживания и личный духовный опыт [см. подробнее: 3].

Для различения этих структур по характеру и качеству целесообразно использовать, на наш взгляд, понятия «философско-эпическое художественное мышление» и «философско-лирическое». Первое (философско-эпическое художественное мышление) ориентировано преимущественно на общее, внешнее по отношению к субъекту творчества закономерности и объективные тенденции общественного бытия человека (трансцендентно-эйдетическая направленность мышления). Здесь место личности самого автора не первостепенно. В нем могут прямо и отчетливо формулироваться философские, общечеловеческие проблемы («Страсти по Матфею» И.-С. Баха, «Борис Годунов» Пушкина, «Война и мир» Толстого, «Братья Карамазовы» Достоевского, «Доктор Фаустус» Т. Манна и др.).

Второе (философско-лирическое художественное мышление, основывающееся на имманентно-эмпирической интенции духа) ориентировано на общие внешние закономерности и явления лишь косвенно – через проблему личности и ее духовных ценностей, переживаний и идеалов. Здесь не явно, а в контексте, в художественной ткани произведения заключены философские раздумья автора. В этом случае философские, общечеловеческие проблемы интересуют художников не сами по себе, не как некие абстрактные метафизические проблемы, а предельно конкретно, субъективно-лично, как проблема соотношения своего собственного бытия и идеала и мира в целом. Автор, как правило, делает предметом анализа собственный жизненный опыт, и роль авторского начала, его личности становится значительно более высокой («Наш современник» Лермонтова, «Стихи о прекрасной Незнакомке» Блока, «Патетическая» симфония Чайковского и др.).

Причем, в зависимости от творческих задач, которые ставит перед собой художник в соответствии со своей духовной эволюцией и происходящими в его жизни и в жизни общества событиями, его мышление может приобретать ту или иную направленность – философско-лирическую или философско-эпическую (ср. «Страдания юного Вертера» и «Фауст» Гёте, стихи о прекрасной Незнакомке и «Двенадцать» Блока, «Желтый звук» и «История доктора Иоганна Фаустена» А. Шнитке).

Следует заметить, что для эстетического и искусствоведческого анализа важна сущность и особенности творчества художника, характеризующее наличием в нем наряду с художественными философских структур. Учет этой специфики имеет первостепенное значение. Нельзя адекватно оценить и научно проанализировать творчество художника-мыслителя, если не учитывается сложная диалектика взаимоотношений его философских взглядов и художественного творчества, если направленность его художественного мировоззрения, воплощенная в структуре и образах произведения, рассматривается вне связи с его философскими воззрениями.

В заключение остановимся на весьма важном и интересном, но еще крайне недостаточно изученном вопросе об обратном влиянии художественного мышления на философско-теоретическую деятельность сознания.

И действительно, даже при самом поверхностном взгляде на историю культуры обнаруживается мощное и плодотворное воздействие искусства на философско-теоретическую мысль. Назрела необходимость в специальном всестороннем исследовании этой важной проблемы. В чем же состоят источники животворной силы, исходящей от искусства к философии? Ввиду объема нашей работы, укажем лишь на два обстоятельства.

1. Философ, обращаясь к искусству, не просто иллюстрирует его идейно-образным материалом свои теоретические положения, он извлекает и осваивает определенную концептуальную картину мира, в которой как бы закодировано в концентрированном виде, социальное время, его живой пульс. Искусству свойственна высокая «чувствительность» ко всем происходящим или только назревающим историческим событиям. В этом смысле искусство генерирует и обнажает некое новое проблемное поле, вызывает к нему общественный интерес, необходимость осмысления и интерпретации.

2. В философско-теоретическом анализе предмета важно, чтобы предмет представлялся исследователю как «живое конкретное целое» и он должен «постоянно витать в представлении как предпосылка» всех логико-теоретических действий с этим предметом, так как в логике, т.е. в развернутой системе абстракций предмет еще не описан, «не схвачен», и только результаты предстоящего анализа должны выразить предмет во всей полноте.

Поэтому искусство, интегрируясь не только с философией, но и другими сферами культуры, может выступать как духовная основа преодоления несовершенства жизни, ее преобразования и гуманизации. Это в полной мере относится к проблеме преодоления и разрешения противоречий современной технической цивилизации, в которой небывало усиливается специализация и дифференциация деятельности, унифицирование духовной жизни человека, ее сциентизация и обезличивание.

Литература:

1. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство. 1979. 424 с.
2. Кудрявцев Ю.Г. Три круга Достоевского. М: Изд-во Московского университета. 1979. 344 с.
3. Диденко В.Д., Калицкий В.В. Деконструкция идеи абсолютной музыки // Международный журнал исследований культуры. 2017. №3 [электронное издание]. URL: <http://www.culturalresearch.ru/ru/curr-issue>

Проблема репрезентации культурной травмы в современном искусстве

Дрёмова Е. Н.

Философский факультет МГУ им. М. В. Ломоносова, кафедра эстетики, аспирантка

elysium.asylum@gmail.com

Аннотация: В докладе рассматривается проблема репрезентации культурной травмы в художественных практиках современных художников. События XX века и связанные с ним трагедии, массовые уничтожения людей в ходе двух мировых войн, Холокост, массовые политические репрессии в Советском союзе – всё это бросает вызов искусству, ставит вопрос о возможности создания произведений после неудачи культуры. Эстетической теорией были предложены различные подходы в связи с искусством травмы. Образ Катастрофы соотносится с непредставимым, он превышает наши чувственные возможности, становится представлением без представления (Лаку-Лабарт), или содержит в себя указание на непредставимое (Лиотар). Согласно другому подходу, непредставимое выражает отсутствие устойчивой связи между показом и обозначением, которое придавало бы присутствию отсутствующему (Рансьер). В докладе подчёркивается, что искусство травмы порождает аффект, который непроизвольно вовлекает зрителя к осознанию иных форм проживания, инициируя формирование коллективного опыта чувствования.

Ключевые слова: культурная травма, репрезентация, современное искусство, фотография

Problem of representation of cultural trauma in the contemporary art.

Drjomova E.N.

Lomonosov Moscow State University, Philosophy department

Abstract: The paper examines the problem of representing cultural trauma in the artistic practices of contemporary artists. The events of the 20th century and the tragedies associated with it, the mass killing of people during the two world wars, the Holocaust, mass political repressions in the Soviet Union - all of this challenges art, raises the question of the possibility of creating an artwork after the failure of culture. Various approaches have been proposed by aesthetic theory in relation to the art of trauma. The image of the Catastrophe correlates with the unimaginable, it exceeds our sensory capabilities, becomes a representation without representation (Lacoue-Labarthe), or contains an indication of the unimaginable (Lyotard). According to another approach, the unrepresentable expresses the absence of a stable connection between the show and the sign, which would give the presence of the absent (Rancière). The report emphasizes that the art of trauma generates an affect that involuntarily draws the viewer into awareness of other forms of living, initiating the formation of a collective experience of feeling.

Keywords: cultural trauma, representation, contemporary art, photography

В гуманитарном знании подходы к искусству травмы связывают с понятием непредставимого и категорией возвышенного. В философии Жана Франсуа Лиотара непредставимое – это возможность помыслить то, чего нельзя увидеть: «Оно имеет место тогда, когда воображению не удаётся представить какой-либо объект. Это – такие идеи, представление которых невозможно, они, следовательно, не дают никакого познания реальности (опыта), они налагают запрет на свободное согласование способностей, производящее чувство прекрасного, они препятствуют формированию и стабилизации вкуса. Их можно назвать непредставимыми» [1, с. 24]. Непредставимое у Лиотара связывается с возвышенным. Эдмунд Бёрк и Иммануил Кант наделяют возвышенное величием, огромностью и несоизмеримостью возвышенного объекта с человеком. Свойствами возвышенного становятся неизвестность, мрак, возбуждение, ожидание возможных лишений, мучение, боль, пустота. Возвышенное имеет двойную структуру: за счёт своей мощи оно вызывает чувство тревоги и даже ужаса, но, чтобы стать эстетическим чувством оно должно находиться в удалении, на расстоянии от нас. В результате такой задержки мы можем почувствовать усиление наших чувств или «восторженный ужас» (delightful horror) [2, с. 103]. Анализируя возвышенное у Канта, Лиотар пишет: «воображение не в силах предоставить соответствующую этой

идея репрезентацию. Эта неудача в выражении вызывает боль, своего рода раскол в субъекте между тем, что он может постичь и тем, что он может вообразить» [1, с. 226]. Лаку-Лабарт в эссе «Проблематика возвышенного» задаётся вопросом: «Любое представление, по определению, чувственно (физично) – как же может представляться или являться (*se manifester*) внечувственное или сверхчувственное?» [3]. Философ отмечает, что мы всегда делаем из непредставимого «представимое в возможности», которое ожидает некоего представления, которое бы ему соответствовало. Здесь мы сталкиваемся с противоречивым сочетанием. Абстракция могла бы стать подобным отрицательным представлением возвышенного, о чём пишет Лиотар в контексте искусства: «Живопись будет “представлять” нечто, но делать это негативно, она, следовательно, будет избегать изображения и репрезентации она будет позволять увидеть, лишь запрещая увидеть» [1, с. 26]. В то же время особенность непредставимого будет связана не только с планом выражения, но с аффективной составляющей. Если для Лиотара современное искусство даёт представить то, что имеется место непредставимое, то Лаку-Лабарт делает несколько иной вывод: «В возвышенном совершается не представление того, что имеет место непредставимое, но что в нём происходит представление без представления» [3]. Можно сказать, что в таком искусстве непредставимое содержит в себе некоторое указание или отсылку на своё присутствие.

Лаку-Лабарт и Лиотар сходятся в том, что искусство возвышенного сейчас воплощается в современном искусстве: «Это искусство чувствует необходимость пройти через разрушение, оно разбивает прекрасную форму, оно уничтожает репрезентацию (подражание)» [3]. Новый эстетический порядок склоняется к идеям возвышенного, непредставимого, которые становятся его движущими силами. В работе «Хайдеггер и евреи» Лиотар продолжает размышлять о непредставимом и связывает его с фрейдовским бессознательным: «Что имеется изначально вытесненное, говорит Фрейд, означает, что оно, непредставимо. И если оно непредставимо, то потому, что, в динамических терминах, передаваемое этим шоком количество энергии не преобразуется в “объекты”. Первый толчок бьёт, таким образом, по аппарату без заметного внутреннего эффекта, его аффективно не затрагивая. Шок без аффекта. При втором толчке имеет место аффект без шока» [4, с. 31]. Собственно, вытесненное и забытое как бессознательный аффект, вся та механика, которую описывает Лиотар, представляет собой работу травмы.

Франклин Анкерсмит в работе «Возвышенном историческом опыте» уже напрямую истолковывает травму через понятие возвышенное (или непредставимое). Возвышенное является философским эквивалентом понятия травмы, а травма – психологическим эквивалентом возвышенного [5. С. 440]. Травма и возвышенное связаны с таким опытом, который внушает слишком большой страх, чтобы его можно было разместить в границах нашего «нормального» восприятия мира. Жак Рансьер предлагает рассматривать искусство непредставимого в контексте нового эстетического режима, не прочерчивая границу между понятиями «представимым» и «непредставимым», которые остаются в изобразительном режиме. Эстетический режим искусства описывается с точки зрения подвешенности: подвешиваются «обычные связи не только между видимостью и реальностью, но и между формой и материей, активностью и пассивностью, рассудком и чувственностью» [6, с. 71]. Продуктивность размышления Рансьера для нас в том, что искусство, отсылающее к катастрофам, не будет исключительно абстрактным как отсутствие представления. Для Рансьера непредставимое выражает отсутствие устойчивой связи между показом и обозначением, которое придавало бы присутствию отсутствующему, приводило бы к совпадению частной настройки связи между смыслом и бессмыслицей, предьявлением и сокрытием [6, с. 256]. Согласно этой логике, абстрактная живопись сама по себе не может найти необходимые средства для работы с катастрофой. Наделение присутствия отсутствующему будет соотноситься с такими видами искусства, в которых мы могли бы обнаружить эту подвешенность, и здесь возникает фотография как след «бывшей» реальности, утверждение присутствия референта в условиях его отсутствия. Поэтому для художника, работающего с травмой, будет важно в первую очередь находиться на границе видимого и невидимого, формировать живой опыт памяти. И всякий раз это будет разговор о возможностях искусства и о возможности свидетельствовать о страшном прошлом. Однако искусство не пытается стать свидетельством и заменить его. Скорее оно усиливает свидетельство, формируя аффективное пробуждение нашей памяти.

В послевоенном немецком обществе на недавнее нацистское прошлое была наложена вуаль молчания. Необходимо было создавать новое правовое государство с ориентацией на будущее, поэтому восстановление Германии шло с уклоном в умолчание позорного прошлого. Однако уже для поколения 1968-го года, выросшего в иных обстоятельствах культуры, свидетельство и разговор о прошлом становится принципиальным мотивом. Подобные тенденции присутствовали и в немецком искусстве, где на первый

план выходит тема обвинения поколения родителей не только за связь с нацизмом, но за молчание, которому оно подверглось. Примером становятся живописные работы Герхарда Рихтера, написанные по фотографиям из семейного альбома. Поскольку основа картин – фотографии, изображаемое на них выступает как документ прошлого, при этом Рихтер использует приём размытия изображения. Благодаря этому, работы одновременно представляют прошлое как документ, приближают его, и в тот же момент отодвигают к нему доступ из-за эффекта размытия. Тем самым Рихтер показывает процессы запоминания и забвения в структуре человеческой памяти. Работа скорби проявляется и в серии «Биркенау» (2014). Серия состоит из четырёх огромных картин, в основе которых лежат документальные снимки из концентрационного лагеря Аушвиц-2 (Биркенау), сделанные греко-еврейским заключённым и членом Сопротивления Альберто Эррера в 1944 г. Фотографии изображают группу женщин, которых загоняют в газовые камеры, и процесс кремации трупов, вынесенных из камер. Впоследствии эти снимки были вывезены из лагеря в тубике из-под зубной пасты и были переданы польскому Сопротивлению, став неопровержимым свидетельством преступлений нацистов. Изначально Рихтер переносил фотографии на холст и планировал создать серые размытые картины, как он делал в своих фотореалистических работах. Однако вскоре художник отказался от этой идеи, превратив картины в абстрактные полотна с преобладающим серым и чёрным цветами и контрастными вкраплениями красного и зелёного. Оригиналы фотографий стали совершенно непроницаемыми и невидимыми под несколькими слоями краски. Вместе с этим знание об этих снимках непрерывно присутствует. Выставка полотен сопровождалась фотографиями, ставшими основой для серии. Соотношение невозможной реальности и абстракции в «Биркенау» создаёт двойное существование видимого и того, что невозможно представить. Абстракция как знак возвышенного и ужасающее знание документа соединяются на поверхности холста, образуя собой одновременно свидетельство и слом репрезентативных возможностей. В настоящее время серия «Биркенау» размещена на стенах при входе в бундестаг как напоминание о страшных страницах истории Германии, которые нельзя предать забвению.

Другой автор – французский художник Кристиан Болтански прорабатывает прошлое через построения архива постпамяти. Инсталляции Болтански представляют собой фотографии, документы, найденные на блошиных рынках вещи, которые укрепляют воспоминания о травме Холокоста. Художник скрупулёзно собирает ненужные, брошенные предметы, поскольку их владельцев вероятнее всего уже нет в живых. Если в ранних работах Болтански работает с материалами из личного семейного архива, то в дальнейшем художник формирует масштабные анонимные архивы. Среди них «Монументы», где Болтански переснимает портреты неизвестных детей. Художник увеличивает их в несколько раз таким образом, что лицо изображённого на фотографии занимает всё пространство кадра. В результате многократного увеличения фотография теряет резкость и становится размытой, ребёнок превращается в призрака. Повторное фотографирование и трансформация изображения формируют иной контекст, подобно тому как подвергаются искажению наши воспоминания о прошлом. Лампы, подвешенные над и вокруг фотографий создают параллели с алтарным освещением. Жестяные коробки под фотографиями предположительно содержат данные об этих детях. Работы Болтански показывают одновременно и возможность остаться в памяти, получить своё место, и вместе с тем в них содержится размышление, что в любом случае память о нас, как и наша собственная память, всегда остаётся сопряженной с памятью других. Точно также преодолевается страшное прошлое: травма исцеляется, когда она проговаривается и выслушивается Другим. Восстанавливая связь между поколениями выживших и последующими поколениями, передавая травматические воспоминания, архивы Болтански становятся пространством для обретения коллективного опыта.

Литература:

1. Лиотар Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? // Постмодерн в изложении для детей. М.: РГГУ, 2008. С. 24-35.
2. Бёрк Э. Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного. М.: «Искусство», 1979. 237 с.
3. Лаку-Лабарт Ф. Проблематика возвышенного [электронный ресурс] // Новое литературное обозрение. 2009. №95. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2009/95/la6.html> (дата обращения: 01.03.2020)
4. Лиотар Ж.-Ф. Хайдеггер и евреи. СПб.: «Аксиома», 2001. 187 с.
5. Анкерсмит Ф. Р. Возвышенный исторический опыт. – М.: «Европа», 2007. 608 с.
6. Рансьер Ж. Разделяя чувственное. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2007. 264 с.

Загидуллина М.В.

Челябинский государственный университет, профессор. Доктор филологических наук

mzagidullina@gmail.com

Аннотация: Статья посвящена проблеме «социотехнического воображаемого» в области гаптики: вслед за Тейлором автор предлагает рассматривать «социальное воображаемое» как область постоянного коллективного эксперимента по производству новых ощущений и их дискурсивизации. Способы трансляции тактильных и мускульных ощущений в видеоформате и их вербализация в неразрывной связи с просмотром и на его основе репрезентируют ряд закономерностей в развитии современной техно-медиазированной коммуникации: 1) траектории культурного развития подчиняются bottom-up логике (в отличие от классического элитарного варианта top-down); 2) массовый интерес к гаптическим формам информационного обмена свидетельствует о восполнении лакун сенсорного опыта и потребности его институционализации; 3) эстетизация гаптики осуществляется в процессе грамматизации (Стиглер) коллективных социальных практик.

Ключевые слова: медиаэстетика, техноландшафт, телесность, гаптика, «человек-машина» взаимодействие, социальное воображаемое.

Aestheticization of touch in modern media communication.

Zagidullina M.V.

Chelyabinsk State University

Abstract: The article is devoted to the problem of the “sociotechnical imaginary” in the field of the haptic: following Taylor’s concept, the author proposes to consider the “social imaginary” as an area of constant collective experiment in the production of new sensations and their discoursivization. The methods of translating tactile and muscular sensations in video format and their verbalization are linked with viewing and on its basis represent a number of patterns in the development of modern techno-mediated communication: 1) the bottom-up logics of cultural development dominates in modern communication (in contrast to the classic elite “top-down” logics); 2) the massive interest in haptic forms of information exchange indicates the completion of the gaps in sensory experience and the need for its institutionalization; 3) the haptics are aestheticized in the process of grammatization (Stiegler) of collective social practices.

Keywords: media aesthetics, techno-landscape, physicality, haptic, “human-machine” interaction, social imaginary.

i* Область осязания (гаптические ощущения – тактильные и мускульные) в эстетике традиционно маргинальна, поскольку отделение собственно чувственного (сенсорного, «приятного») домена от «чисто эстетического» (следуя мысли Канта, выделенного из сферы «добраго» и «приятного» в самостоятельную область [1]) крайне затруднена; кроме того, тактильное всегда оказывалось слишком тесно связанным с интимным личным пространством и оставалось субститутутом сексуального. Между тем развитие современной коммуникации и перезагрузка публичной сферы (когда собственно публичность в интернет-коммуникациях предстала в виде ничем не ограниченного пространства открытых «частных» миров, а традиционные для этой области фильтры – например, средства массовой информации, репрезентирующие редакционную политику в способах и видах отбора мнений и фактов, – потеряли свою актуальность и функционал) привели к тому, что коммуникационное поле стало пространством пульсации коллективных интересов: исследователь может обнаружить всплески повышенного внимания к той или иной теме и, следовательно, получить материал, который позволяет видеть закономерности таких всплесков. Для предлагаемого в этой статье рассуждения важен концепт Чарльза Тейлора о социальном воображаемом: для известного социолога такое «воображаемое» есть

суть реализующихся в повседневных социальных практиках взаимодействий, основанных на том, что ценно и к чему следует стремиться, «коллективное легитимное», предопределяющее повседневные ожидания и планирование будущего [2, р. 23]. Развивая этот концепт, Патрис Флиши предлагает понятие «социотехнического воображаемого» [3], понимаемого как постоянное «со-творение» техноландшафта (термин А. Аппадурай [4]) огромными группами людей, взаимодействующими в технически опосредованном пространстве. Применительно к гаптике понятие социотехнического воображаемого рассматривается исследователями как пространство социального (коллективного) воплощения или осуществления технологий «цифровых касаний» [5, р. 7]. В этом концепте пересекаются понятия собственно телесного (касания), технического (цифровое), социального (развитие социальной, коллективной практики, обусловленной ее техническим контекстом), коммуникативного (социотехническое воображаемое рассматривается в аспекте вербализации, дискурса – каким образом люди создают пространство описания социальной практики, разворачивающейся между реальностью и воображением [6, р. 176]. Однако если в статье Джуита и др. речь идет об эксперименте с цифровыми касаниями (проведенном с небольшой группой людей методом «быстрого прототипирования»), то в социальном пространстве интернет-коммуникации можно обнаружить пики массового интереса к цифровой гаптике (многомиллионная пользовательская аудитория), дающие материал для осмысления гаптических социокультурных практик в контексте эстетизации.

Интернет-пространство обеспечивает три основных способа передачи гаптических ощущений: видео с демонстрацией соответствующих действий (тактильных и мускульных), вербализация гаптических ощущений (возникновение специфического дискурса), наконец, звуковое сопровождение, воспроизводящее звуки манипуляций с предметами (шуршание, шелест, треск, бульканье и т. п.). Эти три опосредующие техники могут использоваться в рамках мультимодального информационного обмена одновременно или изолированно, создавая определенные сеттинги цифровой гаптики. С точки зрения философии коммуникации, мы обнаруживаем здесь поле грамматизации эмерджентной социокультурной практики: согласно Бернару Стиглеру [7], всякое заметное явление в области новых медиа немедленно получает импульс собственной институционализации, «грамматизируется», вырабатывая собственную «самоклассификацию», упорядочение, систему правил, рационализируя элементы собственного комплексного «техно-тела».

Гаптическая цифровая коммуникация (представленная, прежде всего, видеокulturой YouTube: “oddly satisfying video”, ASMR-движение, слайм-культура и другие постоянно возникающие «точки интереса» в области гаптического обмена, собирающие многомиллионную аудиторию пользователей) позволяет выявить ряд закономерностей, определяющих общие принципы работы «социотехнического воображаемого».

Во-первых, «техноландшафт» обуславливает сами формы такого обмена (так, опция потокового видео дает возможность непосредственного создания и распространения видеороликов, создаваемых простыми «домашними» средствами, не требующими студийной и иной сложной технической подготовки). Однако для появления «точек интереса» в массиве видеобмена необходима работа «социального» и «социотехнического воображаемого» – массовой потребности в том или ином содержании видео. То, что гаптические ощущения получают в рамках этой технической возможности статус самостоятельного и самодостаточного домена, позволяет сделать вывод о значимости гаптического в повседневной жизни людей, о потребности в «автономизации» тактильных и мускульных ощущений. Важно, что осязание в традиционной культуре, обусловленной иным техноландшафтом и доцифровой материальностью, была невозможна в силу привязанности к телесности: осязательные ощущения оставались частью литературы, кинокультуры, например, но подчинялись законам нарратива («встраиваясь» в определенные сюжеты и их атмосферность; то же можно сказать о границах передачи осязательных ощущений в рекламе, например). Однако только с появлением повседневной видеокulturой гаптика получает самодостаточный статус. Это пример логики развития культуры bottom-up (тогда как традиционная культура развивалась в рамках логики top-down, от элит к массам).

Во-вторых, важно, что массовый интерес к «автономизации» гаптики отвечает потребности в рационализации ощущений. По мнению Канта, эстетическое суждение располагается в «до-рациональном» пространстве (а в рациональном оно потеряет свою связь с непосредственным ощущением, порождающим такое суждение, направленное на концепирование собственного восприятия целесообразности предмета, явления, где целесообразность не соотносена с какой бы то ни было непосредственной целью, а является метафорой гармонии [1]); продолжая кантовский

i Исследование выполнено за счет гранта РФФИ 18-18-00007. [Supported by RSF, N 18-18-00007]

подход, Кристофер Редис предлагает модель мембранной – то есть открытой в обе стороны – границы между доменами восприятия и когниции, порождающими эстетический опыт. В рамках цифрового гаптического обмена создаются условия для наблюдения самих процессов осмысления сенсорного опыта, его институционализации и грамматики. Так, в движении ASMR или #oddlysatisfying стихийно возникают «субкатегории», объединяющие определенные типы сенсорного опыта; в слайдомании вырабатывается строго очерченный круг манипуляций со слайдами, постепенно превращающийся в ритуал. По Стиглеру, это и есть самоорганизация в рамках новых медиа (интернет-коммуникации), когда система обмена создает условия для институционализации, и эта институционализация идет по законам формирования дискурсивной практики [7].

В-третьих, анализ этих эмерджентных дискурсов показывает торжество эстетического домена: пользователи создают свой собственный способ описания тактильных и мускульных ощущений, не укорененный в толще культуры, но отвечающий потребности исследования все новых возможностей социотехнических ансамблей: телесное, цифровое (видео и звук) и вербальное (дискурс пользователей, погруженных в создание и развитие гаптической автономной культуры) оказываются неразрывным комплексом. Пользователи нуждаются в определенном упорядочении той части мира, которую они создают сами (тратя время и силы и как производители, и как потребители соответствующих видеопродуктов). По Бруно Латуру, это обычная работа ансамбля актеров: любая инновация оказывается значимой только в том случае, если она оказывается коллективным проектом и завоевывает массы [9]. В случае развития цифровой гаптической коммуникации мы можем видеть, какую роль в этой работе выполняет потребность в эстетизации: коллективный проект «возвышает» гаптику до уровня искусства, одновременно порождая и «грамматизацию» этого искусства в виде его систематизации, в том числе жанровой, а также развития в рамках bottom-up логики «гаптического искусствоведения».

Литература:

1. Кант И. Критика способности суждения / пер. с нем.; вступ. ст. А. Гулыги. М.: Искусство, 1994. 365 с. (История эстетики в памятниках и документах).
2. Taylor C. Modern Social Imaginaries. Durham, NC: Duke University Press, 2004. 215 p.
3. Flichy P. The Internet Imaginaire / transl. by Liz Carey-Libbrecht. Cambridge, MA: MIT Press, 2007. 255 p.
4. Appadurai A. Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996. 229 p. + xi p.
5. Jewitt C., Mackley K. L., Price S. Digital touch for remote personal communication: An emergent sociotechnical imaginary // *New Media & Society*. 2019. Pp. 1–22. Preprint: <http://dx.doi.org/10.1177/1461444818918989944304>
6. Kim E. Sociotechnical imaginaries and the globalization of converging technology policy // *Science as Culture*. 2018. № 27 (2). P. 175–197.
7. Stiegler B. The carnival of the new screen: From hegemony to isonomy // Snickars P., Vonderau P. (eds.). *The YouTube reader*. Stockholm, Sweden: National Library of Sweden, 2010. P. 40–59.
8. Redies C. Combining universal beauty and cultural context in a unifying model of visual aesthetic experience // *Frontiers in human neuroscience*. 2015. № 9. Article 218. doi:10.3389/fnhum.2015.00218.
9. Латур Б. Нового Времени не было. Эссе по симметричной антропологии. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2006. 238 с.

Применимость феноменологии Мариона к анализу абстрактной живописи

Занина А.П.

Российский государственный гуманитарный университет, магистрант

sannyzanny@mail.ru

Аннотация: В статье исследуется возможность применимости феноменологии Ж.-Л. Мариона к анализу абстрактной живописи на примере работ М. Ротко. Иначе говоря, ключевой вопрос состоит в том, прибавляет ли феноменологический анализ искусства, предложенный Марионом, что-либо к имеющемуся знанию об искусстве. Эстетическая концепция французского феноменолога основана на его классификации феноменов, а именно описании и анализе «насыщенных» или «сверх-данных» феноменов, применимость которых изначально была ограничена данностями религиозного опыта. Марион утверждает, что феномен картины обладает схожими характеристиками с иными сверх-данными феноменами. В работе проведен анализ феноменологической интерпретации абстрактного искусства и дана оценка эвристической продуктивности данного подхода. Задействован анализ применимости феноменологического метода в том виде, как он представлен в работах Мариона, к абстрактному искусству как предмету феноменологической дескрипции.

Ключевые слова: Феноменологическая эстетика, французская феноменология, эстетика Мариона, насыщенные феномены, абстрактное искусство, экфрасис

Applicability of Marion's phenomenology to the analysis of abstract painting.

Zanina A.P.

Russian State University for the Humanities

Abstract: The article explores the possibility of applying the phenomenology of J.-L. Marion to the analysis of abstract painting on the example of M. Rothko's works. In other words, the key question is whether Marion's phenomenological analysis of art can add anything to the existing knowledge of art. The aesthetic concept of the French phenomenologist is based on his classification of phenomena, namely, the description and analysis of "saturated" or "super-existent" phenomena, the applicability of which was initially limited by the Givens of religious experience. Marion is maintaining that the phenomenon of a picture has similar characteristics to other super-existent phenomena. The paper analyzes the phenomenological interpretation of abstract art and evaluates the heuristic productivity of this approach. The analysis of the applicability of the phenomenological method as it is developed in Marion's works to abstract art as a subject of phenomenological description is involved.

Keywords: Phenomenological aesthetics, French phenomenology, aesthetics of Marion, saturated phenomena, abstract art, ekphrasis

Марион, начинавший как теолог, специализирующийся на исследовании работ Декарта, обратился к феноменологии с определенным багажом сочинений, посвященных проблеме мышления Бога. В феноменологии Марион стремится рассмотреть то, что могло ускользнуть от его коллег, дать название тому, о чем говорилось ранее, но не было обозначено. Он замечает необходимость в большем расширении границ феноменологии, которое началось еще со старшего поколения французских феноменологов, прежде всего, Левинаса. Феноменология перерастает классическую мысль, сформированную Гуссерлем и Хайдеггером. Их идеи оказываются не в состоянии конституировать расширяющуюся сферу деятельности феноменологии. Такие феномены, как «взгляд другого», «лик другого», «икона», «картина», «плоть», которые не даны непосредственно, остаются без внимания, поскольку не вписываются в концепцию немецких основателей феноменологии. Марион претендует на усовершенствование и радикализацию, введенных Гуссерлем, основных принципов феноменологии, открывая четвертый принцип: «сколько редукции, столько данности» [1, С. 101]. При расширении сферы данного в сторону данности как таковой или же «чистой данности» открывается возможность в

рассмотрении «насыщенных феноменов»: идола, иконы, картины, события, откровения, дара.

Понятием, с которым специалисты связывают Мариона как феноменолога, является «насыщенный феномен» [2]. Рассмотрение в рамках данности опыта тех или иных вещей, находящихся в пределах внешнего мира, трактовка направленности сознания в сторону этих вещей и не до конца преодоленное неизбежное субъективное опосредование отдаляют феноменологию от изучения трансцендентного, остающегося за рамками опыта. Основной целью Мариона становится построение феноменологии, описывающей сферу трансцендентного. Этим Марион открывает возможность приближения к религиозной проблематике с феноменологических позиций. Таким образом, областью феноменологического исследования выступает феноменальность как таковая, ее собственная подача и постижение ее с помощью редукции. Марион начинает разработку новой концепции с понятия «феномен». Вслед за Хайдеггером [3] и Сартром [4], он продолжает развивать идею о способности феномена являть себя, исходя из самого себя, но замечает, что понятие охватывает различные явления, которые необходимо классифицировать. Брентано, который задолго до Мариона ввел собственную типологию понятия «феномен», основывался на разделении физических и психических феноменов для установления различия между предметными областями физики и психологии. Однако Марион преследует иные цели и обращает внимание на то, как возможно классифицировать данное понятие, чтобы от него не ускользала та часть вещей, которая остается недостижимой для человеческого сознания. Его учение сводится к подразделению феноменов, зависящему от самоявленности и степени их данности. Так он выделяет три типа феноменов: «бедные феномены», характеризующиеся дефицитом чувственного восприятия, «обычные феномены», в которых акт сознания тождественен интенциональному предмету и «насыщенные феномены» – феномены, имеющие избыток созерцания, и не сводящиеся к интенциональной предметности. В этой типологии Марион обособливает «насыщенные феномены» как неизученное и представляющее большой интерес, и предпринимает работу над сверх-данным. В рассмотрении насыщенного феномена с позиции «категорий» Марион приходит к следующим выводам: по количеству насыщенного феномена невозможно «интендировать», по качеству – не представляет возможности выдерживать, по отношению – он является абсолютным, поскольку выходит за рамки какого-либо горизонта. В случае с модальностью возникает следующее: конституирующие Я перестает быть таковым, т. к. насыщенный феномен не открывается для созерцания в полной степени, поскольку выходящее находится в избытке, он лишь приоткрывает некоторую часть, касается созерцания, что приводит к невозможности конституирования, в свою очередь Я само становится конституированным [2, С. 92–95]. В истории философии встречается немало примеров «насыщенных феноменов». К таким можно отнести: идею бесконечности Декарта, эстетическую идею Возвышенного у Канта, лик Другого у Левинаса, – все это выходит за границы правил метода и категорий рассудка.

Эстетическая концепция Мариона берет свое начало с рассмотрения идола и иконы в качестве насыщенных феноменов [5]. Общим для идола и иконы является приближение созерцателя к сущности божественного. Существенное различие заключается в том, что идол предоставляет возможность лишь видимости ощущения божественного и делает божественное доступным, когда наделяет его обликом для того, чтобы приблизиться к нему. Однако обретенный облик, созданный не божественной сущностью, т.е. человеком не может быть отождествлен с истинным божественным. Само божественное принимает действительный облик Бога в идоле, но созданный внешний облик навеян переживанием божества, поэтому нет гарантии, что он является истинным. Идол пытается ликвидировать выстроенную дистанцию между человеческим и божественным, посредством доступности божественного сквозь зримый облик. Икона является антитезой идолу. Она также выполняет функцию знака, но указывает на божественное иначе, чем идол, а именно на его трансцендентность и недостижимость. Так, например, ветер, который остается незримым, становится доступным ощущению человека, благодаря видимому движению ветвей деревьев, травы и т.д. т.е. знание о нем приходит опосредовано, благодаря осязаемым вещам. Так икона и лик, изображенный на ней, будучи видимыми, отсылают созерцателя к сущности божественного, но сами божественными не являются. Для иконы важно подчеркнуть имеющуюся отдаленность, не смешивая воедино видимое и невидимое, однако, в ней позволено видимому насыщаться невидимым. В этом Марион усматривает схожесть иконы с картиной.

Картина представляется одним из ярких примеров избыточности на материале визуального объекта. Эта избыточность заключается в том, что интенциональная направленность, обращенная в сторону феномена картины, в полной степени остается неосуществимой, поскольку этот феномен преодолевает границу обычных представлений. Картину следует воспринимать как визуальный объект, т.е. в

качестве видимого, потому как она рассчитана на зрителя, а заключенный в ней переход от невидимого к видимому, является малоизученным, поэтому он интересен Мариону как исследователю. Картина наделена особенностью возвращения к себе для очередного созерцания. В этом существует ее преимущество относительно иных объектов, которые достаточно увидеть один раз, чтобы получить о них полное представление. С каждым последующим восприятием картины, меняется направленный на нее взгляд, тогда как сама картина не претерпевает никаких изменений, однако, она становится чем-то новым при каждом очередном рассмотрении, что вызывает у зрителя ощущение страсти, а именно ее переживания им.

Применимость своей эстетической концепции, а именно тезису о том, что картина является насыщенным феноменом, а идея «перекрестий» [6] сообразна каждому произведению искусства, Марион демонстрирует на абстрактной живописи, в частности, на работах Марка Ротко [7]. Марион изучает творчество американского художника и делает вывод, что каждая последующая его картина наделена большей возможностью встраивания себя (как художника, так созерцателя) в нее потому, как Ротко намеренно отказывается от изображения лиц и фигур, которые выстраивают перспективу. Поэтому теперь видимое захватывает все полотно, которое перестает опираться на материальный фундамент. Также пропадает необходимость оценивать истинность изображенного на полотне, поскольку она ничем не искажена. Поворот, используемый Ротко в живописи, выражающийся сменой позиций созерцателя и картины, при котором зритель оказывается поглощен полотном, характеризует картину как насыщенный феномен. Автономия видимого и сведение его к чистой видимости, по мнению Мариона, есть то, что отличает работы Ротко от других. Схожесть абстрактной живописи Ротко с иконой заключается в явлении себя при помощи своей интенциональности, а также в поглощении созерцателя и приковывании взгляда зрителя к себе.

Литература:

1. Ямпольская А. В. Жан-Люк Марион и редукция к данности / А.В. Ямпольская // *Философские науки*. 2013. №. 2. С. 100-114.
2. Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен. (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / Сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская. Москва. 2014. С.63–99.
3. Хайдеггер М. Бытие и Время / М. Хайдеггер; Пер. с нем. В.В. Бибихина. – Харьков. Фолио. 2003. – 503 с.
4. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр. предисл., примеч. В.И. Колядко. – М.: Республика, 2000. – 639с.
5. Марион Ж.-Л. Идол и Дистанция. Журнал «Символ», № 56, пер. Г. В. Вдовиной, 2009. – 293 с.
6. Марион Ж.-Л. Перекрестья видимого / Пер. с фр. Н. Сосна. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 5–53.
7. Marion J.-L. De surcroît. De l'Académie française. Presses Universitaires de France, Paris, 2015. 172 p.

Ищенко Е.Н.

Воронежский государственный университет, профессор, доктор философских наук

phil@elena.vsi.ru

Аннотация: Исследования феномена эстетизации в современном гуманитарном дискурсе, предполагающие множественность подходов, приводят к трансгрессии эстетического. При этом эстетика как специфическая область философского знания оказывается в уязвимой позиции, рискуя утратить собственную предметность. Ключевые проблемы, сформулированные в рамках классической эстетики, получают новые интерпретации и становятся «точками роста» философских теорий. Прежде всего, к ним относятся исследования восприятия как спонтанной деятельности субъекта. С другой стороны, происходит пересмотр представлений об автономности и изолированности художественного как феномена. Возникает образ Homo Aestheticus, отражающий представления о субъекте, отстаивающем свое право на свободу в сфере чувственного опыта. В современной ситуации развитие эстетических идей в рамках философского дискурса предполагает взаимодействие с различными отраслями исследований, охватывающих изучение восприятия, а также разработку нового понимания художественного в связи с подрывом нормативности и деиерархизацией как характеристиками медиареальности.

Ключевые слова: эстетизация, трансгрессия, Homo Aestheticus, восприятие, эстетическое и художественное, медиареальность

Transgression of the Aesthetic: Challenges and Responses.
Ishchenko E.N.

Voronezh State University

Abstract: Studies of phenomenon of an aesthetization in contemporary discourse of humanities and social sciences, involving multiple approaches, lead to transgression of an aesthetic. Moreover, aesthetics as a specific field of philosophical knowledge is become a vulnerable, risking losing the subject matter. Meanwhile, the key problems formulated within the framework of classical aesthetics receive new interpretations and become growth points of philosophical theories. First of all, this includes study of perception as a spontaneous activity of a subject. On the other hand, there is a revision of ideas about the autonomy and isolation of artistic as a phenomenon. The image of Homo Aestheticus appears, reflecting the idea of a subject who asserts his right to freedom in the field of sensory experience. In the present situation, the development of aesthetic ideas within the framework of philosophical discourse involves interaction with various branches of research, covering study of perception, as well as the development of a new understanding of artistic in connection with undermining of normativity and breaking down hierarchies as characteristics of media reality.

Keywords: anesthetization, transgression, Homo Aestheticus, perception, aesthetic and artistic, media reality

В размышлениях о перспективах современной эстетики все чаще слышатся алармические ноты. Исследования различных измерений феномена эстетизации в контекстах социального, политического, повседневного бытия приводят к трансгрессии эстетического. Эстетизация буквально на глазах приобретает тотальный характер, проявляя свой экспансионистский потенциал. Поскольку фактически любые феномены человеческого бытия, так или иначе связанные с чувственным опытом и переживанием, могут быть рассмотрены в качестве эстетических, предметность эстетики перестает существовать как некоторая ограниченная, автономная сфера. «Разгерметизация» сферы эстетического отражает становление медиареальности, в которую стремительно перемещается современный человек. Кроме того, разрыв традиционной связи художественного и эстетического, являвшейся одним из центральных положений в фундаменте классических теорий, приводит к разрушению единства

эстетики как специфически философской теории. Утверждения об автономности и изолированности искусства лишаются статуса аксиом, не нуждающихся в доказательствах. Напротив, в современной ситуации искусство утрачивает монополию на производство художественных объектов и образов, оно втягивается в социальный и политический контекст, а также участвует в производстве символического капитала, встраиваясь в экономическую сферу общественного развития. Необходимость в рефлексии по поводу новых культурных реалий привела к «эстетическому повороту» в различных областях гуманитарного и социального знания [1; 2; 3; 4]. Смена режима видения политических, социальных и культурных феноменов с точки зрения выявления в них эстетического отношения, позволяет исследовать как прошлое, так и актуальное настоящее.

Однако наряду с радикальным разрывом не менее отчетливо проявляется преемственность в разработке проблем, которые были поставлены в рамках классической эстетики. В современном контексте история эстетики демонстрирует свою исключительную значимость для переопределения границ пространства эстетического. В качестве примера можно привести проект «сомаэстетики» (somaesthetics), предложенный Р. Шустерманом, базирующийся, по признанию самого автора, на новой интерпретации идей А. Баумгартена [5, р. 108]. Пристальное внимание к восприятию, характерное для рецептивной эстетики, в современных исследованиях становится одной из «точек роста» философского знания. Так, «визуальный поворот» современной культуры актуализирует вопросы, связанные с рецепцией «неумышленных или непосредственных визуальных образов и опытов» [6, р. 178]. Тотальная визуализация, связанная с распространением влияния новых медиа, изменяет как культурно сформированные, так и «естественные» механизмы зрительного восприятия. Кроме того, мультимедальность контента, составляющего «плоть» цифровой среды, предполагает специфический тип взаимодействия между визуальным и вербальным, чувственным и рациональным. На первый план выдвигается спонтанность перцептивных актов, провоцируемых теми или иными образами и/или объектами. Представленность материальных объектов в цифровой форме также оказывается значимым поводом для переосмысления механизмов чувственности новомедийного субъекта. Простота и скорость порождения визуальных образов, легкость их передачи и особое значение, которыми они наделяются в массовом сознании, приводят к размыванию границ, установленных культурой. Нарочито «глянцевые», «гламурные» картины в медиaprостранстве сосуществуют с визуальными репрезентациями болезни, насилия, смерти. Базовые эстетические оппозиции - возвышенное/низменное, прекрасное/безобразное - перестают работать, поскольку режим переключения в тот или иной регистр дает постоянные сбои. Образы перестают выполнять функцию образцов, происходит разрушение иерархических структур.

Обостренное внимание к чувственному восприятию приводит к переосмыслению представлений о субъекте. В современном философском дискурсе новый образ субъекта как Homo Aestheticus приобретает все более отчетливые очертания. Так, А. А. Грякалов говорит о современном Homo Aestheticus как существе «интенсивно переживаемого опыта, представления которого понуждают к пристальному всматриванию и вслушиванию в мир», обладающем ярко выраженной склонностью к «чувственно-телесному интуированию» [7, с. 50-51]. Способность к восприятию становится последним бастионом, отделяющим субъекта от любых внешних по отношению к нему социокультурных практик. Именно декларация автономности чувственного опыта, индивидуального переживания оказывается исключительно важной в эпоху напряженных поисков возможности ускользания от тотализирующей власти медиа. Эстетическое восприятие фактически апроприрует свободное действие субъекта, которое связано с возможностью выбора и установления в собственном потоке переживаний особого порядка образов. «Своеволие эстетического» (Ю. Хабермас) вступает в резонанс со стремлением новомедийного субъекта к реализации свободы выбора стратегий и тактик восприятия.

Одной из установок классической эстетики, вызывающей сегодня множество критических замечаний, являлось отождествление художественного и эстетического. Разрыв между этими сферами максимально наглядно проявляет себя в феномене contemporary art. Эстетическое оказывается не просто не тождественным художественному, их взаимоотношения предельно проблематизируются. Трансгрессия эстетического приводит к радикальному переосмыслению природы художественного per se. В классических эстетических теориях представления о художественном имплицитно включали в себя присутствие в культуре заданной иерархии образов и объектов. Отделение сферы бытования художественных образов и соответствующих им рецепций от области нехудожественных способов конституирования объектов базировалось на сложной системе культурного кодирования. Для того чтобы стать художественным, необходимо было быть признанным в качестве такового. Процесс легитимации

художественного, в свою очередь, предполагал включенность в определенную систему эстетических идеалов и норм, связанную с функционированием культурных институций. В ситуации современных медиа, принципиально противящихся устойчивым, закрепленным иерархиям, художественное в его классическом понимании уступает место феноменам иного рода. Умышленности и материальной выраженности художественного образа, пребывавшего в самой сердцевине эстетического, противостоят спонтанность и цифровизация. Расслоение, дифференциация образов в цифровой среде происходит под влиянием множества факторов, носящих зачастую случайный характер. Сегодня крушение традиционных институций, отвечавших формированию эстетического чувства и вкуса, усвоение определенных стратегий интерпретации и практик восприятия, задают внешнюю рамку трансформаций понимания природы и функций образа в культуре. Граница между художественным и не-художественным в такой ситуации не может быть определена при помощи апробированных, традиционных способов.

Как нам представляется, эссенциалистский подход к определению предмета эстетики сегодня показывает свою ограниченность, уступая место множественности различных ракурсов рассматриваемых объектов. Отталкиваясь от образа Homo Aestheticus современная эстетическая мысль, пережив этап деконструкции собственных оснований, постепенно стягивается, собирается вокруг проблем со-бытия субъекта и образа. Критический анализ классической эстетики служит основанием для формирования категорий, позволяющих концептуализировать специфику бытования эстетического в новомедийном пространстве. Для эстетики, понимаемой в качестве специальной сферы философской рефлексии, частнонаучные и междисциплинарные исследования оказываются своего рода зеркалом, в котором она может увидеть новую перспективу. Иначе говоря, при более пристальном рассмотрении ситуация в современной эстетике оказывается менее тревожной. Она скорее может быть воспринята как вызов и возможность, нежели как конец и завершение.

Литература:

1. Martindale C.A. The Aesthetic Turn: Latin Poetry and the Judgement of Taste // Arion. 2001. Vol. 9. No. 2. P. 63 – 89.
2. Nolan M.B. Making the Aesthetic Turn: Adorno, the Medieval, and the Future of the Past // Journal of Medieval and Early Modern Studies. 2004. Vol. 34. No. 3. P. 549-576.
3. The Aesthetic Turn in Political Truth / ed. by N. Kompridis. L., Oxford, N.-Y: Bloomsbury Academic, 2014. 328 p.
4. Henrik A. The aesthetic turn: Exploring the religious dimensions of digital technology // Approaching Religion. 2016. Vol. 6. No.2. P. 156-163.
5. Shusterman R. Back to The Future: Aesthetics Today // The Nordic Journal of Aesthetics. 2012. Vol. 23. No 43. P. 104-124.
6. Mitchell W.J.T. Showing seeing: a critique of visual culture // Journal of Visual Culture. 2002. Vol. 1. No. 2. P. 165-181.
7. Грякалов А.А. Эстетическое и политическое в контексте постсовременности: топос Homo Aestheticus // Вопросы философии. 2013. № 1. С.49-57.

Тематизация эстетического сознания в философии Э. Гуссерля.

Катунина Н.С.

Владимирский государственный университет имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых, кафедра «Философия и религиоведение», профессор. Доктор философских наук

nskatunina@gmail.com

Аннотация: Феноменологическое восхождение к эстетической предметности представляет собой редукцию сознания, определяющуюся уровнем изменения понятия «чувственность». Восхождение человеческой чувственности от эмпирических переживаний к ценностно-смысловым аспектам возможно в следствие того, что сознание обладает способностью к активному самоконструированию. В связи с этим конституирование эстетической предметности является процессом самоконституируемости личности, а также её восхождение к абсолютным смыслам и ценностям.

Ключевые слова: Феноменологическое восхождение, эстетическое сознание, Гуссерль, самоконструирование, ценность.

Thematicization of aesthetic consciousness in the philosophy of E. Husserl. Katunina N.S.

Vladimir State University named after Alexander and Nikolai Stoletovs

Abstract: The phenomenological ascending to aesthetic objectivity is the reduction of consciousness defining by the change level of “sensuality” notion. The ascending of human sensuality from empirical experiences to value-semantic aspects may be due to the consciousness is able to act self-constructively. Therefore, the constitution of aesthetic objectivity is the personality self-constitutionality process as well as its ascending to absolute senses and values.

Keywords: Phenomenological ascent, aesthetic consciousness, Husserl, self-construction, value

В области эстетического человеческая чувственность превращается из способности ощущения и переживания эмпирического содержания мира в способность ощущения и переживания ценностно-смыслового его содержания.

Переход от предметов, представляющих физический мир к метафизической предметности предусматривает, прежде всего, смену интенциональности сознания. Но как раз эта основополагающая гносеологическая процедура и составляет одну из главных проблем эстетического опыта. Сложность состоит в том, что смена интенциональности в этом случае означает не просто “переключение” сознания с одного предмета на другой, а предполагает изменение всего предметного поля. Происходит своего рода вытеснение прежнего содержания сознания новым, при этом последнее задается уже не только индивидуальной чувственностью, но и чувственными коммуникациями, т.е. межличностным опытом ценностно-смысловых ощущений и переживаний. Вхождение в сферу Другого осуществляется путем вчувствования, т.е. “аналогозирующего переноса” чувств и переживаний Другого на себя и идентификации, которая инициирует осознание внутренней ценностной тождественности “Я” и Другого. Таким образом эстетический опыт формируется как интерсубъективный опыт личности.

Эстетическая интенциональность задает не только тематический спектр чувственности (как переживание конкретного смысла), но и весь горизонт “Я”. Конкретный эстетический предмет конституируется как в “образе”, так и во времени. И первое, и второе возможно, как установил Кант, благодаря трансцендентальной силе воображения, необходимой составляющей любого восприятия. Воображение конституирует и “образ”, и время-сознание. Так что сознание перестает быть набором дискретных актов, а выступает как длительность, континуум. Эстетическая предметность вследствие этого предстает в виде ценностно-смысловой бесконечности, имеющей отношение прошлому, настоящему и будущему.

Э. Гуссерль, вслед за Кантом связывавший воображение и время, осмысливает процедуру

конститутивной деятельности сознания через понятия ретенции, “теперь-точки” и протенции.

Действие сознания в “теперь-точке” – в модусе настоящего времени есть первичное впечатление. Из “теперь-точки” переходит в ретенцию как в “только что-прошедшее”. Ретенцию Гуссерль называет “хвостом кометы, который присоединяется к каждому восприятию”. [1, с. 38] В противоположность ретенции действует протенция, выполняющая функцию первичного “предвосхищения”. Протенция конституирует “пустоту”, она идет впереди “теперь-точки”, подготавливая “место” для первичного впечатления. Протенция характеризует сознание как активность, которая не просто копирует предмет, а “создает” его.

Восхождение человеческой чувственности от эмпирических переживаний к ценностно-смысловым возможно по причине того, что сознание обладает способностью к активному самоконструированию. И поскольку уже от Платона устанавливаются коррелятивные отношения между идеальными и материальными мирами, поскольку можно говорить о символическом характере эстетической предметности. Символ – способ соединения двух миров, но одновременно и принцип конституирования эстетической действительности. Во втором случае для символа характерны две основополагающие методические процедуры – репрезентация и функционализм.

Репрезентация – смыслообразование через что-то иное, уже имеющее смысл и ценность; функционализм – обретение смысла путем отнесения фактического ряда (вещей, “низших” идей), к идее как своему закону, методу создания, функции. Таким образом, конституирование эстетической предметности предстает как процесс самоконституируемости личности, ее восхождения к абсолютным смыслам и ценностям.

Феноменологический подход предполагает приоритет субъективного выражения в художественном образе, который отражает восприятие реальности данной творческой индивидуальности, опосредованные её духовным бытием, саморазвитием как личности (таланта). Художественный образ определяется: во-первых, как эстетическое отражение реального мира, во-вторых, как форма творческого воплощения индивидуальности создателя, материализация его души, умение владеть формой выражения, духовности «потребителя» художественной деятельности и ее продуктов. Художественный образ обучаемый воспринимает не непосредственно в качестве «чистого листа», а в интерпретации учителя. Восприятие отражает уровень обладания учеником миром духовности, степень развития души.

Феноменологическая редукция как процесс, формирующий «чистое сознание» (т.е. смену парадигмы), не может быть реализована без полного взаимопонимания и взаимопроникновения «я-ты», без существования душевного родства.

Что значит способность наделять предметы смыслом и ценностью? Наделять можно только для кого-то, т.е. требуется интериоризация, обобществление. Это происходит в процессе творчества. В процессе образования обучающий распрямляет культуру для обучаемого, но не своей волей и не своим творением (хотя здесь возможно со-творчество в понимании и сопереживании). Здесь необходимо учитывать достижения глубинной психологии в познании индивидуального и коллективного бессознательного. Архетипы бессознательного детерминируют в определенной мере степени сознание и душу. Следует учитывать, что в связи с существованием архетипов индивидуального и коллективного бессознательного и их воздействия на «я» обучаемого, «чистота сознания», а также души возможна лишь относительно. Всплывающие из глубин бессознательного феномены детерминируют восприятие обучаемого, его сознание и душевный мир.

Таким образом, феноменологический подход должен включать как исследование форм художественного сознания, так и человеческое существование, бытие «я» и «ты», диалог, общение учителя и ученика.

Литература:

1. Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени // Гуссерль Э. Собр. соч. Т.1., М.: Гнозис, 1994. 162 с.

Философия музыки в эпоху «Агонизирующего постмодернизма»

Клюев А.С.

Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, профессор кафедры музыкального воспитания и образования. Доктор философских наук

aklujev@mail.ru

Аннотация: в статье представлена ситуация, сложившаяся в области музыкального творчества в современную эпоху, именуемую автором эпохой «Агонизирующего постмодернизма». Отмечается, что в эту эпоху музыкальное творчество превратилось в бессодержательную «организацию звука». Вместе с тем подчеркивается, что музыка – не просто звучание, но и то, что находится «позади» звучания. На основе приводимой синергетической модели мироустройства утверждается, что музыка – Духовная сила бытия. Констатируется, что указанное качество музыки выражается в ее способности «делать людей лучше».

Ключевые слова: философия, организация звука, музыка, синергия, синергетика, человек.

Philosophy of music in the age of “Agonizing postmodernism”.

Klujev A.S.

Herzen State Pedagogical University

Abstract: the article presents the situation in the field of musical creativity in the modern era, referred to by the author as the era of “Agonizing postmodernism”. It is noted that in this era, musical creativity turned into a meaningless “organization of sound”. At the same time, it is emphasized that music is not just a sound, but also something that is “behind” the sound. On the basis of the cited synergetic model of the world order, it is stated that music is the Spiritual force of being. It is stated that this quality of music is expressed in its ability to “make people better”.

Keywords: philosophy, sound organization, music, synergy, synergetics, man.

Что такое музыка? – вопрос, издавна волнующий человечество. Особенно он актуален в нашу эпоху, именуемую нами эпохой «Агонизирующего постмодернизма», ввиду абсолютного стирания границ между музыкой и обычными звуковыми явлениями. Сегодня музыкой становится любая, предложенная «создателем», звуковая галиматья. «Титан» современной музыки – Дж. Кейдж считает, что вообще слово «музыка» должно быть заменено термином «организация звука» [1, с. 14]ⁱ. Упиваясь звуковым трюкачеством, «организаторы звука» делают упор на чисто звуковой – материальной составляющей музыки. Как отмечали Ж. Делез и Ф. Гваттари: в современном искусстве от «литературы до музыки – везде утверждается материальная толща» [2, с. 227]ⁱⁱ.

Вместе с тем музыка – не только звучание, более того, – не столько звучание, сколько то, что существует в звучанииⁱⁱⁱ. Что же такое музыка? Попробуем ответить на этот вопрос, опираясь на принципы синергетики.

Синергетика (от греч. συν – вместе и εργον – деятельность) – направление научных исследований, в рамках которого изучаются особенности самоорганизации систем в мире. Синергетика свидетельствует: а) системы эволюционируют в направлении: от менее организованной (упорядоченной, устойчивой,

- i В наши дни таких «организаторов звука» хоть пруд пруди. Вот названия некоторых их «творений»: Вертолетный струнный квартет (К. Штокхаузен); Руководство по аварийному выживанию для автомобиля и оркестра (Д. Курляндский); Пьеса для пластиковой бутылки соло (А. Васильев); Манифест для трех пенопластов со смычками; Сочинение для экстремального вокала, деревянных ящиков, мусорных баков, батарей центрального отопления, сирен, колоколов и железных листов (Г. Дорохов) и масса других подобных «опусов».
- ii Откуда берется этот «пиетет» перед материей, стремление удержать ускользающее? Думается, его порождает желание увековечить отдельное, частное. Такое желание предопределили труды «отцов постмодернизма»: Ж. Делеза, Ф. Гваттари, Ж.-Ф. Лиотара. Важнейшая задача этих авторов заключалась в утверждении концепта различия в его противопоставлении концепту тождества. Так, Делез в своей работе «Различие и повторение» заявляет, что повторение не есть общность, а скорее ключ к пониманию различия. Не случайно, что, по словам Делеза, «задача современной философии...: низвержение платонизма» [3, с. 82].
- iii По этому поводу прекрасно сказал Г.А. Орлов: «Музыка живет... в звучании», она неотделима от звучания, однако при этом обязательно «указывает на нечто “позади” себя» [4, с. 364].

надежной и т.д.) – к более организованной (упорядоченной и пр.); б) эволюция систем осуществляется нелинейно (многовариантно), различными фазовыми переходами, скачками.

Как отмечал родоначальник синергетики – немецкий физик Герман Хакен, в основе предложенного им названия новой научной отрасли – «синергетика» – лежит слово «синергия»¹. Любопытно, что, выбрав понятие «синергия» для названия созданной им научной области, Хакен ни разу больше в своих работах к нему не возвращался, а между тем понятие это чрезвычайно значимо.

Суть понятия «синергия» с особой глубиной выявляется в Православии, его средоточии – исихазме, где оно означает единение энергий человека и энергий Бога – Божественных энергий. Характер этого единения поясняет систематизатор и обоснователь практики исихазма святитель Григорий Палама (XIII–XIV вв.).

Как указывает святитель, есть свет, – «изливаемый на нас Богом по Его обетованию дух от Духа Божия... действие сущности Духа» [6, с. 197]. Это действие – «дар... всесвятого Духа», воплощаемый Его энергиями. «Святой Дух превосходит свои энергии не только потому, что Он их причина, но и потому, что принятое всегда оказывается лишь ничтожной долей Его дара» [6, с. 198].

Важно отметить, согласно толкователям практики исихазма, в единении энергий человека и энергий Божественных участвуют энергии «всецелого» человека, то есть телесно-душевно-духовного. Иными словами, единение энергий человека и энергий Божественных есть возрастание энергий человека в последовательности: телесные – душевные – духовные. Данное установление позволяет заключить, что в исихазме понятие «синергия» в конечном счете означает Единение Материи и Духа – мира.

Основываясь на указанном воззрении, можно сказать: мир – нелинейное, системно-эволюционное Восхождение Материи к Духу – Одухотворение Материи.

Очевидно, что возможно различное конструирование этого восхождения. В нашей версии оно предстает как эволюционное движение систем: природа – общество – культура – искусство – музыка.

Обратимся к анализу обозначенного эволюционного движения и прежде всего к эволюции: природа – общество.

То, что природа является предпосылкой общества, убедительно показано в специальной литературе. Например, по мнению А.Г. Маслеева, «природа... выступает как постоянное и [обязательное] условие предметно-практического существования... общества» [7, с. 52].

На определенном этапе своего эволюционного становления общество генерирует возникновение культуры.

Необходимо подчеркнуть, что, как правило, в научной литературе общество и культура практически не различаются. Вместе с тем в работах отдельных ученых настойчиво утверждается мысль о том, что общество и культура – разные явления, при этом культура – новый в качественном отношении уровень развития общества. Наиболее отчетливо, на наш взгляд, эту идею выразил А.К. Уледов. По мнению ученого, «культура – это не структурная часть целого... а скорее определенное качественное состояние общества на каждом данном этапе его развития» [8, с. 27–28].

Этапом эволюции культуры становится искусство.

Говоря об этом этапе эволюционного развертывания, прежде всего важно отметить исключительную связь культуры и искусства, еще бóльшую, чем связь общества и культуры, поскольку искусство – органичная часть культуры. Возникает вопрос: почему в предлагаемой нами модели именно искусство – последующая за культурой ступень эволюционного движения, ведь в культуре, помимо искусства, содержатся (и в этом плане способны стать этапами ее эволюции) наука, философия и др.?

Такая ситуация обусловлена тем, что именно искусство наиболее полно воплощает культуру. Показательно суждение М.С. Кагана: «Искусство, будучи частью культуры, в отличие от всех других ее частей, представляет культуру *не односторонне, а целостно*. Иначе говоря, оно *изоморфно культуре*... [поэтому] оказывается своеобразной моделью... культуры, ее образным “портретом”» [9, с. 109–110]. Этапом эволюции искусства становится музыка.

Музыка и искусство еще теснее сопряжены, чем в предыдущем случае культура и искусство: если искусство принадлежит культуре, музыка, музыкальное искусство – собственно искусство, его

i «Я выбрал тогда слово “синергетика” (от слова “синергия”. – А.К.), – признается Хакен, – потому что за многими дисциплинами в науке были закреплены греческие слова. Я искал такое слово, которое выражало бы совместную деятельность, общую энергию» [5, с. 209].

разновидность. Причем как разновидность оказывается наиболее концентрированным воплощением искусства. В этом плане нельзя не согласиться с утверждением С.Х. Раппопорта о том, что в музыке «мы находим... все необходимые и достаточные стороны искусства в их теснейшем взаимодействии, в их нерасторжимом сплаве...» [10, с. 98]. И далее: «Главная особенность музыки... состоит, по-видимому, в том, что она, несомненно, является наиболее “чистой” моделью искусства как особой системы...» [10, с. 100].

Таким образом, в демонстрируемой модели музыка – воплощение предельного Восхождения Материи к Духу, по существу, – Растворения Материи в Духе.

Итак, музыка – Дух, живущий в звуке. А это значит, композитор – человек, пребывающий в Духе, восстанавливающий духовную связь с Высшим. И, как подчеркивает выдающийся современный композитор (и такого уровня композиторов сегодня, к сожалению, практически не осталось!) София Асгатовна Губайдулина, «помимо... восстановления (духовной связи с Высшим. – А.К.) нет никакой более серьезной причины для сочинения музыки» [11, с. 4]. А чему служит такое восстановление, что оно дает произведениям композитора?

Представляется, что лучше всего это объяснил Георг Фридрих Гендель. Как рассказывает Джеймс Битти¹, «после исполнения... божественной оратории (лондонской премьеры оратории Генделя «Мессия» в 1743 году. – А.К.) господин Гендель явился на поклон к лорду Киннулли [Томасу Хью], с которым водил знакомство. Его светлость... высказал несколько комплиментов по поводу благородного развлечения, которым тот недавно удостоил горожан. “Милорд, – сказал Гендель в ответ, – я был бы огорчен, если бы только развлекал их. Я хотел бы сделать их лучше” (выд. нами. – А.К.)» [12, с. 457].

Интересно, современные «организаторы звука», создавая, как они считают, музыку, думают ли о том, чтобы сделать своими «творениями» людей лучше?ⁱⁱ

Литература:

1. Кейдж Дж. Тишина. Лекции и статьи: Пер. с англ. Вологда: [б.и.] 2012. 381 с.
2. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Пер. с фр. М.: Академический Проект, 2009. 261 с.
3. Делез Ж. Различие и повторение / Пер. с фр. СПб.: ИД «Петрополис», 1998. 384 с.
4. Орлов Г.А. Дерево музыки. 2-е изд., испр. СПб.: Композитор-Санкт-Петербург, 2005. 439 с.
5. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Основания синергетики: человек, конструирующий себя и свое будущее. 4-е изд., доп. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. 264 с.
6. Григорий Палама. Триады в защиту священо-безмолвствующих / Пер. с греч. [3-е изд., стер.] М.: Академический Проект, 2011. 278 с.
7. Маслеев А.Г. Диалектика отношений природы и культуры // Диалектика культуры: Сб. статей. / Отв. ред. В.А. Конев. Куйбышев: Изд-во Куйбышевского ун-та, 1982. С. 51–56.
8. Уледов А.К. К определению специфики культуры как социального явления // Философские науки. 1974. № 2. С. 22–29.
9. Каган М.С. Искусство в системе культуры // Каган М.С. Избранные труды в VII т. Т. III. СПб.: ИД «Петрополис», 2007. С. 100–128.
10. Раппопорт С.Х. Природа искусства и специфика музыки // Эстетические очерки. Избранное. / Сост. И.А. Константинов, С.Х. Раппопорт. М.: Музыка, 1980. С. 63–102.
11. Холопова В.Н. София Губайдулина. Путеводитель по произведениям. М.: Композитор, 2001. 56 с.
12. Кириллина Л.В. Гендель. М.: Молодая гвардия, 2017. 478 с.
13. Клюев А.С. Музыка: путь к Абсолюту. СПб.: Алетейя, 2015. 92 с.
14. Клюев А.С. Онтология музыки. 2-е изд., испр. и перераб. СПб.: ИД «Петрополис», 2010. 125 с.
15. Клюев А.С. Сумма музыки. СПб.: Алетейя, 2017. 608 с.
16. Клюев А.С. *Философия музыки. 2-е изд., испр. и перераб. СПб.: Астерион, 2010. 227 с.*

i Джеймс Битти (1735–1803) – шотландский поэт, эссеист, философ.

ii Более развернуто материал статьи представлен в наших публикациях: [13; 14; 15; 16]. Добавим, в журнале «Философские науки» (№ 11, 2019) мы заявили рубрику «Музыка и человек». Эта рубрика была открыта с целью способствовать возвращению культуры в современное общество и возвращению человека в культуру – **Возрождению Культуры и Человека** как в России, так и в мире в целом. Приглашаем российских и зарубежных философов, психологов, социологов, культурологов, искусствоведов к сотрудничеству в дальнейшем развитии дискуссии на эту тему на страницах журнала «Философские науки».

Зримая сущность как сторона эстетического отношения.

Козлов И.И.

ФГБОУ ВО «Российская академия музыки имени Гнесиных», проректор по социально-воспитательной работе, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин. Кандидат философских наук

kozloffivan@yandex.ru

Аннотация: В современной эстетике и искусствоведении накоплено много альтернативных концепций, объясняющих, что такое эстетическое, художественное, какова природа искусства. Целью статьи не является специальный академический анализ данных концептов и их строгих определений. Философская сторона ряда распространенных эстетических (а по сути, искусствоведческих) концепций во многом вторична. Они, как правило, – пересказ классических учений в новых терминах, таких как, «семиоз», «коммуникация», «аксиологическое отношение», «сохранение жизнедеятельности» и т. д. Принципиальных открытий нет; все то, что философами сказано об эстетическом в терминах деятельностного, аксиологического, системно-структурного, семиотического и иных подходов, в других выражениях было сказано Платоном, Аристотелем, Августином Аврелием, Фомой Аквинским, Шефтсбери, Баумгартеном, Гегелем и другими великими мыслителями. Поэтому необходимо вернуться к классике, чтобы вновь обрести добротный философско-методологический инструмент для анализа эстетического отношения, что автор и попытался сделать, решая проблему зримой сущности в данной статье.

Ключевые слова: зримая сущность, эстетическое отношение, визуальное мышление, чувственное восприятие, чувственное познание, красота, прекрасное, сущность.

A visible substance as an aspect of an aesthetic attitude.

Kozlov Ivan Ivanovich

Gnessin's Russian Academy of Music

Abstract: In modern aesthetics and art criticism, many alternative concepts have been accumulated that explain what aesthetic, artistic, and what is the nature of art. The purpose of the article is not a special academic analysis of these concepts and their rigorous definitions. The philosophical part of a number of common aesthetic (and, in fact, art history) concepts is largely secondary. They, as a rule, are a retelling of classical doctrine in new terms, such as “semiosis”, “communication”, “axiological attitude”, “preservation of life activity”, etc. There are no fundamental progress; everything that philosophers say about the aesthetic in terms of activity, axiological, systemic-structural, semiotic and other approaches, in other expressions was said by Plato, Aristotle, Augustine Aurelius, Thomas Aquinas, Shaftesbury, Baumgarten, Hegel and other great thinkers. Therefore, it is necessary to return to the classics in order to regain a solid philosophical and methodological tool for the analysis of aesthetic relations, which the author tried to do by solving the problem of the visible substance in this article

Keywords: visible substance, aesthetic attitude, visual thinking, sensory perception, sensory knowledge, beauty, beautiful, substance.

Решая проблему зримой сущности, целесообразно вернуться к классическому наследию, чтобы вновь обрести добротный философско-методологический инструмент для анализа эстетического отношения. Например, мы хотим понять мировоззренческую идею того или иного произведения изобразительного искусства, установить, можно ли прочесть эту идею в самом произведении, причем прочесть адекватно замыслу художника, раскрыть объективные закономерности сосуществования и смены направлений изобразительного искусства, их причинную связь с природой зримой сущности и философского отношения к ней разных художников. Исследователи, как правило, ограничиваются описанием слоев произведений, лежащих непосредственно за доступными органам чувств поверхностями, толкуют процесс зрительского понимания, прежде всего в терминах, обозначающих непосредственные

чувственные восприятия интересных материальных деталей художественных работ, но никак не обнаруживают философской потребности вникнуть в целостность, в воплощенные в материальных формах мировоззренческие идеи.

Итак, что же такое эстетическое и как оно связано с визуальным мышлением [1]? Обращаясь к сочинениям классиков эстетики, убеждаешься, что в них, прежде всего, решается философская проблема соотношения непосредственно являющегося мира и скрытой реальности, причем каждый автор по-своему раскрывает ту или иную важную сторону этого соотношения. То, что мы вслед за Баумгартеном именуем эстетическим, многими философами трактовалось как идеальное освоение скрытых миров посредством особой чувственности. Зримая сущность, выявляемая в форме рефлексивного тождества чувственного и рационального (вторичной чувственности), суть один из компонентов структуры идеального процесса. Образование тождества осваиваемой сущности и явления в субъективных образах мира и во внешних значимых предметных формах обусловлено единством сознательного, подсознательного и бессознательного. Эстетическое отношение имеет несколько фило- и онтогенетических уровней, вытекает из обыденной рефлексии, однако обретает особые формы на основе специализированного опыта (научного, художественного, технического и т. д.). Обобщая опыт классического анализа эстетического, Гегель делает вывод: эстетическое – чувственное явление идеи [2].

Недостаток многих критиков в том, что они рассматривают гегелевскую формулу эстетического исключительно сквозь призму крайне упрощенных представлений об идеальном, чувственном, познании. Ориентируясь на сенсуализм, мы вынуждены понимать чувственность и созерцание, по существу, в духе Д. Локка и О. Конта, то есть, как только первичные «чистые» ощущения, восприятия и представления, вызываемые в человеке вследствие прямого контакта с внешним миром.

Со временем стало ясно, что недостаточно рассматривать человека лишь как существо, истинно копирующее в своих ощущениях и понятиях преобразуемый им мир. Неудовлетворенность гносеологием и наивно-материалистической теорией отражения заставила искать такие подходы, которые дополнили бы устоявшуюся в диалектическом материализме парадигму [3]. Возникли деятельностный, ценностный и коммуникационный подходы, которые с теорией «отражения как копирования» составили арифметическую сумму описаний человека. Но согласно гегелевской теории рефлексии, человек не есть существо, копирующее мир. Человеческое познание и созерцание – это активное взаимоизменение человека и мира, противоречивый процесс освоения и отчуждения, опредмечивания и распрямления, субъективации и объективации, признанности и снятия, знаковости и непосредственности, взаимопроникновения и обособления субъектов.

Гегель говорит об эстетическом не просто как о зримой сущности, но как об особой вторичной чувственности вообще, включающей в себя модальности зрения, слуха, обоняния, осязания, вкуса. Зримая сущность – только сторона эстетического, то есть, идея может эстетически являться преимущественно либо в форме образов визуального мышления, либо в форме звуковой симфонии (аудиального мышления композитора), либо в форме запахов (автор духов, выражающий какую-либо социальную сущность, скажем, свойство женщин, в букете запахов) и т. д. Поскольку чувственный мир человека – это нечто целостное, постольку чувственные модальности участвуют в производстве эстетического отношения [4].

Гегель сумел соединить все основные философские подходы к решению проблемы соотношения двух реальностей – непосредственно данной и скрытой от прямого внешнего восприятия. Добавить принципиально новое к тому, что постепенно накапливалось философией в течение двух с половиной тысячелетий, чрезвычайно трудно. Если обратимся к истории проблемы эстетического, то увидим, что эта проблема развивалась, прежде всего, как вопрос о чувственном явлении сущности, и Гегель зафиксировал этот исторический процесс логически в сжатых дефинициях.

Представления античных философов о красоте исторически складывались в форме онтологических, гносеологических и аксиологических концепций. Онтология прекрасного раскрывалась посредством взаимосвязи категорий целого и части, противоречия и гармонии внутренних противоположностей целого, общего и единичного, описывалась понятиями меры и космической тотальности. Не всякая связь различных в составе целого есть, по мнению Пифагора, красота. Красива лишь та целостность, в которой части особым образом уравновешены, гармонично сосуществуют, и их пропорциональность может быть выражена числом. По Гераклиту, гармония – мера совершенной целостности; чувство красоты соотносится с целым как единством борющихся противоположностей [5, с. 76].

Гармония, совершенство, соразмерность частей целого, мера и т. д. есть основные признаки красоты, но признается ли это всеми? Все ли переживают красоту одинаково, всем ли она доступна? Эти вопросы послужили основой формирования гносеологических концепций красоты. Красота не дается непосредственно и сразу всем, считал, Демокрит. Гармоничной природной целостностью является человек и лишь через посредников – эйдосы, которые воплощают в себе целостные характеристики вещей. Если вещь прекрасна, то ее гармоническая целостность, так или иначе, запечатлена в соответствующем эйдосе. Такой эйдос может столкнуться, но может и не столкнуться с органами чувств человека. Когда он все же входит во внутренний мир индивида и становится своей идеей, человек испытывает особое чувство красоты.

Таким образом, совмещаются два плана анализа прекрасного – онтологический и гносеологический (впоследствии Гегель объединит их в своей теории рефлексии). Сразу же возникают вопросы: от чего зависит попадание блуждающих идей в человека? Так ли уж случайны такого рода события и так ли уж независимы от качеств самих людей? Всем ли полезно переживание эйдосов прекрасного? Платон противопоставляет сенсуализму Демокрита противоположную концепцию: истинная природа объективной красоты вообще не доступна органам чувств человека ни непосредственно, ни посредством ее материального воплощения. Всякое материальное, непосредственно чувственное – это лишь слабые отблески красоты. Красота, как таковая, сверхчувственна, не имеет вещественных свойств, живет совсем в ином, надчеловеческом мире вместе с другими вечными объективными идеями. Постигнуть скрытые от людей объективные идеи в их непосредственном бытии можно только особым сверхчувственным путем, что доступно далеко не каждому.

Платон полагал, что сущности простоты, неделимы, а потому непротиворечивы. Но у них есть столь же простые и вечные антиподы, сосуществующие в абсолютном мире идей. Человеку, отыскавшему сверхчувственный путь созерцания потусторонних идей, совсем не обязательно открываются одновременно позитивные и отрицательные начала, их иерархия. Поэтому один человек может оказаться одержимым идеей прекрасного, а другой – идеей безобразного, что обществу безразлично. Значит, не каждый должен знать пути в сверхчувственный мир. В этом плане концепция сущности Платона противостоит диалектике Гераклита: если для Гераклита объективная красота есть мера особого, гармонического противоречия противоположностей, то для Платона она бесструктурна и совершенно неподвижна. Гегель поддержит эфесского мыслителя. Однако платоновская альтернатива постоянно воспроизводится в истории эстетики и художественной практике.

Идея красоты, по Платону, все-таки искаженно проявляется в материальных чувственных формах, участвуя в их творении. Поэтому она доступна чувственному познанию. Например, ее можно постепенно постигать посредством сравнения менее совершенных и более совершенных вещей, в творении которых участвовали простые идеи прекрасного и безобразного. Шаг за шагом, перебирая вещи и выстраивая их последовательно по признаку совершенства, можно, в конце концов, открыть для себя, что должна где-то существовать самая совершенная вещь, но не в искажающей эту сущность бестелесной форме. Установив таким рациональным путем, что возможна абсолютная реальность красоты, мыслитель исчерпал возможность ее опосредованного познания. Но есть ли иной способ созерцания красоты самой по себе, в ее непосредственном бытии? По мнению Платона, такой способ есть, но он открывается только избранным и иррационален по своей природе. К числу избранных относится, например, художник, особые способности одержимости которого являются врожденными. Художник выполняет функцию эйдоса, посредника между абсолютной идеей красоты и рядовым человеком (зрителем). Созерцая (в иррациональном состоянии) чистую красоту, художник пытается подражать ей. Однако искусственная материальная копия того, что трансцендентно явилось ему, лишь немногим лучше обычных и имеющих естественный отблеск красоты вещей. Произведения искусства сами по себе не излучают красоту, а светят отраженным светом.

Аристотель не только развил онтологию и гносеологию красоты, но и классически сформулировал ценностную теорию прекрасного. В зависимости от ориентации искусства на ту или иную чувственную модальность (звук, краску, слово, ритмическое движение тела) можно классифицировать виды искусства (музыка, изобразительное искусство, поэзия, танец) и обсуждать вопрос о степени совершенства воплощенной идеи прекрасного. Аристотель четко формулирует проблему социальной значимости переживания чувства красоты и ценности искусства. Нужна ли красота сама по себе, или она становится ценностью лишь тогда, когда изменяет человека? Является ли переживание чувства красоты естественно-непроизвольным или оно возникает в ответ на социальные потребности людей?

Ответ античного мыслителя таков: переживание красоты необходимо для социального развития индивида; учась у природы, человек способен изменять свою судьбу в соответствии с открывающейся ему мерой вещей, скрытой сущностью. Именно поэтому, узнав, как улучшить свою жизнь, человек испытывает особую радость (катарсис) от созерцания природной гармонии. Красота, следовательно, есть функция ценностного отношения к миру; знание скрытой сущности удовлетворяет потребность человека в улучшении судьбы [6].

Вместе с тем ценностная концепция прекрасного развита Аристотелем односторонне. По его мнению, природа не нуждается в преобразовании человеком. Она и так предельно совершенна. Поэтому человеку нужно лишь правильно созерцать объективную красоту, не предпринимая при этом никаких преобразовательных действий, не вмешиваясь в природную гармонию. Точнее сказать, человек должен подражать не наблюдаемым природным формам, а глубинным творящим силам природы, творить так, как творит природа. Чувство красоты сопряжено с неутилитарным отношением к совершенству, но вместе с тем оно оказывает преобразующее воздействие на переживающего катарсис человека. От искусства в таком случае требуется только подражать гармонии природных форм.

Но как это сделать, если объективная гармония растворена в отдельных чувственно воспринимаемых материальных формах, не дается непосредственно? Возможны два логических варианта: либо скрытое и явное достаточно солидарны, не исключают друг друга, либо они совершенно друг на друга «не похожи». В первом случае возможно художественное или иное выражение сущности на языке природных явлений, существующих независимо от человека. Во втором случае такой возможности нет, ибо если необходимо выразить скрытую сущность на языке обычных чувственных образов, то следует этот язык преобразовать, усилить его метафорические свойства. Чему отдавать предпочтение? Всякая ли чувственная модальность годится для непосредственного или метафорического схватывания сущности? Другая группа вопросов связана с поставленной Аристотелем проблемой ценности красоты. Действительно ли мир совершенен, и у него есть чему поучиться, или, напротив, он не совершенен и человеку вовсе не следует подражать природным сущностям? Может быть, для узнавания объективных сущностей нужно изменять природу, а не относиться к ней «незаинтересованно».

Интерес представляет историческое противостояние, с одной стороны, концепций, основной идеей которых является формула Протагора «человек – мера всех вещей» и, с другой, концепций божественной природы красоты, возникших под влиянием идей Плотина, Августина, Фомы Аквината. Дилемма эстетического субъективизма и объективизма, помимо прочего, привлекает внимание ученых противоборством скептицизма (по мнению Пиррона, «познать красоту невозможно, и нужно безмятежно относиться к миру»), религиозного аллегоризма («скрытую божественную красоту можно выразить только в аллегории, символе, но не прямо») и наивного реализма («красота в принципе адекватно выражима в формах обычной жизни»). Не менее интересна дискуссия номиналистов и реалистов: существует ли не существует скрытая реальность (сущность) объективно? Что должно воспроизводить искусство – общее (типическое) или единичное? Эпоха классицизма и Возрождения – время споров рационалистов («Разум обуславливает возвышение природы до человека, вносит в произведение искусства красоту», – утверждал Буало [7, с. 131]) и сенсуалистов («Мы любуемся прекрасным объектом непосредственно, независимо от познания его и приносимой им пользы», – считал Хатчесон [8, с. 146]), сторонников естественности (Шефтсбери [9]) и иллюзорности красоты (МанDEVиль [10]). Разумеется, спорили и о другом, закрепляя нормы и правила художественного творчества, вырабатывая способы подражания природе, создавая язык аллегорий, систему эстетического воспитания людей и ее социальные цели.

Представители немецкой классической эстетики сумели взаимоувязать категории прекрасного и безобразного, трагического и комического, возвышенного и низменного и т. д. Александр Баумгартен удивительно точно определил предметную область эстетики: эстетика есть наука о чувственном познании. Как бы ни трактовали эту дефиницию и ни истолковывали «чувственное познание» (в терминах гносеологии, аксиологии, теории освоения и отчуждения, теории визуального мышления и т. д.), она остается непревзойденной. Гегель во многом – и справедливо – не соглашался с конкретной интерпретацией этой формулы самим Баумгартеном, но он руководствовался ею как выражающей суть дела и лишь несколько видоизменил ее, говоря об эстетическом как чувственном явлении идеи.

История эстетики свидетельствует о фундаментальности гегелевской трактовки природы эстетического отношения. Его концепция эстетического есть лишь классическое выражение этой истории, а не неожиданное иррациональное откровение философа.

Литература:

1. Козлов И.И. Взор ума: Визуальное мышление глазами философа. М.: Горизонт, 2001. 84 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Эстетика: В 4-х тт. М.: Искусство, 1968-1973.
3. Эстетика Гегеля и современность. М.: Изобразительное искусство, 1984. 254 с.
4. Глазман М.С. Проблема прекрасного в эстетике Гегеля. Сталинабад, 1960. 246 с.
5. Гегель Г.В.Ф. Сочинения: В 14 т. Т. 12. М., 1938.
6. Лосев А.Ф. История античной эстетики. В 2-х кн. Кн. 2. М.: Искусство, 1994. 604с.
7. Буало Н. Поэтическое искусство. М., 1957.
8. Хатчесон Ф и др. Эстетика. М., 1973.
9. Шефтсбери А.Э.К. Эстетические опыты. М., 1975.
10. Субботин А.Л. Бернард Мандевилль. М., 1986.

Искусство современности. Эстетика фрагмента

Козьякова М. И.

ФГОУ ВО Высшее театральное училище им. М. С. Щепкина, профессор. Доктор философских наук

markoz@yandex.ru

Аннотация: Эстетика занимает новые исследовательские позиции, обретает новый категориальный аппарат, новую лексику, заимствующую постмодернистский сленг. Это интеграция, более тесное взаимодействие научных дисциплин, чему способствуют и междисциплинарный дрейф постмодерна и новые направления научных исследований, в том числе синергетики. Новая конфигурация эстетического пространства отличает постмодерн от классической парадигмы: эстетическое пространство подвержено дрейфу, оно пластично, контекстуально, изменчиво в отношении теории и практики.

Ключевые слова: эстетика, искусство, повседневность, эстетизация, медиа, медийность, постмодерн.

Contemporary art. Aesthetics of a fragment.

Kozyakova M.I.

Mikhail Shchepkin Higher Theatre School

Abstract: Aesthetics takes new research positions, acquires a new categorical apparatus, a new vocabulary that borrows postmodern slang. This is integration, closer interaction of scientific disciplines, which is facilitated by the interdisciplinary drift of postmodernism and new directions of scientific research, including synergetics. The new configuration of aesthetic space distinguishes postmodern from the classical paradigm: aesthetic space is subject to drift, it is plastic, contextual, changeable in relation to theory and practice.

Keywords: aesthetics, art, everyday life, aestheticization, media, media, postmodern.

«Деспецификация» классической эстетики является одним из характернейших признаков современного этапа развития эстетической науки. Исчезает ее объект, тот, который был избран аристотелевско-гегельянской традицией – классическое (то есть высокое, элитарное) искусство; размывается и исчезает находившийся в ее основании канонический «треугольник» истины, добра и красоты, постулировавший важнейшие человеческие ценности. Ведет ли медийность постмодерна к утрате классической перспективы и какой смысл имеет данное «исчезновение»? Верна ли трактовка эстетики как «исчезающего посредника» (Ф. Джеймисон)? Насколько фатальны утраты многих базисных положений классической теории, так ли укоренены были они в истории искусства, в частности, его европейского сегмента? Данные вопросы являются далеко не риторическими.

Человек XXI в. обладает культурой особого типа, которая возникает под воздействием хаотического потока сообщений, обрушивающихся на индивида из всех источников информации. В «мозаичной» культуре, как некогда было описано в известной работе А. Моля «Социодинамика культуры», гуманитарное знание «уже не является в основном продуктом университетского образования, то есть некоторой рациональной организации; она есть итог ежедневно воздействующего на нас непрерывного, обильного и беспорядочного потока случайных сведений. Мы усваиваем ее через средства массовой коммуникации — печать, кино, радио, телевидение, просматривая технические журналы, беседуя с окружающими,— через всю эту захлестывающую нас массу источников, от которых в памяти остаются лишь мимолетные впечатления и осколки знаний и идей.» Эти обрывки не образуют структуры, но придают «экрану знаний» определенную «войлокообразную» плотность, компактность, не меньшую, чем у «тканеобразного» экрана гуманитарного образования [1, с. 46-47].

Доминантные характеристики массового общества онтологизируются сегодня не столько самими его субъектами, акторами, репрезентирующими это общество, а средствами массовой коммуникации. Медийная онтологизация, ведущие новостные программы, транслирующие социальные и культурные реальности современного мира, объединяют этот мир на основе доступа к носителям ин-

формации, к доступу в Сеть. Они способны упразднить, подменить и исказить фактический материал, ориентируясь на «демонстрационные эффекты», заменять одну реальность другой, дробя универсум на многочисленные осколки и порождая бессмысленность. Сетевая коммуникация, благодаря своей тотальности предоставляет большие возможности по созданию сетевой эстетизации, по управлению виртуальным имиджем.

Эволюция художественных структур неизменно резонирует с «мейнстримом» трансформационных потоков. Мир в результате радикальных трансформаций становится «ускользающим» (Э. Гидденс) – и «ускользающей» становится эстетика, утратив свою целостность, раздробив единое русло на множество эстетических «рукавов». Как гласит Устав Международной эстетической ассоциации, эстетика включает в себя совокупность исследований, посвященных художественному творчеству; эстетическим ценностям искусства, природы, промышленности, повседневности.

Эстетическая наука, в поисках подхода к современным, трудным для исследования процессам, вынуждена будет осваивать новую, в том числе синергетическую методологию, использовать непривычный инструментарий в процессе выработки инновационных подходов. В целом, она уже и сейчас претерпевает трансформацию. В качестве одной из основных тенденций можно отметить отказ от классического понимания эстетики как философии искусства, что, в свою очередь, связано с пересмотром антично-винкельмановского, гегелевско-кантовского понятийного и категориального аппаратов. Конечно, это — лишь одно из направлений развития современной эстетики, оно не ликвидирует существование традиционной эстетики, с ее классическим аппаратом и методологией. Это направление, однако, можно с большой долей уверенности определить как главное, ведущее, и одновременно – как наиболее перспективное, поскольку только оно предоставляет возможность адекватной интерпретации эстетических феноменов современного мира.

В своей прикладной форме искусство получает широкие возможности для выхода в новые области, в том числе производственные, бытовые, социальные, политические и другие. Оно активно используется в так называемых гуманитарных технологиях, вроде PR-технологий, в моде, в модельном бизнесе, в средствах массовых коммуникаций. Поистине необозримы перспективы в рекламе, в дизайне – дизайн промышленный, предметов потребления, жилища, ландшафтный дизайн, оформление городской среды. Главная сфера приложения эстетических практик – производство товаров и услуг, так как именно рынок в массовой культуре определяет смысл и перспективу творческих интенций.

Одна из наиболее актуальных сфер — эстетизация жизни. Эстетизация может относиться к теоретическому, философскому дискурсу, в том числе эстетизация морали, правовой, научной деятельности. Эстетизация повседневности также входит в это направление, в его теоретический и практический аспекты. Его первоначальный исток — в ницшеанском «вечном возвращении»: все возвращается на круги своя, и утилитарность искусства, присутствовавшая в Античности, Средневековье, Возрождении, вновь выдвигается на первый план. Это эстетизм «скромного обаяния буржуазии» с его идеалами бидермайера и модерна, дендизм аристократии, или же просто современный консьюмеризм. «Желание прекрасной жизни» (Й. Хейзинга) элитарных кругов эпохи Ренессанса превращается в репрезентацию «хорошей жизни» (Л. Витгенштейн) наших современников, где представления, критерии и нормы среднего класса побуждают и требуют определенной степени эстетизации окружающей среды, поведения и облика самого субъекта. Украшение, облагораживание повседневности может присутствовать как на самом бытовом, приземленном уровне, так и подниматься до художественных высот национального или государственного масштаба.

Эстетический план играет важную роль в социуме, начиная от индивидуального позиционирования, самоутверждения отдельного субъекта, вплоть до общественной потребности в создании эстетически оформленной, гармоничной, комфортной жизненной среды в городе и в деревне. Другой аспект эстетизации, набирающий все большую силу – консьюмеризм, превращение любых обитаемых пространств в пространства потребления, используя при этом весь арсенал художественных приемов. Потребители пользуются общей территорией, какой являются концертные или выставочные залы, туристические курорты, места для занятий спортом, торговые пассажи, рестораны и кафетерии. По своей сущности, все они должны позиционироваться как эстетически оформленное пространство, предназначенные для коммуникации, тем не менее, эстетика не играет здесь ведущей роли. Она обусловлена «толщиной кошелька», предназначена для тех, кто готов и может практиковать предлагаемый тип потребления.

Эстетические практики, в том числе художественные, выступают как ангажированные, заинтере-

ресованные, вовлеченные в «тотальный консьюмеризм». Ангажированность стимулируется не только потребительскими интенциями, но и медиасферой, создающей широкие возможности для рекламы, моды, всевозможной презентационной деятельности. И здесь художественная практика профанируется, вовлеченная в бесконечную гонку медиарекламы. «Эстетическое» воспринимается как способ, тип, возможность украшения. Медийная сфера вообще не признает различий между «эстетикой» и «эстетическим», уравнивая их по известному принципу – «сделайте мне красиво».

В ситуации постмодерна идея художественного, культурного наследия в известной степени утрачивает смысл: прошлое, какой-либо период, как и любой шедевр из этого прошлого можно поместить в новый контекст, перенести в настоящее или в будущее, деконструировать и собрать в новом порядке. Эстетика должна быть готовой к тому, что художественная культура начинает восприниматься как музей, как беспорядочное и хаотичное хранилище огромного художественного наследия, а музеефикация становится метафорой творчества. Постмодерн изменяет отношение к артефакту, как и саму выставочную, музейную практику: зритель волен сам интерпретировать, деконструировать, играть с предложенным объектом. Постмодерн — игра, многополярность и многомерность, возможность выбора и одновременно — неопределенность, отсутствие любых регулирующих, центрирующих координат. Все рядоположено, как товары на полке универсама, и все артефакты равны друг другу – и шедевры старых мастеров, и писсуар Дюшана.

Литература:

1. Моль А. Социодинамика культуры. Изд. 3-е. М.: Издательство ЛКИ. 2008. Mol A. Sociodynamics of culture. Ed. 3-E. M.: LKI publishing House. 2008.

Пространственно-временной континуум музыкального образа

Коломиец Г.Г.

Оренбургский государственный университет, профессор. Доктор философских наук

kolomietsgg@yandex.ru

Аннотация: В основе доклада лежит мысль о пространственно-временном континууме музыкального образа, который в понимании автора восходит к его «Концепции ценности музыки как субстанции и способа ценностного взаимодействия человека с миром». Однако теперь автор сосредотачивает внимание на музыкальном образе, трактуемом в неразделенном единстве пространства и времени, основываясь на исследованиях музыкального авангарда XX века, выделяющего ритм как пространственную категорию и понимание времени согласно платонической и средневековой религиозной мысли. Посредством пространственно-временного континуума музыкального образа авангардистами двигало желание воспроизвести в музыкальном творчестве космический строй вселенной и становление расширяющейся вселенной посредством серийной техники. Автор видит преемственную связь рассуждений о музыке как науки совершенной ритмичности, сущность которой в движении, в отношении «длящегося» и «недлящегося» и приходит к выводу, что Музыка в своей самости обнаруживает пространственно-временной континуум музыкального образа, обладающего такой энергичной силой, который побуждает автора рассматривать музыку в свете новой картины мира. Научное знание двадцать первого века характеризуется поисками образного пространственного мировидения, используя технику ритмического звучания.

Ключевые слова: философия музыки, пространственно-временной континуум музыкального образа

The space-time continuum of the musical image. Kolomiets G.G.

Orenburg State University

Abstract: This paper is based on the idea of the space-time continuum of the musical image, which goes back to her earlier work "Concept of the value of music as a substance and a way of value interaction of a person with the world." In this work the author focuses on the musical image, interpreted in an undivided unity of space and time, which is based on the studies of the musical avant-garde of the twentieth century highlighting rhythm as a spatial category and understanding time in accordance with Platonic and medieval religious thought. Through the space-time continuum of the musical image, avant-garde artists were driven by the desire to reproduce in musical creativity the cosmic structure of the universe and the formation of an expanding universe through serial technology. The author sees a successive connection in reasoning about music as a science of perfect rhythm, the essence of which is in movement, in relation to "lasting" and "non-lasting" and comes to the conclusion that Music reveals in itself the spatio-temporal continuum of a musical image, which has such an energetic force that encourages the author to consider music in the light of a new picture of the world. Scientific knowledge of the twenty-first century is characterized by the search for a figurative spatial worldview, using the technique of rhythmic sound.

Keywords: philosophy of music, space-time continuum of musical image

Музыка в обычном понимании трактуется как искусство времени. Вместе с тем от Конфуция, Аврелия и до современных мыслителей музыка есть Ритм. «Музыка потому самое совершенное из искусств, - пишет А. Блок, что наиболее выражает и отражает замысел Зодчего... , каждый оркестровый момент есть изображение системы звездных систем – во всем ее мгновенном многообразии и текучести... Музыка творит мир. Она есть духовное тело мира – мысль (текучая) мира...» [1, с. 150]. Следовательно, сущность музыки, согласно замыслу Творца, корнями уходит в божественный исток пространственно-временного континуума.

Пространственно-временной континуум музыкального образа, на наш взгляд, предполагает концепцию музыки-субстанции, рассматриваемой здесь как образ чистого времени (время в одновременности, Вечность) и как длительность в последовательности, жизнь чисел, организованную в пространственно-временном музыкальном творчестве, музыку как способ быть в мире [2]. Философия музыки говорит не столько о виде искусства (формах музыкального творчества), сколько о субстанциональном бытии музыки, о музыкальном образе в метафизическом смысле, данном нам в пространственно-временном ощущении для того, «чтобы внести порядок во все существующее, включая сюда прежде всего отношения между человеком и временем» [3, с. 99] По мысли О. Мессиаана музыка есть форма, в которой проявляет себя время, ритм, как «сама Жизнь в истинном проявлении. Музыка – это таинственная субстанция, наиболее близкая Жизни... Через музыку пролегает путь к пониманию того, что управляет миром, – к таинству Божественного сотворения и сути Высшей воли» [4, с. 349]. Музыка для композиторов авангарда XX века была возможностью представить космический порядок расширяющейся вселенной, где главную роль играет пространство, время и ритм.

Пространственно-временной образ музыки в XX веке восходит к древности. Именно тогда античные космологи искали принцип пространственной связи музыки с Вселенной, полагали музыкальный строй космоса как модель мира. В понятие «мир» они включали всеобъемлющий порядок и отношение к этому порядку. Космологи, объединяя предметы в границах своего мышления, показывали их взаимосвязь сообразно единому принципу Гармонии – закону сочетания противоположностей, создающему Ритм Вселенной. Музыка есть движение, провозглашал Аристотель, музыка есть Ритм, утверждал Августин Аврелий. Выступая против платонической мысли вечного творения, Августин полагал, что постигнуть истину божественной вечности, таящейся в нашей душе, можно посредством музыкально-поэтических произведений и науки музыки: «Музыка – наука совершенной ритмичности» [5, с. 147], источником которой является Бог. Через музыкально-поэтическую длительность, сочетающую звуки и паузы, мы во времени вкушаем красоту сотворенного Богом пространства. Мы различаем музыкальный образ как понятие о наиболее общем музыкально-гармоническом свойстве взаимосвязи пространства и времени, а также тождество музыкального образа и музыкальной формы, существующей в человеческом восприятии.

А. Ф. Лосев рассматривает музыкальную форму как пространственно-временную, содержащую глубочайший смысл Логоса, где время предполагает вневременное – длительность в соотношении с понятием недлящегося как вечно божественной субстанции, к которой причастна музыка. Время в своей подвижной текучести есть прежде всего жизнь чисел, тем самым подтверждая мысль и Августина и Лейбница о том, что душа наслаждаясь музыкой, не понимает, что на самом деле она исчисляет божественные числа. Время улавливается ритмом. Ритм объединяет в себе и временные и пространственные характеристики. Ритм, по мысли Мессиаана, пространственная категория, необратимые ритмы – одна из черт стиля композитора.

Музыкальный образ исходит из Единого, вечности, если следовать концепции неоплатонизма, имеющего место и в современной философии музыки. С точки зрения психологии восприятия «музыкальное произведение входит в человеческое сознание в первую очередь через пространственные представления, с условным, локальным и специфическим включением временного фактора» [6, с. 331]. В музыковедение вошли такие пространственные характеристики музыки как плотность и разреженность звучания, тесное и широкое расположение аккордов и созвучий, вертикаль и горизонталь, восходящие и нисходящие мелодические линии, соотношения высокого и низкого регистров. Благодаря пространственно-временному континууму, организованному с помощью числовых пропорций, музыка выступает эквивалентом философии, астрономии, математики.

Восприятие музыкального времени и пространства в их тесной взаимосвязи очень важно для формирования мироощущения человека, человеческого духа. Пространственно-временной континуум музыкального образа побуждает музыканта конституировать свой музыкальный образ, а слушатель воссоздает его в своем сознании. Для музыканта необходимо погружение в пространственно-временной континуум музыкального образа, сопряченного истине «совершенной ритмичности». Как утверждает О. Мессиаан, композитор, музыкант должен быть ритмистом, то есть он должен чувствовать пространство-время, обладать чутким пониманием «временящейся длительности» музыкального образа в соотношении с вневременной сущностью музыки. «Временящаяся длительность» относительна, она обнаруживается в последовательности наших состояний сознания, зависит от биологического времени. Относительность дления времени в настоящем детерминируется законом: чем больше событий, тем, кажется, быстрее течет время, и обратный эффект – прошедшее кажется нам тем длиннее, чем более

оно заполнено событиями, чем оно содержательнее. Во время восприятия музыкального образа, его событийности в процессе, обусловленном звуковым «веществом» в пространстве/времени, возбуждается сконцентрированное состояние человеческого духа. Оно определяет ощущение скорости времени. Чем растянутее музыкально-событийные процессы (независимо от темпа и ритма музыки), тем более усиливается ощущение продолжительности времени. Наше сознание под влиянием музыкального образа конституирует пространственно-временной мир человеческого состояния. Понятия «долго» и «коротко», быстро или медленно инспирированы пространством. Более долгие и менее долгие мультипликации длительностей не столько существуют на самом деле, сколько подразумеваются, и мы условно оцениваем их числами. Существует, согласно А.Бергсону, два вида множественности: множественность материальных объектов, образующая число, и множественность фактов сознания, способная принять вид числа посредством символического представления, образа, в которое входят пространственные элементы. Число, дление, по Лосеву, и ритм вне пространства представить нельзя. Память удерживает представления, чувственные ощущения и впечатления, соотношения времени имеют место в нашей памяти. Музыкальный образ, содержащий множественность фактов сознания, способен принять вид «фигурного числа», воспринятого посредством пространственно-временного фактора. Музыка как искусство простирается во времени, и мы, слушая музыкальное произведение, словно погружаемся в звуковое пространство и проживаем музыкальный образ своими мыслительными образами, чувствами, сознанием, телом, всем существом. Восприятие музыкального образа возможно только в настоящем, но оно невозможно без ассоциативных связей с прошлым и будущим, без накопленной культуры. В этом смысле музыкальный образ выступает как некая человекообразность.

Музыкальное произведение с точки зрения времени, в которое оно совершается – это прежде всего единое целое и ряд пространственных моментов, когда последовательные моменты вдвинуты один в другой. Воспринять музыкальное произведение – значит как-то слитно соединить и переработать все последовательности, из которых оно состоит. Все музыкальное произведение как целостный музыкальный образ мы можем представить мысленно в один миг, образ представляется как бы в свернутом виде, как «смысловая фигурность числа» [7, с. 678]. Музыкальное время, таким образом, есть некое воссоединение последовательных частей. В отличие от физического представления однородности пространства и времени музыкальное пространство-время отличается неоднородностью, поскольку, по словам Лосева, таит в себе бесчисленные синтезы и пространственно-временные объединения.

Пространственно-временной континуум музыкального образа не имеет прошлого, реально есть только одно настоящее. Музыкальное произведение всегда сплошное настоящее, живое, творческое, существующее только в восприятии. Пространство/время музыкального образа в широком смысле есть события в их подлинном онтологическом статусе и гносеологическом разумении. Пространственно-временной континуум музыкального образа весьма близко напоминает жизнь Космоса и концепцию душевной жизни, что интуитивно схватывается человеком, переживающим субстанциональное музыкальное бытие.

Пространственно-временной континуум музыкального образа в своем смысловом значении создает такую энергичную атмосферу, следствием чего, во-первых, вневременное музыкальное субстанциональное бытие открывается нам как способ ценностного взаимодействия человека с миром, что является предметом как рациональной, так и иррациональной философии. Во-вторых, материя и энергия музыкально-звукового Ритма во времени/пространстве с точки зрения современного научного знания является предметом астрофизиков и планетологов, определяющих трехмерность музыкального образа космических тел, что выводит нас на философское переосмысление музыки в новой картине мира XXI века.

Литература:

1. Блок А. Записные книжки //Собр. Соч.: В 8 т. М.,1965. С. 150–151
2. Коломиец Г.Г. Ценность музыки: философский аспект: монография. Оренбург: ИПК ГОУОГУ, 2006, 579с.
3. Стравинский И. Хроника моей жизни. Л.,1963. С. 99.
4. Цареградская Т.В. Время и ритм в творчестве Оливье Мессиаана. М., 2002. 376 с.
5. Францева-Дозорова Е.Н. Философы и музыка. Часть I. От Пифагора до Кеплера. М.: Самообразование, 2007.240с.
6. Лосев А.Ф. Музыка как предмет логики//Из ранних произведений М.: Правда 1994. С.195–392.
7. Лосев А.Ф. Самое само: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс,1999. 1024 с.

Художественный медиум: возможности эстетического расширения понятия

Кондратьев Е.А.

МГУ имени М.В. Ломоносова, кафедра эстетики философского факультета, доцент, врио зав.каф. Эстетики. Кандидат философских наук

KondratievEA@yandex.ru

Аннотация: Введенное Р. Краусс понятие «постмедиаальность» подразумевает особое состояние художественного медиума в современном искусстве. Состояние «постмедиаальности» предполагает возможность как метамедиаального концептуального искусства, так и существование разнообразных гибридных и мультимедийных художественных форм, которые объединяются Р. Краусс в понятии «интермедиаальности». Расширение понятия «медиаальность» позволили Б. Гройсу также ввести термин «субмедиаальность». В современном искусстве таким субмедиаальным пространством, таящимся за поверхностью знаков, по мнению Б. Гройса, оказывается временной континуум, на «поверхности» которого разворачиваются события современного арт-процесса.

Ключевые слова: художественный медиум, постмедиаальность, интермедиаальность, субмедиаальность, современное искусство

Art Medium: Possible Aesthetic Expansion of the Concept.

Kondratiev E.A.

Lomonosov Moscow State University, Faculty of Philosophy, Department of Aesthetics

Abstract: The concept of “postmediality” introduced by R. Krauss implies a special state of the artistic medium in contemporary art. The state of “post-mediality” implies the possibility of both a metamedial conceptual art, and the existence of a variety of hybrid and multimedia art forms that are combined by R. Krauss in the concept of “intermediality.” The expansion of the concept of “mediality” allowed B. Groys to introduce the term “submediality”. According to B. Groys, in contemporary art such a submedial space, lurking behind the surface of signs, is a temporary continuum, on the “surface” of which events of the contemporary art process unfold.

Keywords: artistic medium, post-mediality, intermediality, submediality, contemporary art

Понятие «изобразительный слой» применительно к современному искусству (contemporary art) постепенно вытесняет понятие «изображение», поскольку указывает на ту осязаемую роль, которую в смыслообразовании выполняет материальный носитель изображения и его специфическая предметная выразительность. Термин «изобразительный слой» указывает на поверхность изображения как на то, что переносит значение. При этом как сама форма, так и смысл в современном искусстве становятся «открытыми»: поверхность континуальна, не ограничена рамками отдельного произведения, переходит в метаповерхность художественной серии. Смысл произведений актуального искусства в большой степени коннотативен и также «растекается» в окружающем контексте.

В ряде концепций современных авторов (Ж. Бодрийяр, Ж. Диди-Юберман, Б. Гройс) анализируется способ существования художественного предмета в ситуации отсутствия наблюдателя. В своих поздних фотоопытах Бодрийяр пытается наблюдать за вещами, предоставленными самим себе. «Фотографировать - это принимать участие в смертности, уязвимости, изменчивости человека или вещи, а именно, срезая этот момент и замораживая его» (1). Техноопосредованные образы смещают дистанцию между зрителем и произведением. Как отмечает Б. Гройс, нейтральный свет музейного освещения, свет, ассоциирующийся с идеальной инстанцией, сменяется магическим, интенсивным светом, который излучает экран видеомониторинга. П. Вирильо и Ж. Бодрийяр пишут о девальвации видения, ставшего под влиянием кино и фото фрагментированным, поверхностным, «фатическим», нерепрезентативным.

Многообразные имитации живописи фотосредствами, или же, напротив, фотореализм в живописи только подчеркивают специфическую «поверхностность» фотоискусства, стирающую глубину,

вытесняющего живописный, идеализирующий или преображающий реальность мимесис. Тезис постмодернизма о смене репрезентации презентацией в новейшем изобразительном искусстве можно трактовать как замену символов и устойчивых художественных знаков не только симулякрами, но и знаками-индексами. Знак-индекс ничего не сообщает, ни на что не указывает, а переносит отдельный фрагмент или след реальности в изображение (фотоотпечаток). Изображение строится по типу фотоотпечатка, знак-индекс говорит: «вот тут», «здесь и теперь». Реципиент оказывается в такой ситуации, когда для интерпретации изображения требуется увидеть его как часть подвергнутого десемантизации пространства, именно как простой отпечаток. Зрителя может охватывать ощущение первозданности, необработанности, затерянности в визуальных ландшафтах, лишенных значения. Неструктурированный документальный континуум визуальных явлений подобен неопределенным звуковым шумам в саунд-арте.

В ситуации, когда в музыкальное произведение включаются необработанные шумы, а в изображение – документальный слой или поверхностный светоотпечаток, слушатель сталкивается с границей музыки и даже так сказать «неслышимым» в музыке и «неизобразимым» в изображении, то есть оказывается сопричастным звуку (изображению) не как только акустическому (визуальному), а и пограничному, концептуальному явлению. Безусловно, такая «пограничная» художественная ситуация может принимать и самопародийную или ироническую форму, допускает игру, всевозможные удвоения и перекодировки.

Введенное Р. Крауссом понятие «постмедиаальности» (2) подразумевает особое состояние художественного медиума в современном искусстве. Состояние «постмедиаальности» является результатом модернистской редукции изображения к плоскости, то есть к самому материальному медиуму. Р. Краусс отмечает, что за поиском базового медиума живописи неизбежно последовал выход за его пределы, к поиску оснований этого основания. Таким метаоснованием для абстрактного медиума-поверхности стало концептуалистское понятие искусства как идеи.

Состояние «постмедиаальности» предполагает возможность как метамедиаального концептуального искусства, так и существование разнообразных гибридных и мультимедийных художественных форм, которые объединяются Р. Крауссом в понятии «интермедиаальности».

Методологически такой антиномический подход к исследованию природы медиаальности в современном искусстве может быть назван расширительным. Подобную логику Р. Краусс демонстрирует применительно к скульптуре (3). В статье показывается, как современная скульптура определяет себя через негацию: «не-ландшафт», «не-архитектура». Медиум скульптуры максимально расширяется и выводится к своим пределам. В расширенном семантическом пространстве, или смысловом «поле», скульптура мыслится одновременно с не-скульптурой, архитектура с не-архитектурой. Понятие «эстетического поля» («aesthetic field»), введенное одним из основателей энвайронментального подхода А. Берлеантом (4), вполне адекватно описывает таким образом понятое состояние «постмедиаальности» применительно к искусству ландшафтного и урбанистического дизайна. Примерно в то же время, когда писалась статья Р. Краусса, Ж. Деррида и П. Айзенман создают проект «Хоральное произведение» (5), в котором архитектурное произведение становится исследованием антиномии присутствия / отсутствия.

Расширение понятия «медиаальность» позволили Б. Гройсу также ввести термин «субмедиаальность» (6). Процесс преодоления традиционной медиаальности, согласно его подходу, несколько иной. Структура художественного медиума многослойна. В какой-то момент модернистская абстрактная изобразительная поверхность сама стала знаком, а не только медиаальным пределом. Медийный носитель не просто преодолевался, он «ускользал» от определения, оказывался в ситуации сокрытия, «под подозрением». В современном же искусстве таким субмедиаальным пространством, таящимся за поверхностью знаков, по мнению Б. Гройса, неожиданно оказывается временной континуум, на «поверхности» которого разворачиваются события современного арт-процесса. В определенной степени такая темпоральная субмедиаальность напоминает концептуальную трактовку искусства, но оставляет для искусства больше возможностей медиаальных трансформаций («бесконечное медиаальное будущее знаков»).

Две различные трактовки природы современных художественных медиа демонстрируют возможные траектории, по которым может двигаться эстетическое расширение понятия «художественный медиум».

Литература:

1. Sontag S. On photography. New York: Farrar, Straus & Giroux, 1977.
2. Krauss R. A Voyage on the North Sea: Art in the Age of the Post-Medium Condition, London: Thames & Hudson, 2000.
3. Krauss R. Sculpture in the Expanded Field // The Originality of the Avant-Garde and Other Modernist Myths, Cambridge, Mass. and London, MIT Press, 1986, pp. 276-90.
4. Berleant A. The Aesthetic Field: A Phenomenology of Aesthetic Experience. Springfield, Ill.: C. C. Thomas, 1970.
5. Derrida J., Eisenmann P. Chora L Works. The Monacelli Press, 1997.
6. Гройс Б. Под подозрением, М.: Художественный журнал, 2006.

Корнышева И. Р.

*ГОУ ВО МО «Государственный гуманитарно-технологический университет», доцент.
Кандидат философских наук*

nerikor@mail.ru

Аннотация: Данное исследование посвящено анализу имплицитной и эксплицитной эстетики эмоционального интеллекта, когнитивных процессов, включающих эмоции и возможности их выражения. Попытка эстетического прочтения эмоций, понимания намерений, желаний других людей для решения практических задач строится на аксиологической проблематике. Предпосылки эмоционально-интеллектуального погружения в процессы объективной действительности кратко раскрыты имплицитно в призме античного философского аспекта, феноменологии, психологии, теории коммуникаций через мыслительно-чувственный конструктор трактовки эмоционального интеллекта. В рамках проведенного анализа эмоционального интеллекта эксплицитно рассмотрен эстетический когнитивизм образов в виде символов и эстетических знаков искусства, способствующих пониманию и познанию. В модели эмоционального интеллекта уделено внимание эмпатии - целостному восприятию мира другого человека, сопереживание ему с сохранением эмоциональных и смысловых акцентов. Раскрыт творческий и коммуникативный контекст эмпатии как способности прислушиваться к чувствам окружающих и воспринимать смысл эстетических объектов и внутреннего мира другой личности.

Ключевые слова: эмоциональный интеллект, эстетика, познание, имплицитный, эксплицитный, эстетический когнитивизм, эмпатия, феномен, творчество.

**Implicit and explicit aesthetics of emotional intelligence.
Kornysheva I.R.**

State Educational Institution of higher Education in Moscow Region: «State University of Humanities and Technology», Dean

Abstract: This study is devoted to the analysis of implicit and explicit aesthetics of emotional intelligence and cognitive processes including emotions and the options of their expression. An attempt of aesthetical perspective of emotions, understanding the intentions and desires of other people to solve practical problems is based on axiological issues. The prerequisites of emotional and intellectual immersion in the processes of objective reality are briefly revealed implicitly in the prism of ancient philosophy, phenomenology, psychology, and communication theory through the thought-sensual structure of emotional intelligence interpretation. In the framework of emotional intelligence analysis, the aesthetic cognitive nature of images in the form of symbols and aesthetic signs of art that promote understanding and cognition is explicitly considered. The model of emotional intelligence focuses on empathy – a holistic perception of the outlook of another person, compassion with the preservation of emotional and semantic accents. The creative and communicative context of empathy as the ability to listen to the feelings of others and perceive the meaning of aesthetic objects and the inner world of another person is revealed.

Keywords: emotional intelligence, aesthetics, cognition, implicit, explicit, aesthetic cognitivism, empathy, phenomenon, creativity.

Явно выраженный интерес последних лет к понятию эмоциональный интеллект обращает внимание на новые ракурсы имплицитного и эксплицитного выражения эстетики в рассматриваемом объекте.

Актуальность обращения к проблеме феномена эмоционального интеллекта с точки зрения эстетики обусловлена тем, что в когнитивные процессы включаются эмоции, чувства, проблема восприятия, которые, по нашему мнению, формируют теорию «успеха» или «неуспеха» развития личности, ее культурный детерминизм.

Таким образом, в рамках аналитической традиции происходит акцент на ценностной проблематике и стремление сформулировать версию интеграции эстетики в процессы распознавания эмоций, понимания намерений, мотивов и желаний других людей в процессе объективной деятельности с целью решения практических задач. «Эстетизация повседневности» заметно изменяет статус эстетического, которое рассматривается не только в рамках искусства, но и затрагивает процессы и явления различных сфер деятельности, что позволяет нам рассмотреть основные способы концептуализации проблемы имплицитной и эксплицитной эстетики эмоционального интеллекта, определить каким именно образом осуществляется его когнитивная функция. Речь идет о когнитивном использовании эмоций в части их контекстуализации или интерпретации. Вопрос о том, как функционируют эмоции в эстетическом опыте – когнитивно или чувственно-выражаемо в ходе эстетического восприятия определяется свойством познаваемого объекта.

Единство разума и чувств рассматривалось со времен античности, в частности, еще Аристотель рассуждал о том, что познание является источником эмоций, независимо от «внешних практических побуждений» [1, с. 56]. Сейчас возрастает роль и значение философского осмысления происходящих процессов и возникает необходимость эмоционально-интеллектуального соприкосновения человека с инновационным развитием нано и биотехнологий, цифровым образованием и другими сферами деятельности человека. В связи с чем расширяется значение прогностически-конструктивной функции философии, направленной на разработку новых идей и категориальных структур в области управления эмоциональным интеллектом. Александр Баумгартен определил эстетику как «науку о чувственном познании», таким образом, эксплицируя эмоциональный интеллект как мыслительно-чувственный конструктор возникает осмысление основных принципов чувственного познания, где в качестве существенных требований к эмоциональному интеллекту выдвигается не столько способность индуцировать определенные эмоции, сколько адекватно отражать «созвучия энергий».

Возникшая в XX в. теория социального интеллекта стала предпосылкой для становления теории эмоционального интеллекта, как объективного фундамента межличностного общения и для формирования корпоративной культуры организации. По сути, эмоциональный интеллект есть интеллектуальная коммуникация, включающая когнитивные процессы управления умом. «Управление умом» основано на признании и анализе эмоций, это своего рода интеллектуальное вмешательство в стихию эмоций. Процесс включения в эмоциональный фон, кроме восприятий и ощущений включает способность субъекта уловить и сравнить с собственной чувственной памятью, воображением, включением в реальные события и обстоятельства «способность суждения». Приоритетными эстетическими установками являются позитивные ценности, содержащие свойства гармонии и меры и сообразно формирующиеся у субъекта психологически-перцептивным способом, благодаря собственному эстетическому опыту.

В начале 80-х годов XX века Говард Гарднер вводит понятие мультипликативный интеллект. Его теория основывалась на упомянутой выше теории социального интеллекта и включала в себя семь форм интеллекта. Кроме традиционных логико-математического и вербального интеллекта в ряд интеллектуальных форм включаются пространственный, основанный на зрительных представлениях, музыкальный – восприятие и выражение музыкальных образов, моторный (телесно-кинестетический) – способность управлять своим телом, межличностный, основанный на межличностной коммуникации и выборе верных стратегий, и внутриличностный, собственно рефлексия. Г. Гарднер отмечает, что «внутриличностный интеллект в основном задействуется при изучении и понимании человеком своих собственных чувств, а межличностный направлен вовне, к поведению, чувствам и мотивам окружающих» [2, с.455].

В ходе эстетического уточнения и анализа эмоционального интеллекта происходит определенное упрощение и схематизация категорий эстетики. Когда эмоции выражаются посредством эстетических категорий, то акцент на чувственном - познании от целостного восприятия на основе собственного субъективного опыта, до восприятия единичного объекта, его структурирования в отличие от понятийно-логического способа, где аспект переживания остается в тени. Стремление к красоте формирует в человеке эмоциональное участие, содержащее эстетические качества. Это участие не всегда является предметом рефлексии, несмотря на то, что содержит для нее материал, и направлено на совершенствование этих взаимодействий по законам гармонии.

Кантовская «способность суждений», ориентированная на эстетическую отзывчивость или впечатлительность, которая вызывает эмоциональные реакции, катализирующие интеллект, раскрывается в специфике эмоционального интеллекта в части подлинности или имитации восприятия, а также са-

мом понимании эмоций с точки зрения взаимосвязей, переходов и причин их проявления. Киященко Н.И. аргументируя свои идеи и обобщая понимание эстетического опыта пишет о рациональной оценке или способности суждения, которая «складывается из естественного сочетания возможностей рефлектирующего (основанного на данных впечатлений и эмоциональных состояний), то есть собственно эстетического и определяющего (познавательного) суждений; по Канту: чувственно-эмоциональных и рационально-интеллектуальных способностей» [3, с.37].

Тезис о когнитивном функционировании эмоций базируется на крайне расширенной трактовке понимания, в котором задействовано воображение, ощущение, восприятие в комплексном процессе эстетического понимания. В когнитивном значении эмоционального интеллекта большое внимание следует уделить роли символов и визуализации. Эстетический когнитивизм образов в виде символов, инфографики, визуального искусства ориентирован на то, каким именно образом искусство может способствовать пониманию и познанию. На наш взгляд, для этих целей хорошо подходит теория экземплификации. Эстетическое восприятие можно определять через особенности воспринимаемого объекта или через специфику свойств, репрезентируемых в акте восприятия: этот вариант наиболее распространен в аналитической философии искусства. С другой стороны, можно определить это понятие негативным образом, исключив из области эстетического сторонние мотивации и с большей или меньшей чёткостью отделив её от обыденного опыта. Также есть стратегия, сфокусированная на определении характеристик самого опыта восприятия: её можно проиллюстрировать теорией Дж. Дьюи [4], для которого эстетическое восприятие и эстетический опыт выступает как наиболее насыщенная и интенсифицированная форма проживания опыта или, другими словами, «опыт как таковой». восприятие художественных объектов полностью определяется структурными, синтаксическими и семантическими особенностями последних, но также и само обладает спецификой, которая заключается в активном и когнитивном использовании чувственного и эмоционального.

Эмоциональный интеллект помогает нам лучше понимать свои высокие цели и идеалы и следовать за ними. Он подразумевает знание и понимание своих сильных сторон, знакомство с «лучшей версией себя», со своим идеальным «я», и возможность сравнивать свое обычное поведение с этим эталоном. Наше идеальное «я» – это «я», которое возникает, когда мы не обременены иррациональными мыслями и не испытываем эмоциональных потрясений, время от времени сбивающих нас с намеченного пути.

Опираясь на модель эмоционального интеллекта, разработанную Дэниэлем Гоулманом [5], в которую входят четыре основных компонента: самосознание, самоуправление, эмпатию, социальные навыки в рамках нашего анализа мы остановим свое внимание на эмпатии, которая в философском знании рассматривается как целостное восприятие мира другого человека, сопереживание ему с сохранением эмоциональных и смысловых акцентов.

Способность прислушиваться к чувствам окружающих и воспринимать смысл эстетических объектов и внутреннего мира другой личности в эстетическом аспекте выступает как чувствование. Воспринимая художественное произведение внутренний мир человека преобразуется и наполняется переживаниями, которыми наполнил свое произведение автор произведения. Приобщение к творческому акту возвышает его душу, приобщает его к творческому акту. Таким образом, эмпатия выступает методом познания, в виду того, что мы стараемся увидеть «объект и эстетическую форму его выражения глазами художника» [6, с.71], понимая внутренний мир и духовный ареол его исторической эпохи.

Феноменологический анализ эмпатии развил Э. Гуссерль в разработке понятия интересубъективности. Гуссерль обращает внимание на то, что эмпатия является своеобразным переселением себя в тело Другого и понимание «чужой субъективности» по сравнению со своей, где роль вчувствования состоит в формировании «другого Я». [7]

В любом виде искусства эмпатия является важным элементом, способствующим проявлению творчества. С другой стороны, эмпатия это и коммуникативный навык, который может передаваться как в творчестве, так и в повседневном общении, ориентированном на импульс ресурсов эмоционального интеллекта.

Таким образом, эстетическая модель понимания эмоционального интеллекта может быть построена как имплицитно на категориальном аппарате эстетики и осмысления эстетического опыта внутри других дисциплин, так и эксплицитно на когнитивных принципах использования эмоций, символов и образов, эмпатии как важного компонента эмоционального интеллекта.

В эмоциональном интеллекте мы проецируем наше понимание эстетического, реагируя на смысловую проекцию, встраивая свой аспект понимания и вчувствования в рефлексии. Появление новых средств взаимодействия в современном цифровом пространстве выступают инструментами обучения эмоциональному интеллекту.

Литература:

1. Алексеев П.В., Панин А.В. Философия. Учебник. Издание третье, переработанное и дополненное. М.: ПБОЮЛ Грачев С.М., 2000. 608 с.
2. Гарднер Говард. Структура разума: теория множественного интеллекта: пер. с англ. М.: ООО «И.Д. Вильямс», 2007. 512 с.
3. Эстетическая культура / ред. И.А. Коников. Москва: Институт философии РАН, 1996. 331 с. Режим доступа: по подписке. URL: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=63391> (дата обращения: 12.01.2020). ISBN 5-201-01903-X. Текст: электронный
4. Дьюи Д. Искусство как опыт // Вестник русского христианского гуманитарного института СПб: Питер, 2001. № 4. С. 304-318.
5. Гоулман Д. Эмоциональный интеллект. М.: АСТ, 2009. 480 с.
6. Ковальзон М.М. Эмпатия как метод воссоздания душевного мира человека и социума // Философские науки. М.: 2011. №5. С.70-82
7. Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: «Наука», «Ювента», 1998. 316 с.

Траектория поворота от классики к неклассике в так называемой «онтологической эстетике»

Крутоус В.П.

МГУ им. М.В.Ломоносова, профессор. Доктор философских наук

victor.krutous@gmail.com

Аннотация: В настоящей статье анализируются три разноплановых и, на первый взгляд, несоизмеримых источника: ключевой раздел труда Х.–Г. Гадамера «Истина и метод» (1960); журнальная статья британского ученого А. Берлеанта «Историчность эстетики» (1986); монография российского автора С.А. Лишаева «Эстетика Другого» (2008). Внутренне они, тем не менее, объединены тем, что каждый по-своему развивает, претворяет перспективные идеи «фундаментальной онтологии» М. Хайдеггера, высказанные им еще в 20–е–30–е годы прошлого столетия («Бытие и время», «Исток художественного творения» и др.). Во всех трех вышеназванных публикациях так или иначе сопрягаются два мотива, две темы: 1) критика традиционных воззрений И. Канта, изложенных им в «Критике способности суждения» (1790) и 2) намётки, эскизы неклассической, новой эстетики. Таков, по мнению автора настоящей публикации, один из магистральных путей современного обновления «баумгартеновской науки», иногда освещаемый под самоназванием «онтологическая эстетика».

Ключевые слова: эстетическое отношение, эстетическое сознание, субъект–объектная модель эстетического, кантовский принцип незаинтересованности, многофакторность эстетической ситуации, бытийность, экзистенция, экзистенциалы, «расположения экзистенциальные», «расположения эстетические».

Trajectory of the turn from classic to neoclassic in the so called 'ontological aesthetics'. *Krutovus V.P.*

Lomonosov Moscow State University

Abstract: The article dwells upon analysis of three different and at first sight disparate sources: the crucial part of Hans–Georg Gadamer's 'Truth and Method' (1960); the article of Arnold Berleant 'The Historicity of Aesthetics' (1986); the study of Sergey Lishaev 'Aesthetics of the Other' (2008). Nevertheless, they are innerly bounded by developing of Heidegger's perspective ideas of 'fundamental ontology', which were conceptualized by him in 20–30-ss of 20th century ('Being and Time', 'The Origin of the Work of Art', etc). In every of aforementioned works two aspects, two themes are connected: 1) the critics of Kant's traditional attitudes, which were mentioned in his «Critique of Judgment» (1790), and 2) hints, drafts of nonclassical, new aesthetics. Thus, this is the one of main lines of aesthetic's renewal, which is underlined by the author of that article. The line is may be called 'ontological aesthetics'.

Keywords: aesthetic attitude, aesthetic consciousness, subject–object model of aesthetics, Kant's principle of disinterestness, multifactority of aesthetic situation, Being, existence, existentials (Existenziell), existential disposition (existentielle Befindlichkeit), aesthetic disposition.

1. Обращает на себя внимание то, что Гадамер начинает свою «Истину и метод» не непосредственно с философской герменевтики, как заявлено в подзаголовке, а с критики эстетической теории И.Канта. Почему так, нам станет ясно из последующего. Кант, как известно, развел между собой смежные, но различные по сути (с его точки зрения) виды отношений человека к миру – познавательное, утилитарное, этическое и, наконец, эстетическое. Тем самым он специфицировал эстетическое отношение, и Гадамер расценивает это как его большую заслугу. Но оплатил он это, по его убеждению, слишком дорогой ценой. Эстетическое сознание, эстетическое отношение оказались очищенными от какого-либо жизненно-практического содержания – познавательного, нравственного и т. д. «Чистое» эстетическое отношение Гадамер считает искусственной, неправомерной абстракцией, приобретшей крайне формализованный характер. Лишенное онтологических оснований, эстетическое отношение

стало воплощением крайнего субъективизма. Поэтому соответствующий параграф (гл. I, §2) он так и называет: «Субъективация эстетики в кантовской Критике». Философ поставил себе цель: развенчать, преодолеть указанную ущербность Канта–эстетика, чтобы уже на прочной онтологической основе возводить здание своей философской герменевтики. Кстати, подобную деонтологизирующую тенденцию Гадамер считает общим недостатком или пороком всей философской парадигмы эпохи Просвещения.

Абстрактная и формализованная трактовка «в духе Канта» эстетического отношения привела, по мнению Гадамера, к явно сниженному статусу самой эстетики как науки. Текстуально это выглядит так: «... Нужно вникнуть в те предрассудки, которые заключены в понятии философской эстетики. Нужно преодолеть само понятие эстетики» [1, с. 114–115]. Она и возникла-то позже других философских дисциплин – в XVIII веке, и ее повивальной бабкой было всего лишь стремление преодолеть рационализм эпохи [1, с. 15]. Согласно Гадамеру, эстетика Канта–Шиллера представляет собой только один, исторически преходящий этап становления и развития этой дисциплины. В качестве основных этапов этого процесса он выделяет: «эстетику совершенства» (от античности до Нового времени); «эстетику переживания» (кантовско–шиллеровскую, инерционно почитаемую некоторыми и поныне); «эстетику выразительности и символизма» (все XIX столетие); и, наконец, будущую «новейшую эстетику». В конечном итоге эстетика должна, по мысли Гадамера, утратить свой прежний самостоятельный статус и стать частью обосновываемой им философской герменевтики.

Эстетическое начало, вновь и вновь повторяет автор «Истины и метода», слито с другими видами отношений человека к миру, прежде всего познавательным и нравственным. В подтверждение этого он приводит множество свидетельств из истории философской мысли, эстетики и культуры вообще. Но означает ли это, что эстетическое отношение растворяется без остатка в комплексе других, более приближенных к практике отношений? Нет, не означает. Понятие эстетического он все-таки хочет сохранить для философии и теории культуры. Но тогда естественно встает вопрос о его специфике. Дилемма: как совместить два полюса характеристики эстетического – его слитность с другими практиками и в то же время особость, некую автономию? Гадамер впрямую не ставит этот вопрос и не ищет на него ответа. Зато формулировки «слитности», которые представлены в его работе, подводят непредвзятого читателя к выводу, что природа эстетического начала – синтезирующая, интегративная. С такой точки зрения эстетическое отношение должно рассматриваться не как рядоположенное с другими, смежными (как у Канта), а как в некоторой степени возвышающееся над ними и вбирающее их в себя. Разумеется, познавательное (истинностное), нравственное и другие подобные начала присутствуют в нем не в качестве их механической суммы, а в снятом виде.

Однако в чем состоит специфическая сущность эстетического? В этом пункте Гадамер, как мне представляется, использует уже в позитивном плане некоторые идеи эстетики Канта, в частности, его концепцию эстетического суждения вкуса. Мы помним, что чувство прекрасного, по Канту, включает в себе свободную игру двух познавательных способностей – воображения и рассудка. Вкус также имеет игровой характер. А рефлектирующая способность суждения призвана согласовать индивидуальное оценочное суждение с неким общим образцом или правилом, которое, однако, не дано индивиду заранее, в готовом виде. Вкус как бы ищет «золотую середину» между двумя крайностями, ищет не рационально, а интуитивно. В этом отношении эстетический вкус схож с моральным тактом, отчасти также с модой (хотя она явно жестче, принудительней, деспотичней). Специфика эстетического начала состоит, по Гадамеру, именно в таком свободном, творческом согласовании индивидуального, личного опыта с опытом общим и всеобщим, бесконечным в масштабах мирового целого. В области аналитики эстетического вкуса Гадамер, как видим, предстает не только как критик, но и в какой-то степени преемник, продолжатель отдельных продуктивных идей эстетики Канта.

Автор «Истины и метода» несколько раз повторяет, что его задача чисто критическая, что он не собирается излагать новую, альтернативную Кантовской, эстетику. Тем не менее, фактически он намечает контуры такой «эстетики будущего». Одной из наиболее характерных ее черт является переакцентировка теории с понятия «эстетическое отношение» (читай: «эстетическое сознание») на понятие «эстетический опыт». Он для Гадамера является ингредиентом, аспектом универсального экзистенциального опыта человека. Отвергая кантовско–шиллеровскую модель, именуемую им «эстетикой переживания», Гадамер подчеркивает, что экзистенциальное переживание гораздо глубже, богаче традиционного, формализованного «эстетического сознания».

Еще одной ахиллесовой пятой эстетики Канта философ считает её раздвоенность на «эстетику

вкуса» (с ориентацией на природу) и «эстетику гения» (ориентированную на искусство). Эти два раздела плохо состыкованы, в сущности, они противоречат друг другу. Искусство в плане содержания намного богаче природы, однако Кант, признавая, по необходимости, безграничность устремлений творца искусства, гения, все же упорно отдаёт предпочтение природе. В этом Гадамер усматривает один из рудиментов философии Просвещения. Кантовской позиции он противопоставляет учение Гегеля, который не видит в природе полноценного, одухотворенного прекрасного и всю силу своего утверждающего пафоса переносит на искусство. Вполне логично для него, эстетика превращается в «философию искусства». Подобная переориентация – смещение со своего трона природы (космоса, универсума) ради утверждения на нем творения человеческих рук и духа – становится важной отличительной чертой гадамеровского варианта онтологической эстетики. И, надо признать, такая инновация завоевала себе множество сторонников, последователей у современных представителей неклассической эстетики¹.

У Гадамера эта тенденция (я для себя называю ее «инверсией») получила особенно заостренную форму. Знаменательно, что моделью для объяснения эстетического бытия вообще. Имея в виду всю природу, мироздание он избирает – нет, не искусство даже в целом, а лишь один его жанр: *трагедию*. Аналогия, на мой взгляд, рискованная, но весьма показательная. В сценической трагедии все компоненты художественной коммуникации: автор – актерский состав – игровое действие – зрительское восприятие – художественный эффект (катарсис) – теснейшим образом взаимосвязаны; нечто подобное, подчеркивает автор «Истины и метода», имеет место и в эстетическом бытии. Кстати, выдвинув на столь концептуально важное место жанр трагедии и категорию трагического, Гадамер дает в специальном параграфе глубокий и тонкий их анализ.

Сохранение им, хотя и в переосмысленном виде, категории трагического, мне кажется, можно интерпретировать как признание определенной преемственности между эстетической классикой и неклассикой, и даже возможности их, так сказать, мирного сосуществования. Нечто подобное можно сказать и об отношении автора к категории прекрасного. Оно для него прежде всего – выражение опыта искусства, причем как классического, так и современного авангардного. Недаром название одной из его статей – «Актуальность прекрасного» (1975) – было вынесено им в заглавие целой собственной книги [3].

2. В статье А. Берлеанта [4], небольшой по объему, но емкой по содержанию, присутствуют главные из тех мотивов, которые мы выделили при анализе концепции Гадамера. Это констатация истерпанности и несостоятельности традиций Просвещения; критика эстетики Канта за отрыв от онтологии, жизненной практики, за психологизацию и субъективацию базовых понятий этой науки; рассмотрение кантовской эстетики как локального, преходящего периода в ее далеко не завершенной истории (отсюда заглавие анализируемого текста); стремление дать набросок альтернативной, онтологической эстетики, которая была бы в согласии с современным состоянием искусства, а не расходилась с ним, как прежняя теория. Из того, что привнесено в анализ проблемы самим британским ученым, я назвал бы, во-первых, повышенный градус отрицания «догматики» (своего рода научную публицистичность) и, во-вторых, развенчание традиционного понятия «эстетическое отношение» не в общем виде, а, так сказать, структурно и поэлементно.

Деконструкция эстетического объекта. Главным репрезентантом эстетического для автора является именно искусство – современное, креативное, инновационное, непредсказуемое. В нем «объект заменяется деятельностью» (хотя и не без отдельных исключений из общего правила) [4, с. 255]. Все предметное превращается в нечто дпящееся, в «событие».

Кантовское эстетическое отношение хоть и в малой степени, но все же коррелирует со свойствами объекта (в прекрасном предполагается «целесообразность без цели»). В экзистенциальной, онтологической эстетике «эстетический опыт», по Берлеанту, не зависит от свойств объекта. Бывший эстетический объект из-за этого деспецифицируется (в привычном смысле), утрачивает свою оригинальность, уникальность. Он становится в один ряд со всеми другими предметами, обыденными, банальными, даже вульгарными. Вполне понятно, однако, что банализация эстетического объекта –

¹ Впрочем, некоторые современные теоретики усматривают в данной инновации не преимущество, свидетельство кризисного состояния эстетики наших дней. Так, С.А. Лишае в предисловии к своей книге пишет об «утрате эстетикой своего философского «качества», сужении предметной области «эстетики», ее фактическом отождествлении с «философией искусства, ... эстетика сплошь и рядом подменяется философией искусства, культурологическими и искусствоведческими концепциями, исследованиями по истории культуры и искусства» [2, с. 10–11].

не просто досужее измышление неких теоретиков. За этим идеальным фактом скрываются вполне реальные социокультурные процессы. А именно: насущная необходимость эстетического и художественного освоения обыденной предметной среды современного потребительского общества, артефактов массовой продукции и массовой культуры. Без снижения прежних высоких эстетических критериев при этом, естественно, не обойтись. Именно такая тенденция со всей силой и проявляется в искусстве и эстетике постмодернизма. Теория здесь следует за художественной практикой и, насколько может, обосновывает и оправдывает её.

Деконструкция эстетического субъекта. Главной мишенью берлеантовской критики субъекта эстетического отношения становится сформулированная Кантом его (субъекта) установка на «незаинтересованное восприятие объекта». Развенчанию этой, как считает автор, догмы он уделяет особо пристальное внимание.

По тексту Берлеанта, еще одного представителя новой, онтологической эстетики, видно, что кантовский принцип незаинтересованности отвергается им (как и его единомышленниками) не по одному, а по нескольким основаниям. Во-первых, из-за тенденции к изоляционизму по отношению ко всем иным, жизненно–практическим отношениям, о чем уже было сказано выше. Во-вторых, в этом принципе его современные критики усматривают перцептивный пассивизм. Такой упрек, думается, нельзя считать вполне заслуженным Кантом. Кенигсбергский мыслитель, как справедливо отметил М.Н.Афасижев, «не принял теорию отражения даже в ее идеалистической интерпретации. Ибо, согласно его общей концепции познания и деятельности, человек преимущественно не отражает, а творит его» [5, с. 78]. Правда, саму человеческую деятельность философ трактовал сужено в сравнении с позднейшей экзистенциально–онтологической традицией, но это уже совсем другая тема. В-третьих, в принципе незаинтересованности зачастую «вычитывается» еще и явная или скрытая иерархичность, элитарность. Ведь эстетически, т. е. незаинтересованно, воспринятое и пережитое не просто отлично от воспринятого заинтересованно, утилитарно, но оно и возвышается над ним. (Этот аспект мы тоже отчасти уже затрагивали выше). В таком контексте кантовская «незаинтересованность», действительно, может быть расценена как явная крайность, как некий ценностный максимализм. Но и этому когнитивному диссонансу специалисты дали историческое объяснение и, если хотите, оправдание. Кант и Шиллер создавали свои теории еще в начальный, грубо–меркантильный период развития европейского капитализма, и им, защитникам высоких духовных ценностей, важно было подчеркнуть, что существуют области культуры (искусство, в частности) неподвластные критериям сугубой рациональности, непосредственной доходности и прибыльности [5, с. 69, 101].

Рассматривая затронутую тему в целом, следует заметить, что вопрос о соотношении незаинтересованного и заинтересованного восприятия, эстетического и утилитарного, не так прост, как кажется на первый взгляд. Здесь не место рассматривать его в полном объеме, во всех его диалектических сопряжениях и переходах. Для адекватной оценки как постулата Канта, так и суждений его современных оппонентов нужны еще дополнительные углубленные исследования.

Деконструкция субъект–объектной структуры эстетического отношения. Для Берлеанта в традиционной постановке вопроса неприемлема, прежде всего, сама субъект–объектная модель эстетического отношения, которую он считает безнадежно устаревшей. По его убеждению, именно анахроническое деление на объект и субъект, их дистанцирование друг от друга создало ту жесткую конструкцию, которая по сей день еще лежит в основе традиционного рассмотрения эстетических понятий, категорий, наконец, искусства как такового.

Современная философско–культурная парадигма предполагает иное: слияние субъекта и объекта прежнего эстетического отношения в некотором комплексном и динамическом целом. Главное, по мнению А.Берлеанта, то, что субъект–объектная парадигма продуцирует перцептивный, миметический, созерцательный характер эстетики типа баумгартеновской, кантовско–шиллеровской и т. п., отрыв эстетического отношения от многосторонней человеческой практики.

В качестве альтернативы старой модели он выдвигает понятие «эстетической ситуации». «Искусство идентифицируется, – пишет британский эстетик, – не через отличие от других видов деятельности. Родовым отличием являются не объекты искусства, а ситуация, называемая нами эстетической» [4, с. 259]. Эстетическая ситуация, во-первых, вся пронизана активностью субъекта. Во-вторых, она многосоставна, многофакторна, включая в себя четыре компонента: «оценивающий», «независимый», «творческий» и «исполняющий» [4, с. 259]. Введение такого комплексного, синтетического по своему характеру понятия расширяет, по мнению автора, круг эстетических феноменов до масштаба всей

человеческой практики. С этой точки зрения не только прекрасное, возвышенное и т. д. являются эстетичными – таким может быть буквально все преобразуемое человеческим трудом, как физическим, так и умственным. Подтверждением жизненности вводимого им понятия автор считает расширенный, против обычного, опыт современного авангардного искусства.

Деконструкция оценки как традиционного элемента эстетического отношения.

Если мыслить традиционно, то теория оценки выводит нас на проблему аксиологии, говоря конкретнее – на сферу специфических чувств, эмоций, так как эстетическая оценка, как было принято считать, выражается именно таким способом, в такой форме. Оценка же в структуре «эстетической ситуации» – это нечто иное. Приводимые Берлеантом примеры из различных арт–практик, по его же словам, «суть те, в которых ценитель должен выполнять несколько особых действий, чтобы произведение искусства полностью функционировало» [4, с. 256]. «Оценить» в данном контексте означает: «деятельно, творчески поучаствовать в завершении бытия художественного произведения». Здесь есть своя симметрия: если объект растворяется в деятельности, в событии, то оценка расплывается в комплексе факторов функционирования произведения искусства. В трактовке оценки на первый план автором выводится понятие «оценивающего вовлечения» (или «вовлеченного участия ценителя») [4, с. 257]. «Принцип... вовлечения ставит ударение, – пишет А.Берлеант, – на активной природе эстетического опыта и его сущностном качестве участия... Может быть, именно этот фактор участия в наибольшей степени противостоит традиционной эстетике. Он отражен в современном функционировании искусства и потому должен быть центральным в альтернативной эстетике» [4, с. 260].

Судя по всему, кратко изложенная здесь теория эстетической оценки находится еще в стадии разработки. В ней, на наш взгляд, пока немало непроясненных моментов. В чем состоит сущность подобной эстетической оценки – в самом факте соучастия, и только? А каковы ее конкретные критерии? Разбросы вариантов? Наконец, механизмы? Об этом в интересном, будящем мысль эссе А.Берлеанта, к сожалению, не сказано ничего.

Все вышесказанное читатель воспринимает и осознает в первую очередь. И только во вторую очередь замечает еще одну, более глубоко заложенную интенцию «теории вовлеченного участия». Речь в статье идет не только и не столько об оценке артефакта или события в некоторой сравнительно стабильной парадигме, сколько об изменении такой парадигмы, изменении, имманентном самому процессу творчества. (Отсюда, полагает автор эссе, текучесть, размытость наших современных представлений о том, что есть искусство, а что – нет). «... Технические инновации... создают... способ, которым мы вовлекаемся и оцениваем их... Художник задевает нашу настоящую способность определять, что есть искусство, и нашу способность иметь опыт искусства. Это событие, которое имеет величайшее значение для эстетики» [4, с. 253].

Здесь невольно напрашивается аналогия с Kunstwollen Алоиза Ригля. Наблюдаемый нами процесс постоянного радикального обновления художественных парадигм оказывается, в сущности, таким же непостижимым и неопределимым для эстетической рефлексии, как и «художественная воля» старого историка искусства.

3. Исходным пунктом размышлений С.А.Лишаева, автора книги «Эстетика Другого» [6], послужило острое ощущение затянувшегося кризиса традиционной эстетики, ее отрыва от динамики искусства, ограниченности набора используемых эстетических категорий. (Хотя кризис этот, по его мнению, и преодолим в принципе).

Говоря о причинах такого сложившегося положения, автор выставляет суровый счет классической парадигме эстетики, сформировавшейся еще в XVIII веке, в эпоху Просвещения. Общие причины, говорит он, «мы уже в свое время отмечали: это эссенциализм классической эстетики с ее ориентацией на прекрасное как на совершенную, гармоничную форму, а отсюда – созерцательность классической эстетики, ее «искусствоцентризм» и сосредоточенность на том, что мы называли эстетикой утверждения» [6, с. 301].

Но как преодолеть эту инерционность, вырваться из привычного круга, расширить ареал эстетической теории так, чтобы он соответствовал и обновленному состоянию искусства, и увеличенному масштабу эстетической практики?

В качестве магистрального пути решения проблемы Лишаев избирает следование традициям «фундаментальной онтологии» М.Хайдеггера. «Общезнакомая почва для конституирования

неклассической эстетики была подготовлена М.Хайдеггером в его аналитике Dasein...» [6, с. 83]. Именно она, по его мнению, позволяет вырваться из плена устаревших представлений. Нужно развивать – онтологическую эстетику.

Конкретные предпосылки решения этой общей задачи он усматривает в следующих действиях и направлениях.

На первое место следует поставить преодоление устаревшей субъект–объектной парадигмы. Это она делает классическую эстетическую теорию созерцательной, ограничивает ее применимость главным образом сферой искусства. Предметом новой, неклассической эстетики должна стать вся человеческая практика. При этом, естественно, само понятие эстетического должно быть переосмыслено, обогащено, критерии эстетического должны выводиться из иных оснований, нежели ранее.

За поддержкой С.А.Лишаев обратился, надо отдать ему должное, даже не к высококомпетентным последователям (таким, как Гадамер) или популяризаторам идей Хайдеггера, а к их первоисточнику, к «Бытию и времени» самого Хайдеггера. Наиболее близким к своим собственным устремлениям он посчитал Хайдеггеровский концепт «расположения». Расположение – это, в буквальном переводе с немецкого, «настроение»: «настроенность на...», «готовность к...». Расположение находится на пути от сущего к бытию–экзистенции и включает в себя определенную долю понимания, осознания (дореклексивного) Dasein, вот–бытия, базовой корреляции «человек–мир» [См. 7, с. 136]. Расположение имеет два уровня: онтический (связанный с повседневностью) и гораздо более глубокий онтологический (приводящий индивида к бытию, к таким его состояниям–экзистенциалам, как «забота», «страх» и многие другие) [8, с. 103–106]. Экзистенциальные расположения – еще не эстетические, но они содержат в себе возможность таковых (в связи с чем Лишаевым вводится понятие «преэстетические расположения»), и эта возможность при определенных условиях превращается в действительность.

Одним из серьезных недостатков традиционной эстетики, считает Лишаев, является концентрация его внимания главным образом на позитивных проявлениях эстетического; негативные проявления либо игнорировались, либо оставались в тени. Концепция эстетических расположений позволяет исправить этот перекосяк. Продолжая и отчасти корректируя идеи Хайдеггера, российский эстетик стремится уравновесить оба раздела своей науки – «эстетику утверждения» и «эстетику отвержения».

Далее следует поиск автором ответа на вопрос, каково же новое понимание природы эстетического. Основой эстетического, взятого в новом, онтологическом ключе, автор считает «затронутость», «захваченность» человека тем или иным моментом бытия–экзистенции. Речь идет не о простой, обычной озабоченности, а о максимальном, пиковом переживании чего-то исключительного, неведомого (Другого).

Само собой разумеется, что такое переживание бывает, как правило, мгновенным, мимолетным, а главное – напрямую не соотносимым ни с каким конкретным моментом эстетической ситуации (объект, субъект, психологическая установка и т. п.). В этом пункте автор опирается не только на философские разработки Хайдеггера, но и на отдельные проницательные замечания итальянского исследователя Антонио Банфи [9, с. 355][6, с. 38–39].

Особой заслугой С.А.Лишаева является, на наш взгляд, то, что в своей монографии он не только обосновывает необходимость и потенциальную продуктивность онтологической эстетики, но и демонстрирует ее преимущества на практике. В частности, он удачно вводит в круг эстетических реалий такие новые для эстетической науки временные эстетические расположения, как «ветхое», «юное», «мимолетное», а также «эстетику возрастов».

При этом, однако, надо сделать оговорку, что эти краски обновленной эстетической палитры он трактует не как понятия, категории, а как сгустки дореклексивных бытийных переживаний, ставших эстетическими (в расширенном смысле этого слова). Такая его установка соответствует духу философии позднего Хайдеггера.

Что касается тяготения классической эстетики к созданию целостной системы эстетических категорий, то Лишаев, будучи противником эссенциализма, защищает, напротив, тезис о принципиальной асистемности онтологической эстетики. Эта его позиция вполне созвучна современной парадигме постмодернизма.

P.S. В настоящей статье нашей целью было: отследить внутреннюю логику преобразования классической эстетики в неклассическую. Автор сознает, что такая логика намечена им лишь применительно к одному направлению этой науки, и к тому же фрагментарно, пунктирно, на крайне ограниченном

теоретическом материале. И все же он надеется, что в трех проанализированных здесь текстах их общая устремленность проступает достаточно явно.

В современной формирующейся неклассической онтологической эстетике наряду с бесспорным немало и спорного. По многим ее составляющим возможны, и уже существуют, разногласия, разночтения, дискуссии. Автору хотелось бы надеяться, что представленная им статья поможет его коллегам вести свои обсуждения и диалоги более предметно, конкретно и аргументированно.

Литература:

1. Гадамер Х. Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества. Минск: Пропилеи, 2007.
2. Лишаев С. А. Эстетика Другого. СПб.: Изд-во СПб-го ун-та, 2008.
3. Гадамер Г. Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991.
4. Берлеант А. Феноменология искусства. М.: Ин-т философии РАН, 1996.
5. Афасижев М. Н. Эстетика Канта. М.: Наука, 1975. С. 69, 78, 101.
6. Лишаев С. А. Эстетика Другого. СПб.: Изд-во С-Пб-го ун-та, 2008. С. 38-39 (примечания №№4 и 5), 83, 301.
7. Кучинский Г. М. Развитие феноменологического метода и Dasein-анализ. Dasein- анализ в философии и психологии. Колл. авторов. Под ред. Г. М. Кучинского, А. А. Михайлова. Минск.: Европейский гуманитарный университет, 2001.
8. Фалев Е. В. Герменевтика Мартина Хайдеггера. СПб.: Алетейя, 2008.
9. Банфи А. Философия искусства. М.: Искусство, 1989. – С. 355.

Эстетический опыт медиа в цифровом обществе

Кузнецова М.Б.

Саратовская Государственная Юридическая Академия, доцент. Кандидат философских наук

Gera2010.10@mail.ru

Аннотация: Рассмотрена проблема эстетического опыта и деятельности медиа в цифровом обществе. Утверждается, что с точки зрения эстетического опыта и эстетического воспитания воздействие медиа в наше время можно рассматривать прежде всего в негативной форме. Показываются параллели между политическими и эстетическими проблемами – последствиями цифровизации медиа. К формам негативного воздействия медиа относятся расширение эстетического опыта в сфере виртуальной реальности и его превалирование над эстетическим опытом в самой реальности. Также отмечается примитивизация эстетического опыта. Открытость и доступность эстетических ценностей в сфере возможностей с помощью медиа не превращается в действительность. Демократичность политики в цифровом обществе, которую видят многие аналитики, должна совпадать, но не совпадает с прогрессом в сфере эстетического. Рассмотрены жанры видеоблогов и предлагается эстетическое и политическое совершенствование как способ выхода из возникших проблем.

Ключевые слова: Медиа, цифровизация медиа, эстетический опыт, жанры видеоблогов, цифровое общество, виртуальная сфера.

Aesthetic experience of media in digital society.

Kuznetsova M.B.

Saratov State Academy of Law

Abstract: The problem of aesthetic experience and media activity in digital society is considered. It is argued that from the point of view of aesthetic experience and aesthetic education, the impact of media in our time can be viewed primarily in a negative form. Parallels are shown between political and aesthetic problems—the consequences of media digitalization. Forms of negative media influence include the expansion of aesthetic experience in the field of virtual reality and its prevalence over aesthetic experience in reality itself. The primitivization of aesthetic experience is also noted. The openness and accessibility of aesthetic values in the sphere of opportunities through the media does not turn into reality. The democratic nature of politics in a digital society, which many analysts see, should coincide, but does not coincide with the progress in the field of aesthetics. Video blog genres are considered, and aesthetic and political improvement is suggested as a way out of the problems that have arisen.

Keywords: Media, digitalization of media, aesthetic experience, video blog genres, digital society, virtual sphere.

Если обратиться к понятию опыта, то вслед за французским философом А. Конт-Спонвиль можно сказать, что это способность достижения реальной действительности все то, что поступает к нам извне и даже изнутри, при условии, что мы узнаем что-то новое. Опыт, с одной стороны противостоит разуму, с другой стороны включает его в себя, потому что существо, лишённое разума, не может ничему научиться. Опыт рассуждения — это тоже факты, поэтому человек никогда не сможет жить без опыта, но в тоже время опыт помогает человеку не скатиться к догматизму. Эстетический опыт человек получает через сферу искусства, через гармонию человека с природой, в труде, социально-политической и бытовой жизни. Благодаря ему человек получает начиная с детства эстетический вкус – восприятие красоты, способности к переживаниям, ассоциативность и метафоричность мышления. Следовательно, эстетический опыт многоаспектен, включает в себя многие виды знания, в том числе и технического, и является частью познания и мировоззрения человека.

В наше время эти классические представления о пользе эстетического опыта вступают в противоречия с реальной эстетической и художественной практикой. Посредниками между объектами

эстетического опыта и его субъектами являются медиа. Негативное влияние медиа на эстетическое влияние человека можно описать следующим образом. Если в целом медиа дает оглушение и примитивизацию сознания публики, «заманивает» ее в виртуальную реальность, «похваляется» псевдопрозрачностью власти и демократизацией выборов, а также контролируемостью политики со стороны населения, то в области эстетического опыта и восприятия искусства цифровые среды также повторяют эти практики. Мы можем сделать предположение, что сфера эстетического (поэтического) и политического близки друг к другу и политическое влияет на эстетический опыт.

Каковы же эти сходные тенденции:

1. Зрители заманиваются внутрь виртуальной реальности, где из-за массовости цифровых средств дает рост эстетическое оглушение и упрощение эстетического опыта.
2. Принято считать, что доступность с помощью цифровых средств, всех музеев, картин, архитектурных сооружений, художественных текстов, природных и технических объектов делает зрителя и читателя «картинок и текстов» главными получателями эстетического опыта, а сам опыт – несопоставимым по объемам с любыми другими эпохами.
3. Демократичность эстетического опыта совпадает с трендами социализации и политизации современных обществ; прогресс в политике кажется цифровым пользователям, распространяемым и на прогресс в искусстве и культуре.
4. Давний тезис в пользу массовой культуры о том, что публике дают то, что она желает, дополняется современными цифровыми технологиями «больших данных», слежкой за реципиентами, собиранием о них разнообразных данных в экономических, политических, бытовых и прочих целях.

Рассмотрим анализ первого опыта просмотра маленькими детьми цифровых медиа. В печатных СМИ привлекают психологов для подобного анализа в связи со значительной новизной предмета. Можно выделить несколько видов блогов, любимых детьми в интернете. Для самых маленьких детей – распаковка подарков, где показывают вскрытие яиц киндер-сюрпризов, которые представляют эстетическую ценность для детей. В дальнейшем на таких видео стали распаковывать другие подарки. Вероятно, дети, смотрящие подобные блоги берут из них эстетические эмоции: красоту, внезапность, разнообразие, удовольствия и т.п. Следующий жанр обзор или рецензия похожая на видеоблоги обзоров технических устройств для взрослых. Ребенок должен получить эстетическое удовольствие от причастности к миру новых игрушек. Иллюзию контроля этого мира со своей стороны и т.д. Самый популярный жанр – наблюдение за тем, кто играет в компьютерные игры. В этом случае, предыдущие формы эстетического опыта сливаются воедино: эмоциональное восприятие игры, обретение друга сверстника, перенос части популярности друга-блогера на себя – зрителя и т.д. Существуют также бьюти-блоги и блоги про отношения. Первые говорят о способах украшения себя. Вторые – связаны с чувством близких отношений с ровесником другом, в них действует эффект реалити-шоу и возможность получать «лайки» от блогера. В этих формах над эстетическим чувством преобладает чувство иллюзорного обретения друга, которого не хватает в действительности. Данные виды блогов по аналогии достаточно точно совпадают и с жанрами видеоблогов для взрослой интернет аудитории.

Мы можем сделать вывод, что весь эстетический опыт потребителя цифровой информации уводит его из сферы реальной жизни в сферу виртуальности. Общение, любовь, потребление, воспитание детей и т.п., все можно производить в цифровой виртуальной среде. Естественно, те люди, которые имеют возможность путешествовать в реальности, ходить на настоящие концерты и спектакли, любить и воспитывать детей в настоящей жизни имеют преимущество перед теми, кого цифровые медиа выталкивают в виртуальную реальность. В то же время возможно, что мода на цифровизацию и тягу к виртуальным зрелищам затронет не только бедные слои общества, но и материально состоятельных людей.

П. Родькин, исследователь медиа, предполагает рассматривать их в рамках социальной эволюции, то есть параллельного развития общества и медиа. «цифровая демократия и открытость, к которой апеллируют многие исследователи и идеологи новой цифровой реальности, приводят не к контролю над властью, а к усилению реального контроля над обществом» [2, с. 63].

Перед современным постиндустриальным, информационным, цифровым обществом возникают угрозы гуманитарного характера, то есть угрозы развитию человека, которые предсказывали еще индустриальному обществу. В наши дни эти угрозы стали по-настоящему явно опасными.

Можно выделить два способа жизни в мире: поэтический (эстетический) и политический – в первом случае и технический и экономический – во втором. Первый способ совпадает с жизнью исходя из идеалов и стремясь к ним, создавая нечто небывалое ранее. Второй способ предполагает стремление к техническому совершенству и исполнительскому мастерству. Этот способ тесно связан с экономической сферой. Сфера эстетического опыта будет развиваться, а вместе с ней и интерес к эстетике, если, как предполагает философ и издатель А. Иванов, возникнет преобладание первого способа жизни, в то время как сейчас превалирует техническое и экономическое искусство «решать задачи».

Литература:

1. Родькин П. Медиа и социум. Три попытки вскрыть субъект власти: Критический очерк. М.: Совпадение, 2016. 72 с.

Основные структурные принципы художественного образа в музыкальном искусстве

Кульбижек В. Н.

Сибирский федеральный университет, доцент. Кандидат философских наук

oolam@yandex.ru

Аннотация: В статье рассматривается проблема выстраивания, структурирования музыкального художественного материала, который создается путем абстрагирования, выборки исходных первоприродных конструктов и трансформации их в новую искусственно созданную художественную форму. В работе доказывается, что пространственно-временные связи, входящие в структуру художественного произведения, получают совершенно новые качества, не тождественные с природными, физическими свойствами пространства и времени. В работе выявлены основные структурные принципы художественного образа в музыкальном искусстве: соотношение рельеф – фон, принцип константности, принцип изолирующей абстракции, фрактальный принцип построения музыкального сочинения. Автор подчеркивает роль таких базовых структурных особенностей универсума, как тяготение и напряжение, их преломление в музыкальной художественной форме.

Ключевые слова: музыкальное искусство, структура, художественный материал, образ, константность, изолирующая абстракция, изоморфизм, фрактал.

Basic structural principles of artistic image in musical art. Kulbizhekov V.N.

Siberian Federal University

Abstract: The article deals with the problem of building and structuring musical artistic material, which is created by abstracting, selecting the original primordial constructs and transforming them into a new artificially created artistic form. The paper proves that the space-time connections that are included in the structure of a work of art get completely new qualities that are not identical with the natural, physical properties of space and time. The paper reveals the main structural principles of the artistic image in musical art: the ratio of relief-background, the principle of constancy, the principle of isolating abstraction, and the fractal principle of constructing a musical composition. In addition, the author emphasizes the role of the basic structural features of the universe, such as gravity and tension, and their refraction in musical art form.

Keywords: musical art, structure, artistic material, image, constancy, isolating abstraction, isomorphism, fractal.

Музыкальная структура – это совокупность музыкально-архитектонических средств, используемых композитором для создания музыкального произведения (образа). «Первокирпичик» музыкальной структуры – физический звук – композитор преобразует в материальный носитель художественного образа. Хотя звуки как таковые не изобретаются, умозрательно не выводятся из какой-то метафизической субстанции, но они и не берутся в природном (исходном) виде, а используются в трансформированном, преобразованном и преображенном виде в качестве структурных элементов музыкального мышления. Подобно тому, как из природных элементов человек выделяет однородные чистые образцы (металл, золото, мрамор в качестве художественного материала должны быть высокого качества, без случайных примесей), так и из всего многообразия природных звуков человек выделял и использовал лишь «чистые», обладающие точной высотой звуки. Но этого было недостаточно: человек не мог использовать в качестве элемента композиции звуки, выходящие за пределы возможностей его восприятия, например, ультразвуки, инфразвуки и т.п. То есть уже здесь, на уровне выборки звуков, проявилась определённая антропоцентричность: «Высота колеблется от 16 до 4000 – 4500 Гц, громкость не должна превышать болевого порога, протяженность не может быть короче 0,015 – 0020 сек.» [13, с. 10].

Природный мир сам по себе является совершенным, но он состоит из очень сложных, синтетически связанных между собой элементов. И человек в своей деятельности вынужден выделять, абстрагировать более простые элементы из более сложных, с помощью которых он конструирует мир «второй природы». Искусство, одно из наиболее совершенных, искусных видов человеческой деятельности, вначале выделяет простые элементы из первоприродной реальности в качестве материальной основы будущего художественного произведения, а уже затем создает, komponует и структурирует свой собственный мир, который по сложности, многомерности и многозначности может соотноситься с первоприродными структурами. Это соотношение, безусловно, следует понимать не в плане простого «удваивания» реальности, а в том смысле, что мир искусства может быть уподоблен живому, развивающемуся организму, актуализирующемуся во все новых артефактах.

Работа с художественным материалом не является единственной задачей для мастера-творца. Несмотря на то, что композитор, как правило, не занимается непосредственно акустическими исследованиями природы музыкального звука¹, но в процессе создания художественного образа он каждый раз ищет качественно новое эстетическое решение, а это всегда предполагает тщательную работу с исходным материалом, в данном случае – выборкой звуков, с испытанием его свойств для адекватного воплощения поставленной эстетической задачи. Поэтому можно предположить, что изначально композиторы были не только сочинителями музыки, но и первыми мастерами по изготовлению музыкальных инструментов. Так работа над поиском и совершенствованием художественного материала была неотделима от творческих задач мастера. Не только эстетическая, художественная деятельность детерминирована художественным материалом, но и художественный материал являлся результатом творческих исканий композитора, эти виды деятельности были взаимно детерминированы.

В музыке, как и в других видах искусства, шло постепенное освоение пространственно-временных связей, а также выявление, формирование и преобразование тематизма [16, с. 4-19]. На вопрос, почему музыка в период своего становления длительное время была односторонней, возможен следующий ответ. Освоение пространственно-временного компонента музыкальной ткани само по себе предполагает очень длительную подготовительную эволюцию, которую можно сравнить, сопоставить с развитием человеческой речи, которая вначале развивалась также достаточно медленно [9]. Согласно определению И. Канта, пространство и время являются формами чувственного созерцания. Для нас важен акцент именно на чувственности как неотъемлемом компоненте в создании художественного образа. Вне пространственно-временных связей невозможно ни создание художественных образов, ни научные исследования, опыты, наблюдения, эксперименты. Универсальность пространственно-временных отношений как таковых позволяет говорить о том, что функционирование этих принципов в художественной форме способно подвести исследователя к осознанию формообразующих, структурообразующих элементов музыкального сообщения.

Художественный образ обладает особым, специфическим хронотопом, не совпадающим с объективным физическим течением времени. Художественное время – это предполагаемое время, оно может ускоряться, замедляться, идти вспять. Рассмотрим проблему обратимости – необратимости времени в музыкальной структуре. Например, в эпоху классицизма музыкальные сочинения отличались симметричностью, закругленностью частей, тщательной отделкой каждого элемента музыкальной ткани. Трехчастная репризная форма в наиболее явном виде демонстрирует эффект обратимости музыкального времени. В эпоху романтизма развитие получает сквозная форма, являющаяся примером необратимости времени в музыке. Круговое, циклическое, возвратное движение времени – неотъемлемый компонент в создании художественного образа: отдельные элементы, мотивы первоначальной темы вклиниваются в дальнейшее развитие. Так, в коде могут использоваться интонации вступления (идея «вечного возвращения»). Отсюда художественный образ обростаёт многослойностью, многозначностью, перекрещиванием сюжетных линий, сгущением и разрежением музыкального пространства и времени, инверсией фактурных пластов. Вся музыкальная ткань приходит в движение, возникают новые связи, ведущие за собой логику развития, происходит сопоставление, столкновение контрастных тем, образов. Иначе говоря, сама музыкальная ткань, музыкальная структура в своей целостности становится наличной данностью, воплощением процесса музыкального мышления.

По-своему решается и проблема пространства в музыкальной структуре. Если в живописи освоение трехмерного пространства связано с изобретением живописной перспективы [6, с. 4-19], то в музыке насыщение музыкального пространства выражалось в насыщенности музыкальной фактуры.

¹ Здесь есть множество исключений. Достаточно бросить беглый взгляд на экспериментальную деятельность композиторов XX – нач. XXI вв.

Одним из главных моментов в этом плане является соотношение рельеф – фон. При восприятии музыки наше сознание неизбежно одни элементы музыкальной ткани выносит на первый план, а другие оставляет на втором или даже третьем плане. В гомофонно-гармоническом стиле мелодия представляет собой рельеф, а аккомпанемент – фон. В полифонической фактуре тема представляет собой рельеф, а интермедии – фон. Подобный принцип действует на всех уровнях организации музыкальной ткани от микроуровня до макроуровня. Так, в отдельно взятом аккорде наиболее важным является верхний голос и бас, что обусловлено акустическими и функциональными особенностями восприятия гармонических созвучий. На макроуровне одни разделы формы имеют более действенное значение, другие – созерцательное, что не может не приводить к сгущению – разрежению напряжения. Это явление по аналогии с изобразительными видами искусства также можно квалифицировать как соотношение рельеф – фон.

Важнейшим структурным принципом художественного образа в музыкальном искусстве является принцип константности. При всем многообразии выразительных средств в музыке существуют такие построения, которые не дают распасться отдельным элементам в дискретные, ничем не связываемые образования. Такими элементами, связывающими всю структуру музыкального сочинения, являются:

- лейттема;
- лейтмотив;
- ритмическая оstinатная фигурация;
- повторное проведение отдельных мелодических формул в разных частях произведения и пр.

По мнению С. Лангер [8], принципу константности весьма близок принцип изоморфизма, то есть некой общности средств выразительности. Этот принцип действует как в достаточно ранних образцах музыкального искусства, так и в музыке XX века, например, в додекафонии.

Не менее важным структурным принципом является принцип изолирующей абстракции. В ходе реализации данного принципа в конкретной музыкальной структуре обычные характеристики пространства, времени, тяготения, напряжения приобретают совершенно особые качества, присущие только художественному произведению. Темп (скорость движения в музыке) не идентичен объективному времени. Как уже было сказано, художественное время всегда протекает иначе: быстрее, медленнее, возможна и зеркальная инверсия времени. Фактура как пространство, в пределах которой происходит объективизация музыкального образа, также обладает собственной спецификацией в разные исторические эпохи. Согласно историческим сведениям, в музыке шло постепенное освоение пространства. Значительное «расширение» музыкального пространства связано с возникновением многоголосия вначале в его архаических формах в народном искусстве, а затем и в профессиональной музыке. Дальнейшее развитие музыкального искусства повлекло за собой не только расширение звукового диапазона, но и максимально эффективное использование его объема, то есть шел процесс насыщения музыкального пространства различными функциональными, логико-гармоническими, интонационными связями.

В музыке свою особенность имеют также явления тяготения и напряжения. Напряжение, как правило, связано с использованием диссонансирующих созвучий, различных хроматизмов, альтераций, эллипсисов (цепочек неразрешенных аккордов). Нагнетания напряжения возможны как в быстром, так и в умеренном, и даже медленном темпе. При этом главной целью всех технических средств музыкальной выразительности является создание определенного представления у слушателя. Понятие «напряжение» неотделимо от понятия музыкального тяготения. Г.М. Коган пишет: «Яворский прав: основа музыки, да и всей жизни всего мироздания – тяготение» [7, с. 161]. Явления тяготения существуют:

- в метре (слабые доли тяготеют к сильным долям);
- в ладу, который и является системой взаимосвязи устойчивых и неустойчивых звуков. Явление ладового тяготения распространяется на линейные взаимосвязи в мелодии, связи между аккордами (тоника – субдоминанта – доминанта – тоника) и, наконец, тональные связи;
- тяготения возникают как между частями формы, так и внутри формы. К примеру, доминантовый органн пункт в конце разработки сонатной формы несет в себе функцию напряженного ожидания нового раздела формы, представляет собой узловую точку сильного ладового тяготения и одновременно логического перехода к новому разделу формы, после которого изменяется фактура, то есть музыкальное пространство и музыкальное время. Здесь вводится новый тематический материал или происходит возвращение к тематическим элементам (как измененным, так и неизменным).

Аналогичным образом в естествознании на долю тяготения в его обычном понимании приходится главная роль, определяющая даже законы пространства и времени. А. Эйнштейн писал, что «поле тяготения деформирует твердые тела и изменяет ритм часов» [18, с. 191]. И далее: «...геометрические свойства пространства не самостоятельны, но обусловлены материей» [17, с. 102]. Ритмическая взаимосвязь звуков в мелодии, а также рисунок нотного письма в качестве пространственного компонента наглядно демонстрируют и некоторые содержательные особенности художественного образа. Так, если характер музыкального образа созерцательно-поэтический, то и мелодический рисунок, выражающий это состояние, будет соответствующим, например, плавное поступенное восходящее либо нисходящее движение, многочисленные остановки, опевания опорных звуков, «раскачивающийся» тип фигураций и др. Это приводит к выводу, что музыкальный рисунок имеет собственную логику, четко очерченную, обусловленную музыкальным содержанием.

Музыкальный художественный образ строится по принципу фрактала. Под фрактальным строением художественного образа имеется в виду то, что в музыкальной форме все уровни организации звуковой материи обладают в определенном смысле самоподобием. Иными словами, в основной музыкальной теме, как в зародыше, зачастую содержится весь музыкальный образ, характерные черты всего музыкального произведения, но только, разумеется, в свернутом, непроявленном состоянии. Поэтому очень часто основная идея художественного образа становится очевидной буквально по двум-трем мотивам, но главным образом по музыкальной теме [16] как носителе образности. Помимо этого, элементарные уровни организации произведения в скрытом виде управляют более масштабными построениями, то есть играют смыслообразующую роль. Л.А. Мазель пишет: «Более низкие формы организации элементов и средств музыки, когда они включаются в более высокие, хотя и подчиняются им, не полностью растворяются, умирают в них, а продолжают восприниматься и воздействовать также сами по себе.[...] Например, те или иные мелодические или иные мелодические или ритмические соотношения, войдя в сложный жанрово-тематический комплекс, хотя и подчиняются ему и реализуют, прежде всего, те выразительные возможности, какие определяются всем комплексом, но не теряют при этом своего относительно самостоятельного эффекта. Не будь этой закономерности нерастворения ... низшего в высшем, нельзя было бы говорить о неоднородности системы музыкальных средств и многослойности их воздействия, теснейшим образом связанных с самой природой искусства» [11, с. 123].

Литература:

1. Адорно Т. Эстетическая теория / Т. Адорно. М.: Республика, 2001. 527 с.
2. Белый А. Символизм как миропонимание / А. Белый. М.: Республика, 1994. 528 с.
3. Берн Э. Игры, в которые играют люди / Э. Берн. Л. Лениздат, 1992. 400 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. Религия откровения / Г.В.Ф. Гегель. СПб.: Наука, 1999. 444 с.
5. Гуренко Е.Г. Проблемы художественной интерпретации (философский анализ). Исследование. Под ред. М.Ф. Овсянникова и В.В. Целищева / Е.Г. Гуренко Новосибирск, Наука, 1982. 415 с.
6. Данилова И.Е. Брунеллески и Флоренция / И.Е. Данилова. М.: Искусство, 1991. 284 с.
7. Коган Г.М. Избранные статьи / Г.М. Коган. М.: Музыка, 1972. 264 с.
8. Лангер С. Философия в новом ключе. Гл. 8. О значении в музыке / С. Лангер. М.: Республика, 2000. 287 с.
9. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление / Л. Леви-Брюль. М.: Атеист, 1930. 340 с.
10. Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. Статьи для энциклопедии философских наук. / А.Ф. Лосев. М.: Мысль, 1995. 940 с.
11. Мазель Л. А. Вопросы анализа музыки. Опыт сближения теоретического музыкознания и эстетики / Л.А. Мазель. М.: Музыка, 1978. 352 с.
12. Михайлова А. О художественной условности / А. Михайлова. М.: Мысль, 1966.
13. Островский А.Л. Курс теории музыки / А.Л. Островский (ред.) М.: Музыка, 1978. 152 с.
14. Философия Канта и современность. М.: Мысль, 1974. 469 с.
15. Фромм Э. Психонализ и этика / Э. Фромм. М.: Республика, 1993. 414 с.
16. Холопова В.Н. Музыкальный тематизм / В.Н. Холопова. М.: Музыка, 1983. 88 с.
17. Эйнштейн А. О специальной и общей теории относительности / А. Эйнштейн. Петроград, Научное издательство, 1921. 110 с.
18. Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики / А. Эйнштейн. Л. Инфельд. М.: Наука, 1965. 328 с.

Куренкова Р.А.

Владимирский Государственный университет им. А.Г. и Н.Г. Столетовых, профессор. Доктор философских наук

r-kurenkova@mail.ru

Аннотация: В статье сделана попытка обоснования понятия «новая эстетическая чувственность» в условиях социальных, экологических, цифровых вызовов новой эпохи. Проводится граница отличий этого понятия от категорий «эмоции», «чувства», «чувствительность». В структуре эстетической чувственности выделяется и обосновывается наличие первоначального импульса, опыта первой изначальности в эстетическом восприятии предметов и явлений, который закрепляется в понятии «эстетический эстетизм». Именно он предопределяет, предшествует все стороны субъект – объектного эстетического отношения и эстетической чувственности. По существу, именно эстетический эстетизм личности выступает прецессией формирования эстетической культуры человека.

Ключевые слова: прецессия; эстетические эмоции; эстетические чувства; эстетическая чувственность; эстетический эстетизм; политический, религиозный, нравственный эстетизм; эстетическая культура человека.

**Aesthetic esthesi as a precession of aesthetic sensuality.
Kurenkova R.A.**

Vladimir State University

Abstract: The article attempts to substantiate the concept of “new aesthetic sensuality” in the context of social, environmental, digital challenges of a new era. A distinction is drawn between this concept and the categories of “emotions”, “feelings”, and “sensitivity”. In the structure of aesthetic sensuality, the presence of the initial impulse, the experience of the first primordality in the aesthetic perception of objects and phenomena, which is fixed in the concept of “aesthetic esthesi”, is highlighted and justified. It is he who predetermines, precedes all aspects of the subject - an objective aesthetic relationship and aesthetic sensuality. In essence, it is precisely the esthetic esthesi of the personality that acts as the precession of the formation of the aesthetic culture of man.

Keywords: precession; aesthetic emotions; aesthetic feelings; aesthetic sensuality; aesthetic esthesi; political, religious, moral esthesi; aesthetic culture of man.

Мир изменился окончательно и бесповоротно. Очередная глава в истории эстетических проблем связана с необходимостью анализа новой эстетической чувственности, чувства комфорта, гламура, арт – индустрией, арт – креативностью, новым восприятием цифрового пространства. Эстетическая чувственность определяет сегодня не только линии робота и воздушного лайнера, но и все реалии нашей жизни от стиля одежды до современной музыки и живописи, все тренды на стыке различных феноменов современной цифровой культуры. Новый стиль эпохи порождает новую эстетическую чувственность. Во всем мы ощущаем новое концептуальное пространство, новую социальную сеть, как виртуальную, так и реальную. Многие феномены в культуре мы не наблюдали никогда ранее. Инновации на каждом шагу нарушают правила и классику. Мир меняется на глазах и очень быстро. Многие реалии нашей культуры преобразуются в арт – объекты и содержат импульсы не только утилитарного предназначения, но и чистого произведения искусства. Такая художественная составляющая усиливает восприятие их на основах эстетической и художественной чувственности. Эстетическое принимает любые формы и несет определенное послание нашему эстетическому чувству. Всеми формами эти эстетические послания транслируются в мир и делают его по-новому современным. Встают глобальные междисциплинарные вопросы об изменении природы человека, его восприятия и памяти, эмоций и интеллекта.

Задача научной эстетики состоит в постижении манифестов современной красоты и многогран-

ной эстетической чувственности как на основе традиций прошлого, эстетической мысли, так и новых научных акцентов красоты в XXI веке. Важно раскрыть феномен сильной эстетики – эмоциональной связи между Человеком и Мирозданием в новых условиях и вызовах современной цивилизации. В практико–воспитательном плане встают задачи гуманитарного, а не прагматического способа развития эстетических эмоций и чувств. Даже в условиях капиталистических отношений перед человеком стоит задача не только получения прибыли и зарабатывания денег, но и нравственно – гуманистические цели, достижение которых порождает глубокую удовлетворенность и гордость от принадлежности к высокой миссии и ценностям.

Констатация проблемы новой эстетической чувственности в качестве научной проблемы эстетической теории и практики предполагает решения множества вопросов. Среди них вопросы специфики эстетических эмоций, чувств, переживаний; их имплицитности и эксплицитности к различным новым сферам бытия; вопросы о формах и полноценности эстетических наслаждений, их связи с удовольствием, совершенством, гармонией, идеалом; о связи эстетической и художественной чувственности, о классических и неклассических интерпретациях эстетического чувства и многие другие.

Однако, несомненно и то, что их решению должна предшествовать научная пропедевтика самого понятия «чувственность». Изучить концепт этого сложного понятия важно не только в силу научной новизны, но и множественности междисциплинарных модусов. По традиции в психологии, литературоведении, искусствознании, эстетике ученые обращались к понятиям: эстетическая эмоция, чувство, чувствительность, переживание, отношение. Все многообразие эмоциональной жизни человека, когда мы плачем, рыдаем, смеемся, сопереживаем, укладывалось в дилемму: эмоциональное – рациональное и фиксировалось в многообразии эстетических чувств. С 80-х годов прошлого столетия в науке активно разрабатывалась категория «эстетическое чувство» как «непосредственное эмоциональное переживание человеком своего эстетического отношения к действительности, закрепляемое эстетической деятельностью во всех ее видах, включая художественное творчество...» [1, с. 396]. Недостаточность этой категории с учетом реалий современной жизни очевидна. Возникает научный интерес к понятию «чувственность», которое с лингвистической точки зрения основывается на понятии «чувство». Этимологически и исторически оно связано с названием всей науки «Эстетика». Известно, что в качестве обозначения определенной философской области знания термин «эстетика» [от греч. *aisthētikos* – чувствующий, относящийся к чувственному восприятию] – был введен в научный оборот Александром Баумгартом в середине XVIII века. Однако в переводе с греческого *aisthētikos* может звучать как чувствующий, так и чувственный. От второго варианта перевода логически происходит слово чувственность и тогда в русском языке субстантивированное прилагательное перерастает в существительное «чувственность». Эстетическая чувственность могла бы быть исходной категорией эстетики как науки. Однако такой категорией стала – «эстетическое», потерявшая как бы свое существительное «отношение». Сама же специфика предмета эстетики чаще всего связывалась с понятием «эстетическое чувство».

Вспоминается доклад на научной конференции в Магнитогорске моего учителя в эстетике, авторитетного ученого в России и за рубежом, стоявшего у истоков научного эстетического образования, зав. кафедрой эстетики МГУ им. М.В. Ломоносова и зав. сектором эстетики Института Философской Академии наук – Михаила Федоровича Овсянникова. Он считал, что с точки зрения русского языка эстетическое чувство и эстетическое переживание – это одно и то же. Действительно, если мы обратимся к словарю С.И. Ожогова, то определяя одно из значений понятия «чувство», автор ставит вопросы: «чего и какое чувство?» Затем отвечает: «Способность осознавать, переживать, понимать что-нибудь на основе ощущений, впечатлений» [2, с. 620]. Однако существительное «чувственность» по словарю С.И. Ожогова происходит от прилагательного «чувственный», т.е. «воспринимаемый органами чувств (видимый, осязаемый и т.п.), осуществляемый при их помощи, их чувственное восприятие» [7, с. 620]. В существительном «чувственный», согласно словарю С.И. Ожогова, содержится момент «чувственного удовольствия», причем ярко выраженного. Отсюда происходят этимологические связи понятия «чувственное удовольствие» с понятием «эстетическое удовольствие», которое закрепляется в категориях «эстетическое чувство», «эстетическое переживание», «эстетическая чувственность». Однако встает вопрос: чем же отличается эстетическая чувственность от физиологической, психологической и любой другой? Казалось бы, предмет лежит на поверхности: с одной стороны предметом испытывания чувства, а с другой стороны, соотношением с эстетическим идеалом, как высшим образом совершенного, гармоничного и желаемого. Заметим, что этот вопрос требует специального рассмотрения и не

входит в задачи данного исследования.

Итак, многообразие сильно выраженных чувственных влечений, переживаний, удовольствий, мы закрепляем в понятии «эстетическая чувственность». Нам же важно показать отличие рассматриваемого понятия от его глагольной и некоторых прилагательных форм. Так глагольная форма «эстетически чувствовать» означает испытывать эстетическое чувство, ощущать, уметь воспринимать, понимать что-либо в модусах красоты того или иного явления. Прилагательную форму «эстетически чувствительный» мы связываем с повышенной восприимчивостью к каким – либо воздействиям, даже самым незначительным. Говоря об эстетически чувствительных людях, мы называем их нежными, сентиментальными, романтическими и др. Аналогично категории «эстетическая чувственность в психологическом знании» разрабатывается категория «новая чувствительность» [3, с. 77]. Действительно, современный человек остро чувствителен к словам и интонациям, непредвиденным действиям и поступкам, неожиданным идеалам и ценностям. Причины обострившейся чувствительности в постоянно возрастающих контактах людей из разных культурных и социальных групп, разном уровне воспитанности и образованности, в глобальных конфликтах и войнах, расизме, шовинизме, неравенстве. Снобизм и фамильярность, бестактность и бодиуродство, мачизм и нарциссизм – все может быть поводом оскорбиться и вызвать экстремальную новую чувствительность. Однако она сама по себе может стать, а может и не стать условием для нового эстетического опыта и новых эстетических переживаний человека, которые мы связываем с понятием «эстетическая чувственность». Итак, эстетическая чувствительность – это одно из условий развития эстетической чувственности. Оно имеет физиолого – психологические основания. В отличие от них в эстетической чувственности доминирует единство и противоположные ряды эмоциональных и интеллектуальных сторон эстетического опыта. Не случайно вслед за Аристотелем Л.С. Выготский сущность всякого эстетического чувства связывает с катарсисом: «В этом превращении аффектов, в их самосгорании, во взрывной реакции, приводящей к разряду тех эмоций, которые тут же были вызваны, и заключается катарсис эстетической реакции» [4, с. 8].

Итак, эстетическая чувственность – это новая эстетическая категория, выражающая определенный уровень эстетического сознания и эстетического опыта субъекта, где представлены эстетические объект – субъектные отношения человека к миру. В этой категории научного эстетического мышления закрепляется эстетический опыт, складывающийся из объективных и субъективных характеристик эстетического отношения. С точки зрения онтологии. Категории «эстетическая чувственность» могут быть представлены характеристики любых материальных и идеальных реалий окружающего мира. В современном мире эстетическая чувственность субъекта предопределяет любое со-бытие (Гадамер) человека в мире. В ней может быть представлено все: от модных феноменов до гастро-трендов, от общественных настроений до этапов развития отечественного кинематографа, от профайлов в internet до идей бизнес сообщества.

Гносеологический аспект эстетической чувственности раскрывается в чрезвычайно сложном и тонком поле психологии эстетического переживания личности. Приятные ощущения, торжественность, страх, растерянность, интерес, сопереживание и столкновения с другими людьми – все это имманентно связано с эстетическими чувствами, переживаниями, чувственностью и заслуживает специального научного анализа с точки зрения специфики эстетического восприятия и познания.

Важнейшие аспекты исследования эстетической чувственности согласно нашей концепции аспективности предмета эстетики [5, с. 6-14] содержатся в предметных полях социальных наук, а также в педагогике. К сожалению, сегодня в суе образовательных реформ нередко забывается слово «воспитание». Между тем именно воспитание выступает сегодня как одна из приоритетных задач современного образования. В практико – воспитательном плане разработка проблемы «эстетической чувственности» связана с тем, чтобы достучаться не только до эмоций человека, а до подлинно эстетических чувств, на фундаменте которых можно укоренить и воспитать высокую эстетическую культуру личности.

Обозначив лишь некоторые аспекты научного видения проблемы «эстетической чувственности», остановимся в рамках гносеологического аспекта лишь на одной, но важнейшей по нашему мнению категории гносеологии эстетического восприятия – категории «эстетического эстетизиса». Первоначально она была сформулирована в собственной эстетико – образовательной деятельности. Научно разрабатывалась категория эстетизиса на материале музыки в нашей теоретической и опытно – экспериментальной работе [6,7,8,9]. В итоге многолетних исследований на путях деятельностно – диалектической и феноменологической методологий удалось доказать важную и продуктивную роль первоначального «незамутненного», «здесь и сейчас» слушательского опыта, возникающего от первого изначального

соприкосновения человека с музыкой. Исходя из нашей концепции музыкального эстетизиса «...первое касание, точка слияния музыкально – эйдетического знания в пространстве субъективного состояния слушания музыки с опытом интересубъективного конституирования музыкального предмета в сознании слушателя образует исток музыкального эстетизиса» [9, с. 125 - 126].

Используя философскую методологию связи «общего – особенного – единичного» и общелогический метод индукции, когда происходит движение мысли от единичного (музыка) к особенному (эстетическое), обратимся к разработке понятия «эстетизис» в структуре процессов «эстетической чувственности», а также обозначим некоторые свойства и типы эстетизиса.

Обращаясь к греческому слову эстетизис [αἰσθησις - ощущающий] и останавливаясь на окончании «с» подобно греческим понятиям «этос», «патос», «логос», «пафос» мы создаем объем понятия, связанного со свершающимся актом доступности предмета в эстетическом чувстве. Сохраняя корень греческого слова [αἰσθησι - ощущающий], мы тем самым передаем чувственное отношение к предмету, а понятием «эстетический эстетизис» мы обозначаем истоки и основы «эстетической чувственности» как в отдельном акте ее проявления, так и в совокупной многогранности ее аспектов и качеств. На наш взгляд «эстетический эстетизис» означает исходную точку, начальный момент эстетического восприятия, отношения опыта человеком чего – либо. Эстетический эстетизис задает первоначальный импульс всем последующим эстетическим отношениям и связям. Именно эта категория подчеркивает важность всех тех гносеологических процессов, которые обозначают первичный момент восприятия каких – либо реалий, первое «касание», «здесь и сейчас» эстетическим субъектом эстетического объекта. По своей сути эстетический эстетизис – это опыт первой изначальности в эстетическом восприятии предметов и явлений. На эмпирическом уровне такой опыт фиксируется в оценках и словах: «мне нравится – мне не нравится», «хочу видеть или слышать – не хочу видеть или слышать», «интересно – не интересно», «есть симпатия – нет симпатии» и др. Именно от силы и пафоса этих первых эстетических импульсов зависит весь последующий процесс эстетического восприятия. Вот почему логично на наш взгляд эстетический эстетизис рассматривать как прецессию [от лат. praecessio - предшествование] или предшествование, предварение, идущее впереди последующий процессов эстетического восприятия и познания.

Подобно тому, как началу спектакля в театре предшествует открывающийся театральный занавес, эстетический эстетизис предшествует открытию дальнейших процессов эстетического познания. Он может существовать и в латентной, скрытой, внешне не проявляющейся форме «неоткрывшегося театрального занавеса» и тогда все последующие акты эстетического сознания становятся недоступными для субъекта, а он сам перестает быть собственно субъектом эстетического восприятия, отношение, опыта. Итак, не просто эстетическая эмоция или эстетическое чувство или эстетическая чувственность, а именно эстетический эстетизис как тот импульс и первоначальное сильное переживание, столкновение, принятие другого предмета или явления, опыт первой изначальности в восприятии предшествует собственно эстетическому восприятию и позволяет достучаться до эстетических эмоций человека.

Эстетический эстетизис в отличие от нравственного, политического, религиозного эстетизисов имеет свою специфику, которая предопределена научной традицией эстетики, а именно: связями эстетического отношения с чувством удовольствия и наслаждения. Мы разделяем позицию выдающегося современного отечественного эстетика В.В. Бычкова, который пишет: «Именно духовное (эстетическое) наслаждение в самых разнообразных его формах выступает сущностной характеристикой эстетического. Фактически говорить об эстетическом, забыв о духовном наслаждении, значит говорить о чем угодно, только не о нем» [10, с. 298]. Если многообразие форм эстетического отношения человека к миру демонстрирует многообразие эстетических категорий и понятий от прекрасного до низменного, то вопрос о содержании, типах, формах эстетического эстетизиса нуждается в дальнейшем научном исследовании.

В педагогико – воспитательном плане стоит задача разработки методик формирования у личности эстетического эстетизиса к самым разнообразным сторонам жизни и мира. Культура эстетического эстетизиса, связанная с формированием эстетических чувств удовольствия, наслаждения и др., будет способствовать прецессии или предшествию возникновения эстетических эмоций и чувств. В свою очередь воспитание эстетического эстетизиса, эмоций, чувств и их укорененность в сознании человека будет способствовать развитию эстетических интересов, потребностей, вкусов и в целом эстетической культуры личности.

Литература:

1. Эстетика: Словарь/Под общ. ред. А.А. Беляева и др. М.: Политиздат, 1989. 447 с.
2. Ожегов С.И. Словарь русского языка: ок. 53000 слов/С.И. Ожегов; Под общ. ред. проф. Л.И. Скворцова. 24-е изд., испр. М.: ООО «Издательство Оникс»: ООО Издат-во «Мир и Образование», 2008. 640 с.
3. РБКСТИЛЬ. LIFESTYLE № 197 (3152), 6 декабря 2019, - 122 с.
4. Выготский Л.С. Психология искусства. 3-е изд. М.: Искусство, 1986
5. Куренкова Р.А. Эстетика: учеб. для студ. высш. учеб. заведений. М.: ВЛАДОСПРЕСС, 2003. 368 с.
6. Тельчарова Р.А. Введение в феноменологию музыки/Отв. ред. д.ф.н. К.М. Долгов. М.: Институт философии АН СССР, 1991, - 214 с.
7. Куренкова Р.А. Эстетика – Музыка – Образование (феноменологическая целостность). Владимир: ВГПУ, 2001 308 с. 8. Куренкова Р.А. Феноменологическая эстетика музыки: Монография. Владимир: ВГПУ, 2006. 344 с.
8. Куренкова Р. А. Этюды к феноменологической эстетике музыки. Владимир: Изд-во ВлГУ, 2015. 200 с.
9. Бычков В.В. О предмете истории эстетики/Античная культура и современная наука. М.: Наука, 1986

Антропологическое измерение эстетики города

Лапшина В.С.

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет», доцент кафедры истории, философии, педагогики и психологии. Кандидат философских наук

valentina_2785@mail.ru

Аннотация: Процесс урбанизации в современном мире позволяет по новому взглянуть на роль городского пространства в жизни человека. От эстетизации города зависит психофизиологический комфорт человека. Автор подчеркивает, что в настоящее время эстетическое преобразование городской среды, как одна из форм освоения человеком эстетической реальности, обладает большими возможностями, связанными с использованием виртуальных средств и специфических приемов художественной выразительности.

Ключевые слова: архитектура, человек, искусство, восприятие, город, урбанизация, эстетика городского пространства.

Anthropological Dimension of the Urban Aesthetics.

Lapshina V.S.

Nizhny Novgorod State University of Architecture and Civil Engineering

Abstract: Urbanization in the modern world provides an opportunity to regard the role of the urban space in the human life from a new perspective. The psychophysiological comfort of the person depends on the urban aestheticization. At this moment an aesthetic transformation of urban space – which is one of the forms of human mastering of aesthetical reality – provides great opportunities connected with using virtual tools and specific techniques of artistic expression.

Keywords: architecture, human, art, perception, city, aesthetics of urban space

1. С каждым годом городского населения планеты становится все больше (50% жителей в мире это жители городов, удельный вес городского населения в России составляет более 75%). Города притягивают своими возможностями: развитой инфраструктурой, возможностью найти работу и получить образование. Традиционно город обеспечивает стержневые функции: место проживания населения, благоприятная среда, экономический центр или «фокусная точка». Казалось бы, урбанизацию следует рассматривать как положительный процесс - улучшение качества жизни людей. Однако австралийский философ Питер Сингер отмечает, что сегодня одно из самых популярных заболеваний в мире - это депрессия людей, живущих в городах. Можно искать и найти пути выхода из этого состояния, однако сам философ считает, что необходимо обратиться в первую очередь к профилактике депрессии (для государства с экономической точки зрения это намного выгоднее). Процесс урбанизации неизбежен, современному человеку остается научиться сохранять баланс естественного (природного) и искусственного в организации городского пространства для психологического и физиологического комфорта. Одним из факторов, влияющих на психофизиологическое состояние человека, является среда обитания, в нашем случае городская среда, архитектура городского пространства, дизайн архитектурной среды. Можно не слушать ту или иную музыку, не смотреть фильмы, но невозможно, идя каждый день по улицам города, не замечать зданий вокруг, не чувствовать связи с городской средой, не испытывать влияние городского пространства. «Никакое искусство не властно над людьми так, как зодчество», - отметит С.Ю. Кавтарадзе.

2. Человек – отправная точка архитектурного пространства. Можно вспомнить «Витрувианского человека» Леонардо да Винчи, «Модулора» и марсельскую «Жилую единицу» Ле Корбюзье, сажень маховую и косую в деревянном зодчестве и др. Создание и организация архитектурной среды отталкивается от человека, его потребностей и желаний. Для современной архитектуры характерна интерпретация пространства как децентрированного, то есть открытого, подвижного, не имеющего границ и лишённого центра. В.В. Прозерский отмечает, что современный средовой

дизайн ориентируются на то, чтобы создаваемые им вещи и арт-объекты могли трансформироваться в зависимости от чередующихся потребностей и настроений человека, часто они представляют собой образцы трансформеров, рассчитанных на подключение к ним тела, которое должно их закончить, дополнить до целого.

3. Е.Ю. Агеева анализирует город как социокультурный феномен. Город - это виртуальная и даже эфемерная реальность, постоянно переживающая собственные метаморфозы в сознании человека. Город как некая ментальная конструкция, благодаря которой происходит рождение культурной формы города в сознании человека.

Символы на фасадах домов не только украшают здание, но и превращают его в открытую книгу. С помощью семиотических посланий, символов и знаков город создает свой собственный язык общения с человеком настоящим и поколениями будущего. Символическое значение имеют количество и цвет архитектурных элементов.

Архитектура живет силой художественного образа. Именно художественность отличает архитектуру от простого строительства, на базе которого она вырастает. «И там, где художественного образа нет, там нет и настоящей, полнокровной, волнующей сердца и умы людей архитектуры», - пишет А. Рябушин. Архитектура – это «пространственная рама, оболочка, которую общество создает по меркам своей жизни, и одновременно магическое зеркало, в котором общество хочет себя увидеть и себя отразить для поколений и веков. Образное – символическое, художественное начало – душа архитектуры» (А. Рябушин, научный редактор книги А.П. Мардера «Эстетика архитектуры»).

По мнению Е.Ю. Агеевой, ценность города во многом определяется тем, насколько он способен обеспечить общение – взаимопонимание, общение – духовное обогащение. Принцип социокультурной полноты определяет необходимость в формировании разнообразия жизненной среды, обеспечивающей выбор различных видов деятельности образования, культуры и досуга, обеспечение природно-ландшафтного разнообразия, выявление и воспроизведение «духа места». Сюда же относятся полнота и равномерное распределение социального и культурного обслуживания, создание микросред и малых архитектурных миров, обеспечивающих проявление индивидуальности человека и самоорганизацию социальных групп.

4. Эстетика как часть философского знания имеет длительную историю и зарождается в то самое время, которое К.Ясперс назвал осью мировой истории. Эстетические рассуждения и взгляды Демокрита, Сократа, Платона, Аристотеля о гармонии человека с универсумом закладывают основы развития имплицитной эстетики. Находясь в рамках философской традиции, эстетика как сфера неутилитарного созерцания человеком мира, дарует нам интеллектуальное наследие античных, средневековых мыслителей, философов эпохи Возрождения, Нового времени и Просвещения. Самостоятельным научным статусом и легитимацией эстетика начинает обладать благодаря немецкому философу Александру Бумгартену и его сочинению «Aesthetica» (1750-1758гг.). Три десятилетия назад возникает особая отрасль научного знания — виртуалистика, раскрывающая и анализирующая понятия виртуальной реальности, ее имитационное, условное, проективное и пограничное состояния в междисциплинарном аспекте: философии, психологии, медицине, технике. Сегодня становятся особенно актуальными и дискуссионными вопросы об эстетизации повседневности, о бытийном статусе категорий классической эстетики (прекрасное, безобразное, возвышенное, комическое, игра, ирония, искусство и т.д.) в новом виртуальном пространстве, о формировании новых эстетических предпочтениях и идеалов современного человека. На необходимость пересмотра категорий классической эстетики указывают в своих работах В.В. Бычков, В.В. Прозерский. К примеру, архитектуру как игровое пространство можно рассмотреть с разных сторон. Это и аспект, связанный с проектировочной деятельностью архитектора («игра» с формой, пропорциями, цветом, материалом, освещением), это тема по созданию архитектурного пространства в компьютерных играх, проектирование прямо в них, создание виртуальных экскурсий и др.

5. Существует три основные формы освоения человеком эстетической реальности: эстетическое познание материальной среды (связано с эстетическим сознанием), эстетическое преобразование материальной среды (архитектурное творчество), эстетическое восприятие материальной среды. Развитие современных технологий создают возможности для поиска новых средств и приемов художественной выразительности в архитектуре. Пространственная свобода экстерьера и интерьера - отличительная особенность современной архитектуры. Виртуальная архитектура, в отличие от традиционной, обладает свойствами отражения информационных потоков, расширения пространства.

Таким образом, антропологическое измерение эстетики городской архитектуры подчеркивает необходимость преобразования городского пространства, среды обитания современного человека с использованием дополнительной смешанной реальности (реальных и виртуальных объектов) для сохранения гармонии человека с окружающим миром и с самим собой.

Литература:

1. Агеева Е.Ю. Город как социокультурное образование: функционально-типологический анализ: специальность 24.00.01 - теория и история культуры: дис. на соиск. учен. степ. д-ра филос. наук / Е. Ю. Агеева ; Нижегород. гос. архит.-строит. ун-т. Нижний Новгород, 2005. 355 с.
2. Бычков В.В. Постнеклассическая эстетика: К вопросу о формировании современного эстетического знания // Философский журнал | Philosophy Journal. 2008. Т. № 1. С. 90-108.
3. Иконников А.В. Художественный язык архитектуры. М.: Искусство, 1985. 175 с.
4. Кавтарадзе С.Ю. Анатомия архитектуры. Семь книг о логике, форме и смысле. Издательский дом ВШЭ, 2017. - 472с.
5. Мардер А.П. Эстетика архитектуры: теорет. пробл. архит. творчества / А. П. Мардер. М. : Стройиздат, 1988. - 215 с.
6. Прозерский В.В. От эстетики объекта к эстетике среды // Вестник Ленинградского государственного университета им.А.С. Пушкина. 2013. С.88-96.
7. Сингер П. О вещах действительно важных. Моральные вызовы двадцать первого века. Изд-во «Синдбад», 2019.

Лисовец И.М.

Уральский федеральный университет им. Первого Президента России Б.Н. Ельцина, факультет философии, кафедра истории философии, философской антропологии, эстетики и теории культур, доцент. Кандидат философских наук

irlisovec@yandex.ru

Аннотация: В докладе предпринимается попытка рассмотреть особенности современного искусства, функционирующего в условиях развивающегося информационного общества и созданного с помощью цифровых технологий. Рассматривая сайенс-арт, представленный на выставках современного искусства, включая последнюю 5 Уральскую индустриальную биеннале современного искусства в Екатеринбурге, автор пытается определить параметры цифрового искусства как художественной реальности. Традиционный для эстетики как философии искусства вопрос, что такое искусство представляется правомерным по отношению к сайенс-арт, в котором сложившееся в классической эстетике характеристики искусства, включая гуманистическую ориентацию и направленность на специфическую художественную коммуникацию получили радикальную трансформацию. Проблема анализа художественного статуса современных арт-практик и дигитальных артефактов в их числе в условиях расширения границ искусства в медиа центрированной культуре становится одной из главных для современной философии искусства.

Ключевые слова: новые медиа, дигитальный артефакт, сайенс-арт, «нечеловеческое искусство», «сверхгуманитарная» культура.

Transformation of art in the era of new media.

Lisovets I.M.

Ural Federal University named after First President of Russia B.N. Yeltsin, Department of the History of Philosophy,

Philosophical Anthropology, Aesthetics and Theory of Culture, associate professor

Abstract: The report attempts to consider the features of contemporary art, functioning in a developing information society and created using digital technology. Considering science art presented at contemporary art exhibitions, including the last 5 Ural Industrial Biennale of Contemporary Art in Yekaterinburg, the author tries to determine the features of digital art as an artistic reality. The question, traditional for aesthetics as a philosophy of art, is that such art seems legitimate in relation to science art, in which the characteristics of art that have developed in classical aesthetics, including humanistic orientation and orientation towards specific artistic communication, have received a radical transformation. The problem of analyzing the artistic status of modern art practices and digital artifacts, including them in the context of expanding the boundaries of art in a media-centered culture, is becoming one of the main problems for contemporary philosophy of art.

Keywords: new media, digital artifact, science art, “non-human art”, “superhuman” culture.

Каждая культура по-своему ориентируется на человека, рассматривая его деятельность и способности в качестве системообразующего ядра либо отодвигая его «на обочину». Гуманитарную составляющую и гуманизм культуры через визуализацию ее ценностно-смысловых позиций выражает искусство исторической эпохи. В переломное время рубежа культур и эпох происходит переоценка ценностей и социокультурного места человека, на что искусство реагирует изменением содержания, языка, способов социокультурного позиционирования и взаимодействия с публикой.

На рубеже 19-20 веков произошла дегуманизация культуры, осмысленная в известных философских трудах. Основой для первой дегуманизации культуры на рубеже веков явилось радикальное изменение технологической основы развивающегося общества, что позволило философам определить

машину в качестве героя наступившего века.

В своей работе «Кризис искусства» Н.А. Бердяев писал: «В мир победоносно вошла машина и нарушила вековой лад органической жизни. С этого революционного события все изменилось в человеческой жизни, все надломилось в ней...Машинизация и механизация – роковой, неотвратимый космический процесс.» [1, с. 13]. И здесь же: «В старой красоте человеческого быта и человеческого искусства что-то радикально надломилось с этого критического момента, с этого революционного события. Погибла архитектура, – это лучшее выражение всякой органической художественной эпохи. Новое архитектурное творчество ознаменовывается лишь построением огромных вокзалов и гостиниц. Вся творческая энергия человека уходит на изобретение и построение автомобилей и аэропланов, на изобретение способов ускоренного передвижения» [1, с. 12].

Художественный авангард уже в начале 20 века, выражая смену гуманитарной социокультурной парадигмы, отказывается от миметичности, изобретая новые языки для новой коммуникации, и, в то же время, возможно в качестве своеобразной компенсации изменения художественного воздействия изобретает новую, синестетическую выразительность искусства.

В конце 20 века и в первые десятилетия 21 века произошло всестороннее разворачивание информационного общества и информационных технологий, определивших новый этап дегуманизации культуры и возникновение культуры постгуманизма. Развивающиеся цифровые технологии и цифровая реальность не просто проникли во все сферы социокультурного существования, но поставили сбалансированное и продуктивное развитие человека и общества в прямую зависимость от себя. Появился не просто человек-машина, о котором рассуждали философы прошлого века, но субъект-компьютер новой пост гуманитарной, точнее, в отношении 21 века – сверхгуманитарной культуры.

Трансформацию искусства конца 20 начала 21 века эстетик, художественный критик Артур Данто определил как «конец искусства» [2, с. 21]. Данто понимает «конец искусства» как утрату какой-либо законченной художественной формы в пределах видов искусства и разрушение границ художественной реальности, сливающейся с миром повседневности и теряющей статус особого художественного мира. Искусство авангарда начала 20 века активно осваивало мир техники, искусство рубежа веков перешло к ее новейшим информационным технологиям и компьютерно-генерируемому искусству. Комментируя оценку А. Данто искусства конца 20 века, М. Раш, рассматривая новые медиа в искусстве, точно отмечает: «Его «конец искусства» не ставит искусству фатальный диагноз, но метафорически выражает переход к новому его пониманию» [3, 8].

Новые медиа в искусстве определили изменение традиционных субъектов и результатов художественно-творческой деятельности, акцент на формализацию языка искусства, так же как процесса и результата художественной коммуникации. Конечно, это было связано и с дальнейшим изменением визуализации художественного артефакта.

Закономерно, что одним из главных содержательных интересов сверхгуманитарного искусства явился вопрос о возможностях и перспективах новой визуальности. Медиа сфера, несомненно, превосходит человека по четкости визуального разрешения, скорости реакции, объемам представленной информации. Технологический потенциал новых медиа достаточно высок и далеко не исчерпан. Для создателей медиа арта практически главной задачей становится извлечение технологических возможностей медиа, способных представить чувствительность и выразительность цифрового мира. Возникла новая художественная цифровая реальность, живущая в био-арт и сайенс-арт.

Сайенс-арт представил в качестве художественного артефакта визуализацию импульсов нейронных сетей и связей (человеческих и не человеческих). Образ человека в этом искусстве сводится к моделированию нейронной сети, которая реагирует на дигитальные импульсы и воспроизводит восприятие, например, живописного артефакта. Сама нейронная сеть заимствована у мыши, которая оказывается ближе всего к человеку из живого мира по модели нейросети. Ключевая для искусства фигура художника редуцируется до активатора дигитальных устройств, художественный мир превращается в совокупность импульсов, публика искусства – в любопытного созерцателя, которому, правда, не безынтересно вступить в игровой контакт с артефактом. Прежняя сосредоточенность искусства на постижении судьбы мира и человека осталась в прошлом, а атрибуция представленного артефакта как художественного основывается на обращении к игре воображения и сводится к такой игре.

А.Н. Сокуров на встрече с участниками I Российского эстетического конгресса, который состоялся в Санкт-Петербургском государственном университете в октябре 2018 года, обратил внимание

на актуальный для современной российской культуры феномен новой гуманитарности, точнее, сверх гуманитарности, который в отношении искусства призвана объяснить эстетика. Искусство с помощью новых медиа пытается визуализировать эту сверхгуманитарность, убирая образ человека, его ценности и смыслы из представленного мира, рассчитывая, правда все-таки на публику, вовлекая ее в созданный игровой техно мир, который, кажется вполне жизнеспособным и без человеческого восприятия.

Техника 20 – 21 вв. в своем развитии давно преодолела границы человеческого, усиливая возможности человека во взаимодействии с природным и социальным миром, но такой прорыв имел следствием цифровое освоение и внутреннего мира человека, сохранение которого возможно и остается миссией искусства, использующего технику как средство, но не субъект. В этом плане необходимо развитие в рамках неклассической философии искусства медиа-эстетики, способной пересмотреть понятие искусства в отношении новой художественной реальности, учитывая экстенсивное расширение ее границ в актуальной культуре. Традиционные для объяснения искусства концепты, такие как художественный образ, чувственное восприятие, эстетическое удовольствие как наслаждение формой, четкое разделение на творцов и воспринимающих произведение искусства не существуют в прежних смыслах в цифровом художественном мире, и должны быть рассмотрены в новой гуманитарной ситуации культуры. В то же время сайенс – арт сохраняет статус искусства, обращаясь к активному сопереживанию публики, живому соучастию в художественном мире, игровому воображению.

Экспозиция современного медиа арта, представленного на прошедшей в Екатеринбурге 5 Уральской Индустриальной Биеннале Современного Искусства, оказалась чрезвычайно интересной как по творческим поискам художников, так и по реакции публики на представленное искусство. Хотя публика различалась по возрасту, образованию и социальному статусу она была едина в активном чувственно-эмоциональном побуждающем творчество отклике на искусство, которое в данном случае выполнило и свою историческую функцию включения человека в современную культуру с ее цифровой доминантой.

Литература:

1. Бердяев Н.А. Кризис искусства. (Репринтное издание). М.: СП Интерпринт, 1990. 48 с.
2. Данто А. Что такое искусство? /Пер. с англ. Е.Куровой/, М., Ад Маргинем Пресс, 2018. 168 с.
3. Раш М. Новые медиа в искусстве / Пер. с англ. Д.Панайоти/, М.: Ад Маргинем Пресс, 2018. 256 с.

Об ориентации к национальному аспекту эстетики в условиях глобализации

Лю Сюечжэнь

ФГАОУ ВО «Казанский (Приволжский) федеральный университет», Институт социально-философских наук и массовых коммуникаций К(П)ФУ —ИСФНиМК, магистрант

1171112131@qq.com

Аннотация: Эстетика – одна из парадигм человеческой истории. Глобализация и локализация – это два аспекта современного мирового общественного развития. Глобализация означает возможность обмена информацией и ресурсами. В результате сближения объектов и ресурсов эстетические характеристики стали более размытыми. Рациональность современного эстетического исследования, обращающегося к аспекту национального, имеет свою социальную основу для существования. В глобализированной атмосфере, на наш взгляд, есть глубокое понимание и правильное позиционирование внутренних отношений, существующих в области эстетики на национальном уровне. В этом можно рассмотреть ключ к пониманию взаимодействия между исследованиями в области эстетики и национальной культуры. Дело в том, что, на наш взгляд, национальный аспект эстетики должен стать более значимым. В частности, исследование национальных проблем, связанных с процессом глобализации, стали ключом к модернизации дисциплины современной эстетики.

Ключевые слова: глобализация, национализация, эстетика, локализация, национальное, культура

On the orientation to the national aspect of aesthetics in the context of globalization.

Liu Xuezheng

Kazan (Volga region) Federal University, Institute of social and philosophical Sciences and mass communications

Abstract: Aesthetics is one of the paradigms of human history. Therefore in the historical reality of the interaction between globalization and localization, the former means the possibility of information and resources exchange. As a result of the convergence of objects and resources in the research problem, the aesthetic characteristics have become more blurred. Globalization and localization are two aspects of modern world social development. The rationality of modern aesthetic research that addresses the national aspect has its own social basis for existence. In the globalized atmosphere, in our opinion, there is a deep understanding and correct positioning of internal relations that exist in the field of aesthetics at the national level. This is the key to understanding the interaction between research in the field of aesthetics and national culture. The fact is that, in our opinion, the national aspect of aesthetics should become more significant. In particular, the study of national problems related to the process of globalization has become the key to modernizing the discipline of modern aesthetics.

Keywords: globalization, nationalization, aesthetics, localization, national, culture

Как самостоятельная теоретическая исследовательская дисциплина, эстетика в реальном смысле формировалась веками. И по сей день фундаментальные исследования эстетики из базовых концепций до теорий – это, в основном, европейские и американские модели. И только в исследованиях национальных традиционных искусств и фрагментов изучения национальных эстетических мыслей мы можем увидеть некоторые следы национальных символов.

Как отмечают некоторые ученые, это является современным состоянием исследований эстетики в современном мире. Курс национальной эстетики подобен «эстетике Европы и Америки в каждой стране». Цель формирования национальной эстетики требуют больше усилий, чем кажется на первый взгляд. Конечно, это явление является причиной наших размышлений и обобщений. Глядя на будущее, мы чувствуем себя более обеспокоенными и озабоченными с наступлением эпохи глобализации. Есть особенности, нюансы, выходящие за пределы этого вопроса. Можно также сказать, что мы продолжаем следовать традиционным исследовательским идеям и структуре системы: глобализация в академической

сфере все еще ассимилируется и пассивно имитируется западной эстетикой, что может сделать невозможной реализацию национальных аспектов эстетических исследований. Это напоминает прекрасный сон, который мы видим, но это – не что иное, как иллюзия в зеркале. С другой стороны, если мы обладаем полным и четким пониманием тенденций глобализации и имеем некоторый контроль над внутренней взаимосвязью между эстетическим и национальным, у нас также есть перспективы правильного отношения к феномену. Если принципиальная точка взаимозависимости и взаимодействия между исследованиями эстетики и национальной культурой действительно найдена, то статус национального в эстетике может измениться от идеала к реальному феномену, что может дать нам новые творческие результаты.

Судя по исследованию национального в эстетике, ценность результатов зависит от того, сколько усилий было предпринято. Как тенденция экономической глобализации рассматривается то, что почти все страны и нации стали сообществом: каждый разделяет плоды экономической глобализации и, конечно, имеет общие риски. Однако глобализация, как историческая тенденция развития, определенно, не является чисто вестернизацией для Китая, и при этом мир, в целом, приближается к Европе и США как центру. В то же время глобализация, конечно, сопровождалась движением национальных факторов и интересов. В процессе глобализации исчезновение временных и пространственных расстояний, обусловленное технологическими факторами, не привело к тому, что состояние человека превратилось в особенность, а вместо этого сделало его более поляризованным, освободив некоторых людей от географических ограничений и предоставив им беспрецедентную свободу. Во-первых, быстрое развитие экономической интеграции как основной движущей силы глобализации не означает единого мирового порядка, сосредоточенного на Европе и Соединенных Штатах. В процессе глобализации все нации и страны мира имеют свои собственные экономические интересы и цели развития, а конечный глобальный эффект обусловлен взаимодействием разных заинтересованных сторон, которые взаимозависимы, а также имеют разные интересы. Таким образом, глобализация – это не просто процесс денационализации. В процессе глобализации все еще остается вопрос о национальных интересах в рамках национального суверенитета и национальной ответственности. Во-вторых, глобализация и национализация являются двумя важными аспектами развития современного мира, и они представляют собой процесс переплетения противоречивых движений. Поэтому, ожидая тенденцию развития глобализации, мы должны заботиться о национальных интересах, а когда мы думаем о проблемах, связанных с национализацией, у нас также должно быть объективное отношение взаимного проникновения и зависимости, основанные на понимании глобализации. Таким образом, теоретические исследования не могут быть абсолютными.

Исходя из вышеупомянутых двух причин, для развития национального аспекта исследований в области эстетики и культуры, мы сформируем более четкие и ясные стандарты. Поскольку глобализация – это не просто процесс денационализации, существует также проблема национальных интересов. Наивысшим стандартом академических исследований является необходимость показать свои взгляды, способные оказать влияние на глобальные факторы. Однако любая значимая и ценная точка зрения характеризуется очевидными национальными особенностями, конечно же, и в эстетических исследованиях. Мы видим это в истории эстетики с древних времен до настоящего момента в концепциях, которые, действительно, имеют смысл и ценность: эстетике древней Греции, классической эстетике Германии, эстетике русских революционных демократов, экзистенциальной эстетике современной Европы и эстетике Британии и Америки. У всех есть отличительные национально-культурные особенности. Поэтому, в соответствие с такой историей проявления национального или локализации и глобального развития не противоречат друг другу. Конечно, мы должны выявить принцип, согласно которому национальная эстетика может рассматривать всемирное на первом месте. Поскольку речь идет о сообществе развитой культуры и искусства, то можно прямо и точно сказать, что аргументация устранения следов любой нации академически не оправдана.

Ясно также, что нашей целью должен быть не выбор между глобализацией и локализацией (национальным), не говоря уже о создании системы, противоположной Западу, для выражения нашего национального характера, а позиционирование себя на основе мировой эстетики. Задача выявления самой искренней эстетической ценности нации связана с процессом постоянного расширения глобализации, формирования сообщества с другими нациями, которые влияют друг на друга. Однако, это возможно при условии выработки системы, которая принимает концепции различных эстетических национальных направлений. Таким образом, при ответе на каждый вопрос, эстетическое значение имеют все мировые традиции. С этой точки зрения, эстетическое направление каждой нации состоит в том, чтобы использовать свои собственные традиционные культурные тексты в качестве исходной точки отсчета, ссылаясь на

эстетические стандарты других наций, и, наконец, достичь культурного слияния между нациями.

Согласно вышеизложенному пониманию, мы должны сознательно сформировать теоретический подход. В процессе глобализации, с точки зрения национальной эстетики, мы должны понимать, что глобализация грядущей культуры обладает повторяемостью и типизацией, что должно быть обычным и для национальной культуры. Именно поэтому мировая культура демонстрирует плюрализм и разнообразие, с другой стороны, ей необходимо стремиться к созданию уникальной эстетической концепции, для национальной культуры, включения большей национальной мудрости.

В общем и целом, в глобальной атмосфере мы должны помнить об анализе национального в качестве основы для изучения культуры, искусства и эстетики. Это важная задача для развития эстетических дисциплин в условиях глобализационного процесса. Будущее и перспективы развития эстетического в мире, степень выражения национального в эстетике мирового сообщества, напрямую связаны с фундаментом

Литература:

1. Чжу Лянчжи Пятнадцать лекций по китайской эстетике [М]. Издательство Пекинского университета. 2006.
2. (Английский) Бао Сангкуи, перевод Чжан Лина. История эстетики [М]. Университет Жэньминь, Китай. 2010.
3. Цзян Коньян Избранные произведения западной эстетики в 20 веке [М]. Издательство Фуданьского университета. 1987.
4. Очерк и искусство Маркса и Энгельса. Изд-во Народной литературы, 1982. 32– 60.
5. Джейкоб Буххардт. Ренессансная культура в Италии [М.]. Пекин: Коммерческая пресса, 1979. 215.

**Решение споров о понятии искусства в неопрагматической эстетике:
софистический кейс. Актуальны ли споры о понятии искусства?**

Магомедова Ю. С.

Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, аспирантка

Mag_ys@mail.ru

Аннотация: Своеобразным ответом на тенденцию превращения философии в «эпистемологический конвейер» является возрождение идей и методов философии прагматизма. Несмотря на отсутствие единой программы представителей неопрагматизма, можно утверждать, что все они мало беспокоятся о чистоте дисциплины и скорее стремятся к диалогу и преодолению дисциплинарных матриц. Анализ проблем, которые решаются в рамках философского дискурса, приводит и к новым способам постановки проблем в смежных областях, в том числе и в эстетике. В статье прослеживается становление одной из ведущих стратегий прагматически ориентированных философов – расширение сферы эстетики за пределы искусства, переосмысление искусства в понятиях опыта. Показана взаимосвязь идей постмодернистской исследовательницы Б. Кассен и американского философа Р. Шустермана. Выявлено, что в неопрагматическом варианте решения споров о понятии искусства используется софистический кейс.

Ключевые слова: эстетика, неопрагматизм, дефиниция, искусство, опыт, платонизм, софистика.

**Solving the issue of the definition of art in neopragmatic aesthetics: a sophistic key.
Magomedova Y.S.**

Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences

Abstract: A specific response to the tendency of turning philosophy into an “epistemological conveyor” is the revival of ideas and methods of the philosophy of pragmatism. Despite the absence of a unified program of representatives of neopragmatism, it can be argued that they all worry little about the purity of discipline and are more likely to seek dialogue and overcoming disciplinary matrices. An analysis of the problems that are solved within the framework of philosophical discourse leads to new formulations of problems in related fields, including aesthetics. The article traces the formation of one of the leading strategies of pragmatically oriented philosophers – expanding the scope of aesthetics beyond art, rethinking art in terms of experience. The interrelation of the ideas of the postmodern researcher B. Cassin and the American philosopher R. Shusterman is shown. It is revealed that in the neopragmatic version of the resolution of disputes about the definition of art, a sophisticated key is used.

Keywords: aesthetics, neopragmatism, definition, art, experience, Platonism, sophistry.

С наступлением XXI века разговоры о кризисе современного искусства и крахе традиционных эстетических представлений и ценностей стали философской рутинной. Разноязычные публикации как минимум последних двадцати лет посвящены обсуждению одних и тех же вопросов о необходимости переосмысления онтологического статуса искусства, эпистемологических оснований эстетики, специфики художественности. Также констатируется, что современная философия искусства переживает новый парадигмальный сдвиг, в связи с чем предпринимаются попытки создания нового, «проективного» словаря по эстетике, который бы мгновенно реагировал на вызовы современности и был бы альтернативой «тупиковому» традиционному набору философско-гуманитарных методологий, в том числе и неклассических [1]. Вместе с тем фиксируется и ускользание предмета эстетики, экспансия эстетического в область этического. Отчетливо данный факт артикулируется в трудах прагматически ориентированных авторов. Так, американский философ Р. Шустерман через переосмысление подхода к дефиниции искусства освобождает эстетике путь к царству должного – императива, поступка. Изобретенная им дисциплина, получившая название «сомаэстетика» оказывается центростремительной силой, которая притягивает к себе смежные дисциплины. Здесь, очевидно, проявляется один из зафиксированных Р. Бернштейном признаков неопрагматизма, а именно, стремление избежать дуализма

и когнитивных привилегий любого рода [2, с. 98]. Наш тезис заключается в том, что неопрагматическая философия искусства во многом опирается на софистический инструментарий, приобретенный благодаря гибридизации аналитической эстетики и континентальной традиции. Проследим в общих чертах путь становления неопрагматического твиста в эстетике, реализованного особенно ярко Р. Шустерманом.

Лейбл «неопрагматизм» (вместо сложносоставного термина «пост-аналитическая философия») впервые использует Р. Рорти для характеристики такого этапа аналитической философии, когда она теряет свою «чистоту» и заражается идеями континентальных коллег – Фуко, Лакана, Деррида и др. Ведущими представителями неопрагматизма, или третьей фазы развития прагматизма, можно назвать Дж. Марголиса, Р. Бернштейна, Р. Рорти. Особенностью этого этапа является то, что мост через Атлантику протягивается благодаря возрожденным идеям Дж. Дьюи: «Вместе с этим выдающимся представителем американского прагматизма Рорти расширяет постаналитический горизонт посредством переоценки того ряда континентальных мыслителей, который включает в себя Ницше, Фрейд и Хайдеггера, осужденного апостолами неопозитивизма за нигилизм и неясность» [3, с. 30]. Несмотря на то, что в работах американских философов второй половины XX века, посвященных искусству, поднимались различные вопросы и предлагались оригинальные версии их решения, можно выделить общую для всех авторов философскую позицию, которая может быть концептуализирована как «платонизм». В специальном выпуске «The Journal of Aesthetics and Art Criticism» (1987 г.), озаглавленном как «Аналитическая эстетика: ретроспектива и перспектива» Р. Шустерман, восстанавливая истоки и развитие аналитической эстетики, выявил существенные ограничения [4]. Он показал, что даже такие крупные исследователи, как Н. Гудман, Р. Вольхейм и А. Данто, не избежали трудностей, связанных с лежащим в основании аналитической эстетики мифом о чисто классификационном анализе работ по философии искусства и стремлением отделить искусство от «инструментальных» ценностей. Он усмотрел в пренебрежении социально нагруженным контекстом искусства дурную наследственность, переданную аналитической эстетике формалистской критической ориентацией. Издание 1987 г. также примечательно тем, что в нем ставится под сомнение одна из центральных тем аналитики в дебатах об эстетике – определение искусства. Когда Шустерман рассматривает институциональную теорию Дж. Дикки, историческую теорию Дж. Левинсона, а также попытки определения искусства А. Данто, начиная с его концепции «мира искусства» и «очемности» («aboutness»), он не просто демонстрирует затруднения, возникающие в результате данных интенций, но и задается кардинальным вопросом: действительно ли нам необходимо искать дефиницию искусства? Так ли необходима дефиниция для того, чтобы иметь возможность ценить произведения искусства и переживать эстетический опыт? Благодаря работе Дж. Дьюи «Искусство как опыт» и трудам по социологии искусства (Адорно, Бурдье) философ запомнил, что искусство – прежде всего социальная практика, а не формальный институт. Проникшись прагматическим духом, Шустерман пытается сместить проблемный фокус – магистральной становится не тема определения искусства, которой «болела» аналитическая эстетика, а вопрос о природе самого эстетического опыта. «С виртуозной диалектической изобретательностью философия преобразовала собственную эпистемологическую и метафизическую имитацию искусства в унизительную дефиницию искусства как имитации *мимесиса*» – диагностирует ситуацию Шустерман [5, с. 69]. Присоединяясь к антифундаменталистскому лагерю, он критикует идеал знания как *theoria* и модель познания как созерцания реальности. Он приходит к выводу, что такая модель воспроизводит установку зрителя, смотрящего драматический спектакль или ценителя произведений из области пластических искусств. В попытках предложить дефиницию искусства, основанную на предпосылке отыскать кандидата, пригодного для оценивания, Шустерман усматривает истоки «оберточной» модели теории искусства, согласно которой мы допускаем, что (1) искусство есть отдельная область объектов, которая должна быть четко отделена от других областей; (2) нужно отыскать формулу, которая «подогнала» бы друг к другу все объекты так, чтобы их можно было бы назвать произведениями искусства. В итоге философия искусства превращается в исторический анализ того, чем было искусство до настоящего времени и оказывается репрезентацией истории репрезентации искусства [5, с. 82].

Избавиться от «платонического клейма» Шустерману помогает софистический кейс – превращение дефиниции в риторический инструмент. Отталкиваясь от рабочего определения искусства как «целевого производства эстетического опыта» Шустерман замечает, что нет смысла перерисовывать концептуальные границы в новых понятиях, нет смысла фиксировать дефиницией некий «идеальный» объект, проживание опыта предварять ярлыком. На наш взгляд, ценность данной

позиции заключается в великом сомнении, что опыт должен сводиться к эстетическому суждению, что обязательна причинно-следственная связь между переживанием эстетического опыта и оценкой переживаемого. Оценка – это лишь одна из форм выражения опыта, один из возможных способов отношения к нему. Как справедливо подмечает отечественный исследователь А. Е. Радеев, в работах, посвященных аналитике эстетического опыта, часто прослеживается, во-первых, редукция последнего к эстетической оценке, а во-вторых, смешение художественного и эстетического опыта [6].

Для того чтобы «расшатать» привычку давать дефиницию искусству, Шустерман предлагает иную расстановку сил – такое отношение теории к практике, когда «теория теряет свой традиционный статус трансцендентальной когнитивной привилегии» [5, с. 108]. Иначе говоря, мы каждый раз заново творим новую реакцию (не обязательно дискурсивную) для той или иной формы испытывания, и эта реакция в том случае становится теорией, когда она сопровождается убедительной аргументацией (возможно, спорной). Такой тип теории можно встретить в области перформативных искусств – именно эпидейктические аргументы позволяют выбрать «верное» средство выразительности для исполнения музыкальных произведений.

Итак, мы полагаем, что «искусство» в прагматистском дискурсе мыслится как софистическая логологическая практика. Термин «логология» вводит постмодернистская исследовательница Б. Кассен, которая вслед за Новалисом трактует его как дискурс, который в первую очередь относится к самому себе (*concerned with itself*), как нечто среднее между поэзией и философией [7, с. 32]. «Логология» представляет собой контрмодель онтологии или «эссенциалистской» философии, когда мы озабочены тем, чтобы отыскать универсальную подходящую терминологию для описания реальности. Например, в эстетике фундаменталисты отталкиваются от неизменного основания – трактовки искусства как автономного царства объектов (аналогично платоновским эйдосам) и отождествления искусства с «изящными искусствами»: «Аналитическая эстетика следует романтической и модернистской традиции защиты ценностей искусства и его автономии через идентификацию искусства с понятием “высокого” изящного искусства (ассоциированного с возвышенным и истинным)» [5, с. 46]. В неопрагматической эстетике предлагается не предсказывать заранее эффект, который должен произвести на нас объект, а конструировать онтологию в процессе переживания эстетического опыта. Или, иными словами, нет заданной онтологии, которая бы оказывала воздействие на реальную практику, пусть даже в виде представления об объекте как о произведении искусства.

Литература:

1. Орлов Б.В. Методологические парадигмы и синтагмы современной эстетики: к проекту словаря по философии художественности // Дискурс-Пи. 2015. №3-4. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/metodologicheskie-paradigmy-i-sintagmy-sovremennoy-estetiki-k-proektu-slovary-po-filosofii-hudozhestvennosti> (дата обращения: 11.11.2019).
2. Косарев А. В. Прагматистские основания риторического поворота: историко-философский анализ. Дисс... канд. филос. наук. Специальность 09.00.03 – история философии. Новосибирск. 2017. 255 с.
3. Борадорри Джованна. Американский философ: Беседы с Куайном, Дэвидсоном, Патнэмом, Нозиком, Данто, Рорти, Кейвлем, МакИнтайром, Куном. М.: Дом интеллектуальной книги, Гнозис, 1999. 208 с.
4. Shusterman R. Analytic Aesthetics: Retrospect and Prospect // The Journal of Aesthetics and Art Criticism. 1987. N 45 (2). P. 115-124.
5. Шустерман Р. Прагматическая эстетика: живая красота, переосмысление искусства. Научная монография. М.: Канон, 2012. 408 с.
6. Радеев А.Е. Эстетический опыт как проблема // Манускрипт. Тамбов: Грамота. 2016. №7-1 (69). С. 129-132.
7. Cassin B. Sophistic practice. Toward consistent relativism. New York: Fordham University Press. 2014. 370 p.

Прочность художественного образа в контексте вызовов современной культуры

Малинина Н.Л.

Дальневосточный федеральный университет, доцент. Доктор философских наук

malin57@mail.ru

Аннотация: Художественная культура интенсивно развивается в рамках культуры в целом. Это особая системная область. В культуре появляются новые сферы, развиваются институты, оформляется общение и работа в виртуальной реальности, политика использует различные элементы для выстраивания вертикали власти. Эстетика на эти вызовы изменений отвечает разработкой категориального аппарата, который должен объяснить тенденции развития культуры, использует такую классическую универсалию для выявления сущности искусства, как художественный образ. Только прочность самого художественного образа, воспроизводство в разных видах, жанрах, пограничных сферах с искусством дает легитимность для использования данной категории.

Ключевые слова: культура, художественная культура, политика, институты культуры.

The strength of the artistic image in the context of the challenges of modern culture.

Malinina N. L.

Eastern federal University Professor

Abstract: Artistic culture is intensively developing within the framework of culture as a whole. This is a special system area. New spheres are emerging in culture, institutions are developing, communication and work in virtual reality are being formed, and politics uses various elements to build a vertical of power. Aesthetics responds to these challenges of change by developing a categorical apparatus that should explain the trends in the development of culture, using such a classical universal to identify the essence of art as an artistic image. Only the strength of the artistic image itself, reproduction in different types, genres, border areas with art gives legitimacy for the use of this category.

Keywords: culture, artistic culture, politics, cultural institutions.

Искусство в современной культуре имеет статус концентрации креативности и уникальности. Артефакты искусства тотально музеефицируются и приобретают значение памятник культуры. В других сферах культуры музеефикация и охрана как культурного наследия в таком объеме не распространены.

Тенденции развития художественной культуры необходимо выявить и зафиксировать в теоретической мысли. Теория всегда несколько отстает от практики, но четко выделяет тенденции, которые существуют в разрозненном виде. Существует теоретическая проблема – достаточен ли классический категориальный аппарат для выявления, кристаллизации новых процессов, которые происходят в рамках художественной культуры и культуры в целом.

Культура отличается целостностью, многоуровневым образованием. В этой целостности располагается художественная культура. Искусство и художественная культура вызывает к себе пристальный интерес, как гуманитариев разных специальностей, так и менеджеров, организующих проекты в данной области, и стремящихся получить материальные выгоды от развития искусства. Рыночные отношения для современного искусства органичны и достигают экономического эффекта в ряде областей искусства.

Если искусство живет в экономическом контексте, то арт-менеджерам необходимо понимать, какие художественные формы принесут успех, приведут к прибыли. Философия сталкивается и с таким вызовом современной культуры, как теоретически ответить на экономический запрос об успехе у зрителей.

Общество выделяет ресурсы для текущей практики искусства и музеефикации артефактов искусства, а любые ресурсы ограничены и их необходимо грамотно и эффективно распределять. И встает вопрос насколько эстетика на своем философском уровне сопрягается с общественными запросами.

В культуре появляются и быстро развиваются целые области, которые раньше не было. Виртуальная реальность породила нейронные сети, которые самообучаясь проникают и решают в разные сферы жизни человека. Общение человека уходит в виртуальную реальность, мышление приобретает скорость решений, интенсивно используется в общении визуальность.

Политическая сфера использует имидж, известность ряда артистов, художников, они достигают политического олимпа. Политическая сфера эстетизируется для вхождения в массы.

Философия должна ответить на запросы развития разных сфер культуры, и один из классических ответов — это использование универсальной категории, какой является художественный образ. Но можно ли достигнуть экономического эффекта в художественной культуре, эффективно распределить ресурсы для существования различных институций искусства, общаться и работать в виртуальной реальности, прийти к гармонии на политической арене используя классическую категорию «художественный образ». Или сама образность меняется для удовлетворения разных запросов. Практика искусства показывает, что художники ищут новые формы образности, но обновление ради обновления превращается в бесконечный процесс. «Искусство – одна из специализированных сфер культуры, функционально решающая задачи интеллектуально-чувственного отображения бытия в художественных образах» [1, с. 229]. Искусство прошло путь радикального переосмысления своих основ и создание произведений на новых принципах.

Литература:

1. Флиер А.Я. Культурология для культурологов. М.: Изд-во «Академический Проект», 2000. С. 229.

Чувственность и интеллект в искусстве: некоторые исторические и теоретические акценты

Мещерина Е. Г.

Московский политехнический университет, профессор кафедры «Гуманитарные дисциплины».

Доктор философских наук

egm18@bk.ru

Аннотация: В историческом аспекте проблема чувственности и интеллекта находит интересное решение в музыкальной эстетике Ренессанса, где красота музыки понималась как ученость, обрамляющая чувственное начало. Выраженная с помощью «музыкальной геометрии» в сложных и утонченных формах чувственность становилась средством воспитания совершенного интеллекта, соответствующего (согласно христианским мистикам) высшей стадии развития человечества. Позднее игра чувственности определяла эстетику рококо, которая нашла преломление в искусстве Серебряного века, высоко ценившем утонченность и субъективность чувства, скрывающего подчас трагизм мировосприятия. В теоретическом плане важно, что близкие чувственности понятия чувствительности, эмоциональности, переживания и др. – в современной эстетике поглощаются понятием постмодернистской чувствительности. Теоретики постмодернизма (Лакан, Бодрийяр) переносят принадлежащие психологической сфере понятия (экстаз, истерия, «эмфатичность», соблазн) в социальную, политическую и онтологическую области. В результате проблема чувственности и интеллекта теряет исторически присущий ей самостоятельный статус, переходя в другие модусы (отчасти родственные конструированию восприятия из элементарных психологических реакций в эстетике чувства-цвета эпохи рококо).

Ключевые слова: чувственность, интеллект, музыкальная эстетика Возрождения, рококо, игра, постмодернистская чувствительность

Sensuality and intelligence in art: some historical and theoretical accents.

Mescherina E.G.

Moscow Polytechnic University, Department of Humanitarian Disciplines

Abstract: In the historical aspect, the problem of sensuality and intelligence finds an interesting solution in the musical aesthetics of the Renaissance, where the beauty of music was understood as a scholarship that frames the sensory principle. Expressed with the help of “musical geometry” in complex and sophisticated forms, sensuality became a means of educating a perfect intellect, corresponding (according to Christian mystics) to the highest stage of human development. Later, the game of sensuality determined the aesthetics of Rococo, which found refraction in the art of the Silver Age, which highly appreciated the sophistication and subjectivity of feelings, sometimes hiding the tragedy of worldview. In theoretical terms, it is important that the concepts of sensitivity, emotionality, experience, etc., which are close to sensuality, are absorbed in modern aesthetics by the concept of postmodern sensitivity. Theorists of postmodernism (Lacan, Baudrillard) transfer concepts belonging to the psychological sphere (ecstasy, hysteria, “emphaticity”, temptation) into the social, political and ontological fields. As a result, the problem of sensuality and intellect loses its historically inherent independent status, passing into other modes (partly related to the construction of perceptions from elementary psychological reactions in the aesthetics of the sense-color of the Rococo era).

Keywords: sensuality, intelligence, musical aesthetics of the Renaissance, rococo, game, postmodern sensitivity

В имеющей длительную и богатую историю проблеме отношений эмоционального и интеллектуального начал в создании и восприятии художественного образа выделяются периоды, когда «игра ощущений» и «тонкого интеллекта» выходит на первый план и определяет эстетику целого культурного периода, вида искусства или творческого метода художника.

Особую страницу в данной теме составляет музыкальная эстетика Ренессанса, которая опиралась на исполнительскую практику своего времени, не имеющую, в отличие от других видов искусства, античных образцов (расшифрованы лишь в XIX веке). Гуманистическая идеология эпохи, сущность которой обычно видят в пробуждении личностного чувства, в музыкальной области (в соответствии с теориями Аристотеля, Аристоксена и др.) нашла отражение в требовании учета закономерностей прежде всего слухового восприятия как критерия благозвучности интервалов. Данный посыл позволял использовать не имеющие «оправдания» в символической интерпретации «музыкальной геометрии» в эпоху Средневековья «несовершенные консонансы», придающие «особую красоту и изысканность звучанию».

В то же время труды ведущих теоретиков музыкального искусства XV–XVI веков позволяют сделать вывод о глубинной связи музыкального искусства Ренессанса с ученой традицией Средневековья, в которой наряду с практикой католического богослужения (месса, мотет) присутствовала и другая важная составляющая: эротические элементы мистической любовной лирики трубадуров и романо-немецкого миннезанга, предшествующие поэзии “Dolce stil nuovo”, созданной Гвиницелли и Кавальканти. Уже с начала XII века, со времен школы Нотр Дам, утверждавшей «ученость музыки» в духовном смысле, основанная на преобразованиях метрики, мелизматике и мелодике сложность композиторской работы становится критерием элитарности и художественности. В связи с этим следует указать на роль учения о совершенном интеллекте, который в воззрениях христианских мистиков (Иоанн Флорский) характеризует третье, высшее состояние человечества (предшествующие ступени соотносятся со знанием и мудростью) [1, с. 45].

В XIV веке изменившиеся представления о прекрасном в музыке фиксирует эстетика *Arg nova* (красота «иррациональных созвучий» и «мелких длительностей»). Именно эта линия обусловила соединение красоты музыки с эстетическим наслаждением (пусть и широко понимаемым), с «любованием изысканно-тонкими чертами музыкального произведения», способствующим «выработке тонкого интеллекта» (Царлино). Входящие в музыкальную практику Возрождения демократические жанры (рондо, баллады, мадригалы, каччи) вводятся в сферу элитарно-ученой игры, которая граничила в то же время с теологической рефлексией. «Поэтический текст, носивший легкомысленно-куртуазный характер, погружался в атмосферу изолированной ученой игры, которая придавала плотским радостям ранг элитарной интеллектуальности» [2, с. 30]. Так, из охотничьих песен (каччи), содержание которых составляло «изображение» погони за зверем (крики охотников, шум леса и т.п.) с помощью «по пятам» преследующих друг друга голосов, благодаря строгим расчётам, родился «ученый» жанр канона, ставший ядром контрапункта строгого стиля. Наряду с «аффектным мотивом» в арсенал эстетики Возрождения входят такие понятия, как «духовное и чувственное созерцание», «сладостный новый стиль», «новая набожность», «страстное религиозное почитание Древнего Рима», «аскетическое» или «монашеское вдохновение», «мистический восторг», – многие из которых найдут свое продолжение в эстетике маньеризма и барокко, соединившего чувственную экзальтацию с математическим расчетом.

В связи с известными отличиями эстетики Южного (большее влияние античности) и Северного Возрождения (связь со Средневековьем и этический пафос) в аспекте заявленной темы представляет интерес констатация их разделения, данная на рубеже XIX - XX веков поклонником античности, поэтом и теоретиком символизма Вяч. Ивановым. В стихотворении, посвященном выставке картин старинных мастеров он подводит философский итог своим впечатлениям: «Когда в утехах/ Чудотворящей кисти Юг/ Восславил плоть, на фландрский луг/ Спускались ангелы в доспехах/ Стальных перчаток и кольчуг» [3, с. 279].

В утонченной игре чувств и смыслов, входившей в культуру Серебряного века, нашла свое преломление и эстетика рококо, в особом трагическом ракурсе воспринятая поэтом глубокого лирического дара Георгием Ивановым через полотна певца галантных празднеств Антуана Ватто (первый сборник стихов поэта носит название известной картины Ватто «Отплытие на остров Цитеру»). Можно предположить, что причиной пронесенной через всю жизнь любви Г. Иванова к Ватто были не только проникшие в глубины души детские впечатления от гравюр и гобеленов в стиле рококо или космическое «голубоватое сиянье», исходившее от полотен Ватто, а та знакомая самому поэту нечеловеческая тоска, которую он разгадал за их неповторимым сияющим колоритом («Отчаянье я превратил в игру...»). «Прозрачная прелесть» картин Ватто, привлекавшая к ним даже тех критиков, которые считали содержание куртуазных сцен предосудительным, была результатом его превышающего человеческие возможности чувства цвета и особой разработанной им техники

смешения красок непосредственно на самой кисти перед нанесением мазка. Из многочисленных альбомов, заполненных рисунками грациозных наклонов, нарядных костюмов, изящных поз и жестов, фигуры переносились на полотно, где утонченная игра оттенков цвета соперничала с прихотливой игрой человеческих чувств, в которой «растворялся» сам человек («Почти не видно человека среди сиянья и шелков...») [4, с. 200].

Рококо, как известно, привнес в культуру и искусство тему куртуазности, чувственной грации, игры, салонной эротики. Вместе с тем эстетика рококо с ее культом чувственных развлечений существовала не только в пространстве роскошных дворцовых интерьеров и обстановки галантных празднеств, но и в окружении того интеллектуального блеска и салонного остроумия, которые характеризуют эпоху Просвещения.

Исторические примеры представляют обширный материал для согласующихся с современной психологией и высказанных в свое время Р. Декартом утверждений о взаимовлиянии развитой эмоциональной сферы и интеллектуальной жизни, силы чувства и научной мысли. Наряду с этим история указанной проблемы, восходящей в своих истоках к известному античному определению эстетики, дает представление о единстве и раздельности применения таких понятий, как «эстетическое чувство», «чувствительность», «эмоциональность», «эстетическое переживание», «эстетическое наслаждение», «чувственность», которая имеет, как правило, эротический смысл.

В отвергающем «умные эмоции» классического искусства понятии постмодернистской чувствительности можно в определенной степени встретить следы предшествующей терминологии. Вместе с тем сердцевину его составляет разделение восприятия на отдельные ощущения красок, линий или звуков, из которых могут возникнуть (или не возникнуть) разрозненные смыслы, раскрывающие «многослойность» представленного артефакта. В отличие от имеющих границы традиционных понятий, постмодернистская чувствительность охватывает и «работу сновидений, следующих законам означающего» (Ж. Лакан), и «культурные коды» эпохи, и различные области знания, и конструирование на основе ощущений, полученных от арт-практик, «плавающих» мировоззренческих установок и психических состояний. В этом смысле сама постановка проблемы чувственности (в смысле знания, полученного с помощью чувств) или чувствительности (как присущего творческой личности нейротизма) теряет статус самостоятельности и поглощается необъятной темой постмодернистской чувствительности с ее тотальной «корректирующей иронией» и безграничностью «интерпретативного своеволия».

Относящиеся к сфере чувственности понятия соблазна, эксцентричности, экстаза, иступления у Ж. Бодрийяра покидают свой ареал и переносятся в сферу политики, социологии, гносеологии («истерия причинности», «мания все растолковывать»). Они используются автором для описания покоя и движения, «причинности и финальности», для рассуждений об «утративших свое назначение» пространстве и времени, растянувшегося до «плавающих параметров реальности». При этом примечательно то, что не случайно упоминающий в своих рассуждениях эпоху рококо Бодрийяр предлагает «дешифровать» прошедшие события, вокруг которых «сужаются волны смысла, памяти и исторического времени», не в языковых и смысловых терминах, «а только и сразу же в терминах цветового ощущения, осязаемости, атмосферности, в терминах сенсорных эффектов» [5, с. 24]. Вместе с тем само описание любви, которая по Бодрийяру, «просто есть», в формах «соблазна» представляется навеянной эстетикой чувственности рококо и может использоваться для описания этого культурного направления. Вращаясь вокруг неизменного (ключевого со времен модернизма) понятия игры, эссе Бодрийяра о соблазне, «дуальная» форма которого предпочтительнее «универсальной» формы любви, включает такие словосочетания, как «загадочная дуэль», «неистовое побуждение или притяжение», «форма – вызов», «постоянный антагонизм», «пафос дистанции» вместо любовного «пафоса сближения» [5, с. 155].

Что же касается интеллектуальной сферы, то в результате сопровождающего восприятие состояния «тревожного ожидания» («саспенс») и «замедления света» развитие формы, по Бодрийяру, приостанавливается настолько, что смысл больше «не кристаллизуется». В то же время в поле непрерывной текучести это означает медленное проявление другого смысла, который «имплозирует» в рамках первого.

Литература:

1. Бурдах К. Реформация. Ренессанс. Гуманизм/ Пер. с нем. М.: РОССПЭН, 2004. 208 с.
2. Чердиченко Т.В. Музыка в истории культуры. Долгопрудный: АЛЛЕГРО-ПРЕСС, 1994. 175 с.
3. Иванов В.И. Стихотворения и поэмы. М.: Профиздат, 2001. 304 с.
4. Иванов Г.В. Стихотворения. М.: Изд-во Эксмо, 2002. 384 с.
5. Бодрийяр Ж. Фатальные стратегии/ пер. с фр. А. Качалова. М.: Группа Компаний «РИПОЛ классик»/ «Панглосс», 2019. 319 с.

Современная интерпретация традиционных визуальных форм в творчестве китайской художницы Чжоу Шуин

Нестерова О.А.

*Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», профессор
департамента зарубежного регионоведения. Доктор философских наук*

onesterova@hse.ru

Аннотация: Китайские художники используют традиционные и классические визуальные формы живописи и декоративно-прикладного искусства для создания современных художественных высказываний. Уникальность работ китайской художницы Чжоу Шуин, развивающей искусство цзяньчжи, проявляется в виртуозном владении сложными и трудоемкими приемами вырезания, окрашивания и рисования для создания особого художественного мира, воплощающего эстетику цзяньчжи и обладающего мультитременным и мультипространственным хронотопом. Художественное пространство представлено в четырехмерной системе временных координат (историческое, мифологическое, настоящее и будущее время). Многомерный топос произведений Чжоу Шуин объединяет пространство древности, мифа, современной социокультурной жизни с пространством мечты и фантазии. Одним из направлений творчества Чжоу Шуин является современная трактовка стилизованных особенностей китайской живописи, а также новое прочтение классических сюжетов, их современная интерпретация. Помимо классического синтеза искусств (синтез литературы, живописи и каллиграфии), в работах художницы происходит соединение трех элементов: классического сюжета; техники и эстетических принципов декоративно-прикладного искусства цзяньчжи в сочетании с приемами китайской живописи; современных способов цветового и композиционного решения.

Ключевые слова: визуальные формы, декоративно-прикладное искусство, цзяньчжи, хронотоп, Чжоу Шуин, искусство Китая.

Modern Interpretation of Traditional Visual Forms in the Work of the Chinese Artist Zhou Shuying. Nesterova O.A.

National Research University Higher School of Economics, School of International Regional Studies

Abstract: Chinese artists use classical and traditional visual forms of painting and decorative and applied art for creating modern artistic discourses. The uniqueness of the Chinese artist Zhou Shuying, who works in the jianzhi tradition, lies in her brilliant mastery of the complicated and laborious techniques of cutting, colouring and drawing for creating a special artistic world that incarnates the aesthetics of jianzhi and has a multi-temporal and multi-spatial chronotope. The artistic space is represented in a four-dimensional system of temporal coordinates (historical, mythological, present and future time). The multidimensional topos of Zhou Shuying's works brings together the space of antiquity, myth and modern sociocultural life with the space of dream and fantasy. An important aspect of Zhou Shuying's work is the modern interpretation of the stylistic features of Chinese painting along with a new reading of classical plots and their contemporary adaptation. In addition to making a classical synthesis of the arts (literature, painting and calligraphy), her work combines three elements: classical plots; the techniques and aesthetic principles of jianzhi decorative and applied art and of Chinese painting; and contemporary colouristic and compositional design.

Keywords: visual forms, decorative and applied art, jianzhi, chronotope, Zhou Shuying, Chinese art

Вырезание из бумаги (цзяньчжи, 剪纸), являясь одним из древних видов традиционного китайского

декоративно-прикладного искусства, обретает в современной культуре КНР новые смыслы и коннотации. Яркие образы и формы, сложные символы и трудоемкие художественные приемы цзяньчжи не просто копируются и воспроизводятся продолжателями древних традиций, но и активно используются в современном визуальном искусстве, дизайне, сценографии, рекламе и при оформлении массовых зрелищных мероприятий. Обращение к древним визуальным формам позволяет художникам реконструировать непрерывность пространственно-временного континуума (создавать особый хронотоп) и актуализировать в картине мира и в подсознании современников древние архетипические образы, обогащающие и усиливающие зрительское восприятие дизайнерских проектов и произведений современного искусства.

Традиционное искусство при помощи художественных средств передает особенности восприятия бытия и осознания жизни [1, с. 25–26], специфику менталитета, базовые концепты картины мира, особенности культуры предков, философии, религии, этико-эстетических воззрений. В пространстве повседневной и праздничной культуры цзяньчжи выполняет ряд значимых функций: является элементом обрядово-ритуальной деятельности (обряды жизненного цикла и календарные праздники); используется как украшение помещений (декор); осуществляет репрезентацию мифологического комплекса (космогонические, астральные, аграрные мифы, анимистические верования) с помощью традиционных форм; применяется как средство «сакральной коммуникации» (установление «контакта» с миром духов и силами природы); является инструментом магического воздействия с целью изменения, улучшения жизненной ситуации (защита от злых духов; исцеление, приобретение потомства, богатства, счастья); выражает основы народной философии (философско-религиозные представления о мире, природе, человеке, обществе).

Для современных художников в искусстве цзяньчжи притягательна не только оригинальная народная форма (узнаваемая, однозначно соотносимая с китайской культурой, с древней историей и традициями, с обычаями предков), но и глубокое философское содержание. Начиная с 80-х гг. XX в., в период реализации в КНР политики реформ и открытости, народное искусство стало рассматриваться китайскими художниками-модернистами в качестве богатого экспрессивного ресурса для современного творчества [2, с. 408–409], для поиска визуальных форм, способных наиболее полно выразить мироощущение нового поколения, его отношение к проблемам общества и человека. Искусство цзяньчжи обладает мощным экспрессивным потенциалом и имеет ярко выраженную символическую основу, что позволило художникам использовать его содержательные и формально-стилевые характеристики при создании произведений современного искусства, реализуя принцип «синтеза искусств» в его модернизированном виде.

В работах известной китайской художницы Чжоу Шуин, обладательницы звания ЮНЕСКО – художник китайского декоративно-прикладного искусства, происходит наполнение новыми смыслами традиционных образов с помощью пространственно-композиционной и цветовой трансформации визуального ряда и переозначивание сюжетов классической китайской живописи с помощью средств традиционного декоративно-прикладного искусства. В своем творчестве она не только продолжает традиции народного искусства провинции Хэбэй, но и развивает собственный художественный метод и стиль. Выполненные в традиционной технике, с использованием традиционных технологий, ее картины современны, поскольку отражают мировоззрение и мироощущение людей XXI в.

Уникальность работ Чжоу Шуин состоит не только в виртуозном владении сложными и трудоемкими приемами вырезания, окрашивания и рисования, но прежде всего в создании особого художественного мира, обладающего мультимедийным и мультипространственным хронотопом. Во многих ее картинах одновременно существует 1) историческое и 2) мифологическое время, а также 3) социальное настоящее и 4) будущее время. Изображаемое на картинах пространство существует и развивается в этой четырехмерной системе временных координат, а его предметное наполнение (люди, вещи, строения, растения и т.д.) приобретает динамические характеристики и в восприятии зрителя порождает ассоциации не только с движением, но и со звуками и запахами, активизируя с помощью визуальных средств аудиальные и даже ольфакторные знаки. Кроме того, топос произведений Чжоу Шуин многомерен и, как правило, включает в себя четыре составляющие, присутствующие на картине одновременно: 1) пространство древности, 2) пространство мифа, 3) пространство современной социокультурной жизни и 4) пространство мечты и фантазии.

«Лунный дворец: красота льда и снега» – серия из десяти произведений, идея создания которых возникла у Чжоу Шуин под влиянием творчества ее всемирно известной соотечественницы – тан-

цовщицы Ян Липин [3], в чьем искусстве представлен синтез хореографии народности бай (и других этнических групп) и современных танцевальных приемов и визуальных форм. Образ Ян Липин взят художницей за основу силуэтного портрета, являющегося одной из доминант каждого свитка. В танцевальной постановке «Лунный свет» фигура актрисы напоминает традиционные китайские вырезки из бумаги, которые «оживают» в потоке музыки на фоне лунного диска. Луна в китайской культуре символизирует женское начало, а сюжеты и образы лунной мифологии воплощают концепты любви, бессмертия, рождения и трансформации; с ней связан отсчет времени (календарь) по лунному циклу и представления о цикличности жизни. Образ Луны и лунный свет ассоциируются с тайной, колдовством, народными магическими практиками, которые воплощает в своем танце Ян Липин. Визуальная графичность и многозначность сценического образа Ян Липин; его соотнесенность с китайским народным искусством; яркость, аллегоричность и экспрессивность стиля, позволяющего выразить китайский национальный характер, – все это вдохновило Чжоу Шуин на создание цикла произведений «Лунный дворец: красота льда и снега», в которых художница и танцовщица, развивающие различные сферы современного китайского искусства, вступают в диалог как между собой, так и со зрителем.

Другим направлением в творчестве Чжоу Шуин являются современные трактовки классических сюжетов и стиливых особенностей традиционной китайской живописи. В исполнении художницы такого рода свитки представляют собой не просто реплики древних китайских произведений, но новое прочтение классических сюжетов, их современную интерпретацию. Помимо классического синтеза искусств [4], в работах художницы происходит соединение трех элементов: 1) сюжетов и приемов классической китайской живописи, являющихся достоянием культуры Китая; 2) техники и приемов визуализации декоративно-прикладного искусства цзяньчжи, включенного в реестр нематериального культурного наследия человечества; 3) современных способов цветового и композиционного решения.

Свиток «Пять быков» Чжоу Шуин создан по мотивам одноименного произведения художника династии Тан (618-906 гг.) Хань Хуана (□□) «Пять быков» (□□□). Эпоха Тан является периодом расцвета китайской художественной культуры, к достижениям которой художники разных времен обращались с целью совершенствования мастерства, в поиске вдохновения и способов выражения национальной идеи. Китайские ценители искусства видят в этом произведении не только искусность исполнения, но и преемственность культурного развития и выражение идеи сохранения культурного наследия. Чжоу Шуин предлагает собственную интерпретацию данного произведения, новое прочтение классического свитка с помощью использования сложного комплекса технических приемов, соединяющих декоративно-прикладное искусство и живопись. Перенесение классической живописной формы в пространство народного искусства является новаторским достижением. Акцент художницы смещается с реалистичности и достоверности изображения животных в сторону декоративности и условности. Копируя исходную форму (точно переданы все детали свитка Хань Хуана – изображения быков, иероглифических надписей, оттисков печатей), Чжоу Шуин с помощью смелого цветового решения, необычного для китайской живописной традиции в целом (и в особенности для живописи эпохи Тан), создает яркие визуальные образы, подчеркивает индивидуальность каждого персонажа и делает его привлекательным для восприятия современников. Традиционные образы и символы приобретают новые смыслы и новое визуальное воздействие. Палитра, которую художница использует в картине (оттенки серого, синего, фиолетового, розового, сиреневого), оказывает мощное воздействие на подсознание современного зрителя. Это – яркие цвета сновидений, воспоминаний и мечты, с помощью которых создаются выразительные образы. Зритель погружается в особый визуально сконструированный хронотоп, объединяющий время и пространство прошлого, настоящего и будущего, и, попадая в мощный поток пространственно-временных форм, переживает увиденное одновременно и как воспоминание, и как сновидение, и как мечту. Это порождает чувство сопричастности историческому времени, которое не властно над настоящим искусством, способным через столетия в обновленных формах выразить непреходящие эстетические и философские смыслы.

Литература:

1. 韩亮. 陕北民间剪纸艺术研究. 上海大学设计学博士学位论文. 上海大学美术学院. 2016年6月. Хань Лян. Исследование народного искусства вырезания из бумаги в северной части провинции Шэньси. Докторская диссертация по дизайну. Институт изящных искусств Шанхайского университета. Шанхай, 2016. 203 с.
2. Цзоу Юецзинь, Цзоу Цзяньлинь. Сто лет истории китайского изобразительного искусства 1900 – 2000 гг.) / Пер. с кит. Чжуан Лицин. Пекин: Пекинская компания «Шан», М.: ООО «Издательский полиграфический центр Восток-Бук», 2015. 512 с.

3. Yunong Sang. Research on the Role of Individual Artists and Facilitating Development – Taking the Chinese Dancer Yang Liping as an Example. Review of Educational Theory. Vol. 01. No. 04. October 2018, pp. 116–120. URL: <https://ojs.bilpublishing.com/index.php/ret/article/view/339> (дата обращения 22.02.2020)
4. Соколов-Ремизов С.Н. Литература – каллиграфия – живопись: К проблеме синтеза искусств в художественной культуре Дальнего Востока. М.: Наука, 1985. 312 с.

Феноменологические идеи в эстетике Ж. Диди-Юбермана: постановка проблемы

Кочековская Н.А.

Национальный Исследовательский Университет Высшая Школа Экономики, Школа философии, аспирант

nikkoch1994@gmail.com

Аннотация: В статье рассматриваются связи и взаимоотношения между эстетической теорией современного французского философа Жоржа Диди-Юбермана и различными подходам к проблеме визуальности в современной французской феноменологии. Статья показывает, что эстетика Диди-Юбермана демонстрирует способ успешной работы с проблемой визуальности при помощи многоуровневого взаимодействия феноменологического подхода и подхода философии различия. Чтобы показать и описать это взаимодействие статья рассматривает концепт ритма, использовавшийся французскими авторами (Бартом, Делезом, Деррида, Мареном, Мальдине, Марионом) в 1970-е гг. в их работе с проблемой визуальности. Статья доказывает, что именно этот интеллектуальный контекст следует интерпретировать в качестве ключевого влияния на эстетику Диди-Юбермана. Значение этого вывода состоит в новых возможностях для того, чтобы осветить взаимодействие философии различия и феноменологии в этой эстетике (обычно интерпретируемой иначе - в контексте Франкфуртской школы и исследований памяти - *memory studies*).

Ключевые слова: эстетика; Жорж Диди-Юберман; французская феноменология; философия различия; визуальность; ритм

Phenomenological Ideas in J. Didi-Hubermann's Aesthetics: Problem Statement. *Kochekovskaya N.A.*

National Research University Higher School of Economics, School of Philosophy

Abstract: This article considers linkages and relationships between the aesthetic theory by contemporary French philosopher Georges Didi-Huberman and different approaches to the problem of visuality by contemporary French phenomenology. This article shows Didi-Huberman's aesthetics demonstrates the way the problem of visuality becomes successfully developed via multileveled collaborations between phenomenological attitude and the attitude of the philosophy of difference. To show and describe these collaborations this article considers the concept of rhythm used by French authors (Barthes; Deleuze; Derrida; Marin; Maldiney; Marion) in 1970th in their dealings with the problem of visuality. This article proves the very this intellectual context should be interpreted as a crucial influence on Didi-Huberman's aesthetic. The importance of this conclusion consists in new opportunities to highlight the cooperation of the philosophy of difference with phenomenology in Didi-Huberman's aesthetics (usually interpreted other way round, in the context of the Frankfurt school and memory studies).

Keywords: aesthetics; Georges Didi-Huberman; French phenomenology; Philosophy of difference; visuality; rhythm

Жорж Диди-Юберман - современный французский философ, работающий на стыке нескольких интеллектуальных традиций. Работая с проблемой образа, исследуя его в ключе философии присутствия и философии времени, Диди-Юберман обращается к эстетике Франкфуртской школы (в первую очередь, работам Адорно), а также к проблематике следа и жуткого у Фрейда, однако совмещает эти традиции с традицией феноменологической. Выступая в том числе и как интерпретатор, формулирующий канон авторов и тем в философии визуального (именно в этом качестве он известен больше, в частности, по работам, посвященным иконологии), Диди-Юберман, при этом, создает специфический философский язык, превращает визуальное и феномен визуального образа из самоцели, самостоятельного предмета исследования в философскую проблему. В этом ключе Диди-Юберман может быть назван продолжателем развития феноменологической проблематики в обращении к визуальному (Анри Мальдине [1]; [2], Жан-Люк Марион [3], Марк Ришир) и шире сопоставления феноменологии с искусством ([4]; [5]), однако

продолжателем, добавляющим такому пониманию феноменологии большую “герменевтичность”, стремление обыграть различные философские контексты и концепты. В связи с этим, актуальной для современной феноменологической философии задачей представляется рассмотрение работы Диди-Юбермана с точки зрения феноменологии, анализ той конфигурации, которую создает Диди-Юберман применительно к ней.

Центральным для этого анализа станет работа Диди-Юбермана с критикой метафизики присутствия, ее рассмотрение с опорой на Бланшо, а также на критику метафизики присутствия применительно к визуальному образу, его интерпретации в категориях возникновения или в категориях пустоты (ограничения потенциальности). Образ становится для Диди-Юбермана своеобразной темпоральностью, понимаемой через идею ритма: “Употребляя слово присутствие, необходимо учитывать его двоякую нереальность: присутствие не реально ... так как не является точкой совершенного осуществления и трансцендентности бытия; но оно не реально и потому, что встречается нам ... претворенным в следы или останки ..., которые указывают на то, до какой степени присутствие — никакая не победа над отсутствием, но ритмический момент, вовлекающий негативность отсутствия в структурное биеение, подчиняющее ее себе, в биеение процесса следа (курсив мой. - Н.К.)” [6, с. 187]. Здесь визуальный образ (и, в частности, проблематизирующее его авангардное искусство, в первую очередь, минимализм) приобретает у Диди-Юбермана довольно отчетливую “идеологическую”, мировоззренческую коннотацию - пафос сосредоточения на объекте, хрупком и оказывающемся внутренне проблематичным, требующим постоянного усилия восприятия для того, чтобы удержать этот объект как существующий. Эта коннотация развивается Диди-Юберманом через совмещение Франкфуртской школы (например, понимания трагического и “невозможности жизни” в “Эстетической теории” и “Философии новой музыки” Адорно) с феноменологической проблематикой Деррида - в первую очередь, его идеей различия. Так, визуальный образ становится тем, что воплощает принцип колебания - такого напряжения между присутствием и отсутствием, которое обретает свое основание в сохранении, в дилемме возможности или невозможности существования образа. В результате, экзистенциальная проблематика оказывается смещена от проблемы человека к проблеме образа (который, будучи видимым, начинает одновременно “смотреть” на зрителя - *se qui nous voyons, se qui nous regarde*), тем самым наделяя феноменологию как интерес к явлению персоналистическим мотивом. Эту логику в текстах Ж. Диди-Юбермана можно рассмотреть в том числе в сопоставлении с философией постгуманизма - в контексте которой понимание Диди-Юберманом образа представляет собой продолжение “гуманистической” логики и ее “(пере)собираание” из нескольких философских традиций 1930-1970-х гг.

Исходя из этого, основная цель исследования формулируется как сопоставление в работах Ж. Диди-Юбермана феноменологического дискурса с эстетикой Франкфуртской школы, с критикой метафизики присутствия и с философией различия, определение в результате этого сопоставления роли, которую совмещение этих традиций играет для его философии визуального образа, а также значение этой философии для того, как трактуется визуальное в современном феноменологическом дискурсе. Для достижения этой цели решаются задачи проанализировать роль в философии визуального образа Диди-Юбермана таких авторов, как Т. Адорно, В. Беньямин, Э. Блох, Ж. Батай, Ж. Делез, Ж. Деррида, А. Мальдине, Ж.-Л. Марион, Л. Марен: то, каким образом эти авторы и представляемые ими интеллектуальные традиции сочетаются и используются Диди-Юберманом в его философии визуального образа.

Исследование исходит из центральной гипотезы о том, что совмещение Диди-Юберманом феноменологической философии и философии деконструкции в его работе с визуальным образом может быть возведено к возникшей во французской философии второй половины 1970-х гг. проблеме различия и повторения как наиболее уместной для дальнейшей концептуализации на визуальных материалах. Формулировка этой проблемы принадлежит одновременно А. Мальдине, рассматривавшему ее в довольно строгих феноменологических рамках [7], Ж.-Л. Мариону, который совместил феноменологическую проблематику с богословской и с анализом визуального в сакральном искусстве, направленном на создание дистанции [8], Ж. Деррида, проблематизировавшему возможность правды в живописи - фактически, поставив вопрос о визуальном как о специфическом преломлении “текстовой” проблематики [9], Р. Барту, проблематизировавшему “нейтральность” и “идиорритмию” как способ удержания различия и дистанции [10], Л. Марену, предложившему концепт рамы для философского осмысления того режима восприятия визуального, который возникает при сосредоточении на различии между картиной (*tableau*, во французской философии многоуровневое понятие, отсылающее в т.ч.

к картезианству [11]) и интерьером, в котором она находится [12], Ж. Делезу, применившему многие мотивы “Различия и повторения” к анализу “логики ощущения” живописи Фрэнсиса Бэкона, однако, что примечательно, именно в этой работе сделавшему упор в проблеме “ритмического пункта произведения искусства” [13] скорее на присутствие и манифестацию визуального образа, чем на дистанцию и различие [14].

Современная феноменологическая философия часто обращается к проблематике визуального. Применительно к французской философии центральными авторами становятся здесь Ж.-Л. Марион и А. Мальдине [15]. При этом менее исследованным является сопоставление визуального в феноменологической философии с рефлексией этой же проблематики (и обращением при этом к работам тех же Мариона и Мальдине) в философии “деконструкции” ([16]; [17]). Между тем эта рефлексия представляет интерес для феноменологического взгляда на визуальный образ в силу того, что предлагает как ряд новых терминов и способов для его концептуализации (например, метафоры различия, ритма, симптома, рамы, пунктума, анахронизма), так и отчетливое совмещение французской феноменологической традиции с немецкой традицией метафизики (Гуссерль и Хайдеггер в критике метафизики присутствия у Деррида) и с эстетикой Франкфуртской школы (проблемами “мессианства без мессианства”, “принципа надежды”, диалектики). Обращение к визуальному образу в философии Ж. Диди-Юбермана предпринимается нами с целью проанализировать возникающий в обращении французской философии к визуальному (в условно обозначаемый период конца 1970-х-1990-х гг.) синтез феноменологической философской традиции с философией деконструкции, в свою очередь обнаруживающей прямые и косвенные отсылки к проблематике визуального в эстетике Франкфуртской школы.

Анализ визуального образа во французской философии 1970-1990-х гг. уже становился предметом специальных исследований. В первую очередь, следует указать коллективную монографию *Modern French Visual Theory: A Critical Reader* (Manchester, 2014), в которую входит глава, посвященная Диди-Юберману [18]. Однако фокус как этой главы, так и коллективной монографии в целом, хотя и показывает французскую визуальную теорию в широком интеллектуальном контексте. В частности, одна из глав посвящена Л. Марену, близкому проблематике деконструкции и Ж. Деррида в частности, рассматривавшему визуальное в целом и проблему зазора между картиной и рамой в частности как возможность дополнить проблематику текстового различия (см. например: [19]; [20]), а также оказавшему непосредственное влияние на Диди-Юбермана [21]. Тем не менее, коллективная монография носит скорее обзорный характер и оставляет без специального внимания философскую проблематику.

Более ярко выраженной такая тенденция в изучении философии образа Диди-Юбермана оказывается в работе [22], когда предложенное Диди-Юберманом понимание современной эстетики прямо связывается со сферой *Cultural studies*: современным кинематографом и фотографией, анализом конкретных произведений. Другим аспектом такого прочтения Диди-Юбермана становятся исследования памяти, мемориальной культуры и *trauma studies* [23]. Стоит отметить, что в качестве доминанты при таком подходе очевидно оказывается “немецкая” традиция в его работах: обращение к “левой” критике 1930-х гг., проблематике истории и памяти у В. Беньямина - тогда как проблематика “французской” философии 1970-1990-х гг. оказывается сведена скорее к анализу визуального образа в культуре, то есть, к визуальному как самостоятельной теоретической проблеме, а не как к основе для философской проблематизации. Примером такого “распадения” Диди-Юбермана на различные традиции, совмещаемые им, может быть опубликованный тем же автором обзор современных исследований визуальной культуры [24].

Стоит отметить довольно широкое обращение к Диди-Юберману польской литературы последних десяти лет, катализатором чего следует назвать публикацию монографического исследования того же автора о Диди-Юбермане [25]. Характерно, что центральным как для этого исследования, так и для последовавших за ним дискуссий оказывается проблематика истории искусства: ее связи с историческим методом, ее от него отличий, анализ в этом ключе иконологической традиции (фигур А. Варбурга, Э. Панофского), а также ее теоретического контекста (обращения к философии образа В. Беньямина и Т. Адорно, философской концептуализации авангарда, монтажа, фотографии и минимализма) ([26]; [27]). Таким образом, Диди-Юберман оказывается автором, существенно расширяющим дискурс теории и истории искусства за счет философской проблематики, однако рассматриваемым именно в контексте теории и истории искусства.

В этом ключе примечательно более позднее исследование [28], в котором ставится задача проблематизировать совмещение различных интеллектуальных традиций как основу для формулировки

Диди-Юберманом собственной эстетики. Большую роль для настоящего исследования играет также то, что логической основой для такого совмещения, удерживающей различные традиции вместе, становится именно феноменология, визуальный образ как проблема восприятия - заостренная и катализируемая, например, в сравнении с проблемой восприятия и интерпретации текста. В этом ключе Крациньская прослеживает связь Диди-Юбермана вплоть до неокантианской традиции и именно из нее выстраивает понимание эстетики Диди-Юбермана как совмещение феноменологии (восприятие) и семиотики (знак). Однако примечательно, что и такое исследование “эстетики симптома” [28, с. 28] в глубь интеллектуальной истории в конечном итоге приводит к доминанте проблем теории и истории искусства над проблемами философии: например, в переходе от философии символа у Кассирера к ее интерпретации у Панофского и Варбурга, или в самом выборе в качестве центрального понятия “симптома” - отсылающего одновременно к Фрейду и к его интерпретации как основателя интеллектуального письма, основанного на собирании образов, их коллекционированию и архивированию (например, у Ж. Деррида [29]). Таким образом, совмещение феноменологии и семиотики у Диди-Юбермана приобретает скорее “междисциплинарное” значение, в случае постановке вопроса с точки зрения феноменологии визуального приобретающее характер компиляции.

Тем не менее, другие работы, прямо или косвенно затрагивающие проблематику Диди-Юбермана, намечают перспективу, в которой такое совмещение оказывается в феноменологической перспективе не компиляционным, а концептуальным. Одной из них является исследование [30], не упоминающее Диди-Юбермана, однако обнаруживающее параллелизм с его текстами, как в способе постановки вопроса, так и в выборе в качестве основы конкретного материала из истории искусства. Так, в качестве последнего Годдар указывает на ташизм Дж. Поллока и на абстрактную скульптуру А. Джакометти (ср. с монографиями: [31]; [32]), а в качестве первого - концепты ритма, дистанции и “систола-диастолы”, которые рассматриваются как объединяющие для философии визуального у А. Мальдине и у Ж. Делеза. Другое исследование [33] исходит из сопоставления Делеза и Диди-Юбермана, понимания визуального образа у обоих в том же, что у Годдара, ключе ритма, темы “различия и повторения” (“La station rythmique de l’œuvre d’art”), однако не ставя задачи проанализировать взаимодействие этой темы с феноменологической философией. Стоит отметить также отдельное сосредоточение в одной из посвященных Диди-Юберману статей [34] на схожем с этой темой персоналистском мотиве в его работах: так, “ритмический пункт произведения искусства” рассматривается Диди-Юберманом в том числе и на примере минималистской скульптуры Т. Смита - серии “черных ящиков”, воздействующих на зрителя при помощи чередования при интерпретации минималистской проблематики чистой формы и пространственности и ассоциации с гробом [34, с. 3]. Эти “антропоморфные мотивы” [34, с. 12], возникающие в теме “различия и повторения”, проблемы присутствия и “пульсирующих форм” (“pulsating forms” [34, с. 14]), имеют отчетливую переключку с теми же мотивами, преломленными через проблему смерти, в “Картушах” Ж. Деррида. Тем не менее, статья Ионеску не раскрывает этих мотивов в таком сопоставлении, рассматривая указанную особенность темы “систола/диастолы” у Диди-Юбермана в рамках его собственных текстов и в общем ключе с темами симптома, анахронизма и монтажа, которые уведут фокус зрения от феноменологической проблематики к эстетике и к visual theory.

Таким образом, задача формулируемого исследования состоит в том, чтобы проанализировать в качестве центрального объекта комплекс феноменологических проблем, которые затрагивает философия визуального образа Диди-Юбермана, поставив целью ответ на вопрос: что именно интерпретация этих проблем Диди-Юберманом дает для понимания визуального во французской философии 1970-1990-х гг, а именно для понимания взаимосвязи феноменологической философии и философии деконструкции?

Литература:

1. Maldiney H. L’art, l’éclaire de l’être. Paris: Cerf., 2012.
2. Maldiney H. Ouvrir le rien, l’art nu. La Versanne: Encre Marine, 2000.
3. Marion J.-L. L’Idole et la distance. Cinq études, Grasset, 1977.
4. Merleau-Ponty M. Le visible et l’invisible. Paris: Gallimard, 1964.
5. Ямпольская А.В. Конвейер невидимого // Новое литературное обозрение. 2. 2011.
6. Диди-Юберман Ж. То, что мы видим, то, что смотрит на нас / пер.с фр. А. Шестакова. СПб.: Наука, 2001.
7. Maldiney H. Regard Parole Espace, L’Âge d’homme, Lausanne, 1973.

8. Marion J.-L. L’Idole et la distance. Cinq études, Grasset, 1977.
9. Derrida J. La Vérité en peinture. Paris: Éditions Flammarion, 1978.
10. Barthes R. Le Neutre. Notes de cours au Collège de France 1977-1978. Paris: Seuil, 2002.
11. Marin L. La critique du discours. Études sur la logique de Port-Royal et les Pensées de Pascal. Paris: Minuit, 1975.
12. Marin L. Études sémiologiques. Écritures, peintures. Paris, 1971.
13. Goddard J.-C. Henri Maldiney et Gilles Deleuze. La station rythmique de l’œuvre d’art // Revista Filosófica de Coimbra. 2008. 33. P. 109-124.
14. Делез Ж. Фрэнсис Бэкон: Логика ощущения / пер. с фр. А.В. Шестакова. СПб.: Machina, 2011.
15. Ямпольская А.В. Феноменологическая редукция как прием // Вопросы философии. 2017. № 2.
16. Marin L. De la représentation. Paris: Seuil, 1993.
17. Барт П. Camera Lucida. Комментарий к фотографии / пер. с фр. М. Рыклина. М.: Ad Marginem, 2011.
18. Saint N. Georges Didi-Huberman: Images, Critique and Time. In: Modern French Visual Theory: A Critical Reader / ed. by Saint N., Stafford A. Manchester Univ. Press, 2014.
19. Chénard S.M. Entre Langage et Peinture: Louis Marin et la Question de la Représentation // Phares. 2011. 11 (Questions d’esthétique).
20. Darida V. Le sublime et la présence cachée. La théorie de la représentation chez Louis Marin. Paris: Minuit, 1993.
21. Guiderdoni A. Louis Marin’s theory of representation: between text and image, from isuality to figurability. In: Modern French Visual Theory: A Critical Reader / ed. by Saint N., Stafford A. Manchester Univ. Press, 2014. P. 127-144.
22. Fowler C. Slow Looking: Confronting Moving Images with Georges Didi-Huberman. In: Indefinite Visions: Cinema and the Attractions of Uncertainty / ed. by Beugnet M., Cameron A., Fetveit A. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2017. P. 241-254.
23. Leśniak A. Współczesne studia nad kulturą wizualną: poststrukturalistyczne klisze i krytyka anachroniczna // zrzegląd Kulturaznawczy. 2010. 2(8). S. 86-97.
24. Leśniak A. The Problem of Formal Analysis of the Representations of the Holocaust: Georges Didi-Huberman’s Images in Spite of All and Harun Farocki’s Respite // Teksty Drugie: Holocaust in Literary and Cultural Studies. 2013(2). P. 182-192.
25. Leśniak A. Obraz płynny. Georges Didi-Huberman i dyskurs historii sztuki. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, 2010.
26. Michałowska M. Poza historię sztuki – Didi-Huberman i niewyraźne // Przegląd Kulturaznawczy. 2010. 2(8). S. 155-157.
27. Rejniak-Majewska A. Między historią sztuki a filozofią obrazu (Głos do dyskusji wokół książki Andrzeja Leśniaka Obraz płynny. Georges Didi-Huberman i dyskurs historii sztuki) // Przegląd Kulturaznawczy. 2010. 2(8). S. 158-164.
28. Krasieńska M. The Convergence of Phenomenology and Semiotics in Georges Didi-Huberman’s Aesthetics of the Symptom // The Polish Journal of Aesthetics. 2018. 49(2). P. 27-40.
29. Derrida J. Archive Fever: A Freudian Impression / transl. by Prenowitz E. // Diacritics. 1995. 25(2). P. 9-63.
30. Goddard J.-C. Henri Maldiney et Gilles Deleuze. La station rythmique de l’œuvre d’art // Revista Filosófica de Coimbra. 2008. 33. P. 109-124.
31. Didi-Huberman G. Le cube et le visage. Autour d’une sculpture d’Alberto Giacometti. Editions Macula, Paris 1993.
32. Didi-Huberman G. Devant le temps: Histoire de l’art et anachronisme des images. Paris: Éd. de Minuit, 2000.
33. Chirolla C., Mejia Mosquera J.F. Deleuze and Didi-Huberman on Art History. In: Art History after Deleuze and Guattari / ed. by Sjoerd van Tuinen and Stephen Zepke. Leuven: Leuven Univ. Press, 2017. P. 91-104.
34. Ionescu V. On moths and butterflies, or how to orient oneself through images. Georges-Didi Huberman’s art criticism in context // Journal of Art Historiography. 2017. 16. P. 1-16.

Смыслорождающий потенциал художественного текста

Оганов А.А.

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, профессор. Доктор философских наук

ikh2006@yandex.ru

Аннотация: Представленный текст посвящен анализу смыслообразующих свойств произведения искусства. Текст произведения представлен как осуществленный замысел автора, объективированный средствами изобразительно-выразительного языка различных видов искусства. Обосновывается мысль, что эффект эстетического воздействия не ограничен строго рамками, заданного наличного текста. Аргументируются возможности, заложенного в произведении искусства смыслорождающего потенциала. В процессе общения с произведением искусства одновременно с его личностной интерпретацией имеет место продуцирование новых смыслов, ассоциаций, образных представлений. В связи с этим вводится понятие горизонта, раздвигающего границы воздействия произведения и расширяющего его предметное поле, увеличивающую смысловую емкость произведения. Автор рассматривает особенности смыслообразования в искусстве постмодернизма, условия презентации текстов, претендующих на статус художественного произведения. Отдельного внимания заслуживает социокультурный контекст онтологии произведения искусства.

Ключевые слова: художественный текст, произведение искусства, смыслообразование, потенциал искусства, горизонт, постмодернизм, ризомность, клиповость, статус произведения.

The meaning-generating potential of a literary text.

Oganov A.A.

Lomonosov Moscow State University

Abstract: The paper is devoted to the analysis of the semantic properties of a work of art. A text is presented as a realized plan of the author, objectified by the means of the graphic-expressive language of various art forms. The idea is substantiated that the effect of aesthetic influence is not strictly limited by the given text. The possibilities inherent in the work of art of meaning-generating potential are argued. In the process of communicating with a work of art, simultaneously with its personal interpretation, the production of new meanings, associations, figurative representations takes place. In this regard, the concept of the horizon is introduced, pushing the boundaries of the effect of the work and expanding its subject field, increasing the semantic capacity of the work. The author considers the features of meaning in the art of postmodernism, the conditions for the presentation of texts claiming the status of a work of art. Special attention deserves the sociocultural context of the ontology of a work of art.

Keywords: artistic text, work of art, semantic formation, potential of art, skyline, postmodernism, rhizome, clip art, status of the work.

Любой текст, а художественный особенно обладает смыслообразующим свойством. Бытийность художественных персонажей, событий, коллизий, образующих мир произведения, как принято полагать, имеет начало и конец, заданный автором в тексте произведения. Формально, это так и есть. В соответствии со своими намерениями, целями и способностями автор излагает им же задуманный определенный замысел.

Вместе с тем нельзя отрицать, что испытываемое от общения с миром произведения чувство эстетического удовольствия, множество ассоциативно возникающих представлений и мыслей часто не соотносимы с семантикой исходного текста. Возникают своего рода его излучения в зависимости от общей композиционной целостности и открытости, характерных для подлинного произведения.

Художественная картина – не фрагмент жизни. Ей противопоставлена статусная структурность. Она хранит в себе потенциал разностороннего развития и порождения новых смыслов. Сюжет на живописном полотне не есть запечатленное мгновение, подобное фотодокументу. Воображению может

видеться предшествующая история и ее возможное продолжение. Ни первой и последней фразой начинается и заканчивается роман. Музыка начинается с тишины и растворяется в тишине.

Та или иная степень инобытия произведения в сознании воспринимающего мотивируется и длится по-разному. Игрой воображения интерпретируется образная система произведения и мифологизируется дальнейший ход событий – возможных, непредсказуемых, случайных. Ассоциативно-интуитивные озарения неожиданны, неведомы автору, чужды его замыслу. Конечно, это не тот случай «смерти автора», что в истолковании Ролана Барта и тем не менее предчувствие авторского присутствия никак не явлено, не осязаемо.

Смыслоразличная рефлексия способна подвергнуть произведение радикальной метаморфозе, и тогда на смену акту непосредственного восприятия приходит свободная фантазия. Но это уже происходит за горизонтом произведения. Содержание этой предельно индивидуализированной и спонтанной фантазии является не столько производным оригинального текста, сколько его порождением, а в конечном счете имманентной деятельностью сознания. Продуцируемые им новые смыслы не обременены умозрительными построениями, «здоровым смыслом», стереотипными представлениями. Часто, напротив, они поражают своей непредвиденной остротой, эвристической догадкой, сотворческим озарением.

В контексте вышесказанного, не без основания можно полагать, что привычное нам понимание онтологического статуса произведения несколько заужено. Между тем феноменология художественного текста неминуемо подводит к мысли о его неисчерпаемой емкости и многослойности. Иначе не объяснить неутолимую потребность заново перечитывать, прослушивать, просматривать, экранизировать, инсценировать...

На протяжении многовековой истории искусства в научном обиходе мыслителей и художников преобладали понятия мимезиса, подражания, воспроизведения, отображения. Искусство сравнивалось с зеркалом, обращенным к внешнему миру: будь то античный Космос, средневековый Бог, ренессансная Природа, или идеалы Добра и Истины эпохи Просвещения. Смысловая наполняемость произведения искусства обуславливалась преимущественно направленностью сознания на этот многообразный мир. Но с XIX века искусство все чаще стало обращаться к внутреннему миру человека.

Главенствующей стала идея самовыражения художника. Особую значимость обрели личностные смыслы, оригинальные, глубоко индивидуализированные представления. Такой поворот в общественном сознании предвещали представители философии жизни, персонализма, экзистенциализма.

Тесная сопряженность социально значимых коннотаций и личностных смыслов существенно расширили спектр возможных токований и интерпретаций художественного текста. Особую методологическую значимость обретает герменевтика в обосновании процессов новых смыслообразований. Они, как правило, целесообразны и художественно мотивированы.

Картина меняется на рубеже XX-XXI вв., когда из художественного процесса уходит определенно выраженная творческая доминанта. Это особенно характерно для постмодернизма с его эклектичностью методов, приемов, фрагментарностью сюжетно-композиционных построений. Сталкиваясь и играя концепциями разных времен, школ и направлений, постмодернизм иронизирует над калейдоскопичностью и абсурдностью картины мира. Характерная для постмодернизма философия ризомности расщепляет сознание на произвольное, клиповое восприятие и продуцирование смыслов.

В подобных случаях весьма относительна сама по себе постановка вопроса о границах и горизонтах практически никак не мотивированного и не считаваемого текста. Зачастую такие тексты обретают статус произведения искусства не по причине их какого-либо соответствия классически сложившимся критериям. Все решается особенностями презентации таких текстов, их включенностью в институционально признанную систему художественной культуры. В частности, применительно к изобразительному искусству это определенная пространственная среда, выставочные площадки, галереи, музеи. В сущности говоря, их точнее относить к артефактам, нередко символически выразительным. Это тот случай, когда отличительной особенностью процесса смыслообразования, является их предельная индивидуализированность и непредсказуемость. Конечно, к подобного рода проявлениям не сводится искусство постмодернизма. Он весьма многообразен по форме и жанрово-видовым различиям. Как и культура в целом он адекватен времени, основательно укоренен в нем и черта его горизонта в доступной нам перспективе пока никак не просматривается.

Рассматриваемая проблематика заслуживает особого внимания в контексте видовых и жанровых различий искусства, однако тезисное изложение материала ограничивает такую возможность.

Пряжникова А.Ю.

Государственное бюджетное общеобразовательное учреждение средняя общеобразовательная школа № 303 с углублённым изучением немецкого языка и предметов художественно-эстетического цикла имени Фридриха Шиллера, г. Санкт-Петербург, учитель, методист. Кандидат философских наук

anna_galgash@mail.ru

Аннотация: В статье сформулирована историческая типология эстетических форм чувственности, сопоставляются формы качественной модальности эстетических и нравственных чувств, отмечается условность их обособления и разведения. Осмысливается теоретическая традиция абсолютизации «самоценности» и «самодостаточности» эстетического. Показаны исторические метаморфозы эстетических чувств как результат активного включения искусства в общественную практику и его относительного освобождения от выполнения социально-практических функций. Анализируется структура разных форм эстетических переживаний: с вытесненным принципом эстетического наслаждения и доминированием нравственного чувства, и как удовольствия, с вытесненным из него нравственным содержанием. Показана имманентная «самоценному» эстетическому переживанию такая черта, как поверхностность, отслеживаются закономерные социально-практические результаты освобожденного от социальности искусства - тенденции к измельчанию, легкомысленности и развлекательности. На примере социально-практического опыта эпохи Возрождения показано влияние идеи самоценности эстетического удовольствия на культурное состояние эпохи.

Ключевые слова: эстетические чувства, нравственные чувства, историческая типология эстетических форм чувств, эстетическое удовольствие, самоценность эстетического, гедонизм, искусство.

Aesthetic forms of feelings: historical typology and structure.

Pryazhnikova A. Yu.

Friedrich Schiller Secondary School № 303, Saint Petersburg

Annotation: the article formulates the historical typology of aesthetic forms of sensuality, compares the forms of the qualitative modality of aesthetic and moral feelings, notes the conditionality of their isolation and cultivation. The theoretical tradition of absolutization of “intrinsic value” and “self-sufficiency” of the aesthetic is conceptualized. Historical metamorphoses of aesthetic feelings are shown as a result of the active inclusion of art into social practice and its relative release from the fulfillment of social and practical functions. The structure of various forms of aesthetic experiences is analyzed: with the forced out principle of aesthetic pleasure and the dominance of moral feeling, and as pleasure, with the moral content forced out of it. The immanent “intrinsically valuable” aesthetic experience is shown with such a feature as superficiality, the regular socio-practical results of art waived of sociality are monitored - trends towards growing shallow, frivolous and entertainment. On the example of the socio-practical experience of the Renaissance, the influence of the idea of intrinsic value of aesthetic pleasure on the cultural state of the era is shown.

Keywords: aesthetic feelings, moral feelings, historical typology of aesthetic forms of feelings, aesthetic pleasure, intrinsic value of aesthetic, hedonism, art.

В проблеме осмысления эстетической чувственности существуют достаточно укоренившиеся научные традиции. С одной стороны, имплицитно присутствуют наивные отождествления эстетического с прекрасным, по сути, лишь с одним из его возможных проявлений, с другой – бытует такое понимание природы эстетического, в котором наслаждение является едва ли не его эпифеноменом, особого рода сопутствующим удовольствием, а самоценность, «незаинтересованность» (И. Кант),

«самоцельность» (Г.Гегель), выразительность (А.Моль), возводятся чуть ли не как исключительные качественнообразующие признаки эстетического. Сложившаяся вокруг сущности эстетического проблематизация требует активного научного переосмысления устоявшихся теоретических традиций.

В вопросе осмысления эстетических форм чувственности мы опираемся преимущественно на исторический, социально-практический и антропологический подходы. Эстетические формы чувственности зависят от культурно-практических задач общества и определяют тип человека конкретной культуры. Исторический анализ эстетических форм чувственности, воспроизводимых искусством, показывает, что интегрированность последнего в социальные процессы на определенных исторических этапах обуславливала не чистый, а «привходящий» характер эстетических состояний. В периоды включения искусства в общественную практику наблюдается его тесная связь с моралью, культивирование искусством таких эстетических состояний, которые не имеют характера самоценного удовольствия. Это наглядно можно отследить на воспроизводимой искусством в такие периоды типологии состояний, которые по своему содержанию и качественному своеобразию являются нравственными или религиозными чувствами в эстетической форме: героическое, трагическое, воинственное, патриотическое, торжественное, серьезное, мужественное (античность), страдальческое, мученическое, скорбное, благоговение, умиление, трогательное, уродливое, возвышенное, благочестивое, покорное, трепетное, смиренное (средневековье), титаническое, уверенное (возрождение), решительное, возвышенное, непоколебимое (классицизм), аскетическое, благочестивое, мрачное (протестантизм), умеренное (просвещение), патетическое, пафосное, смелое, страстное, величественное, экспрессивное, мощное, революционное (соцреализм).

В проблеме соотношения эстетических и нравственных чувств существует тенденция к их теоретическому разведению, акцентированию принципиальной особенности эстетических чувств и указание на качественную модальность удовольствия, их обособление от нравственных чувств с качественной модальностью неудовольствия (стыд, вина, совесть). Из приведенной выше типологии эстетических состояний видно, что тесная связь эстетического с моралью на определенных исторических этапах обуславливает вытеснение принципа эстетического наслаждения от искусства ради его нравственного содержания, господство в эстетических переживаниях нравственного чувства. Таким образом, под сомнение ставятся представления о самоценности эстетического переживания, исходным моментом которых является чуть ли не эпифеномен «наслаждения». Эстетические состояния, воспроизводимые искусством, не имеют самоценного характера, а тесно связаны с нравственными переживаниями. Чувство трагического, культивируемое античной и классицистической трагедиями, по своему качеству является страданием, но это ни в коем случае не противоречит сущности эстетического.

В отстаивании такой позиции можно столкнуться с противоречием, согласно которому эстетическое как таковое появляется лишь тогда, когда освобождается от внешних воздействий религии и морали и в этом утверждается его, так называемая, самодостаточность. Следовательно, с целью выявления сущности эстетического переживания закономерным будет рассмотрение тех исторических периодов, в которых происходит освобождение искусства от морали. Действительно, в такие исторические периоды можно наблюдать искоренение нравственного страдания из структуры эстетических переживаний. Искусство воспроизводит неглубокие, поверхностные чувства, предназначенные для развлечения и удовлетворения гедонистических потребностей публики. Шутливое, вожделенное, волшебное, изящное, ироничное, сладострастное, меланхоличное (возрождение), фривольное, таинственное, иллюзорное, экстатическое, экзальтированное, эйфорическое, хрупкое, неистовое, импозантное, поразительное, блестящее, галантное, манерное, пасторальное, сентиментальное, слезливое, легкомысленное, мелочное, пикантное и др. (барокко, рококо). В моменты освобождения искусства от морали можно также наблюдать и постепенное сползание в открыто безнравственное, культивирование искусством таких эстетических состояний, как мерзкое, жестокое, омерзительное, садистическое, уродливое, сладострастное, грубое, развратное, соблазнительное, монструозное, бесстыдное (театр абсурда, театр жестокости, театр Германа Нитча, художественный опыт маркиза де Сада и Л. Захера-Мазоха). Следовательно, если абсолютизировать самодостаточность эстетического, признавая его специфичность в автономии от морали и религии, то к собственно эстетическим чувствам логично относить только те, которые представлены во второй части типологии и закономерно исключить типы чувств, представленные в первой ее части, которые якобы из-за их непосредственной связи с моральной практикой нельзя считать собственно эстетическими, что, несомненно, является теоретической ошибкой.

Во-вторых, такая абсолютизация «самоценности» эстетического имеет еще и определенные историко-культурные последствия. Речь идет о наблюдаемом в историческом процессе негативном влиянии «освобожденного» от нравственности искусства на культурное состояние эпохи. Это подтверждает практический опыт эпохи Возрождения, когда собственно и возникает идея самоценности эстетического удовольствия и освобождения его от нравственного содержания. С доминированием в литературе Возрождения откровенно земного, плотского элемента происходит оправдание гедонизма (Джованни Боккаччо, Франсуа Вийон, Маргарита Наваррская, Лопе де Вега и др.), что непременно сказывается на нравственности эпохи. Неслучайно М. Фуко отмечал, что индивидуализм титанических масштабов освободил в этот период энергию эгоизма и инстинктов, обернулся хаосом стихийного самоутверждения [1, с. 63]. Практическая реализация морали гуманизма, по мнению отечественного мыслителя А.Ф. Лосева, оказалась крахом культурных основ общества, не последнюю роль в котором сыграло искусство, которое порождало разгул страстей, своеволие, распущенность, непристойность [2, с. 122, 124].

Проведенный анализ эстетических форм чувственности позволяет сделать ряд существенных выводов:

Во-первых, социально-практический опыт эпохи Возрождения позволяет поднять проблему безнравственного влияния искусства вследствие абсолютизации самоценного удовольствия от него. Анализ показывает, что наличие собственной цели искусства, самодостаточность и самоценность последнего не следует абсолютизировать. Искусство, в его тяготении к свободной эстетической самодостаточности, не может полностью освободиться от социальности, а, так или иначе, влияет на нравственное бытие человека. Следовательно, и существующая традиционная научная тенденция видеть историческое движение искусства как процесс постепенного отделения «собственно эстетического» от воздействий внешних факторов морали и религии не может считаться вполне объективной. Можно предположить, что историческая динамика соотношения искусства и морали раскрывается не в форме линейного развития искусства в автономную сферу духовной жизни. В основе динамики лежит модель «циклического движения»: переменное чередование непосредственного включения искусства в общественную практику и прямого выполнения общественных задач и автономии искусства, ее относительного освобождения от выполнения общественно-практических функций.

Во-вторых, социально-практический подход к искусству Возрождения помогает понять тесную связь нравственного и эстетического чувств и сделать вывод, что «удовольствие» не является единственным определяющим моментом эстетического, т.к. чувство, оторванное от нравственного содержания, не может существовать в своей самоценности, а, так или иначе, оборачивается откровенным аморализмом или оправданием гедонизма. Переживание страдания входит в структуру эстетического переживания и не противоречит сущности эстетического. С такой позиции актуализируется концепция Аристотеля, согласно которой ценность эстетического наслаждения заключается не в собственной самостоятельности эстетической сферы, а в момент сохраненного нравственного содержания искусства.

Литература:

1. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб.: Университетская книга, 1997. 576 с.
2. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1978. – 623 с

Проблемы чувственности в эстетике и одна из возможностей их решения

Радеев А.Е.

Санкт-Петербургский государственный университет, институт философии, доцент. Доктор философских наук

artem_radeew@mail.ru

Аннотация: В докладе обозначаются проблемы эстетики, связанные с чувственностью: проблема определения чувственности, проблема многообразия чувственного, проблема обоснования, проблема специфики эстетики в отношении чувственности. Предлагается модель, позволяющая прояснить ряд вопросов о чувственности в эстетике. Эта модель основана на понятии пассивного, активного, реактивного, а также предлагается расширить эту модель представлением об интерактивном, интерпассивном и интерреактивном. Для этого использованы идеи Ж.Делеза, Р.Пфаллера, В.Вельша и других. Это различие трех форм чувственности создает основание для раскрытия его не только на материале истории эстетики, но и на материале различных форм практики эстетики. Выводом доклада является то, что возможно предложить основание, позволяющее прояснить многое относительно «чувственности» в эстетике, но этого недостаточно для того, чтобы решить все обозначенные проблемы.

Ключевые слова: чувственность, пассивное, активное, реактивное, Ж. Делез, Р. Пфаллер,

On the problems of sensibility in aesthetics and on a way of solving it.

Radeev A.E.

Saint Petersburg State University, institute of philosophy

Abstract: The paper examines the problems of aesthetics related to sensibility: the problem of defining sensibility, the problem of the variety of the sensuous, the problem of justification, the problem of the specificity of aesthetics in relation to sensibility. A model is proposed to clarify a number of questions about sensibility in aesthetics. This model is based on the concept of passive, active, reactive, and it is also proposed to extend this model with the concept of interactive, interpassive, and interreactive. For this purpose, the ideas of G. Deleuze, R. Pfaller, W. Welsch and others were used. This difference between the three forms of sensibility creates a basis for revealing it not only on the material of the history of aesthetics, but also on the material of various forms of aesthetic practice. The conclusion of the paper is that it is possible to offer a basis that allows us to clarify a lot about sensibility in aesthetics, but this is not enough to solve all the problems indicated.

Keywords: sensibility, passive, active, reactive, G. Deleuze, R. Pfaller

С «чувственностью» у эстетики сложились крайне непростые отношения. Казалось бы, сам этимон эстетики вынуждает последнюю постоянно удерживать «чувственность» в центре внимания, предлагать разные формы осмысления (и, видимо, неслучайно В.Вельш в какой-то момент предложил именовать эстетику «айстетикой», чтобы подчеркнуть именно внимание на чувственном). Однако ситуация ровно обратная – какие бы вопросы ни задавались эстетикой о «чувственности», ответы на эти вопросы со всех сторон представляются крайне проблемными.

Проблемой является сама попытка определить «чувственность». С одной стороны, как и в случае с любой элементарной единицей, стремление эстетики определить «чувственность» естественным образом обречена на провал. С другой – развитие эстетики и размножение представлений о чувственности вынуждает снова и снова ставить вопросы, ответы на которые до сих пор не даны. И эстетика в своей истории уже несколько раз производила свои внутренние революции, и представление о «чувственности» расширилось настолько, что современная рефлексия с легкостью говорит о внечеловеческой или даже десубъективированной чувственности. Как же не реагировать на это тому, что по своему имени обязано в первую очередь на эти изменения реагировать?

Проблемой является многообразие «чувственного». По сути дела, мы на сегодня имеем дело с

крайне неразработанной эстетической терминологией. «Эстетическое восприятие», «эстетическое чувство», «эстетическая чувственность», «эстетическая эмоция» и прочие близкие по смыслу термины используются как в классической, так и в современной эстетике в самых разных смыслах, что создает не только путаницу на уровне обсуждения проблем, но и неясность даже на уровне их постановки. Кроме того, к этой же проблеме необходимо отнести и то классическое затруднение для эстетики, которые связано с тем, что под чувственностью в первую очередь и по умолчанию, как правило, имелся в виду лишь визуальный или аудиальный чувственный опыт, что вызывает со стороны современной эстетики справедливые укоры. В конце концов, возникновение одного из самых популярных направлений в эстетике – сомаэстетика – является во многом следствием недовольства, что эстетика не справляется с «эстетическим».

Проблемой является слабая обоснованность того или иного понимания «чувственного» в эстетике. Если в эпоху великих систем и Больших теорий понимание «чувственного» в эстетике обосновывалось посредством указания места этой проблематики в более общем строе мысли, то в эпоху естественного конца Больших теорий фактически любое утверждение о «чувственности» превращается в форму экспликации единичного философского вкуса, не претендующего на обоснованность или фальсифицируемость.

Проблемой является, наконец, и специфика эстетической работы с «чувственностью». Бурное развитие физиологии и психологии чувственности, постоянные выходы на территорию проблематики чувственного со стороны большинства гуманитарных наук вынуждают задаться вопросом о том, чем же в таком случае эстетический подход к «чувственности» отличается от всех прочих. Выдвигаемые ранее в классической эстетике положения, что «чувственность» для эстетики понимается как момент сверхчувственного, что «чувственность», понятая эстетически – это эстетическое суждение или эстетическая оценка, представляются нерелевантными как с точки зрения современных представлений о чувственном, так и с точки зрения современных дискуссий в эстетике, преодолевших (или преодолевающих) редукцию чувственного как к сверхчувственному, так и к формам эстетической реакции. К этому же относится и вопрос о тех данных, с которыми имеет дело «чувственность» в том виде, как ее понимает эстетика. В чем специфика этих данных в отличие, например, от данных чувственности для познания или же религиозного опыта? А если этой специфики нет, то на каком этапе внимания к «чувственности» происходит разделение ее на собственно эстетическую и внеэстетическую составляющие?

Нерешение этих проблем или хотя бы невнимание к ним неизбежно приведет к выводу, что эстетика де-факто не справляется со своими проблемами.

Работать с этими и подобными им проблемами возможно, если предлагать модели, имеющие основание в истории, теории и практике эстетики. Ибо какую-либо проблему лишь в той степени возможно определить для ее разрешения, в какой ее можно рассмотреть на трех слоях (исторический, теоретический, практический) при взаимном пересечении этих слоев и при апробации решения проблемы на одном слое посредством данных других слоев. Так, эстетическую проблематику определения искусства с исторической точки зрения имеет смысл рассматривать только при условии, что помимо выявления основных линий определения искусства в истории, будут предложены теоретические варианты определения (или его невозможности), а также показаны формы практики, в которых теоретическое и историческое измерение этой проблематики существует. В противном же случае эту проблематику нельзя считать определенной для ее решения.

Поскольку «чувственность» невозможно представить без формы действия, ее репрезентирующего, то одной из моделей для решения проблем чувственности в эстетике является представление о трех формах действия – пассивном, активном и реактивном (различие между пассивным и активным разрабатывалось в философии еще со времен Аристотеля, наиболее же продуктивно форму осмысления различия активного и реактивного предложил Ж.Делез, главным образом, в работах о Ницше). Эта триада позволит, с одной стороны, отличить ощущения (как пассивное в чувственности) от чувств (как активное в чувственности) и сформировать понимание того, что эстетика главным образом имеет дело со вторым, нежели с первым. С другой стороны, приведенная триада позволит провести отличие чувств от чувствительности (как реактивного в чувственности) и тем самым обосновать мир эстетической чувствительности, отличный от мира собственно эстетического чувства, ибо как реактивное действует так, что стремиться заместить собою всякое активное, так и эстетическая реакция, т.е. эстетическая чувствительность в самых разнообразных формах этой реакции стремится заместить собою собственно

эстетическое чувство (эстетический опыт). Это теоретическое различие трех форм чувственности создает основание для раскрытия его не только на материале истории эстетики, но и на материале различных форм практики эстетики.

Но интересно отметить, что современная философия и арт-практика дают возможности расширить описанное выше представление. Тот факт, что многие формы современного искусства подразумевают интерактивные практики, позволяет задаться вопросом о том, возможна ли интерактивная чувственность (будь то в форме чувства или чувствительности) и каковы способы работы с ней у эстетики. Более того, одним из открытий в социальных науках XX в. стал феномен интерпассивности (Р. Пфаллер и С. Жижек), и в работах Пфаллера напрямую заявляется, что интерпассивность – это не какой-то частный случай в современной культуре, а феномен, пронизывающий все ее области. В таком случае необходимо задаться вопросом о том, в каких формах может существовать интерпассивная чувственность и какими могут быть формы ее эстетического анализа. Наконец, если принять, что активному противостоит не только пассивное, но и реактивное, то возможно допустить существование такого феномена как интерреактивность (т.е. производство реакции исключительно из форм взаимодействия с другими реакциями), возможно предположить анализ интерреактивной чувственности и анализ того, какие конкретные случаи интерреактивности возможны в эстетике. Например, максима «эстетическая оценка заочной не бывает» фактически репрезентирует запрет на интерреакцию, тем самым подразумевая, что оценка зачастую формируется не на основе собственного опыта, а на основе других оценок.

Таким образом, возможно предложить основание, позволяющее прояснить многое относительно «чувственности» в эстетике – действие, репрезентирующее чувственность, и его формы. Этого, разумеется, недостаточно для того, чтобы решить все обозначенные проблемы – на этом основании мы, скорее, проясняем терминологию и размечаем территорию для дальнейшего движения. Потому необходимы, помимо изложенного, и иные основания для определения описанных проблем. Но вместе с тем без работы над прояснениями оснований эстетика обречена на провал. И пусть может показаться, что эстетика, задаваясь вопросом о чувственности, лишь стоит на месте и топчет землю, все же это топтание неизменно приведет к твердой почве, только из которой прорастают семена всего пышного.

Рубцова Е.В.

Уральский федеральный университет, Екатеринбург, доцент. Кандидат философских наук

rbtsvelena@rambler.ru

Аннотация: Начиная со второй половины XX века меняющиеся социальные связи влекут за собой парадигмальный сдвиг в сфере искусства. Сегодня мы видим изменение дистанции между искусством и зрителем. Не менее важным является и стирание границ между повседневностью и художественностью. Объект искусства перестает быть значимым, акцент смещается на деятельность художника, разворачивающуюся в различных контекстах. Опираясь на концепции К. Бишоп (партиципаторное искусство) и Н. Буррио (оперативный реализм), автор рассматривает появление партиципаторного искусства и эстетики взаимодействия как свидетельство парадигмального сдвига, ведущему к новому пониманию искусства.

Ключевые слова: парадигма искусства, партиципаторное искусство, оперативный реализм, эстетика взаимодействия, художественность, границы искусства.

The problem of aesthetic and social in the art of interaction.

Rubtsova E. V.

Ural Federal University, Ekaterinburg

Abstract: Since the second half of the 20th century, changing social connections have entailed a paradigm shift in the field of art. Today we see a change in the distance between art and the viewer. It is equally important to erase the boundaries between everyday life and artistic artistry. The object of art ceases to be significant, the focus shifting to the artist's activities unfolding in various contexts. Based on the concepts of C. Bishop (participatory art) and N. Bourriau (operational realism), the author considers the appearance of participatory art and aesthetics of interaction as evidence of a paradigm shift leading to a new understanding of art.

Keywords: art paradigm, participatory art, operational realism, aesthetics of interaction, artistry, boundaries of art

«Современное искусство играет на сомнении, на невозможности обоснованного суждения о его эстетической ценности и спекулирует на чувстве вины тех, кто в нем ничего не смыслит или не понимает того, что здесь и понимать-то нечего» (Бодрийяр Ж. Заговор искусства).

Термин «партиципаторное искусство» («participatory art») принадлежит американской исследовательнице современного искусства Клер Бишоп. В ее концепции на первый план выходит коллективное и коммуникативное творчество, получившее широкое распространение и институционализацию сегодня. Партиципаторное искусство работает не только на художественном, но еще и на социальном уровне. Такое искусство характеризуется парадоксальным отношением к эстетическому, где одной из важнейших характеристик становится понимание искусства, как зоны, свободной от угнетения. На сцене искусства взаимодействия художник может осуществлять свою деятельность, не боясь давления бюрократии или строгой специализации. В дискурсе партиципаторного искусства очень интересен эпический проект бельгийского художника Фрэнсиса Алюса «Когда вера сдвигает горы» (2002 г.). Суть данного проекта заключалась в том, чтобы 500 добровольцев сместили пятисотметровую песчаную дюну на 10 сантиметров при помощи лопат. Все действия происходили в городе Лима (столица Перу), под палящим солнцем. Выглядело это, как нечто мистическое, даже библейское, – 500 человек, которые исполняют абсолютно бессмысленное, но вместе с тем героическое действие. Название «Когда вера сдвигает горы» можно трактовать, с одной стороны, как силу коллективной работы – общество, полное веры и силы, может сдвинуть горы и изменить все, что не подвластно индивиду; с другой стороны,

позволяет рассмотреть веру в будущее как способ примирения с настоящим: сложным, непонятым, абсурдным.

Еще один пример, который указывает на то, что партиципаторное искусство не может быть понято в классической эстетической парадигме, это «Эксперимент Бадуэна» бельгийского художника Карстена Хёллера. В ходе реализации этого проекта 200 человек в течение дня просидели в закрытом выставочном павильоне в Брюсселе. Хёллер полностью отказался от принятого в искусстве «документирования» результата творческой работы. Здесь, очевидно, включается категория «сомнения» – если отказаться от документации, то можно ли считать, что проект состоялся? Будут ли люди, учувствовавшие в эксперименте, ощущать, что вообще приняли в нем участие? Не возникнет ли сомнение – произошло это все на самом деле или нет? На этот эксперимент можно посмотреть, как на случай художественного бездействия, то есть отказа от любой продуктивности. Все эти примеры показывают, что задача искусства взаимодействия – вступить во взаимодействие с обществом, не требуя от него признания и, в своем роде, легитимации этих проектов. Напротив – эти проекты скорее вызывают вопросы, тревогу, непонимание.

Французский теоретик искусства Николя Буррио в одной из своих ранних статей [2, с. 36] предложил термин «оперативный реализм» (фр. «realismeoperatif»), призванный означать собой «двойную принадлежность к области функционального и к области эстетического» <...> и охарактеризовать произведение, которое колеблется между функцией инструмента... и функцией объекта созерцания, когда, в конечном счете, только понятие «художественный проект» разводит эти функции» [2, с. 36]. Эта концепция получила развитие в его работе «Эстетика взаимодействия» («Esthétique relationnelle»). Буррио считает, что эстетика взаимодействия – это реальная замена и альтернатива устаревшему искусству эпохи модернизма, превращающему произведения искусства в товары. В ходе этого процесса художник отделяется от своего детища, а зритель превращается в безмолвного потребителя. Уход от парадигмы восприятия произведения как объекта может прервать этот круг и превратить искусство в процесс: «В противовес представлению Дебора, видевшего в искусстве лишь репертуар примеров того, что должно было «реализоваться» вполне конкретно в повседневной жизни, сегодняшняя художественная практика стремится быть многообразным полем социальных экспериментов, пространством, хотя бы отчасти предохраненным от унификации образов жизни» [3], – отмечает Буррио.

Теория, предложенная Буррио, фиксирует тот факт, что искусство взаимодействия меняет парадигму взаимоотношений в искусстве. Отношения между людьми, окружающая реальность – теперь все это может быть превращено в арт-объект: «Так, встречи, свидания, демонстрации, различные типы сотрудничества между людьми, игры, праздники, места совместного проживания – короче, совокупность способов встреч и конституирования отношений сегодня представляют собой эстетические объекты, поддающиеся самоценному освоению...» [4, с. 34]. Художник взаимодействия теперь не просто создает свое произведение в своей мастерской. Художник взаимодействия – это организатор, создатель определенной социальной среды (через ворк-шопы, дискуссии, мастер-классы и пр.), в которой создаются микросоциальные связи. Риркрит Тиравания является представителем партиципаторного искусства. Особенно ярко об этом свидетельствует его проект передвижной кухни, который он осуществил в рамках Венецианской биеннале в 1993 году. Художник создал для зрителя целое поле, пространство для того, чтобы зрители могли взаимодействовать – потреблять или готовить пищу. Перформансы ввели в поле искусство понятие соучастия, которое стало практически основной составляющей современных художественных практик. Коммуникативное пространство в сети Интернет – это еще одна возможность для возникновения новых взаимоотношений с искусством, культурой. В процессе взаимодействия со зрителем искусство идет еще дальше, затрагивая социальные аспекты жизни, формируя новые способы и практики взаимодействия.

Клер Бишоп в статье «Антагонизм и реляционная эстетика» [5] критикует «эстетику взаимодействия» Николя Буррио и ее модели со-участия и демократии, как подчиненные общему тренду «социального поворота» в искусстве, произошедшего в начале 90-х годов после распада социалистического блока и возникновения феномена «социально-ангажированного искусства». Свою генеалогию такое искусство возводит к середине 60-х: еще бразильский художник Элио Ойтисика (Hélio Oiticica) искал возможности для взаимодействия с танцорами самбы, а датский иллюстратор Палле Нильсен (Palle Louis Nielsen) переделал пространство простой детской площадки в целый музей современного искусства. Общим трендом социальное искусство становится именно после 1990 г., когда наряду с возросшим количеством подобного рода арт-практик, множится и количество терминов для их обо-

¹ При поддержке гранта РФФИ № 17-29-09136/19. (This research was financially supported by the RFBR (Grant No. 17-29-09136/19).)

значения: «социально-ангажированное искусство» (socially-engaged art), «коллаборативное искусство» (collaborative art) и «диалогическое искусство» и (dialogic art), «пограничное искусство» (littoral art), «интервенционистское искусство» (interventionist art).

В другой своей статье Бишоп, отталкиваясь от критики социально-ангажированного искусства французским философом Жаком Рансьером, приходит к заключению, что все противоречия социально-ангажированного искусства, выражаются «в отношениях между искусством XX-го века и социальными изменениями, т.е. в напряжении между верой в автономию искусства и, в то же время, в его растворение в провозглашаемом им обществе будущего» [6, с. 34]. Практически любое современное искусство является социально ангажированным. Невозможно вспомнить хотя бы один пример современных произведений или практик, которые не ориентировали бы зрителя на тот или иной социальный процесс, проблему или идею. Зритель в свою очередь не только критически оценивает такое искусство. Он может наслаждаться его «непонятностью», постоянно разгадывая загадки и взаимодействуя с художником и его произведением.

В своей последней книге «Искусственные ады: партиципаторное искусство и политика зрительства» Бишоп понимает партиципаторное искусство лишь с эстетической точки зрения, стараясь не уходить в дискурс политики или социологии. Симптоматично уже само название книги, взятое из одноименной посмертной публикации Андре Бретона (Artificial Hells. Inauguration of the «1921 Dada Season»), в которой Бретон приводит доводы в пользу сильного потенциала социальных разрушений в общественной сфере, призывая к более смелым, эмоциональным и тревожным формам вовлеченного искусства и критики. Стоит отметить, что по мнению Бретона, не существует, по сути, провальных произведений искусства. Ведь то, что кажется ужасным, неприемлемым, антиэстетическим (сезон Дада 1921 г.) современникам, будущим приемникам может быть оценено совершенно иным образом – в новых социальных и культурных реалиях, в рамках новой эстетической парадигмы, такое произведение может произвести совершенно новый резонанс. Партиципаторное искусство сегодня принимает работу с этими новыми социальными и культурными реалиями – социальными сетями, интернетом, рекламными компаниями, реалити-шоу, ТВ-шоу, ТВ-сериалы и т.д.

В поиске альтернатив превращения «искусства участия» в индустрию развлечения и новые формы товарно-денежных взаимоотношений, Бишоп и некоторые другие теоретики и кураторы современного искусства пытаются проанализировать накопленный партиципаторностью за последнее двадцатилетие опыт. Бишоп считает, что партиципаторное искусство, создаваемое в рамках XX века, не принималось зрителями и даже вызывало отвращение лишь в результате некачественной фото-документации. Партиципаторное искусство делает ставку на процесс создания, а не на объект искусства, не на его конечный результат, а на способ, форму и действие. Благодаря этому значимыми становятся социокультурная обстановка, энергия художника и зрителя, самосознание всех участников произведения искусства, динамика группы. Эмпирический аспект партиципаторного искусства очень значим и обычно очень продолжителен во времени.

Литература:

1. Бодрийяр Ж. Заговор искусства // Художественный журнал. 1998. № 21.
2. Буррио Н. Что такое «оперативный реализм?» // Художественный журнал. 1999. № 8/29.
3. Буррио Н. Реляционная эстетика. Постпродукция (сборник). «Ад Маргинем Пресс», 1998.
4. Буррио Н. Эстетика взаимодействия // Художественный журнал. 1999. № 8/29.
5. Bishop Claire. Antagonism and Relational Aesthetics. OCTOBER 110, Fall 2004.
6. Бишоп К. Социальный поворот в современном искусстве // Художественный журнал. 2005. № 58.

О восточнохристианском факторе развития теологической эстетики

Рукавишников А.Г.

Философский факультет МГУ имен М.В. Ломоносова, старший преподаватель. Кандидат философских наук

rukavishnikov@philos.msu.ru

Аннотация: Цель настоящей работы – показать сильное влияние восточнохристианской традиции на формирование теоэстетического знания, а также развенчать устойчивую точку зрения, согласно которой теоэстетика своим возникновением и развитием обязана исключительно западному (преимущественно католическому) богословию. Рассматривая основные этапы становления теологической эстетики, мы видим, что даже в период упадка греческого богословия именно оно вдохновляло западную христианскую мысль на обращение к проблемам чувственности и на рассмотрение Бога как возможного «объекта» опыта. Кроме того, в русле эксплицитной теоэстетики, особенно у её родоначальника и основателя крупнейшего католического богослова XX века Ганса Урса фон Бальтазара, прослеживается очевидный интерес к мистическому опыту восточнохристианских богословов. Это обстоятельство, по нашему мнению, служит одной из причин тому, что к началу XXI века теоэстетическая проблематика актуализируется уже в неоправданном богословии.

Ключевые слова: теологическая эстетика, православное богословие, Бальтазар, Максим Исповедник, аллегорическая экзегеза, теория образа

About the Eastern Christian factor in the development of theological aesthetics. *Rukavishnikov A.G.*

Lomonosov Moscow State University, Faculty of philosophy

Abstract: The purpose of this work is to show the strong influence of the Eastern Christian tradition on the formation of theological aesthetics, as well as to debunk the stable view that theological aesthetics owes its origin and development exclusively to Western (mainly Catholic) theology. Considering the main stages of the development of theological aesthetics, we see that even during the decline of Greek theology, it inspired Western Christian thought to address the problems of sensuality and to consider God as an Object of Possible Sensible Experience. In addition, there is an obvious interest to the mystical experience of Eastern Christian theologians in the explicit theological aesthetics, especially in the works of Hans Urs von Balthasar – one of the most famous Catholic theologian of the XX century. This circumstance, in our opinion, is one of the reasons that by the beginning of the twenty-first century, theological aesthetic problems are already being actualized in modern Orthodox theology.

Keywords: Theological aesthetics, Orthodox theology, Hans Urs von Balthasar, Maximus the Confessor, allegorical exegesis, image theory

Теологическая эстетика представляет собой ныне достаточно динамично развивающуюся научную дисциплину, предметное поле которой в основном складывается на стыке философии, богословия и искусствознания. Активно заимствуя понятийный аппарат и методологию различных гуманитарных наук, теоэстетика развивается вполне в духе современной мировой эстетической науки, тяготеющей к междисциплинарному синтезу. По этой причине интерес к теологической эстетике проявляется не только в рамках различных духовных школ, но и в светской философии. К настоящему моменту накопилось достаточно много публикаций и развёрнутых университетских учебных курсов по теологической эстетике в различных пластах западной гуманитарной науки.

Вместе с тем, теоэстетика даже на уровне этимологии тесно связана с богословским дискурсом, это по преимуществу богословская наука. Она апеллирует не только к сфере разума, но и к сфере духа, не только доказывает, но и показывает. Наряду со строгой формальной логикой, характерной для философского исследования, здесь всегда можно найти внутреннюю антиномичность, апелляцию к иррациональному мистическому опыту и алогизмам [1]. Предмет теоэстетики строится вокруг

привычных для эстетики категорий, но с опорой на христианское миропонимание, в русле священного Писания и традиционной христианской догматики.

В настоящее время бытует устойчивое представление о том, что теологическая эстетика в принципе является интеллектуальным продуктом западноевропейской мысли. Наша цель – выявить ошибочность такого рода суждений, показать глубокую укоренённость теоэстетического знания в византийской и восточно-христианской традиции.

Используя хорошо известный методологический принцип В. Татаркевича, мы можем говорить об имплицитном и эксплицитном модусах функционирования теоэстетического знания [2]. Такого рода разделение является в определённой степени условным, но всё же вполне подходит в качестве рабочей гипотезы для выявления основных этапов в истории развития теологической эстетики.

В своём *имплицитном* модусе теологическая эстетика возникает ещё у восточных апологетов. В частности, представители Александрийской школы производят попытку совместить некоторые положения античной эстетики с принципами нарождающейся христианской философии. Здесь же возникает традиция аллегорико-символического понимания библейского текста, что в дальнейшем приведёт к своеобразной *герменевтической акцентуации* в теоэстетическом знании.

В греческой патристике философско-богословское осмысление эстетических вопросов приобретает уже систематический характер, становится неотъемлемой частью корпуса святоотеческих творений. Это хорошо иллюстрируется, например, «Точным толкованием Песни песней Соломона» Григория Нисского, в *аллегорической экзегезе* которого, по верному замечанию В.В. Бычкова, эстетическая составляющая является абсолютно преобладающей.

Особый импульс развитию имплицитной теологической эстетики придаёт, конечно, «Ареопагитский корпус». Именно в этом сборнике богословских сочинений, по сути, закрепляются ключевые для христианской эстетики понятия и задаются ключевые темы для её дальнейшего развития. «Богословие Дионисия Ареопагита пронизано эстетическими интуициями, свидетельствуя о том, что его автор был открыт для эстетического опыта и воспринимал христианство как светозарную, возвышающую, просветляющую, преображающую человека и гармонизирующую Универсум силу. Все тексты Корпуса напитаны *духовным светом мистического откровения*, передающегося читателю с первых страниц и озаряющего его душу высокой радостью, доставляющего эстетическое наслаждение» [3].

Ещё одним важным этапом в развитии имплицитной теоэстетики является Трулльский собор и последовавшая за ним в Византии дискуссия между иконоборцами и иконопочитателями VIII–IX веков. По её итогам усилиями ряда богословов (в первую очередь, Иоанна Дамаскина) была сформулирована стройная *теория образа*, которая будет затем предметом серьёзного рассмотрения уже в рамках эксплицитной теологической эстетики.

После падения Константинополя теоэстетическая проблематика была подхвачена католическим, а позже и протестантским богословием. К середине XV века в западной философии, разумеется, уже сформировалась собственная традиция рассмотрения эстетических вопросов в богословском контексте, достаточно просто упомянуть здесь масштабные философско-богословские изыскания Августина Аврелия и Фомы Аквинского. Но вместе с тем не стоит забывать, что уже во времена Каролингского Возрождения в Западной Европе стал отчётливо проявляться интерес к Византии, а нарождающаяся западноевропейская религиозно-философская мысль всё чаще ссылалась на работы, написанные мыслителями и богословами, сформировавшимися в русле византийской культурной традиции.

Яркий пример тому – деятельность Иоанна Скота Эриугены. Будучи одним из основателей западноевропейской схоластической философии, он настаивал на необходимости приобщения к мистическому и иррациональному опыту греческих Отцов Церкви, к активному пополнению интеллектуального багажа схоластики идеями нарождающегося православного богословия. Так, именно он перевёл на латинский язык «Ареопагитский корпус», который с IX века оказывал всё возрастающее влияние на западную философско-богословскую мысль, что особенно заметно в работах Фомы Аквинского и Николая Кузанского.

Бережное и вдумчивое отношение к греческому богословию мы находим и в работах родоначальника *эксплицитной* теоэстетики, одного из наиболее крупных католических богословов XX века Ганса Урса фон Бальтазара. Например, его привлекает фигура преподобного Максима Исповедника [4] – этого «подлинного отца византийского богословия», по меткому замечанию протоиерея Иоанна

Мейендорфа.

Конечно, анализ, которому Бальтазар подвергает работы Максима Исповедника, не лишён определённой конфессиональной предвзятости. Мы имеем здесь дело с попыткой представить мировоззрение преподобного Максима как целостную систему, внесшую ключевой вклад в историю христианского богословия. Но при этом, как отмечает профессор МДА А.И. Сидоров, Бальтазар упрощает и схематизирует многие мысли Максима Исповедника и «подгоняет» его концепцию под парадигмы западного мышления [5]. Впрочем, в аспекте рассматриваемой темы, гораздо более важным представляется, во-первых, сам факт (достаточно редкий!) специального обращения крупного католического теолога к наследию греческой богословской мысли, а во-вторых, то обстоятельство, что интерес и симпатия со стороны Бальтазара к мировоззренческой системе преподобного Максима Исповедника наложили очевидный отпечаток на формирование теологической эстетики как научной дисциплины [6] и во многом определили дальнейший вектор её развития – в частности, спровоцировали интерес к теоэстетической проблематике в современном православном богословии, который актуализировался в работах Джона Пантелеймона Мануссакиса [7] и Дэвида Бенгли Харта [8].

Литература:

1. Бычков В.В. Малая история византийской эстетики. Киев, 1991.
2. Рукавишников А.Г. К вопросу об имплицитном и эксплицитном модусах функционирования теологической эстетики // Вестник РХГА. 2019. №2 (20). С. 199 – 208.
3. Бычков В.В. Символическая эстетика Дионисия Ареопагита. М., 2015. С. 37.
4. Бальтазар, Г. Урс фон, кардинал. Вселенская литургия. Преподобный Максим Исповедник. // [Альфа и Омега](#). № 14. 1997/№ 14, 19 1998/№23,25 2000.
5. Сидоров А.И. Преподобный Максим Исповедник и его эпоха в изображении Х. Урса фон Бальтазара. 1997. Альфа и Омега, № 3 (14). С. 98 – 105.
6. Подробнее о вкладе Максима Исповедника в теологическую эстетику см. Бальтазар Ганс Урс фон Слава Господа. Богословская эстетика. Том I: Созерцание формы. М., 2019. С. 260 – 265.
7. Мануссакис Джон Пантелеймон Бог после метафизики. Богословская эстетика. Киев, 2014.
8. Харт Дэвид Бенгли Красота бесконечного. Эстетика христианской истины. М., 2010.

Противостояние эстетического опыта и информационного опыта как интрига современности

Рыбаков В.В.

Университет информационных технологий, механики и оптики, старший преподаватель. Кандидат философских наук
vsrybakov@yandex.ru

Аннотация: В статье осуществляется сравнительный анализ эстетического опыта и информационного опыта как двух принципиальных регистров опыта современного человека, а также раскрывается значимость противостояния между ними. Демонстрируется, что, будучи двумя способами синтеза множественности, информация и эстетический опыт обладают рядом схожих черт. Среди таковых – определенная дистанция и нейтральность по отношению к синтезируемым содержаниям, а также претензия на широту охвата, границы которого в обоих случаях неочевидны. Постулируется, однако, что в своем отношении к человеку эстетический опыт и информационный опыт противостоят друг другу и ведут борьбу за способ и содержание человеческого бытия. Если «незаинтересованность» эстетического опыта есть его возвышенность, наполняющая человека энергией и активирующая его душевные способности, то нейтральность информации есть безразличие к несомому ей содержанию и к человеку как таковому.

Ключевые слова: эстетический опыт, информационный опыт, Новое время, синтез множественности, энергия, Другой.

The Confrontation of Aesthetic Experience and Information Experience as an Intrigue of the Present. **Rybakov V.V.**

University of Information Technologies, Mechanics and Optics

Abstract: The article provides a comparative analysis of aesthetic experience and information experience as two fundamental registers of the experience of a modern person, revealing the significance of their confrontation. It is demonstrated that, being two modes of synthesizing plurality, information and aesthetic experience have a range of similar features, for instance, a certain distance to the synthesized contents, as well as a claim to the breadth of coverage, the boundaries of which in both cases are not obvious. It is postulated, however, that in their relation to man, aesthetic experience and information experience are opposed to each other and compete for the way and content of human life. While the “disinterestedness” of aesthetic experience is its sublimity, which fills a person with energy and activates his spiritual abilities, the neutrality of information unfolds as indifference to the content it carries and to the person as such.

Keywords: aesthetic experience, information experience, Modern Age, synthesis of multiplicity, energy, the Other.

В последние десятилетия два процесса – процесс эстетизации и процесс информатизации, – развиваясь параллельно друг другу и взаимодействуя друг с другом, стали ключевыми атрибутами новейшей конфигурации социальной реальности. Уже в конце XX века Ж. Бодрийяр заявил о факте растворения искусства «не в возвышенной идеализации, а в общей эстетизации повседневной жизни» [1, с. 19-20], а В. Вельш заявил о необходимости борьбы искусства с «неистовой эстетизацией» [2, с. 121]. С другой стороны, трудно спорить с формулировкой Р. Капурро, утверждающего, что сегодня «наше бытие есть бытие-в-сетевом-мире» [3, с. 270], в котором информационное потребление (не менее неистовое, нежели эстетизация) стало естественным компонентом повседневной жизни.

В каком отношении находятся эстетизация и эстетический опыт, с одной стороны, и информатизация и порождаемый ей опыт работы с информацией (который мы можем назвать информационным опытом), с другой? В чем заключается сходство эстетического опыта и информационного опыта, и в

чем состоит различие между ними? Проистекают ли они из одного источника, или развиваются как параллельные и не связанные друг с другом процессы? Поддерживают ли они и усиливают друг друга, или противостоят друг другу? В данных тезисах мы хотели бы наметить контур возможных ответов на эти вопросы.

Прежде всего, мы полагаем, что одновременность усиления эстетизации и информатизации в последние десятилетия неслучайна. Новейшие процессы эстетизации и информатизации проистекают из логики эстетики и логики демократизации знания, ценности которых формировались в качестве принципиальных ценностей Нового времени. И эстетический опыт, и информационный опыт следует рассматривать как новоевропейские феномены, и, в этом смысле, можно утверждать, что они имеют общий источник в лице новоевропейского субъекта и его ценностей.

Это обуславливает ряд сходных черт эстетического опыта и информации. Они обладают очевидным формальным сходством: и информация, и эстетический опыт решают задачу синтеза множественности, организуя и обрабатывая ее.

В самом деле, информация – в том виде, в каком она предстает для нас в нашем повседневном информационном опыте, – представляет собой универсальную форму, в которой могут быть упакованы и синтезированы значения, отсылающие к миру. Так информация превращается в информационную строку или констелляцию ссылок, где синтезируются новости из различных сфер жизни (происшествия, новости политики, культуры, спорта и т.п.), энциклопедии и книги, музыка, фотографии и видео, знакомства с людьми, общение с коллегами и близкими, реклама, прогноз погоды, информация о пробках на дороге и т.д. Базовым содержанием информационного опыта оказывается постоянное просматривание или пролистывание множества информационных страниц, наблюдение за информационным потоком.

Эстетический опыт также представляет собой особую модификацию работы со множественностью – конституирующее созерцание уникальных констелляций (которые можно назвать эстетическими объектами). Работа со множественностью содержаний, синтез множественности начинается уже на уровне эстетического восприятия, являющегося, с точки зрения ряда современных исследователей, ключом к эстетическому опыту; при этом специфика эстетического восприятия мыслится через парадоксальное совмещение концентрации и расфокусировки. Как отмечает, Б. Нанэй, в ходе эстетического созерцания «наше внимание фокусируется на воспринимаемом объекте, но оно оказывается распределено среди целого множества его характеристик» [4, с. 13]. С точки зрения М. Зееля, эстетическое восприятие концентрируется на игре появлений эстетического объекта, где под появлениями подразумевается «все, что может быть установлено в его отношении на базе чувственного опыта и понятийного определения: мяч круглый, красный, влажный, холодный, поцарапанный, с надписью, тяжелый...» [5, с. 38]. Эстетическое восприятие есть раскрепощенное внимание к характеристикам объекта, позволяющее им вступать в недетерминированное взаимодействие друг с другом. Этим, однако, широта эстетического синтеза не ограничивается. В эстетическом опыте, проистекающем из эстетического восприятия, в синтез оказываются включены не только качества объекта, но и душевные содержания и состояния реципиента – его мысли, идеи, образы, воспоминания, фантазии, его настроения и состояния, его культурный бэкграунд и т.д.

Таким образом, и информационный опыт, и эстетический опыт оказываются принципиально схожи в том, что они являются модусами синтеза множественности и ее созерцания. Сходство обнаруживается и в их претензии на широту, неограниченный горизонт синтеза. Через необычность, непредвиденность сочетаний (например, яркость и неожиданность образов и метафор в стихотворении) мы часто оцениваем силу произведения и провоцируемого им эстетического опыта. Однако и информационный поток, недетерминированно сближая информацию о военных действиях и спортивных результатах, новинках в области кино и новые письма в электронной почте, осуществляет не менее причудливый синтез гетерогенного.

Обозначив принципиальное формальное сходство эстетического опыта и информации, необходимо, однако, проанализировать различия между ними. Наш тезис будет заключаться в том, что, несмотря на формальное сходство, модусы синтеза множественности, представляемые эстетическим опытом и информацией, не только отличаются друг от друга, но и противостоят друг другу, предлагая совершенно разные экзистенциальные последствия для человека. В этом смысле, можно говорить о борьбе, которую эстетика и информация ведут друг с другом – о соперничестве за человека и содержание его жизни.

Ключевое различие между эстетическим опытом и информацией как двумя модусами синтеза множественности можно охарактеризовать, воспользовавшись понятием энергии. Кратко нашу позицию можно обозначить так: эстетический опыт заряжает энергией, активизирует жизненные силы человека и воодушевляет, тогда как информационный опыт угнетает и выравнивает человеческую эмоциональность до «нулевой степени самочувствия». Утверждая так, мы говорим об эстетическом опыте и информационном опыте как об «идеальных типах», отдавая себе отчет в том, что в реальности могут иметь место исключения.

Эстетический опыт захватывает человека и пробуждает его душевные силы – воображение, эмоции, мышление; затрагивает он и тело. Дж. Дьюи полагал самым главным в эстетическом опыте именно то, что «в нем мы чувствуем себя “наиболее живыми” и наполненными благодаря активному, наполняющему вовлечению всех человеческих способностей» [6, с. 33]. Яркий эстетический опыт влечет за собой эффект свежести и обновления, и мы, испытав его, чувствуем, что что-то изменилось, и смотрим на жизнь и самих себя по-новому. Ощущая новизну и свежесть отношения к жизни, мы испытываем радость и воодушевление.

Совсем иначе переживается информационный опыт. Информация передает человеку свою форму безразличия к тому, о чем она сообщает, и сама эта форма нейтральности в ходе информационного опыта ассимилируется человеком в качестве содержания его душевной жизни. Различные события мира, будучи поданными в формате информационного синтеза, оказываются начисто лишены своих уникальных настроений и состояний, которые ими подразумеваются. В реальной жизни происшествие или убийство подразумевают состояния ужаса и горя, премьеры спектакля в театре – состояние праздника, деловое письмо – состояние рабочей заинтересованности. Поданные как информация, события мира, однако, оказываются лишены своей атмосферы: информационный опыт создает однородное синтетическое настроение, дезактивирующее мир и человека. Даже самые уникальные события, будучи переведенными в информацию, теряют неповторимость и воспринимаются в модусе «случаеся» – рафинированного и одновременно бессмысленного и далекого бытия.

Это подводит нас к еще одному фундаментальному различию, разверзающему пропасть между эстетическим опытом и информацией. Дело в том, что информация оказывается системой, не зависимой от человека и не нуждающейся в нем, ее вектор направлен в сторону от человека, в то время как эстетический опыт, как бы «безсубъектно» он ни переживался в виде «погружения» или «растворения», предполагает человека и направлен на него.

Логика информации, обуславливающая информационный опыт, раскрывается в концепте датаизма, предполагающего, что человечество представляет собой определенную систему обработки данных, которая может быть вытеснена более совершенными системами. С точки зрения самой информации, «люди – не более чем инструменты для создания Интернета Всех Вещей, который может в итоге выйти за пределы планеты Земля <...> Эта космическая система обработки данных <...> будет везде, она будет контролировать все, и людям суждено раствориться в ней» [7, с. 446]. Информационный опыт есть не что иное, как постепенное растворение человека и человеческого в датаизме.

На первый взгляд, эстетический опыт также зачастую переживается как некое растворение или поглощение нашей субъективности. Однако, как отмечает Нанэй, в случае эстетического опыта «когда мы оказываемся поглощены, мы чаще всего очень четко отдаем себе в этом отчет – мы наслаждаемся не только тем, что поглощает наше внимание, но и самим опытом поглощенности» [8, с. 40]. Эстетический опыт парадоксально совмещает поглощение субъективности с ее сохранением и усилением; эстетическое погружение, скорее, организует резонанс субъекта и мира, а не растворение первого в последнем.

Однако важно и другое: эстетический опыт, каким бы безсубъектным и трансчеловеческим он ни казался, структурно содержит в себе направленность на человека, поскольку структурно содержит в себе другого человека в качестве символа Иного, к которому он устремляется и на воссоздание которого он направлен. Данное положение можно объяснить, обратившись к философии Э. Левинаса, с точки зрения которого специфика эстетического опыта состоит в его способности «перемещать субъект от смысла его существования и времени к опыту времени и существования другого» [9, с. 166]. Другое для новоевропейского субъекта, как показывает Левинас, немислимо без встречи с другим человеком, в связи с чем эстетический опыт необходимо понимать как «вызывание и явление лица как первого значения и истока любой другой сигнификации» [9, с. 166], где под лицом подразумевается предстояние другого человека во всей его инаковости и незащитности.

Таким образом, несмотря на очевидные формальные сходства, эстетический опыт и информационный опыт, как мы попытались показать, сущностно противостоят друг другу. Информационный опыт есть опыт механического синтеза, не нуждающегося в человеке. Эстетический опыт есть опыт творческого синтеза, напоминающего человеку о самом себе и активирующий его душевные силы. Через вопрос о том, какому из модусов синтеза множественности – эстетическому опыту или информации – человек отдаст предпочтение, на наш взгляд, может быть раскрыта одна из важнейших интриг современного мира.

Литература:

1. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М.: «Добросвет», «Издательство “КДУ”», 2009. 387 с.
2. Welsch W. Undoing Aesthetics. Sage Publications, London/Thousand Oaks/New Delhi, 1997, 224 p.
3. Capurro R. Ethical Challenges of the Information Society in the 21 Century // The International Information & Library Review. 2000. 32 (3). P. 257-276.
4. Nanay B. Aesthetics as Philosophy of Perception. Oxford, Oxford University Press, 2016, 240 p.
5. Seel M. Aesthetics of Appearing. Stanford, California: Stanford University Press, 2005. 242 p.
6. Shusterman R. The End of Aesthetic Experience // The Journal of Aesthetics and Art Criticism. 1997. Vol. 55, No. 1. P. 29-41.
7. Харари Ю.Н. Homo Deus. Краткая история будущего. М.: Синдбад, 2018. 496 с.
8. Nanay B. Aesthetics: A Very Short Introduction. Oxford, Oxford University Press, 2019. 144 p.
9. Albertini F. The Language of the Meeting with the Other and the Phenomenology of Eros. Traces of Aesthetic Thinking in the Philosophy of Emmanuel Levinas. P. 157-170 // Levinas in Jerusalem: Phenomenology, Ethics, Politics, Aesthetics / Ed. Joëlle Hansel. Dordrecht, Springer, 2009. 204 p.

Рюмина М.Т.

*Российский национальный исследовательский медицинский университет имени Н.И. Пирогова,
профессор кафедры философии. Доктор философских наук*

mt-rymina@yandex.ru

Аннотация: Статья посвящена исследованию эстетических аспектов виртуального образа.

Эстетический аспект виртуального образа проявляется в том, что создается второй идеальный мир видимости, который наделяется эстетическими свойствами. Виртуальный образ понимается как единица виртуальной видимости. Анализируется проявления виртуального образа в симулятивной реальности. Рассматривается концепция симулякра Ж.Бодрийера. Выделяются стадии эволюции виртуального образа: от «отражения» (иконический знак) до симулякра. Сущность симуляции заключается в том, что она ставит под сомнение отличие настоящего от ложного, реального от воображаемого. Основой гиперреального является прецессия симулякров, которая означает предшествование симулякров или моделей реальным событиям. Симуляция есть некое параллельное движение процессу семиотизации. Симуляция – это процесс потери самоидентичности, который определен потерей своей сущности. Анализируется конструктивистская парадигма. С конструктивизмом связана тотальная эстетизация действительности, в соответствии с которой предметы конструируются по модели произведения искусства. Эстетика теряет свой предмет. Искусство сливается с жизнью. Эстетическое в семиотическом подходе выступает как гармонизация элементов знаков и их функций.

Ключевые слова: виртуальный образ, виртуальная реальность, симулякр, симуляция, гиперреальность, семиотика, знак, конструктивизм.

**Aesthetic aspects of the virtual image.
Rymina M.T.**

Russian national research medical center Pirogov University, the Department of philosophy

Abstract: The article is devoted to the study of the aesthetic aspects of the virtual image. The aesthetic aspect of the virtual image is manifested in the fact that a second ideal world of visibility is created, which is endowed with aesthetic properties. A virtual image is understood as a unit of virtual visibility. The author analyzes the manifestations of a virtual image in a simulated reality. The concept of J. Baudrillard's simulacrum is considered. The stages of evolution of the virtual image are distinguished: from the "reflection" (an iconic sign) to the simulacrum. The essence of simulation is that it calls into question the difference between the present and the false, the real from the imaginary. The basis of the hyperreal is the precession of simulacra, which means the precession of simulacra or models to real events. Simulation is a kind of parallel movement to the process of semiotization. Simulation is the process of losing self-identity, which is defined by the loss of its essence. The constructivist paradigm is analyzed. Constructivism is associated with the total aestheticization of reality, according to which objects are constructed on the model of a work of art. Aesthetics loses its subject. Art merges with life. The aesthetic in the semiotic approach acts as a harmonization of the elements of signs and their functions.

Keywords: virtual image, virtual reality, simulacrum, simulation, hyperreality, semiotics, sign, constructivism.

Современная культура отказывается быть отражением реальности и стремится быть полностью автономной от нее, самодостаточной. Этот коренной поворот, отчетливо проявившейся на переломе XX-XXI веков, однако имеет гораздо более глубокие корни. Он основан на той глубинной трансформации мышления и сознания, которая началась с эпохи Просвещения. В современной постмодернистской культуре эта трансформация достигает своей определенной кульминации, когда становятся ясны ее истоки, ее сущностные смыслы и последствия для развития культуры, а тем самым перспективы

для развития человека. Понятие «отражение» имеет в этом контексте важное значение, так как с ним связан целый «веер» смыслов, центрированных на истине. Отражение – это значит соответствие субъективных представлений объективной реальности. («субъективный образ объективного мира»). Отражать – это значит быть адекватным чему-то, нести в себе некоторое соответствие, в том числе и истину. Истина в определенном смысле коррелятивна отражению. Образы, понятия, вещи, события, другие артефакты культуры могут рассматриваться как знаки. Под знаком понимается некое «материально-идеальное образование, репрезентирующее нечто (в его отсутствие), имеющее целью передачу определенного содержания и выполняющее роль посредника в культуре» [1, с. 712]. В своей совокупности знаки образуют язык. А любая связанная последовательность знаков, обладающая интегративной функцией, называется текстом. Любые культурные феномены (от обыденного мышления до искусства) закреплены в знаках и представляют собой «знаковые механизмы», чье назначение нужно эксплицировать и рационально объяснить. В постмодернизме культура интерпретируется как своеобразное сконструированное виртуальное пространство, одновременно реальное и иллюзорное, которое дублирует реальность и становится ее искусственным заменителем [2, с. 175]. Это возможно потому, что культура – это семиотическая система, то есть она в основе своей есть совокупность знаков, которые могут дублировать, замещать предметы и явления. Этот процесс копирования мира в виде образов и понятий является необходимым элементом его осмысления и тем самым восприятия, а вне этого процесса мир как бы не существует. «Не назван, значит не существует» – вот императив такого подхода. Проявлением принципа конструктивизма становится процесс эстетизации. Принцип конструктивизма рассматривает явление как «конструкцию», как нечто искусственно созданное. Процесс слияния искусства и жизни воспроизводит конструктивистскую ценностную установку. Эстетическое качество виртуального образа проявляется, прежде всего, в проявлении в нем зрительно-чувственной образности. Сила воздействия виртуальной образности обусловлена главным ее свойством – создавать второй идеальный мир видимости, который может дублировать реальный мир. Единица виртуальной видимости – это виртуальный образ. В нем также как в эстетическом или в художественном образе мысль связана с эмоцией и чувственной образностью.

Виртуальная видимость, «двойник реальности», всегда вторична, духовна, искусственна, субъективна, есть результат деятельности сознания, а также произвольна, свободна в своем появлении, творчески ориентирована, всегда таит возможности для переработки и для манипуляции сознанием. Она носит эстетический характер. Особая сила воздействия виртуальности на человека обеспечивается сращением идеи и чувственного образа, которое характерно для виртуальной видимости.

Принципиальная несоотнесенность означающего виртуального образа с реальностью проявляется как имитация, симуляция подлинности. Тотальная семиотизация бытия обладает тенденцией к обретению статуса единственной реальности. Современная эра тотальной симуляции способна порождать феномены, не имеющих означаемых. Законам симулятивной трансформации подчиняются все феномены социальной и культурной среды – искусство, предметный мир, власть, информация. Они могут быть артикулированы в дискурсе стоимости знаковой, а не в дискурсе меновой или потребительской стоимости. Эта идея – одна из центральных в постмодернизме.

Ж.Бодрийера можно скорее отнести к критикам ситуации постмодерна, чем к ее сторонникам. Современное положение вещей Бодрийер называет «состоянием после оргии» [3, с. 7]. «Оргия – это каждый взрывной момент в современном мире, это момент освобождения в какой бы то ни сфере. Освобождения политического и сексуального, освобождения сил производительных и разрушительных, освобождения женщины и ребенка, освобождения бессознательных импульсов, освобождения искусства» [Там же]. Что же после оргии, после революции? «Мы находимся в состоянии лицедейства», в состоянии симулятивной реальности [3, с.8]. Ж.Бодрийер в работе «Симулякры и симуляция» отмечает, что эра симуляции открывается уничтожением всех референтов и их искусственным воскрешением в системах знаков. Речь идет о замене реального знаками реального [4, с. 17]. Это значит, что все знаки и ценности уже оторваны от своих реальных оснований и произвольно сочетаясь друг с другом образуют новую симулятивную реальность – «гиперреальность». Проявлением «гиперреального» были химические атаки в Думе в Сирии, расследование гибели малоазийского Боинга, дело Скрипалей и т.д. Происходит виртуализация реальности. Подменяется подлинный смысл неподлинным смыслом. «Симуляция есть некое параллельное движение процессу семиотизации мира. Культура эволюционирует от парадигмы «отражения реальности» до маскировки ее отсутствия... На место оригинала становится копия» [5, с. 43].

Что такое симулякр? Симулякр – копия без оригинала, означающее без означаемого. Симулякры – это ложная видимость. «Генезис симулякров» обретает сегодня свою завершённую форму именно в генетическом коде, в молекулярном коде ДНК и РНК. В результате уничтожения референций обнаруживается бинарный знак программирования, системы нуля и единицы [6, с. 126]. Симулякр можно рассматривать как «вирус», который внедряется в здоровый организм и поражает его «болезнью» симуляции. Но когда все заражено и умирает, симулякр умрет, как и вирус. Это – механизм саморазрушения или внешнего заражения. Вирус приходит из внешней среды и запускает механизм трансформации клеток из здоровых в больные. Симуляция – это болезнь цивилизации. Бодрийяр выделяет в «Симулякрах и симуляции» три стадии эволюции симулякров: симулякры первого порядка, действующие на основе естественного закона ценности, симулякры второго порядка – на основе рыночного закона стоимости, и симулякры третьего порядка – на основе гиперреального, основой логики которого является процессия симулякров, которая означает предшествование симулякров или моделей реальным событиям. Таким образом, само реальное становится вторичным по отношению к своим знакам или моделям [4, с. 158]. Подлинность чего-либо уже нельзя удостоверить, так как пропадают критерии соответствия копии оригиналу. Оригиналы лишаются своей власти. Характеристикой гиперреального пространства оказывается цикличное повторение событий. Однако наиболее значимой характеристикой гиперреального пространства представляется его регулируемость генетическим или бинарным кодом. В работе «Прозрачность зла» он добавляет четвертую стадию – фрактальную, для которой характерна диффузия ценностей, при которой не существует соответствия знака вообще чему бы то ни было. Это похоже на «эпидемию ценности», «на разрастание метастазов ценности, на ее распространение и рассеяние, зависящее лишь от воли случая» [3, с. 11]. Это – семиотический и ценностный хаос. Таким образом, ядром симуляции является потеря связей знаков с реальностью и замещение, подмена ими реальности. Симуляция реальности влечет за собой обесмысливание всех знаков и всех ценностей, которые включены в этот процесс. Это – процесс разрушения самоидентичности, который определен потерей своей сущности. «Всякая вещь, теряющая свою сущность, подобна человеку, потерявшему свою тень: она погружается в хаос и теряется в нем» [3, с. 12]. Симуляция ставит под сомнение вообще существование различия между подлинным и поддельным, между истинным и ложным, между реальным и воображаемым.

Эволюция виртуального образа проходит следующие стадии: 1) он есть отражение базовой реальности; 2) он маскирует и искажает базовую реальность; 3) он маскирует отсутствие базовой реальности; 4) он не имеет отношения к какой-либо реальности, чем бы она ни являлась: он является своим собственным чистым симулякром [4, с. 23]. Таким образом, виртуальный образ проходит от стадии «отражения» до стадии «чистого симулякра». Симулятивная реальность обладает эстетическими качествами: на экране реальность гораздо красивее, чем в действительности. «...Все становится эстетичным: политика превращается в спектакль, секс – в рекламу и порнографию... Когда эстетично все, ничто более не является ни прекрасным, ни безобразным, даже искусство исчезает» [1, с. 17]. Механизм тотальной эстетизации, который приводит к «исчезновению искусства», по Ж. Бодрийяру – это «ликвидация посредством переизбытка, расширения за собственные пределы» [1, с. 17]. Когда все становится всем, то значит, оно становится ничем. Так исчезает искусство, сливаясь с жизнью. Современное общество философ Ги Дебор назвал «обществом спектакля» [7]. В «обществе спектакля» искусство растворяется в действительности, происходит эстетизация действительности. Этот процесс называется «виртуализацией общества» [8, с. 6], мир культуры как бы удваивается, и предстает как мир виртуальной видимости. Виртуальная видимость обладает эстетическими свойствами. Меняется и само эстетическое, и предмет эстетики как науки. Ж. Бодрийяр отмечает, что эстетика в ее современном значении не имеет больше ничего общего с категориями прекрасного и безобразного [9, с. 235]. Эстетика становится сегодня «теорией обобщенной совместимости знаков, теорией их внутреннего согласования (означающее/означаемое) и их синтаксиса. «Эстетическая ценность» превращается в коннотацию внутренней функциональности некоего ансамбля, она квалифицирует равновесие... системы знаков» [Там же]. Эстетика тут рассматривается как «идеализированная семиология или семиологический идеализм» [9, с. 236]. В системе знаков все предметы одновременно являются означающими и означаемыми. Если предмет определяется в качестве означающего и означаемого, он становится означающим объективируемого, рационального означаемого, которое является его функцией. Иными словами, предмет определяется его функцией, а не наоборот, как это было ранее, когда предмет обладал субстанциональностью и самооценностью, и определял свою функцию. Эстетическое в этой смысловой системе выступает как гармонизация элементов знаков и их функций. Такой подход

к эстетическому и к эстетике показывает их вовлеченность в холодное поле конструктивистской парадигмы, в котором не остается ничего прекрасно-чувственного или гуманистическивыразительного. Функционализм, рационализм, инструментализм, технологизм, семиологизм, когнитивизм – это просто разные символические формы конструктивизма.

Литература:

1. Постмодернизм. Энциклопедия. Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом. 2001. 1040 с.
2. Костина А.В. Массовая культура как феномен постиндустриального общества. М.: Едиториал УРСС, 2005. 352 с.
3. Бодрийяр Ж. Прозрачность Зла. М.: Добросвет, 2000. 258 с.
4. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция / Пер. О.А.Печенкиной. Тула, 2013. 204 с.
5. Кутырев В.А. Философия постмодернизма. М.: Директ-Медиа, 2014. 140 с.
6. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000. 387 с.
7. Дебор Ги. Общество спектакля / Пер. с фр. С.Офертас, М.Якубович. М.: Изд-во «Логос», 2000. 184 с.
8. Иванов Д.В. Виртуализация общества. Версия 2.0. СПб.: Петербургское востоковедение, 2002. 224 с.
9. Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знак / Пер. с фр. Д.Кралечкина. 2 изд., испр. и доп. М.: Библион – Русская книга, 2004. 304 с.

Критерии художественности

Салеев В.А.

*Белорусская Государственная Академия искусств, главный научный сотрудник.
Доктор философских наук*

vas@telegraf.by

Аннотация: В работе в центре внимания оказывается проблема художественности.

Утверждается спецификация художественного, его отличие от эстетического. Наряду с эстетическим (которое является определяющим в произведении искусства), содержательную структуру художественной ценности наполняют познавательное, социальное, нравственное. Критерии художественности рассматриваются как на уровне содержания, так и на уровне художественной формы. Центральной проблемой здесь выступает проблема органичности художественных образов произведения искусства.

Ключевые слова: искусство, критерии, художественность, образность, эстетическое, ценность, оценка, неоаксиология, канон, содержание, форма, совершенное, духовность, чувственное, идеал.

Criteria of artistic merit.

Saleyev V.A.

Belorussian State academy of ar

Abstract: in the article the focus is on the problem of artistic merit. The work affirms the specification of the artistic merit, its difference from the aesthetic. Along with the aesthetic (which is decisive in a work of art), the cognitive, social, moral fill the content structure of artistic merit. The criteria of artistic are considered both at the level of content, and at the level of art form. The central problem here is the problem of organic art images of a piece of art.

Keywords: art, criteria, artistic merit, imagery, aesthetic, value, valuation, neoaxiology, canon, content, form, perfect, spirituality, sensual, ideal

Проблема критериев, по которым измеряется искусство, уходит в историю и может считаться столь же древней, как и само искусство. Ибо с древних времен люди посвящали огромное количество времени в мучительных поисках того осмысленного основания, которое позволило бы оценить как специфику искусства, так и сущность художественного творчества и совершенство отдельно взятого произведения искусства. Но возможно ли такое единое основание, иначе говоря, существует ли интегральный критерий для определения художественности?

Критерий – находим определение в философской энциклопедии (от греческого *kriterion* – средство для суждения) – признак, на основании которого производится оценка, средство проверки, мерило оценки; в теории познания – признак истинности или ложности положения [1, с. 226].

История человечества в полной мере отражает поиск критерия художественности. Древнегреческий скульптор Поликлет в V в. До нашей эры выработал в трактате «Канон» и воплотил в знаменитой статуе «Дорифор» систему художественных правил и норм. Поликлет исходил из идеальных пропорций человеческого тела, и можно считать, что его критериальные основания – пропорциональность, симметричность, мера – на многие века стали источником европейского взгляда на природу прекрасного и воплощение его в искусстве.

Поиски интегрального критерия художественности, обычно, как фиксирует история эстетики, шли в двух главных направлениях: в плане определения его содержания и в плане поиска наиболее оптимальной и совершенной формы. Уже в античности, если акцентировать внимание на первом направлении, выявились противоречия при трактовке содержательной структуры искусства и источника его образования. Так, в качестве источника прекрасного, наполняющего искусство рассматривался конгломерат идей, которые понимались как воплощение надреальных духовных сущностей (Платон, впоследствии Плотин). Противоположного мнения придерживался Аристотель, который источником

художественного творчества считал реальность, и в силу этого довел концепцию мимесиса до совершенства. С другой стороны, поиски интегрального критерия искусства, осуществлялись и в плане формообразовании, о чем свидетельствует деятельность Поликлета.

В дальнейшем поиски теоретиков искусства осуществлялись в обоих направлениях – и в плане содержания здесь следует отметить Средние века с укоренением божественного в качестве эстетического идеала для воплощения в искусстве. А также в плане рациональной трактовки его содержания у подавляющего числа представителей эпохи Просвещения (Вольтер, Д. Дидро, К. Лессинг), хотя следует оговориться, что в отдельных случаях (это касается, особенно представителей английского Просвещения – А. Шефстери, Ф. Хэтчисона, Э. Бёрка – наличествуют поиски чувственной основы прекрасного, представленного в искусстве).

Стремление к рациональному наполнению содержания искусства обнаружилось еще в эпоху классицизма, который, как и эпоха Возрождения, ориентировался на эстетику античности. Но если теоретики Ренессанса предпочитали в качестве эталона «греческую» античность с ее непосредственностью, органичностью и отношением к человеку, как к «мере всех вещей» (Протагор), то классицизм, ориентировался, скорее, на античность римскую и воплотил декартовские принципы рационализма в искусстве: художественное творчество должно подчиняться строгой регламентации со стороны разума; художественное произведение должно иметь четкую, ясную внутреннюю структуру, соответствовать определенным правилам и нормам (что и нашло свое выражение в доктрине Н. Буало – крупнейшего теоретика классицизма).

Стремление найти универсальный критерий художественности присущи представителям немецкой классической философии. Для И. Канта содержание искусства дифференцируется: то искусство, которое ставит перед собой познавательные задачи нарекается им «механическим искусством»; то искусство, чья непосредственная цель – вызывать «чувство удовольствия» – эстетическим. При таком подходе проблема художественности связывается, прежде всего, с органичностью формы, отвечающей, по Канту, критериям целесообразности и свободы. В подлинном произведении искусства, полагает И. Кант, целесообразность его формы все-таки должна представляться столь свободной от всякого принуждения произвольных правил, будто она есть продукт природы [2, с. 179]. Г.В.Ф. Гегель высшим критерием художественности видел в адекватной степени соответствия формы художественного произведения его содержанию. Под содержанием философ понимал наполненность искусства «абсолютным духом», связывая закономерную, с его точки зрения, смену видов и стилей искусства с процессом самопознания «абсолютного духа» [3, с. 113-136].

Подобный подход оказался присущ и марксизму, который усвоил методологию Гегеля, однако под «содержанием» понималось основополагающая идея произведения, разумеется, идеологическая и накрепко связанная с тенденциями общественного развития. В конечном итоге классовое понимание искусства привело к тому, что социологическое измерение его стало определяющим, и ведущими критериями искусства стали гносеологический и идеологический, к которым спорадически присоединялось эстетическое качество, относящееся чаще всего к форме. Так, известный советский теоретик искусства Б.Г. Лукьянов писал в середине 60-х годов XX века: «Критерий художественности существовал лишь, так сказать, номинально, в виде оценочного эпитета... когда надо было доказать, что произведение «художественно», обращались уже собственно к критериям оценки – правде или форме, позднее народности, идейности» [4, с. 25].

К началу 70-х годов XX века в советской эстетике, постепенно стала приниматься идея о доминировании эстетического критерия в оценке художественности в искусстве. Однако, начиная с 1965 г. (Поспелов Г.Н. Эстетическое и художественное. М., 1965) укореняется идея – художественное есть эстетическое, взятое в рамках искусства. То, что этот взгляд и поныне превалирует в отечественной эстетике, подтверждается многочисленными публикациями уже в XXI веке. Так, один из ведущих российских эстетиков В.А. Бычков, утверждает, что художественное – это эстетическое в ситуации, когда «в качестве эстетического объекта фигурирует произведение искусства» [5, с. 83]. И, разумеется, в русле означенного подхода, единственный критерий у В. Бычкова «в подходе к искусству – эстетический... Есть эстетическое качество, или для искусства – высокий уровень художественности – это настоящее большое произведение Искусства и феномен Культуры» [6, с. 34]. Да и в относительно новой статье, эстетик изначально заявляет, что художественность понимается, «...как эстетическое качество произведения искусства» [7, с. 3]. Сложность, однако, заключается в том, что художественное вовсе не одномерно и однозначно, и известный болгарский эстетик А. Натев правильно утверждал еще

в середине 1960-х годов, что простейшее проецирование эстетического на сферу искусства никак не открывает художественной специфики и даже не ставит вопроса о художественности [8].

Художественность – качество порожаемое непосредственно искусством. Оно строится на образности. Но содержательная структура художественной ценности полифонична; неоксиологическая методология, применяемая нами, с достаточной достоверностью утверждает, что «оксиологическое поле художественного выстраивается (на основе полифункциональной структуры художественной ценности), в основном, на доминантной основе оценочного отношения» [9, с. 513]. Это, в частности, означает, что содержание художественной ценности наполняется, наряду с эстетическим еще и познавательным, социальным, нравственным. Разумеется, эстетическое играет в структуре художественного определяющую роль и еще и потому, что оно присутствует в форме художественного произведения; однако эстетическое в искусстве подчиняется законам, по которым создается художественная ценность, т.е. подчиняется видовым и жанровым закономерностям современного искусства (сильно развившимся в течение XX века).

Следовательно критерии художественности нынче должны сочетать в себе целую палитру, захватывающую всю амплитуду оцениваемого художественного материала: здесь органичность образов, и духовное содержание произведения (с акцентом на познавательное, социальное, нравственное) уровень эстетического идеала художника, эстетико-художественная выразительность формы.

Кроме того, потенциально художественное открыто для восприятия. В высоком художественном произведении автор всегда рассчитывает на адекватное восприятие реципиента, его достаточно высокий художественный вкус, его, близкую к объективности, конечную художественную оценку.

Литература:

1. Краткая философская энциклопедия. М.: «Прогресс», 1993. 575 с.
2. Кант И. Критика способностей суждения // И. Кант. Собрание сочинений в 8 т. Т. 5. М., 1999. 414 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Эстетика: в 4-х т. Т. 1. М., 1968. 312 с.
4. Салеев В.А. Искусство и его оценка. Мн., 1997. 160 с.
5. Бычков В.В. Эстетика: учебник. М., 2012. 528 с.
6. Бычков, В.В., Маньковская Н.Б., Иванов В.В. Триалог: Разговор первый об эстетике, современном искусстве и кризисе культуры. – М., 2007. – 239 с.
7. Вопросы философии, 2015, № 4, с. 3-13.
8. Натев, А. Искусство и общество. М., 1966. – 156 с.
9. Салеев, В.А. Неоксиология как философская доктрина. // Национальная философия в глобальном мире: Материалы Первого Белорусского философского Конгресса. Доклады. – Мн., «Право и экономика», 2018, С. 508-513
10. Салеев Вадим Алексеевич, главный научный сотрудник Белорусской Государственной Академии искусств, доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель культуры РБ.

Интуиция как методологический принцип

Салеева М. В.

Белорусский Государственный Университет, доцент. Кандидат философских наук

m_saleeva@mail.ru

Абстракт: В работе рассматривается интуиция, как методология, вытекающая из эстетической доктрины Бенедетто Кроче. Излагаются взгляды итальянского философа на знание «неклассического порядка», понятия псевдоконцептов, принципов научного знания. Понятие «интуиция» Кроче связывает со способностью на чувственном уровне охватить предмет или явление целостно, затем выявить различия, сопоставить сформированные понятия и соединить их в суждении. На таком понимании творческого мыслительного процесса строится его школа, имеющая последователей как в Италии, так и за рубежом. В современной Италии не оставляют попыток переосмыслить некоторые положения философа, считая их ключевыми для современного состояния науки и тенденциям мирового искусства.

Ключевые слова: интуиция, лирическая интуиция, интуиция, «псевдо-концепт», идеализм, философия духа, Бенедетто Кроче, искусство

Intuition act as a methodological principle.

Saleeva M.V.

Belarussian State University

Abstract: The work considers intuition act as a methodology derived from the Benedetto Croce's aesthetic doctrine. The views of the Italian philosopher on the knowledge of the “non-classical order”, the notion of pseudoconcepts, the principles of scientific knowledge are presented. B. Croce associates the concept of “intuition” with the ability, on a sensory level, to embrace an object or phenomenon holistically, then to identify differences, compare the formed concepts and combine them in the judgment. On this understanding of the creative thought process his school is built, having followers both in Italy and abroad. In modern Italy, attempts are made to rethink some of the philosopher's positions, considering them key to the modern state of science and the trends of world art.

Keywords: intuition, lyrical intuition, intuition, “pseudo-concept”, idealism, philosophy of the spirit, Benedetto Croce, art

Философско-эстетическую доктрину Б. Кроче некоторые исследователи характеризуют как «абсолютный идеализм», где реальность представлена как последовательные ступени совершенствования духа. Исходя из этого «кругового характера духовной жизни», которая исключает и «абсолютно начальный момент» и «абсолютный конец», Кроче, по его убеждению, нащупывает внутренний ритм исторического бытия как процесс развертывания Духа.

Такое видение процесса научного познания, и, особенно, выдвинутое философом понятие “псевдо-концептов”, лежащих в основе традиционной науки, было названо “антинаучным” и подвергнуто жесткой критике в Италии в послевоенное время. Однако в настоящее время, по утверждению современного исследователя “...Миф об антинаучности философии Кроче ...окончательно развенчан. Сегодня признается необходимость включить предложенное Кроче различие философии (Духа) и традиционной науки в достояние европейской культуры” [1, с. 173].

Позиция Б. Кроче приближается к перспективам, предложенным эпистемологией К. Попера, с попыткой объединить четкое историческое знание со знанием “неклассического порядка”, неосознанным, предположительным и неподтвержденным.

Разделяя реальность на теоретическую и практическую, Кроче не отрицает значимости “псевдо-концептов” для практической жизни человека, но они не имеют познавательной ценности, в то время как настоящая наука, на его взгляд, должна оперировать понятиями на теоретическом уровне.

Различной видел Кроче и методологию философии и науки. Если первая мыслит понятия, вторая их конструирует. Мыслимое понятие выхватывает реальный феномен в его органичной полноте, в то время как второе выстраивает его, отделяя постепенно составляющие его элементы. Мыслимое понятие становится таковым, когда в нем объединяются всеобщность, своеобразие и исключительность: "... всеобщность означает, что понятие отлично и вместе с тем единственно, из отличий оно и состоит; своеобразие заключается в особой связи одного отличного понятия с другим отличным понятием; исключительность это когда во всеобщности и своеобразии оно является самим собой" [3, с. 61].

У Б. Кроче наличествует глубокая внутренняя, непрерывающаяся связь прошлого и настоящего, "встроенность" прошлого в настоящее; включение прошлого в развитие жизни едино-целостным актом схватывания и понимания. И этот момент философски понимаемой истории как "завершаемого в данный момент действия, граничащего с осознанием этого действия", есть, по нашему убеждению, исходное положение в процессе интуирования по Б. Кроче, принципиально отличающееся от аналогичного по А. Бергсону. "Когда появились предпосылки исторического мышления, – замечает сам Кроче в статье о Марселе Прусте, – как например в критике Бергсоном обычного понимания пространственного и фальсифицированного времени, они не получили развития в теории и логике истории, потому что Бергсон, остановившись на своей так называемой "интуиции" не поднялся на уровень спекулятивного понятия и его диалектики, потому что его культура имела, происхождение и основу натуралистическую и антиисторическую или а-историческую, и таковой и осталась" [4, с. 145].

Собственные же принципы интуирования Б. Кроче (в противовес мнению подавляющего большинства советских философских критиков), связывал с работой разума, интеллекта, с помощью логики, понимаемой как необходимый плацдарм для формирования понятия: "Философия духа, внутри которого нет полного развития логического начала, ничего не содержит".

Обнаруживая логическую связь интуиции с интеллектом («понятие не прикладывается к интуиции просто потому, что ни на минуту не существует вне интуиции») Б. Кроче полагает, что достигает необходимой целостности философствования, постулирующего понятийное схватывание индивидуального, постепенно переходящее в целостное познание универсальности конкретного.

Поскольку, в отличие от Г.В.Ф. Гегеля, Кроче считает решающим импульсом самодвижения понятий не их противоречия, а различия (дистинкции), то интуирование, по Б. Кроче, означает прежде всего, способность на чувственном уровне охватить целостно предмет или явление, затем (добавление мыслительного процесса) выявить различия, поставить сформированные понятия в связь друг с другом и привести их к единому в суждении, т.е. свести все к априорному логическому единству.

"Понятие, – утверждает Бенедетто Кроче, – не может существовать вне интуиции: оно является логическим синтезом а priori, основным направлением современной философии, которая хочет избежать противоположных опасностей как эмпиризма, так и схоластического формализма; но синтез а priori должен пониматься как единство дистинкций, а не синтез противоположностей, с того момента, как то, что является материей на определенном уровне Духа (материя входит составляющей в синтез) на другом уровне абсолютно и независимо является формой" [3, с. 209].

Такое интуитивное схватывание лежит в основе любого акта творения и может, по мнению Бенедетто Кроче, применяться и в процессе оценки произведения искусства.

Данная методология интуирования широко применялась самим философом в области литературной теории и критики (в работе 1918 г. он дополнил идею интуиции характером «космичности» или «всеохватности»). В довоенной Италии сложилась и целая плеяда ученых (филологов и теоретиков литературы), разделяющих эти взгляды Кроче. К ним относятся его современники – литературный критик Аггилио Момелиано (1883-1952), литературовед, поэт и писатель Франческо Флора (1891-1962), а также литературовед и видный культурный деятель Луиджи Руссо (1892-1961), который вел прижизненную активную переписку и полемику с Кроче. Учеником Руссо и в некотором роде последователем идей Кроче можно считать и Вальтера Бинни (1913-1997), который считал поэтику (термин, близкий Кроче) важной составляющей литературы.

Были попытки применения методологии интуирования и к другим областям эстетики. Теоретик истории архитектуры Ренато Де Фуско (1929) в книге «Понятие архитектуры» (2003) в Главе 6 Критика архитектуры в Италии показывает, что многие положения идеалистической теории Кроче, понимаемые ранее как несостоятельные и слабые (например дуализм духа и материи, интуиции и выражения)

могут найти отражение в современном изобразительном искусстве и архитектуре, особенно в случае архитекторов-художников, таких как Ван де Вельде, Беренс, Ле Корбюзье, объединяя основные проблемы поэтики живописи и языка архитектуры [5, с.188].

О необходимости пересмотра и более внимательного прочтения теоретических положений основателя итальянского идеализма говорит и один из современных исследователей Бенедетто Кроче, философ Эрнесто Паолоцци (1954). В исследовании «Эстетика Бенедетто Кроче» (2017), рассматривая этапы становления эстетической доктрины Кроче от интуиции к лирической интуиции и далее к понятию всеобщности, заключенном в индивидуальной интуиции, исследователь сетует, что эти понятия, при всей их «красноречивости не нашли своего разрешения» [6, с. 21].

Интуитивизм, с нашей точки зрения, может трактоваться не только как инструмент гносеологического проникновения человека в мир, определяющий его познавательные горизонты (наряду с интеллигибельной методологией), но и может пониматься как инструмент онтологического подхода человека к миру, поскольку сопряжения человеческого бытия предполагают интегрированное единство мира или, используя лексику Кроче, индивидуальная интуиция должна нести в себе всеобщность.

Литература:

1. Melillo R. Momenti di riflessione sul pensiero di Benedetto Croce. Pro Press Editrice, 1995. 273 p.
2. Кроче Б. Антология сочинений по философии. С.Петербург, 1999. 469 с.
3. Croce B. Logica come scienza del concetto puro. Laterza, Bari, 1964. 261 p.
4. Croce B. Discorsi di varia filosofia. 2 vol. Bari, 1945. 306 p.
5. De Fusco R. L' idea di architettura. Storia della critica da Viollet-le-Duc a Persico. Franco Angeli, 2003. 224 p.
6. Paolozzi E. Estetica di Benedetto Croce. Guida, 2017. 105 p.

Свиридова Н.В.

Академия Государственной противопожарной службы МЧС России, заместитель начальника кафедры философии. Кандидат философских наук

tolavender@gmail.com

Аннотация: Современное искусство проанализировано в контексте анализа основных идей, лежащих в основе восприятия произведений зрителем. Выделены такие концептуальные основы неклассического искусства, как связь с научно-техническим прогрессом, разрушение сакральности восприятия произведения. Проанализированы изменения восприятия окружающего мира и их отражение в искусстве. Показаны точки пересечения актуального искусства и философии, обозначенные Роланом Бартом и Вальтером Бенямином. На примере произведений Марселя Дюшана, Казимира Малевича, Славы Птрка, Ива Кляйна, Демиана Херста выделены главные векторы развития: осмысление хаоса, демонстрация общественной позиции, интерпретация философских концептов визуальными средствами, исследование оснований самого искусства и способов его интерпретации. Перспективы развития искусства оцениваются как дальнейшее его включение в общественные процессы, требующие глубокого анализа с позиций философии.

Ключевые слова: современное искусство, коммуникация, концепт, хаос, Демиан Херст, Казимир Малевич.

Contemporary art: trends and perspectives.

Sviridova N. V.

State Fire Academy of EMERCOM of Russia

Abstract: Contemporary art is analysed in the context of analysing the main ideas underlying the viewer's perception of works. Such conceptual foundations of non-classical art as the connection with scientific and technological progress, the destruction of the sacredness of the perception of the work are highlighted. Changes in the perception of the surrounding world and their reflection in art are analysed. The points of intersection of contemporary art and philosophy indicated by Roland Barth and Walter Benjamin are shown. On the example of works by Marcel Duchamp, Kazimir Malevich, Slava Ptrka, Yves Klein, and Damien Hirst, the main vectors of development are highlighted: understanding chaos, demonstrating social position, interpreting philosophical concepts by visual means, and exploring the foundations of art itself and how it is interpreted. Prospects for the development of art are evaluated as its further inclusion in social processes that require deep analysis from the standpoint of philosophy.

Keywords: contemporary art, communication, concept, chaos, Damien Hirst, Kazimir Malevich.

Способы взаимодействия человека с миром претерпели серьезные изменения и в эпоху глобального мира обрели новые формы, которые нашли отражение в актуальных направлениях современного искусства. Одной из наиболее ярких и масштабных сфер коммуникации человека и окружающего мира традиционно являлось искусство, которое в классической интерпретации трактуется, как отражение окружающего мира в художественных образах. Научно-технический прогресс породил фотографию и кинематограф, размыв миметическую основу искусства, он заставил искать новые ориентиры. Первая мировая война (1914-1918) нарушила сциентистские ориентиры прогресса человечества и породила множество новых векторов дальнейшего развития искусства. Мир из логосного, подчиненного законам природы, превратился в хаос, чему также способствовали открытия в области современной физики и химии.

Рассмотрим изменения, произошедшие в отношениях между зрителем и произведением искусства. Резкое изменение научной картины мира в начале XX века нарушило привычные каналы коммуникации человека и произведения. Представленный Казимиром Малевичем «Черный квадрат» на выставке 1915 года сломал стереотипы о миметической природе искусства и задал новые границы

самого понятия. «Фонтан» Марселя Дюшана в 1917 году поставил точку в привычном восприятии искусства зрителем. Если до этих дат коммуникация шла по вопросу: «Красиво это произведение искусства или нет?». То, начиная, с XX века зритель будет размышлять на тему: «Является ли этот объект искусством?». Смена вектора обсуждения коренным образом изменила отношения зрителя и произведения. Философия обозначила эти перемены термином «смерть автора». Автор данного концепта Ролан Барт (1915-1980) разорвал традиционную связь автора и произведения, тем самым отрыв ворота для множества разноплановых интерпретаций [1]. Зритель оказался в положении воспринимающего субъекта, который для извлечения хоть каких-нибудь смыслов должен обладать соответствующим категориальным аппаратом, позволяющим видеть идейную составляющую произведения. Набор ключевых для современного искусства идей был сформирован как предшествующим философским опытом западной и восточной философии, так и был рожден самим искусством, которое в XX веке будет стремиться сблизиться с философией.

Современное искусство больше не служит для эстетического удовольствия, а является воплощением идеи. Ушедшая из поля зрения зрителя отсылка к реальному миру, заставляет его искать основания для восприятия. Современное искусство требует дополнительной коммуникации о концептах, которые лежат в его основании. И само искусство является транслятором идей, которые могут стать зримы, при наличии в сознании воспринимающего концептуальной базы, позволяющей увидеть идеи, заложенные в современном произведении. Попробуем дать краткий обзор наиболее значимых тенденций и ориентиров, которые могут послужить основой для познания современного неклассического творчества.

Начнем, пожалуй, с наиболее бросающейся в глаза зрителю тенденции современного искусства – отказ от понятия «мастерство» и «шедевр». При знакомстве с произведениями современных авторов, часто можно услышать суждения об отсутствии умений и мастерства, которое выражается словами о том, что зритель тоже способен такое изобразить. Это с одной стороны приближает человека к произведению, разрушая границы коммуникации, а с другой стороны создает барьер, ломающий ауру предмета искусства. Понятие «аура» было введено применительно к искусству Вальтером Бенямином (1892-1940) в работе «Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости» [2] в 1935 году. Философ вложил в понятие «аура» сакральный смысл искусства, вырастающего из религиозного культа. Произведения искусства несли в себе идею уникальности, сотворенности рукой мастера и рождали переживание дистанции зрителем, который мог ощутить причастность к божественно прекрасному путем непосредственного созерцания. Научно-технический прогресс дал дорогу искусству фотографии и кинематографу, которые обрели массовую популярность, не основанную на ауристичности, так как в данных видах искусства вопрос об оригинале и копии не имеет смысла. Разрушение сакральности искусства было завершено техническим прогрессом в области изготовления точных копий произведений.

Следующий аспект, который определяет коммуникацию зрителя и произведения, – это выход искусства за границы музея и галереи. Встреча с творением может произойти в любой момент повседневной жизни человека. Уличное искусство, произведения стрит-артистов, искусство перформанса не спрашивают о готовности зрителя к коммуникации. Современное искусство вторгается в повседневность без спроса и требует нешаблонной реакции. Срок жизни такого внемузейного искусства порой очень небольшой, но общественный резонанс в данном случае важнее быстрой гибели произведения. Место расположения порой играет ключевую роль, как, например, в случае с арт-объектом Сергея Карева и Славы Птрк «Совсем рядом». Авторы 10 ноября 2018 года в день профессионального праздника российской полиции разместили около московского Кремля вместо решетки ливневой канализации почти такую же решетку, но с руками человека, который держится за прутья тюремной камеры. Искусство включается в государственные процессы, притом порой с оппозиционной стороны, демонстрируя обществу мировоззренческую позицию, лежащую далеко за пределами чисто эстетического опыта. Искусство обрело способность выражать идеи, претендующие на изменение мира, а не на его отражение в художественных образах.

Следующей тенденцией современного искусства является выражение идеи о хаотическом начале, лежащем в основе мироздания. Традиционная схема коммуникации человека и мира выстроена на абсолютной логичности и структурности мира. Зритель в процессе восприятия произведения классического искусства ищет и находят в нем ранее известные по прошлому опыту принципы гармонии, красоты, симметрии. Опыт двум мировых войн рушит основы рациональности прошлых

эпох. Неклассическая и постнеклассическая наука дает иные законы и новые объекты. Картина мира меняет наше восприятие окружающего пространства и времени с простого и понятного ньютоновского на попытки увидеть рождение хоть какого порядка из хаоса в синергетике. Искусство очень быстро откликается на поиски нового образа мироздания. Упорядоченный или не пока еще стоящий на пороге порядка хаос – очень распространенный образ современного искусства. Переходные и пограничные процессы особо интересны из-за своей сиюминутности и неуловимости. Искусство выхватывает теперь не типичное, как это было ранее, а ускользающе сиюминутное. Художник Ив Кляйн (1928-1962) экспериментировал с огненной живописью, стремясь поймать динамику огня, его подвижность и хаотичность.

Искусство позволяет открывать новое, порой неструктурированное, бесформенное, которое обретает смысл и логичность, пройдя через наше восприятие, направленное автором произведения. Сам объект современного искусства порой рождает из самого процесса восприятия, вовлекая зрителя в процесс сотворчества. Способность искусства вычленивать из окружающего хаоса идеи и делать их доступными восприятию является одной из перспективных тенденций, соединяющей искусство и философию. Сложность восприятия некоторых философских идей связана с их слабой эмпирической составляющей (с той же проблемой сталкивается и современная наука). Искусство позволяет сделать зримым, то что с таким трудом было мыслимо. Например, Демиан Херст (р.1965) в произведении «Тысяча лет» 1990 года являет нам замкнутую систему стеклянного куба, в который помещены личинки мух, гниющая голова коровы, электрическая мухобойка. Мухи рождаются и умирают под взглядами зрителей, которые не привыкли видеть полный круговорот жизни в одномоментном восприятии. Художнику удалось уловить и выразить растянутый во времени и скрытый от глаз человека процесс круговорота живого и неживого. Пространство биологической лаборатории, овеянное бэконовским призывом к экспериментальному познанию, дало неоднозначный результат, вызывающий далекие от переживаний красоты мысли.

Таким образом, современное искусство в своем развитии тесно связано с философией и наукой. Тенденция распространения искусства за пределы музея делает его полноценным участником общественных процессов. Интерес к новой роли искусства, претендующего на философствование, велик и требует дополнительной рефлексии уже со стороны самой философии.

Литература:

1. Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика: Пер. с фр. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г.К. Косикова. М.: Прогресс, 1989, 616 с.
2. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе / Под. ред. Ю. А. Здороваго. М.: Медиум, 1996.

Культура постмодернизма и трансформация художественного музея

Сороковикова В. И.

Академия хорового искусства имени В.С. Попова (Москва), профессор, зав. кафедрой общих гуманитарных и социально-экономических дисциплин. Кандидат философских наук

visoroks@mail.ru

Аннотация: Статья посвящена современным музейным практикам (конца XX - начала XXI веков).

Появление нового типа музея как «постмузея» объясняется особенностями современной постмодернистской культурной ситуации: развитием медиакультуры и визуализацией. Современный музей немислим без Интернета: концепция диалога с публикой реализуется в форме виртуального диалога. Виртуализация становится успешным ключом ко все более расширяющейся музейной аудитории. Цель постмузея в получении статуса средства массовой информации. Свое желание стать полноценным медиа постмузей реализует через прессу, телевидение и, в первую очередь, Интернет. Связь музея с медиа способствует его массовой популяризации. Музей все в большей степени становится феноменом не только элитарной, но и массовой культуры. Данные тенденции рассматриваются автором на примерах деятельности музеев в России и за рубежом.

Ключевые слова: музей, постмузей, культура постмодернизма, медиакультура, визуальная культура.

Postmodern culture and transformation of the art Museum.

Sorokovikova V. I.

The Academy of Choral Art named after V. S. Popov (Moscow), Department of general humanitarian and socio-economic disciplines

Abstract: The article is devoted to modern Museum practices (late XX - early XXI centuries). The emergence of a new type of Museum as a 'post-Museum' is explained by the features of the modern postmodern cultural situation: the development of media culture and visualization. A modern Museum is unthinkable without the Internet: the concept of dialogue with the public is implemented in the form of a virtual dialogue. Virtualization is becoming a successful key to an ever-expanding Museum audience. The goal of 'post-Museum' is to obtain the status of a media outlet. The Museum implements its desire to become a full-fledged media post through the press, television and, first of all, the Internet. The Museum's connection with the media contributes to its mass popularization. The Museum is increasingly becoming a phenomenon not only of elite, but also of mass culture. These trends are considered by the author on the examples of museums in Russia and abroad.

Keywords: Museum, post-Museum, postmodern culture, media culture, visual culture.

Музей – это сложная многофункциональная система. Можно назвать три главных модели понимания его сути: музей как научно-исследовательское и образовательное учреждение, как коммуникативная система и как «институт памяти культуры», занимающийся документированием. Эти функции музея существовали в эпоху модерна, остаются они и в эпоху постмодерна, но при этом претерпевают радикальные преобразования.

Для обозначения новой институции, которая в XXI веке приходит на смену публичному просветительскому учреждению, возникшему в XIX в., принято использовать термин «постмузей». В отношении к этому новому музею прослеживаются две противоположных тенденции. На первый взгляд, с музеями все обстоит прекрасно: огромные инвестиции в строительство новых музеев (по всему миру наблюдается бум музейного строительства), в особенности музеев современного искусства (например, Музей фонда Louis Vuitton в Париже). Не забывают и о классических музеях (примером может быть открывшийся в 2017 году Лувр Абу-Даби). Посещаемость музеев в XXI веке растет год от году, это десятки, если не сотни миллионов посетителей в год. Особым успехом пользуются временные выставки, которые «сочиняются» креативными кураторами, привлекая к новым и неожиданным репрезентациям

искусства все более широкую зрительскую публику.

В общемировой тенденции музеи понимаются как часть туристического бизнеса, так называемого культурного туризма. Это касается как прежних музеев, так и новых, при строительстве которых особое внимание уделяется исключительности проекта, проводятся специальные конкурсы. Так при строительстве Музея фонда Louis Vuitton его архитектор Френк Гери поставил перед собой задачу построить самое выдающееся здание XXI века.

Возникает тенденция связывать небывалый расцвет музея с постмодернизмом, который нередко квалифицировали в качестве именно музеефикационной культуры, которая ни от чего не отказывается, ничего не отрицает, вбирает в себя все исторические варианты художественных практик. Сама постмодернистская культура становится гигантским музеем, достаточно бессистемным хранилищем ценностей. Неслучайно, что в качестве принципа постмодернистского творчества рассматривается понятие «нонселекции», как известно постмодернизм отказывается от градаций низкого и высокого. Таким образом, постмузей оказывается органичным новым типом культуры, культуры постмодерна и постмодернизма.

Однако с мнением об убедительном и неоспоримом успехе музейной деятельности, который очевиден последние десятилетия по всем миру, согласны далеко не все исследователи. Они утверждают, что на самом деле идет серьезное изменение музея, его формы и содержания, также связывая эти метаморфозы с эпохой постмодерна, но уже не в столь оптимистическом ключе.

На рубеже XX-XXI веков меняется сам поход к гуманитарному знанию. Эпоха постмодерна видит знание как исторически условное и зависимое от контекста. Постмодернизм не позволяет считать музей истиной в последней инстанции, представлять ему официальную точку зрения, самому быть главным интерпретатором своих коллекций. Позиция музея всего лишь одна из возможных. Взгляд на историю искусства предстает как полифоничный и неканоничный. Музейный рассказ о прошлом не может быть «большим нарративом», не имеет право расставлять приоритеты. Музей «не создает каноны и не расставляет приоритеты, которые прежде придавали документальность и достоверность фактам и цифрам, так необходимым для общего понимания кода истории. Объективность знания, неприменимый императив публичного музея, в новом музее заменяется неизбежной субъективностью, вытекающей из необходимости соответствовать потребности аудитории» [1, с.187].

Постмузей из энциклопедии культурной памяти превращается в презентационную площадку, на которой регулярно проводятся единичные тематические мероприятия. Статус музея как институции, близкой библиотеке или архиву, сменяется статусом центра по предоставлению культурных и зрелищных услуг. Это общемировой сдвиг, который с конца 2000-х утверждается и в российской музейной политике. Суть процесса автор уже цитировавшей книги «Как читать и понимать музей. Философия музея» Зинаида Бонами видит в том, что высокая культура уступает место массовой.

Безусловно, главную роль в этом процессе играет Интернет. Неслучайно постмодернизмом стали называть особое состояние духовной культуры, соответствующее современному этапу социально-экономического развития – информационному обществу, а главной чертой этого этапа является медийность.

Современный музей немислим без Интернета (обязательный сайт и обновляемый раздел новостей на нем, электронные билеты, программы сопровождающих мероприятий, многочисленные приложения). Концепция диалога с публикой реализуется в форме виртуального диалога. Можно утверждать, что виртуализация становится успешным ключом ко все более расширяющейся музейной аудитории. Цель постмузея в получении статуса средства массовой информации. Свое желание стать полноценным медиа постмузей реализует через прессу, телевидение и, в первую очередь, Интернет. Связь музея с медиа способствует его массовой популяризации.

С точки зрения становления новых музейных практик интересна прошедшая в конце 2018-начале 2019 г. выставка в Еврейском музее и центре толерантности: «Русская тоска. Исаак Левитан и авторский кинематограф». Она сопровождалась виртуальным проектом, который зафиксирован на соответствующем сайте (<http://levitan.jewish-museum.ru/>). В экспозиции были представлены 30 пейзажей И. Левитана из разных музеев, а также прочтение его работ авторским отечественным кино: знаменитые «пейзажи настроения» интегрированные в контекст кинематографа (используются видео из фильмов С. Эйзенштейна, А. Довженко, А.Тарковского, Р. Балаяна, А. Звягинцева и других режиссеров). Выставка представляет собой объединение живописи и кино. Зритель открывает для себя, что выдаю-

щиеся отечественные режиссеры снимают фильмы, вдохновляясь пейзажами знаменитых художников. Так формируется особая черта российского кинематографа - его «излишняя пейзажность».

Возможно, что будущий музей будет стремиться почти целиком уйти в виртуальную сферу. Взамен прогулки по заданному экскурсоводом маршруту постмузей предлагает участвовать в разнообразных практиках и экспериментах.

«Излюбленными медиа нового музея являются кино, видео и фотография: их легко хранить, легко выставлять, и во многих случаях они не требуют от зрителей особых интеллектуальных усилий. Видео и кино могут превратить целую анфиладу залов в виртуальную мультиплексную среду [2, с.197]. Многие теоретики, как например, австрийский исследователь медиаискусства, Петер Вайбель, предсказывают движение музея в сторону демократической системы отбора экспонатов, составления зрителями собственных кураторских проектов, чему должно способствовать перемещение музейных собраний в глобальную сеть.

Посетители приходят в музеи не только для того, чтобы увидеть экспонаты, но и для коммуникации. Постмузей предстает как в первую очередь место досуга. Роль свободного времени все более возрастает в современной цивилизации. Будущий этап роботизации обещает сокращение рабочего дня и ставит вопрос о заполнении свободного времени. Постмузей предлагает свои возможности для организации досуга: в нем можно посетить магазин с сопутствующими товарами, вкусно поесть, послушать музыку и даже посмотреть кино, пообщаться с друзьями. Слово *edutenment* фиксирует, что музей предстает как нечто среднее между образованием и развлечением, как «обучение с увлечением», а скорее даже «с развлечением».

В постмузее временные выставки перестают быть вспомогательным средством по отношению к постоянной экспозиции, как это было ранее. Выставочная деятельность музеев стала такой интенсивной и масштабной, какой она не была никогда. Исследователи музеев говорят об «эре выставок» в эпоху постмодерна. Каждая выставка становится событием, осуществляя связь общества и времени. Во временных выставках принимают участие многочисленные музеи, так возникает совокупность артефактов, выходящая за пределы самого музея.

Если музеи будут предлагать исключительно культурные практики поведения посетителей прошлых веков, то они безнадежно устареют. Постмузей идет по пути изменений, образцы которых показывают именно музеи современного искусства. Данные тенденции можно оценивать положительно, но не забывать при этом опасности превращения музея в очередное медиа, со свойственными ему опасностями массовизации, усреднения, доминирования визуализации и развлекательности. Рефлексия по поводу эволюции музея необычайно важна и будет способствовать выбору правильных путей его развития.

Литература:

1. Бонами З.А. Как читать и понимать музей. Философия музея. Москва: Издательство АСТ, 2018. 320 с.
2. Шуберт К. Удел куратора. Концепция музея от Великой Французской революции до наших дней. М.: Ad Marginem, 2016. 230 с.

Суздальцева С.Н.

Автономная некоммерческая организация дополнительного образования, социального и культурного развития «Арт-школа «Рисуем», директор. Кандидат философских наук

sveta-suzdalceva@yandex.ru

Аннотация: данная публикация посвящена вопросу обозначения (называния) цветов в лингвистической и эстетической парадигме. Рассматривается становление цветового тезауруса и цветовых концептов в психическом опыте человека. Выделяются цветовые гештальты, затепленные в психике рядового носителя языка. В статье рассматривается лингвистический опыт как опыт сознания. Обозначение цветов определяется как важный вид чувственного восприятия характеризующего целостную картину мира современного человека. В рамках семантической методологии определяются точки взаимодействия психолингвистики и эстетики. Обосновывается единое пространство лингвистики и эстетики в качестве общего научного междисциплинарного исследования проблемы обозначения цветов.

Ключевые слова: семантика, психолингвистика, цветообозначение, язык цвета, эстетическое сообщение, имя цвета, колерный образец, цветовой тезаурус.

**Colors designation as an aesthetic problem: Sensuality as a problem of aesthetics.
Suzdal'tseva S.N.**

Autonomous Nonprofit Organization of Supplementary Education, Social and Cultural Development "Art School "We Draw"

Abstract: This paper is devoted to the designation (naming) of colours in the linguistic and aesthetic paradigm. The author studies the formation of colour thesaurus and concepts in a person's experience. The study considers colour gestalts which are fixed in the psyche of a common native speaker. The article recognizes linguistic experience as that of consciousness. The designation of colours is defined as an important type of sensory perception characterizing an integral outlook of a modern person. Using the semantic methodology, the meeting points between psycholinguistics and aesthetics are determined. The integrated space of linguistics and aesthetics is substantiated as a general scientific interdisciplinary study of colour designation problem.

Keywords: semantics, psycholinguistics, colour designation, colour language, aesthetic message, colour naming, colour sample, colour thesaurus.

Восприятие мира в красках является частью картины окружающего мира, первоначальным опытом человека. Значение цвета постоянно расширяется и затрагивает различные аспекты не только в жизни людей, но и общества в целом. Это выражается в том, что цвет сегодня не только характеристика предметов окружающего мира, но также проводник морально-нравственных, культурно-эстетических норм и установок социума. Сегодня невозможно представить ни одну сферу человеческой жизни, где бы не присутствовал цветовой фактор. Таким образом, обозначение цветов важная мировоззренческая часть картины мира человека, которая на сегодняшний день имеет сложную лингвистическую, психологическую и философскую структуру. Философы давно уже сошлись во мнении, что цвета в объективном мире не существует. Это субъективная категория, рожденная в результате интеллектуальной активности человека. Древность возникновения цветообозначения подтверждена многими авторитетными исследованиями в различных областях научного знания (В. Тернер, Н.В. Серов, Л.Н. Миронова, Р.М. Фрумкина, Н.Б. Бахилина, Г. Тонквист)

В системе гуманитарного знания проблемы обозначения цвета на сегодняшний день являются кросс-культурными исследованиями. Следует отметить, что изучение современной системы цветообозначений давно является сферой изучения лингвистики, точнее одного из ее разделов – психолингвистики. «Психолингвистический подход предполагает, что язык изучается прежде всего как

феномен психики говорящего индивида». » [1, с. 27]. Слова «белый», «красный», «синий» вызывают в нашем сознании определенные цветовые образы, которые мы проговариваем, называя. «В психике рядового носителя языка существует наивная картина мира цвета, которая фиксируется посредством языка, хотя ни процесс фиксации, ни возникающие при этом отношения самим говорящим не осознаются» [1, с. 31].

Ответы на вопрос: что есть имя (название) цвета и каков путь его возникновения в цветовом тезаурусе человека находится в исследовательском поле ряда научных дисциплин, в том числе психолингвистики и семантики и эстетики. Эстетику мы понимаем как «науку о чувственном познании» (А. Баумгартен). Мы не ставим задачей поиск различий в эстетическом и лингвистическом подходе к означению цветов. Мы видим в этом целостный процесс: «Наука об искусстве и наука о языках, эстетика и лингвистика, будучи взяты в их подлинном научном значении суть уже не две отдельные науки, а одна научная дисциплина» [2, с. 160]. Поэтому вопрос обозначения цвета без эстетического ракурса будет, на наш взгляд, ущербным и не создаст надлежащий теоретический контекст. В определении значения названия цвета лингвистика и эстетика пользуется методологией семантики. «Цвет вызывает у человека не только физиологические и эстетические реакции, но также и интеллектуальную рефлексию: пытаюсь осмыслить действие цвета, человек объективирует его, то есть для него цвет - носитель некоторого сообщения, подобно тому, как слово - носитель какого-либо смысла. Так возникает «язык цвета» - своего рода знаковая система, к изучению которой применима методология семантики» [3, с. 15]. Семантика как раздел лингвистики изучает вопросы передачи с помощью слов и грамматических правил языка разнообразную информацию о мире. Эстетика рассматривает цвет как эстетическое сообщение, чувственную реакцию и интеллектуальную информацию. В эстетическом сообщении содержится семантическая и эстетическая составляющая. Семантическая часть эстетического сообщения представляет собой символы и структуры, которые с помощью словесных (лингвистических) конструкций описывают то, что возможно предсказать в сообщении. Эстетическая часть всегда непредсказуема и зависит от многих факторов, в том числе от интеллектуального уровня воспринимающего.

Рассматривая вопрос обозначения цвета важно напомнить, что различие обозначение – два разных процесса. Различение цветов – это физиологический процесс восприятия цветового стимула. «Цветообозначение - это процесс обозначения цвета в языке, т.е. различные способы номинации цветовых оттенков» [4, с. 34]. Основа научного подхода к проблеме зрительного восприятия цвета была заложена в XIX веке (теории Юнга-Гельмгольца, Э. Геринга). Слова языка существуют как знаки. Присвоение имени цвету, называние его – это и есть процесс означивания. По мнению известного лингвиста Р. Якобсона: «Какой бы уровень коммуникации мы не рассматривали он, как и любой другой уровень, предполагает обмен сообщениями того или иного рода и тем самым не мыслится в отрыве от семиотического уровня, который, в свою очередь, отводит главенствующую роль языку» [5, с. 325].

Д.Н. Борисова в статье «К проблеме выбора термина для названия форм выбора цветообозначения в языке» отмечает, что в исследовательских работах по лингвистике можно встретить следующие понятия, характеризующие обозначение цвета: «цветонаименование», «имя цвета», «название цвета», «цветовой термин», «термин цвета», «выражение (наименование) с цветовым компонентом», «прилагательное /существительное со значением цвета» [4, с. 2]. Из этого следует, что в лингвистике существует множество терминов, обозначающих цвет. Чтобы не внести терминологическую путаницу, мы будем употреблять в качестве терминологической единицы описания названия цвета словосочетание «имя цвета» (ИЦ), использованного известным психолингвистом Р.М. Фрумкиной.

Одной из самых цитируемых работ по вопросу формирования цветовых оттенков в тезаурусе человека является монография Б. Берлина и П. Кея [Berlin, Kay 1969] Основные цветовые термины: их универсальность и эволюция (Basic Color Terms: Their Universality and Evolution). Ученые предположили существование семи ступеней (стадий) развития цветовой терминологии. Эти стадии идут в строгой последовательности, каждое слово, обозначающее цвет появляется в определенное время. Схематично это можно представить следующим образом: I стадия светлое-темное (черный-белый); II стадия - красный; III стадия – синий; IV стадия- зеленый; V стадия- желтый; VI стадия – коричневый; VII стадия – розовый, оранжевый, фиолетовый, серый.

Многие исследователи считают, что одним из важных обстоятельств первой стадии является то, что все современные языки на древнем этапе своего развития имели два понятия, обозначающие имена цветов (светлое и темное). Они являлись обобщающими понятиями для обозначения всех светлых/темных цветов окружающего мира. Теория Берлина-Кея подвергалась неоднократно обоснованной

критике, однако нам важно, что предположение стадий появления в языке ИЦ имеет действительно свое эволюционное развитие, что подтверждается исследованиями в смежных областях. Многие учёные триаду белый-черный-красный рассматривают как первичную (А.Б. Базыма, Л.Н. Миронова, У. Тернер, Т.А. Михайлова).

Всемирно известный лингвист А. Вержбицкая в статье «Обозначение цвета и универсалии зрительного восприятия» критикует работу Берлина-Кея. Она пишет о том, что «имена цвета» не универсальные понятия. Ее позиция заключается в том, что нет «цветовых универсалий», а есть «универсалии зрительного восприятия». Автор утверждает, что цветовые концепты связаны с опытом сознания. Связь между представлениями о цвете в мозге человека и языковым представлением о цвете опосредована. Она возникает через понятия. То есть чтобы говорить о наших ощущениях от ИЦ мы должны перевести их в понятия, которые смогут воспринять (понять) другие. «Цветовое восприятие нельзя выразить словами, тем не менее можно о нем говорить, связывая с моделями (огонь, солнце, растительный мир, день-ночь, небо и т.д.). Эти модели составляют основные точки референции в человеческом «разговоре о цвете» [6, с. 3].

Значение названий цветов связано с определенной культурной традицией. XI – IX вв. до н. э. важен для европейской системы цветообозначения, потому что именно в гомеровской Греции начался процесс формирования цветового тезауруса современных цветовых терминов. Для этого периода характерна неконкретность, мифопоэтичность названий цветов. Античные философы (Платон, Анаксагор, Аристотель, Демокрит) создали свои цветовые системы. Теофраст в сочинении «Об ощущениях» упоминает: белый, черный, красный, зеленый, золотой, пурпурный, лазурный луково-зеленый, темно-синий, ореховый цвета. С распространением христианской религии цвет тесно связан с категорией света в символично-аллегорическом ракурсе. В средние века формируется универсальный символизм цветов. С развитием техники масляной живописи в XV веке расширяется список названий цветовых оттенков пигментов. Начиная с шестнадцатого века, активным источником поисков новых ИЦ стала литература, особенно поэзия, поэтические и литературные образы нуждались в новых образных наименованиях цветов. Интересными источниками обогащения лексики цветообозначения являются заимствования из языков и торговля с Востоком. По мнению Л.Н. Мироновой, историю цветовой классификации можно разделить на два больших периода: первый - с доисторических времен по XVI веку второй - от XVII века до наших дней [3, с.18].

Таким образом, до начала XVII века ИЦ основывались на мифологии, религиозном цветовом символизме, а также на некоторых практических моментах. С развитием научного знания в XVII веке (естественнонаучная классификация цветов И. Ньютона) и психофизиологической классификацией цветов И. Гете названия цветов систематизируются (Ньютон) и символизируются, а также рассматриваются эстетически (Гете). В XIX веке формируется научное цветоведение. Теория Юнга-Гельмгольца определяет способ измерения цвета путем числового измерения цветового тона, насыщенности и светлоты. Гельмгольц исследовал закон «постоянства цвета предметов». Тон, яркость, насыщенность – основные характеристики цвета, которыми пользуется научное цветоведение. Для определения ИЦ являются не универсальными понятиями. На самом деле происходит смысловая путаница. В обычной жизни мы называем цветом то, что в цветоведении определяется как тон и это не всегда может совпадать.

Э.Геринг говорил о существовании шести простых (элементарных) цветов: черный, белый, желтый, красный, синий, зеленый. Следует отметить, что этим простым цветам можно дать ясные словесные характеристики без соотнесения с какими-либо физическими объектами. Это утверждение нашло дальнейшее развитие в психофизике Г.Ф. Липса. В.М. Вундт и Т.Липпс внесли свой вклад в понимание эмоциональной реакции при восприятии цвета как «умной эмоции». В процессе вчувствования (Т. Липпс) концентрируясь на воспринимаемом объекте, субъект осознает свое «я» и одновременно субъект передает объекту информацию о своем существовании.

Важным моментом для обозначения цветов является теория гештальта. Р. Арнхейм говорит об уникальности основных цветов, поэтому они выступают в роли сенсорных эталонов, некими хроматическими гештальтами.

В рамках данной статьи мы не рассматриваем цвета как пигмента в практике художника-живописца – это отдельная тема, заслуживающая пристального внимания. На сегодняшний день живописцы имеют обширную палитру всевозможных цветов и их названий, которые основываются на названии цветовых пигментов.

Р.М. Фрумкина в монографии «Цвет, смысл, сходство» описывает психолингвистический опыт изучения семантических отношений: слово-цветообозначение. Автор предлагает описывать имя цвета в европейских языках как систему. Фрумкина вводит понятие «колерный образец» (КО) - искусственно сконструированный объект, имеющий заданные цветовые характеристики. Это есть ни что иное как выкраски цветов, представлены в виде таблицы. Автор провела серию экспериментов. В ходе одного экспериментанты соотносили (находили) ИЦ с его КО. Результат оказался следующий: «...любой колерный образец обладает большей или меньшей номинативной неопределенностью. Всегда найдутся такие колерные образцы, для которых непрофессионалы, т. е. лица, не связанные с цветоведением или другими областями знания, где важна номенклатурная точность в определении цветоощущений, вообще не подберут «подходящего» с их точки зрения имени цвета. В других случаях для одного колерного образца будет предложено много разных имен цвета.» [1, с. 26]. То есть по мнению автора подбор КО к заданному ИЦ есть попытка описания ИЦ с помощью картинок малоперспективна. Это говорит о большой свободе эстетической информации КО, которая дает много вариантов интерпретации для называния ИЦ.

Другой эксперимент был связан с классификацией названий цветов по принципу родства. 110 ИЦ рядовые носители русского языка должны были разложить по категориям. Автор много описывает стратегию, которой пользовались люди: сравнивали, вспоминали, размышляли вслух. Причем еще раз отметим, что люди работали только с ИЦ без их КО. В процессе отнесения ИЦ к какой-либо группе, абстрактную интеллектуальную информацию, испытуемые наполняли системой лингвистических конвенций. То есть пробуждалась чувственная реакция на ИЦ, помогающая сделать выбор. В этом случае эстетическая реакция («умная эмоция»), раскрывающаяся в эстетической информации помогает сделать выбор, в процессе раскрытия которой обнаруживаются смыслы и значения ИЦ.

На наш взгляд в современном тезаурусе мы сегодня имеем ИЦ следующих категорий:

1. Термины - гештальты (основные цвета)
2. Устаревшие названия (яхонтовый, лазоревый, рдяный и т.д.)
2. Опосредованные слова (горчичный, томатный и т.д.)
3. Названия, находящиеся на грани кодифицированного языка (индиго, ультрамарин и т.д.)
4. Заимствованные экзотические (венге, маренге, шамуб и т.д.)
5. Названия, установленные производителями пигментов и красок (краплак, охра, кадмий и т.д.)

Называние ИЦ или восприятие КО сразу запускает механизм интеллектуальной работы сознания человека. По мнению Л. Витгенштейна «знаки нашего языка кажутся мертвыми без ментальных процессов» [7, с.30]. Процесс называния цвета означает наделение его смыслом, включение в опыт эстетического сознания. Это важный вид чувственного восприятия, который является частью философско-мировоззренческой картины мира человека. Это сложный процесс, основанный на культурно-исторической традиции, которая закреплена в психике рядового носителя языка в виде сенсорных и лингвистических эталонов. В современном мире сегодня огромное количество ИЦ и КО. Их количество превосходит возможности восприятия человека, поэтому как «цветом бедра испуганной нимфы» можно обозначить некий КО решается в едином смысловом пространстве лингвистики и эстетики.

Литература:

1. Фрумкина Р.М. Цвет, смысл, сходство. Аспекты психолингвистического анализа. М.: Наука, 1984. 174 с.
2. Кроче Б. Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика. М.: Intrada, 2000. 160 с.
3. Миронова Л.Н. Учение о Цвете. Минск: Вышэйш. шк., 1993. 463 с.
4. Борисова Д.Н. К проблеме выбора термина для названия форм цветообозначения в языке // Вестник ЧелГУ. 2008. № 21. С.33-37. URL: <http://www.elibrary.ru>
5. Якобсон Р. Язык в отношении к другим системам коммуникации// Избранные произведения. М.: Прогресс, 1985. 460 с.
6. Вержбицкая А. Обозначение цвета и универсалии зрительного восприятия// Язык. Культура. Познание. М., 1996. С. 231-291.
7. Витгенштейн Л. Голубая и коричневая книги: предварительные материалы к «Философским исследованиям». Новосибирск: Сиб. унив. из-во, 2008. 256 с.

Хаирова М.Р.

ФГБОУ ВО «Литературный институт имени А.М. Горького», аспирант

mariannkhair@gmail.com

Аннотация: В статье рассматривается проблема восприятия текста внутри общего рецептивного опыта, исследуется значение памяти в процессе читательского восприятия. Основные вопросы: анализ механизмов соединений, образуемых читательской интенцией в процессе прочтения и интерпретации разных текстов, изучение рецептивного опыта составления новых смысловых отношений в стыках модальности. Цель работы – исследование образа восприятия, направленного на дополнительное художественное воплощение, создание артефакта, фиксирующего опыт чтения, а также апроприации как способа взаимодействия с текстом. Статья опирается на исследования в этой области Р. Ингардена, Н. Буррио, К. Бишоп, Э. Фишер-Лихте. В статье анализируются роман «Путеводитель по N» А.В. Скидана, спектакль К.Ю. Богомолова «Волшебная гора», что позволяет наглядно проиллюстрировать выдвигаемые автором тезисы.

Ключевые слова: эстетика, постмодернизм, апроприация, интерпретация, реципиент, восприятие, перформанс

Идея выявить траекторию движения мысли читающего человека скандальна, потому что так или иначе подразумевает попытку «залезть в голову». Чтение по сути своей – глубоко личный опыт, один из самых интимных процессов, в котором может пребывать человек. Создавая компиляцию, реципиент и одновременно автор руководит воспринятыми текстами, только так он может стать максимально причастным к проживаемому опыту.

Роман Александра Скидана «Путеводитель по N» был опубликован впервые в журнале «Комментарии» в 1999-м году. Это небольшой по объёму роман-компиляция, почти полностью созданный из фрагментов текстов различных авторов XIX-XX вв. без использования кавычек или ссылок, списка цитируемой литературы. Автор не задействовал ни единого собственного предложения, а описывая метод работы над текстом, использует термины плагиат, коллаж, пародия, пастиш [1, с. 74]. Благодаря всем этим предпосылкам роман покрывается слоями характеристик, самая явная и компрометирующая из которых – плагиат. Нарратив в романе зернист – автор использует метод разрезок Берроуза, но от подобных опытов игры с чужими текстами, текст Скидана отличается некой авторской интенцией, которая обволакивает сам текст повествования и теоретические размышления автора вокруг него. Автор, воспринимая чужой текст, нашёл в нём импульс к созданию (но не написанию) нового текста методом апроприации. Таким же приёмом пользовался Лотреамон в «Песнях» и «Стихотворениях» (особенно поздних), перефразируя и пародируя французскую литературную энциклопедию. Вальтер Беньямин, по мнению некоторых исследователей, строил свои «Пассажи» сплошь из цитат, так построены другие его тексты (например, «Париж – столица 19-го столетия»).

Текст романа «Путеводитель по N» начинается с коллажа из кульминационного фрагмента романа «Воспоминания террориста» Бориса Савинкова, фрагмент оканчивается описанием тела раненого террориста и лежащего рядом трупа, а следующий фрагмент начинается словами «срочно нужен был доктор» [1], это уже текст «Короткой жизни» Онетти, текста, написанного спустя более чем 40 лет после «Воспоминаний террориста», на другой стороне света. В основе этого монтажа лежит приём, описанный Эйзенштейном в знаменитых работах по теории кино. Вероятно, основная задача Скидана здесь – изобразить восприятие в его иррациональном движении и поиске, изобразить действие «непроизвольной памяти» – концепта, важного для поэтики Пруста. В таком случае то, что Скидан называет импульсом для создания романа, есть импульс для активации «непроизвольной памяти». Несмотря на очевидную деконтекстуализацию, нельзя игнорировать присутствие в романе связующих элементов, одним из которых также становится кинематографический способ изображения, неслучайно большая часть повествования фрагментарна, ведётся от третьего лица (в оригиналах по большей части – первое лицо), метод склейки частей напоминает киномонтаж.

Взгляд в читательскую интенцию в романе Скидана идёт через первоисточник, последние тексты

Ницше «Ессе Ното» и «Антихрист». Скидан в первую очередь выделяет ритм и время. Нарратив создаётся образом женщины – прототип героини Лу Саломе, любовницы Ницше, образ которой становится иногда едва заметной связующей нитью между фрагментами. Фрагментарность романа, таким образом, продиктована лишь природой его формы, пограничной записи, дневника, тогда как фактически это сплав – читательская интенция к «достраиванию» до целого.

Другим заслуживающим пристального внимания фактом становится наличие в тексте романа фрагментов из романов Достоевского «Игрок» и «Идиот», кроме мотива болезни эти тексты важны для автора мотивом вневременности, открытостью финалов, которая есть и в «Игроке», но программной становится для образа князя Мышкина. В статье «Об «Идиоте» 1917-го года Беньямин обращает пристальное внимание именно на бессмертие героя. По его мнению, характер действия романа основан на том, что оно является лишь эпизодом из жизни героя [2].

Литература есть путь в историю, форма «Путеводителя» туманно обещает игру, недостоверность, но реципиент движется внутри этого текста именно в достоверность. Перед реципиентом тип романа, требующий исключительно внимательного изучающего чтения. Фрагменты, соединённые в целое лишь читательской интенцией, открывают дорогу в изучение интерпретации, которая с одной стороны осуществляет движение к исходному, с другой – направляет в будущее, к порождению новых смыслов. Для субъекта понимание самого себя опосредовано различными текстами, в стремлении создать собственный образ, реципиент невольно заимствует уже описанные характеристики, понимание субъектом себя совпадает с интерпретацией, а случайный характер носит выбор формы. Результат – возникновение нового оригинального, текста, который опять же бесконечно расширяется, всегда оставаясь более широким, чем интерпретация.

В перформативном акте важно заметить нарушение замкнутой структуры. Художник не заботится о комфорте зрителей. Некоторые исследователи предлагают называть перформансом всякое действие, совершая которое художник находится в невербальной коммуникации со зрителем не на сцене, но на одном уровне. Самый грубый, но оттого не менее ценный пример партиципаторности и апроприации в литературе, – чтение вслух, декламация. Пример, наиболее полно отражающий синтез взаимодействия с текстом и взаимодействия зрителей между собой приводит Э. Фишер-Лихте в работе «Эстетика перформативности» [3], рассказывая об акции «Читаем Гомера», в рамках которой участники непрерывно в течение 22 часов читали «Илиаду».

Перформативное искусство стало работать с вероятностями, кодами, материями, знаками, стремится их превзойти гротеском и иронией. Каждый такой текст имеет исключительный результат – не обусловленный заранее заданными рамками, потому заключающий в себе ряд случайностей. Художник в таком случае занимается лишь стимулированием процесса, направляет процесс. Именно правом распределения ролей воспользовалась сербский художник Марина Абрамович, создавая перформанс «Присутствие художника», также описанный Фишер-Лихте [2]: Абрамович назвалась художником, чем создала себе реципиента. Перформансы Абрамович и партиципаторные акты вообще отличает гибкость интерпретации. Неумеренность, постулируемая в первую очередь в пространственно-временном решении текстов, становится аспектом всеобъемлющим. Художников заботит заданная протяжённость во времени, разомкнутость пространства, стремление выйти за пределы сцены или упразднить её. Абрамович провела в зале со зрителями 600 часов, она приходила в галерею, как на работу, на определённое количество часов. В её работах часто встречается фигура художника, работающего до изнеможения, установка на важность партиципаторного аспекта в её работах. Зрителю нет нужды оказывать сопротивление, главный принцип здесь – пацифистский способ взаимоотношений между художником, текстом и реципиентом. Часто взаимодействие такого рода выглядит неестественно, как некое подобие детского спектакля, где актёрам нужно максимально завладеть вниманием публики, однако на естественность постмодернистский текст претендует меньше всего.

Продолжателем такого метода является К.Ю. Богомолов с его провокационными спектаклями. Применим здесь анализ к спектаклю «Волшебная гора», который поставлен по одноимённому роману Т. Манна в 2011 году, анонс спектакля гласит: «Тело текста умерло, но дух остался». Спектакль-перформанс длится приблизительно 80 минут, из них около 40 минут актёр (иногда сам режиссёр (sic!)), лежит на полу в глубине сцены, актриса кашляет, сначала едва слышно затем чаще и громче, к концу первой части задыхается от кашля. Время от времени она подходит к микрофону, расположенному ближе к зрителю, и читает стихи (через которые воссоздаётся текст Манна) Н. Некрасова, Н. Заболоцкого, В.

Шаламова об изменениях в природе, об осени и гниении-смерти, о весне-возрождении.

Большую роль играют сценография и предельно сдержанная актёрская игра. Всё взаимодействие сводится к диалогу между режиссёром и интерпретируемым текстом. Богомолов считает, что театр должен отказаться от взаимодействия, однако недействие в данном случае оказывается более красноречивым адресным монологом. Зрители сначала терпеливы, затем начинают изображать кашель, переговариваться, пытаться прервать актёров аплодисментами, некоторые уходят, выражая недовольство. По режиссёрской задумке актёры не выходят на поклон, пренебрежение которым становится мощным приёмом. Важно, что текст, подобный описываемому, синкретичен. Отказавшись от идеи целостности, он постулирует освобождение человека от простоты. Кроме того, здесь нельзя не вспомнить важные для исследования апроприации (именно этим термином можно описать в этом спектакле режиссёрский опыт Богомолова) постмодернистские концепции. Как писал Ж. Делез, смысл перестал быть результатом причинноследственных связей, он стал результатом игры [4]. Т.к. любая игра есть коммуникация, ей необходимы действующие лица – всякое, пусть даже малое, число собеседников необходимо разговору, взаимодействие здесь продиктовано именно необходимостью. При этом даже тот, кто выступает против взаимодействия, саботируя его, также оказывается вовлечён. Выполненный в провокационной манере перформанс – пример искусства взаимодействия, всегда несущего в себе вызов, в том или ином виде.

В отличие от классической традиции, постмодернистское искусство несёт идею тотального хаоса смыслов. По оценке Ж. Бодрийяра, «мы находимся во вселенной, в которой становится все больше и больше информации и все меньше и меньше смысла». Иными словами, в культуре постмодерна происходит то, что Бодрийяр называет «катастрофой смысла» или «имплозией смысла» [5, с. 218]. Современные художники, работающие с чужими текстами, точно химическую реакцию, наблюдают, образующиеся новые смыслы, это своего рода ресайклинг в искусстве, попытка разумного потребления информации, экономного использования смыслов.

Литература:

1. Скидан А.В. Путеводитель по Н. М.: Носорог, 2018. 80 с.
2. Беньямин В. Девять работ. М.: Рипол-Классик, 2019. 223 с.
3. Фишер-Лихте Э. Эстетика перформативности. М.: Канон+, 2015. 375 с.
4. Делёз Ж. Логика смысла. М.: Центр Академия, 1995. 317 с.
5. Бодрийяр Ж. Совершенное преступление. Заговор искусства: сборник. Перевод А. Качалов. М.: Рипол-Классик, 2019. 405 с.

От образа-движения к образу-времени: поэтика кино второй половины XX века в философском ракурсе.

Хренов Н.А.

Государственный Институт искусствознания, сектор Художественных проблем медиа, главный научный сотрудник. Доктор философских наук

nihrenov@mail.ru

Аннотация: Доклад посвящен философскому аспекту тех сдвигов, что происходят в кино с середины прошлого столетия. Одна из конструктивных попыток осознать этот сдвиг – книга Ж. Делеза о кино, доказывающего, что именно в это время происходят радикальные изменения в поэтике кино, а именно, разворачивается кризис того типа образа, который он называет образом - движением и рождается образ - время. Разновидностью образа - движения у Делеза предстает образ - действие, статус которого в кино второй половины XX века заметно понижается. Вместо героя действующего появляется герой созерцающий и размышляющий. В сюжетах начинает доминировать лирическое начало. В повествование вторгается лирическая интонация. Так возникает поэтическое кино как один из примеров происходящего сдвига. Опыт кино второй половины XX века в большей мере проявляет закономерность, выявленную в отношении ко времени еще Бергсоном. Внутренний монолог как прием, возникший в связи с вторжением лирической стихии в фильм, позволяет объединить настоящее, прошлое и будущее время.

Ключевые слова: философия, кино, образ-движение, образ-действие, образ-время, Бергсон, Хайдеггер, Делез

From image-movement to image-time: the poetics of cinema in the second half of the twentieth century in a philosophical perspective.

Khrenov N.A.

The State media Institute of Art, the department of artistic problems

Abstract: The paper is devoted to the philosophical aspect of the changes that have been taking place in cinema since the middle of the last century. One of the constructive attempts to realize this shift is a book by Gilles Deleuze about cinema, which proves that at this time there are radical changes in the poetics of cinema, namely, the crisis of the type of image that he calls image - movement is unfolding and the image-time is born. Deleuze's type of image - movement is an image-action, the status of which in the cinema of the second half of the twentieth century is noticeably reduced. Instead of the acting hero, there is a hero who contemplates and reflects. In the stories, the lyrical beginning begins to dominate. Lyrical intonation intrudes into the narrative. This is how poetic cinema emerges as one example of a shift that is taking place. The experience of cinema in the second half of the twentieth century shows to a greater extent the regularity revealed in relation to time by Bergson. Internal monologue as a technique that arose in connection with the invasion of the lyrical element in the film, allows you to combine the present, past and future time.

Keywords: philosophy, cinema, image-movement, image-action, image-time, Bergson, Heidegger, Deleuze

Философия XX века не случайно озабочена проблематикой времени. Это будет интересно не только Бергсона, но и Хайдеггера. Новая парадигма в восприятии времени актуальна и для кино. Сможет ли философия XX века разглядеть в кино нечто, чего Бергсон, обращаясь к кино, в нем не разглядел в книге «Творческая эволюция»? В ней Бергсон обнаружил лишь то, что кино роднит с философскими системами прошлого. Но кино функционирует на двух уровнях. По мнению Х. Зедльмайра, произведение принадлежит историческому времени. Но оно выпадает из историчности, оказываясь внеисторическим или сверхисторическим. Чтобы разобраться в этом, необходима теория времени. Эта теория может быть только философской. Поэтому Зедльмайр предлагает изучать концепцию времени Хайдеггера [3]. Она позволит понять, что передача движения в кино происходит не только

в форме остановленных привилегированных моментов. Одна из таких попыток продемонстрировать организацию времени в искусстве в соответствии с новой парадигмой - фундаментальное исследование Делеза [1]. В ней главным философским концептом при осмыслении принципа кинематографического движения становится образ-движение. Недоразумение в понимании Бергсоном кино состоит в том, что он отмечает лишь кульминационные пункты движения. Это соответствует традиционному взгляду на движение как на переход от одной формы к другой, т.е. как на ряд поз и привилегированных моментов. То, что происходит на другом уровне, он не замечает.

Проблема современной «научной революции» состоит в соотношении движения уже не с привилегированными моментами, а с какими - угодно мгновениями. Когда это происходит, можно делать вывод: пространство в передаче времени уже неэффективно. Когда в новой парадигме требуется восстановить движение, его восстанавливают, исходя не из формальных, трансцендентных поз, а из имманентных элементов (срезов). Под трансцендентными элементами следует понимать не просто исключительные и привилегированные моменты, а моменты, с помощью которых передается вечность. Это застывшие состояния и формы, близкие к тому, что Платон понимал под эйдосами. В новой парадигме движение воспроизводится в зависимости от произвольно взятых, случайных моментов. Импрессионизм как художественная форма, возникшая для передачи вечно изменяющихся моментов, подготовил почву для возникновения и рецепции кино.

Хайдеггер отказывается от всех предшествующих философских представлений о времени, не деля время на вечность и настоящее, как это делал Платон [2]. Для него время соотносимо с бытием вообще, время и есть бытие. Такова новая онтология, а, следовательно, философия времени, без которой трудно понять принцип действия кино.

Соотнося функционирование кино с новой философской парадигмой, можно выявить второй уровень развертывающегося в кино движения, соотносимого не столько с высказыванием Бергсона о кино, которое мы находим в его книге «Творческая эволюция», сколько с его общей концепцией времени, течение которого связано не с остановленными привилегированными моментами, а с непрерывным движением, которое открыто в и прошлое и в будущее и в котором все находится в постоянном движении.

Так что - Платон преодолен? Остановленные исключительные и прекрасные моменты бытия упразднены, и в искусство вторгается лишенный трансцендентности текучий и постоянно изменяющийся свои формы секулярный мир, каждое мгновение которого нужно зафиксировать. Но можно ли утверждать, что Платон преодолен? Ведь очевидно, что некоторые режиссеры склонны возвращаться к платоновской концепции времени и извлекать из нее художественный эффект. С точки зрения новой парадигмы в кино, как и в импрессионизме, важны какие угодно моменты. Любой момент в кино предстает и обычным, и уникальным, заурядным и примечательным, но при этом каждый такой момент сохраняет и связь с вечностью. Это и есть то «теперь», которое столь значимо для Аристотеля. К тому же, как быть, если один из самых мощных теоретиков кино Эйзенштейн в кино предпочитал все-таки привилегированные моменты? Делез этого вопроса не обходит. Он говорит: да, Эйзенштейн выбирает привилегированные моменты, но это не трансцендентные, а имманентные моменты. В данном случае Делез применительно к кино, как и Хайдеггер, обрывающий связь времени с вечностью, следует платоновской традиции. В конце концов, формула кино у Делеза выглядит так: кино - это система, воспроизводящая движения, соотносящаяся с произвольно взятыми моментами. Конечно, опыт кино все время будет сталкиваться с явлениями, выпадающими из этой сформулированной Делезом нормы, о чем свидетельствуют, например, фильмы Параджанова и Тарковского. Но в принципе в кино торжествует норма, когда приверженность позам и застывшим формам и моментам исключается.

Этот принцип лишь к кино не сводится. Он универсален, ибо соответствует новой философской и научной парадигме. Как показывает Делез, приверженность новой парадигме подтверждают и другие искусства, например, живопись, балет, пантомима и т.д. Повсюду развертывается отказ от статических поз в пользу произвольно взятых моментов. Так рождается новая поэтика - кинематографическая, и на первом месте в ней оказывается время, запечатлеваемое в каких угодно отпечатках.

Понимание второго, более глубинного уровня в передаче движения в кино связано с пониманием того, что Эйзенштейн формулировал как отношение части к целому. Категория «целое» в распознавании кинематографического движения и, соответственно, времени играет важную роль. Как утверждает Делез, в традиционном мышлении «целое» дано, в новом мышлении - не дано. В традиционном мышлении реальному движению места нет. Его интересуют привилегированные моменты - позы, для

передачи которых требуется особое время, точнее, отсутствие времени, а это есть вечность. Античная философия озабочена передачей вечности. Чтобы осознать время в изменившейся парадигме, требуется другая философия, и она приходит вместе с Бергсоном и Хайдеггером. Эту новую философию волнует именно способность передавать не столько части, сколько целое.

Движение - это перемещение тела и отдельных его частей в пространстве. Но это одновременно и качественное изменение в целом, в которое остановленные моменты входят в целое. Но, в отличие от свойственных античной философии представлений, в новой парадигме целое не дано, оно не задается. Оно открыто всему новому, случайному, неожиданному, повседневому, незаметному, что невозможно предсказать. Оно предрасположено к постоянному изменению. Целое есть неделимая непрерывность. Эта особенность позволяет дать характеристику второго уровня в передаче времени в кино.

Аргументируя присутствие в кинематографическом движении второго уровня, Делез пытается проиллюстрировать разные варианты развертывания повествования в фильме на этом уровне, на котором движение соотносится уже не с частными моментами, не с частями, а с целым. Всего он выделяет четыре варианта того, что он называет образом - движением как основным концептом предпринимаемой им философии кино. Так структуру образа - движения, характерного для американского кино, что начинается с Гриффита, он называет органической или органично - активной, эмпирической. Советская школа построения образа - движения у него представлена диалектическим или материальным монтажом, когда параллельный монтаж Гриффита заменяется монтажом оппозиций.

Французская школа у него характеризуется разрывом с органическим и неприемлемостью диалектического советского варианта. В ней все предпринимается ради движения, принимающего абстрактные формы. В связи с этим Делез отказывается обозначать этот вариант как импрессионистический, называя его картезианским. В данном случае Делез выходит на обсуждение показательного для кино приема симультанности или одновременности, характеризующего второй аспект или уровень времени в образе - движении. В связи с этим приемом симультанности в суждениях Делеза всплывает проблема аристотелевского «теперь», т.е. как промежутка в непрекращающемся процессе движения. Того промежутка, в котором происходит прорыв в вечность. Но, констатируя этот «промежуток», Делез все же ставит акцент на втором уровне или аспекте времени. «Это второй аспект времени: уже не промежуток как переменное настоящее, а, в основе своей, открытое целое как безмерность будущего и прошлого» [1, с.64]. Подводя итог сказанному, Делез пишет: «Состав образов - движений всегда показывает образ времени в двух аспектах: времени как интервала и времени как целого, времени как переменного настоящего и времени как безмерности прошлого и будущего» [1, с.66].

Делез дает характеристику также четвертой - немецкой школы, для которой экспрессионизм - репрезентативный признак. В этой школе образ - движение тождественен образу - свету. В фильмах этой школы беспредельная сила света противостоит столь же мощной силе тьмы, без которой свет появиться не может. Это та оппозиция, что возникает еще в романтизме. Здесь в центре внимания - неорганическая жизнь вещей, не знающая границ организма. Этот принцип характерен не только для человека, для духа в его человеческих проявлениях, но и для не осознающего себя духа, т.е. природы. Органическому здесь противостоит не механическое, а витальное как мощный предорганический росток. Проявлениям неорганической жизни в данном случае предстают автоматы, роботы и марионетки. Подводя итог даваемым Делезом характеристикам четырем школам в истории мирового кино, Делез еще раз формулирует двухуровневость развертывания времени в фильме, которая в каждой из названных школ предстает в виде особого варианта образа - движения.

Литература:

1. Делез Ж. Кино. М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. 560 с.
2. Гайденок П. Время. Длительность. Вечность. Проблемы времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2006. 464 с.
3. Зедльмайр Х. Искусство и истина. Теория и метод истории искусства. СПб.: Аxioma, 2000. 276 с.

Русские корни «Джокера»

Цибизова Л.А.

Всероссийский государственный институт кинематографии имени С.А.Герасимова (ВГИК), доцент кафедры истории и философии. Кандидат философских наук

lcib@mail.ru

Аннотация: В статье рассматриваются философские и литературные истоки фильма Тодда Филлипа «Джокер». Автор показывает, как трагедия «маленького человека» Н.В.Гоголя трансформируется в «Я существую» героя американского блокбастера. Кроме того, в работе представлена диалектика самого жанра трагедии в современном кинематографе.

Ключевые слова: блокбастер, трагедия, трагический парадокс, демонизм, комедия безумия, тревожность.

Russian Origins of «Joker». Tsibizova L.A.

Russian State Institute of Cinematography after S.Gerasimov (VGIK)

Abstract: The article discusses the philosophical and literary origins of the Todd Phillips film «Joker». The author shows how the tragedy of the «little man» N.V. Gogol is transformed into «I exist» the hero of the American blockbuster. In addition, the work presents a dialectic of the genre of tragedy in modern cinema.

Keywords: blockbuster, tragedy, tragic paradox, demonism, comedy of madness, anxiety.

Вряд ли кто-нибудь сегодня сможет точно определить то время, день, месяц, год, когда центр дискуссий морального, художественного или иного толка переместился из области литературных новинок в другие сферы. Мы лишь фиксируем эту ситуацию: публика обсуждает фильмы, музыкальные клипы, режиссура – спектакли и выставки. Сомнительная цитата о важнейшем из искусств, которым является кино, стала явью. Если двадцатый век только нарабатывал технологии и принципы визуальной культуры и искусств, то для нынешнего века они стали базовыми.

Тем не менее, хочется отметить, что в наиболее интересных, а порой и спорных образцах современного киноискусства вполне узнаваемы традиции литературы прошлых столетий.

Так одним из ярких событий последнего времени стал фильм Тодда Филлипа «Джокер». Он словно лакмусовая бумажка выявил конфликты и противоречия, волнующие современное общество. Отсюда – бурные суждения от полного неприятия до восторга. Мораль (или отсутствие таковой), нравственность, болезненность, страхи, враждебность, агрессия, боль, натурализм, визуальное решение того или иного эпизода – всё это стало объектом для жарких дискуссий. Для одних картина, несомненно, явилась образчиком авторского кинематографа, другие – отказывали ей в этом. Да, действительно, можно найти аргументы, поддерживающие как одну, так и другую сторону. Но сам факт, что фильм вызвал не оставил массовую аудиторию равнодушной, выводит его за рамки исключительно авторского кино. Скорее – это блокбастер в том смысле, о который выделил в нём Виталий Куренной: «Блокбастеры дают... уникальную возможность... зафиксировать... узловые моменты современной культуры... Одобряемые и узнаваемые модели социального поведения, форма социальных конфликтов, взгляд на историю, ожидания от будущего, набор культурных норм и правил и т.д. и т.п. – всё это в значительной мере разделяется и понимается зрителем в том случае, если мы имеем дело с массовым кино, где инновация допустима лишь в очень ограниченном масштабе [1, с. 11].

Попробуем проанализировать корни тех конфликтов, которые так ярко представлены в фильме, а также поведенческие стратегии, которые возбуждают зрителей. Как ни банально сегодня повторять фразу о том, что вся русская литература родом из «Шинели» Н.В.Гоголя, далёким предком «Джокера» также во многом стало творчество русского классика.

Один из самых оригинальных отечественных мыслителей В.В.Розанов обращал особое внимание на демонизм Гоголя: ««Тайна Гоголя, как-то связанная с его «безумием» заключается в совершенной

неодолимости всего, что он говорил в унижительном направлении, мнущем, раздавливающим, дробящем; тогда как против его лирики, пафоса и «выспренности» устоять было не трудно. Это последнее было просто «так», веяло вне черт его таинственного гения... Самая суть пафоса и вдохновения у Гоголя шла по обратному, антимонументальному направлению: пустыня, ничего. Один Бог над землёю, да яркие звёзды в небе, с которыми умеет говорить пустынный-поэт, худой, изнемождённый. И только он и умеет смотреть на них, вверх, а как оглянется кругом – всё вдруг начинает уходить под землю, вниз, в могилу: и целая планета становится могилою своего обитателя-человека» [2, с. 308].

Из расхожего петербургского анекдота писатель создаёт полное трагизма житие «маленького человека»: «В департаменте не оказывалось к нему никакого уважения. Сторожа не только не вставляли с мест, когда он проходил, но даже не глядели на него, как будто через приёмную пролетела простая муха» [3, с. 118]. Герой фильма, Артур Флек, так же практически незаметен для окружающих. Его словно нет. Фамилия персонажа (Флек – пятно) только подчёркивает отсутствие самого человека. Если Акакий Акакиевич в ответ на обиды лишь отвечает мягкотелым «Оставьте меня, зачем вы меня обижаете?», Артур Флек улыбается и «делает счастливое лицо». Позже зритель понимает, что за этой странной мимикой, немотивированным смехом скрывается серьёзное психическое заболевание. Но и в лице гоголевского героя мы наблюдаем проявление психического нездоровья: «Наслаждение выражалось на лице его; некоторые буквы у него были фавориты, до которых если он добирался, то был сам не свой: и подсмеивался, и подмигивал, и помогал губами...». Бытовая история всё более и более пополняется трагическими деталями. Готэм фильма становится удивительно похож на Санкт-Петербург: те же серые краски, мертвенно тусклый свет, наполняющий улицы, неприютность и бездомность как тотальная метафизика. Розанов назвал это «щелью жизни», где никому ни до кого нет дела. Правда, Готэм – это современные технологии, социальные программы, но последние сокращаются, а технологии – только разъединяют людей, превращают в бессмысленных потребителей мусорной пропаганды. Герой всё больше и больше погружается в глубину своих страданий. Он хочет быть добрым, полезным, наконец, он просто хочет быть. Но мир не даёт ему ни единого шанса выбраться из трагического круга небытия.

Артур Флек – фигура трагическая. Именно фигура, а не герой, как это было в древнегреческой трагедии. Здесь нет категории возвышенного, нет воли богов и сил судьбы, всё гораздо прозаичнее – «свободное действие трагического героя, защищающего высшие ценности, оказалось отеснено героем-жертвой, к тому же оказавшемся в роли мученика не по своей, а по чужой воле» [4, с. 45].

Этот новый тип трагического катарсиса описала Е.В.Волкова при анализе творчества В.Шаламова: «Неклассический катарсис ярче всего выявлен в повествовании XX в. Хотя его истоки можно обнаружить в «Дон-Кихоте», и в «Повестях Белкина», и в «Шинели», и особенно в творчестве Достоевского, там, где точка зрения автора постоянно меняет своё месторасположение, временное отстояние от происходящего и ценностную позицию» [4, с. 46]. В первой части фильма мы имеем дело с этими трагическими парадоксами.

Демонизм Гоголя, на который обращал внимание В.В.Розанов, пугал самого писателя. Призрачный Акакий Акакиевич, навещающий страх на припозднившихся прохожих. Таков вызов и протест XIX века. После Гоголя нам остались: «Тоска. Недоумение, Злоба, много злобы. «Лишние люди». Тоскующие люди. Дурные люди» [5, с. 261].

В фильме с началом протеста героя меняется сам жанр повествования – болезненная трагедия наполняется той демонической силой, которой опасался Гоголь, и становится безумной, кровавой комедией. Артур Флек хотел просто быть, на смену ему приходит Джокер, который не может не быть: меняется его осанка, походка, появляется уверенность в себе. Знаменитый танец на лестнице и есть его самоутверждение. Теперь он не неудачник, он – санитар общества, присвоивший себе право устанавливать законы справедливости и карать за их неисполнение. Если жизнь как трагедия, где человек – мусор, приносит только боль, то теперь жизнь Джокера – дьявольская комедия, и он подтверждает это словами: «Я не знал, существую ли я на самом деле. Я существую».

Гоголевское повествование завершается мистическим страхом и постепенным возвращением к первоначальному не-существованию, не-жизни как таковой с естественным возгласом: «Грустно на этом свете, господа! И не могло не быть «грустно» душе такой особенной, и одинокой, и зловещей. С зловещею звездою над собой, пожалуй, - с чёрной звездою в себе» [2, с. 308].

Готэмские события – это скорее «прорыв сквозь оболочку, видимость, часто маску или «маскарад зла» - к истине. В доступной для человеческого сознания и интуиции форме – приоткрытие тайны

телесности и духовности, неволи и свободы, смерти и жизни, возмездия и искупления» [4, с. 43].

Русские корни Джокера – в создании особого мира человеческих страстей, страданий, конфликтов и протеста на несправедливость. Мировые войны, революции, природные катастрофы прошлого века и начала века настоящего сильно изменили саму человеческую личность, её способы реагирования на различные стимулы. Тревожность, депрессия, психические расстройства, которые и представить не могли литераторы прошлого, сделали мир человеческих отношений совершенно иным. И фильм «Джокер» – это напоминание нам об этом.

Литература:

1. Куренной В. Философия фильма: упражнения в анализе. М.: Новое литературное обозрение, 2009. 232 с.
2. Розанов В.В. Отчего не удался памятник Гоголю?// Розанов В.В. Собрание сочинений: Среди художников/ Под ред. А.Н.Николюкина. М.: Республика, 1994. 308 с.
3. Гоголь Н.В.Шинель//Гоголь Н.В.Повести. Пьесы. «Мёртвые души». М.: Художественная литература, 1975. 656 с.
4. Волкова Е.В. Парадоксы катарсиса Варлама Шаламова // Вопросы философии. 1996. № 11.С. 43-56.
5. Розанов В.В.Опавшие листья. Короб первый//Розанов В.В.О себе и жизни своей/Под ред. В.К. Сукача. М.: Московский рабочий, 1990. 867 с.

Метафизика остатка

Шатунова Т.М.

Казанский федеральный университет, кафедра социальной философии Института социально-философских наук и массовых коммуникаций, профессор. Доктор философских наук

Shatunovat@mail.ru

Аннотация: В статье представлена попытка разработки проекта метафизической по своему предмету диалектики остатка. Автор статьи полагает, что Сл. Жижек обнаружил возможность существования варианта диалектики, отличающейся как от гегелевской, позитивной, так и от негативной диалектики Т. Адорно. Эта диалектика складывается в результате невозможности деления мира, человека, общества на какие-либо противоположные начала – без остатка. Остаток – некоторый «негативный продукт» социально-культурных изменений, побуждающий мыслить маргинальные, «неглавные», побочные периферийные феномены в качестве становящихся чем-то более значимым в динамике современного общества. По принципу остатка существуют многие социально-эстетические процессы современности. Любое историческое событие может быть представлено как значимый остаток от множества действий, сил, волей, сплетенных в историческом процессе. Многие новые художественно-эстетические формы выглядят как остатки от прежних классических или современных форм. Таким остатком остатка от классического и неклассического искусства выступает сегодня, к примеру, социальный акционизм.

Ключевые слова: метафизика диалектики, остаток, орган, социально-эстетические феномены, диспозитив власти, акционизм.

Metaphysics of the Remainder. Shatunova T.M.

The Kazan Federal University, Department of Social Philosophy

Abstract: The article presents an attempt to develop a project of a metaphysical remainder' dialectics. After Sl. Žižek, the authors believe that there may exist a "third dialectic", different from both the Hegelian, positive, and negative dialectics of T. Adorno. This dialectics appears as a result of the impossibility to divide world, man and society into opposites – without a remainder. The remainder is some "negative product" of socio-cultural changes that encourages thinking of marginal, adverse, peripheral phenomena as becoming something more significant in the dynamics of modern society. There are many social and aesthetic processes of modernity existing on the remainder principle. Historical event can be represented as a significant remnant of many actions, forces and wills intertwined in the historical process. Many new artistic and aesthetic forms look like remainders of previous forms – classical or modern. The remnant' example of classical and non-classical art today is social actionism.

Keywords: metaphysics of dialectics, remainder, organ, social-aesthetic phenomena, disposition of power, actionism.

Диалектика по своему предмету и по содержанию всегда есть метафизика. Античная – в силу своей умозрительности. Нововременная – в силу чувственной невосприимчивости и «математичности». Гегелевская – в силу своего объективно-идеалистического характера, поскольку в первую очередь она есть диалектика развития мирового разума. Мы вправе поэтому маркировать ее как диалектическую метафизику или метафизическую диалектику (в отличие от «метафизической метафизики», например, теории «перволчка», или метафизики как анти-диалектики, как трактует ее Гегель).

Оставим в стороне «метафизическую метафизику», обратимся лишь к диалектической. Со времен Гегеля известны две ее версии: собственно гегелевская, условно говоря, позитивная, и негативная диалектика Адорно [1]. В основании обеих лежит по сути одна идея – единства и взаимодействия противоположных начал, в принципе известная еще со времен Гераклита. И если у Гегеля это единство

образует противоречие как источник развития, усложнения феномена, его движения вперед и вверх, то по Адорно, как известно, никакого прогрессивного изменения не происходит.

Славой Жижек разглядел в современных культурно-исторических процессах вариант негативной диалектики – метафизику остатка [2, с. 229-233]. На различном материале он прослеживает логику жизни этого остатка. Например, после второй мировой войны таким остатком оказались евреи. Не говоря уже о том, что и до войны евреи нередко выступали нетематизируемым остатком человечества, после войны это был уже остаток остатка (см., например, «Список Шиндлера»). Однако именно этот «остаток» нередко оказывался актором развития науки, искусства, техники, технологий как отдельных наций, так и, по большому счету, всего послевоенного западного мира.

Такая логика ведущей роли остатка срабатывает в истории постоянно. Например, французские клошары – городская парижская беднота, малозаметная часть населения огромного города, составлявшая до Великой французской революции незначительный «эпифеномен» третьего сословия. Но именно они, клошары, в итоге оказываются главной движущей силой революции. Интересно, что клошары буквально есть остаток от деления: сражались между собой французская аристократия и французская буржуазия, социальный мир Франции был поделен на эти два класса, остаток от этого деления и есть клошары.

Аналогичную роль сыграли рабы в античном мире. Платон даже не нашел им места среди классов своего идеального государства, т.е. практически – среди людей. И «вдруг» – восстание рабов! Действительно, «кто был ничем, тот станет всем». Не случайно эти слова были применены потом к характеристике пролетариата как класса. Этот бывший остаток третьего сословия превратился со временем (и на время) в революционную движущую силу современной истории.

В социальных процессах метафизика остатка проявляется со всей очевидностью. По принципу остатка устроен и работает знаменитый субъективный фактор, когда равнодействующая исторического события складывается из многочисленных «участий», ошибок, отступлений и неудач. Никакой прямой связи между событием и этими ошибочными несвоевременными и неуместными действиями не существует. Никакое из них ничего не «приближает». И в этом бесконечный трагизм несостоявшихся достижений, неслучившихся побед, недостигнутых результатов. Ни одной революции история не заготовила счастливых моментов, когда можно действовать наверняка и без промаха [3, с. 13-14]. Сначала ломаются дрова. Лес рубят – щепки летят. Это бесконечные драматичные остатки прямого пути исторического события. А может быть, и наоборот: событие – видимый и осязаемый остаток всей совокупности несовершенного, несостоявшегося, непобедившего.

По принципу остатка устроено общество в целом, поскольку на каждый данный исторический момент оно представляет собой остаток от всего человечества как такового. Заметим, именно этот остаток репрезентирует в каждом «сегодня» всё человечество.

Логика остатка, становящегося главным, срабатывает в самых разных феноменах, обретая достаточно универсальный характер. Ей подчиняется даже любовь. Сл. Жижек пишет о парадоксе любви: ...чтобы завоевать сердце любимой женщины, мужчина должен доказать, что может прожить и без нее, что профессия или призвание играют для него более важную роль. ... Выбор, говорящий о настоящей любви, в данной ситуации был бы следующим: даже если ты означаешь для меня все, я смогу прожить без тебя и готов принести любовь в жертву ради своего призвания или профессии. ... любовь как Абсолют не может выступать непосредственной целью – она должна существовать в статусе «побочного продукта», быть чем-то вроде незаслуженной милости. Возможно, нет выше любви, чем любовь двух революционеров, когда каждый из них способен отказаться от другого по первому требованию революции» [2, с. 32-33].

Свойством быть остатком или быть в остатке обладает не только любовь, но и практически все другие ипостаси Абсолюта: не специальное, а непреднамеренное добро, сделанное «между делом» (именно поэтому говорят, что его должен помнить адресат, но должен не помнить тот, кто совершил); мерцающая истина, которая всегда всего лишь «где-то рядом»; неожиданно вспыхивающая и без следа гаснущая красота... Как любит писать Сл. Жижек, «а что если» всё абсолютное лишь тогда достижимо, когда так или иначе превращено в побочное, случайное, маргинальное, непреднамеренное, одним словом, существует в форме остатка? Во всяком случае, это может быть одной из версий ответа на жижекский вопрос: «Павел, если так можно сказать, *просто* вновь переключается на универсальность, для него христиане являются остатком человечества. Иными слонами, *все мы, все человечество*,

которое считается спасенным, является остатком — но чего?» [2, с. 230]. Оставим пока этот вопрос в стороне. Продолжим его логику: отдельный человек тогда в силу своей принципиальной неполноты, незавершенности, частичности – тем более остаток – остаток всего человечества. Не удивительно, что и живет он, постоянно используя – сознательно или нет – логику остатка. Например, по принципу остатка иногда ищет и находит в ситуациях потери смысла жизни – новый смысл. То, что было периферийным, случайным, побочным, становится с течением времени главным. Как у дерева со сломанной верхушкой отгибают сверху боковую ветвь и привязывают вертикально, так и остаток смысла может стать смыслом «стволовым».

Остаток может явиться нам в виде избытка или в виде побочного продукта, эпифеномена, результата деления на части: целое, части и ... неделимый остаток. Как при разводе супругов можно без особых проблем разделить имущество, но попробуйте разделить детей... Это неделимый не просто физический, но и главным образом метафизический остаток расколовшейся семьи, но ведь он-то и есть самое главное.

В логике метафизического остатка представляется знаковым фильм режиссера [Габриэле Муччино](#) «Семь жизней». Молодой человек ведет машину и попадает в смертельную катастрофу, в которой погибает семь человек. Герой лишь один остается в живых. После этого жить по-прежнему он уже не может. Он ищет больных людей, нуждающихся в трансплантации различных органов или тканей, и последовательно отдает им одну часть своего организма за другой. Сначала – заболевшему брату долю своего легкого, потом часть печени женщине с онкологическим заболеванием. Часть костного мозга – мальчугану с тяжелой болезнью опорно-двигательного аппарата. Между операциями, которые он для этого переносит, отдает свой дом матери двух маленьких детей, которой необходимо скрыться от преследующего её жестокого сожителя. Наконец, организует свою собственную смерть таким образом, чтобы можно было трансплантировать его сердце женщине, нуждающейся в пересадке, а глаза – слепому музыканту. В итоге он спасает именно семь жизней. В англоязычной версии фильм называется «Семь фунтов» – примерно столько весили все органы или их остатки, отданные героем другим людям. Семь фунтов органов – то, что осталось жить в других людях после смерти героя Уилла Смита Бена Томаса. Он, как сумел, отдал долг – вернул миру семь жизней – за счет остатков своего тела. Для всех семерых остаток оказался главным.

Можно было бы подумать, что этот фильм содержит идеологему биополитики [см. 4]: пусть свое тело на органы, облегчи работу диспозитива власти. Если бы не одно обстоятельство: Бен все решения принимает сам и реализует их тоже сам, без всякого явного или скрытого принуждения. Получается, что срабатывает логика, выявленная Фуко: власть инвестирует в человека (в данном случае идеологему биополитики), а человек впоследствии отнимает у власти ее инвестиции [5, с. 190]. Так когда-то он отнял у власти выдрессированную в европейских тюрьмах и армиях дисциплину и сделал ее внутренней, своей; отнял вложения в сексуальность, превратив ее в интимное, личное дело; наконец, отнял свое созданное армейской муштрой, физкультурой и спортом тело. Тогда власть в форме биополитики «добралась» до отдельных органов этого тела, а Бен Томас стал первым человеком, который осуществил свое притязание на эти органы против диспозитива власти. Этот опыт может послужить материалом для аналогии: Н.Н. Трубников считал, что мир прислушивается к себе нашим ухом, смотрит в себя нашим глазом, начинает сознавать себя нашей мыслью [см.: 6, с. 78-79]. Тогда человек это око мира, ухо мира, сердце мира, т.е. своего рода совокупный орган мироздания. Как и в фильме, орган – безусловно, остаток, но он-то и становится самым главным.

Современная эстетика нередко исследует художественные формы, которые с классической позиции не назовешь искусством. В некотором смысле можно сказать, что современное искусство состоит из бесконечного ряда остатков классики (Правда, обратная теорема, кажется, тоже верна: что если классика является гигантским остатком всего искусства, какое только существовало в человеческой истории?). Сегодня крайней формой такого остатка становится социальный акционизм – социальное по смыслу и эстетическое по форме действие, от которого ничего не остается, разве что фото, аудио-или видеозапись. На самом деле остается самое главное – впечатление, эмоция, социальное чувство – человеческий метафизический остаток.

Литература:

1. Адорно, Т. Негативная диалектика / Пер. с нем. Е.Л. Петренко. – М.: Академический Проект, 2011. – 538 с.

2. Жижек Сл. Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом. – М.: Европа, 2009. – 336 с.
3. Жижек Сл. 13 опытов о Ленине / Пер. с англ. А. Смирнов. – Suhrkamp Verlag, 2002; – М.: Ад Маргинем, 2003. – 254 с.
4. Фуко М. Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанный в Коллеж де Франс в 1978-1979 учебном году. / Пер. с фр. А.В. Дьяков. – СПб.: Наука, 2010. – 448 с.
5. Фуко М. Интеллектуалы и власть: [избр. полит. ст., выступления и интервью]. Ч. 1. Статьи и интервью, 1970–1984 / М. Фуко / пер. с фр. С. Ч. Офертаса; под общ. ред. В. П. Визгина, Б. М. Скуратова. – М.: Праксис, 2002. – 384 с.
6. Трубников Н. Н. Притча о белом ките / Н. Н. Трубников // Вопросы философии. – 1989. – № 1. – С. 57–82.

Эстетика или каллистика?

Шевцов А.А.

Калмыцкий Государственный Университет БПА, профессор. Доктор психологических наук

al.al.shevtsov@gmail.com

Аннотация: Эстетика как наука возникает в восемнадцатом веке, благодаря трудам Александра Баумгартена. Однако при внимательном отношении к его мыслям выясняется, что он имел в виду совсем не ту науку, какой она стала в настоящее время. Труды Баумгартена посвящены эстезису, как низшему разуму, определяющему внутреннюю красоту человека и выявляющему себя в речи, через риторику и поэтику. Они основываются на стоическом понятии внутренней красоты мыслителя через понятия желаний (орми) и патосов, которые должны быть усмирены до состояния апатии в философском смысле. Эстетика же определенно есть наука о прекрасном, а значит, является продолжением исчезнувшей в том же XVIII столетии каллистики – науки о красоте. В силу этого появляется возможность разговора о внесении в эстетику деления на две части: наука о прекрасном и наука о внутренней красоте человека.

Ключевые слова: эстетика, каллистика, апатия, эстезис, прекрасное, внутренняя красота человека

Aesthetics and Callistics.

Shevtsov A.A.

Kalmyk State University

Abstract: Aesthetics as a science arises in the eighteenth century, thanks to the works of Alexander Baumgarten. However, with careful attention to his thoughts, it turns out that he did not mean at all the science that it has become at present. Baumgarten's works are devoted to esthesis, as the lower mind, which determines the inner beauty of a person and reveals himself in speech, through rhetoric and poetics. They are based on the stoic concept of the thinker's inner beauty through the concepts of desires (ormi) and pathos, which should be pacified to a state of apathy in a philosophical sense. Aesthetics is definitely a science of beautiful, which means it is a continuation of the callistics that disappeared in the same XVIII century - the science of beauty. By virtue of this, it becomes possible to talk about introducing into the aesthetics the division into two parts: the science of the beautiful and the science of the inner beauty of man.

Keywords: Aesthetics, Callistics, Desires, Apathy, Esthesis, Beautiful, Inner Beauty of Man

Эстетика – одна из наук, возникших в восемнадцатом веке. Существовали науки, которые исчезли в том столетии, например, каллистика, наука о красоте, или пневматология – наука о пневме, что на русский переводилось как наука о духе. От пневматологии не осталось ничего, даже названия, в отличие от психологии, которую в XIX веке подменили наукой о ВНД – Высшей Нервной деятельности.

А что с эстетикой? Ее приключения еще сложнее. До эстетики существовала уже упомянутая каллистика. Считается, что эстетика убила каллистику, впитав ее в себя. Но только что родившаяся эстетика не имела с каллистикой почти ничего общего, это не были взаимозаменяемые науки.

Любой человек, слушавший в университете курс эстетики, знает, что это название было создано Александром Баумгартеном уже в работе 1735 года – «Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus» (Философские размышления о некоторых вопросах, касающихся поэтического произведения) [1]. А в более поздних работах он наполнил его содержанием.

Каким содержанием? Любопытно, но это содержание имело весьма сомнительное отношение к науке о прекрасном. В сущности, речь шла о способности думать, но с помощью «низшего разума», который и называется эстезисом.

Ушедший недавно петербургский философ Вадим Викторович Прозерский писал об этом так: «Александр Баумгартен ... поставил очень смелый для времени господства в философии рационализма вопрос: может ли сфера чувствований быть признанной полноценной формой познания, то есть

иметь логику, подобную той, которая создана для мышления?» [2, с. 95].

И строит свою эстетику Баумгартен на основе риторики, что уже само по себе странно, объясняя ее с помощью поэтики. Звучит это у него как достижение совершенства в речи: «§ CXV. Философия поэзии — это наука, направляющая эмоциональную речь к совершенству» [1].

В главном своем труде, называвшемся «Эстетика» (1750) [3] Баумгартен сформулирует это так, что эстетика становится искусством мыслить и даже своего рода телесным разумом:

«§1. Эстетика (теория свободных искусств, низшая гносеология, искусство прекрасно мыслить, искусство аналога разума) есть наука о чувственном познании».

А потом от эмоциональной речи уверенно ведет его через стоическое понятие общего влечения (орμη) к идеалу стоического мудреца.

«§47. Отличительной чертой совершенного эстетика является, во-вторых, askēsis (упражнение) и эстетическая тренировка (exercitatio)».

Эти, столь не свойственные современной эстетике упражнения и тренировки должны развить вполне определенные внутренние качества:

«§78. Общей отличительной чертой совершенного эстетика является, в-четвертых, эстетический порыв, impetus (прекрасное возбуждение ума, его горение, устремленность, экстаз, неистовство, энтузиазм, дух божий).

Возбудимая натура уже самопроизвольно, а еще более при содействии наук, изошряющих дарование и питающих величие души, в зависимости от предрасположения тела и от предшествующего состояния души, при благоприятных обстоятельствах направляет к акту прекрасного мышления свои низшие способности, склонности, силы, ранее мертвые, дабы они жили согласные в феномене и были больше, нежели те силы, которые могут проявить многие другие люди, разрабатывая ту же тему, и даже тот же самый человек, не столь воодушевленный в другое время.

И таким образом подобные люди дают результаты, равные этим своим новым живым силам, превосходящим их обычные силы и относящимся к этим последним, как квадрат к корню. Состояние души, возникновение которого я описал, есть та самая орμη (устремленность), различные наименования которой я выше привел, сообразуясь с ее степенями».

Орми (орμη) — это самое общее имя для желаний, передаваемое римскими стоиками через латинское impetus, позволило ранним стоикам заменить аристотелевский орексис, то есть общее влечение, которое по Аристотелю определяло всю деятельность души. Аристотель же, в свою очередь, с помощью орексиса расширил трехчастное деление души, введенное Платоном [4], но сохранил заданную им устремленность мудреца к подчинению низших желаний — эпитюмии — и превращению их в управляемые разумом желания — вулесис.

Именно эта задача — подчинение всей жизни философа разуму, точнее, силе ума — логистикон дюнамис — поставленная Платоном сразу в нескольких диалогах, определила основные черты стоической философии. Стоический мудрец должен быть апатичен. Конечно, не в современном медицинском смысле слова. Апатия стоика — это способность управлять всеми своими патосами, то есть чувствами и страстями. Вероятно, ближе всего состояние передается русским словом бесстрастие.

Но среди патосов, с которыми борется в себе стоик, первым стоит та же самая эпитюмия, что и у Платона [5]. Поэтому-то стоик и должен найти исходные стремления своей души, орμη, которые порождают эпитюмию. Найти и подчинить их разуму.

Как их найти? Выявить в своих мыслях, конечно. Для чего нет лучшего средства, чем заинтересованная речь. Поэтому риторика переживает второй расцвет во времена стоиков. Хорошая речь должна будить в слушателе чувства, чтобы он склонился к тому, в чем заинтересован говорящий. Но тот, кто управляет чувствами, сам должен быть свободен от них.

Конечно, это только одно из упражнений стоической философии. Но именно так рождается настоящий мудрец. И это его состояние и является предметом эстетики Баумгартена.

В определенном смысле, эстетика Баумгартена — это наука о внутренней красоте человека, но отнюдь не об искусстве и не о красоте вещей. Однако уже в девятнадцатом веке она исчезает. И современная эстетика никак не производное от эстетики Баумгартена.

В таком случае, возможно, современная эстетика как-то связана со своим исходным понятием — эстезисом древних греков? А что такое эстезис или айстетисис?

В самом общем виде, это восприятие, способность видеть образы. И тут появляются возможности для современной эстетики, потому что способность видеть образы предполагает и способность их различать. А от этого один шаг до различения красивого от безобразного.

Однако айстетисис стоиков, как способность восприятия, привязан к сердцу или духу, тюмосу, который находится там же, где и сердце. Именно тюмос и является источником патосов, начиная с гнева и ярости. Апатия мудреца, это, в первую очередь, разумное управление именно тюмосом. И никакой красоты!

Просто айстетисис именно из груди разбрасывает свои нити восприятия, словно паук сеть, следя за всем, что происходит вокруг. Хрисипп в пересказе Халкидия прямо связывает это с речью: «Хрисипп говорит об этом так: «Подобно тому, как паук в центре паутины держит ногами кончики всех нитей, и если насекомое где-нибудь попадает в сеть, он тут же это чувствует, так и ведущее начало души, расположенное в средоточии сердца, управляет началом всех ощущений, так что если какое-то ощущение возникает, оно тут же его распознает.

Да и голос, как они говорят. Исходит из внутренней части груди, то есть из сердца, так как пневма (spiritus) находится в самом средоточии сердца, так, где оплетенная жилами преграда отделяет сердце от обоих легких и прочих дыхательных путей. С силой прорываясь через теснины глотки, пневма воздействует на язык и прочие органы речи, в результате чего возникают членораздельные звуки, то есть элементы осмысленной речи, а с помощью речи выражаются тайные движения посредствующего разума» [6, с. 113].

Восприятие приносит сведения о мире, а сердце, тюмос, отзывается на них своими патосами и понуждает человека действовать. Именно тут и должен вмешаться разум, чтобы не позволить чувствам управлять нашими поступками.

В прямом смысле эстетика как наука об айстетисисе была бы чистой психологией восприятия, дополненной теорией мотивации. Очевидно, что современная эстетика не имеет этого содержания.

Современная эстетика — наука о прекрасном, а значит, она — скрытая каллистика, которую, в отличие от пневматологии и психологии, время не смогло уничтожить. Она выжила, но под именем другой науки, под именем эстетики Баумгартена, подменив ее содержание.

Если подходить к этому философски, то это не плохо и не хорошо. Это данность и свидетельство того, что современность нуждается в науке о красоте. Но это наблюдение открывает перед нами возможный выбор: не оправданно ли внутри Общей эстетики внести деление на внешнюю и внутреннюю части?

То есть ввести деление на науку о прекрасном, каллистику, и науку о внутренней красоте человека?

Эта внутренняя красота с большим трудом передается образами искусства, но при этом прекрасно узнается и различается современным человеком, являясь предметом споров и усилий уже много веков.

Литература:

1. Баумгартен А. Философские размышления о некоторых вопросах, касающихся поэтического произведения // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. Т. 2. М.: Искусство, 1964. С. 452–455.
2. Прозерский В.В. Значение эстетики А. Баумгартена для теории телесной сенситивистики // Философские науки. 2016. №2. С. 95-97.
3. Баумгартен А. Эстетика // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. Т. 2., пер. Р. Клейс. М.: Искусство, 1964.
4. Аристотель «О душе» // Аристотель. Соч. в 4 т. Т.1. М.: Мысль, 1976.
5. Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений в 4 т./ Общ. ред. А.Ф. Лосева и др., авт. Вступ. ст. А.Ф. Лосев; примеч. А.А. Тахо-Годи/ Пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1990.
6. Фрагменты ранних стоиков. / Пер. и комментарии. Столярова А.А. М.: Греко-латинский кабинет Ю. Шичалина, 2002. Т. 2. Ч. 2.

Примитивный эстетический опыт как разновидность эстетического опыта

Шоломова Т.В.

Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, кафедра эстетики и этики, доцент. Кандидат философских наук

tatyanasholomova@yandex.ru

Аннотация: эстетический опыт становится предметом осмысления для людей, обладающих исключительным эстетическим опытом, благодаря которому только и может возникнуть потребность его осмыслить. При этом эстетический опыт рассматривается как однородный, как практически одинаковый у всех людей. Способность к эстетическому освоению действительности является общечеловеческой, но люди не одинаковы и ее итог не может быть равноценным. Обладателем исключительного эстетического опыта можно притвориться по причине его субъективности. Понятно, что выдающийся эстетический опыт наиболее ценен при теоретическом осмыслении. Но значительная часть людей либо не являются обладателями выдающегося эстетического опыта, либо не осознают себя таковыми и не испытывают желания своими внутренними переживаниями и наблюдениями за ними поделиться. Примитивный эстетический опыт представляет интерес для исследователя не просто как нечто заслуживающее некоторого пренебрежения, но как источник альтернативных знаний о возможностях человеческого восприятия, в конце концов как точка отсчета для установления нормы эстетического опыта, если таковая вообще возможна.

Ключевые слова: эстетический опыт, эстетическое восприятие, эстетическое освоение действительности, художественное творчество, произведение искусства, вкус.

Primitive aesthetic experience as a kind of aesthetic experience. *Sholomova T.V.*

Department of Aesthetics and Ethics, Herzen State Pedagogical University of Russia

Abstract: Aesthetic experience becomes a subject of comprehension for people with exceptional aesthetic experience, due to which only the need to comprehend it may arise. At the same time, aesthetic experience is considered as homogeneous, as almost the same in all people. The ability to aesthetically master reality is universal, but people are not the same and its outcome cannot be equivalent. The owner of an exceptional aesthetic experience can be pretended because of his subjectivity. It is clear that an outstanding aesthetic experience is most valuable in theoretical comprehension. But a significant part of people either do not have outstanding aesthetic experience, or do not recognize themselves as such and do not feel the desire to share their inner experiences and observations. Primitive aesthetic experience is of interest to the researcher not only as something deserving of some neglect, but as a source of alternative knowledge about the possibilities of human perception, in the end as a reference point for establishing the norm of aesthetic experience, if at all possible.

Keywords: aesthetic experience, aesthetic perception, aesthetic assimilation of reality, artistic creation, work of art, taste.

Помимо важной теоретической проблемы, что именно следует считать эстетическим опытом и каковы составляющие эстетического опыта, существенно также, что дает человеку основания говорить об эстетическом опыте (кроме естественной потребности его осмыслить)? Кто именно обладает правом осмысления и высказывания (может претендовать на лучшее понимание эстетического опыта — помимо желания поговорить о нем)? При этом эстетический опыт обычно рассматривается как общечеловеческое свойство и описывается как целостное, обладающее общераспространенными признаками явление, несмотря на то что он всегда сугубо индивидуален, и вопрос можно поставить так: всякий ли эстетический опыт ценен? И если нет, то по какому признаку можно будет отделить ценный эстетический опыт от не ценного? И если да, то по какой причине недостаточный (примитивный) опыт

в лучшем случае подвергается осуждению, а в худшем игнорируется вообще? По той ли причине, что его изучение мало что добавит к существующей теории эстетического опыта — или потому, что его практически невозможно изучать, поскольку он так же субъективен, как продвинутый эстетический опыт, так же может быть описан и осмыслен только изнутри, и по причине отсутствия такой потребности среди обладателей примитивного эстетического опыта вряд ли найдется хоть кто-то, способный не то что его исследовать, а хотя бы поведать о нем миру.

Более того, в чистом виде теоретический подход к изучению эстетического опыта трудно выдержать: пишущие об эстетическом опыте нередко переходят на рассказ о собственных переживаниях. Эти рассказы используются в качестве решающего аргумента: говорить об эстетическом опыте имеет право человек, не просто обладающий эстетическим опытом, но обладающий исключительным [по полноте содержания] опытом. В этом есть резон: именно с вершины лучше всего должно быть видно в том числе и что происходит далеко внизу.

Но при этом нельзя забывать, что обладание эстетическим опытом снаружи неразличимо (также как методом наблюдения нельзя определить, следует ли человек моральному закону или ищет собственной выгоды). Проще говоря, обладателем эстетического опыта можно притвориться, можно симитировать обладание хорошим вкусом (как основой «правильного» эстетического опыта) — а не следование общепринятой норме.

Таким образом, право рассуждать об эстетическом опыте имеют те, кто обладает эстетическим опытом (но это может быть любой представитель человечества), поэтому гораздо лучше, если рассуждать об эстетическом опыте все-таки будет тот, чей эстетический опыт является особо выдающимся. И дело тут даже не в том, что таковым можно притвориться, а в том, признаем ли мы всех остальных, не таких развитых, обладателями хоть какого-то эстетического опыта (по-своему тоже уникального), и сочтем ли возможным их выслушать, если вдруг они захотят по этому поводу что-то сказать? И если да, то чего полезного мы сможем из их откровений извлечь? Потому что возникает ряд вопросов:

- Насколько способность к эстетическому восприятию (и описанию реальности) связана с индивидуальным развитием интеллекта? Согласно В.В.Бычкову [1], эстетическое восприятие является всегда чем-то трудным, напряженным, требует исключительного развития личности, и тот самый предполагаемый в итоге «катарсис» или чувство «единства с Универсумом» далеко не всяким способным к эстетическому восприятию человеком могут быть достигнуты.

- Если мы отказываем в наличии эстетического опыта каким-то недостаточно развитым с нашей т.з. людям, то где и как мы проведем ту границу, которая отделяет людей с приемлемым эстетическим опытом от людей, которых мы не пожелаем таковыми признать? Из возможных составных частей эстетического опыта (восприятие природы, восприятие произведений искусства, художественное творчество) восприятие природы представляется единственным всеобщим, не вызывающим споров — но и не требующим обладания вкусом как основой для эстетического опыта. Здесь было бы интересно сравнить восприятие природы людьми с разными уровнями эстетической развитости и, возможно, различия были бы минимальны или отсутствовали совсем.

- Даст ли нам в принципе что-нибудь ценное изучение примитивного эстетического восприятия и примитивного опыта? И если даст, то что именно?

Наличие примитивного опыта фиксируется и не отрицается, но к нему относятся с пренебрежением как к чему-то всерьез не достойному научного анализа и теоретических построений. Кажется, только П.Бурдые в “Distinction” [2] этот «недостаточный» опыт включил в число приемлемых разновидностей эстетического освоения действительности, связав его с невысокой социальной позицией носителя и показав, что единого вкуса не существует, на каждой социальной ступени он свой. Получается, что и некой нормы эстетического опыта тоже быть не должно, и тогда каждая разновидность эстетического опыта обладает собственной значимостью.

Этот опыт никогда теоретически не исследовался, насколько я понимаю. Навскидку я могу припомнить только ряд попыток художественно описать его (возможно — примитивное эстетическое восприятие как часть не особенно богатого эстетического опыта): «Выпрямила» Г. Успенского [3], «Акварель» А. Грина [4]. Но несколько пренебрежительное отношение к примитивному эстетическому опыту не должно означать, что в его изучении нет смысла — граница между достаточным и недостаточным опытом никогда не будет проведена, потому что — кто и каким образом возьмется ее установить?

-Чем ниже по лестнице эволюции, тем больше интересного мы сможем узнать о происхождении и смысле самого утонченного эстетического восприятия или опыта (который, как предполагается, должен далеко уйти от примитивной чувственности).

Судя по некоторым признакам, некоторое время спустя можно выйти за границы человеческого и обнаружить много интересного среди чудес животного мира, и это может существенно изменить современные представления об эстетическом опыте.

Литература:

1. Бычков В.В., Маньковская Н.Б., Иванов В.В. Триалог: живая эстетика и современная философия искусства. М.: Прогресс-Традиция, 2011 839 с.
2. Bourdieu P. Distinction. A Social Critic of Judgement of Taste. Translated by Richard Nice. Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 1984. 621 P.
3. Успенский Г. «Выпрямила» (Отрывок из записок Тяпушкина) // Успенский Г. Полное собрание сочинений: в 14 т. Т. 10. Кн. 1. Издательство академии наук СССР, 1953. С.246-272.
4. Грин А. С. Акварель / Грин А.С. психологические новеллы / Сост., вступ. статья и примеч. В.Е.Ковского. М.: Советская Россия, 1988. С. 431-435.

Синестезия атмосфер в эстетике Гернота Бёме

Яковлева Л.Ю.

Санкт-Петербургский гуманитарный университет профсоюзов, доцент. Кандидат философских наук

jakovleva.ljubov@yandex.ru

Аннотация: В предлагаемом исследовании автор раскрывает роль и значение феномена синестезии для аналитики эстетической чувственности. Цель: предложить интерпретацию синестезии в контексте философии атмосфер немецкого философа Г.Бёме. Методология анализа синестезии – феноменологическое описание чувственности. Проводится анализ атмосфер как особо настроенных пространств. Демонстрируется роль концепции синестезий для понимания пространства атмосфер. Благодаря анализу атмосфер и их синестетических качеств эстетика высвобождает от прежней роли визуальности; эстетическая чувственность начинает включать в себя более широкое поле визуальных, слуховых и тактильных качеств; благодаря особому квази-объективному статусу атмосфер и синестезий эстетическая чувственность высвобождается от центральной роли субъекта и связывается с переходными, неустойчивыми феноменами. Особое внимание уделяется архитектурно-городским атмосферам наиболее полно раскрывающим многообразие чувственности.

Ключевые слова: чувственность, синестезия, атмосфера, настроение, феноменология пространства, архитектурно-городское пространство

Synesthesia of atmospheres in the aesthetics of Gernot Böhme.

Yakovleva L. Yu.

University Of The Humanities And Social Sciences

Abstract: The author of the study reveals the role and significance of the phenomenon of synesthesia for analytics of aesthetic sensuality. The goal of the study: to interpret the phenomenon of synesthesia in the context of philosophy of G. Boehme. The methodology for the analysis of synesthesia is a phenomenological description of sensuality. The atmosphere is analyzed as a specially tuned space. There is a concept of synesthesia for understanding space. Thanks to the analysis of atmospheric and their synesthetic qualitative characteristics, the release of the former role of visuality; aesthetic sensuality begins to include a wider field of visual, auditory and tactile qualities; due to the special objective status of the atmosphere and synesthesia, aesthetic sensuality is released from central roles and associated with transitional, unstable phenomena. Particular attention is paid to the architectural and urban climate, the most fully revealed diverse sensibilities.

Keywords: sensuality, synesthesia, atmosphere, mood, phenomenology of space, architectural and urban space

Аналитика синестезии является одной из наиболее значимых для рефлексии эстетической чувственности. Цель данного доклада заключается в том, чтобы на основе эстетики архитектурных пространств немецкого философа Г.Бёме раскрыть проблему синестезии. Отсюда вытекает ряд задач, на которые направлено исследование: 1) проанализировать центральное понятие эстетики Г.Бёме – концепцию атмосферы 2) предложить интерпретацию феномена синестезии в контексте описания атмосфер 3) Выявить значимость синестезии в архитектурно-городском пространстве для понимания специфики эстетической чувственности

Одной из важнейших фигур в европейской эстетике архитектуры выступает немецкий философ Г.Бёме, ряд монографий которого посвящены концептуализации феномена атмосферы. К основным относятся: «Атмосфера: эссе о новой эстетике» (1996), «Айстетика» (2001), «Архитектура и атмосфера» (2006). Г.Бёме рассматривает эстетику как науку о восприятии (aisthesis) и не ограничивается лишь анализом архитектуры, включая также в эстетический анализ способы явленности природы, дизайна и весь пласт культурных феноменов. Однако понятие атмосферы, на наш взгляд, наиболее глубоко рас-

крыто немецким философом на примере эстетики архитектуры. В этом же контексте станет возможным эстетический анализ синестезий. Основной методологией, на которую опирается Г.Бёме, выступает феноменология пространства и тела М. Понти, феноменологическая герменевтика М.Хайдеггера, феноменология тела Х.Шмитца.

«Атмосферами являются особо настроенные пространства...они являются тем, что опосредует объективные качества окружения и наше расположение духа: о том, в каком расположении мы пребываем, сообщает нам особое чувство того пространства, в котором мы пребываем» [1, с. 16]. Основная задача Бёме состоит в том, чтобы показать, что атмосферы не являются неким внутренним состоянием субъекта, которое он проецирует на внешнее пространство. Следуя в этом пункте позиции Х.Шмитца, Бёме приписывает атмосферу самому пространству, которое каким-то образом затрагивает воспринимающего в его расположенности (*Beifindlichkeit*). Атмосферы ни объективны, ни субъективны, но являются неустойчивыми, промежуточными пространствами, которые тем не менее воспринимаются не как нечто трансцендентное, а как наиболее близкое и знакомое для каждого человека: уют маленьких кафе, холод медицинских холлов, возвышенность храмов, тоска осенних вечеров, дружелюбная атмосфера дома. Перечисленные примеры должны быть помещены в традицию критики субъект-объектных отношений и поняты в их самостоятельном существовании. Атмосферы рождаются в событии восприятия, но не являются ни следствием интенционального акта субъекта, ни некими объективными качествами окружающей среды. Поэтому атмосферы описываются как промежуточные, квази-объективные пространства. Атмосферы затрагивают воспринимающего, могут захватывать его или, напротив, отталкивать, полностью не совпадать с его внутренним настроением и состоянием. Последнее является важным аргументом для доказательства несубъективного характера атмосфер. Не человек проецирует свое настроение на окружение, но скорее окружение воздействует своими качествами на человека таким образом, что перед ним раскрывает себя атмосфера. Так, Бёме подчеркивает, что в восприятии атмосферы мы имеем дело не интенциональностью, в центре которой располагается субъект, но с доинтенциональным сознанием, которое в собственной телесной расположенности становится затронутым той или иной атмосферой.

Несмотря на «эфмерность» атмосфер и их кажущийся метафорический статус, Бёме анализирует их как важнейшее понятие для понимания эстетической чувственности. Благодаря каким чувствам возможно восприятие атмосферы? С точки зрения Бёме, все чувства могут участвовать в том, чтобы воспринимать атмосферу. И в этом отношении, на сцену эстетической аналитики выходит феномен синестезии. Если сама атмосфера холода, уюта или возвышенности пространства не является конкретным объективным качеством, не обладает статусом «присутствия» и ее онтологический статус проблематичен, то каким статусом обладают синестезии?

Само понятие синестезии принадлежит, прежде всего, медицинско-психологическому дискурсу XIX века: в качестве синестезий рассматривались в основном связи слуха и зрения (Hasse, 2013). Поскольку задача Бёме заключается в раскрытии эстетического смысла синестезий и их значения для пространств атмосферы, то он заключает в скобки психологический дискурс. В качестве примеров синестезий Бёме приводит следующие: теплая атмосфера, отталкивающий холод гладких поверхностей, холод белоснежных медицинских холлов или застекленных офисных пространств, душная атмосфера. С одной стороны, среди этих примеров можно увидеть классические типы синестезий: белый цвет наделяется тактильным чувством белизны. С другой стороны, Бёме скорее избирает более широкое понимание синестезии, когда восприятие особого настроения пространства сложно закрепить за определенным органом чувств. Другой немецкий исследователь синестезий Юрген Хассе приводит примеры, когда ритм музыки Баха порождает ассоциации прозрачного и стеклянного [2] или определенные формы воспринятые визуально порождают ощущение тяжести. Однако в отличие от Хассе, Шмитца и других теоретиков синестезий Бёме стремится сохранить за ними квази-объективный характер. Синестезии также не принадлежат внутреннему состоянию субъекта, например, его психической жизни и настроению. Они также не объединяются в каком-либо особом чувстве, но принадлежат пространству атмосферы.

Отказываясь от концепций метафорического переноса, а значит и от попытки закрепить синестезию за неким «внутренним» переживанием, чувством или за работой воображения, Бёме подчеркивает квазиобъективный статус чувственных качеств. Подобный подход отличает интерпретацию синестезий у Бёме от других авторов, в том числе от позиций Х. Шмитца, последователем которого является Бёме. Шмитц, с точки зрения Бёме, несмотря на его радикальное понимание чувств как объективных

образований, в рассмотрении синестезий делает шаг назад и считает их особым восприятием реакций человеческого тела на определенные внешние воздействия. Бёме, напротив, считает критику субъекта наиболее важной для анализа чувственности, поэтому стремится высвободить синестезии от их «привязки» к субъективному центру, где бы этот центр ни находился – в воображении или в резонансах его телесности.

Десубъективация «чувств» приводит к тому, что сама гладкая поверхность столов может порождать атмосферу холода, сам свет порождает эффект тепла. В таком случае они порождают подобные эффекты не «в» нас – Бёме отказывается от такого понимания синестезий, но мы затронуты в акте восприятия особыми качествами цветов, форм, поверхностей, обозначаемых синестезиями. Так, определенный сумрак, устремленные ввысь линии готических храмовых построек могут усиливать и порождать тишину, не в меньшей степени, чем непосредственно воспринимаемый звук. Подобная тишина, которая становится также возвышенным покоем храмов, не принадлежит лишь нашим органам чувств, но скорее принадлежит самой атмосфере. Почему такая аналитика важна для эстетики чувственности? Во-первых, поскольку феноменологическое описание может позволить нам избежать психологизма в интерпретации чувственности. Так, уже феноменология Сартра описывала возможность восприятия взгляда – мы не воспринимаем чьи-то глаза эмпирически, мы можем даже никого не видеть, и тем не менее мы всем нашим присутствием, всеми нашими органами чувств воспринимаем чье-то присутствие чей-то пристальный взгляд. В этом отношении, эстетическая чувственность имеет дело с переходными, промежуточными пространствами, восприятие которых не может быть объяснено исключительно исходя из определенных психических процессов и не может быть сведено к каким-либо органам чувств. Во-вторых, вовлеченность всех чувственных качеств в формировании атмосфер позволяет избежать оптикоцентризма и сделать предметом анализа пересечения визуального, тактильного, обонятельного, звукового, которые одновременно соучаствуют в создании особых настроений пространств. И в-третьих, синестезии как качества и виды атмосфер продолжают критику роли субъекта, смещая внимание к квази-объективному статусу чувственности.

Литература:

1. Böhme G. *Architektur und Atmosphäre*, München: Wilhelm Fink Verlag, 2006
2. Hasse J. *Synästhesie. Eine Grundform der Wahrnehmung – zum Beispiel von Architektur* (Frankfurt am Main). URL: https://cloud-cuckoo.net/de/hefte/alle-hefte/heft-31/?fbclid=IwAR2NMzMwzwaSnJm2yDes9hkZpwtPhPvQ_TDl6Ep7okUb3eSSYcwQHJ0TXqYPROs_RFK_106_Секция_История-Античной-Философии_Sep-09.docx

Ника Кочековская

НИУ ВШЭ, Школа философии, аспирант

nikkoch1994@gmail.com

Аннотация: В связи с этим, актуальной для современной феноменологической философии задачей представляется рассмотрение работы Диди-Юбермана с точки зрения феноменологии, анализ той конфигурации, которую создает Диди-Юберман применительно к ней.

Жорж Диди-Юберман - современный французский философ, работающий на стыке нескольких интеллектуальных традиций. Работая с проблемой образа, исследуя его в ключе философии присутствия и философии времени, Диди-Юберман обращается к эстетике Франкфуртской школы (в первую очередь, работам Адорно), а также к проблематике следа и жуткого у Фрейда, однако совмещает эти традиции с традицией феноменологической. Выступая в том числе и как интерпретатор, формулирующий канон авторов и тем в философии визуального (именно в этом качестве он известен больше, в частности, по работам, посвященным иконологии), Диди-Юберман, при этом, создает специфический философский язык, превращает визуальное и феномен визуального образа из самоцели, самостоятельного предмета исследования в философскую проблему. В этом ключе Диди-Юберман может быть назван продолжателем развития феноменологической проблематики в обращении к визуальному (Анри Мальдине [Maldiney 2012, Maldiney 2010], Жан-Люк Марион [Marion 1977], Марк Ришир) и шире сопоставления феноменологии с искусством ([Merleau-Ponty 1964]; [Ямпольская 2017]), однако продолжателем, добавляющим такому пониманию феноменологии большую “герменевтичность”, стремление обыграть различные философские контексты и концепты. В связи с этим, актуальной для современной феноменологической философии задачей представляется рассмотрение работы Диди-Юбермана с точки зрения феноменологии, анализ той конфигурации, которую создает Диди-Юберман применительно к ней.

Центральным для этого анализа станет работа Диди-Юбермана с критикой метафизики присутствия, ее рассмотрение с опорой на Бланшо, а также на критику метафизики присутствия применительно к визуальному образу, его интерпретации в категориях возникновения или в категориях пустоты (ограничения потенциальности). Образ становится для Диди-Юбермана своеобразной темпоральностью, понимаемой через идею ритма: “Употребляя слово присутствие, необходимо учитывать его двоякую нереальность: присутствие не реально ... так как не является точкой совершенного осуществления и трансцендентности бытия; но оно не реально и потому, что встречается нам ... претворенным в следы или останки ..., которые указывают на то, до какой степени присутствие — никакая не победа над отсутствием, но ритмический момент, вовлекающий негативность отсутствия в структурное бытие, подчиняющее ее себе, в бытие процесса следа (курсив мой. - Н.К.)” [Диди-Юберман 2001: 187]. Здесь визуальный образ (и, в частности, проблематизирующее его авангардное искусство, в первую очередь, минимализм) приобретает у Диди-Юбермана довольно отчетливую “идеологическую”, мировоззренческую коннотацию - пафос сосредоточения на объекте, хрупком и оказывающемся внутренне проблематичным, требующим постоянного усилия восприятия для того, чтобы удержать этот объект как существующий. Эта коннотация развивается Диди-Юберманом через совмещение Франкфуртской школы (например, понимания трагического и “невозможности жизни” в “Эстетической теории” и “Философии новой музыки” Адорно) с феноменологической проблематикой Деррида - в первую очередь, его идеей различия. Так, визуальный образ становится тем, что воплощает принцип колебания - такого напряжения между присутствием и отсутствием, которое обретает свое основание в сохранении, в дилемме возможности или невозможности существованию образа. В результате, экзистенциальная проблематика оказывается смещена от проблемы человека к проблеме образа (который, будучи видимым, начинает одновременно “смотреть” на зрителя - *ce qui nous voyons, ce qui nous regarde*), тем самым наделяя феноменологию как интерес к явлению персоналистическим мотивом. Эту логику в текстах Ж. Диди-Юбермана можно рассмотреть в том числе в сопоставлении с философией постгуманизма - в контексте которой понимание Диди-Юберманом образа представляет собой продолжение “гуманистической” логики и ее “(пере)собираение” из нескольких философских традиций 1930-1970-х гг.

Исходя из этого, основная цель исследования формулируется как сопоставление в работах Ж. Диди-Юбермана феноменологического дискурса с эстетикой Франкфуртской школы, с критикой метафизики присутствия и с философией различия, определение в результате этого сопоставления роли, которую совмещение этих традиций играет для его философии визуального образа, а также значение этой философии для того, как трактуется визуальное в современном феноменологическом дискурсе. Для достижения этой цели решаются задачи проанализировать роль в философии визуального образа Диди-Юбермана таких авторов, как Т. Адорно, В. Беньямин, Э. Блох, Ж. Батай, Ж. Делез, Ж. Деррида, А. Мальдине, Ж.-Л. Марион, Л. Марен: то, каким образом эти авторы и представляемые ими интеллектуальные традиции сочетаются и используются Диди-Юберманом в его философии визуального образа.

Исследование исходит из центральной гипотезы о том, что совмещение Диди-Юберманом феноменологической философии и философии деконструкции в его работе с визуальным образом может быть возведено к возникшей во французской философии второй половины 1970-х гг. проблеме различия и повторения как наиболее уместной для дальнейшей концептуализации на визуальных материалах. Формулировка этой проблемы принадлежит одновременно А. Мальдине, рассматривавшему ее в довольно строгих феноменологических рамках [Maldiney 1973], Ж.-Л. Мариону, который совместил феноменологическую проблематику с богословской и с анализом визуального в сакральном искусстве, направленном на создание дистанции [Marion 1977], Ж. Деррида, проблематизировавшему возможность правды в живописи - фактически, поставив вопрос о визуальном как о специфическом преломлении “текстовой” проблематики [Derrida 1978], Р. Барту, проблематизировавшему “нейтральность” и “идиоритмию” как способ удержания различия и дистанции [Barthes 2002], Л. Марену, предложившему концепт рамы для философского осмысления того режима восприятия визуального, который возникает при сосредоточении на различии между картиной (*tableau*, во французской философии многоуровневое понятие, отсылающее в т.ч. к картезианству [Marin 1975]) и интерьером, в котором она находится [Marin 1971], Ж. Делезу, применившему многие мотивы “Различия и повторения” к анализу “логики ощущения” живописи Фрэнсиса Бэкона, однако, что примечательно, именно в этой работе сделавшему упор в проблеме “ритмического пункта произведения искусства” [Goddard 2008] скорее на присутствие и манифестацию визуального образа, чем на дистанцию и различие [Делез 2011].

Современная феноменологическая философия часто обращается к проблематике визуального. Применительно к французской философии центральными авторами становятся здесь Ж.-Л. Марион и А. Мальдине [Ямпольская 2011; Ямпольская 2017]. При этом менее исследованным является сопоставление визуального в феноменологической философии с рефлексией этой же проблематики (и обращением при этом к работам тех же Мариона и Мальдине) в философии “деконструкции” (Ж. Деррида в *La Vérité en peinture* [Derrida 1978], Ж. Делез в Логике ощущения [Делез 2011], Л. Марен в *De la représentation* [Marin 1993], Р. Барт в *Camera Lucida* и в *Le Neutre* [Барт 2011; Barthes 2002]). Между тем эта рефлексия представляет интерес для феноменологического взгляда на визуальный образ в силу того, что предлагает как ряд новых терминов и способов для его концептуализации (например, метафоры различия, ритма, симптома, рамы, пунктума, анахронизма), так и отчетливое совмещение французской феноменологической традиции с немецкой традицией метафизики (Гуссерль и Хайдеггер в критике метафизики присутствия у Деррида) и с эстетикой Франкфуртской школы (проблемами “мессианства без мессианизма”, “принципа надежды”, диалектики). Обращение к визуальному образу в философии Ж. Диди-Юбермана предпринимается нами с целью проанализировать возникающий в обращении французской философии к визуальному (в условно обозначаемый период конца 1970-х-1990-х гг.) синтез феноменологической философской традиции с философией деконструкции, в свою очередь обнаруживающей прямые и косвенные отсылки к проблематике визуального в эстетике Франкфуртской школы.

Выбор Диди-Юбермана в качестве автора, позволяющего провести этот анализ, обуславливается его многочисленными прямыми отсылками ко всем указанным выше традициям философии визуального, рефлексией того, как именно эти традиции могут совмещаться. Такого рода рефлексия приводит Диди-Юбермана к концептуализации не только самого восприятия визуального, но и сочетания философских традиций, работающих с восприятием визуального. Таким образом, обращение к эстетике Диди-Юбермана через призму изучения феноменологической традиции позволяет рассмотреть последнюю в сравнительном, как историко-философском, так и типологическом ключе.

Исходя из этого, научное значение исследования состоит в изучении того, какую роль в развитии французской философии визуального образа в 1970-1990-е гг. сыграло совмещение феноменологической

проблематики с проблематикой “деконструкции”, а также того, какое значение это совмещение может иметь для работы современного обращения феноменологии к проблематике визуального. Прикладное значение исследования состоит в возможности использовать его результаты для преподавания истории современной французской философии, а также в сфере современной эстетики и современного искусства (кураторстве, музейных практиках, художественной критике).

Анализ визуального образа во французской философии 1970-1990-х гг. уже становился предметом специальных исследований. В первую очередь, следует указать коллективную монографию *Modern French Visual Theory: A Critical Reader* (Manchester, 2014), в которую входит глава, посвященная Диди-Юберману [Sein 2014]. Однако фокус как этой главы, так и коллективной монографии в целом, хотя и показывает французскую визуальную теорию в широком интеллектуальном контексте. В частности, одна из глав посвящена Л. Марену, близкому проблематике деконструкции и Ж. Деррида в частности, рассматривавшему визуальное в целом и проблему зазора между картиной и рамой в частности как возможность дополнить проблематику текстового различия (см. например: [Chénard 2011; Darida 1993]), а также оказавшему непосредственное влияние на Диди-Юбермана [Guiderdoni 2014]. Тем не менее, коллективная монография носит скорее обзорный характер и оставляет без специального внимания философскую проблематику.

Более ярко выраженной такая тенденция в изучении философии образа Диди-Юбермана оказывается в работе [Fowler 2017], когда предложенное Диди-Юберманом понимание современной эстетики прямо связывается со сферой Cultural studies: современным кинематографом и фотографией, анализом конкретных произведений. Другим аспектом такого прочтения Диди-Юбермана становятся исследования памяти, мемориальной культуры и trauma studies [Leśniak 2013]. Стоит отметить, что в качестве доминанты при таком подходе очевидно оказывается “немецкая” традиция в его работах: обращение к “левой” критике 1930-х гг., проблематике истории и памяти у В. Беньямина - тогда как проблематика “французской” философии 1970-1990-х гг. оказывается сведена скорее к анализу визуального образа в культуре, то есть, к визуальному как самостоятельной теоретической проблеме, а не как к основе для философской проблематизации. Примером такого “распадения” Диди-Юбермана на различные традиции, совмещаемые им, может быть опубликованный тем же автором обзор современных исследований визуальной культуры [Leśniak 2010].

Стоит отметить довольно широкое обращение к Диди-Юберману польской литературы последних десяти лет, катализатором чего следует назвать публикацию монографического исследования того же автора о Диди-Юбермане [Leśniak 2010]. Характерно, что центральным как для этого исследования, так и для последовавших за ним дискуссий оказывается проблематика истории искусства: ее связи с историческим методом, ее от него отличий, анализ в этом ключе иконологической традиции (фигур А. Варбурга, Э. Панофского), а также ее теоретического контекста (обращения к философии образа В. Беньямина и Т. Адорно, философской концептуализации авангарда, монтажа, фотографии и минимализма) [Michałowska 2010; Rejniak-Majewska 2010]. Таким образом, Диди-Юберман оказывается автором, существенно расширяющим дискурс теории и истории искусства за счет философской проблематики, однако рассматриваемым именно в контексте теории и истории искусства.

В этом ключе примечательно более позднее исследование [Kraśńska 2018], в котором ставится задача проблематизировать совмещение различных интеллектуальных традиций как основу для формулировки Диди-Юберманом собственной эстетики. Большую роль для настоящего исследования играет также то, что логической основой для такого совмещения, удерживающей различные традиции вместе, становится именно феноменология, визуальный образ как проблема восприятия - заостренная и катализируемая, например, в сравнении с проблемой восприятия и интерпретации текста. В этом ключе Краśнская прослеживает связь Диди-Юбермана вплоть до неокантианской традиции и именно из нее выстраивает понимание эстетики Диди-Юбермана как совмещение феноменологии (восприятие) и семиотики (знак). Однако примечательно, что и такое исследование “эстетики симптома” [Ibid: 28] в глубь интеллектуальной истории в конечном итоге приводит к доминанте проблем теории и истории искусства над проблемами философии: например, в переходе от философии символа у Кассирера к ее интерпретации у Панофского и Варбурга, или в самом выборе в качестве центрального понятия “симптома” - отсылающего одновременно к Фрейду и к его интерпретации как основателя интеллектуального письма, основанного на собирании образов, их коллекционированию и архивированию (например, у Ж. Деррида [Derrida 1995]). Таким образом, совмещение феноменологии и семиотики у Диди-Юбермана приобретает скорее “междисциплинарное” значение, в случае постановке

вопроса с точки зрения феноменологии визуального приобретающее характер компиляции.

Тем не менее, другие работы, прямо или косвенно затрагивающие проблематику Диди-Юбермана, намечают перспективу, в которой такое совмещение оказывается в феноменологической перспективе не компиляционным, а концептуальным. Одной из них является исследование [Goddard 2008], не упоминающее Диди-Юбермана, однако обнаруживающее параллелизм с его текстами, как в способе постановки вопроса, так и в выборе в качестве основы конкретного материала из истории искусства. Так, в качестве последнего Годдар указывает на ташизм Дж. Поллока и на абстрактную скульптуру А. Джакометти (ср. с монографиями: [Didi-Huberman 1993]; [Idem 2000]), а в качестве первого - концепты ритма, дистанции и “систола-диастолы” (ср. с монографией [Диди-Юберман 2001: 187]), которые рассматриваются как объединяющие для философии визуального у А. Мальдине и у Ж. Делеза. Другое исследование [Chirolla, Mejía Mosquera 2017] исходит из сопоставления Делеза и Диди-Юбермана, понимания визуального образа у обоих в том же, что у Годдара, ключе ритма, темы “различия и повторения” (“La station rythmique de l’œuvre d’art”), однако не ставя задачи проанализировать взаимодействие этой темы с феноменологической философией. Стоит отметить также отдельное сосредоточение в одной из посвященных Диди-Юберману статей [Ionescu 2017] на схожем с этой темой персоналистском мотиве в его работах: так, “ритмический пункт произведения искусства” рассматривается Диди-Юберманом в том числе и на примере минималистской скульптуры Т. Смита - серии “черных ящиков”, воздействующих на зрителя при чередовании при интерпретации минималистской проблематики чистой формы и пространственности и ассоциации с гробом [Ibid: 3]. Эти “антропоморфные мотивы” [Ibid: 12], возникающие в теме “различия и повторения”, проблемы присутствия и “пульсирующих форм” (“pulsating forms” [Ibid: 14]), имеют отчетливую перекличку с теми же мотивами, преломленными через проблему смерти, в “Картушах” Ж. Деррида. Тем не менее, статья Ионеску не раскрывает этих мотивов в таком сопоставлении, рассматривая указанную особенность темы “систола/диастолы” у Диди-Юбермана в рамках его собственных текстов и в общем ключе с темами симптома, анахронизма и монтажа, которые уводят фокус зрения от феноменологической проблематики к эстетике и к visual theory.

Таким образом, задача формулируемого исследования состоит в том, чтобы проанализировать в качестве центрального объекта комплекс феноменологических проблем, которые затрагивает философия визуального образа Диди-Юбермана, поставив целью ответ на вопрос: что именно интерпретация этих проблем Диди-Юберманом дает для понимания визуального во французской философии 1970-1990-х гг, а именно для понимания взаимосвязи феноменологической философии и философии деконструкции?

Литература:

1. Barthes R. Le Neutre. Notes de cours au Collège de France 1977-1978. Paris: Seuil, 2002.
2. Deleuze G. Différence et répétition. 1968.
3. Derrida J. Archive Fever: A Freudian Impression / transl. by Prenowitz E. // Diacritics. 1995. 25(2). P. 9-63.
4. Derrida J. La Différance, conférence prononcée à la Société française de Philosophie // Théorie d'ensemble. Paris, 1968.
5. Derrida J. La Vérité en peinture. Paris: Éditions Flammarion, 1978
6. Didi-Huberman G. Ce qui nous voyons, ce qui nous regard. 1992 (Диди-Юберман Ж. То, что мы видим, то, что смотрит на нас / пер.с фр. А. Шестакова. СПб.: Наука, 2001).
7. Didi-Huberman G. Devant le temps: Histoire de l'art et anachronisme des images. Paris: Éd. de Minuit, 2000.
8. Didi-Huberman G. La Ressemblance informe, ou Le gai savoir visuel selon Georges Bataille. Paris: Ed. Macula, 1995.
9. Didi-Huberman G. Le cube et le visage. Autour d'une sculpture d'Alberto Giacometti. Editions Macula, Paris 1993.
10. Didi-Huberman G. L'Image ouverte. Motifs de l'incarnation dans les arts visuels. Paris: Gallimard, 2007.
11. Maldiney H. L'art, l'éclaire de l'être. Paris: Cerf., 2012.
12. Maldiney H. Ouvrir le rien, l'art nu. La Versanne: Encre Marine, 2000.
13. Maldiney H. Regard Parole Espace, L'Âge d'homme, Lausanne, 1973.
14. Marin L. Études sémiologiques. Écritures, peintures. Paris, 1971.
15. Marin L. De la représentation. Paris: Seuil, 1993.
16. Marin L. La critique du discours. Études sur la logique de Port-Royal et les Pensées de Pascal. Paris: Minuit, 1975.
17. Marion J.-L. L'Idole et la distance. Cinq études, Grasset, 1977.
18. Merleau-Ponty M. Le visible et l'invisible. Paris: Gallimard, 1964.
19. Барт П. Camera Lucida. Комментарий к фотографии / пер. с фр. М. Рыклина. М.: Ad Marginem, 2011.
20. Делез Ж. Фрэнсис Бэкон: Логика ощущения / пер. с фр. А.В. Шестакова. СПб.: Machina, 2011.

Григорьева М.П.

Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова, магистрант

marina140908@ya.ru

Аннотация: в работе анализируется история понятия «идея» в искусстве в период античности. Для философии Платона учение об идеях является основополагающим. Это учение входит в состав системы его мировоззрения, которое неразрывно связано с объективным идеализмом. В работе приводится сравнительный анализ представлений об эстетическом принципе у Платона, Аристотеля и Плотина. Рассматривается художественно-теоретическая противоположность между «учением об идеях» и «теорией подражания». Переосмысливается взгляд на искусство как на «парадигму» и как на «интеллектуальное созерцание». Предпринимается попытка понять искусство как возможность преодоления разрыва между идеей и действительностью. Познание этих решений в их различии, исходя из их исторических предпосылок, сохраняет свою ценность для исторического анализа в наше время.

Ключевые слова: античность, Платон, искусство, идея, мимесис, парадигма

The idea of beauty in the philosophy of ancient art.

Grigoreva M.P.

Faculty of Philosophy Lomonosov Moscow State University

Abstract: the paper analyzes the history of the concept of “idea” in art in the period of antiquity. For Plato’s philosophy, the doctrine of ideas is fundamental. This doctrine is part of the system of his worldview, which is inextricably linked with objective idealism. The paper presents a comparative analysis of Plato, Aristotle, and Plotinus’ ideas about the aesthetic principle. The article considers the artistic and theoretical contrast between the “doctrine of ideas” and the theory of imitation.” The view of art as “a paradigm” and as “intellectual contemplation” is reinterpreted. An attempt is made to understand art as an opportunity to bridge the gap between idea and reality. The knowledge of these solutions in their differences, based on their historical premises, retains its value for historical analysis in our time.

Keyword: antiquity, Plato, art, idea, mimesis, paradigm

Учение Платона о прекрасном, в котором он обосновал смысл и значение красоты является дискуссионным в теориях искусства. А.Ф. Лосев очень точно его интерпретирует: «прекрасное есть бескорыстная и самодовлеющая осуществлённость идеи в материи» [1, с. 326].

Красота – это воплощение идеи в материи, она является завершённой субстанцией, для этого Платон приводит термин Единое или Благо и выражается внешне, для этого у Платона существует термин «космос». У Аристотеля красота тоже выражение внутреннего во внешнем, бескорыстна «и является предметом самостоятельного любования» [1, с. 327]. Но понимает её Аристотель более конкретно. Эйдосы вещей он видит в самих вещах, а не вне их.

Учение Платона об идеях очень важно для эстетики изобразительных искусств, но вполне справедливым его назвать нельзя. Платон всегда проводит различие между подлинной и ложной деятельностью, в искусстве он противопоставляет представителям подражательного искусства, которые могут воспроизводить лишь «чувственные явления физического мира, тех художников, которые пытаются передать в своих произведениях идею – насколько это вообще возможно в условиях эмпирической реальности – и работа которых может даже послужить «парадигмой» для деятельности законодателя» [2, с. 3]. Художники эти «будут пристально вглядываться в две вещи: в то, что по природе справедливо, прекрасно, рассудительно, и в то, каково же всё это в людях. Смешивая и сочетая качества людей, они создадут прообраз человека, определяемый тем, что Гомер назвал боговидным и богоподобным свойством, присущим людям» [3, с. 282].

Платон считает, что искусство должно соответствовать идеям. Задача искусства в том, чтобы изменяющийся мир свести к вечным формам и отказаться от оригинальности. Поэтому раскованному греческому искусству он противопоставляет застывшее, не меняющееся на протяжении 10000 лет искусство египтян. В 10-й книге «Государства» и в «Софисте» Платон сообщает, что «художник либо создаёт добросовестные изображения, которые воспроизводят чувственно воспринимаемую действительность, но и только, – тогда он удовлетворяется бесцельным удвоением мира явлений, который и сам ведь есть лишь подражание миру идей; либо же художник создаёт ненадёжные и обманчивые образы, которые в качестве воспроизведения воображающего преуменьшают большое и преувеличивают малое, вводя в заблуждение наш несовершенный взгляд, – и тогда созданное им лишь усиливает хаос в нашей душе, уступая по своей истинности даже миру явлений, будучи третьим по степени удалённости от истины» [3, с. 415-417].

Как же стало возможным, что понятие идеи приобрело исключительно художественный оттенок? Античный мыслитель и государственный деятель Марк Туллий Цицерон в своём трактате «Оратор» проводит аналогию между совершенным оратором и «идеей», которую можно только вообразить, то есть это образ, который нельзя увидеть, но он живёт в мыслях художника, он постигаем размышлением, он воспринимается душой. Ещё «Эмпедокл сравнивает возникновение космоса с возникновением картины» [4, с.349].

Художник в этом случае не есть подражатель обманчивому миру явлений, прекрасный образ возникает в его собственном уме. Такое переосмысление платоновского понимания искусства произошло из-за того, что по утверждению Плиния [2, с. 10], живопись включается в число свободных искусств, и художники и скульпторы получают признание. Пишутся труды об искусстве. «Во введении к «Картинам» Филострата говорится (в поразительном согласии с известным высказыванием Леонардо да Винчи)» [2, с. 10]. «Кто не любит живописи, тот наносит ущерб истине и мудрости» [2, с. 10].

Для позднегреческой философии характерен переход от наглядного к интеллектуальному, и складывается убеждение, что «фантазия как мастер более искусный, чем подражание, ибо подражание создаёт то, что видело, фантазия же – и то, чего не видела, ибо она берёт за образец несуществующее, чтобы произвести сущее. Подражание часто бывает сбито с толку потрясением, а фантазия – ничем, она невозмутимо движется к тому, что наметила» [2, с. 13].

Понятно становится желание Цицерона отождествить «идею» с художественным представлением, свойственным скульптору или живописцу. Платон называет свои идеи совершенным и ясным знанием, подобно тому, как Апеллес имеет в душе прекрасный образ человеческого тела. Философия стремится приблизить «идею» к человеческому сознанию, к возможности её осмыслить, снять её с наднебесного места, тем самым отдаляясь от представлений стоиков о платоновских идеях как о врождённых. Аристотель дуализм между миром идей и миром явлений в философии искусства представил как взаимодействие между формой и материей, утверждая, что всё вытекает из формы. Всё, что создаёт человек возникает не благодаря подражанию идее в явлении, а через вхождение формы в материал. Индивидуальный человек – это «данная определённая форма в данной плоти» [5, VII, 8, 1034 a]. «А произведения искусства отличаются от созданий природы тем, что их форма, прежде чем она войдёт в материю, существует в душе человека: через искусство возникает то, образ чего уже есть в душе» [5, 7, 1032 a].

Аристотель употребил «эйдос» Платона для обозначения внутренней формы, существующей лишь в душе художника. Таким образом, Цицерон как бы примиряет Платона и Аристотеля. И Фидий создал своего Зевса, глядя на форму, существующую в его уме. Но тогда возникает вопрос, если образ-форма для художественного произведения существует только в мыслях художника, то как можно понять его превосходство над явлениями действительности? Решить это можно либо признав, что идея и отождествлённое с ней художественное представление не являются высшим совершенством или же, наоборот, оправдать это совершенство. Например, Сенека был сторонником первого варианта. Он считал, что художник может иметь своё собственное видение и между предметом природы и мысленным представлением не видел особой разницы. «Неважно, будет ли этот образец вне его, но перед глазами, или внутри, зачатый и выношенный в душе» [6, с. 111].

И в письме к Луцилию мы читаем: «Я хочу сделать твой портрет. Образцом моей картины будешь ты сам, из тебя мой дух извлекает некие черты и потом переносит их в своё творение. Твоё лицо, которое учит меня и наставляет, которому я стремлюсь подражать, и будет идеей» [6, с. 99-100]. Сенека считал, что Идея – это образец, а *idos* – это облик, взятый с него и перенесённый в произведение. Идее художник подражает, *idos* создаёт.

Плотин же оправдывает совершенство и возвышенность прообраза. Плотин выступал против осуждений Платоном миметического искусства. «Если кто-либо презирает искусства за то, что они подражают природе, то следует прежде всего сказать, что природные предметы подражают чему-то другому. Затем нужно же знать, что они не просто воспроизводят видимое, а восходят к принципам, из которых в свою очередь происходит природа, и далее, что они многое добавляют и осуществляют от себя, где чего-либо недостаёт (для совершенства), ибо у них есть красота. Фидий создал своего Зевса не по какому-либо видимому облику, а так, как сам Зевс явился бы если бы он захотел нам открыться» [7, с. 191-192].

Мы видим, что художественная идея, которую художник созерцает в уме, перестаёт быть неподвижной, как у Платона и становится живым видением. Ей присуща метафизическая значимость, возвышающая её над бытием. Образ, который видит Фидий, это не только представление о Зевсе, но и его существо. «Красота художественного произведения заключается в том, что в материю посылается идеальная форма и, преодолевая её косность, как бы одушевляет или же стремится одушевить её» [7, с. 191-192].

Искусство стремится к победе формы над бесформенностью. Аристотель считал, что «форма художественного произведения имеется в уме творца прежде, чем она войдёт в материю» [5, 8, 1034 a]. И приводил примеры с домом, придуманным архитектором и статуи, замысленной скульптором. Материя при этом даже «стремится к форме, как женское начало – к мужскому».

В противоположность этому Плотин считал, что злое, не сущее не наполняется эйдосом, и даже в состоянии мнимой оформленности сохраняет негативный характер и противоборствует ему. Плотин, понимавший «под эйдосом не только форму в аристотелевском смысле, но вместе с тем и идею в платоновском смысле», [2, с. 19] видит взаимодействие между формой и материей как борьбу «между силой и бессилием, красотой и безобразием, добром и злом» [2, с. 19].

Аристотель сравнение умопостигаемого и реального находил бессмысленным, потому что форма, не преобразовавшаяся в материю, не делает статую собственно статуей, а дом собственно домом. «В некоторых случаях определённая, характеризующая вещь, не имеет места иначе, как в составной сущности, – так обстоит, например, дело с формой дома» [5, XII, 3, 1070a].

Для Плотина создание из реального мира означает не столько преобразовавшуюся форму, сколько подражание идее. Материальное, чувственно воспринимаемое может быть названо прекрасным если только оно позволяет почувствовать идеальное начало. «Что есть то, что движет взоры созерцающих, обращает их на себя, привлекает и доставляет радость созерцанием... Почти все, можно сказать, утверждают, что красоту, воспринимаемую зрением, порождает соразмерность частей друг с другом и с целым, в связи с прелестью красок» [7, с. 16-17]. «В теле хорошее сложение и приятный цвет кожи называется «красотой» [8, с. 306].

Итак, эстетическое мышление от Ксенофонта до поздней античности красоту понимало как равномерность и соразмерность. Платон утверждал, что искусство являет взору только чувственные образы и преграждает путь в мир идей, а Плотин, защищая искусство, уводит взгляд за пределы этих чувственных образов, как бы открывая мир идей и одновременно скрывая его. Понятие эйдос у Плотина, выражаясь словами Шеллинга, означает «интеллектуальное созерцание» или художественное видение.

Литература:

1. Лосев А. Ф. История античной эстетики: в 8 т. Т. 6. Поздний эллинизм. М.: Издательство Искусство, 1980.
2. Панофски Э. *Idea*: К истории понятия в теориях искусства от античности до классицизма. СПб.: Аксиома, 1999.
3. Платон. Государство. М.: Издательство АСТ, 2016.
4. Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1., фр.64. М., 1989.
5. Аристотель. Метафизика. М.-Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1934.
6. Сенека Л. А. Нравственные письма к Луцилию. М., 1977.
7. Плотин. Эннеады. Киев: «УЦИММ-ПРЕСС», 1995.
8. Марк Туллий Цицерон. Избранные сочинения. М.: Художественная литература, 1975.

Аннотация: В статье показано, что поэзия создает свой своеобразный категориальный аппарат. Философия также активно включается в практику создания неологизмов, поскольку ей так же, как и поэзии, явно не хватает лексических средств выражения. Здесь и «бытие», и «атом», и «апейрон», и «логос», и «идея», «артха», «атман», «бхакти», «сансара», и т.д. Таким образом, утверждается, что миры поэтические и философские настолько пересекаются, что еще в четвертом веке до н.э. Платону приходится обосновывать различие между этими видами духовной практики.

Ключевые слова: история, поэзия, философия, творчество, Платон

The role of poetry in the development of philosophy.
Donskih Oleg

Novosibirsk State University of Economics and Management

Abstract: The article shows that poetry creates its own kind of categorical apparatus. Philosophy is also actively involved in the practice of creating neologisms, since it, like poetry, clearly lacks lexical means of expression. For example, «being», and «atom», and «apeiron», and «logos», and «idea», «atman», «bhakti», «samsara» etc. Thus, it is argued that the poetic and philosophical worlds are so intersected that in the fourth century BC Plato has to justify the difference between these types of spiritual practice.

Keywords: history, poetry, philosophy, creativity, Plato

Когда мы говорим о появлении философии в Осевое время (Ясперс), исходным пунктом анализа становятся уже оформленные тексты религиозно-мифологического содержания - . Это индийские веды и тексты Гомера, они предшествуют философии и сопровождают ее. Со стороны содержания это Они представляют собой гимны богам и эпические тексты о богах и героях, переданные народу поэтами. Причем поэты (будь то индийские риши или греческие аэды) выступают как фигуры сакральные, и это определяет отношение к их произведениям. Интеллектуальная культура, основанная на текстах, начинается с поэзии. Но поэтический текст обладает рядом особенностей, из чего вытекает ряд важных следствий.

Во-первых, если текст осознается в качестве поэтического, это сразу настраивает как исполнителя, так и слушателя на особое отношение, как исполнение, так и восприятие. Причем, поскольку в рассматриваемое нами время поэтические тексты распространяются в рамках устной культуры, это задает исключительно трепетное отношение к их звучанию.

Во-вторых, любые элементы речевого уровня приобретают дополнительный смысл, принципиально отсутствующий в речи обыденной. Любой элемент, имеющий чисто формальное, грамматическое значение, которое обычно даже не замечается в повседневной речи, добавляется к содержанию. Приобретают значение даже паузы, поскольку интонация не только выражает отношение говорящего к наличной ситуации, но дополнительно начинает работать на содержание самого текста.

В-третьих, преимущественно синтагматические отношения, характерные для обыденной речи и четко вписывающиеся в контекст ситуации, дополняются отношениями парадигматическими [1, с. 20]. Это определяется необходимостью правильной организации текста, соблюдением определенного стиля, и соответствующего подбора средств. Кстати, благодаря именно этой особенности поэтической речи возникает противоречие между организованностью и, следовательно, должной снижаться информативностью текста и тем фактом, что в действительности информативность повышается. И это даже несмотря на то, что необходимым признаком поэтического текста являются повторения, идущие на всех уровнях языка – фонетическом, морфологическом, синтаксическом. [1, с. 34-35].

В-четвертых, повышенное внимание к словам и способам их соединения в высказывания, определяемое необходимостью соблюдения заданных метров (т.е. соответствовать не наличной ситуации, а именно организуемому тексту), задает необходимость словотворчества, именно потому, что обыденная лексика не всегда удовлетворяет новым требованиям.

В-пятых, поэзия развивает воображение, представляя действительность в качестве персонифицированных понятий и соединяя то, что в обыденной речи кажется несоединимым. Формируется творческий стиль мышления о мире, без чего в принципе невозможно никакое исследование. Идет удивительное перемешивание мифических, реальных и аллегорических элементов. Так, в строках 901 – 906 «Теогонии» Гесиод пишет о свадьбе Зевса с чисто аллегорической Фемидой (Законом), которая рождает ему трех Ор – Евномию (Хорошее правление), Дикэ (Справедливость) и Эйрене (Мир), а также Судеб (Мойр) – Клото, Лехесис и Атропос [2, с. 222]. А в Брихадараньяке-упанишаде можно найти, что все сущее вначале было водами. Эти воды создали истину, истина – это Брахман («лоно [всего] сущего и не-сущего» [3, с. 156]). Брахман создал Праджapati (год, олицетворение времени), Праджapati создает богов [4, с. 187].

Таким образом, в Осевое время поэты ответственны за два принципиально связанных, но все же отличных друг от друга ходов мысли – 1) за рефлексивность над языком, когда сам язык становится предметом мыслительной деятельности, и 2) за рефлексивность в отношении мифологического сознания своих народов и, соответственно, за явное формулирование тех тем и проблем, которые становятся предметом обсуждения в обществе. В первую очередь, это, конечно, вопросы судьбы, правды и справедливости, необходимости соблюдения договоров, наказаний за их нарушение и т.д. Именно эти проблемы становятся предметом размышлений философов. Так, в индийской философии постепенно формируются понятия риты (буквально «ход вещей»), которое означает закон в целом и неизбежность справедливости, меры, воздержания от неправды, и др., а в греческой – понятия закона, правды, меры, и др.

Философия продолжает размышления на темы, заданные поэтами, первоначально почти не различаясь от них ни по форме, ни по содержанию. Поэтому греческие доксографы вполне правы, когда при перечислении концепций они в одном ряду представляют как философов, так и поэтов. Природа оказывается включенной в этически организованный мир, она для мыслителей этого периода является, в первую очередь, примером моральных отношений. Натурфилософия вторична по отношению к этике. Достаточно вспомнить сохранившийся фрагмент Анаксимандра о взаимном возмещении ущерба вещами: «А из каких [начал] вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды [= ущерба] в назначенный срок времени» А из каких [начал] вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды [= ущерба] в назначенный срок времени» [Цит по: 5, с. 127]. Или фрагмент Эмпедокла – «Они господствуют по очереди, по мере того как оборачивается круг [времени], И убывают друг в друга, и возрастают [друг за счет друга] согласно предназначению судьбы [=в предустановленный срок]. ... [5, с. 349]. И даже персонифицированная Правда (Дикэ) Парменида – это образ-возражение оппонентам на уровне неодолимой судьбы Ананкэ, которая держит сущее в оковах предела [5, с. 291]. И та же ситуация в индийской традиции, где природное и социальное смешаны. Например, в Упанишадах – последней части ведийского канона, говорится, что для того, чтобы правильно себя вести, человек должен правильно понимать мир: «Воды, страны света, звезды и луна [суть мои облики]. Поистине я есмь этот пуруша, который виден в луне. Я поистине он... Тот, кто, зная это, почитает его, отвращает от себя зло, обретает [этот] мир, достигает глубокой старости и живет в радости, Его потомство не гибнет...» [Цит. по: 4, с. 99].

Поэзия создает своеобразный категориальный аппарат, представляя его в персонифицированном виде. Философия активно включается в практику создания неологизмов, поскольку ей так же, как и поэзии, явно не хватает лексических средств выражения. Здесь и «бытие», и «атом», и «апейрон», и «логос», и «идея»; «артха», «атман», «бхакти», «сансара», и т.д. Именно философия создает возможность логического движения по лестнице родовидовых отношений, что, в частности, позволяет правильно формулировать вопросы.

Собственно говоря, миры поэтические и философские настолько пересекаются, что еще в четвертом веке до н.э. Платону приходится обосновывать различие между поэзией и философией.

Литература:

1. Лотман Ю.М. Анализ поэтического текста. Структура стиха. Л.: Просвещение, 1972.
2. Cornford F.M. Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1952.
3. Индийская философия: Энциклопедия. Ин-т философии РАН. М.: Вост. лит.; Академический Проект; Гаудеамус, 2009.
4. Древнеиндийская философия (начальный период). Пер. с санскр. М.: Соцэкгиз, 1963.
5. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Изд. подг. А.В. Лебедев. М.: Наука. 1989.

Роль трактата Ж. Буриdana “Вопросы к восьми книгам «Физики» Аристотеля” в развитии теории импетуса в философской средневековой литературе.

Лорети Анджело

МГУ имени М. В. Ломоносова, философский факультет

loreti_a@yahoo.it

Аннотация: В статье автор рассматривает теорию импетуса, которая берет свое начало в эпоху Античности, но окончательно была сформулирована в Средние века Ж. Буриданом. Автор демонстрирует, что значительные отличия между импетусом и инерцией, не позволяют считать Буриdana первооткрывателем закона инерции. Однако можно утверждать, что теория импетуса стала связующим звеном между старой и новой физикой, которое было необходимо для преодоления физики Аристотеля.

Ключевые слова: Буридан, импетус, инерция, физика

The role of J. Buridan's treatise «Questions to the eight books of the «Physics» of Aristotle» in the development of the theory of impetus in the philosophical medieval literature. Loreti Angelo

Lomonosov Moscow state University, faculty of philosophy

Abstract: In this article, the author examines the theory of impetus, which originates in the era of Antiquity, but was finally formulated in the Middle ages by J. Buridan. The author demonstrates that significant differences between impetus and inertia do not allow us to consider Buridan the discoverer of the law of inertia. However, it can be argued that the impetus theory became the link between the old and new physics, which was necessary to overcome the physics of Aristotle.

Keywords: Buridan, impetus, inertia, physics

Теория импетуса берет свое начало в эпоху Античности, а сформулировал ее окончательно уже Жан Буридан в Средние века. И в данном случае важно обратить внимание на следующие факторы. Средневековье довольно долго считалось периодом определенного кризиса в обществе, культуре и науке. Это связано с тем, что в эпоху Просвещения и доминирования позитивистского направления философской мысли укоренилось мнение, что влияние религии отрицательно сказывалось на развитии научной мысли. Этот миф в конце XIX в. попытался развеять Пьер Дюгем, французский ученый и эпистемолог. Он придерживался идеи непрерывного развития науки, отрицая вероятность научной революции. Он считал, что именно Христианство помогло устранить некоторые античные и языческие космологические положения, несовместимые с представлениями современной науки. П. Дюгем полагал, что именно теория импетуса является ярким примером влияния средневековой философии на зарождение современной науки. Согласно данной доктрине, причиной продолжения движения брошенного тела после отрыва от движителя является некое передаваемое телу качество («qualitas») в момент броска. В трудах Буриdana П. Дюгем увидел первое изложение закона инерции задолго до формулировки Г. Галилея. В ходе настоящего исследования, опираясь на данную гипотезу, мы пытались проследить развитие теории импетуса в текстах Буриdana и его последователей.

Следует отметить, что учение Аристотеля о физике составляло научную и концептуальную парадигму средневековой Европы. Однако каким образом вопросы движения понимались в Античности и по какой причине потребовалось их переосмысление?

Насильственное движение, будучи неестественным, по мнению как Аристотеля, так и схоластиков, может происходить только под воздействием внешних факторов; иными словами, движение нуждается в причине. И следствие продолжается до тех пор, пока продолжается действие данной причины. Это означает, что при прекращении действия движущих сил, прекращается и само движение, так же, как и движение колесницы останавливается после того, как лошадь остановилась. Аристотель, изучая движение пущенной стрелы и брошенного вверх камня, предположил, что воздух является причиной движения тела. Движитель сообщает движение и телу, и воздуху. А воздух, в свою очередь,

сообщает движущую тягу и телу и соседним сегментам воздуха, таким образом, обеспечивает сохранение движения тела после его отрыва от движителя. Это мнение оспаривалось уже в IV в. н.э. Иоанном Филопоном, который подверг критике теорию Аристотеля, утверждая следующее: воздух не является причиной движения камня, а препятствует движению бросаемого тела, и, в конце концов, останавливает его. Именно Филопон впервые вводит термин «сообщенная сила».

Ученым эпохи Средневековья (XI в.), изучавшим этот же феномен, был Авиценна, его трактовка отличалась от идей Иоанна Филопона тем, что сообщенная сила не истощается сама по себе, а истощается только в результате сопротивления среды. В Европе до XIV в. концепций, подобных идеи Авиценны, еще не появилось.

В XIV в. Жан Буридан сформулировал идею импетуса. Исследуя проблему насильственного движения тел, Ж. Буридан пришел к следующему выводу: когда движущая сила сообщается телу, данное движение остается постоянным, если не присутствуют факторы препятствующие движению. Качество, сообщенное телу, он называет «импетусом». Ж. Буридан утверждает следующее: импетус прямо пропорционален скорости движителя и количеству материи перемещаемого тела, и обратно пропорционален сопротивлению среды и запущенного тела. Следовательно, при отсутствии всякого сопротивления движение будет продолжаться бесконечно. Справедливо было бы заметить, что с точки зрения онтологии Ж. Буридан не дает определенный ответ, что такое импетус. Однако теория импетуса позволила объяснить вечное движение небесных тел, отказавшись от идеи ангельских интеллигенций в качестве постоянной причины движения планет. Основываясь на этом заключении, французский эпистемолог П. Дюгем приходит к следующему выводу: Ж. Буридану, первому из средневековых ученых, удалось преодолеть аристотелевскую концепцию мироустройства: разделения небесной и подлунной механики. Однако, исследуя тексты Ж. Буридана и его учеников Альберта Саксонского и Николая Орема, мы видим, что в них сохраняются многие тезисы античного философа такие как: идея о том, что движение нуждается в причине; или понятие естественного места. В текстах Альберта Саксонского и Николая Орема акцент ставится на то, что импетус движения небесных тел отличается от импетуса движения земных тел тем, что последние обладают стремлением к сопротивлению насильственному движению. Несмотря на то, что теория импетуса распространилась в Европе благодаря ученикам Ж. Буридана, значительного развития его теории импетуса не произошло. В своих работах авторы XV в., тексты которых были изучены в нашем исследовании, прибегают к аргументам, примерам и формулировкам самого Буридана и Альберта Саксонского. И при этом все еще предпринимают попытки вписать идею импетуса в рамки аристотелевской теории.

И здесь стоит отметить труды Джам-Батиста Бенедетти (XVI в.), в которых доказывается наличие постоянного импетуса только при прямолинейном движении. Позже Галилео Галилей в ранних работах («О движении») так же использовал понятие импетуса, но чаще ученый описывал его как следствие, а не как причину. Вполне можно допустить, что Галилею удалось сформулировать закон инерции, исходя из понятий и предпосылок физики импетуса Буридана. Данная аналогия с законом инерции проявляется в том, что с помощью импетуса Буридан объясняет непрерывное движение планет. Однако существуют значительные отличия: импетус выполняет онтологическую функцию причины (в аристотелевском смысле), т.е. он рассматривает движение как неестественное состояние тела, которое нуждается в объяснении.

Инерция в настоящее время, напротив, понимается как естественное состояние тела, которое не нуждается в причине и потому отождествляется с самим движением. Схоласты, поняв, что присутствие движителя не всегда необходимо для продолжения движения бросаемого тела, пытались в какой-то мере ввести некие изменения в философию Аристотеля (например, в теории продолжения движения), при этом не считая необходимым полный отказ от всей его системы.

Таким образом, существуют значительные отличия между импетусом и инерцией, которые не позволяют считать Буридана основоположником закона инерции. Однако можно утверждать, что теория импетуса стала связующим звеном между старой и новой физикой, которое было необходимо для преодоления физики Аристотеля. Таким образом, очевидно, что закон инерции является результатом долгого и сложного процесса, берущего начало в эпоху Средневековья, что в значительной степени подтверждает гипотезу Дюгема о непрерывности развития науки.

Основные черты философской культуры эпохи эллинизма

Мельников Сергей Анатольевич

МГУ имени М.В. Ломоносова. Доцент кафедры истории зарубежной философии философского факультета. Кандидат философских наук

melnikow@inbox.ru

Аннотация: Доклад посвящён рассмотрению важной и актуальной темы – систематически рассмотреть все существенные характеристики философской культуры эпохи эллинизма (кон. IV – кон. I вв. до н.э.). Таковых насчитывается не менее десяти. Важность темы определяется тем обстоятельством, что одна из наиболее тёмных эпох в истории античной цивилизации, несмотря на многочисленные разыскания, и по теперешний день нуждается в детальном и обстоятельном осмыслении. Не в последнюю очередь эта задача касается нужд историко-философской науки на том основании, что характерные для эллинизма философские школы и направления – Пирронизм, скептическая Академия, стоицизм и эпикуреизм – не только определяли культурный облик данной эпохи как таковой, но и сыграли значительную роль в становлении целого ряда концепций всей европейской философской традиции в последующие века.

Ключевые слова: эллинизм, античные школы, скептицизм, Платоновская Академия, стоицизм, эпикуреизм.

The main features of the philosophical culture of the Hellenistic era. Melnikov Sergey Anatolyevich

Moscow State University Lomonosov, Faculty of Philosophy, Department of the History of Foreign Philosophy

Abstract: The report is devoted to the consideration of an important and relevant topic: systematically consider all the essential characteristics of the philosophical culture of the Hellenistic era (end of IV - end of I centuries B.C.). There are at least ten of them. The importance of the topic is determined by the fact that one of the most obscure epoch in the history of ancient civilization, despite numerous searches, still needs a detailed and comprehensive understanding. Last but not least, this task concerns the needs of science of history of philosophy on the grounds that the philosophical schools and trends characteristic of Hellenism - Pyrrhonism, Skeptical Academy, Stoicism and Epicureanism – not only defined the cultural appearance of this epoch as such, but also played a significant role in the formation of a number of concepts of the entire European philosophical tradition in the following centuries.

Keywords: Hellenism, ancient schools, skepticism, Academy of Plato, Stoicism, Epicureanism.

С опорой на разнообразные данные в отношении философской культуры эпохи эллинизма (кон. IV– кон. I вв. до н.э.), которыми мы располагаем к настоящему времени благодаря многочисленным разысканиям в области древней истории, археологии, эпиграфики, истории философии и античного литературоведения, можно выделить и обозначить не менее десяти главных черт, эту культуру характеризующих. Предварительно, впрочем, необходимо отметить, что сам по себе термин «эллинизм», введённый в научное употребление немецким учёным И.Г. Дройзен [1], обладает и в наши дни чертами хронологической и содержательной неопределённости. Термин восходит к др.-греч. выражениям «hellenismos, hellenizen», встречающимся уже в текстах Платона и Аристотеля и означающим просто «быть эллином», т.е. свободно и чисто говорить по-гречески. В поздней риторике, например у Цицерона в сочинении «De oratore», 79 со ссылкой на Теофраста (fr. 684 Fortenbaugh, 1992), данное слово обозначает стилистическую чистоту и правильность греческого языка, по смыслу соответствующую древнеримскому понятию «latinitas». Дройзен, напротив, под «эллинизмом» понимает эпоху тотального синкретизма, специфическое смешение разнообразных черт классической греческой культурной традиции с особенностями существования иных культур, преимущественно восточных. Возникновение ситуации синкретизма Дройзен связывал с достижениями восточного

похода Александра Македонского. В определённом смысле предшественниками Дройзена можно считать Гердера (Herder) и Гаманна (Hamann) [2]. Невзирая на то обстоятельство, что концепция Дройзена в наши дни не признаётся большинством современных учёных, невозможно отвергать тот факт, что текст его трёхтомной «Истории эллинизма» в значительной степени спровоцировал интерес к рассматриваемой эпохе и многочисленные исследования, в том числе в области истории философии.

Для Дройзена эллинистическая философия начинается с Аристотеля (384/383 – 322 гг. до н.э.). В наши дни установление хронологических рамок рассматриваемой эпохи определяется временем существования т.н. эллинистических монархий, возникших вскоре после смерти Александра Македонского (10 июня 323 г. до н.э.), последняя из которых – Египет Птолемея – прекратила своё существование в 30 г. до н.э. Э. Целлер (Zeller, 1879-1922), один из авторитетнейших специалистов в области античной философии, называл всю совокупность философских учений эллинистической эпохи «постаристотелевской философией». Большинство современных учёных предпочитает использовать выражение «эллинистическая философия» (см., впрочем, название раздела в [3]: «Эллинистически-римская философия», что, соответственно, означает с кон. IV в. до н.э. вплоть до VI в. н.э.).

Основные черты и особенности:

1. Безусловной столицей существования и процветания эллинистических философских школ были Афины. Нет возможности, разумеется, отрицать существование некоторого числа локальных философских школ, например, на Родосе, Самосе и т.д., однако приоритет афинского государства был безусловен. Подавляющее большинство философских схолархов в эллинистическую эпоху были приезжими чужестранцами [4, р. 3]. Всестороннее расширение эллинского мира, сопровождавшееся крушением традиционной полисной системы, является характернейшей особенностью эллинистической эпохи в целом. Афины давно утратили свою былую политическую значимость в Восточном Средиземноморье, но по-прежнему притягивали разнообразных интеллектуалов из самых разных мест как магнит. Наряду с прежде существовавшими образовательными институциями, такими как Платоновская Академия или Аристотелевский Ликей, возникали новые – Сад Эпикура (306 г. до н.э.) и Стоя Зенона Китийского (301 г. до н.э.). Стараниями эллинистических монархов во II в. до н.э. для реализации учебных задач в Афинах сооружались новые постройки, такие, например, как Портик Птолемея и Стоя Аттала на Агоре. Статус философской столицы Афины надолго (вплоть до V в. н.э.) утратили в 86 г. до н.э., когда в ходе т.н. 1-й Митридатовой войны город был захвачен и жестоко разграблен римскими войсками Суллы. Развалины древних школ в 79 г. до н.э. видел собственными глазами Цицерон, о чём он сообщает в прологе к V книге трактата «De finibus bonorum et malorum». Своё философское образование Цицерон был вынужден приобретать в черте полуразрушенного города. Древний город перестал быть единственным центром философского образования. Философия «переселяется» в другие города – Рим, Александрия, Неаполь.

2. Местом осуществления философских занятий в эллинистическую эпоху были преимущественно школы (др.-греч. *scholē, diatribē*) [5, р. 159-225]. Философское образование вне институций – существование т.н. философских «направлений» (древний Пирронизм или античный кинизм) – было скорее исключением из правил. Философские школы имели частный, приватный характер существования, жизнь в них была жёстко регламентирована и управлялась под чётким руководством схоларха [6]. Организация жизни учащихся от поколения к поколению могла иногда изменяться под влиянием тех или иных обстоятельств, однако чувство традиции (др.-греч. *diadoche*) всегда поддерживалось и сохранялось. Периоды существования школ различались последовательно по именам схолархов, образом для чего, безусловно служила школа Платона, где память о всех главенствующих учителях не прерывалась никогда. Для платоников, живших во II-I вв. до н.э., засвидетельствовано существование специальной «униформы» (*Philodemi «De Stoicis»*).

3. Характерной особенностью эллинистических философских школ является присущее им системотворчество. По мнению многих представителей школ философия строго трёхчастна. Так считали представители Древней Академии (диалектика – физика – этика), эпикуреизма (каноника – физика – этика) и стоицизма (логика – физика – этика). Само по себе слово «система» – стоического происхождения. Показательным можно считать существование в эту эпоху своеобразных философских «катехизисов», наподобие эпикуровских «Главных мыслей» (др.-греч. *Kuriai doxai*), сорока важнейших «выбранных мест» из разных произведений, обязательных для заучивания наизусть. С определёнными

оговорками большинство представителей эллинистических философских школ можно назвать «догматиками».

4. Сохранившиеся свидетельства в отношении текстов рассматриваемой эпохи, а также свидетельства биографического характера, определённым образом указывают на то, что философская жизнь в эпоху эллинизма была чрезвычайно насыщена, и даже перенасыщена, элементами всевозможной полемики, – как между представителями различных школ, так и между адептами одной-единственной философской традиции. Скептики осуждали всех; академики спорили со стоиками; стоики с академиками; эпикурейцы спорили с кем угодно, кто с ними в чём-либо был не согласен; Цицерон с регулярностью и постоянством осуждал эпикурейцев и т.д. Высказывалось предположение, что одной из причин того печального обстоятельства, что многочисленные произведения эллинистических философов дошли до нас исключительно во фрагментарном состоянии, является то, что позднейшим философам и учёным-энциклопедистам критическая составляющая этих текстов, которая занимала в них наибольшую часть, была малопонятна и малоинтересна, и по этой причине при цитировании отбрасывалась, а «догматическая» часть сохранялась.

5. Представители всех эллинистических философских школ прилагали много усилий к тому, чтобы составить себе достойную родословную, и стремились найти в легендарном прошлом авторитетных «отцов-основателей». Скептическая Академия обращала своё внимание исключительно на Сократа и Платона; перипатетики – на Аристотеля; эпикурейцы – на Демокрита. Представители пирронизма ощущали свою зависимость от Демокрита, элейской школы и отдельных сократиков. Древняя Стоя испытывала интерес к Гераклиту Эфесскому, кинической философии, Аристотелю и Древней Академии. Постулируемая и по-разному демонстрируемая приверженность к мнениям легендарных «древних» придавала учениям эллинистических школ некоторый флёр солидности, чувство достоинства и превосходства, благородства происхождения и некоторой благопристойности. Впрочем, всё это не отменяет тот факт, что учения эллинистических школ явным образом обладали исключительной новизной, что, конечно же, представителями школ никогда не ставилось под сомнение.

6. Важным моментом, характеризующим интеллектуальную жизнь в эпоху эллинизма, является чёткое различие философии и науки. В наибольшей степени специфически научными размышлениями продолжали, конечно же, заниматься перипатетики, т.е. прямые наследники Аристотеля, – но даже в этом случае после кончин Теофраста (ум. в 288/286 гг. до н.э.) и Стратона (ум. в 270/268 гг. до н.э.) какой-либо существенный интерес к научным исследованиям в этой традиции надолго замирает (вплоть до императорской эпохи). Интерес к ряду отдельных научных дисциплин проявляли представители Древней Стои. Наиболее ярким противником научных занятий был Эпикур. Как бы там ни было, «своего» Аристотеля, в мысли которого мы находим продуманный синтез научного и философского знаний, эллинистический мир не знал, – за исключением, может быть, стоика Посидония Апамейского (ум. в 51 г. до н.э.). Разница между наукой, т.е. набором разрозненных частных дисциплин, и философией обнаруживалась в том, что науки, каждая из которых была ограничена исключительно собственной областью, в представлении философских школ той эпохи никак не могли претендовать на постижение безусловных истин, в то время как философия, трактуемая как система, на подобное знание оказывалась единственно способной [7, р. 185-231 & 8, р. 655-666].

7. В эллинистическую эпоху происходит смещение философского интереса от теории, в аристотелевском её понимании, в сторону практики и специфическим образом понимаемой этики. Даже в случае академического скептицизма, где, конечно же, мы не находим какой-либо специальной этической, догматически сформулированной концепции, тем не менее в антистоической аргументации, разработанной академиками, обнаруживаются этические элементы. Важным является уточнить, что в случае с эллинистической этикой речь идёт не об этике «классического» типа, являющейся, по Аристотелю, частью политики, т.е. вовсе не о задачах и способах нравственного воспитания достойных граждан. В центре внимания эллинистических философских школ находится индивид, жизнь которого определяется сомнениями и страданиями, страхами и надеждами, пониманием неизбежности смерти и возможности персонального счастья.

8. Жизнь философа в эллинистическую эпоху, независимо от его социального положения и школьной принадлежности, в значительной степени определялась всей совокупностью чрезвычайно запутанных политических обстоятельств. Достаточным будет упомянуть о знаменитом «посольстве философов» в Рим в 155 г. до н.э., где представители трёх знаменитых философских школ – Критолай из Фаселиды (Перипат), Диоген Вавилонский (Стоя) и Карнеад Карфагенский (Академия) – были вы-

нуждены оправдываться перед Сенатом, во избежание непомерного штрафа, наложенного на Афины Римской республикой, по причине избыточных и незаконных претензий Афин на территорию беотийского Оропа [9, с. 261-266].

9. В силу самых разных исторических обстоятельств, невзирая на то, что эллинистическая философия располагается к нам значительно ближе по времени, чем, например, философия досократиков, а эллинистические философы отличались чрезвычайной плодотворностью (ср. 300 книг Эпикура, 700 книг Хрисиппа), их наследие оказалось, за небольшим исключением, полностью фрагментарным. Исключение составляют: «Гимн к Зевсу» Клеанфа, три философских послания Эпикура и «Главные мысли», поэма Лукреция и тексты Цицерона.

10. В целях реконструкции философских учений мы вынуждены обращаться к философским источникам более позднего времени: Плутарх, Авл Геллий, Александр Афродисийский, Секст Эмпирик, Диоген Лаэртский и т.д. А также стремиться всячески привлекать данные археологии и эпиграфики [10].

Литература:

1. Droysen J.G. Geschichte des Hellenismus / 3. Aufl. / Hrsg. von E. Bayer / 3 Bde. Tübingen: Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, 1952-1953.
2. Busche J. Der Begriff des Hellenismus als Epochenname. Untersuchungen zur Oinoe-Schlacht des Pausanias. Diss. Frankfurt: Akademische Verlagsgesellschaft, 1974. 94 S.
3. Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie. Erster Teil: Die Philosophie des Altertums / 12. Aufl. / Hrsg. von K. Praechter. Basel-Stuttgart: B. Schwabe, 1926. XX+672 S.+253* S.
4. Habicht Chr. Hellenistic Athens and Her Philosophers / David Magie Lecture. Princeton, 1988. 17 p. = Habicht Chr. Hellenistic Athens and Her Philosophers // Habicht Chr. Athen in hellenistischer Zeit. Gesammelte Aufsätze. München: C.H. Beck, S. 231-247.
5. Glucker J. Antiochus and the Late Academy. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978 (Hyponmemata; Bd. 36). 510 p.
6. Lynch J.P. Aristotle's School. A Study of a Greek Educational Institution. Berkeley: University of California Press, 1972. 247 p.
7. Dihle A. Philosophie – Fachwissenschaft – Allgemeinbildung // Aspects de la philosophie hellénistique. Neuf exposés suivis de discussions / Entretiens préparés et présidés par H. Flashar & O. Gigon. Vandoevres-Genève, 1986. P. 85-231 (Fondation Hardt: Entretiens sur l'Antiquité Classique; t. 32).
8. Dihle A. Science et philosophie à l'époque hellénistique // Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1987. P. 655-666
9. Хабиht X. Афины: История города в эллинистическую эпоху / Пер. с нем. Ю.Г. Виноградова. М.: Научно-Издательский Центр «Ладомир», 1999. 416 с.
10. Haake M. Der Philosoph in der Stadt. Untersuchungen zur öffentlichen Rede über Philosophen und Philosophie in den hellenistischen Poleis. München: C.H. Beck, 2007 (Vestigia; Bd. 56). X+ 386 S.

Сила коррупции: Ликургово устройство Спарты у Ксенофонта

Мишуриh А.Н.

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук, научный сотрудник, к. полит. н.

a.n.mishurin@iph.ras.ru

Аннотация: Данный доклад посвящен слабо освещенному в современной академической науке вопросу о воспитании спартанского гражданина (как отделенному от солдата), отраженному в трактате Ксенофонта «Лакедемонская полития». Автор доклада пытается показать, что, рисуя свое изображение спартанского строя, Ксенофонт демонстрирует его двойную направленность в отношении спартиатов. С одной стороны, законы Ликурга должны создавать идеального гражданина, чьими основными качествами являются законопослушность и уважение к властям, чему служат, прежде всего, довольно широкие возможности государства наказывать. С другой стороны, эти карательные меры, как кажется, направлены не столько на искоренение преступности и порочности граждан, сколько на их поощрение, при качественном исполнении и внешнем соблюдении законности. При этом Ксенофонт также намекает на то, что власть в самом государстве принадлежит именно таким людям – успешным преступникам, а прочность строя зависит от их заинтересованности в его существовании, иными словами – в поддержании видимости законности и продолжении осуществления отбора и кооптации наиболее эффективных нарушителей закона в ряды правящего класса.

Ключевые слова: Ксенофонт, Спарта, классическая политическая философия, коррупция, закон, строй.

The Power of Corruption: Lycurgus' Spartan polity in Xenophon's view. Mishurin A.N.

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Research Fellow

Abstract: The paper concerns with a question underrepresented in modern academic science on the upbringing of the spartan citizen (as separated from the spartan soldier) as it is shown in Xenophon's treatise "Constitution of the Lacedaemonians". The author of the paper tries to show that by drawing his image of the Spartan polity Xenophon demonstrates a twofold idea of the spartan citizen. On the one hand, Lycurgus' laws try to create perfect citizens whose most dominant qualities are law-abidingness and respect toward authorities and do so by quiet large spectrum of punishments toward perpetrators. On the other hand, as it seems, these exact punitive measures directed not so much on eliminating crime and depravity among citizens, as on its promotion provided its effective execution and apparent lawfulness. Moreover, Xenophon seems to imply that the state power lies in the hands of this kind of people – successful criminals, and strength of the regime depends on their commitment to its existence; in other words – in continuity of apparent lawfulness and selection and cooptation of the most effective perpetrators into the ruling class.

Keywords: Xenophon, Sparta, classical political philosophy, corruption, law, state.

Несмотря на существенное изменение отношения к Ксенофону и его трудам, произошедшее в академической науке за последние сто лет, Ксенофонт все еще остается недооцененным политическим философом. Это отлично видно на примере изучения его трактата «Лакедемонская полития». Следуя за Полом Кристенсоном [1, р. 378-379], осмысления позиции Ксенофонта по отношению к Спарте и ее строю, выраженные, в частности, в данном трактате, можно разделить на три группы: (1) Ксенофонт является прямым и последовательным лаконофилом, а «Лакедемонская полития» – это панегирик Спарте [2, р. 217-221]; (2) Ксенофонт некогда был лаконофилом, но со временем изменил свое мнение о спартанском строе, что напрямую отразилось на «Лакедемонской политии» [3, р. 159-179]; (3) Ксенофонт никогда не был лаконофилом, а его так называемый панегирик – на деле сократическая

ирония, если не сказать издевка, над Спартой [4]. Кажется, сегодня практически нет работ [5], которые бы представляли Ксенофонта классическим политическим философом, т. е. человеком, занятым поиском истины, а значит – способным к адекватному превознесению, которое заключается в выявлении как преимуществ, так и недостатков изучаемого предмета; в данном конкретном случае – спартанского государственного устройства. Именно такую точку зрения, наш взгляд, сегодня нужно принимать и отстаивать, если мы намерены серьезно подойти к изучению его наследия.

«Лакедемонская полития», несмотря на свой крайне малый объем (или как раз из-за него), является одной из самых многогранных и сложных для понимания работ Ксенофонта. И дело не только в запутывающем всех исследователей плане работы [6, р. 45-46; Ср. 4, р. 521-525 и 7, р. 27-31] или сложно устанавливаемой связи с другими трудами (как самого Ксенофонта, так и его предшественников) [7, р. 13-27], но и в переплетении тем, затрагиваемых автором внутри трактата [7, р. 32]. Чтобы насколько это возможно избежать данных проблем, мы сконцентрируемся на одном-единственном аспекте работы – образе спартанского гражданина в «Лакедемонской политии». Причиной тому не столько ограниченность в ресурсах и способностях, сколько желание рассмотреть эту крайне слабо исследованную тему (хотя практически все крупные исследователи философии Ксенофонта касаются ее так или иначе, она все же остается за пределами их внимания).

Первоначально кажется, что «Лакедемонская полития» с первых строк (вопроса о деторождении) до последних (героизации мертвого царя-стратега) посвящена описанию создания идеального воина или солдата. Это подтверждается также общефилософским представлением о Спарте как государстве-военном лагере [8, 666d9-667a5; 9, 1271a41-1271b3]. Однако непосредственно «военный» раздел трактата занимает меньше его половины, да и в самой Спарте и ее политическом строе, кажется, нет места войне, а значит, на деле воспитание солдата идет рука об руку с воспитанием гражданина, если не подчинено ему [Ср. 10, I, 10 и II, 15 и V, 9].

Спартанская система воспитания будущих граждан уникальна потому, что образование в Спарте централизовано: государство само с детства учит мальчиков тому, чему оно считает нужным их научить [10, II, 2]. Список предметов для обучения состоит из физической закалки, воровства и подчинения (куда входят уважение к начальству и исполнение приказов старшего). Для первого мальчики лишаются обуви, получают один гиматий на все времена года и не получают достаточно пищи [10, II, 3-5]. Для третьего за ними все время следят – как их непосредственный руководитель (педоном или ирен), так и любые граждане города – и в случае провинности немедленно наказывают [10, II, 2 и 10-11]. Для второго же – из-за нехватки пищи они получают стимул воровать еду [10, II, 6-7], а из-за постоянной слежки и висящих над ними наказаний со стороны любых старших – делать это хорошо или эффективно [10, II, 8-9]. Многие исследователи единодушны в целях такого образования: с самого детства законы Ликурга учат спартиатов эффективно нарушать законы [1, р. 389; 4, р. 507-508; 6, р. 49; 11, р. 68; 12 р. 156], для чего нужны: а) стимул к такому нарушению; б) минимизация его возможности (слежка); в) жестокое и немедленное наказание плохих преступников.

В отрочестве, когда мальчикам более всего свойственны самомнение, наглость и стремление к удовольствиям [10, III, 2], законы Ликурга, дабы подавить их порочные желания, накладывают на них некие неназванные обязанности, следить за исполнением которых должно не только государство, но и их родственники [10, III, 2-3]. Такова внешне следующая ступень обучения. Но, вооружившись сказанным ранее, можно увидеть несколько иную картину. Получение еды уже не особо важно для отроков, так как теперь они питаются совместно со взрослыми [10, III, 5 и V, 5]. Следовательно, на данном этапе законы Ликурга учат их не воровству, а уклонению от обязанностей, налагаемых государством. Усиливается не только стимул нарушать закон: по словам Ксенофонта, Ликург прекрасно понимал, что подавление или ограничение желания ведет только к его усилению [10, I, 5]; усиливаются также и уровень надзора (теперь к нему добавляются родственники), и наказание (вместо побивания провалившегося преступника ждет лишение неких политических благ) [10, III, 3; Ср. 10, X, 7]. Таким образом, растет качество преступления обучаемого спартиата.

В отличие от мальчиков и отроков, государство желает внушить юношам «любовь к победе», т. е. ненависть к своим соперникам [10, VI, 2]. Для этого эфоры выбирают трех лучших юношей, каждый из которых набирает себе 100 сверстников, «разъясняя всем, по каким причинам он предпочитает одних и отвергает других» [10, VI, 3]. После чего эти группы начинают вражду друг с другом, в которую входят: а) слежка за тем, чтобы противник не совершил опрометчивого поступка; б) демонстрация превосходства над другими группами; в) как следствие этого, постоянные драки [10, VI, 4-6]. Новый

уровень воспитания предполагает новую, тотальную степень слежки (за молодыми спартиатами следят не только власти и граждане, но и они сами). Которая, в свою очередь, направлена на обучение постоянному продумыванию незаконных действий. И подкрепляется внесением раздора в ряды молодых людей: каждый должен не только демонстрировать свою полную законопослушность, докладывая о подозрительной активности сверстников из других групп властям, но и параллельно постоянно напоминать им о собственном превосходстве. Спартанские юноши более не нарушают закон ради еды или предпочтений со стороны государства – они делают это, чтобы доказать свое превосходство, и Ксенофонт прекрасно осведомлен о разрушительном эффекте таких практик для государства [13, VIII, 2, 10-12 и 26-28 и 8, 2].

После взросления, как кажется, спартиаты начинают активно применять полученные в обучении навыки на практике. Ксенофонт открыто говорит о трех из них, подразумевая большее их число: воровство [10, VI, 3-4], накопление богатств [10, VII, 3-4] и адюльтер [10, I, 5 и 7-9]. И все это в среде постоянной тотальной слежки и взаимной неприязни [10, V, 2], обысков [10, VII, 6] и немедленных наказаний, в случае уличения преступника [10, VIII, 4]. Таким образом, воспитание гражданина в Спарте, каким его описывает Ксенофонт, можно считать нацеленным на создание идеального преступника. Человека, внешне полностью законопослушного, «бегом бегущего» исполнять приказы властей [10, VIII, 2], но при этом на деле совершенно коррумпированного, ненавидящего окружающих, расчетливого и готового на все ради удовлетворения своих желаний. Почему же Ликург не только закрыл глаза на преступников [10, X, 6], но и создал такую систему, целью которой является их активная культивация?

В самом начале трактата Ксенофонт говорит, что высшая степень мудрости Ликурга заключалась в том, что он, посмотрев на другие государства, решил сделать свое их полной противоположностью [10, I, 2]. Во всех остальных государствах преступники или те, кто не желают повиниться властям [10, VIII, 2], становятся врагами государства [10, X, 5-6]. При этом, если преступник оказывается плох, его ловят, а если хорош, то он: а) остается на свободе; б) получает силу; в) продолжает быть врагом государства, т.е. начинает вредить ему еще больше, чем прежде. И так может продолжаться бесконечно: успешное преступление ведет к росту силы или могущества преступника, а затем к нанесению еще большего ущерба его врагу – государству. Кажется, Ликург счел, что сильнейшие люди в любом государстве скорее нарушают закон, чем поддерживают его; они явно способны на преступление, на долгосрочное планирование, постоянно желают собственного усиления и достижения превосходства над другими [14, II, 4, 29 и III, 4, 8]. Таким образом, борьба государства с преступностью является ошибочной стратегией. Государство должно найти способ не побороть преступность, а успешно встроить ее в себя [5, р. 68]. Поэтому Ликург, во-первых, создал новый строй при непосредственной поддержке сильнейших [10, VIII, 1 и 5]. А во-вторых, для их непосредственной выгоды [10, I, 9; Ср. 15, р. 247-248, 259; 6, р. 48, 57]. Сделав сильнейших спартиатов, т. е. лучших преступников, союзниками города, связав их интересы с существованием строя, Ликург затем ввел законы, ядром которых было воспроизводство этого союза – кооптация лучших преступников в число сильнейших граждан и правителей государства. Но для этого ему понадобились самые жесткие законы, самые суровые и быстрые наказания и тотальная слежка, практически лишившая спартиатов частной жизни [10, I, 5; V, 2; X, 4]. Созданный Ликургом строй соединял в себе совершенно законопослушное большинство [5, р. 58] и невероятно коррумпированную элиту, идеально изображавшую полнейшую внешнюю законопослушность, а его существование (в чем согласно большинству исследователей) полностью зависело от последнего ее качества [12, р. 139; 15, р. 268]. Как только сильнейшие перестали соблюдать видимость законности, строй оказался обречен: законопослушность простых спартиатов зависела от того примера, который подавали элиты [10, VIII, 2], а поведение остальных греков – от образа тех ведущих спартиатов, которые были им известны [10, XIV].

Литература:

1. Christensen P. Xenophon's Views on Sparta // The Cambridge Companion to Xenophon / Ed. by M.A. Flower. New York: Cambridge University Press, 2017. P. 376-399.
2. Gray J. Xenophon on Government. New York: Cambridge University Press, 2007. 231 p.
3. Tigerstedt E. N. The Legend of Sparta in Classical Antiquity in 3 vols. Vol. 1. Stockholm: Almqvist and Wiksell, 1965. 591 p.
4. Strauss L. The Spirit of Sparta, or the Taste of Xenophon // Social Research. 1939. № 6. P. 502-536.
5. Humble N.M. Xenophon's View of Sparta: A Study of the Anabasis, Hellenica and Respublica Lacedaemoniorum. Hamilton: McMaster University, 1997. 280 p.

6. Proietti G. Xenophon's Sparta. An Introduction. Leiden: E.J. Brill, 1987. 116 p.
7. Lipka M. Xenophon's Spartan Constitution. New York: Walter de Gruyter, 2002. 302 p.
8. Платон. Законы. Сочинения в четырех томах. Том 3 часть 2 / Пер. с др. греч. А. Енгуров. СПб.: Издательство Олега Обышко, 2007. С. 89-513.
9. Аристотель. Политика / Пер. с др. греч. С. Жебелев и М. Гаспаров. М.: АСТ, 2005. С. 21-290.
10. Ксенофонт. Лакедемонская полития / Пер. с др. греч. Л. Печатнова. СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2014. 224 с.
11. Humble N.M. Xenophon and Isocrates on Sparta // Trends in Classics. 2018. № 10(1). P. 56-74.
12. Tuplin C. Xenophon, Sparta and the Cyropaedia // The Shadow of Sparta / Ed. by A. Powell and S. Hodkinson. London: Routledge, 1994. P. 127-181.
13. Ксенофонт. Киропедия / Пер. с др. греч. В. Борухович и Э. Фролов. М.: АСТ, 2003. С. 345-629.
14. Ксенофонт. Греческая история / Пер. с др. греч. С. Лурье. М.: АСТ, 2010. С. 247-487.
15. Hodkinson S. The Imaginary Spartan Politeia // The Imaginary Polis / Ed. by M.H. Hansen. Copenhagen: Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 2005. P. 222-281.

Портрет Сократа в интерьере советской идеологии

Мочалова И.Н.

Санкт-Петербургский государственный университет, доцент

Mochalova@yandex.ru

Аннотация: Доклад посвящен исследованию советской рецепции Сократа. В развитии советской философии выделяются три периода: 1) 20-ые годы; 2) 30 – 50-ые годы и 3) 60 – 80-ые годы. На основе рассмотрения базовых для каждого периода текстов, посвященных Сократу, раскрываются формы описания личности Сократа, интерпретации его учения и оценки его роли и места в духовной культуре. Это позволяет понять особенности механизма конструирования «советского Сократа» и показать различные причины обращения к образу древнегреческого мудреца. Делается вывод о том, что феномен «советского Сократа» был не только формой утверждения господствующей идеологии, но и выражением духовных поисков философов советского времени.

Ключевые слова: античная философия, Сократ, советская философия, рецепция, история философии в Советском Союзе

Portrait of Socrates in the interior of the Soviet ideology.

Mochalova I. N.

St Petersburg State University, Institute of Philosophy

Abstract: The report is devoted to the study of the Soviet reception of Socrates. There are three periods in the development of Soviet philosophy: 1) the 20s; 2) the 30s-50s; and 3) the 60s-80s. Based on the review of the basic texts devoted to Socrates for each period, the author reveals the forms of describing the personality of Socrates, interpreting his teachings, and evaluating his role and place in spiritual culture. This allows us to understand the features of the construction mechanism of the «Soviet Socrates» and show various reasons for referring to the image of the ancient Greek sage. It is concluded that the phenomenon of the «Soviet Socrates» was not only a form of affirmation of the dominant ideology, but also an expression of the spiritual search of philosophers of the Soviet time.

Keywords: ancient philosophy, Socrates, Soviet philosophy, reception, history of philosophy in the Soviet Union

^{i*} В истории европейской культуры Сократу принадлежит особое место: им восхищались и восхищаются как «героем, гением и святым», его презирали и презирают как пустого болтуна, ненавидели и ненавидят как безнравственного богохульника-язычника. Отечественная культура не является исключением. Со второй половины XVIII века многоликий Сократ становится участником разнообразных философских движений, в том числе появляясь в «русских одеждах» в качестве выразителя самобытной философии, заявляющей себя подлинной наследницей греческого любознания. И хотя октябрьская революция 1917 года принципиально изменила мировоззренческие ориентиры, Сократ сохранил свое уникальное место выразителя духа времени, став одним из главных персонажей формирующейся советской философской сцены. Безусловно, советскую сократиану еще предстоит исследовать и осмыслить, но уже сегодня можно говорить о трех периодах советской рецепции: 1) 20-ые годы; 2) 30 – 50-ые годы и 3) 60 – 80-ые годы. В формах описания личности Сократа и в интерпретациях его учения как в фокусе представлены способы саморефлексии советской философии.

В качестве наиболее репрезентативных текстов первого периода могут быть выделены работы о Сократе С. А. Жебелева [1], К. И. Сотонина [2] и В. К. Серёжникова [3]. Сократ Жебелева – воспитатель-практик. При всех различиях, есть много общего между Сократом Жебелева и так называемым «маргинальным» Сократом Сотонина. Для последнего Сократ – это софист, скептик и циник, своим

ⁱ Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, грант № 18-011-00968 «Сократ: pro et contra. Миф о Сократе в отечественной и мировой культуре»

веселым смехом стремящийся «научить людей не принимать стеклов за бриллианты». Для обоих авторов Сократ – философ будущего: для Сотонина он «провозвестник мировоззрения XXI века»; для Жебелева Сократ тот, кто, возможно, в будущем преодолеет Христа. Жебелев уверен, что «сократовское евангелие и для теперешнего и для будущих поколений будет всегда служить источником жизни, нравственной силы и свободы» [1, с.190]. Значительно более скромную роль отводил Сократу Серёжников, автор первого советского пособия по истории античной философии: его Сократ не только не святой, но и не герой и не гений; уже в 1929 г. Серёжников использует для Сократа характеристику – «враг», пока еще называя его лишь врагом демократии и оценивая сократовский рационализм как начало идеализма [3, с.121].

К середине 30-ых годов единственной интерпретационной стратегией правильного понимания любого античного мыслителя становится стратегия «двух линий» – «линии Демокрита», прогрессивной, материалистической, представлявшей интересы рабовладельческой демократии, и «линии Платона» – реакционной, идеалистической и аристократической. Как следствие этого в работах М. А. Дынника и В. К. Серёжникова Сократ изображается последовательным идеологическим и классовым врагом. Наиболее детально такой портрет Сократа был написан Серёжниковым в специальном очерке, посвященном философу [4]. В нем Сократ вновь оказывается на скамье подсудимых и осуждается по двум основным пунктам. Сократ – принципиальный враг изучения природы; выступая против науки, он низводит человека «до положения свиньи, которой не дано смотреть на небо», а это – «подлинная проповедь мракобесия». Второй пункт обвинения касается его политической позиции: Сократ – враг демократии (а значит и враг народа) и активный пропагандист, ведущий работу среди народных масс и подготавливающий восстановление политического господства аристократии (сохранение рабства, отстранение народа от управления государством, признание во главе государства олигархов).

Надо сказать, что попытки использовать более сложный язык описания античных учений предпринимались, например, Г.Ф. Александровым и в «Истории западноевропейской философии», выдержавшей два издания (1939; 1946), и в первой книге первого тома «Истории философии» (1941), почти 400 страниц которого были отданы античной философии. Сократу были посвящены почти 10 страниц, что немало, учитывая его статус «врага». Содержательно текст повторял основные положения, сформулированные Серёжниковым. На фоне негативных оценок удивляет начало главы: «Выдающимся афинским философом второй половины V в. до н. э. был Сократ» [5, с.133]. И уже это могло дать основание для критики. В ходе развернутой в 1947 году дискуссии Александров был обвинен в аполитичности, безыдейности и стремлении к академизму, и античная философия продолжала осваиваться в черно-белых красках. Даже вынесенный Сократу смертный приговор оказывался вполне оправданным как наказание «за деятельность, направленную против афинской рабовладельческой демократии». М. А. Дынник, автор полустраничного текста в «Истории философии» 1957 года, противопоставлял прогрессивному материалисту Демокриту реакционера Сократа, создателя «аристократической теории морали», идеалистический характер которой привлекал «все последующие эпохи и привлекает и теперь идеологов реакционных кругов общества, пытающихся придать моральную санкцию строю эксплуатации и угнетения» [6, с. 105].

Реабилитация Сократа начинается с середины 60-х годов. Об этом свидетельствует небольшой параграф, посвященный Сократу, в первом издании «Истории античной философии» В. Ф. Асмуса [7, с.83-85]. Изложение Асмуса лишено идеологических оценок, Сократ перестает быть врагом, реакционером и даже философом-идеалистом. Значимым событием стал выход в 1968 г. первого тома сочинений Платона. Начинаясь «советский Платон» «Апологией Сократа»: Платон в прямом и переносном смысле стал его защитником. В 1969 г. выходит очередной том «Истории античной эстетики» А. Ф. Лосева. Лишенный идеологических одеяний Сократ Лосева предстает перед читателем как «жуткий человек», в котором «холод разума и декадентская возбужденность ощущений сливались ... в одно великое, поражающее, захватывающее, даже величественное и трагическое, но и в смешное, комическое, легкомысленное, порхающее и софистическое» [8, с.82]. Такой радикально переписанный портрет Сократа делал древнегреческого мыслителя совсем чужим для формирующейся позднесоветской традиции 70–80-ых годов; портрет кисти Лосева пополнил галерею «маргинальных» Сократов.

Сохранить верность марксистско-ленинской традиции и преодолеть очевидные недостатки старого подхода позволило обращение в начале 70-ых годов к диалектике как универсальному методу. Отцом Сократа-диалектика стал В. Ф. Асмус. Родившийся в 1972 году на страницах «Истории античной диалектики», Сократ-диалектик занял достойное место и в главном учебнике СССР по истории ан-

тичной философии: вышедшее в 1976 г. второе дополненное издание «Истории античной философии» В. Ф. Асмуса, допущенное Министерством высшего и среднего специального образования СССР в качестве учебного пособия для студентов и аспирантов философских факультетов и отделений университетов, содержало объемный очерк философии Сократа [9, с.102-128]. Это изложение, как и статья А.Ф. Лосева, помещенная в пятом томе Философской энциклопедии (1970), задали новый стандарт толкования взглядов древнегреческого мыслителя.

Однако место Сократа в советском интеллектуальном пространстве, в конечном счете, определяли не учебник для философских факультетов и не статья в Философской энциклопедии, а массовые издания, рассчитанные на широкий круг читателей. Реабилитированный Сократ получил право на «научную биографию». Ее автором стал В. С. Нерсесянц. Изданный впервые в 1977 г. стопятидесяти тысячным тиражом биографический очерк «Сократ» [10] выдержал при жизни автора 3 издания, сделав Сократа одним из самых известных в Советском Союзе античных философов. Другим популяризатором взглядов греческого мудреца стал Ф. Х. Кессиди: четыре издания его «Сократа» (первое увидело свет в 1976 г, последнее – в 2001 г. [11]) в удобном карманном формате популярной серии «Мыслители прошлого» поставили Сократа в один ряд с крупнейшими философами мира как создателя философского метода – диалектики и оригинального этического учения. Единственным, кто попытался поставить под сомнение официальный образ Сократа, стал И. Д. Рожанский, опубликовавший в 1972 г. революционную для того времени статью «Загадка Сократа» [12]. В ней он, во многом следуя за О. Жигоном, сформулировал и привел доказательства «еретического» тезиса: у Сократа не было философского учения, а все, что мы знаем о Сократе, – это знание о литературном персонаже, ставшей популярной так называемой сократической литературы. Возмущенные таким отношением к Сократу Кессиди и Нерсесянц подвергли его критике, сохранив свое монопольное право решать – каким быть Сократу. Книгу В. И. Толстых «Сократ и мы» [12] можно считать апофеозом позднесоветского Сократа. Изданная в серии «Личность. Мораль. Воспитание» тиражом двести тысяч экземпляров, она представила Сократа в качестве нравственного идеала человека. Сбылись пророческие слова Жебелева: Сократ вернул себе имя гения и героя, став идеалом советского человека – способной к самопознанию, свободной и независимой, личности.

Литература:

1. Жебелев С.А. Сократ. Берлин: Р.С.Ф.С.Р. Государственное изд-во, 1923. 192 с.
2. Сотонин К.И. Сократ. Введение в косметическую философию. Казань: Тип. комб. изд. и печати «Восток», 1925. 209 с.
3. Серёжников В.К. Очерки по истории философии. М.; Л.: Госиздат, 1929. 267 с.
4. Серёжников В.К. Сократ //Труды Московского института истории, философии и литературы. Философский факультет. Т. 1 (отгиски из «Трудов МИИФЛИ»). М.: МИИФЛИ, 1937. С.1–23.
5. История философии /Под ред. Г.Ф. Александрова, Б.Э. Быховского, М.Б. Митина, П.Ф. Юдина. Т.1. Философия античного и феодального общества. М.: Политиздат, 1941
6. История философии. В 4-х т. Т.1 / Под ред. М.А. Дынника, М.Т. Иовчука, Б.М. Кедрова, М.В. Митина, О.В. Трахтенберга. – М.: Изд-во Академии наук СССР, 1957. 718 с.
7. Асмус В.Ф. История античной философии. М.: Издательство «Высшая школа», 1965. 320 с.
8. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М.: «Высшая школа», 1969. 715 с.
9. Асмус В.Ф. История античной философии. Учеб. пособие. Изд. 2-е, доп. М.: «Высш. школа», 1976. 543 с.
10. Нерсесянц В. С. Сократ. М.: Наука, 1977. 152 с. (Серия «Научные биографии»).
11. Кессиди Ф. Х. Сократ. 4. изд., испр. и доп. СПб.: Алетейя, 2001. 352 с.
12. Рожанский И. Д. Загадка Сократа // Прометей. Историко-биографический альманах серии «Жизнь замечательных людей». 1972. Т.9. С. 77–95
13. Толстых В.И. Сократ и мы: Разные очерки на одну и ту же тему. М.: Политиздат, 1981. 383 с.

Аннотация: Античная риторика и античный скептицизм находятся друг с другом в более тесных отношениях, чем нам представляется. Это связано, в частности, с особенностями истории формирования и становления риторики как искусства и как предмета теоретического размышления. Античный полис в классическую эпоху представляет собой государство, формируемое речами-логосами, а потому риторика постепенно приобретает важную образовательную роль. Вместе с тем сами процедуры овладения риторическими техниками могли вызывать настороженность, и даже протест. Мы имеем в виду двойные речи, обучение которым было важным элементом в освоении риторического искусства. В процедуре прений на политические или юридические темы ритор необходимым образом приводит слушателей к точке методического незнания, которая становится началом для словесной «пересборки» обсуждаемой ситуации. Именно здесь видна близость риторической практики тому методическому незнанию, которое мы видим у Сократа, и особенно тому ее пониманию, которые развивает академический скептицизм.

Ключевые слова: риторика, скептицизм, Сократ, софистика, методическое незнание.

Rhetoric and Skepticism.
Svetlov Roman

The Herzen State Pedagogical University of Russia, Institute of Philosophy of Man

Abstract: Ancient rhetoric and skepticism are in closer relationship with each other than we think. This is due, in particular, to the peculiarities of the history of the formation of rhetoric as an art and as an object of theoretical thought. The ancient polis in the classical era is a state formed by speeches (logos), and therefore rhetoric is gradually began an important educational role. At the same time, the procedures of the mastering of rhetorical techniques themselves could cause suspicion, and even protest. I mean double speeches, the training of which was an important element in the development of rhetorical art. In the debate on political or legal topics, the rhetorician necessarily leads the audience to a point of methodological non-acquaintance, which becomes the beginning for verbal “reassembly” of the situation under discussion. The closeness of rhetorical practice to the methodological non-acquaintance that we see in Socrates, and especially to understanding, which academic skepticism develops, is obvious.

Key words: rhetoric, skepticism, Socrates, sophistry, methodological non-acquaintance.

Опыт исследования истории античной мысли показывает нам, что интеллектуальные практики, имеющие различные задачи и сферы применимости, могут иметь определенные схожие черты и даже, в некотором смысле, проистекать одна из другой. Иногда эти практики кажутся сочетаемыми друг с другом примерно так, как красное и квадратное. Вместе эти качества (красное и квадратное) составляют красный квадрат, однако красное принадлежит к качествам вторичным, квадратное – к первичным. То же самое можно сказать о скептицизме и риторике. Иногда скептик использует риторические фигуры для опровержения своих оппонентов. Ритор может использовать скептические тропы для обоснования правоты своих взглядов (и, опять же, опровержения оппонента). Однако риторика – это социальная практика, искусство быть убедительным и успешным в социальных коммуникациях. Скептицизм же – вполне определенная философская позиция, использующая в своих целях различные ходы мысли и системы аргументации.

Впрочем, история становления и развития риторики представляет собой процесс, который показывает нам формирование таких типов дискурса, которые получают использование и развитие именно в скептической аргументации.

«Открытие» риторики происходило в несколько этапов. Первый – это «красноречие царей», эпическая форма риторики, дошедшая до нас благодаря Гомеру, Гесиоду, отчасти – афинской трагедии. Патетика, харизма, апелляции к богам, предкам, славным примерам, – все эти черты свойственны речам персонажей эпических поэтов.

Второй этап был связан с изменением характера красноречия, которое в Древней Греции, в отличие от Индии и Китая, было вызвано не развитием особенных жреческих практик, подобных ведической брахмодье, и не спорам, похожим на полемику китайских придворных мудрецов перед аудиторией, состоявшей из высших чиновников и августейшей особы. Строго говоря, риторика публична всегда, но правила публичности и сама публика в Древней Греции отличалась от других мест зарождения древнего философского дискурса. Полис как face-to-face community создал пространство, которое сформировало практики публичного обсуждения. Как отмечает в «Риторике» Аристотель, люди совещаются по вопросам финансов, войны и мира, защиты страны, ввоза и вывоза продуктов и законодательства (Arist. Rhet. 1359b 20-21), обвиняют или оправдывают во время судебных прений, восхваляют добродетели и укоряют порок (Ibid. 1358b). Таким образом, риторика имеет прямой доступ ко всем заботам и делам полиса. Даже в ситуации недемократических режимов уровень публичной риторики сохранял свое значение – хотя бы в деле восхваления правителя-тирана и очернения его противников.

То, что полис – это государство речей-логосов, как нельзя лучше проявляется и в определении Аристотелем человека как общественного животного, обладающего логосом, и в «Похвале Елене» Горгия, где логосу в отношении души приписывается роковая сила, ничем не уступающая лекарствам, которые могут лечить, а могут и вредить телу. Обманутая магической силой слов Париса, Елена проявляет себя как человек, она страдальца, а не преступница, способность быть обманутым, как полагает Горгий, – необходимая черта человеческой природы.

Собственно появление текстов, подобных «Похвале Елене», искократовской речи «Против софистов», платоновского «Федра», наконец аристотелевской «Риторике» свидетельствует о третьем, решающем этапе открытия риторики – когда она, ее закономерности, правила, техники становятся предметом размышления и описания.

Этот, третий, этап связан с определением места риторики в образовании эллина. Вопреки претензиям Исократу, который полагал, что риторическое образование делает ученика более совершенным в моральном и политическом смысле, красноречие в глазах последующих мыслителей превращается в искусство, безусловно необходимое успешному гражданину, но не являющееся достаточной причиной для обретения им моральности и политической добродетельности.

Действительно, могущество логоса, открытое в эпоху Первой софистики, заключалось в том, что слово позволяло перемоделировать любую ситуацию, превратить то, что нам кажется обычным и достойным в негативное и постыдное. Тренинг в красноречии, в частности, подразумевал составление «двойных речей» – то есть умение находить аргументы «за» и «против» в отношении одних и тех же обстоятельств. Так, уже Протагору приписывается учение о том, что любое положение дел может быть изложено прямо противоположным способами. Афинское общественное сознание достаточно быстро и четко уловило потенциальную угрозу подобных практик для традиционной системы ценностей уловило. Его выразителем стал Аристофан, в своих гениальных «Облаках» показавший преимущество и силу речи несправедливой над справедливой в ситуации отказа от традиционных норм аргументации. Та же сила логоса позволяет Калликлу в платоновском «Горгии», Главкону и Адиманту в «Государстве» утверждать, что закон и справедливость установлены «слабосильными» и являются своего рода компромиссом, а не чем-то, что проистекает из природы человеческой жизни.

Обычно эти софистические ходы трактуют как первые проявления релятивизма в области этики и политики. Но релятивизм софистов и близких им мыслителей ограничен их же прагматизмом: люди поклоняются тому, что приносит им пользу (Продик), а так же выбирают то, что в наибольшей степени приятно им (Аристипп). Поэтому ни о каком «невывыказывании» – центральном понятии в скептической интеллектуальной стратегии, речи не идет. Однако есть одно место в риторических практиках, свойственных как софистам, так и ритора не-софистического направления, которое показывает, что грань между двумя этими дискурсами (риторикой и скептицизмом) оказывается очень тонка.

Ритор, оказавшийся в ситуации совещательной или судебной (пользуемся терминологией Аристотеля), всегда имеет дело с некоторой проблемой, препятствием, выражающемся в противоположной точке зрения оппонента или в представлениях судей (народного собрания) об обсуждаемых де-

лах и обстоятельствах. Для того, чтобы используемые им наведение и энтимемы были убедительны, он должен, с одной стороны, говорить о том, в чем его слушатели согласны, включая себя в их «common sense», даже если с точки зрения философа «общие места» человеческих мнений недоказуемы и неверны (демонстрацией такого «риторического единокрывия» со слушателями являются многие зачины речей из сохранившихся примеров античной риторики). С другой же стороны он должен заставить слушателей посмотреть на проблему с иной стороны. То есть предложить предварительно расположенной к нему аудитории «отложить все» - все предрассудки и мнения, которые у нее уже сформировались. В этом случае создается возможность для создания логоса, который опровергает позицию оппонента.

Эта «точка бифуркации» ставит оратора и аудиторию в ситуацию методического незнания. Чтобы услышать оратора нужно предположить возможность иной позиции, в свете которой реальность будет собрана логосом совсем иначе.

Собственно этот момент - момент методического незнания, - регулярно демонстрирует платоновский Сократ, а в «Теэтете» он даже объявляет себя «неплодным» для рождения знания. Состояние неплодности позволяет ему быть совершенным «майевтом»: не имея знания, он, тем не менее, идеальным образом помогает при его родах. Для того, чтобы собеседник увидел существо своих предположений, его наставник должен стать чистейшим зеркалом, не привносящим в отражаемое ничего своего. Отсюда и принцип незнания, итогом которого оказывается возможность говорить об искомом предмете сразу в нескольких ракурсах, в том числе противоречащих друг другу.

Скепсис выбирает эту «точку бифуркации» как свою основную методическую позицию. Поскольку логос предоставляет нам самые разные способы моделирования представлений о реальности, скептик отказывается от суждения об истине того или другого выбора. Но в своей практике он, безусловно, следует наиболее вероятному - как и те слушатели, которые оказываются убеждены оратором.

Два примера, наверное, являются высшими выражениями дискурсивной близости скепсиса и античных риторических практик: речи Карнеада в Риме в 155 г. до н.э., а так же жизнь и творчество Цицерона, не изменявшего академическому скептицизму, но при этом бывшему успешным оратором и политиком. Представляется, что внутренняя близость «техник» риторики и скептицизма (особенно академического) еще должна стать предметом особого обсуждения.

К истории изучения античного скептицизма (методология А. Лонга)

Степанова Анна Сергеевна

Российский государственный педагогический университет имени А.И. Герцена. Доктор философских наук, профессор

A-Step@mail.ru

Аннотация: Изучение скептической философии, в основных моментах еще недостаточно разъясненной, в настоящее время требует особого методологического подхода. В этом отношении ценно посвященное эллинистической философии исследование А. Лонга, который не ограничился описанием школ и доктрин эллинистической эпохи, а предложил вариант их реконструкции в динамичном ключе и в проекции всей античной философии. Особое внимание уделено А. Лонгом Цицерону, тщательно проанализировавшему первоисточники и уделившему внимание как Пиррону, так и Аристону. Отмечается особенность подхода Лонга, актуализирующего метод интерпретационного анализа, важного для понимания истории античного скептицизма.

Ключевые слова: античный скептицизм, скептики, А. Лонг, Аристон, Пиррон, Тимон, Цицерон.

On the history of the study of ancient skepticism (methodology of A. Long). Stepanova A.S.

Herzen State Pedagogical University of Russia

Abstract: The study of sceptical philosophy, which is not yet sufficiently explained, now requires a special methodological approach. To explore scepticism based on the history of his teachings, it is important to consider Long's book about the Hellenistic philosophy. Its author did not limit himself to describing the schools and doctrines of the Hellenistic, but suggested a dynamic interpretation of them. Long's interpretation of skepticism was carried out in the projection of all ancient philosophy. Long noted the desire of skeptics not only to reject the legacy of dogmatics, but to constructively address the issues raised by predecessors. The approach of Long, which actualizes the method of interpretation analysis, which is important for understanding the history of ancient skepticism, is noted.

Keywords: ancient scepticism, Sceptics, A. Long, Ariston, Cicero, Pyrron, Timon.

^{i*} Античный скептицизм требует безусловного внимания исследователей, во-первых, как форма мысли, принадлежащая к эпохе эллинизма, до сих пор не изученной в ее целостности, а во-вторых, сам по себе, как феномен мысли, в условиях современности все более раскрывающийся новыми гранями и требующий всестороннего изучения. Вместе с тем, следует признать, что многое, что касается скептической философии уже и изучено, о чем повествует в своем обзоре Д. А. Гусев [1]. Говоря об актуальности исследования скептической мысли в целом, исследователь, между тем, отмечает краткость изложения А. Лонгом скептицизма. Это так, но в содержательном плане, особенно с точки зрения изучения скептической традиции, книга Лонга «Эллинистическая философия» [2], в которой отмечены узловые моменты учений, а также основные проблемы и намечен алгоритм дальнейшего исследования, имеет первостепенное значение.

Главную трудность, с которой сталкиваются историки скептицизма, как, впрочем, и всей эпохи эллинизма – значительного по протяженности периода античной истории, это противоречия источников. Поэтому полноценная реконструкция скептицизма зависит от их интерпретации, а, следовательно, от используемой методологии. Важно, что Лонг отметил присутствие черт скептицизма в античной философии задолго до появления Пиррона. Поэтому анализируя содержание скептических учений, А. Лонг отмечал стремление скептиков не просто отвергнуть наследие догматиков, но конструктивно как

ⁱ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта No 19-011-00349/19 «Скептическая традиция в античном платонизме». (The reported study funded by RFBR according to the research project No. 19-011-00349/19 «The skeptical tradition in ancient Platonism»).

решать вопросы, поставленные предшественниками, тем же Платоном, Аристотелем, или Сократом, так и использовать их приемы. Этой особенностью определяется и подход к исследованию: обращение к учениям античной эпохи в целом. Возникает мозаичная картина множественных мыслительных миров-конструктов, но не статичная, а динамичная, иллюстрирующая взаимодействие исторически данных учений. В особенности это касается периода Академии и таких скептиков как Карнеад и Аркесилай. Так ученый отмечает, что на Аркесилая повлиял, «скорее, метод Сократа, чем позитивная философия Платона» [2, с. 89]. Этот подход А. Лонга распространяется и на Цицерона, поскольку исследователь не ограничился простыми ссылками на его трактаты, в которых излагаются учения скептиков, но попытался раскрыть незримую связь учения римского мыслителя с идеями и концептами предшественников и современников. Так, он отмечает в качестве примера роль Крантора, написавшего «небольшую книгу “О скорби”», которая получила высшую оценку в тексте “Академиком” Цицерона» [2, с. 88]. Более значимо в историко-философском плане то, что Лонг обращает внимание на трансляцию Цицероном идей Пиррона и на нестыковки источников в этом отношении. Так, ссылаясь на трактат Цицерона «О пределах добра и зла» (IV 43), Лонг отмечает следующее: «Те, кто слишком сомневаются в степени скептицизма Пиррона, часто отмечают тот факт, что Цицерон часто ссылается на него как на строгого моралиста-скептика, но не упоминает его более одного раза в “Академиках” (II 130), в работе, которая посвящена аргументам в пользу и против скептицизма. Только в одном фрагменте, - продолжает Лонг, - Цицерон утверждает, что Пиррон не допускает восприятия мудрецом “безразличных” вещей» [2, с. 76]. Далее Лонг сопоставляет данный фрагмент с другим, принадлежащим тексту Диогена Лаэртского, в котором отрицается все, могущее быть моральным благом или злом (по-видимому, имеется в виду «по природе»), а человеческое поведение регулируется лишь соглашением. Он отмечает, что это мнение резко контрастирует с Пирроном Цицерона. Возникает вопрос, можем ли мы тогда заключить, что Пиррон придерживался совершенно противоположной позиции, или, с другой стороны, что скептицизм был «ошибочно приписан ему более поздними пирронистами»? [2, с. 77]. Закономерен и вопрос о том, а не ошибался ли сам Цицерон в отношении Пиррона? Лонг высказал предположение, что свидетельство Цицерона нельзя легко отбросить, поскольку он ближе по времени к Пиррону, чем Секст или Диоген. Действительно, они писали после Пиррона, когда пирронизм был возрожден Энесидемом. Возникает вопрос, который и озвучивает Лонг, если Пиррон не был скептиком в общепринятом философском смысле, то почему Энесидем и его последователи называли сами себя пирронистами? Действительно, существует ряд моментов, дающих основание усомниться в Пирроне Цицерона. Прежде всего, Цицерон, как можно предположить, ничего не знал о сочинениях Тимона. По-видимому, именно поэтому его источниками по скептицизму были авторы Академии, а именно: Клитонах, Филон из Лариссы и, конечно же, ученик последнего Антиох Аскалонский, вернувшийся к традиции догматиков. Известно также, что скептики Академии не считали себя обязанными Пиррону в развитии их учений, более того, они считали себя наследниками идей Сократа и Платона, прежде всего, в методологическом плане. Кроме того, известно, что еще Аркесилай, будучи основателем академического скепсиса был раскритикован Тимоном и стоиком Аристом, в творчестве которых отмечалось сходство позиции Аркесилая с позицией Тимона. Лонг как раз и анализирует вопрос об истинном отношении Цицерона к позиции Пиррона, имя которого упоминает рядом с Аристом в главе из трактата «О пределах». Текст фрагмента, касающийся Пиррона, следующий:

«Поэтому, как мне кажется, заблуждались все те, кто утверждал, что высшим благом является жить достойно (*honeste vivere*), но каждый по-разному, и прежде всего Пиррон, который утвердив добродетель, вообще не оставил ничего другого, достойного побуждения» (IV 43) [73. с. 179].

Об Аристоне же, Цицерон далее повествует так: «Затем следует Аристон, который, не осмелившись не оставить ничего достойного побуждения, в качестве того, что способно вызвать у мудреца побуждение к чему-то, ввел приходящее на ум или случающееся» [3. с. 179].

Имея в виду этот фрагмент, Б. М. Никольский отмечает, подчеркивая, тем самым, трудность истолкования слов самого Цицерона: «Мы не можем точно определить, какую именно идею Аристон выражал этими словами» [4. с. 384].

Лонг же, все вышеуказанные факты, касающиеся упомянутых и процитированных фрагментов трактует так: «Похоже, что Цицерон знал много больше об Аристоне, чем он знал о Пирроне, который не писал ничего, и он ошибочно сблизил “безразличное” по отношению ко всему внешнему, что основывалось на проблемах о критерии восприятия с Аристоновой защитой тезиса о всеобщем безразличии ко всему, что отделено от добродетели и порока» [2, с. 77]. Можно также предположить, что

позиция Аристана крайне интересовала Цицерона.

Излагая кратко биографию Цицерона, Лонг характеризует философскую среду и общую атмосферу римских интеллектуалов, в которых формировался философский талант Цицерона и его близость к скептицизму. Конечно, раздел о Цицероне напоминает очерк, но не лишенный тонких замечаний, намечающих пунктир возможного исследования. Так Лонг отметил новаторскую роль Цицерона в формировании в высшей степени эффективного философского языка, не просто приспособленного к греческой мысли, а способного эту мысль адекватно выразить. Действительно, это позволило Цицерону, при всем его скептическом подходе к догматической философии, сыграть роль медиатора, соединяющего (не в эклектическом, а в конструктивном ключе) элементы философского знания. Ценно, что интерпретация Лонгом учения Цицерона осуществлялась в проекции всей античной философии.

Таким образом, историко-философское значение работы А. Лонга определяется его стремлением реконструировать скептическую традицию, складывавшуюся во взаимовлиянии мировоззренческих установок. Работа Лонга имеет ту отличительную особенность, что ее автор не ограничился описанием школ и доктрин эпохи. Лонг использует метод интерпретационного анализа, представляя широкую палитру мировоззренческих подходов, бытовавших в эллинистическо-римскую эпоху, что позволяет восстановить картину философского универсума в его динамике. При указанном подходе задачей историка философии становится выявление не только общего и повторяющегося, т.е. самого инвариантного ядра историко-философского процесса в эллинистическо-римский период и в проекции всей античной философии, но и разных смысловых оснований и оттенков мысленных конструктов, которые, в конечном счете, определяют всю картину живого тела философии.

Литература:

1. Гусев Д.А. Античный скептицизм в отечественной и зарубежной историко- философской литературе // Гуманитарные научные исследования. 2015. No 4. Ч. 3 [Электронный ресурс]. URL: <http://human.snauka.ru/2015/04/10084> (дата обращения: 26.03.2019).
2. Long A.A. Hellenistic philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics. 2-ed. Berkeley-Los Angeles, Univ.of California Press, 1986. 274 с.
3. Long A.A. Hellenistic philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics. 2-ed. Berkeley-Los Angeles, Univ.of California Press, 1986. 274 с. Федоров Н. А. О пределах блага и зла // Марк Туллий Цицерон. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков. М.: РГГУ, 2000. 472 с.
4. Федоров Н. А. О пределах блага и зла // Марк Туллий Цицерон. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков. М.: РГГУ, 2000. 472 с. Никольский Б. М. Комментарии // Марк Туллий Цицерон. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков. М.: РГГУ, 2000. 472 с.

Представления Цицерона о природе человека и его критика стоической этики

Титаренко И.Н.

ФГАОУ ВО «Южный федеральный университет», Институт управления в экономических, экологических и социальных системах, профессор кафедры философии, доктор философских наук

intitarenko@sfedu.ru ; innatag@mail.ru

Аннотация: Статья анализирует представления Цицерона о природе человека, которые связаны с учением о высшем благе. Автор показывает, что древнеримский мыслитель находится под влиянием стоической школы, однако настаивает на необходимости включения в благо естественных вещей. При этом он критикует стоическое учение за, как ему представляется, сведение высшего блага к благу души. В статье путем историко-философского анализа основных положений этой критики обосновывается, что она основана на неверном понимании Стои. Вместе с тем, аргументы Цицерона свидетельствуют о четкости его требования учитывать телесную составляющую человека при построении этики. Находясь в рамках древнеримского менталитета, он особое внимание уделяет также и социальной составляющей человека, рассматривая жизнь в сообществе как его сущностное свойство, и эта идея легла в основу его лучших философских трактатов. Данная идея стала также основой для разработки Цицероном понятия *humanitas*. Гуманистический потенциал представлений Цицерона о многогранности природы человека сохраняет свою актуальность и для современной философии.

Ключевые слова: Цицерон, природа человека, благо, добродетель, Стоя, естественные вещи, тело, душа

Cicero's Insights into Human Nature and His Criticism of the Stoic Ethics.

Titarenko I.N.

Southern Federal University

Abstract: The article analyzes some of Cicero's anthropological ideas, including his insights into human nature. These ideas related to the teaching of the highest good. The author shows that the Stoic philosophy influenced Cicero's ideas. However, he criticizes stoic teaching for reducing the higher good to the good of the soul. The article, through historical and philosophical analysis of the basic provisions of this criticism, justifies that this criticism based on some misperception of the Stoic philosophy. At the same time, Cicero's arguments show the need to take into account the bodily component of man in ethics. Cicero also pays great attention to the social nature of man, viewing life in the community as an essential property of man. This idea became the main idea of his best philosophical works. The humanistic potential of Cicero's perceptions of the multifaceted nature of man remains relevant to modern philosophy as well.

Keywords: Cicero, nature of man, good, virtue, Stoic philosophy, natural things, body, soul

Проблема природы человека всегда привлекала философов, и различные варианты ее решения задавали многообразие не только антропологических, но и этических идей. История философии знает различные варианты решения проблемы природы человека. Учения философов Древнего Рима занимают в числе этих вариантов не последнее место, сыграв важную роль в утверждении антропологической проблематики в европейской философии. Интересно в связи с этим проанализировать идеи Марка Туллия Цицерона, в произведениях которого явственно проступает тема многогранности природы человека.

В учении Цицерона представления о сущности человека соотнесены с этическими идеями и, в частности, с пониманием высшего блага. Ему близки положения Стои, связавшей добродетель (высшее благо) с жизнью в согласии с природой [1, II, 34]. В рассуждениях Цицерона о добродетели ощущимо влияние стоиков, перипатетиков же, в том числе Диномаха и Каллифонта, он критикует за осуществляемое ими принижение значения добродетели [2, III, 119]. Однако Цицерону, учение которого проникнуто свойственным всем древнеримским мыслителям практицизмом, Стоя казалась чрезмерно

категоричной своим сведением блага исключительно к добродетели как нравственно-прекрасному. Действительно, в стоическом учении добродетель рассматривается как высшая цель деятельности [3, I, 186]. Ее одной достаточно человеку, чтобы быть счастливым [4, VII, 127]. Практически ориентированный менталитет Цицерона не мог смириться с этим положением, показывая его абстрактность и отстаивая необходимость учета материальных благ в разработке идеала счастливой жизни [1, IV, 47].

Стоики, как видится римскому мыслителю, были крайне непоследовательны, не включая естественные вещи в число благ, но признавая, однако, за ними способность вызывать побуждение, стремление (*appetitus*). Такая оценка Цицероном стоического учения обусловлена тем, что сам он отождествил благо и объект стремления: «...как можно говорить о наилучшем (*optimum*), если кроме этого не существует никакого блага (*bonum*)? Если же прочее остается предметом побуждения (*appetenda*), почему то, что является предельным в ряду вещей, вызывающих побуждение, не выводится из побуждения или ко всем им, или к большинству и к самым замечательным?» [1, IV, 33-34]. Подобное рассуждение, нацеленное как на стоиков, сводивших благо только к благу души, так и на эпикурейцев, ограничивших благо благом тела, шло от Карнеада и было традиционным для академического скептицизма [5, II, 139]. Активно развивался этот аргумент и Антиохом Аскалонским, выступавшим за необходимость учета так называемых внешних благ [1, V, 34]. Следуя за Карнеадом и Антиохом, Цицерон считает, что благо совпадает с объектами естественного побуждения. Он уверен, что это положение характерно практически всем философам, включая стоиков. Находясь под влиянием Антиоха, отстаивающего принципиальное идейное единство эллинистических учений, римский мыслитель необоснованно заключает, что стоики считают искусство благом ввиду его способности вызывать у человека побуждение [1, III, 49], тогда как Стоя причисляла искусство к «естественным» вещам, а не к благу [3, III, 136; 4, VII, 106]. Исходя из такой неверной посылки, Цицерон делает вывод, что, сужая область блага путем исключения всех источников побуждения, стоические мыслители впадают в противоречие. Для его устранения следовало бы или включить в содержание понятия «высшее благо» естественные вещи, или изменить понимание естественного побуждения человека, трактуя последнее не как проявление самосохранения и любви к себе, что предполагает также любовь к своему телу, а как проявление любви лишь к своей лучшей составляющей – разуму.

Критические замечания Цицерона в адрес Стои были связаны с различиями в понимании «жизни, согласной с природой» между ним и стоиками. Следуя, видимо, идеям Антиоха Аскалонского, Цицерон утверждал, что природа все в мире ведет к свойственному ему состоянию, и человек, чтобы жить согласованной с природой жизнью, должен стремиться к максимально совершенному состоянию. В силу того, что он есть единство души и тела, то совершенное состояние предполагает совершенство и первой, и второго. Исконная же Стоя акцентировала разумность природы, наличие всеобщего закона, управляющего ею, «верного разума» (*ὁρθὸς λόγος*) [3, I, 631]. Для стоика, таким образом, «жизнь в согласии с природой» будет «жизнью в согласии с разумной природой, в согласии с верным разумом» [4, VII, 86]. Следовательно, для «жизни в согласии с природой» нужно совершенство лишь одного, однако самого важного, аспекта человеческой природы – разума. Стоическое благо, являясь совершенной системой поведения на основе верного разума, связанной с системой мировых событий, было расположено выше всех естественных вещей, относящихся как к телесной душе, так и к телу. А Цицерон под влиянием Карнеада и Антиоха ошибочно полагал, что благо у стоиков сведено к благу души. «Считать благом одну лишь добродетель можно будет одним единственным образом: если предположить существование живого существа, целиком состоящего из души...» [1, IV, 28]. Несмотря на то, что упреки Цицерона в адрес Стои основаны на неточном понимании ее теории, они все же объективно обусловлены сложностью самой этой теории. Стоя, с одной стороны, стремилась сохранить природное основание этики и провести идею единства мира, а с другой – обосновать, что только собственное совершенство человека (добродетель) может являться высшим благом и конечной целью. Как отмечает А.А. Столярков, стоиками не принимается в расчет «то обстоятельство, что человек есть чувственное существо, и «отсекается» весь мир чувственных благ» [6, с. 217] (стремление разрешить эту теоретическую сложность в рамках самой Стои обусловило модификацию стоического учения Панэтием и Посидонием, рассматривавшими естественные вещи как благо [4, VII, 128]). Для ранних стоиков традиционным было разграничение добродетели и естественных вещей, не влияющих на счастье: «...стоики смеются порой, говоря, что если к той жизни, которая была отмечена добродетелью, прибавить пузырек для масла или скребок, то мудрец выберет скорее жизнь, которая получила эту прибавку, но не станет от этого счастливее» [1, IV, 30]. Сам же Цицерон такого разделения не делает. Естественные

вещи представляются ему благом, а значит, обладание ими, по его мнению, вполне может сделать жизнь счастливее и совершеннее. Как следствие, Цицерон считал, что одинаково неверно и принижать добродетель за счет стремления к материальным благам, и игнорировать роль материальных благ, что приведет в конечном итоге к абстрагированию от реальных условий человеческой жизни в мире. Природа человека гармонично сочетает тело и душу, а значит, любые попытки не учитывать телесную составляющую не обоснованы [1, IV, 26]. Подобные умозаключения Цицерона говорят о четкости его требования учесть телесную природу человека при попытке понять сущность последнего.

Однако понимание сущности человека было бы не полным, если не принимать в расчет его социальную природу. Ряду эллинистических школ было присуще понимание стремления к жизни в социуме как важнейшего сущностного свойства человека. Так, к примеру, Стоя рассматривала человека как «существо, живущее в сообществе» [4, VII, 63]. Эта идея была характерна для Антиоха Аскалонского и его ученика Варрона, который связал счастливую жизнь с жизнью социальной [1, V, 23]. Идея социальности человека становится ключевой в учении Цицерона, выступая своеобразной «красной нитью» его лучших философских произведений, включая трактат «Об обязанностях». Древнеримский мыслитель пишет: «природа силой разума сближает человека с человеком...заставляет его желать, чтобы существовали объединения и скопления людей, в них участвовать...» [2, I, 12]. Обеспечивающие совместную жизнь людей социальные механизмы, в том числе государство и его институты, имеют естественное происхождение, вызваны самой природой человека. Вследствие этого люди должны стремиться к жизни в сообществе, служить общим интересам «и знаниями своими, трудом и способностями накрепко связывать человеческое общество» [2, I, 22]. В этом общественно-государственном служении видит Цицерон следование природе для человека социального, а его сущностные характеристики, проявляющиеся в межличностных отношениях, мыслитель выразит понятием *humanitas*. Представление о социальности человека, соответствующее древнеримскому мировоззрению в целом, может рассматриваться в качестве ключевого не только для Цицерона, но и для многих других мыслителей Древнего Рима [см. более подробно 7, с. 39-47; 8, с. 16-18]. Эти идеи Цицерона о многомерности природы человека повлияли на развитие антропологической мысли Европы, а их гуманистический потенциал сохраняет свое значение для современной философии с ее поиском выхода из кризисных явлений наших дней, когда значимым становится утверждение разума и дела как приоритетов реальной жизни.

Литература:

1. Цицерон. О пределах блага и зла // Цицерон. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков. Пер. с лат. Н.А. Федорова. М.: РГГУ, 2000. 480 с.
2. Цицерон. Об обязанностях // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. Пер. с лат. В.О. Горенштейн. М.: Наука, 1974. 247 с.
3. Stoicorum veterum fragmenta (SVF) // Stoicorum veterum fragmenta. Coll. I. ab Arnim. Vol.1-3. Lipsiae, 1903-1905; Vol. 4. Indices, conscr. Lipsiae, 1924.
4. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Пер. М.Л. Гаспарова, 2-е изд. М.: Мысль, 1986. 571 с.
5. Цицерон. Учение академиков. Пер. с лат. Н.А. Федорова. М.: Индрик, 2004. 320 с.
6. Столяров А.А. Стоя и стоицизм. М.: КАМИ ГРУП, 1995. 448 с.
7. Титаренко И.Н. Основные черты римского мировоззрения в эпоху падения республики и становления империи // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Серия: Общественные науки. 1997. №2. С. 39-47.
8. Титаренко И.Н. Проблема человека в латиноязычной философии Древнего Рима. Автореф. дисс. на соискание ученой степени докт. филос. наук. Ростов-на-Дону: РГУ, 2005. 34 с.

Мистический реализм прп. Симеона Нового Богослова как способ Богопознания

Чельшев Павел Валентинович

НИТУ «МИСиС», профессор кафедры Социальных наук и технологий, доктор философских наук

simeon5@rambler.ru

Аннотация: В средневековой философии сложилось два основных метода Богопознания: схоластика и мистика. Если схоластики пытались с помощью диалектики объяснить, обосновать и систематизировать важнейшие догматы христианства, то мистики стремились к максимально тесному общению с Богом. В самом общем плане гносеологическую позицию прп. Симеона Нового Богослова можно определить как «мистический реализм», под которым следует понимать метод религиозного познания сверхъестественной реальности особым образом и специальными средствами. Мистический реализм прп. Симеона вполне вписывается в ортодоксальную догматику, не выходя за ее берега, хотя и имеет свою специфику. Он занимает свое место в православном Предании, в жизни Церкви. В основе его мистического реализма лежит молитвенная практика созерцания сверхъестественных энергий. Это есть мистика «огня и света», с помощью которой прп. Симеон решал вопрос о возможности непосредственного Богопознания уже в этой земной жизни в отличие от схоластических теолого-догматических попыток выразить Слово в понятиях и категориях философии. Эти две ветви средневековой гносеологии в какой-то степени диалектически дополняли друг друга.

Ключевые слова: прп. Симеон Новый Богослов, гносеология, метод, богопознание, мистика, схоластика, теология, православное Предание, Церковь

The mystical realism of the Saint Simeon The New Theologian as a way of knowing God. *Chelyshev Pavel Valentinovich*

The National University of Science and Technology "MISIS", Department of Social Sciences and Technology

Abstract: In medieval philosophy, there were two main methods of knowledge of God: scholasticism and mysticism. If the scholastics tried to use dialectics to explain, justify and systematize the most important tenets of Christianity, the mystics sought to communicate as closely as possible with God. In the most general sense, the epistemological position of the Saint Simeon the New Theologian can be defined as “mystical realism”, which should be understood as a method of religious knowledge of supernatural reality in a special way and by special means. The mystical realism of the Reverend Simeon fits perfectly into Orthodox dogmatics, without going beyond its shores, although it has its own specifics. It takes its place in Orthodox Tradition, in the life of the Church. Mystical realism is based on the prayerful practice of contemplating supernatural energies. This is the mystique of “fire and light” by which Reverend Simeon solved the question of the possibility of direct knowledge of God already in this earthly life, in contrast to scholastic theological-dogmatic attempts to express the Word in terms and categories of philosophy. These two branches of medieval epistemology were to some extent dialectically complementary.

Keywords: St. Simeon the New Theologian, epistemology, method, knowledge of God, mysticism, scholasticism, theology, Orthodox Tradition, Church

«Сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек», написал Г. Гегель в «Философии права», имея в виду запоздалый приход человеческой мудрости. Средневековую философию можно отнести к этапу человеческой зрелости и мудрости. Она вполне может конкурировать с теориями Нового и Новейшего времени. Однако, будучи историческим феноменом, средневековая гносеология обладает своей спецификой.

Здесь сложилось два направления, соперничающие и взаимодополняющие друг друга, рационалистическо-схоластическое и мистическое. Средневековая схоластика преимущественно в лице своих западных представителей от Ансельма Кентерберийского до Фомы Аквинского пыталась решить не-

выполнимую задачу – понять сверхъестественного Бога логически, используя для этого категориальный аппарат античной философии, переосмысленный в свете Священного Писания. Это привело к ряду негативных последствий, которые пытались устранить представители аскетически-мистического направления, надеявшиеся интуитивно в акте созерцания познать живого Бога практически и реально, а не как «Бога философов» в понятиях. Ибо, по мнению ап. Павла, Бог захотел, чтобы все люди «искали Бога, не ощутят ли Его и не найдут ли, хотя Он и недалеко от каждого из нас» [1, Деян. 17: 27]. Именно в этом смысле творчество прп. Симеона Нового Богослова последние десятилетия вызывает повышенный интерес как в богословской и философской литературе [2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10], так и в религиозной практической жизни. Ведь он, по слову Н. Бердяева, – «величайший мистик христианского Востока» [2], на примере творчества которого можно продемонстрировать существенные характеристики средневекового мистического реализма. Его философия – аргумент против доминирующего сегодня в философии сциентизма, в основе которого «лежит представление о научном знании как наивысшей культурной ценности и определяющем факторе ориентации человека в мире» [11, с. 686]. Однако «научное знание» не идентично понятию истинного знания и вовсе не приводит к мудрости. Кроме того, существуют разные типы самой научной рациональности, имеющие собственные представления о нормах познания и истинности знания [12].

Мистический реализм – это попытка объективного отражения и выражения разнообразных объектов сверхъестественной реальности специальными средствами. Этот «мистический реализм» вполне вписывается в христианскую догматику. В своей теории познания прп. Симеон занимал диалектическую позицию, являясь, с одной стороны, убежденным гносеологическим оптимистом, а с другой стороны, сознательным агностиком. Ортодоксальное христианство всегда антиномично, противоречиво, в отличие от ересей, абсолютизирующих ту или иную крайность. Поэтому прп. Симеон прямо пишет: «Мы знаем, что Ты Бог, и свет Твой видим, но каков Ты и какого рода – (этого) никто решительно не знает» [13, Гимн 37 (Н. 18)], закладывая фундамент дальнейшего различения непознаваемой Божественной сущности и познаваемых сверхъестественных энергий в философии свт. Григория Паламы [4; 6]. Вопрос в том, как и в какой степени, по мнению прп. Симеона, Бог познаваем?

Отметим, если философия Нового времени исходила из индивидуалистической модели познания, символом которой был некий «гносеологический Робинзон», на свой страх и риск познающий мир и самого себя, то средневековая гносеология использует в качестве категории-принципа идею Церкви как живого организма. Христианство на то и христианство, что не существует без Церкви, под которой понимается не какая-то политическая или экономическая организация, а мистическое тело «Его, которое есть Церковь» [1, Кол. 1:24]. Эта идея, вначале озвученная ап. Павлом, позднее стала важнейшей темой рассуждений прп. Симеона. Богопознание начинается и осуществляется только в том случае, если субъект познания – член Православной Церкви, сопричастный через Таинства Христу и всем другим членам Церкви. Поэтому Богопознание не есть какой-то внешний акт, какое-то безразличное (объективное) отношение одинокого субъекта к объекту познания, а всегда есть живое и личное общение человека с Богом в пределах Церкви как мистического тела Иисуса Христа.

Поэтому, в отличие от древних аскетических писателей, делающих акцент на индивидуальной молитве, прп. Симеон постоянно напоминает о незаменимой ничем церковной жизни, особенно о значении Таинства Покаяния и Евхаристии в деле Богопознания. Известно, что в зрелом возрасте он причащался Святых Христовых Таинств ежедневно. Из этого следует несправедливость обвинений прп. Симеона в мессалианской ереси, популярной в Малой Азии в IV-VI веках. Мессалиане претендовали на непосредственное общение с Богом вне церковного сообщества [15, с. 159-301]. Но прп. Симеон не имел с ними ничего общего, хотя в молодости также интенсивно практиковал умную молитву, известную всем подвижникам благочестия.

Задолго до первого методолога экспериментальной науки Нового времени Ф. Бэкона, учившего об «идолах познания», прп. Симеон постоянно рассуждает об условиях, препятствиях и опасностях на пути Богопознания. Сегодня человек, встав в центр мироздания, взял инициативу познания в свои руки. На этом и стоит вся современная наука. Но прп. Симеон полагал Бога не в качестве какого-то объекта, который можно рассматривать беспристрастно под микроскопом и над которым можно ставить научные опыты и эксперименты, а как абсолютную Личность, управляющую процессом познания. Бог сам открывается человеку, «преобразуясь сообразно восприятию каждого из людей» [13, Гимн 40 (Н. 22)]. Иначе говоря, в Боге заключается главная причина, источник и формы Богопознания. Но в процессе познания всегда должны быть диалектически учтены две стороны процесса. Что же зависит от человека?

По мнению прп. Симеона, познание начинается с веры, которая есть мост между человеком и Богом. Наличие веры подтверждается на практике верностью заповедям Христа и молитвой, а заканчивается любовью. В этой связи укажем на работу прп. Симеона о трех видах молитвы, авторство которой до сих пор вызывает споры в научной литературе [14, с. 162-171]. Первый образ молитвы – ложный в силу ее чувственности и натуралистичности. Второй образ молитвы связан с деятельностью самого ума, который хоть и прилагает внешние (формальные) усилия, все же лишается мзды, не порвав с внешними чувствами, не видя внутренних врагов. Он принимает призраки познания за истину. Только третья разновидность молитвы приводит к положительному результату. Здесь ум соединяется с духовным сердцем человека и «из оной глубины воссылает ко Господу моления». Результатом является просветление ума и его одухотворение посредством божественных светоносных энергий. Поэтому можно и нужно говорить о «мистике света и огня» в учении прп. Симеона [7, с. 126-139; 9].

Теперь следует задать главный вопрос о природе этого видения Божественного света. Напомним, что мистическое Богопознание есть всегда выход за пределы всякого тварного бытия: «Вечные реальности, – поясняет В. Лосский, – к которым здесь приобщается человек, не являются в собственном смысле слова ни чувственными, ни умопостигаемыми» [16, с. 103]. Но хотя эта реальность и превосходит естественные способности человека, она воспринимается путем непосредственного, как чувственного, так и интеллектуального созерцания. Правда, сначала надо утвердиться в этом сверхъестественном свете, стать ему сопричастным. В этом случае Божественный свет переводит действие обычных чувств и ума на новый уровень сверхчувственного и сверхинтеллектуального восприятия. Этот свет через духовное сердце, душу и ум переходит позднее на всего человека. «Он Сам внутри меня является, блистая в убогом сердце моем, отовсюду озаряя меня бессмертным светом и все члены мои освящая лучами» [13, Гимн 7 (Н. 16).] и «соделает тебя Богом по благодати» [13, Гимн 34 (Н. 44)]. Познание Бога приводит к духовному преображению человека. Но есть и опасности, подстерегающие человека на пути Богопознания, которые отражены в демонологии прп. Симеона – ветви богословия, которая имеет дело со сверхъестественными сущностями небожественной природы [7, с. 101-107].

В целом, характеризуя учение прп. Симеона, согласимся с мнением архиепископа Василия (Кривошеина), говорившего, что для нас прп. Симеон навсегда останется человеком глубокого личного мистического опыта, сумевшим притом потрясающим образом его выразить в соответствии с аскетическим и догматическим Преданием Православия [5, с. 435].

Литература:

1. Библия. М.: Московская патриархия, 1988. 1376 с. Юбилейное издание.
2. Алфеев Г.В., игумен. Преподобный Симеон Новый Богослов и Православное Предание. СПб: Алетея, 2001. 675 с.
3. Бердяев Н. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. 258 с.
4. Боднарчук Д.В. Влияние преподобного Симеона Нового Богослова на богословие святителя Григория Паламы (на примере первой триады из «Триад в защиту священно-безмолвствующих») // Научный альманах. 2016. № 10-2 (24). С. 366-367.
5. Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов (949-1022). Нижний Новгород, 1996. 445 с.
6. Лурье В.М. Луч света в тёмном веке: Симеон Новый Богослов и догматика византийских dark ages // EINA: Проблемы философии и теологии. 2015. Т. 4. № 1-2 (7-8). С. 406-430.
7. Чельшев П.В. Преподобный Симеон Новый Богослов о духовном преображении человека. М.: Храм св. вмч Димитрия Солунского, 2004. 256 с.
8. Чельшев П.В. Преподобный Симеон Новый Богослов. Житие и Акафист. М.: Эдитус, 2017. 24 с.
9. Фуфаев С. Учение прп. Симеона Нового Богослова и свт. Григория Паламы об обоживающем действии Святого Духа согласно интерпретации В.Н. Лосского // Преподобный Симеон Новый Богослов и его духовное наследие: Материалы Второй международной патристической конференции. М.: ОЦАД МП, 2017. С. 385-397.
10. Maloney, George A. The mystic of fire and light: St. Symeon, the New Theologian. Denville (N.J.), cop. 1975. Dimension books.
11. Швырев В.С. Сциентизм. Новая философская энциклопедия. В 4-х томах. Т. 3. М.: Мысль, 2001. С. 686.
12. Степин В.С. Типы научной рациональности и синергетическая парадигма // Сложность. Разум. Постнеклассика. №4, 2013. С. 45-59.
13. Симеон Новый Богослов, прп. Соч. В 3 Т. Т. 3. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. 279 с.+66с.+IX.
14. Дунаев А.Г. Проблемы композиции и авторства трактата «Метод священной молитвы и внимания» // Путь к свяшенному безмолвию. Малоизвестные творения святых отцов-исихастов. М.: Издательство Православного Братства Святителя Филарета Митрополита Московского, 1999. С. 162-171.
15. Прп. Макарий Египетский. Духовные слова и послания. Собрания тип 1 (Vatic. Graec. 694). М.: Индрик, 2020. 1055 с. Изд. Подготовил А.Г. Дунаев.
16. Лосский В.Н. Боговидение. М.: Свято-Владимирское братство, 1995. 120 с.

Некоторые замечания о трактате Гермарха «Против Эмпедокла»

Шахнович Марианна Михайловна

Санкт-Петербургский государственный университет, доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии религии и религиоведения. Доктор философских наук

m.shakhnovich@spbu.ru

Аннотация: В докладе анализируется полемическое использование термина οἰκειώσις Гермархом (Porph. De abstin. I, 7-12). У Гермарха открытая полемика против Эмпедокла, прежде всего, подразумевала имманентную критику более поздних философских школ, которые занимали аналогичную позицию, то есть не столько пифагорейцев и последователей самого Эмпедокла, сколько академиков и стоиков, которые не назывались, но имелись в виду. Такая манера в целом была присуща эпикурейской полемической практике. Гермарх использовал термин οἰκειώσις в стоическом смысле как природное родство, но отвергал возможность его использования в качестве основы справедливости, ограничивая это родство лишь тем, что оно способствует выживанию и рассматривал использовавшийся стоиками термин исключительно в эпикурейском утилитаристском ключе.

Ключевые слова: Гермарх, эпикуреизм, полемические трактаты, учение о справедливости.

Some remarks on the Hermarchus treatise Against Empedocles.

Shakhnovich Marianna Mikhailovna

St. Petersburg State University, Department of Philosophy of Religion and Religious Studies

Abstract: The report analyzes the polemical use of the term οἰκειώσις by Hermarchus (Porph. De abstin. I, 7-12). Hermarchus' open polemic against Empedocles, first of all, implied an immanent criticism of later philosophical schools, which held a similar position, that is, not so much the Pythagoreans and followers of Empedocles himself, as academicians and Stoics, who were not named, but had in mind. Such a manner was generally inherent in epicurean polemic practice. Hermarchus used the term οἰκειώσις in the stoic sense as a natural kinship, but rejected the possibility of using it as a basis of justice, limiting this kinship only to its survival and considered the term used by the Stoics exclusively in the Epicurean utilitarian vein.

Keywords: Hermarchus, Epicureanism, polemical treatises, doctrine of justice.

¹ Ученик и один из ближайших друзей Эпикура Гермарх из Митилены, ставший в 270 году до н.э. после согласно завещанию своего учителя схолахом Афинского Сада, был известен как автор нескольких полемических произведений. Он написал трактаты «Против Платона», «Против Аристотеля», а также сочинение в 22 книгах «Письма об Эмпедокле» (Diog. Laert. X, 25). От последнего сочинения до нас дошло порядка 20 фрагментов [6], самым большим из которых считается текст в первой книге сочинения «О воздержании» Порфирия (Porph. De abstin. I, 7-12). В нем излагаются суждения эпикурейцев о возникновении в человеческом обществе справедливости, а также происхождение законов о совершении убийств и об искупительных жертвах. Порфирий нигде не называет конкретного имени эпикурейского автора этих суждений, но, так как они связаны с критикой воззрений Эмпедокла, то считается, что речь в этих строчках идет о сочинении Гермарха. О наличии именно у Гермарха сочинения с критикой воззрений Эмпедокла свидетельствует Цицерон (ND I, 33). Кроме того, геркуланские (Pap. Herc. 1077, IV; Pap. Herc. 1077, V) и оксиринхский (P.Oxy. 3318) папирусы определенно указывают, что у Гермарха было полемическое сочинение, направленное против Эмпедокла. Так, Филодем в дошедших до нас частях сочинения «О благочестии» трижды упоминает, что Гермарх написал сочинение «Против Эмпедокла». Оставим в стороне вопрос о том, было это сочинение, написанное в форме философских писем, или существовал отдельный трактат, написанный с критикой воззрений Эмпедокла и его последователей, к которому были представлены разъяснения в виде писем, как было принято у самого Эпикура. Обратимся к одному из важных

¹ При поддержке гранта РФФИ № 18-011-01123 «Проблема сопряжения морали и религии в эпикурейской и стоической философии: сравнительный анализ полемического дискурса»

понятий, используемом во фрагменте трактата Порфирия, который академическая традиция приписывает Гермарху.

Порфирий указывает: «Что же до последователей Эпикура, то они говорят так, как если бы излагали пространную генеалогию, утверждая при этом, что когда древние законодатели изучали общественную жизнь людей и их поступки друг относительно друга, то провозгласили нечестивым и бесчестным убийство человека. Возможно, некое природное и наличное родство (φυσικῆς τινος οἰκειώσεως) человека с человеком, существующее благодаря подобию формы и души, сделало несподручным убийство таких вот живых существ, отличных от иных, чье убийство было принято» (Porph. De abstin. I, 7, 1) [2]. Таким образом, Гермарх, рассуждая о возникновении морали и происхождении справедливости, использует термин οἰκειώσις в качестве одной из причин учреждения законов, регулирующих отношение к убийству человека человеком, а также отношение к убийству животных.

Содержание понятия οἰκειώσις вызывает большой интерес в контексте полемических приемов, использовавшихся эпикурейцами в критике оппонентов. Это понятие, общий смысл которого - «обоснование целесообразности действий живой “природы”» [3, 163] традиционно считается стоическим, хотя, по справедливому замечанию А. А. Столярова, истоки его остаются не ясными, хотя ее аналоги можно найти у Платона [3, 371]. А. А. Столяров переводит этот термин как «склонность первичная, природная, природное расположение» [4, 142]. Однако большинство зарубежных изданий переводят этот термин не как «склонность», а как «родство, сродство, сходство» [7], а на английский язык - с использованием слов «kinship» или «akin» «схожий» (также как и переводчик сочинения Порфирия на русский язык Т. Г. Сидаш, который использовал вариант «родство»).

Существует несколько точек зрения о появлении термина οἰκειώσις у Гермарха. Ф. Дирльмейер полагал, что первым предложил обоснование этого понятия Теофраст [5], а затем уже оно появилось у стоиков и эпикурейцев. М. Поленц и М. Пемброк полагали, что оно было изобретено Зеноном или Хрисиппом [8, 2-47; 9, 147]. В 1988 году Р. Вандер Вардт опубликовал статью, в которой доказывал, что термин οἰκειώσις никак не мог быть почерпнут Гермархом у Хрисиппа, так как, когда Гермарх был уже известным философом и писал свое сочинение «Против Эмпедокла», Хрисипп был еще мальчиком, поэтому термин мог использоваться впервые только ранними стоиками, то есть Зеноном или его ближайшими учениками [1].

На наш взгляд, наиболее интересным является полемическое использование термина οἰκειώσις Гермархом. Насколько мы можем судить по фрагменту Порфирия (Porph. De abstin. I, 7-12), у Гермарха открытая полемика против Эмпедокла, прежде всего, подразумевала имманентную критику более поздних философских школ, которые занимали аналогичную позицию, то есть не столько пифагорейцев и последователей самого Эмпедокла, сколько академиков и стоиков, которые не назывались, но имелись в виду. Такая манера в целом была присуща эпикурейской полемической практике. Гермарх использовал термин οἰκειώσις в стоическом смысле как природное родство, но отвергал возможность его использования в качестве основы справедливости, ограничивая это родство лишь тем, что оно способствует выживанию: «...главной причиной недовольства [древних законодателей убийством] и провозглашения человекоубийства святотатством было его несоответствие целому строя [общественной] жизни. Это и было началом того, что осознавшие пользу такого определения не нуждались в иных основаниях для того, чтобы не совершать таких поступков; те же, кто был не способен осознать этого в полную меру, страхом перед наказанием удерживались от беспрепятственного убийства друг друга» (Porph. De abstin. I, 7, 2-3). Гермарх опирался на учение Эпикура о том, что справедливость основывается «на договоре о пользе, цель которого не причинять и не терпеть вреда» (КД XXXI) и таким образом рассматривал использовавшийся стоиками термин исключительно в эпикурейском утилитаристском ключе, тем самым критикуя стоическое учение «на его поле».

Литература:

1. Vander Waerdt P.A. Hermarchus and the Epicurean Genealogy of Morals//Transactions of the American Philological Association, 1988, vol. 118, p. 87-106.
2. Порфирий. Сочинения. Пер. Т. Г. Сидаша. СПб, 2011
3. Столяров А.А. Стоя и стоицизм. М., 1995.
4. Фрагменты ранних стоиков. Том III. Часть 2. Пер. и комм. А.А. Столярова. М., 2010.
5. Dirlmeier F. Die Oikeiosis—Lehre Theophrasts. (Philologus, Supplement, band XXX, Heft 1.) Pp. 100. Leipzig: Dieterich, 1937

6. Krohn K.W.G. Der Epikureer Hermarchos. Berlin, 1921
7. Longo Auricchio F. Ermarco. Frammenti. La Scuola di Epicuro, vol. 6. Naples, 1988
8. Pohlenz M. Grundfragen der stoischen Philosophie. Göttingen, 1940.
9. Problems in Stoicism. Ed. by A. A. Long, London, 1971.

Парменид и «физики»: К истокам формирования концепта бытия

Шрейбер В.К.

*Челябинский государственный университет,
доцент кафедры философии, кандидат философских наук*

shreiber@csu.ru

Аннотация: На фазе перехода научного знания от «живого созерцания» к теоретической рефлексии могут сосуществовать два описания объекта исследования. Одно, выполненное в естественном языке, фиксирует объект, как он дан в повседневной жизни. Другое претендует на выражение структуры и внутренних характеристик предмета. Это обстоятельство показано на материале исторического развития ряда научных дисциплин и его можно считать общим местом в современной философии науки. Но действует ли означенная зависимость в рамках философского знания? Ведь философия не имеет собственного эмпирического базиса и её понятия суть категории. Вот та проблема, которую ставит автор. Специфика авторского подхода определяется установкой, что феноменологическую базу поэтических построений милетцев и до Парменида образовали представления об отношениях мировоззренческого порядка. Миф как первичный феномен духовной жизни характеризуется образностью и господством антропоморфных аналогий. Стремление освободится от этих черт и лежало в основе исканий первых философов.

Ключевые слова: абстракция; миф; антропоморфизм; образ; аналогия; «физики»; Парменид, знание «по-истине»

Parmenides and “Physicists”: Toward the Origins of the Concept of Being. Shreiber V. K.

Chelyabinsk State University, department of philosophy

Abstract: In the phase of the transition of scientific knowledge from “living contemplation” to theoretical reflection, two descriptions of the object of study can coexist. One, made in natural language, captures the object, as it is given in everyday life. Another claims to signify the structure and internal characteristics of the subject. This fact is shown on the material of the historical development of a number of scientific disciplines and it can be considered a common place in modern philosophy of science. But does the indicated dependence act within the framework of philosophical knowledge? After all, philosophy does not have its own empirical basis and its concepts in its essence are categories. This is the problem posed by the author. The specificity of his approach is determined by the guideline that the phenomenological base of the poetic constructions of the Milesians up to Parmenides was formed by the worldview ideas. The myth as the primary phenomenon of spiritual life is characterized by the imagery and dominance of anthropomorphic analogies. The desire to free themselves from these traits became the regulatory for the first philosophers

Keywords: abstraction; myth; anthropomorphism; image; analogy; “physicists”; Parmenides; “knowledge-on-truth”

Работы Ильенкова и Зиновьева по диалектике абстрактного и конкретного, историко-научные изыскания, предпринятые на постпозитивистском Западе, и успехи отечественной философии науки, прежде всего, школы Степина создали богатый инструментарий для реконструкции того, как строятся дисциплинарные теоретические модели и каким образом происходит переход от элементарных теоретических понятий к построению сложных теоретических схем, описываемых языком законов и формул. Однако процессу восхождения предшествует период выделения этих самых первичных абстракций. Своеобразие финальных стадий этого периода выражается в сосуществовании двух различающихся по языку описаний изучаемого феномена. Одно отображает предмет с точки зрения видимости, другое претендует на теоретическую всеобщность и раскрытие его сущности. Этот момент был зафиксирован Марксом по отношению к закону стоимости [1, с. 177]. Работает ли эта

самая механика в рамках философского знания? Или же философия, будучи квинтэссенцией знания и не имея собственного эмпирического базиса, сразу же начинается с теоретического уровня познания? Полной ясности здесь нет.

По существу, речь идет о когнитивном или социокультурном субстрате, который явился питательной почвой для возникновения первых философских рефлексий. Проблема эта по своему характеру ругает за обращение к методам феноменологии. Ибо, - в терминах Хайдеггера, - «онтически ближайшее и известное есть онтологически самое далекое, неузнанное» и в своём онтологическом значении оно постоянно упускается из виду; оно, иными словами, существует в дорефлексивной форме. Будем исходить из того, что для философии такой дорефлексивной формой был миф.

Далее, если миф и философия представляют собой разновидности мировоззренческих структур, то движение от первого ко второй должно разворачиваться по гегелевской модели *снятия*. В частности, это предполагает преодоление двух особенностей мифа, а именно антропоморфизации его содержания и образности формы. Мифологический образ художественен. Иными словами, сказатель мифа всегда *относится* к тому, о чем он рассказывает. В когнитивном аспекте эта особенность мифа оборачивалась слиянностью *картины мира* и *ценностей*, ограничивающей возможности мировоззренческой рефлексии, а с другой, - она ставила пределы отображению объективных связей бытия.

Антропоморфизм, в свою очередь, означал, что основным логическим инструментом мифологической картины мира являлась аналогия, то есть перенос знаний, полученных из рассмотрения одного, - как правило, практически освоенного - объекта, на другой, менее изученный и менее наглядный объект. Аналогия эвристична, она наводит на мысль и бывает весьма правдоподобной, но в качестве объяснительной процедуры она не годится. Таким образом, для утверждения нового типа мировоззрения следовало избавиться от образности и заменить аналогию силлогизмом. Этими двумя негативными моментами, собственно, и определяются границы процесса становления философии.

Вообще говоря, при истолковании отношения «человек-мир» можно оперировать двумя вариантами аналогий: антропоморфными и натуралистическими. Однако миф, как мы уже сказали, пользовался антропоморфными аналогиями. Чтобы строить натуралистическую аналогию, надо было признать, что природа есть нечто принципиально иное, нежели мир человеческий. Только тогда можно ставить вопрос, а что такое мир сам по себе. Polemica вокруг этого вопроса объединила всех «физиков». Язык ионийских мудрецов, насколько можно судить по дошедшим фрагментам, был заимствован из обычной речи, сохранял образность и в лучшем случае предлагал слушателю «смыслообразы». Но за философами милетцев стоит допущение, что мир и люди это не одно и то же. Вопрос о природе первоначала, которым озабочены «физики», является превращенной формой этого допущения.

Историческая последовательность ответов на этот вопрос в милетской школе более или менее стройно демонстрирует восхождение от представления к понятию. «Вода» Фалеса и «апейрон» Анаксимандра устанавливают границы колебаний между чувственным образом и его полным отрицанием. Анаксимен предлагает «воздух» для обозначения того, что не столь наглядно, как вода, и вместе с тем значимо для жизни: не тот воздух, который ветер, но тот, которым дышат. Следующий шаг в обобщении идеи начала требовал, во-первых, зафиксировать итоги предыдущих рефлексий милетцев и, во-вторых, отыскать образ, который позволял включить в объем своего мыслимого содержания не только момент единства, чего искали милетские «физики», но и возможность взаимных переходов всех сущих. Эту задачу выполнил Гераклит.

Знаменитый фрагмент из его сочинения «О природе» в передаче Климента гласит: «Этот космос, тот же самый для всех, не создал никто ни из богов, ни из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живым огнем, мерами разгорающимся и мерами погасающим» [2, с.275]. Первая часть фрагмента подытоживает достижения предшественников. Милетцы по-разному трактовали природу первоначала, но одинаково сходились на том, что мир существует сам по себе. Во второй части он предлагает свою версию субстанции, отождествляя её с огнем.

Вода бывает стоячей, огонь, напротив, — символ, метафора движения. Чтобы существовать, огонь должен «осваивать» все новые и новые горючие материалы: «все обменивается на огонь и огонь - на все, подобно тому, как золото - на товары, а товары — на золото». Развертывание скрытых в этой метафоре смыслов превратило эфесца в основоположника диалектики. Но что такое «возгорание» и «угасание»? Это появление и исчезновение. Но откуда нечто может возникать и куда оно исчезает? Этим вопросом задается элеец Парменид. Если мир един и, кроме мира, ничего не существует, то фе-

номен возникновения и, соответственно, исчезновения есть не что иное, как видимость, выраженная «звуками обманчивых слов». Стало быть, в рассуждении Гераклита скрыта непоследовательность. Он из тех, кто «о двух головах», из тех, кто «бытие и небытие тем же самым и не тем же самым зовут»

«Не возникает оно, [бытие], и не подчиняется смерти.

Цельное все, без конца, не движется и однородно.

Не было в прошлом оно, не будет, но все — в настоящем.

Без перерыва, одно. Ему ли разыщешь начало?

Как и откуда расти?»[2, с. 295].

Хайдеггер в лекциях о становлении философии, уделяя внимание Анаксагору и Гераклиту, особо выделяет Парменида. Он определяет поэму главы элейской школы как «дидактическую» и замечает, что в его стихах «много такого, что называют абстрактным»[3, с.17]. Хайдеггер прав. Форма остается образной и нарративной, но по своим гносеологическим характеристикам бытие или *esti*, а равно и другое используемое элеатом понятие «истина» приближаются к категории. В содержании *esti* мыслится только один признак — признак существования: «сверх бытия ничего». Зато по объему оно охватывает все, что угодно, как в пространстве, так и во времени; иными словами, «бытие» целостно и похоже на шар. Таким образом, видно, что в рамках концептуального движения от Фалеса до элейцев исходное представление бледнеет и как бы испаряется путем отрицания или замены отдельных его характеристик и на выходе мы получаем ряд тощих абстрактных определений.

Арнольд Германн высказывает предположение, что лидер элейцев мог быть законодателем, и в дискурсе Парменида находит следы юридической аргументации. По интерпретации Германна *esti* выражает «факт бытия» любой вещи, которая может быть познана не чувствами, а разумом [4, р. 193-4]. Более того, он отводит Пармениду роль одного из изобретателей логики. Парменид, по его мысли, уверовал, что условия достоверности дискурса можно обеспечить, если следовать законам достаточного основания и непротиворечия: «мечутся, глухи и слепы равно, невнятные толпы, коими “быть и не быть” одним признаются и тем же, и не тем же, <...> как может «быть потом» то, что есть, как могло бы “быть в прошлом”?»). Свои рефлексии автор монографии о Пифагоре и Пармениде суммирует «тремя важнейшими уроками Парменида»: запрет на логическое противоречие, фальсифицируемость и признание эпистемической противоположности разума и чувства [4, р. 252-3].

Завершая свои размышления, приведу ещё одно - весьма тонкое - наблюдение Хайдеггера. Он обратил внимание на то, что богиню, с которой по сюжету поэмы встречается Парменид, зовут Истиной. Тут что-то новое и необычное! Артемида любит охоту и покровительствует охотникам, Гефест покровительствует кузнецам, Афина благоволит мудрости и искусству прядения, но Гефест не является кузнечным делом, а Артемида охотой. Однако богиня Парменида не служит истине: она сама есть Истина [3, с.21-23]. Добавим к этому, что первая часть поэмы Парменида называлась «Видимость (Seeming)», а вторая «Путь Истины».

Разграничение «знания-по мнению» и «знания-по истине» для Парменида является принципиальным, оно вводится в структуру поэмы. Ясное и сознательное принятие этого разграничения в качестве предпосылки мировоззренческой рефлексии явилось условием качественного скачка от натуралистических поползновений «физиков» к собственно философскому взгляду на мир. Этим была подготовлена почва для двух вопросов, каковы самые устойчивые скрытые характеристики бытия и как их выявить. Мы знаем, что ответы на эти вопросы будут искать Демокрит, Платон и Аристотель.

Литература:

1. Маркс К. Теории прибавочной стоимости / К. Маркс, Ф.Энгельс. Соч. Т.26, ч.II, М.: Госполитиздат. 1963. 703 с.
2. Антология мировой философии. Философия древности и средневековья / Антология мировой философии в 4 т. Т.1, ч.1. М.: «Мысль», 1969. 576 с.
3. Хайдеггер М. Парменид / Мартин Хайдеггер, СПб.: издательство «Владимир Даль», 2009. 382 с.
4. Hermann A. To Think like God: Pythagoras and Parmenides: the origins of philosophy / Las Vegas. Parmenidas Publishing. 2004, 313 pp.

Азарова Ю. О.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина, доцент кафедры теоретической и практической философии. Кандидат философских наук

azarova.yulia2017@gmail.com

Аннотация: Статья содержит разбор группы понятий Sorge–Besorgen–Fürsorge, которые играют главную роль в аналитике Dasein Мартина Хайдеггера; раскрывает их базовые значения и функции; проясняет онтическое и онтологическое измерение Sorge, Besorgen и Fürsorge; определяет специфику их работы в качестве экзистенциалов.

Ключевые слова: Мартин Хайдеггер (1889–1976), аналитика Dasein, экзистенциал, Sorge, Besorgen, Fürsorge.

**«Sorge», «Besorgen» and «Fürsorge» in Heidegger's analytic of Dasein.
Azarova Y. O.**

Kharkiv National University named after V. N. Karazin, Department of Theoretical and Practical Philosophy

Paper presents an overview of the conceptual cluster Sorge – Besorgen – Fürsorge that plays a main role in Martin Heidegger's Dasein analytics; reveals its basic meanings and functions; clarifies the ontic and ontological dimensions of Sorge, Besorgen and Fürsorge; defines the specifics of its work as existentials.

Keywords: Martin Heidegger (1889–1976), analytics Dasein, existential, Sorge, Besorgen, Fürsorge.

«Забота» (Sorge) – одно из фундаментальных понятий философии Мартина Хайдеггера. Забота есть основополагающий модус бытия Dasein. Забота предстает как изначальное состояние человека в мире. Жизнь человека – это, прежде всего, забота о себе, о других, о социуме.

Забота априорна и трансцендентна, поскольку она определяет любое фактическое отношение человека к миру. «Забота как исходная структурная целостность лежит экзистенциально-априорно “до” всякого Dasein ... имеется во всяком его фактическом поведении и положении» [1, с. 193].

Забота – это важнейший экзистенциал аналитики Dasein. Забота есть априорно данная, бытийная черта экзистенции Dasein, а не традиционная, понятийно-категориальная характеристика сущего. Забота выражает исходное онтологическое единство Dasein, его подлинную природу.

Аналізу заботы Хайдеггер посвящает ряд параграфов «Бытия и времени» [1, §§ 39-45, §§ 56-57, §§ 64-65]. Изучая ее специфику, Хайдеггер использует три родственные слова: «забота» (Sorge), «озабоченность» (Besorgen) и «заботливость» (Fürsorge), которые отражают различные аспекты данного феномена.

1. «Забота» (die Sorge) – это форма организации повседневной жизни человека. Забота касается как внешних обстоятельств бытия человека, так и его внутреннего состояния души. Забота есть содержание человеческого опыта в своем наиболее глубоком и интимном проявлении.

Существительное die Sorge происходит от глагола sorgen, который означает заботиться в двух смыслах: а) sich sorgen um – волноваться о чем-либо или о ком-либо; б) sorgen für – проявлять внимание, предусмотрительность, ответственность. «Забота означает не только тревожную хлопотливость, но также тщательность, преданность» [1, с. 199], – особенно преданность делу, долгу, семье, etc.

2. «Озабоченность» (das Besorgen) – это тревога, беспокойство, бремя, переживание. Отглагольное существительное das Besorgen происходит от глагола besorgen, который также имеет два смысла: а) озаботиться своим состоянием здоровья, финансовым положением, социальным статусом; б) озаботиться какой-либо проблемой.

Хайдеггер апеллирует к термину «озабоченность», подчеркивая, что он «выбран не потому, что
i «Бытийные черты Dasein, – подчеркивает Хайдеггер, – мы называем экзистенциалами. Их надо четко отделять от бытийных определений сущего, которые мы называем категориями» [1, с. 44].

Dasein экономично и практично, а потому, что само бытие Dasein предстоит увидеть как заботу» [1, с. 57]. Одним словом, «коль скоро к Dasein сущностно принадлежит бытие-в-мире, то его бытие к миру есть, по сути, озабоченность» [1, с. 57].

3. «Заботливость» (der Fürsorge) – помощь, поддержка, опека. Глагол fürsorgen имеет два смысла: а) помогать, принимать участие в судьбе; б) проявлять сочувствие и милосердие, особенно со стороны государства, благотворительных фондов и организаций. Здесь важен социальный аспект, ибо «бытие с другими основано на том, что в нем люди заботятся сообща» [1, с. 122].

Заботливость, – пишет Хайдеггер, – имеет в плане ее позитивных модусов две возможности»: заботливость в отношении себя и общества [1, с. 122]. «Заботливость выступает бытийным устроением Dasein, сопряженным (в разных ее возможностях) с его бытием к озаботившемуся миру, равно как с его собственным бытием к самому себе» [1, с. 122].

Хайдеггер использует данные понятия не только для того, чтобы обозначить свое онтологически-экзистенциальное понимание заботы. Они необходимы ещё и для того, чтобы дистанцировать свою позицию от господствующего в философии представления о том, что отношение человека к миру является, прежде всего, когнитивным.

«Забота Декарта и Гуссерля о знающем знании (Sorge um erkannte Erkenntnis) – это всего лишь один вид заботы; причем не самый приоритетный или очевидный ее вид» [3, с. 62; 6, с. 106]. Познанию, равно как и cogito, предшествует экзистенция. Поэтому превалирует тот контекст, где «термин “забота” употребляется онтологически-экзистенциально» [1, с. 192].

Подобная ремарка указывает на то, что «забота» не есть теоретическое понятие. Однако забота не является также обычным практическим действием. «Феномен заботы не выражает приоритета теоретического над практическим» [1, с. 193]. Сущность заботы лежит намного глубже, чем традиционная оппозиция между теорией и практикой.

В аналитике Dasein каждое из трех понятий имеет свою специфику. Sorge относится к самому Dasein; Besorgen – к его деятельности в мире; Fürsorge – к его бытию с другими. При этом «озабоченность и заботливость интерпретируются из феномена заботы, в качестве которой выступает бытие Dasein вообще» [1, с. 121].

«Основной способ бытия Dasein есть бытие сущего. Такой способ бытия предстает как “забота” (Sorge). Он также может проявляться как “озабоченность” (Besorgen), когда Dasein раскрывается как бытие-в-мире. Кроме того, он понимается как “заботливость” (Fürsorge) в той мере, в какой Dasein всегда есть бытие-с-другими» [4, с. 225].

Давайте рассмотрим механизм работы всех понятий более детально. Хайдеггер определяет «бытие Dasein как заботу (Das Sein des Dasein als Sorge)» [1, с. 180]. Забота не существует отдельно от Dasein. Она ко-имплицитна ему, ибо вместе с Dasein рождается и его забота о себе, о других, о мире.

«Dasein – это то сущее, которое имеет исток своего бытия в заботе» [1, с. 198]. «Dasein не будет отпущено из этого истока до тех пор, пока оно пребывает-в-мире» [1, с. 198]. «Бытие-в-мире несет печать заботы» [1, с. 198]. Именно через заботу Dasein включается в мир.

Внутренняя структура заботы довольно сложна. «Выражение “забота” имеет в виду экзистенциально-онтологический основофеномен, который, тем не менее, в своей структуре далеко не прост» [1, с. 196]. Хайдеггер выделяет два базовых измерения заботы: онтическое и онтологическое.

Онтическое измерение относится к повседневной жизни человека, где забота предстает как хлопоты о хлебе насущном, волнение за близких людей, дом, семью. «Забота – это то, чему Dasein принадлежит всю жизнь» [1, с. 198]. «Онтически всё поведение человека заботливо и руководствуется преданностью чему-то» [1, с. 199].

Онтологическое измерение относится к личности человека. Поскольку именно в заботе человек наиболее полно проявляет свое «я», то «проблема онтологического определения самости Dasein заостряется до вопроса об экзистенциальной “взаимосвязи” между заботой и самостностью (Jemeinigkeit)» [1, с. 198]i.

Действительно, «понятие “я” подразумевает сущее, каков человек, “будучи в мире”, есть» [1,

i *Jemeinigkeit* – термин, который Хайдеггер создает для иллюстрации личностного качества *Dasein*. Данный термин В. Библихин переводит либо как самостность (в отличие от самости), либо как словосочетание всегда-моё. Например, мысль Хайдеггера о том, что *Dasein* уникально и неповторимо, В. Библихин передает фразой «*Dasein* определяется через всегда-моё» (или «бытие *Dasein* есть в каждом случае всегда-моё») [1, с. 43].

с. 322]. «Вместе с таким “я” выговаривает себя и забота» [1, с. 322]. «Самостность экзистенциально считается только с присущей Dasein способности быть собой, т. е. с подлинности бытия Dasein как заботы» [1, с. 322].

Для Хайдеггера, самостность – это то, что составляет мое «я». Самостность есть онтологическое отношение человека к себе, которое предваряет его дальнейшие онтические действия. «Бытие собой является предпосылкой, предустановлением для последующих возможностей соответствия себе» [5, с. 204]i.

Онтологическое измерение показывает, что забота – главный фактор, который конституирует наше «я». Онтологическое измерение является исходным и первичным, ибо только на его основе возникает онтическое измерение, ориентированное на другого человека и общество в целом.

Хайдеггер подчеркивает, что глубинное онтологическое измерение «структуры заботы не поддается редукции к онтическому элементу» [1, с. 196]. Подобно тому, как бытие предшествует сущему, так и онтологическое понимание заботы предшествует многообразию онтических ее проявлений.

Хайдеггер также настаивает, что онтологическое измерение заботы не означает простого «обобщения» онтического (повседневного) опыта заботы. «Экзистенциально-онтологическая интерпретация рядом с онтическим толкованием не есть лишь теоретически-онтологическое обобщение» [1, с. 199].

Понятие «обобщение» Хайдеггер использует весьма условно. «Наше “обобщение”, – пишет он, – априорно-онтологическое. Оно имеет в виду не постоянно проступающие онтические свойства, а одно (всегда уже лежащее в основе) устройство» [1, с. 199]. Подобное обобщение демонстрирует необходимость тематизации заботы.

Таким образом, Хайдеггер четко разводит онтическое и онтологическое измерения заботы, но отмечает, что они не существуют изолированно. Оба измерения переплетаются друг с другом потому, что отношение к себе, которое составляет фундамент заботы, нельзя редуцировать к чему-то одному.

Итак, забота является главным звеном данной триады. Однако она неотделима от других звеньев. Озабоченность и заботливость являются базовыми элементами заботы. «Забота всегда, пусть даже привативно, есть озабоченность и заботливость» [1, с. 194]. «Обычная повседневность ... не исключает деловитой озабоченности, но усиливает ее» [1, с. 195].

Заботы в чистом виде (без того, кто заботится, или без того, о ком заботятся) не существует. Говоря о заботе, мы часто понимаем ее как «озабоченно-заботливую-заботу (besorgend-fürsorgende Sorge)», полагая, что «в этой озабоченности и заботливости через заботу просвечивает само заботливое бытие (das sorgende Sein)» [4, с. 225].

«Озабоченность» (Besorgen) Хайдеггер вводит как общий термин, обозначающий весь спектр отношений Dasein к окружающему миру: вещам, предметам, объектам. «Dasein никогда не есть “начала” как бы свободное от бытия-в-мире сущее, которое “затем” вступает в отношение с миром» [1, с. 57]. Напротив, Dasein всегда уже встроено в мир.

В своем отношении к миру человек руководствуется не столько формальными правилами, сколько осмотрительностью. «Такая осмотрительность, или озабоченность, понимается как здравый смысл» [1, с. 147; пер. уточ. – Ю. А.]. В основном, «мы озабочены наличным и подручным» [1, с. 69].

В отличие от заботы (Sorge), которая относится к самому Dasein, озабоченность (Besorgen) фокусируется на наличном, т. е. на вещах и предметах, с которыми имеет дело Dasein. В повседневной жизни озабоченность связана с различными способами деятельности Dasein, которые Хайдеггер называет «способами бытия-в».

«Бытие-в-мире Dasein разделяется (вместе с его фактичностью) на разные способы бытия-в. Многообразие способов бытия-в обозначается следующим перечислением: иметь дело с чем-то, изготовлять что-то, обрабатывать или взращивать что-либо, предпринимать, пробовать, обсуждать. <...> Эти способы бытия-в имеют подлежащий подробной характеристике бытийный образ озабоченности» [1, с. 56-57].

i Артикуляция человеком онтологического отношения к себе является предварительным условием для принятия ответственности и заботливого онтического отношения к другим. Онтологическое отношение к себе также можно квалифицировать как до-этическое (или прото-этическое), а онтическое отношение – как собственно этическое.
ii Ср.: «Бытие-в-мире есть, по своей сути, забота (Sorge); бытие с внутримирно встречающимся событием других есть заботливость (Fürsorge), а бытие-при есть озабоченность (Besorgen), ибо она как способ бытия-в определяется через его основоструктуру, т. е. заботу (Sorge)» [1, с. 193].

В ряде случаев «слово “заботиться” может значить: что-то исполнять, осуществлять, “доводить до ума”. Выражение “позаботиться о чем-либо” может подразумевать “что-то себе раздобыть”. “Озабоченность” есть тут что-то вроде хлопот» [1, с. 57]. Здесь очевиден онтический аспект озабоченности.

Однако существует также онтологический аспект, где озабоченность сближается с заботой. «На фоне этих ... онтических значений выражение “озаботиться” в данном исследовании употребляется как онтологический термин (экзистенциал) для обозначения ... бытия-в-мире» [1, с. 57].

Заботливость (Fürsorge), в отличие от озабоченности (Besorgen), направлена скорее на людей, нежели на окружающую среду. Заботливость – это нравственное качество человека, полное любви, сердечности, доброжелательности. Хайдеггер выделяет два вида заботливости: подлинную и неподлинную.

Неподлинная заботливость состоит в том, чтобы сразу освободить другого человека от проблемы. Подлинная заботливость, напротив, проявляется в том, чтобы помочь другому сделать необходимый шаг в решении проблемы. Неподлинная заботливость лишает человека инициативы и превращает его в зависимое существо, тогда как подлинная заботливость позволяет ему обрести силу и самодостаточность.

Таким образом, Хайдеггер рассматривает «заботу» как предельно широкое понятие, которое включает в себя три компонента: 1) заботу о себе; 2) заботу о других; 3) заботу о мире. Принимая их во внимание, Хайдеггер тематизирует отдельные формы «заботы» Dasein как «озабоченность» и «заботливость».

В ранний период творчества (в «Sein und Zeit») Хайдеггер мыслит триаду Sorge–Besorgen–Fürsorge, главным образом, в контексте аналитики Dasein. В поздний период («Beitrage zur Philosophie. Vom Ereignis») он переносит акцент на бытие, подчеркивая, что подлинная забота – это забота не только о человеке, но и о бытии в целом [2].

Литература:

1. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. Бибихина. – М.: Ad Marginem, 1997. – 451 с.
2. Heidegger M. Beitrage zur Philosophie. Vom Ereignis // Heidegger M. Gesamtausgabe / Hrsg. F. W. von Hermann. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1973. – Bd. LXV. – 522 s.
3. Heidegger M. Einführung in die phänomenologische Forschung // Heidegger M. Gesamtausgabe / Hrsg. F. W. von Hermann. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994. – Bd. XVII. – 322 s.
4. Heidegger M. Logik. Die Frage nach der Wahrheit // Heidegger M. Gesamtausgabe / Hrsg. W. Biemel. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. – Bd. XXI. – 418 s.
5. Heidegger M. Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz // Heidegger M. Gesamtausgabe / Hrsg. K. Held. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. – Bd. XXVI. – 207 s.
6. Heidegger M. Ontologie. Hermeneutik der Faktizität // Heidegger M. Gesamtausgabe / Hrsg. K. Bröcker-Oltmanns. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988. – Bd. LXIII. – 116 s.

i Например, если мать решит за ребенка математическую задачу, то она проявит неподлинную заботу, а если мать ясно объяснит ему принцип решения задачи и, таким образом, научит его самостоятельно решать задачу, то это будет подлинная забота.

Антропология в горизонте теории понимания: контroversы концепции философской герменевтики Х.-Г.Гадамера

Ананьева Е.М.

*Санкт-Петербургский государственный университет, кафедра философской антропологии
Института философии СПбГУ, старший преподаватель. Кандидат философских наук*

e.ananeva@spbu.ru

Аннотация: В рецепции философской герменевтики, особенно в наиболее популярной в XXI столетии ее версии – концепции Х.-Г.Гадамера, сложились определенные устойчивые тенденции – акцент на теории опыта, в первую очередь – эстетического, внимание к выведению следствий из герменевтической теории для гуманитарных наук, главным образом филологических и юридических. Однако если современное исследование обращается к антропологической проблематике и ищет инструментов анализа в герменевтике, то скорее обращается к теории интерпретации К.Гирца или П.Бурдьё, герменевтическим изысканиям П.Рикера или М.Фуко. Означает ли это, что проект «Новой антропологии», организованный Гадамером в содружестве с Паулем Фоглером в 70-е годы, оказался неудачным и прошел незамеченным для научного сообщества, или означает только, что усилия междисциплинарного коллектива, собранного для подготовки и издания 7 томов Новой антропологии, не прошли даром и сделали задел на будущее? И не наступило ли это будущее в контексте современного интереса к натуралистическим концепциям сознания и когнитивным исследованиям? В докладе планируется ответить на этот вопрос положительно и предложить обоснование этой точки зрения.

Ключевые слова: антропология, философская герменевтика, Х.-Г.Гадамер, методология гуманитарных и естественных наук

Anthropology in the horizon of the theory of understanding: controversies of the concept of philosophical hermeneutics of H.-G. Gadamer.

Ananyeva E. M.

St. Petersburg State University

Abstract: In the reception of philosophical hermeneutics, especially in its most popular version in the XXI century - the concept of H.-G. Gadamer, there are certain stable trends - an emphasis on the theory of experience, primarily aesthetic, attention to deriving consequences from hermeneutical theory for the humanities, mainly philological and legal. However, if modern research turns to anthropological problems and looks for analysis tools in hermeneutics, it rather turns to the theory of interpretation by C. Geertz or P. Bourdieu, the hermeneutic studies of P.Ricœur or M.Foucault. Does this mean that the “New Anthropology” project, organized by Gadamer in collaboration with Paul Vogler in the 70s, turned out to be unsuccessful and went unnoticed by the scientific community? Or else does it only mean that the efforts of the interdisciplinary team assembled to prepare and publish 7 volumes of the New Anthropology, were not in vain making a reserve for the future? As well as, has this future come in the context of contemporary interest towards naturalistic concepts of consciousness and cognitive research? The report plans to answer this question positively and offer a justification for this point of view.

Keywords: anthropology, philosophical hermeneutics, H.-G. Gadamer, methodology of the humanities and natural sciences

У истоков философской тематизации феномена понимания - в первых герменевтических концепциях, взявших на вооружение идеи трансцендентальной философии (Фр. Шлейермахер, В.Дильтей) мы можем обнаружить, что антропологические предпосылки толкования понимания играют существенную роль, перекликаясь с понятием жизни (которое, конечно, требует отдельного истолкования и перевода на язык трансцендентальной философии). Спустя столетие в недрах герменевтической традиции рождается амбиционный замысел - усилиями Х.-Г. Гадамера получает развитие тенденция универсализации

проблематики понимания до масштабов герменевтической философии, но антропологические основания этой концепции становятся менее прозрачны, и, вместе с критикой психологизма и субъективации герменевтического феномена в предшествующих подходах, антропологическая тематика, как кажется, должна бы сдать свои позиции. На это указывает и известное противостояние с антропологизмом, заявленное М.Хайдеггером, а Х.-Г.Гадамер позиционирует себя наследником его начинаний. В подтверждение этой гипотезы можно сослаться и на почти полное отсутствие антропологической тематики в каталоге работ, опубликованных в десяти томном собрании сочинений Гадамера [1, S.456] – в раздел «К проблемам антропологии» помещены лишь 4 работы, все они написаны в духе ницшеанской критики антропологизма и хайдеггеровских критических пассажей в адрес технической цивилизации. На страницах Словаря философии Гадамера [2, S.109] находится место лишь для одного антропологически характеризованного феномена – игры (со ссылкой на известную книгу Хейзинги и игровую природу эстетического сознания).

Однако, как представляется, есть основание поставить под сомнение эту первоначальную интуицию несущественности антропологических мотивов в обосновании замысла герменевтической философии у Гадамера. В доказательство этому могут быть приведены множасьщиеся в последние два десятилетия исследования на пересечении герменевтики и антропологии [3; 4], делающие предметом своего анализа работы раннего (60-70-е годы) и позднего (80-90-е годы) периода творчества Гадамера. Тем интереснее поставить проблему соотношения онтологических и антропологических предпосылок замысла Гадамера в горизонте возрождающегося интереса к философской антропологии, и одновременным расширением круга национальных школ, проявляющих интерес к подобным исследованиям.

Представляется, что не будет преувеличением констатировать, что общая логика прояснения предпосылок философской герменевтики последних десятилетий – обострение присущих ей противоположных тенденций: с одной стороны, той, что наследует гегелевской философии, которая может быть понята как «проблема трансцендентального описания герменевтики», в логике которого, «...анализируя понятие «опыт», Гадамер пытается критиковать Гегеля с помощью гегелевской же критически понятой «рефлексивной философии»» [5; С.46].

Но с определенного момента в рецепции оснований философской герменевтики не менее четко проявляется и иная тенденция, которая проясняется по мере знакомства с организационными проектами Гадамера – участием в ряде междисциплинарных групп и научных семинаров, которые с 70 годов XX века позволяли Гадамеру вступать в живой диалог с научным сообществом. Следует заметить, что лучше известные российскому читателю дискуссии на социальные и политические темы с представителями Франкфуртской школы отнюдь не составляли преобладающую часть этих обсуждений. Поэтому кажется важным уравновесить их в предлагаемом докладе обсуждением мало знакомых отечественному читателю междисциплинарных проектов с участием Гадамера – проектов философского прояснения новых тенденций в естественных науках. Один из таких проектов – издание семитомной Новой антропологии, первые два тома которой были отданы биологическим наукам, тома от третьего до пятого – социальным и психологическим, и последние два тома – философской антропологии. Как можно видеть, размах замысла также вызывает в памяти гегелевскую «Философию духа», где раздел «Антропология» очевидным образом основывается на данных целого спектра современных Гегелю наук. Интересно, что Гадамер, неоднократно и убедительно критиковавший позитивистские подходы естественным наукам, в Новой антропологии решительно поворачивается лицом к содержательным аспектам новых наук о человеке. Но при всем уважении к росту влияния естественных наук, изучающих человека, и присущих им способов аккумуляции знания – создания пособий и руководств, обобщающих их достижения, Гадамер подчеркивает значимость и неотложность задачи, которую он видит в создании общего пространства для нового понимания человека. «Современной становится задача стать посредником в преодолении кризиса, вызванного границами специализации наук о человеке» [6; S.376]. Хотя слово «диалектика» в современном дискурсе отчетливо демонстрирует черты архаичности, отсылает, как кажется, к давно изжитым в научном сообществе практикам, Гадамер отваживается вернуть научное сообщество к его обсуждению. Конечно, это не может быть диалектикой в ее спекулятивном облике, но, как мы знаем, Гадамер в поздние годы снова возвращается к идее платоновской диалектики. (как известно, второй том «Истины и метода» имеет подзаголовок «Между феноменологией и диалектикой»). «Результаты методически сильно дифференцированных областей знания оказываются действительны в познании каждого исследователя, насколько оно ориентировано в направлении целого нашего мировоззрения, нашей человеческой ориентации в мире, которое присуще

всякому, кто мыслит. Поэтому всякий акт мышления человека содержит этот философский момент» [6; S.378]. Поэтому задача нахождения философии, которая оказалась бы рабочим инструментом для современной теоретической рефлексии естественно-научного знания, никак не решается ссылками на простые и известные сценарии. «Революции» в парадигмах объясняют многое в бытовании науки в социальном контексте, но в содержательном плане не выполняют своей ориентирующей функции. Ссылка на несводимость друг к другу методологий гуманитарных и естественных наук, на расширяющуюся пропасть между двумя тенденциями в методологии, также мало выполняет эту задачу. Находя параллели в постановке задачи Новой антропологии в изысканиях М.Шелера, Гадамер обсуждает образец социально-исторической размерности естественно-научной методологии – своеобразного научения в новом контексте, доказывая необходимость вывести следствия из тенденций нашего времени – «времени второго Просвещения с его идеями нового просвещения человеческой природы» [6; S.381]

Авторы, собранные под одной обложкой в томе, озаглавленном «Философская антропология» в серии Новой антропологии, также проясняют возможное направление движения в заявленном направлении. Здесь представлен раздел, написанный Гельмутом Плеснером, темой которого избрано исследование антропологии чувств. Лейтмотив этого раздела - обсуждение трудностей нахождения междисциплинарной терминологии и единого исследовательского поля в эпоху, когда учение о «способностях души» должно быть решительно сдано в архив [7]. Контрапунктом ему является раздел, обсуждающий возможности описания человеческой природы в терминах кибернетики и теории информации [8]. В свете вышеизложенного уточнение заявленной темы предполагается осуществить возвращением к известным методическим разделам «Истины и метода» и фрагментам воспоминаний Гадамера о годах учения, главным образом о Максе Шелере.

Литература:

1. Gadamer, Hans-Georg: Gesammelte Werke. Bd. 10. Hermeneutik im Rückblick. - Tübingen: Mohr (Paul Siebeck) 1995 - 479 p.
2. Lawn, Ch. The Gadamer dictionary / Chris Lawn and Niall Keane Continuum International Publishing Group London New York 2011 – 168 p.
3. Monteagudo C. Die Aktualität des phänomenologischen Begriffs der Lebenswelt in Gadamer's Hermeneutik //Lebendigkeit der Phänomenologie / Vitality of Phenomenology. Giovanni Jan Giubilato (Hg./ed.). Verlag Traugott Bautz GmbH, 2018, S.179 – 193.
4. García Gómez, J. M., Etica y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del “mundo de la vida” cotidiana, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2000, 540 p.
5. Артамонова Ю.Д. Проект Гадамера: за и против // Вестник Московского университета. Сер.7 1997 № 4 С.43-47
6. Gadamer H.-G. Schlussbericht. //Neue Anthropologie. H.-G. Gadamer und P.Vogler (Hg.) Georg Thieme Verlag 1975 S.374 – 392
7. H.Plessner H. Anthropologie der Sinne//Neue Anthropologie. H.-G. Gadamer und P.Vogler (Hg.) Georg Thieme Verlag 1975 S.3 - 43
8. Watzlawick P Wesen und Formen menschlichen //Neue Anthropologie. H.-G.Gadamer und P.Vogler (Hg.) Georg Thieme Verlag 1975 S.102 – 132.

Метафизика Джорджа Беркли в диалоге «Алкифрон»

Беседин А.П.

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, философский факультет,
ассистент. Кандидат философских наук

izf@philos.msu.ru

Аннотация: Диалог Беркли «Алкифрон» (1732) редко рассматривается как метафизическая работа. Однако проблематика диалога полностью соответствует характеристике метафизики, которую Беркли дает в эссе «О движении»: исследование нетелесных вещей, истины, причин и существования вещей. Метафизика «Алкифрона» в важном аспекте отличается от метафизики имматериализма: в работе 1732 года Беркли выстраивает дескриптивную метафизику, то есть такую, которая претендует только на описание действительной структуры нашего мышления. Эта структура основана на нашем убеждении в том, что человек является свободным и ответственным существом, а таковым может быть только нетелесное существо. Так обосновывается существование нетелесных душ. В четвертом диалоге «Алкифрона» Беркли предлагает физико-теологическое доказательство бытия Бога. Исследователи признают слабость этого доказательства, однако оно может быть усилено, если обратиться к рассуждениям Беркли о свободе. Учение Беркли о свободе и ответственности, изложенное в конце работы, выступает замковым камнем метафизики «Алкифрона».

Ключевые слова: история философии, Джордж Беркли, дескриптивная метафизика, свобода воли, моральная ответственность, доказательства бытия Бога

George Berkeley's Metaphysics in "Alciphron". Besedin A.P.

Lomonosov Moscow State University, Faculty of Philosophy

Abstract: Berkeley's Alciphron (1732) is rarely considered as a metaphysical work. However, the problems discussed in the dialogue answer to the characteristic of metaphysics that Berkeley gives in De Motu: the study of incorporeal things, truth, the causes, and the existence of things. However, the metaphysics of Alciphron differs, in an important respect, from the metaphysics of immaterialism: in the work of 1732, Berkeley builds a descriptive metaphysics, that is, one that claims only to describe the actual structure of our thinking. This structure is based on our belief that human is a free and responsible being, and that only an incorporeal being can be such. This is how the existence of incorporeal souls is justified. In the fourth dialogue of Alciphron, Berkeley offers a physico-theological demonstration of the existence of God. The commentators acknowledge the weakness of this demonstration. However, it can be strengthened, if we turn to Berkeley's discussion of freedom. Berkeley's doctrine of freedom and responsibility, set out at the end of the work, is the keystone of the metaphysics of Alciphron.

Keywords: history of philosophy, George Berkeley, descriptive metaphysics, free will, moral responsibility, proofs of the existence of God

П.Ф. Стросон во введении к «Индивидам» дает такую характеристику дескриптивной метафизики: «Дескриптивная метафизика довольствуется описанием действительной структуры нашего мышления о мире, ревизующая метафизика озабочена улучшением этой структуры» [1, с. 8]. Далее Стросон пишет: «Декарт, Лейбниц, Беркли были ревизующими метафизиками, а Аристотель и Кант — дескриптивными» [там же]. Говоря о метафизике Беркли, Стросон, скорее всего, имеет в виду его имматериализм — учение, которое он с полным правом мог назвать «ревизующим». Однако метафизика Беркли не может быть ограничена только лишь имматериализмом — теорией, изложенной в работах 1710 и 1713 годов.

Диалог «Алкифрон, или Мелкий философ», появившийся в 1732 году, обычно рассматривается исследователями как работа по моральной философии, рациональной теологии, философии языка,

даже философии образования, но никак не метафизическое сочинение. Между тем, тематика, исследуемая Беркли в «Алкифроне» полностью совпадает со сферой метафизики, как Беркли ее определяет в эссе «О движении» (1721): «В первой философии мы имеем дело с нетелесными вещами, с причинами, истиной и существованием вещей» [2, р. 30]. В «Алкифроне» Беркли обсуждает каждую из перечисленных тем, причем предлагаемые им решения используются в диалоге для опровержения мнений его оппонентов. Вопрос об истине ставится в 16 и 17 параграфах первого диалога и местами обсуждается на протяжении всей работы; существование нетелесных вещей — Бога и конечных духов — исследуется в четвертом и седьмом диалогах; в тех же разделах Беркли затрагивает проблематику причинности.

«Алкифрон» играет специфическую роль в метафизике Беркли. В 1730 году Беркли писал С. Джонсону: «Я хотел бы, чтобы все работы, которые я опубликовал по этим философским темам, читались в том порядке, в котором я их опубликовал» [3, р. 319]. Речь в этом отрывке идет о главных положениях имматериализма. Давая такую рекомендацию в 1730 году, Беркли, безусловно, имел в виду работы, опубликованные ранее: «Опыт новой теории зрения» (1709), «Трактат о принципах человеческого знания» (1710) и «Три разговора между Гиласом и Филонусом» (1713), «О движении» (1721). Можно предположить, что «Алкифрон» в этом ряду должен идти стоять последним, но против этого можно выдвинуть возражение: это сочинение было напечатано вместе с «Новой теорией зрения», которая шла в конце. В 1733 году Беркли публикует «Теорию зрения, защищенную и объясненную», а в 1734 переиздает «Трактат» и «Три разговора». То есть, в 1732–1743 годах переиздаются все главные работы Беркли, при этом порядок между ними сохраняется, но к ним добавляются «Алкифрон» и «Теория зрения, защищенная и объясненная». И «Алкифрон» не случайно оказывается первой работой в этом ряду: диалог играет роль пропедевтики к философии Беркли, изложенной в других работах (не утверждается, что все его значение сводится к этому).

Ту часть метафизической теории Беркли, которая изложена в «Алкифроне», можно охарактеризовать как дескриптивную. Во-первых, ни в одной своей работе Беркли не обращается к понятию здравого смысла так часто как в «Алкифроне». Беркли представляется защитником здравого смысла и в более ранних трудах, и в рукописях, но отсылки к здравому смыслу в этих текстах не являются систематическими. В то же время, в «Алкифроне» Беркли апеллирует к здравому смыслу в наиболее важных пунктах своего рассуждения. Кроме того, в ранних работах Беркли пытался напрямую вывести имматериализм из здравого смысла, тогда как в «Алкифроне» он действует менее самонадеянно: Беркли использует здравый смысл для подкрепления более общих метафизических положений, не ведущих автоматически к имматериализму. Таким образом, в «Алкифроне» Беркли исследует здравый смысл с целью выявить лежащие в его основе установки.

Во-вторых, используемая в работе 1732 года терминология отличается от метафизического словаря «Трактата» и «Трех разговоров». Например, в «Алкифроне» не используется термин «материя». Беркли предпочитает понятие телесного, противопоставляемого духовному. «Телесное» и «материальное» не являются синонимами для Беркли: если «материальное» отсылает к несуществующей невоспринимающей и невоспринимаемой субстанции, то «телесное» обозначает физические объекты и свойства, поддающиеся описанию в терминах механики. Также в «Алкифроне» Беркли использует термин «идея» не так как в работах по имматериализму: в частности, он не отождествляет понятия «идея» и «вещь». Подобные изменения в терминологии могут указывать на то, что Беркли в «Алкифроне» пытается исследовать метафизическую проблематику в концептуальных рамках обыденного языка.

Главные метафизические тезисы «Алкифрона» — это существование Бога и нетелесность человеческой души. Основная часть доказательства бытия Бога изложена в четвертом диалоге. Это вариант физико-теологического доказательства, в котором Беркли переходит от упорядоченного и рационального устройства мира к существованию разумного творца. Ефранор — протагонист Беркли — формулирует аргумент так: «От движений заключаете вы к движущей силе или причине, а из разумных движений (или таких, которые, по-видимому, рассчитаны для разумной цели) к разумной причине, душе или духу. ... Я действительно и в самом строгом смысле слова замечаю и воспринимаю такие действия и следствия, которые доказывают, являют, обнаруживают существование незримого Бога — столь же достоверно и по меньшей мере с такой же очевидностью, с какой любые знаки, воспринятые чувствами, свидетельствуют о существовании вашей души, духа или мыслящего начала в вас» [4, р. 119–120]. Аргумент, представленный в такой форме, имеет очевидный дефект. К. Уинклер формулирует его так: «[Ефранор] утверждает, что имеющиеся у него свидетельства существования Бога сильнее, чем свидетельства существования вольнодумца Алкифрона, но это свидетельства принципиально того же типа.

Из всего этого я заключаю, что, хотя Ефранор и обещает предоставить доказательство бытия Бога, это его заявление, понятое буквально, не является центральным для его рассуждения; по-видимому, более точно его можно понять не как того, кто пытается переубедить атеиста при помощи неопровержимого аргумента, а как философа, предлагающего мировоззрение, в котором находится место для христианского Бога» [5, р. 288]. Комментарий Уинклера предполагает, что у Беркли нет решающего доказательства существования других умов. Единственное, что мы можем привести в его пользу, — это аргумент от аналогии или от лучшего объяснения. А поскольку у нас нет достоверного доказательства существования других духов, основанный на нем аргумент в пользу бытия Бога также теряет в силе.

Это рассуждение может быть обосновано, только если рассматривать четвертый диалог изолированно. Но если обратиться к тому, что Беркли говорит далее в седьмом диалоге, аргумент четвертого диалога можно будет дополнить. Последний — седьмой — диалог «Алкифрона» посвящен, в том числе, проблематике свободы воли и моральной ответственности. Беркли неслучайно завершает работу именно этим, потому что его учение о свободе и ответственности выступает замковым камнем, скрепляющим другие части его теории в «Алкифроне». Свобода, по Беркли, — это несомненный факт внутреннего опыта: «Очевидно, что человек — свободное деятельное существо ... до тех пор, пока я осознаю свои собственные действия, это внутреннее свидетельство ясного факта укрепляет меня против всех ваших доводов [против свободы воли]» [4, р. 262]. В седьмом диалоге Беркли признает, что, если душа телесна, то есть подчиняется механическим законам, то она несвободна. Далее утверждается, что душа свободна. Отсюда по *modus tollens* можно заключить, что душа нетелесна. Беркли не прописывает это заключение, но оно очевидно следует из текста. Этот вывод немаловажен для рассуждения из четвертого диалога, ведь Алкифрон (свободолюбивый философ, антагонист Беркли) соглашается, что от разумных движений можно заключить к разумной причине — душе. Но в четвертом диалоге Алкифрон не признает того, что душа нетелесна, а в седьмом диалоге он утверждает прямо противоположное. То есть, без дополнительного доказательства нетелесности души, представленного в седьмом диалоге, аргумент четвертого диалога работать не будет (если только не допустить возможность телесного Бога, которую Беркли, очевидно, исключает).

Также в седьмом диалоге Беркли связывает свободу воли с ответственностью: «Я знаю, что действую, и за свои деяния я отвечаю. А если это верно, то фундамент нравственности и религии остается непоколебленным. Для религии, говорю я, важно одно — чтобы человек был ответственным за свои поступки, а таковым он, согласно моему мнению и здравому смыслу человечества, является, поскольку действует, а то, что он действует, — самоочевидно. ... Представления о вине и заслуге, справедливости и награде предшествуют в умах людей всем метафизическим умствованиям, а из этих общепринятых естественных понятий следует, что человек, несомненно, несет ответственность, что он действует и сам себя определяет» [4, р. 263]. Таким образом, мы приходим к понятиям вины, заслуги, справедливости и награды — понятиям здравого смысла. Мы знаем, как их применять, а применимы они должны образом только к свободным агентам. То есть, надежным свидетельством существования других духов является применимость к ним реакций, связанных с ответственностью.

При помощи понятий свободы и ответственности мы можем заполнить лакуну в доказательстве бытия Бога из четвертого диалога и обосновать существование нетелесных вещей — душ. И сам тезис о свободе человека, и то, что на его основании утверждается, относится к области метафизики. Утверждение об ответственности человека за свободные поступки вводится Беркли как положение здравого смысла, то есть как установка, общая всем людям. Беркли не пытается представить его как необходимое или доказуемое. То есть он претендует только на то, чтобы описать уже имеющиеся у нас установки ответственности и выявить стоящую за ними метафизическую картину, которая, как оказывается, включает утверждения о нетелесности души и существовании Бога.

Литература:

1. Стросон П.Ф. Индивиды. Опыт дескриптивной метафизики / Пер. с англ. В. Н. Брюшинкина, В. А. Чалого; под ред. В. Н. Брюшинкина. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2009. 328 с.
2. Berkeley G. The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne. Vol. IV / Ed. by A.A. Luce. London: Thomas Nelson and Sons, 1951. viii + 264 p.
3. Berkeley G. The Correspondence of George Berkeley / Ed. by Marc A. Hight. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. xxxviii + 674 p.

4. Berkeley G. Berkeley's *Alciphron*. English Text and Essays in Interpretation / Ed. by Laurent Jaffro, Geneviève Brykman, Claire Schwartz. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2009. 443 p.
5. Winkler K.P. Berkeley. An Interpretation. New York: Oxford University Press, 1989. xiv + 317 p.

Винкельман А.М.

НИУ ВШЭ (Москва), заместитель руководителя Школы философии. Аспирант, преподаватель
avinkelman@hse.ru

Аннотация: Тема любви – одна из главных тем для Ф. Шеллинга Вл. Соловьева. Более того, философия любви Соловьева часто представляется как рецепция философии Шеллинга. Однако я постараюсь показать, что для сегодняшнего читателя Соловьев и Шеллинг при всей видимой схожести репрезентируют две принципиально разные стратегии говорения о любви понятой как принцип единства и целостности человека и мира. Соловьев понимает любовь как некоторый концепт, обращаясь к которому можно обнаружить путь выхода из современного Соловьеву кризиса; в этом смысле с сегодняшних позиций его подход можно было бы назвать консервативным. Шеллинг же допускает как минимум два прочтения – аналитическое и спекулятивное. Первое оказывается ближе к «консервативному» прочтению Соловьева, хотя, на мой взгляд, все же расходится с ним в самой фундаментальной точке. Второе прочтение даже вступает с Соловьевым противоречие. Это, однако, позволяет увидеть Вл. Соловьева не как автора, которому принадлежит оригинальная рецепция философии Шеллинга, а как автора самостоятельной и призванной решить совершенно конкретную задачу теории. В отношении же Шеллинга обнаруживается потенциал к тому, чтобы прочесть его как автора, репрезентирующего актуальную точку зрения на современность.

Ключевые слова: философия любви, Ф. Шеллинг, Вл. Соловьев, русско-европейский диалог, современная метафизика

Love Strategy: a Modern Reading of F.W.J. Schelling and V.L. Solovyov.
Vinkelman A.M.

HSE Moscow (National Research University Higher School of Economics), Faculty of Humanities, School of Philosophy

Abstract: The problem of Love is one of the main topics for F.W.J. Schelling and V.L. Solovyov.

Moreover, Solovyov's philosophy of love is often presented as a kind of reception of Schelling's philosophy. However, I will try to argue that nowadays both philosophers – despite their apparent similarity – represent two fundamentally different strategies of speaking about love recognized as the principle of unity and harmony of a man and the world. Solovyov understands love as a concept, turning to which we could find a way out of the modern crisis; in this sense, his approach could be called “conservative”. Schelling allows at least two readings – analytical and speculative. The first one is closer to the conservative reading of Solovyov, although, in my opinion, it still diverges from him at the most fundamental point. The second one even comes into conflict with Solovyov “conservative” approach. This reading allows us to see the Solovyov not only as an author who owns the original reception of Schelling's philosophy but as an author of an independent theory designed to solve a very particular problem. There also a potential for reading Schelling as a completely modern author who represents the point of view on modernity.

Keywords: Philosophy of Love, F.W.J. Schelling, V.L. Solovyov, Russian-European Dialogue, Modern Metaphysics

¹ Историк философии исходит из того, что каждый автор, которому он посвящает своё исследование (1) мыслил в рамках некой традиции; (2) сам является основателем некой традиции; (3) не принадлежит никакой традиции и, в таком случае, следует либо подчеркнуть это обстоятельство, либо постараться указать для него место в одной из уже существующих традиций.

Вл. Соловьев и Ф. Шеллинг, вне всякого сомнения, мыслили в традиции и создали свою. Свидетельство первого – их сочинения. Оба философа вступают в проблемное поле и ищут ответы

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект №19-18-00100).

на преимущественно уже имеющиеся вопросы. Размах рецепции же и количество исследовательской литературы говорят о том, что их решения были оригинальными и удачными.

Принято считать, что Соловьев был существенным образом инспирирован Шеллингом, иногда речь идет даже о «русском шеллингианстве». На это есть как содержательные основания (круг проблем, с которыми работают философы), так и формальные (стилистически и терминологически порой нетрудно увидеть то, как Соловьев разделяет стиль и умонастроения немецкого коллеги).

Что касается темы любви и её места в философской системе Соловьева и Шеллинга, то преимущественно говорят о параллелях – оба автора придают ей если не решающее, то очень большое значение. Любовь – ключевое понятие в концепции «всеединства» у Соловьева. Для Шеллинга периода 1809-1815 года тема любви и вовсе является главнейшей; кроме того, текстологический анализ может показать, что сам принцип понимания любви у Шеллинга можно проследить еще в его самых ранних текстах.

Однако я постараюсь показать, что для сегодняшнего читателя Соловьев и Шеллинг при всей видимой схожести репрезентируют две принципиально разные стратегии говорения о любви понятой как принцип единства и целостности человека и мира. Вл. Соловьев понимает любовь как некоторый концепт, обращаясь к которому можно обнаружить путь выхода из современного Соловьеву кризиса; в этом смысле его подход можно было бы – с сегодняшних позиций – назвать консервативным. Шеллинг же допускает как минимум два прочтения – аналитическое и спекулятивное. Первое оказывается ближе к консервативному прочтению Соловьева, хотя, на мой взгляд, все же расходится с ним в самой фундаментальной точке. Второе прочтение даже вступает с Соловьевым противоречие.

В этом отношении Шеллинг и Соловьев в любом случае не могут взаимно дополнять друг друга – речь всегда будет идти об описании принципиально разных точек зрения, хотя, парадоксальным образом оказывается, что количество параллелей и общих мест очень велико.

Владимир Соловьев посвятил понятию любви несколько отдельных текстов. «Смысл любви» – серия статей вышедших в журнале «Вопросы философии и психологии» в 1892-1894 годах. Понятие любви в рамках этих статей оказывается подчинённым более широкой теме – концепции всеединства, «которое он понимал как истину, то есть высший и совершенный тип мироустройства, в котором все многообразие сущего находится в состоянии единства и взаимопроникнутости» [1, с. 2].

В этом отношении Соловьев пытается совместить две, как может показаться, несовместимые вещи. С одной стороны, он полагает, что любовь имеет онтологическое значение – Бог, творящий мир, содержит в себе любовь как вечную женственность.

Бог – ключевое понятие концепции всеединства и в ней он не трансцендентен миру, но присутствует в нем, как бы пронизывает его. В этом смысле любовь находится в мире и, можно было бы сказать, поддерживает его существование на всех уровнях. В заключительной пятой статье Соловьев даже, упоминая вскользь магнетизм, электричество, гравитацию, говорит о любви как о принципе единства вселенной «насколько она не есть хаос разрозненных атомов, а единое и связанное целое» [3, с. 542].

С другой стороны, вся конструкция текста свидетельствует о том, что любовь для Соловьева имеет функциональное значение. Она не составляет главнейшей тайны мироздания, а, скорее, является чем-то таким, от чего сегодня отвлеклось человеческое внимание. Любовь в этом смысле – это то с помощью чего можно возратить утраченную гармонию человека и мира.

О том, что важно понять функцию любви, Соловьев говорит ещё в самом начале текста. Он выступает тут почти в роли следователя, пытаясь выяснить, зачем в мире вообще оказалась любовь – как она влияет на развитие эволюции или на ход истории? Оказывается, что многие великие события свершались без любви, и, более того, – там где была любовь не всегда было счастье или что-то значительное. Довольно неожиданным для читателя оказывается и то, что самым важным видом любви, тем видом, к которому мы и должны обратиться, оказывается полая любовь.

При этом ясно, что всячески подчеркивает и Соловьев и, например, Лосев [2], что «пол» в данном случае – указание на особое диалектическое отношение, которое является фундирующим для мироздания. Однако сказать, что Соловьев тут работает как диалектик или же проблематизирует тему пола было бы ошибкой. Напротив, он, по всей видимости, имея в виду такую возможность, не делает шага в этом направлении. Для него пол оказывается не столько категорией устройства природы, сколько необходимым условием для того, чтобы говорить об индивидуальности в человеке и Человечестве. Так, полюса – это я и Другой, это то, что необходимо для существования отношения.

Посредством пола образуется и телесность.

Любовь же, как полагает Соловьев, должна телесность *одухотворить*. Отсюда и спекулятивный тезис о связи любви и бессмертия: любовь одухотворяет материю и делает ее бессмертной. Речь идет о некотором отношении, которое как бы позволяет подняться над причинными связями.

Сам факт истинной любви, по мысли Соловьева, делает возможной связь между мирами – реальным и идеальным, Царством Божьим и этим миром. Человек любит земное существо и творя его идеальный облик постигает в нем всеединство в Боге – Софию. Таким образом любовь как бы проделывает путь «туда и обратно»: любя, человек восходит к Высшему, к Богу, и, обнаружив посредством любви связи с Божественным, истинно проживает свою земную жизнь.

Терминологически это действительно очень напоминает философию Шеллинга. На первый взгляд может даже показаться, что Соловьев тут адаптирует Шеллинга для русского читателя; это, конечно, не так.

Если занять по отношению к «Смыслу любви» некоторую дистанцию, станет видно, что тому типу мироустройства, которое Соловьев мыслит как «всеединство» *уже* противостоит наличный, сегодняшний мир. Катастрофу, распад, раздробление Соловьев видит уже сейчас. Такое состояние мира он обозначает как победу *эгоизма* (важнейший термин для онтологии Шеллинга, но и тут можно было бы указать на ряд фундаментальных отличий).

В этой точке лучше всего видно, почему Соловьев и Шеллинг при всей внешней схожести репрезентируют две принципиально разные концепции. Для Шеллинга эгоизм еще не победил, он не исходит из состояния катастрофы. Соловьев надеется на то, что сила любви победит, Шеллинг – нет.

Примечательно, что у Шеллинга – в отличие от Соловьева – нет ни одного текста, где в названии было бы слово «любовь». Однако именно это понятие является ключевым для всей его философии: дефиниция любви имплицитно есть уже в «Афоризмах о натурфилософии» (1805/7), эксплицитным образом любовь является важнейшим понятием в 1809-1815-ые годы, сохраняя своё значение и в самых поздних его сочинениях.

Читать тексты Шеллинга – сложна герменевтическая работа. Он не даёт прямой дефиниции, она, скорее, формируется по ходу чтения. В зависимости от того, какую проблему решает Шеллинг, образуются и термины. Так, синонимом «любви» в разных фрагментах текста будут, например, «свет», «связь» «связующий принцип» «вторая потенция» и т.д.

Кроме того, предварительно можно выделить и несколько интерпретативных уровней. На первом – после текстологического анализа обнаруживается некоторая воспроизводящая себя с небольшими изменениями в ключевых текстах дефиниция: «тайна любви в том, что она соединяет такие противоположности, каждая из которых могла бы быть для себя и все-таки не есть и не может быть без другой» [4, с. 151]. Таким образом, любовь представляет собой главным образом принцип связи сил в природе, то, что обеспечивает возможность диалектического развития природы.

Второй уровень – рефлексия над тем, как устроена сама «возможность мира». Аргумент Шеллинга состоит в том, что для того, чтобы движение как результат всё время воспроизводящегося столкновения природных сил случилось, требуется некоторое логическое условие возможности – безосновное или индифференция (Indifferenz). Эксплицитно этот сюжет проработан у Шеллинга мало, но можно с большим долей уверенности предположить, что именно любовь и является этой индифференцией.

Шеллинг отводит понятию любви совсем не то место, чем Соловьев. Для Шеллинга любовь – это и пред-условие и конец творения (Endabsicht der Schöpfung). На этом уровне тоже можно говорить о как минимум двух прочтениях – традиционном и апокалиптическом. Первый ближе к Соловьеву – сила любви одухотворяет материю и открывает перспективу мыслить загробную жизнь и мировую гармонию. Второй трактует изначальную индифференцию одновременно и как конечную цель творения – мир будет поглощён божественным огнем и всё вернется к первоначальной точке, к безразличию, индифференции. Такая интерпретация [5] кажется сегодня наиболее близкой духу современности, хотя и требует ряда оговорок: Шеллинг, по всей видимости может быть прочитан так, но не только так. В любом случае, самое важное тут, что Шеллинг не отыскивает любовь как то средство, к которому требуется обратиться и как-то специально его теоретизировать. Напротив, любовь пронизывает всю его философию и в некотором смысле предполагается ей.

Этим наброском к развернутому исследованию я надеюсь показать, что Соловьева сегодня можно прочесть не как автора, которому принадлежит оригинальная рецепция философии Шеллинга, а как

автора самостоятельной и призванной решить совершенно конкретную задачу теории. В отношении же Шеллинга обнаруживается потенциал к тому, чтобы прочесть его как автора, репрезентирующего актуальную точку зрения на современность.

Литература:

1. Бужор Е.С. Смысл любви в философии всеединства Вл. Соловьева // Общество: философия, история, культура. 2017. №9. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/smysl-lyubvi-v-filosofii-vseedinstva-vl-solovieva> (дата обращения: 28.02.2020).
2. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. Серия: «Жизнь замечательных людей». М.: Молодая гвардия, 2009.
3. Соловьев Вл. С. Смысл любви // Соловьев Вл. С. Сочинения: В 2 т. Т. 2 / Общ.ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф.Лосева. М.: Мысль, 1988.
4. Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметов // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль.
5. Chepurin K. Indifference and the World: Schelling's Pantheism of Bliss // Sophia. 2019. (online first: <http://doi.org/10.1007/s11841-018-0700-7>) P. 1-18.

Методологическая проблематика истории философии в парадигме Memory Studies: актуальность анализа и постановка проблемы^{1*}

Власова О.А.

Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии, профессор кафедры истории философии, доктор философских наук

o.a.vlasova@gmail.com

Аннотация: Автор ставит проблему исследования самосознания истории философии в междисциплинарном контексте практик памяти. Обосновывается актуальность сведения перспектив разных дисциплин как в рамках самой истории философии, так и в контексте гуманитарных наук в целом. Поставленная проблема конкретизируется в рамках вопросов составляющих истории философии как практики памяти, ее специфики, ее актора и адресата. Устанавливается взаимосвязь философской историографии и методологии истории философии с проблематизацией историко-философской практики памяти. Таким образом, работа встраивает современную методологическую проблематику истории философии (историзма и универсализма, границ интерпретации, методов сохранения прошлого, функции историка философии и проч.) в контекст широкой традиции Memory Studies и дискуссий о способах конституирования образа прошлого в культуре и гуманитарных науках.

Ключевые слова: история философии, методология, Memory Studies, практика памяти, коммеморация, историография.

Methodological problems of the history of philosophy in the paradigm of Memory Studies: the relevance of analysis and statement of the problem.

Vlasova O.A.

St. Petersburg State University, Institute of Philosophy, Professor, Department of the History of Philosophy

Abstract: The author poses the problem of studying the self-awareness of the history of philosophy in the interdisciplinary context of memory practices. The relevance of reducing the prospects of various disciplines both within the framework of the history of philosophy and in the context of the humanities as a whole is substantiated. The posed problem is concretized within the framework of the issues that make up the history of philosophy as a practice of memory, its specificity, its actor and addressee. The interrelation of philosophical historiography and the methodology of the history of philosophy with the problematization of historical and philosophical practice of memory is established. Thus, the work embeds the modern methodological problems of the history of philosophy (historicism and universalism, the boundaries of interpretation, methods of preserving the past, the functions of the historian of philosophy, etc.) in the context of the wide tradition of Memory Studies and discussions on ways of constituting the image of the past in culture and the humanities.

Keywords: history of philosophy, methodology, Memory Studies, practice of memory, commemoration, historiography.

История философии последних десятилетий и последних лет, как и все классические науки и отрасли, ищет новые перспективы и стратегии. Она одновременно и стремится сохранить свою «классику», и обрести новую «современность», она, как, впрочем, и ранее, обращается к другим гуманитарным наукам, дабы проследить возможное направление движения. И здесь общая проблематика прошлого, работа памяти делает возможной ее интерпретацию в контексте топовых современных дискуссий о коммеморации. Почему и как можно проблематизировать историю философии в этом поле, а также что это может дать – основные вопросы настоящей работы.

¹ Опираясь на исследования последних лет, актуальность сведения полей истории философии и исследования выполнено при поддержке РФФИ (проект № 20-011-00616 «Самосознание истории философии в междисциплинарном контексте практик памяти»).

Memory Studies можно оценить как со стороны истории философии, так и со стороны гуманитарных наук в целом.

Современная мировая и отечественная история философии испытывает двойное давление. Во-первых, она утрачивает свои позиции основания философского знания и философского образования, уступая конкретным философским отраслям (философии культуры и социальной философии, философской антропологии и этике и проч.) и превращаясь в узкоспециальную отрасль, имеющую дело с артефактами прошлого, не задающуюся целью оценки проблем современности. Во-вторых, она замыкается на себе как исключительно философской отрасли, в то время как ее наработки активно используются в других гуманитарных науках. В сложившейся ситуации история философии испытывает насущную необходимость включения в общегуманитарное поле дискуссий.

Одновременно с этим гуманитарные науки проходят этап построения общегуманитарного междисциплинарного поля. Целый ряд проблем связывает в дискуссиях историю и филологию, психологию и антропологию, теорию культуры и социологию. Одной из топовых тем таких дискуссий является проблема практики и политики памяти. Стремительно развивающиеся Memory Studies охватывают все новые и новые вопросы, институционализируются. Однако до настоящего времени, несмотря на очевидную плодотворность проблематики и методологии, эта традиция практически не охватывает области истории философии. Обращение к ней принесет новую проблематику, новый ракурс постановки устоявшихся проблем и стратегии их решения. Сведение полей истории философии и Memory Studies актуально для обеих областей.

Несмотря на обозначенные послы актуальности, а также на то, что гуманитарные науки в настоящее время переживают «мемориальный бум» и звучат утверждения о Memory Studies как «парадигме» гуманитарного знания, специальных обобщающих и систематических исследований истории философии как практики памяти до настоящего времени нет ни в мировой, ни в отечественной традиции. Казалось бы, на подобный ракурс должны были натолкнуть работы М. Фуко и Ф. Анкерсмита, исследования по сравнительному анализу истории философии и интеллектуальной истории и проч. [1] Но история философии, в особенности отечественная, крайне ревностно относится к своей «классике» и своим границам, чтобы так быстро рецептировать дискуссии и тренды других гуманитарных областей и перенести их через границу дисциплин. Однако расширение рамок истории философии и включение ее в междисциплинарные дискуссии, как мы предлагаем здесь, дискуссии о практиках памяти, – одна из возможностей ее сохранения.

Центральной проблемой при этом становятся особенности самосознания истории философии XX – начала XXI вв. как практики памяти. Это проблемное поле можно конкретизировать следующими вопросами: Какие составляющие истории философии как практики памяти проблематизируются в XX – начале XXI вв.? Как история философии работает с прошлым, каков его статус, как она встраивает его в настоящее, как складывается ее традиция, что детерминирует ее коммеморативные практики и кто является их актором и адресатом?

История философии есть одна из исходных точек самосознания, точно такая же, как и другие «истории», для пробудившейся в течение последнего века практики памяти. Говорить с позицией методологии и историографии и смотреть на историю философии при этом, точно так же, как и смотреть на историю, – означает видеть условия ее возможности. Пьер Нора в этом контексте говорит об «иконности» и непочтительности историографии, разясняя: «Она состоит в том, чтобы завладеть теми вещами, которые и составляют традицию по преимуществу: главной битвой, такой, как Бувин, каноническим учебником, таким, как малый Лависс, чтобы вскрыть их механизм и воссоздать как можно точнее условия их изготовления. Это значит – заронить сомнение в самое сердце, ввести клинок критики между стволом памяти и корой истории» [2]. В чем состоит отраслевая специфика историко-философского подхода к прошлому и как история философии развивает общегуманитарные подходы практики памяти?

Во-первых, история философии XX – начала XXI вв. осмысляет себя как коммеморативную практику (практику работы с прошлым в настоящем) и ставит свои методологические проблемы как проблемы оформления, адаптации, интерпретации прошлого, а также вопросы условий, целей и актора интерпретации [3; 4]. Анализ развития философии истории философии, т.е. ее методологического самосознания, в XX веке показывает, что оно созвучно коммеморативным исканиям и может быть концептуализировано в их рамках. Традиционная проблема методологии истории философии – проблема соотношения истории и философии в историко-философском исследовании – становится в таком слу-

чае проблемой коммеморативного характера философского творчества. Проблема анахронизма может быть сформулирована как проблема границ коммеморации, возможности и необходимости осовременивания прошлого. Вопрос о процедурах историко-философской герменевтики смежен вопросу о техниках «искусства памяти». Все вместе эти основные векторы развития историко-философского самосознания приводят нас к важной проблеме контекста и агента историко-философской коммеморации.

Во-вторых, в подобном самосознании история философии следует общему движению гуманитарных (исторических, социальных, политических, культурологических) наук, важной проблемой которых в XX в. становится проблема памяти. Как в другие периоды развития своего методологического самосознания, история философии здесь двигается, во многом, за исторической наукой. На волне обращения к истокам проекта модерна история ставит и вопрос самосознания истории и ее методологии, а также вопрос об идеологической функции историка и его роли в складывании образа минувших эпох. В своем исследовании французской национальной традиции в истории А.В. Гордон подчеркивает особенность предмета истории: «В этот предмет входит собственно историческое сознание и – далеко не в последнюю очередь – самосознание историков» [5, с. 5]. Закономерно, что история философии движется в том же русле.

В-третьих, интерпретация истории философии как практики памяти не только позволяет поставить актуальные для нее самой вопросы процесса, условий, актора и адресата историко-философской практики, но и включает ее в проблемное междисциплинарное поле. Конечно же, история философии с большим трудом может быть связана с «микро»-полем антропологических MemoryStudies и изучением конкретных культурных практик коммеморации. Однако она весьма успешно может быть включена в «макро»-дискуссию исторических, социальных и политических наук о процессах трансформации прошлого и того, как складывается всемирная и национальная история, как исторические фигуры становятся фигурами, и кто выполняет роль того агента, который ответственен за тетогу-трансформации.

Обрисованная актуальность, поставленная проблема и ракурс проблематизации, а также приведенные краткие теоретические положения указывают на важность междисциплинарной контекстуализации истории философии и анализа ее современных проблем не только в традиционном предметном поле философии, но и в широком междисциплинарном поле гуманитарных наук: в сравнении в пространстве актуальных исторических, филологических, социальных, культурологических проблем, которые и актуализируются в дискурсе исследований памяти и коммеморативных практик.

Литература:

1. Анкерсмит Ф.Р. История и тропология: Взлет и падение метафоры. Пер. М. Кукарцева, Е. Коломиец, В. Катаева, М.: Прогресс-Традиция, 2003. 496 с.
2. Нора П. Проблематика мест памяти. Пер. Д. Хапаевой / Франция-память. Ред. П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок. СПб: Изд-во СПбГУ, 1999. С. 17-50.
3. Власова О.А. «Революция относительности» и самосознание истории философии XX века // Философские науки. 2018. № 11. С. 114-125. Власова О.А. Перспективизм в истории философии второй половины XX века: развитие самосознания и проблематика «первого» и «третьего» лица // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2019. № 3. С. 3-13.
4. Власова О.А. Репрезентация и критика в практике историка философии // Studia Culturae. 2019. № 3(41). С. 7-17.
5. Гордон А.В. Историческая традиция Франции. М.: Контент-Пресс, 2013. 368 с.

Идеи лингвистической философии в дискуссиях Аристотелевского общества 40-50-х гг. XX в.

Дидикин А.Б.

Институт государства и права РАН (Москва), заведующий сектором философии права, истории и теории государства и права, ведущий научный сотрудник; член Аристотелевского общества (Великобритания); член Канадской философской ассоциации. Доктор философских наук

abdidikin@bk.ru

Аннотация: Доклад посвящен дискуссиям на заседаниях Аристотелевского общества в Лондоне - уникальной интеллектуальной среды, где на протяжении более чем ста лет в процессе ежегодных дискуссий философы получали возможность апробировать собственные философские идеи. Идеи лингвистической философии стали предметом активных дискуссий в Аристотелевском обществе в период 40-50-х гг. XX в., когда президентами Общества становились Гилберт Райл (1945-1946 гг.), Дж. Л. Остин (1956-1957 гг.), Г. Харт (1959-1960 гг.) и др. Ключевым тезисом является переосмысление языка как средства коммуникации и репрезентации мира и языковых выражений, образующих речевые акты. В зависимости от типа языкового дискурса действие субъекта локализуется в речевых актах, формирующих его намерения, их осуществление и последствия. Для восприятия действительности необходимо учитывать осмысленное употребление знаков, являющихся чувственно воспринимаемыми частями символов, составляющих язык. На примере философских концепций Г. Райла и Дж. Л. Остина анализируется интеллектуальный контекст, в котором были сформулированы и обоснованы обозначенные концепции, ставшие важным этапом развития аналитической философии в XX в.

Ключевые слова: язык, речевые акты, намерения, последствия, контекст употребления, диспозициональные предложения, логический бихевиоризм.

The ideas of linguistic philosophy in the discussions of Aristotelian Society in 40-50-s. of XX century. **Anton Didikin**

Institute of State and Law RAS (Moscow, Russian Federation), Department of Legal Philosophy, Legal History and Legal Theory.

Abstract: The report is devoted to discussions at the meetings of the Aristotelian Society in London - a unique intellectual environment where for more than a hundred years in the process of annual discussions, philosophers have had the opportunity to test their own philosophical ideas. The ideas of linguistic philosophy became the subject of active discussions in the Aristotelian Society during the 40-50s of the XX century, when G. Ryle (1945-1946), J. L. Austin (1956-1957), H. Hart (1959-1960) and others became the President of the Society. The key thesis is the reinterpretation of language as a means of communication and representation of the world and language expressions that form speech acts. Depending on the type of language discourse, the subject's action is localized in speech acts that form his intentions, their implementation and consequences. To perceive reality it is necessary to take into account the meaningful use of signs that are sensually perceived parts of the symbols that make up the language. On the example of the philosophical concepts of G. Ryle and J. L. Austin the author analyzes the intellectual context in which the designated concepts were formulated and justified, which became an important stage in the development of analytical philosophy in the XX century.

Keywords: language, speech acts, intentions, consequences, context of usage, dispositional statements, logical behaviorism.

В 2020 году исполняется 140 лет с момента образования в Лондоне Аристотелевского общества – объединения философов и ученых, в котором на протяжении ежегодных дискуссий обсуждались наиболее значимые философские идеи континентальной и аналитической философии. Традиции, заложенные

первым президентом Общества, английским философом Ш. Ходжсоном (1880-1894 гг.), состояли в том, чтобы по итогам дискуссий результаты публиковались для широкого доступа общественности в специальном издании – «Труды Аристотелевского общества». История развития Общества в XX столетии свидетельствует, что практически каждое направление аналитической философии получило свое обоснование в ходе дискуссий на заседаниях Аристотелевского общества. Существующие исследования посвящены в основном раннему периоду функционирования Аристотелевского общества [1; 2], однако систематический анализ публикаций докладов в «Трудах Аристотелевского общества» позволяет раскрыть характер дискуссий относительно «лингвистического поворота» и формирования таких концепций как теория речевых актов Дж. Л. Остина и «логического бихевиоризма» Г. Райла.

Дж. Л. Остин в порядке ежегодной ротации выступал президентом Аристотелевского общества в 1956-1957 гг., опубликовав в качестве доклада для дискуссии статью *Plea for Excuses* [3]. Ранее в 1952 г. контуры будущей теории речевых актов были им изложены в статье *How to Talk. Some Simple Ways*, опубликованной в «Трудах» Общества [4]. Ключевым тезисом теории речевых актов является обоснование Дж. Л. Остином особого типа перформативных выражений: «произнесение высказывания означает совершение действия, и в данном случае неверно думать, что имеет место простое произнесение слов» [5, с. 18]. Использование определенных слов является важной и неотъемлемой частью осуществления определенного типа действий, но нельзя не учитывать коммуникативную ситуацию: «чтобы обстоятельства, при которых употребляются слова, были бы соответствующими, и обычно является необходимым также, чтобы говорящий и другие участники речевого акта тоже совершали определенные другие действия, будь то “физические” или “ментальные” действия или даже действия произнесения каких-то других слов» [5, с. 20].

Однако к перформативным выражениям не применимы критерии истинности и ложности, так как «употребление “Я обещаю, что...” является ложным в том смысле, что, хотя человек утверждает, что он что-то обещает, на самом деле он ничего не обещает или что если он описывает что-то, то он это описывает неверно — сбивает нас с толку. Нет, он все равно обещает: обещание здесь не является пустым, хотя оно и делается неискренне» [5, с. 22]. Вместо них он говорит о правилах, определяющих успешность или неуспешность перформативных выражений. Нарушение правил ведет к неуспешности перформативного употребления, но степень неуспешности при этом может быть различна. Например, если церемонию именованья корабля будет производить не капитан, а кто-то другой, то эта процедура становится сомнительной. Но если давать неискреннее обещание, то есть без намерения сдержать его, обещание все равно будет дано, и действие будет совершено. В данном случае понимание контекста употребления выражений имеет ключевое значение для концептуального анализа перформативных высказываний.

Вопрос о соотношении речевых актов и действий в аналитической философии в ином контексте рассматривался Гилбертом Райлом. Г. Райл опубликовал в «Трудах» Общества свой доклад *Knowing How and Knowing That* [6], вступив в должность президента Общества в 1945 г. Эта статья станет важным разделом его классической книги «Понятие сознания» [7]. Рассуждая о бихевиористском подходе к пониманию природы сознания, он отмечал, что «глаголы, существительные и прилагательные, с помощью которых мы в повседневной жизни описываем способности, черты характера и сложные виды поступков окружающих нас людей соотносить с реальными способностями, чертами характера, поступками людей внешний наблюдатель не может, по крайней мере, до такой степени, чтобы данные комментарии «имели хоть малейший признак истинности» [7, с. 25]. Ключевой тезис Райла состоит в том, что работу сознания не следует описывать как комплекс каких-то точечных операций, а скорее нужно понимать в контексте наблюдаемого человеческого поведения. Сознание определяется действиями субъекта, а не конструированием метафизических сущностей.

Отсюда возникает вопрос – может ли один человек сквозь призму своего сознания понять другие сознания? Райл отмечает, что «любой, кто умеет играть в шахматы, уже понимает многое из того, что предпринимают другие игроки, а недолгое изучение геометрии позволяет простому мальчишке проследить значительную часть рассуждений Евклида» [7, с. 61]. Тем самым обучение правилам и наблюдение за повторяющимся поведением других людей указывает на то, что «не существует и метафизического глазка, через который мы непрерывно подглядываем и понимаем самих себя, хотя на основе повседневного поведения в общественной и частной жизни мы выучиваемся объяснять самим себе свои мотивы и действия» [7, с. 181]. Так как каждый человек может проследить отношения между своим личным опытом и внешними действиями, то можно провести аналогию и понять действия

других людей. С помощью особых диспозициональных утверждений, по мнению Райла, следует описывать и толковать ментальные предикаты, не как внутренние, ненаблюдаемые, таинственные процессы и события, а как предрасположенность и способность к совершению действий, которые мы можем наблюдать.

Основной тезис Г. Райла о возможности анализа ментальных состояний субъекта через интерпретацию его поведения, является исключительно важным для аналитической юриспруденции [8]. Как человек мыслит, так он и действует. Любопытно, что эта концепция из области аналитической философии будет источником дискуссий в аналитической философии права Г. Харта, который также занимал должность президента Аристотелевского общества в 1959 г., опубликовав доклад *Prolegomenon to the Principles of Punishment* [9]. Так, например, если следователь осуществляет осмотр места происшествия, нотариус заверяет подлинность составленных документов, а судья приводит аргументы для принятия законного судебного решения, им не требуется для принятия правового решения вся совокупность причинно-следственных связей в природе, или объяснение того, что поведение человека полностью детерминировано, что он не свободен, ибо не может контролировать ментальные процессы в сознании.

Таким образом, «Труды Аристотелевского общества» выступают важным источником для изучения истории зарубежной философии XX века.

Литература:

1. Nasim, Omar W., ed. The Emergence of Analytic Philosophy and a Controversy at the Aristotelian Society: 1900-1916. The Virtual Issue. Aristotelian Society. URL: https://academic.oup.com/aristotelian/pages/virtu-al_issue_two_introduction.
2. Юрьев Р.А. Значение Аристотелевского общества для развития аналитической философии. К вопросу о возникновении и развитии научных школ // Теория и практика научных исследований: психология, педагогика, экономика и управление. 2018. №3. С. 91-103
3. Austin J.L. Plea for Excuses: The Presidential Address // Proceedings of the Aristotelian Society, 1956-1957. Vol. 57. P. 1-30
4. Austin J.L. How to Talk. Some Simple Ways // Proceedings of the Aristotelian Society. 1952-1953. Vol. 53. P. 227-246
5. Остин Дж. Л. Избранное. Перевод с англ. Макеевой Л. Б., Руднева В. П. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. 332 с.
6. Ryle G. Knowing How and Knowing That: The Presidential Address // Proceedings of the Aristotelian Society. 1945-1946. Vol. 46. P. 1-16
7. Райл Г. Понятие сознания. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. 408 с.
8. Stout R. Ryle's Behaviourism // Revue Internationale de Philosophie. 2003. Vol. 57. №. 223 (1). P. 37-49.
9. Hart H.L.A. The Presidential Address: Prolegomenon to the Principles of Punishment // Proceedings of the Aristotelian Society. 1959-1960. Vol. 60. P. 1-26.

Понятие человека в философии Германа Когена

Дмитриева Н.А.

Московский педагогический государственный университет, профессор кафедры философии;
Академия Кантиана, Балтийский федеральный университет имени И. Канта, профессор, научный директор. Доктор философских наук.

na.dmitrieva@mpgu.su; NDmitrieva@kantiana.ru

Аннотация: Проблема человека в его философском значении оказалась одной из важнейших проблем в марбургском неокантианстве, несмотря на его наукоцентризм и логицизм. Обращение к этому понятию в рамках этики Когена определяет специфику понимания человека его последователями, а также необходимость последующего антропологического поворота в позднем неокантианстве в трудах Эрнста Кассирера. Значимые идеи, позволяющие раскрыть место и значение этого понятия в философии Когена, приходится искать на стыке разных подходов к человеку, разработанных в рамках сразу нескольких философских дисциплин: не только в этике, но также в теории познания, социальной философии, философии права, философии истории и философии религии.

Ключевые слова: неокантианство, человек, антропология, антропономия, этика, право, человечество.

The Concept of Man in the Philosophy of Hermann Cohen. Dmitrieva N.A.

Moscow Pedagogical State University (MPGU); Academia Kantiana, Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU, Kaliningrad)

Abstract: The problem of man in its philosophical significance turned out to be one of the most important problems in Marburg neo-Kantianism, despite its science-centrism and logicism. An appeal to this concept in the framework of Cohen's ethics determines the specifics of the understanding of man by his followers, as well as the need for a subsequent anthropological turn in late Neo-Kantianism in the works of Ernst Cassirer. Significant ideas that allow revealing the place and meaning of this concept in Cohen's philosophy have to be found at the junction of different approaches to man, developed within the framework of several philosophical disciplines at once: not only in ethics, but also in the theory of knowledge, social philosophy, philosophy of law, philosophy of history and philosophy of religion.

Keywords: Neo-Kantianism, man, anthropology, anthroponomy, ethics, right, mankind.

Вопрос о человеке – один из самых важных и сложных вопросов в философской системе марбургского неокантианца Германа Когена. Сложность реконструкции когеновского ответа на вопрос «Что такое человек?» состоит прежде всего в том, что проблеме человека Коген не посвящает специальный раздел в своей философской системе. Почему для ответа на этот вопрос Коген не обращается к антропологии как учению о человеке? Чем не устраивал его подход к человеку, предлагаемый этой наукой?

Согласно Когену, антропология как научная дисциплина «биологична» [1, S. 8], потому что предметом ее исследований является «физио-психологическая природа человека» [2, S. 311], а ее главный метод – индукция [1, S. 8]. Коген признает важность проблем и достижений этой науки, но не считает возможным принять их за основание для формирования философского понятия человека. Потому что для формулирования содержания этого понятия недостаточно описания человеческой природы, «в которой действует наш закон причинности», но требуется объяснение существования нравственного закона *a priori* и, следовательно, – признание «непогрешимой необходимости воления» [2, S. 310], которой, конечно, не может обладать эмпирический человек. Поэтому Коген вслед за Кантом противопоставляет антропологии *антропономию*.

Этот специфический термин лишь однажды употребляется Кантом в «Метафизике нравов» для обозначения учения о человеке, которое в отличие от антропологии не исходит из опытных знаний, а

«устанавливается безусловно законодательствующим разумом» [3, с. 448]. В основе «тончайшего» и «яснейшего» различения Кантом «антропологического подхода» и «антропономной идеи» лежит, как замечает Коген, проведенное Кантом «различение бытия и долженствования» [2, S. 148], а также – изучающих их априорных наук: математики и этики, причем первая подготавливает обоснование второй. В этом контексте Коген употребляет понятие антропономии для того, чтобы конкретизировать свое понимание этики как науки. Для Когена этика не «учение о морали», которое обходится «без обоснования из условий опыта» и может быть названо «прагматической антропологией», а наука, определенная «в пограничных условиях опыта» [2, S. 304]. Далее Коген уточняет, что антропономия – это тот теоретический раздел этики, в котором решается вопрос о применимости априорно установленного морального закона к эмпирическому, конкретному, индивидуальному человеку [2, S. 311], это учение о *средствах (чистое воление)* и способах (чувства удовольствия и неудовольствия), «данных нам для установления нравственных идей как в психологической природе человека, так и во всеобщем состоянии человека-культуры» [4, S. 274]. Иными словами, в антропономии, согласно Когену, речь идет об «объективно-практической реальности» нравственного закона, а это значит, что ее объектом выступает все человечество в его истории [2, S. 369].

Понятие антропономии встречается у Когена только в «Кантовском обосновании этики». В последующих произведениях ее задачи и проблемы Коген более не выделяет в отдельный раздел этики. В «Этике чистой воли» философское учение о человеке Коген прямо отождествляет с этикой, а человек объявляется предметом этики [1, S. 2]. Этика образует центральный отдел философии Когена, благодаря чему философия как область знания получает, согласно Когену, «самостоятельность и своеобразие и одновременно единство» [2, S. 1]. Если этика придает философии единство, то, значит, именно она играет в учении Когена системообразующую роль [5].

Как формулируется в этике Когена понятие человека? Это понятие здесь у Когена, конечно, не дескриптивное, а нормативное. Человек в этике Когена не имеет ни психологического, ни социологического измерения, представляя в ней исключительно как субъект культуры и мировой истории [1, S. 96]. Человек у Когена, как отмечает Х. Хольцхай, не «с улицы взят», т.е. не преднайден. Напротив, его понятие, как и любое фундаментальное понятие, должно быть произведено мышлением [6, р. 23]. Это позволяет, как полагает Коген, избежать в этом понятии «двусмысленностей» [1, S. 7], которые возникают в результате натурализма [1, S. 12–13], заложенного в понятии индивида, конкретного человека: «Этот единичный индивид не способен ни волишь, ни совершать поступки; он может только желать и делать. Этот единичный индивид должен быть сначала освобожден и избавлен от ограничений его единичности, чтобы быть способным волишь и совершать поступки» [1, S. 189]. «Народ» и «общество», объединяющие в своем понятии некое множество людей, преодолевают единичность индивида – в них он предстает в своей «особенности». Но и в этих понятиях человек сохраняет свою «чувственную естественность» [1, S. 80], терзаясь внутренними противоречиями и внешними противоречивыми влияниями. От натуралистически и ситуативно понятого человека невозможно ожидать или требовать поступка, поскольку поступок в отличие от простого действия должен иметь общечеловеческую значимость. Но от человека необходимо требовать поступка, поскольку «человек превращается в человека благодаря поступку, если он на него способен» [1, S. 168]. Поэтому необходимо преодолеть натурализм как в единичном, так и в особенном понятии человека. Но это возможно, согласно Когену, только в таком понятии человека, в котором раскрывается его всеобщность [1, S. 7]. Всеобщность – это не «просто абстракция от множественности людей», а «единство понятия», в которое сведена «вся пестрая многообразность и различность людей» [1, S. 209]. Такое понятие заключает в себе сущность человека и достижимо только в *идее единого человека* [1, S. 210–211], составляющей конечную цель этики, «а именно – в человечестве» [1, S. 8]. В бесконечном продвижении к этой цели сам человек в своем развитии также может занимать различные стадии и уровни, начиная с конкретного, единичного индивида. «Всеобщность образует, – полагает Коген, – не только счастливое завершение [понятия человека], но и настоящее начало» [1, S. 7], задавая вектор этого продвижения.

Итак, единичное «я» ограничено «эгоизмом» его естества и порожаемыми этим эгоизмом противоречиями между сущим и должным. Коген показывает, что соответствие человека своей сущности и, таким образом, своему понятию достижимо только при устранении этих противоречий и обеспечении человеку «единства воления». Именно «единство воления» обеспечивает в свою очередь «единство поступка» и единство самого человека, поскольку в поступке и только в нем обнаруживается человек [1, S. 47, 73–74]. Освободителем человека от его естественной ограниченности и противоречивости вы-

ступает чистая воля, которую Коген отождествляет с практическим разумом [1, S. 169]. Это положение находит подтверждение и в последней работе Когена «Религия разума из источников иудаизма», где он замечает, что человеку недостаточно быть созданным только как живое существо: «создание человека должно означать создание его разума» [7, S. 101].

В самом деле, субъект чистой воли – это мыслящий субъект, в котором мышление и воля хотя и различаются, но ни воля, ни поступок не могут состояться без мышления, которое выступает их условием [1, S. 178]. Логикой мышления для этики выступает, согласно Когену, правоведение. Причины для выбора этой науки в качестве логики этики у Когена несколько. Во-первых, это общая для этики и правоведения проблема воли [1, S. 71–72], что в правоведении находит выражение в таких понятиях, как договор и обязательство. Во-вторых, это общая для обеих наук проблема поступка: поступок – это, согласно Когену, «жизнь нравственного человека», т.е. выражение воли, и одновременно «выражение права» [1, S. 72]. В-третьих, это понятие всеобщности, которое является необходимым и для этики, и для правоведения. В этике всеобщее понятие человека выступает как «коррелятивное понятие к индивиду». Именно благодаря этому понятию единичный конкретный индивид возводится в этике к «единству нравственного индивида» [1, S. 78]. В правоведении понятие всеобщности кладется Когеном в основу понятия государства как юридического лица. Только так понятие государство способно обеспечить единство человека и его действительность. Государство оказывается у Когена тем средством, которое может «снять» «противоречие между единичным человеком и универсальным человечеством», превратив последнее в «этическую идею» [1, S. 81–82].

Литература:

1. Cohen H. Ethik des reinen Willens // Cohen H. Werke. Hrsg. von Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von H. Holzhey. Hildesheim; New York: Olms, 1981. Bd. 7. 708 S.
2. Cohen H. Kants Begründung der Ethik, 3. Aufl. // Cohen H. Werke. Hrsg. von Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von H. Holzhey. Hildesheim; Zürich; New York: Olms, 2001. Bd. 2. 707 S.
3. Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. М., 1994. Т. 6. С. 224–543.
4. Cohen H. Kants Begründung der Ethik [1. Aufl.]. Berlin: Dümmler, 1877. 667 S.
5. Zank M. The Ethics in Hermann Cohen's Philosophical System // The Journal of Jewish Thought and Philosophy. 2004. Vol. 13. No. 1. P. 1–15.
6. Holzhey H. Ethik als Lehre vom Menschen. Eine Einführung in Hermann Cohens *Ethik des reinen Willens* // The Journal of Jewish Thought and Philosophy. 2004. Vol. 13. No. 1. P. 17–36.
7. Cohen H. Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Leipzig: G. Fock, 1919. 629 S.

Механизмы, пчёлы, лес: политико-антропологические метафоры Канта и их смысл

Зильбер Андрей Сергеевич

Балтийский федеральный университет им. И. Канта, младший научный сотрудник

a-zilb@ya.ru

Аннотация: Проводится анализ смысла и контекста ряда метафор из текстов Канта по проблемам политики. Яркие образы появляются в морально-антропологических рассуждениях, при противопоставлении приемлемого и неприемлемого образа характера людей, общественного порядка, и соответствующей политической стратегии. Содержательно предметом анализа являются образы механизмов и живой природы. Прояснение смысла этих метафор наталкивается на вопрос о наличии механицизма в философии Канта, – я показываю, что метафоры упорядочивания у Канта имеют больше риторическое, нежели смыслообразующее значение. Другой вопрос в этой связи – об историко-философском контексте критики, которую Кант высказывал в отношении механистического образа мысли. Я показываю, что в политических трактатах Канта критика механистического натурализма и эмпиризма, появляется, вероятнее всего, в качестве неявного ответа на возражения, высказанные его современниками в адрес трактата «О поговорке...».

Ключевые слова: моральная антропология, метафора, моральный прогресс, механицизм, телеология, И. Кант, Ф. Генц, А. Реберг

Mechanisms, bees, and forest: Kant's political-anthropological metaphors and their meaning. Zilber, Andrey S.

Immanuel Kant Baltic Federal University

The article is devoted to the meaning and context of selected metaphors in Kant's texts on political issues. Vivid images appear in Kant's moral and anthropological discourse, when he contrasts acceptable and unacceptable views of people's character, public order and the corresponding political strategy. I am focused on images of mechanisms and wildlife. The question about the meaning of these metaphors comes closely to the question whether Kant had developed mechanical philosophy. I show that Kant's metaphors of ordering are rhetorical much rather than meaningful. Another question concerns historical and philosophical context of Kant's critique of the mechanistic way of thinking. I show that Kant's negative mechanical images appear in his political writings in the context of his criticism toward naturalistic and empiricist way of thinking in practical philosophy, as part of Kant's indirect response to the objections on his treatise "On the Common Saying...".

Keywords: moral anthropology, metaphor, moral progress, mechanicism, teleology, I. Kant, F. Gentz, A. Rehberg

Тексты Канта на темы политики не характерны избытком художественных приёмов и образов, но содержат несколько ярких метафор, и трактовка их смысла возможна весьма неоднозначная. По содержанию ключевые метафоры, о которых пойдёт речь – образы природы, физической или живой, даже когда речь идёт о механизмах, поскольку в построении рукотворных механизмов используются математические, геометрические законы устройства природы. По своему значению эти метафоры политико-антропологические: они характеризуют как общество в смысле общественного порядка и правового уклада, так и человека (человечество) в смысле нравственных задатков, характера.

Первая ключевая метафора – «живая машина» [1, с. 455]. Это образ неразумных и неразумных живых существ. Несвобода для Канта – это подчинение «механизму природы», ему якобы подчинена толпа людей, которые вступили в общество, но ещё не образовали политическую общность. Полагать, что иного не дано и они останутся толпой – значит, подводить человека «под один класс с остальными живыми машинами». Это негативный образ человека, ошибочное, нежелательное представление.

Отметим, что Кант противопоставляет нравственную свободу не природе вообще, а именно «механизму природы» [2, с. 359, 289] как «необходимости событий во времени по естественному закону причинности» [3, с. 379].

Стремление выстроить «механический порядок» во всём государстве оказывается, вдобавок, объектом критики Канта как один из принципов «заправских юристов», который возникает, если их профессиональное стремление «применять действующие законы местного права» и «приспосабливаться ко всем обстоятельствам» распространяется на законодательство: в этой области оно оборачивается «духом придирок», нежеланием каких-либо перемен и реформ, стремлением сохранить «каждое существующее в данное время правовое устройство» как наилучшее, и так же поступать с новым «надлежащим порядком», если он вдруг всё же изменён «свыше» [1, с. 441]. Фигура «государственного мужа» с такими обскурантистскими установками выглядит гротеском, однако, у Канта есть очень близкий образ правителя-патерналиста в трактате о понятии просвещения [4, с. 127]. Современник Канта, консерватор Э. Бёрк даёт, хотя и в несколько ином ключе, схожие характеристики неким «полуграмотным провинциальным адвокатам», попавшим в Национальное собрание [5, с. 57-60].

Кант противопоставляет **людей** как они есть и **человека**, каким он способен стать по задаткам. Критику антропологического пессимизма он считал вполне серьёзной задачей, именно о моральном прогрессе идёт, по Канту, «спор философского факультета с юридическим». Кант в этом вопросе сдержанный оптимист [6, с. 208], а противоположных взглядов среди всех учёных больше всего придерживаются, на основании своего опыта, именно юристы [7, S. 4]. Те же основания для пессимизма есть у правителей, как отмечают составители сборника анекдотов о Фридрихе II [8, S. 274]. Сам же Кант, пересказывая подобные анекдоты, наделял их обличительным смыслом: опасаясь за испорченность человеческого рода [9, с. 375], правители сами способствуют развитию в людях негативных качеств своими собственными политическими деяниями [6, с. 190].

В данном контексте негативные образы «живых машин» и «механического порядка» связаны с тезисом об ответственности правителей за моральное совершенствование и попытку убедить если не их самих, то хотя бы читающую публику в самой возможности этого совершенствования и в пагубности присущей людям склонности оправдывать преступления ссылкой на слабости человеческой природы [1, с. 457]. В этой склонности Кант видел один из главных корней всего «политического морализма» (попыток приспособить мораль к своим политическим интересам). В другом контексте образ механизма в политической философии Канта имеет позитивную коннотацию. Выше по тексту трактата «К вечному миру», в разделе «О гарантии...», Кант рассуждает о «механизме природы» в позитивном смысле, видя в нём целесообразность, которая с телеологической точки зрения способствует движению ко всеобщему миру через достижение «согласия» между людьми «даже против их воли», и природа здесь характеризуется как «великая в своём искусстве» [1, с. 405].

Вспомним, что в Новое время «механистический способ мышления проникает не только в естествознание, но и в гуманитарную область, а также в общественное сознание в целом» [10, с. 31]. Можно ли отнести Канта к данной традиции ввиду того, что он нередко описывал гражданское общество по аналогии с механизмом, как систему движущихся тел, «элементов-индивидуумов» [11, с. 86], или как систему взаимного уравновешивания разнонаправленных сил, движущуюся под действием толчка или пружин? [9, с. 372] А. Сологубов даёт утвердительный ответ и подкрепляет обширной сводкой метафор из области физики в сочинениях Канта. Действительно, Кант видел идеальное общество **упорядоченным**, хаос же описывал как нежелательное состояние. И всё же отнесение социально-политической модели Канта к «механистическим» крайне сомнительно ввиду его приверженности телеологической методологии. Так, в упомянутых телеологических рассуждениях о миротворческой «гарантии» в «механизме природы» ключевое слово именно «целесообразность».

Метафоры из области живой природы также встречаются в текстах Канта как в позитивном, так и в негативном значении. Описывая нежелательное, несправедливое и неестественное состояние «несовершеннолетия», несамостоятельности народа под покровительством «опекунов», Кант сравнивает положение народа в таком состоянии с положением «домашнего скота» [4, с. 127]. Рассуждая о развёртывании человеческих задатков в истории, Кант рисует образ людей, лишённых злого начала, это были бы «люди кроткие как овцы», и вместе со всем плохим, мы лишились бы и всего хорошего, что принёс прогресс культуры [12, с. 93].

Кант уподобляет гражданское общество не стаду домашних животных, а пчелиному улью [9, с. 372]. Матка в улье подобна монарху – это простой способ организации, и он уже был реализован,

так что образ улья изображает общество вообще, на самых разных этапах его истории. Что касается перспектив развития человечества, развёртывания его задатков – Кант рисует их также с помощью органических метафор. С одной стороны, из «кривого дерева», из которого состоит человек, не может быть вытесано ничего прямого [12, с. 99], это указание на недостижимость геометрически выверенных идеалов. С другой стороны, взаимное уравновешивание, взаимное ограничение склонностей в гражданском союзе Кант изображает также в образе леса: деревья в лесу растут вверх, соперничая друг с другом за солнечный свет [12, с. 97]. Неспешный, но по-своему драматичный рост деревьев символизирует и общий прогресс культуры, и роль личности в этом прогрессе

Итак, позитивные механические метафоры Кант использовал как относительно простые образы, популярные и понятные его современникам. В то же время, его антропологию и политическую философию нельзя назвать механистическими, поскольку образ механизма имеет ярко негативную окраску у Канта, когда он применяется в критике политического консерватизма, патерналиста, обскурантизма и их оправдания с использованием натуралистической модели человека. Понять основу негативного образа механизма позволяют не столько широко известные философы 18 века, сколько именно натуралистические антропологические и морально-философские аргументы в оправдание политической несправедливости – и такие аргументы встречаются у современников Канта, которые выступили с критикой его рассуждений о соотношении теории и практики. Это немецкие госслужащие Ф. фон Генц и А. Реберг, которые на страницах «Берлинского ежемесячника» откликнулись на трактат Канта «О поговорке» [13] с весьма сходными возражениями.

Генц и Реберг вовсе не утверждают, что люди неспособны соблюдать права и недостойны правомерного обращения с ними. У них не найти натурализма и механицизма в том гротескном виде, в каком Кант изобразил убеждения «политического моралиста». Они лишь утверждают, что в политике невозможно обеспечить верховенство понятия долга [14, S. 95; 15, S. 116], что теория, основанная на долге, для политики недостаточна, поскольку человек – существо отнюдь не чисто разумное, и полноценная «теория государственной организации» должна содержать эмпирические знания о поведении отдельных людей и масс людей, включая знание их слабостей и склонностей, а также учитывать различные обстоятельства и положения дел [14, S. 103; 15, S. 124-125, 130]. Однако это и есть то самое оправдание отклонений от чистой моральной теории ссылками на слабости человеческой природы, которое Кант назвал главным препятствием для добродетели, поскольку оно имеет тенденцию увековечивать преступления и препятствовать любым улучшениям государственного строя.

Генц и Реберг, тем самым, очень близки в своих аргументах к тому, от чего Кант предостерегал: к подмене главных условий морального закона и принципа права на «эмпирические и потому случайные условия исполнения закона». Это делает Генца и Реберга, в сочетании с их ориентацией на принципы эвдемонизма, на счастье и полезность как стратегические цели политики, одними из главных оппонентов Канта, а их идеи – одним из главных источников материала для образа «политического моралиста».

Подведу итог: метафоры, которые Кант использует, рассуждая о проблемах политики, играют роль заметную, но не ключевую, и больше литературную, чем философскую. Упомянутые яркие образы использованы в изображении морально-антропологического измерения политической философии. И механические, и органические метафоры используются как в позитивном, так и в негативном смысле, поэтому прояснение смысла и обшая типологизация взглядов Канта (в истории расцвета механистических взглядов на общество и их дальнейшего преодоления) удаётся только с учётом контекста. Контекст этот, однако, многослойный: не только риторический, но и полемический, историко-философский, это подтверждается обнаружением неявных источников кантовского образа «политического моралиста» и приписанных ему взглядов.

Литература:

1. Кант И. К вечному миру // Кант И. Соч. На нем. и рус. яз. Т. 1. М., 1994. С. 353–478.
2. Кант И. Основоположение метафизики нравов // Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. Т. 3. М., 1997. С. 39–276.
3. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. Т. 3. М., 1997. С. 276–732.
4. Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Кант И. Соч. На нем. и рус. яз. Т. 1. М., 1994. С. 125–148.
5. Бёрк Э. Размышления о революции во Франции и заседаниях некоторых обществ в Лондоне, относящихся к этому событию. Предисл. К. К. О’Брайена. М.: Рудомино, 1993. 143 с.
6. Кант И. Спор факультетов. Калининград, 1999. 284 с.
7. Weyand K., Lehmann G. Ein Reinschriftfragment zu Kants „Streit der Fakultäten“ // Kant-Studien 51 (1959). S. 3–10.

8. Anekdoten von König Friedrich II. von Preussen. 2 Aufl. 3. Heft. Königsberg: F. Nikolai, 1790. 115 S.
9. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Соч.: в 8 т. Т. 7. М., 1994. С. 137–376.
10. Сологубов А. М. Модель мира и метафоры в аргументации // Вестник РГУ им. И. Канта. 2005. Вып. 3. Сер. Гуманитарные науки. С. 27—33.
11. Сологубов А. М. Системная модель аргументации в практической философии И. Канта: Дисс. на соиск. уч. степ. канд. филос. наук. Калининград, 2006. 156 с.
12. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. Т. 1. М., 1994. С. 79–124.
13. Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Кант И. Соч. На нем. и рус. яз. Т. 1. М., 1994. С. 239–352.
14. Gentz F. Nachtrag zu dem Raisonement des Herrn Professor Kant über das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis // Über Theorie und Praxis. Kant; Gentz; Rehberg. Hrsg. von D. Henrich. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967. S. 89–111.
15. Rehberg A. W. Über das Verhältnis der Theorie zur Praxis // Über Theorie und Praxis. Kant; Gentz; Rehberg / Hrsg. von D. Henrich. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967. S. 113–129.

Вера и знание в научную эру: смысл спекулятивного поворота

Ивашук О.Ф.

Российская академия народного хозяйства и госслужбы при Президенте РФ, Институт общественных наук, философско-социологический факультет, профессор кафедры философии, доктор философских наук

ofi@list.ru

Аннотация: Автор, опираясь на работы Н.Элиаса и К.Поланьи, П.Бурдьё ставит развитие немецкой философии в связь с развитием рыночного производства. Подчиненное конкурентное положение Германии, прокладывающей собственный путь к равенству в мировой рыночной игре, парадоксальная необходимость защищать свое формирующееся рыночное производство от мирового рынка же позволило ей дистанцироваться от сциентистской идеологии лидеров рынка и произвести редкий по сложности феномен – немецкую классическую философию. Если в этом контексте анализировать работу Гегеля «Вера и знание», то его поиск спекулятивной философии через критику рефлексивной обнаруживает глубокое функциональное значение: сделав творческую субъективность фокусом научного исследования, Германия смогла совершить цивилизационный прорыв и задать тон всей европейской науке и образованию.

Ключевые слова: рынок, воспроизводство, наука, рефлексия, спекуляция, вера, знание

Faith and Knowledge in the scientific era.

Ivashchuk O.F.

The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Institute of Social Sciences

Abstract: The author, relying on the work of N. Elias, K. Polanyi and P. Bourdieu puts the development of German philosophy in connection with the development of market production. The subordinate competitive position of Germany, paving its own path to equality in the world market game, the paradoxical need to protect its emerging market production from the world market, allowed it to distance itself from the scientific ideology of market leaders and produce the phenomenon of a rare complexity - German classical philosophy. If, in this context, we analyze Hegel's work "Faith and Knowledge, then his search for speculative philosophy through criticism of the reflective one reveals a deep functional significance: by making creative subjectivity the focus of scientific research, Germany became able to make a civilizational breakthrough and set the tone for all European science and education

Keywords: market, reproduction, science, reflection, speculation, faith, knowledge

В. Серфф, переводчик раннего Гегеля на английский язык, пошутил, что биржевой игрок «Бернард Барух и Гегель имеют кое-что общее: оба занимаются спекуляцией с гордостью» [1, р. xi]. В этих двух случаях спекуляция означает разные вещи. Но чтобы показать, как и ради чего гегелевская спекуляция возникла, начать придется все же с рынка.

Дело в том, что вся современная европейская цивилизация произрастает из того вида производства, в котором все межиндивидуальные связи опосредствованы обменом. Оно предполагает в качестве условия мировой рынок, который, если он не встречает культурных заслонов, вызывает «инволюцию» локального производства [2, с. 278]. Германия 18 века (как, между прочим, и мы сейчас) как раз находилась в таком переходном положении, когда для нее вопросом выживания была выработка этих самых защит: открывшаяся мировому рынку отсталая страна с буржуазией, только еще вырабатывающей свою отнюдь не гарантированную производительную мощь и ведущую к ней мыслительную культуру, которая должна была преодолеть «сеньориальный» (В. Зомбарт [3, с. 37]) образ мыслей.

Начало исторической эпохи, в самосознании которой рынок гасит значимость социальной конституэнты индивида, маркирует появление картезианского Cogito в качестве ее символа. Но действи-

тельный мир всеобщей солидарной межличудуальной связи тем самым не исчез, и в немецкой духовной жизни она выявилась полнее, потому что Германию положение слабейшего конкурента привело к оптимальной тактике сопротивления, к мобилизации этой солидарной конституэнты, в том числе в виде государственных защит основных компонент национального производства (их К.Поланьи называет «фиктивными товарами» [4, с.87]).

Как показывает Н. Элиас [5, с. 59-62], в позиции слабого конкурента выигрышной является попытка не просто занять место сильного, но оспорить сам порядок мира с единственным центром господства. Это позволяет противодействовать унифицирующим стратегиям, которые пытается навязать доминирующий, и приводит к возникновению в сознании культуры, сопротивляющейся навязыванию, известного различия между цивилизацией как чужой, формальной, формой, и культурой, формой, выросшей на собственной почве (eigentlich) и имеющей свою четкую границу и особенность.

Экспансии лидера выгодно навязать культурно-безотнотительный, т.е. индивидуалистический, образ мыслей, поскольку принятие соперником этих правил игры как справедливых лишает его символических опор для выработки коллективного сопротивления. Решающим поэтому становится не просто принятие того же образца и цели, но сопротивление, через которое они достигаются. Поэтому плоско-эмпирическое воззрение на мир и науку возобладало в английском и французском Просвещении, которому трудно было бы даже объяснить, в чем различие цивилизации и культуры, но в сопротивляющейся немецкой культуре оно стихийно оценивалось как, если и неизбежное, то все же сугубо вторичное и опосредствованное, что надо обезвредить, чтобы «из смерти и заката ложной науки и абстрактных теорий в Германии могла скорее прорасти истинная Наука и Метафизика» [6, с. 465].

Сначала это привело к развертыванию Cogito в трансцендентальную субъективность. Но от Cogito ее отличает только абстрактно-всеобщий характер, при котором сверхиндивидуальные характеристики человека моделируются все равно по образу индивида («Яйность» вместо «я»).

Такая cogito-ориентированная организация человеческого мира превращает его, с одной стороны, в процесс, по преимуществу познавательно детерминированный, где одинокому мыслящему субъекту «я», умеющему «пользоваться собственным умом» [7, с. 27], может противостоять лишь полагаемый им объект; с другой стороны -- в то, что Гегель называет «духовное животное царство», где человеческое поступание определяется либо квази-животной априорной организацией, либо лишенными всеобщности способами, гедонистически. В обоих случаях требуется «подвести все под такое единство понятия, чьим содержанием является эта абсолютная единичность, и расчислить для нее все» [8, с. 6], и теория, помимо такого исчисления, не видит за собой иных возможностей и обязанностей. Так характеризует Гегель философское положение дел в работе «Вера и знание», которая и начинает его переплавку в гегелевскую спекуляцию.

Все, что могло бы выйти за пределы этого явного или неявного (как в немецком его варианте) гедонизма, остается для просвещенной образованности за пределами «пограничных столбов разума» [8, с. 7].

Таким образом, вера и знание выступают как друг другом положенные стороны одного и того же единства современной образованности, имеющей своим исходным пунктом отдельного конечного индивидуума. Это отношение их Гегель называет рефлексивным.

Оно характеризуется тем, что:

1) интеллект конечного существа «депотенцируется» до рассудка, т.е. имеющими научную значимость признаются только конечные, объективирующие формы познания;

2) знание лишь субъективно и формально, не имеет отношения к истине;

3) все бесконечное, собой определяющееся, в том числе сам познающий субъект, превращается в предмет веры;

4) вера отнюдь не остается не затронутой такой отнесенностью к знанию, но загрязняется: в ней вместо посвящения себя Богу возникает знание о своей религиозной настроенности, рефлексия, которая оборачивается не столько служением Богу, сколько «подогреванием субъективности» [8, с. 95] и «внутренним идолопоклонством» [8, с. 92].

Все характеристики рефлексивного отношения на немецкой почве в полной мере проявились уже у Канта, чья теория познания представляет собой прежде всего обоснование эмпирических наук.

Обоснование это отнюдь не было их абсолютизацией, но показывало, что их успешность имеет

предпосылкой сложную совокупность условий в организации субъекта и его деятельности. Но все же эти условия связывались с заданным устройством трансцендентальной субъективности, смоделированным по образу индивида. Эта рефлексивность конструкции фактически санкционировала запрет на изучение иных, помимо конечных, возможностей научной формы и на научное познание субъективности.

В этих рамках попытка поставить под вопрос сведение формы науки к science, а ее субъекта к конечному индивиду, вызывает лишь недоумение: а разве под европейской наукой понимают что-то иное? Разве познающий субъект не конечный индивид?

Ответ на этот вопрос не очевиден и сегодня напрямую касается нас. Достаточно указать на два обстоятельства:

1) наука начиная с Нового времени остается в Европе единственно легитимным (на гегелевском языке – «абсолютным») знанием;

2) сегодня ее рефлексивная (science) ипостась фактически функционирует как ценообразующий рынок научных вкладов со своим эквивалентом –science-индексом (международным: science безотнотительна к культурным связям), величина которого выступает входным капиталом и основанием ранжирования вкладов. Последние должны представлять собой объективации и потому никто научно не может знать условий их появления.

Если science – это вся наука, то ей явно недостает условий, которые сделали бы ее способной воспроизводиться: условий воспроизводства ее же субъекта. И они явно лежат в той области, которая объявлена научно-нелегитимной. Но без воспроизводящейся науки не может выжить современная цивилизация.

В предшествующей Гегелю философии было заложено два возможных подхода к этой проблеме.

Один, сохранивший понимание научной формы как science-образной, реализовался как рефлексивная философия, которая привела, с одной стороны, к сциентистской аналитической философии, с другой – к феноменологии и многообразию пассивно защищающихся от science не-объяснительных подходов, где наука выступает как дефектная форма пути к истине («науки не мыслят» Хайдеггера). Но это направление не указывает выхода из запрета на воспроизводство мыслящего субъекта.

Второй попытался само отношение «я – объект», которое является формой науки, «положить в выведенном отношении» и вывести само «я» доступным для «я» способом. Это обращение научной формы на себя сразу же исключило возможность свести научную форму к science, потому что в ней в качестве задачи возникло то, что в научном результате science запрещено: полагание научными средствами не объекта, а субъективности, полагание, в котором объективация снимает себя. П.Бурдые (наследник этой традиции) мог бы назвать это «объективацией объективирующего отношения» [9, с.52].

Это и есть спекулятивный поворот, первой кульминацией которого была философия Гегеля.

Литература:

1. Serf W. Speculative Philosophy and Intellectual Intuition: An Introduction to Hegel's Essays. //«Faith and Knowledge» translated by Walter Serf and H.S. Harris. State University of New York press, Albany, 1977. 206 p.
2. Буравой М. Великая инволюция// «Великая трансформация» Карла Поланьи: прошлое, настоящее, будущее. М.: ГУ-ВШЭ, 2007. 321с
3. Зомбарт В. Буржуа. К истории духовного развития современного экономического человека. Санкт-Петербург: «ВЛАДИМИР ДАЛЬ», 2005. 639с
4. Поланьи К. О вере в экономический детерминизм // «Великая трансформация» Карла Поланьи: прошлое, настоящее, будущее / Под общ. ред. Р.М. Нуреева. М.: ГУ-ВШЭ, 2007. 321 с
5. Элиас Н. О процессе цивилизаций. Т.1. С.-Пб., Университетская книга, 2001. 336 с
6. Шеллинг Ф.В.Й. О сущности немецкой науки/ Перевод с немецкого Ивана Фокина, 2009//
7. И.Л. Фокин. Philosophus Teutonicus. Якоб Бёме: возведение и путь немецкого идеализма. СПб., 2014. 640 с. С. 461-477
8. Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Кант И. Соч.: в 6 т. Т.6. М.: Мысль, 1966. 743 с
9. Hegel G.W.F. Glauben und Wissen. Hamburg, F.Meiner Verl., 1986.155s
10. Бурдые П. Практический смысл. С.-Пб.: Алетейя, 2001. 562 с

Каулин А. Л.

Новосибирский государственный университет, магистрант.

a.kaulin2011@yandex.ru

Аннотация: Гуманитарные науки, или «науки о Духе» (Geisteswissenschaften) нуждаются в обосновании своих методов, в том числе и метода понимания. И одним из способов сделать это, является разработка языка, на котором можно было бы говорить о субъективном понимании каждого отдельного сознания, переводя его в объективную реальность происходящего и связь с миром и «Другим». Мы рассматриваем концепцию тройственного мимесиса Поля Рикёра, посредством которой описывается процесс понимания в качестве альтернативного варианта языка. По нашему мнению, миметический круг – это некоторый метаязык, который описывает сам себя, выступая одновременно и нарративом, и постулированием самого себя. А разные стадии понимания, опосредуют сами себя, развертывая субъективные сознания через объективную множественность всех сознаний.

Ключевые слова: понимание, метод понимания, «науки о Духе» (Geisteswissenschaften), тройственный мимесис, сознание, метаязык, «Другой».

**The triple mimesis of Paul Ricoeur as the language of the method of understanding.
Kaulin A. L.**

Novosibirsk state university.

Abstract: The humanities or “Geisteswissenschaften” (science of the spirit) must justify their methods, including the method of understanding. And one way to do this is to develop a language in which one can speak of a subjective understanding of each individual consciousness, translating it into the objective reality of what is happening and the connection with the world and the “other.” We consider the concept of the triple mimesis of Paul Ricoeur, through which the process of understanding is described as an alternative version of the language. In our opinion, the mimetic circle is a metalanguage that describes itself, acting both as a narrative and as a postulate of itself. And the various stages of understanding mediate themselves, deploying subjective consciousness through the objective multiplicity of all consciousness.

Keywords: understanding, the method of understanding, “Geisteswissenschaften” (science of the Spirit), a triple mimesis, consciousness, metalanguage, “Other”.

ⁱ Наша интерпретация мира, истории, истины, да и вообще, чего угодно, не может быть не субъективной. Она исходит от нас. Однако не стоит воспринимать ее поэтому как нечто недостоверное. Мы руководствуемся отнюдь не субъективными предпосылками для выбора того нарратива, в рамках которого мы понимаем явления. Наши взгляды формируются под влиянием той культуры, к которой мы принадлежим. И от того, насколько мы овладеваем теми смыслами, которые она в себе заключает, зависит возможность наиболее эффективного нашего существования в мире и сосуществования с другими. И, более того, возможность достоверного научного изучения исторических и культурных событий, как прошлого и настоящего, так и будущего.

Встает вопрос об обосновании того метода, с помощью которого можно было бы наиболее успешно заниматься теми вопросами духовного порядка, которые не могут быть со всей полнотой описаны посредством устоявшихся нынешних методов. Мы считаем, что таким методом является метод понимания. Именно через понимание происходят наши взаимодействия и с миром, и с самими собой. На него опираются и многие исследователи гуманитарных наук, или «наук о Духе». Тем не менее, то, каким он видится нам в данное время, не позволяет нам обосновать его должным образом. Одной из причин этого является отсутствие научного языка, на котором мы могли бы говорить об этом явлении в рамках гуманитарных наук, которые касаются не только фактов «естественного» мира, но и культуры и ее проявлений. Осложнения возникают еще и потому, что без языка мы не можем определять

понятия разрабатываемой теории и адекватно связывать их с миром. В своей работе мы предлагаем исследование, которое, по нашему мнению, обосновывает возможность построения такого языка гуманитарных наук, который своими понятиями был бы связан с объективной реальностью. Создавая определенный понятийный аппарат, мы делаем возможным то, что основоположник метода «наук о Духе», Вильгельм Дильтей, подразумевал под наукой в целом. Он определял науку как языковое словопотребление подразумевающее совокупность положений, где элементами являются понятия, то есть вполне определенные, в любом смысловом контексте постоянные и общезначимые выражения; где сочетания понятий обоснованы; где, наконец, в целях сообщения знаний каждая часть приводится в связь с целым, поскольку либо составной фрагмент действительности, благодаря этой связи положений, начинает мыслиться в своей полноте, либо определенная отрасль человеческой деятельности достигает упорядоченности. [1, с. 280-281]. Мы хотим предложить в качестве такого альтернативного языка метода понимания, концепцию тройственного мимесиса Поля Рикёра. В данной работе мы касаемся только первой ее ступени.

Полю Рикёру разрабатывал всесторонний подход к проблемам идентичности человека в мире и в истории. В рамках своей герменевтики, ему удалось переосмыслить тексты не только художественные, но и документальные, что позволяет взглянуть на историческую науку под другим углом. Крайне важной является описание связи между языковым миром текста и миром окружающим. Текст, как символическая структура отсылок, накладывается на наш жизненный опыт и посредством этого процесса конструируется «наш собственный мир». Концепция тройственного мимесиса и заключается в описании акта, происходящего в нашем сознании при восприятии явлений. Три стадии миметического круга (мимесис I – префигурация, мимесис II – конфигурация, мимесис III – рефугурация) описывают последовательное углубление смыслов нашего понимания событий. Мы, в свою очередь, утверждаем, что посредством миметического круга можно не только говорить о понимании и его различных аспектах, но и говорить на языке понимания. Миметический круг выступает как метаязык, который выходит за свои рамки, он сам демонстрирует процесс работы понимания, и при этом он его описывает. Он одновременно представляет собой и способ описания, и становящийся процесс. Поэтому, он и содержит нарратив в себе и не содержит его одновременно, ведь сам по себе, он не несет в себе ничего, он собой постулирует свое действие. Поэтому, концепция миметического круга Поля Рикёра открывает для нас возможность говорить о понимании как об объективном методе гуманитарных наук. В рамках данной концепции можно утверждать некоторые объективные положения взаимодействия нашего понимания и мира. И акцент делается на образование и внедрение нарратива, по которому мы выстраиваем события определенным образом. Само наше сознание – это непрерывный процесс формирования новых нарративов. «Я предлагаю исходить из следующей формулировки: сознание – это движение, которое постоянно отвергает собственную исходную точку и только в конце обретает веру в себя. Иными словами, сознание – это то, что получает свой смысл только в последующих образах, то есть это некий новый образ, который может обнаружить смысл предшествующих образов задним числом». [2, с. 19]. Мы понимаем это как единую связь сознания и «Я», само сознание не мыслит себя таким, какое оно есть; оно может воспринимать себя посредством своих впечатлений о мире, и о своей деятельности в нем, осмысливая свои интенции, переживания и т. д. Сознание воспринимает себя через иное, например, через нарратив, который, с одной стороны, заключается во включении различных новых фактов в нашу концептуальную реальность (нарративное понимание) и, с другой стороны, опосредованный тем культурным кодом, который в нас заложен (практическое понимание). Исходя из данного положения предлагаем подробно рассмотреть эти базовые грани понимания.

Практическое понимание не ограничено исключительно тем, что выше мы назвали культурным кодом. Это скорее один из его аспектов. «Овладеть концептуальной сеткой в целом и каждым ее термином как ее составной частью — и значит быть компетентным, то есть обладать практическим пониманием». [3, с. 69] А нарративное понимание выступает квинтэссенцией, с одной стороны, читаемого символа, с другой стороны, обоснованного действия, которое выходит уже за рамки простой последовательности фактов. Этими процессами ознаменован первый круг мимесиса. Эта стадия префигурации, которую также можно назвать пред-понимание. На этой стадии происходит непосредственное усмотрение событий, действий, вещей. Их моментальное сопоставление с нашей системой воззрений, которая формируется под воздействием культурной среды. Чтобы ни произошло, если в культуре субъекта были подобные прецеденты, он узнает сходство в этих событиях. То есть, чтобы даже «пред-понять» что-то некто уже в процессе восприятия должен каким-то образом обозначить то, что он увидел.

ⁱ Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 20-011-00801

Корнилаев Л.Ю.

Академия Кантиана, Балтийский федеральный университет имени И. Канта, научный сотрудник,
к.филос.н.

L.Kornilaev@kantiana.ru

И эти обозначения вызовут в нем ответную реакцию, задавая определенные отношения к ним и между ними самими. Встает вопрос, о том, как же происходит маркировка тех или иных обозначений, которые всплывают в нужную минуту, позволяя адекватно воспринимать происходящее? Каким именно образом свойства предметов или действий способны дать сознанию понять, что в данном контексте речь идет именно о том, о чем идет? Как среди множества возможных интерпретаций находится именно та, которая соотносит восприятие с реальностью? Наш ответ на эти вопросы заключается в том, что реальность определяется контекстом, средой, и «вещи», наделенные определенным смыслом, нам даются через Другого. Без соотношения с ним невозможно сформировать сам нарратив. Можно говорить о том, что мы наделяем что-то смыслом, чтобы это было возможно передать кому-то. Отсюда возникает потребность в обозначении дискурса, агента, признания определённых мотивов, а также, создание символической системы. Не будь нужды в работе с другими не было бы необходимости переводить акты «практического поля» в более сложные схемы нарративов. Другой – неотъемлемая часть перехода от чистого восприятия и образа к его интерпретации. Субъективное сознание разворачивается через объективную множественность всех сознаний, которые включены во взаимосвязанный круг, переходящий от практики к теории, тем самым показывая, что нарративное понимание опосредуется практическим пониманием, а последнее же обусловлено определенными свойствами вещей, но не теми свойствами, которые, возможно, присуще им самим, но теми, которыми их наделило человечество за свою многовековую историю. Мы считаем, что наш мир – это культура, а способ существования в нем – создание нарратива и язык, который его объективно отображает.

Общество усложняется, появляется все больше и больше обговоренных предписаний, которые формируют уклад жизни и восприятие мира. Мы, также, хотим сказать, что через иерархическую цепь «пониманий», то есть сложившихся мнений о возможном положении вещей, которые уже сложились объективно, становится возможно конструировать понимание явлений все более абстрактных, в том числе, и сложных, например, исторических событий или социальных взаимодействий. Можно, также, констатировать тот факт, что на основе наших собственных субъективных представлений может строиться теория культурного мира и знаний о нем, основанная на методе понимания. Та грань, которая разделяет субъекта и объект не так уж и значима. Напротив, работа с синтезом этих понятий открывает большие перспективы. «Разрабатывать метод понимания — значит, все еще оставаться в рамках предположений об объективном познании и разделять предрассудки кантианской теории познания. Надо решительно выйти из заколдованного круга субъект-объектной проблематики и задаться вопросом о бытии. «...» в таком случае понимание является уже не способом познания, но способом бытия, бытия такого сущего, которое существует, понимая». [4, с. 43]. Только связывая бытие, реальность, наши представлений об этом, слова и опыт, и конечно же, «Другого», мы получаем тот язык метода понимания, который позволяет объяснять различные социальные и культурные явления с наибольшей достоверностью. А, миметический круг является примером того механизма, который связывает все эти аспекты нашего восприятия и выдает готовые продукты понимания явлений.

Литература:

1. В. Дильтей. Собрание сочинений в 6 т. Под ред. А.В. Михайлова и Н.С. Плотникова. Т. 1: Введение в науки о духе / Пер. с нем. под ред. В.С. Малахова. - М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. 270-730 стр.
2. Рикёр, Поль. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера / Перевод с французского, послесловие, примечания – доктор философских наук И. С. Вдовина – Москва: «Искусство», 1996. – 272 с.
3. Рикёр, Поль. Время и рассказ. Т. 1. Интрига и исторический рассказ. М.; СПб.: Университетская книга, 1998. – 313 с.
4. Рикёр, Поль. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с фр., вступ. ст. и коммент. И.С. Вдовиной. – М.: Академический Проект, 2008. – 695 с.

Аннотация: Обсуждение кантовского учения о систематичности является органичной частью современных дискуссий, посвященных проблеме единства науки. В докладе реконструируется кантовское учение о внутренней и внешней систематичности науки, о соотношении технического и архитектурного единства науки. Рассматриваются возможные интерпретации внутренней двойственности в понимании науки у Канта: совмещение принципиальной завершенности науки и одновременно подвижности её границ. Фиксируется ключевая роль философии в анализе познавательной среды и в создании предпосылок для смещения границ науки. Данная реконструкция позволяет проанализировать применимость кантовских идей в объяснении процессов, происходящих в современной науке (на примере феномена трансдисциплинарности), а также проследить историческую линию преемственности различных типов рациональности.

Ключевые слова: систематичность, Иммануил Кант, трансдисциплинарность, философия науки, рациональность, теория познания

Kant's doctrine of systematicity and the problem of unity of science.

Kornilaev L. Yu.

Academia Kantiana, Immanuel Kant Baltic Federal University

Analysis of Kant's doctrine of systematicity is an essential part of contemporary discussions on the problem of the unity of science. In my presentation I will try to reconstruct Kant's theory of internal and external systematicity of science, theory of relationship between technical and architectonic unity of science. I consider possible interpretations of inner duality in Kant's understanding of science: combining the fundamental completeness of science and at the same time the mobility of its borders. The key role of philosophy in the analysis of the cognitive framework and in creating the preconditions for shifting the boundaries of science is fixed. This reconstruction allows to analyze the applicability of Kant's ideas in explaining the processes occurring in modern science (using the phenomenon of transdisciplinarity as an example), as well as to trace the historical line of continuity of various types of rationality.

Keywords: systematicity, Immanuel Kant, transdisciplinarity, theory of knowledge, philosophy of science, rationality

Проблемы единства науки, её структуры и возможных её трансформаций являются центральными для философии науки. Заметное место в дискуссиях занимает обсуждение места и применимости кантианской рациональности в решении данных проблем. В последние десятилетия появилось немало историко-философских и теоретических исследований, посвященных философии науки И. Канта, и в особенности его учению о систематичности (например, P. Abella [1], K. Ameriks [2], G. Gava [3], P. Guyer [4], M. Friedman [5], K. Kraus [6], T. Sturm [7], L. Ypi [8], E. Watkins [9] и др.). В своем докладе я попытаюсь проанализировать, обладает ли кантовское учение о систематичности объяснительным потенциалом применительно к современной науке, на примере расширения научного знания через интегративные процессы. Как кантовская теория разума могла бы объяснить современную структуру науки и выбор той или иной области исследования? Можно ли связать априоризм Канта и его идеи о научном знании с таким феноменом, как трансдисциплинарность, и, если это возможно, каким образом?

Основным критерием научности по Канту является систематичность. Обыденное познание становится наукой только благодаря систематическому единству [10, с. 1043]. Система – единство многообразных познаний, объединенных одной идеей. Внутри кантовской философии науки выделяется два вида систематичности: внутренняя – взаимосвязь познаний в единое целое – в отдельную науку

(отдельная дисциплина – это отдельное систематическое единство); внешняя – система множества научных дисциплин, общая система наук [7, с. 131-182). Архитектоника как искусство построения системы предполагает прояснение соотношения разных научных систем друг с другом.

Систематичность возможна, когда имеется цель, основанная на идее разума. Цель создает такое единство, в котором «нельзя упустить из виду ни одной части, а также нельзя сделать никакого случайного добавления» [10, с. 1043]. Идея разума нуждается в схеме, но схема не всегда формируется в соответствии с главной целью разума. «Схема, начертанная не согласно идее, т.е. исходя не из главной цели разума, а эмпирически, т.е. согласно случайно представляющимся целям (множество которых нельзя знать заранее), дает *техническое* единство, а схема, построенная согласно идее (когда разум *a priori* указывает цели, а не эмпирически ожидает их), создает архитектурное единство» [10, с. 1043-1045].

Внутри кантовских представлений о науке утверждается своеобразная раздвоенность в ее понимании. С одной стороны, идея разума делает познание единым и целым и не допускает случайного добавления. Таким образом, наука в состоянии единства имеет черты завершенности и полной обзримости своих границ. Такое состояние возможно только тогда, когда идея сформирована согласно цели разума. С другой стороны, когда идея сформирована не согласно главной цели разума, а согласно случайной эмпирической цели, то наука оказывается подвижной и имеет потенциал к трансформациям. В первом случае мы говорим об архитектурном единстве, во втором о техническом. Некоторые исследователи, в связи с этим, говорят о двух концепциях науки у Канта: одна приписывает науке систематическое единство, другая утверждает, что наука должна рассматривать существенные практические цели человеческих существ [3].

Таким образом, с одной стороны, центральная установка кантовского рационализма предполагает активность познающего субъекта и непрерывный анализ познавательной среды, с другой стороны, архитектурное единство наук подразумевает определенную завершенность и обзримость границ, что в некотором смысле ставит предел возможной активности познающего субъекта. Как тогда возможно архитектурное единство, если мы постоянно сталкиваемся с образованием новых научных реальностей? Ведь человеческое знание постоянно развивается и, как следствие, расширяется, а результатом такого развития является образование новых наук.

У Канта можно найти объяснение сложности. Несмотря на то, что единство науки всегда должна создаваться на основе идеи разума, само осознание этой идеи происходит не сразу. Схема дана в разуме в зародыше, в совсем в неразвитом виде, «...основатель [науки] и даже его позднейшие последователи блуждают вокруг идеи, которую они сами не уяснили себе, и потому не могут определить истинное содержание, расчленение (систематическое единство) и границы своей науки» [10, с. 1045]. Так получается, что формирование новых научных реальностей и создание архитектурного единства требует этапа, связанного с техническим единством и эмпирическими целями. Архитектонически набросать очертания науки становится возможным только после технического сбора относящихся к этой будущей науке познаний. Получается, что идея разума раскрывается через решение эмпирических целей.

Важно также то, что ключевую роль в выработке архитектурного единства науки играет философия, которая *выполняет роль «систематического артикулирования сферы концептуальных рамок, которые влияют на формирование объективной картины мира»* [2]. Кант стремился инкорпорировать многообразие отдельных научных дисциплин в единую философскую систему, с одной стороны, не нарушая целостности отдельных научных дисциплин, а с другой стороны – соблюдая требования внешней систематичности, целостности самой философии, которая должна унифицировать науки.

В настоящее время в науке доминирующие позиции занимают интегративные междисциплинарные процессы (кроссдисциплинарность, мультидисциплинарность, интердисциплинарность). Отдельную позицию среди научных интегративных процессов занимает трансдисциплинарность. Трансдисциплинарность – один из наиболее обсуждаемых междисциплинарных подходов в современной науке. Его отличительной чертой является создание единого образа объекта даже ценой пренебрежения границами отдельных научных дисциплин при решении реальных проблем в жизни человека, в обществе и культуре. Современные трактовки феномена трансдисциплинарности изложены в коллективной монографии 2015 г. «Трансдисциплинарность в философии и науке: подходы, проблемы, перспективы» [11].

По мнению В.С. Степина, каждая научная эпоха характеризуется своим типом научной рации-

ональности [12. с. 95]. В рамках трансдисциплинарного подхода можно выделить ряд его характеризующих критериев, которые во многом формируют тип научной рациональности современной эпохи. Исследователи указывают на связь трансдисциплинарности с рациональностью постнеклассической эпохи [13]. А новый тип рациональности в свою очередь обнаруживает преемственность с кантовским учением об архитектурном единстве науки. Во-первых, трансдисциплинарные проблемы всегда предполагают выход за пределы отдельных дисциплин или устранение этих границ. Трансдисциплинарные исследования могут интерпретироваться как определенного рода метазнание (наука наук) [14], которое позволит сочетать фундаментальные и прикладные стратегии, технический и архитектурный уровни единства. Во-вторых, трансдисциплинарные исследования отталкиваются от решения сложных социальных проблем (проблем жизненного мира) – экология, демография, энергетика и др. познание, расположенное на границе научных теорий и жизненного мира, своего рода «апостериорное априори» [15]. Тем самым реализуется необходимость этапа технического единства на пути к архитектурной систематичности. В-третьих, *переработка познавательной среды в трансдисциплинарных исследованиях должна осуществляться философами. Философия в кантовском смысле как артикулирование сферы концептуальных рамок имеет непосредственное применение в трансдисциплинарном подходе.* Трансдисциплинарный подход приводит к глобальному концептуальному пересмотру как отдельных областей, так и всей научной картины мира, что предполагает активное привлечение философских методов.

Таким образом, на примере феномена трансдисциплинарности удастся проследить историческую линию преемственности между учением Канта о систематичности (одним из ключевых учений, характеризующих кантовскую рациональность в целом) с типом научной рациональности современной эпохи.

Литература:

1. Abela P. The Demands of Systematicity: Rational Judgment and the Structure of Nature // A Companion to Kant / Ed. by G. Bird, Oxford: Blackwell, 2006. P. 408–422.
2. Ameriks K. Kant on Science and Common Knowledge // Kant and the Sciences / Ed. by E. Watkins. New York: Oxford University Press, 2001. P. 31–52.
3. Gava G. Kant's Definition of Science in the Architectonic of Pure Reason and the Essential Ends of Reason // Kant-Studien. 2014. Vol. 105. No. 3. P. 372–393.
4. Guyer P. Organisms and the Unity of Science // Kant and the Sciences / Ed. by E. Watkins. New York: Oxford University Press, 2001. P. 259–282.
5. Friedman, M. Kant and the Exact Sciences. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
6. Kraus K. The Soul as the 'Guiding Idea' of Psychology: Kant on Scientific Psychology, Systematicity, and the Idea of the Soul // Studies in History and Philosophy of Science. 2018. Vol. 71. P. 77–88.
7. Sturm, T. Kant und die Wissenschaften vom Menschen. Paderborn: Mentis, 2009.
8. Ypi L. The Problem of Systematic Unity in Kant's Two Definitions of Philosophy // Kant Und Die Philosophie in Weltbürgerlicher Absicht: Akten des XI. Kant-Kongresses 2010 / Ed. by M. Ruffing, C. La Rocca, A. Ferrarin, S. Bacin. Berlin; Boston: De Gruyter, 2013. P. 773–786.
9. Kant and the Sciences. Ed. by Eric Watkins. New York: Oxford University Press, 2001.
10. Кант И. Критика чистого разума: в 2 ч. Ч.1 // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках / Под ред. Б. Тушлинга и Н. Мотрошиловой. Т. 2. М.: Наука, 2006.
11. *Трансдисциплинарность в философии и науке: подходы, проблемы, перспективы.* Под ред. В.А. Бажанова, Р.В. Шольца. М.: Навигатор, 2015.
12. Степин В.С. Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция, 2003.
13. Буданов В.Г. Трансдисциплинарные дискурсы постнеклассики: познание, коммуникация, самоорганизация в антропосфере // *Трансдисциплинарность в философии и науке: подходы, проблемы, перспективы* / Под ред. В.А. Бажанова, Р.В. Шольца. М.: Навигатор, 2015. С. 145–159.
14. Piaget J. Epistemology of Interdisciplinary Relations // Interdisciplinarity: Problems of teaching and research in universities / Ed. by L. Apostel, G. Berger, A. Briggs, G. Michaud. Nice: University of Nice 1972. P. 127–139.
15. Киященко Л.П. Философия трансдисциплинарности: подходы к определению // *Трансдисциплинарность в философии и науке: подходы, проблемы, перспективы* / Под ред. В.А. Бажанова, Р.В. Шольца. М.: Навигатор, 2015. С. 109–135.

Леонидов Д.В.

*Дальневосточный федеральный университет, Школа искусств и гуманитарных, доцент
департамента философии и религиоведения наук. Кандидат философских наук*

leonidov.dv@dvfu.ru

Аннотация: Статья посвящена рассмотрению основных идей сборника трактатов испанской женщины-философа XVI века Оливы Сабуко де Нантес Барреры «Новая философия человеческой природы, неизвестная великим древним философам и не достигнутая ими, которая улучшает жизнь и здоровье человека». Сочинение Оливы Сабуко посвящено пересмотру господствовавшей в то время галеновской гуморальной теории и построению новой философии медицины, основанной на характерном для эпохи Возрождения понимании человека как микрокосма. В рамках этого подхода сознание рассматривается как природный элемент наряду с другими элементами природы, производимый головным мозгом, и исследуется его влияние на физическое состояние человека. Медицина же рассматривается как искусство исцеления сознания через гармонизацию его с природой-макрocosмом. Статья будет полезна не только исследователям европейской истории философии Нового времени, но и всем заинтересованным в осмыслении развития общественного экологического сознания в новое и новейшее время.

Ключевые слова: история философии, макрокосм, микрокосм, Олива Сабуко, философия медицины, экологическая психология

**Oliva Sabuco's philosophy of medicine.
Leonidov D.V.**

*Associate Professor, Department of Philosophy and Religious Studies, School of Arts and Humanities, Far
Eastern Federal University*

Abstract: The article is devoted to the main ideas of the collection of tractates of the Spanish philosopher of the XVI century Oliva Sabuco "Nueva Filosofía de la naturaleza del hombre, no conocida ni alcanzada de los grandes filósofos antiguos, la cual mejora la vida y la salud humana". Oliva Sabuco revises the galenic humoral theory and constructs a new philosophy of medicine, based on the characteristic Renaissance understanding of man as a microcosm. In this approach, consciousness is considered as a natural element produced by the brain, and its influence on the physical state of a person is investigated. Medicine is considered as the art of healing consciousness through its harmonization with nature (the macrocosm). The article will be useful not only for researchers of the European history of philosophy, but also for everyone interested in the development of social ecological consciousness in modern times.

Keywords: environmental psychology, history of philosophy, macrocosm, microcosm, Oliva Sabuco, philosophy of medicine

Несмотря на то, что со времен Алкмеона Кротонца философия медицины остается одной из самых востребованных сфер философского знания и история философии медицины является одной из наиболее подробно изученных сфер в истории философии вообще, отдельные знаменитые имена «маленьких национальных философий» остаются малозаметными среди титанов английской, арабской, итальянской, немецкой философской мысли, по праву занимающих страницы вузовских учебников. Среди таких «потерянных» имен, до сих пор неизвестных заинтересованному российскому читателю, остается имя одного из первых испанских философов медицины и одной из первых женщин-философов Испании, – имя доньи Оливы Сабуко де Нантес Барреры, автора сборника семи трактатов-диалогов на испанском и латинском (шестой и седьмой трактаты) языках, вышедшего впервые в 1587 г. под общим названием «Новая философия человеческой природы, неизвестная великим древним философам и не достигнутая ими, которая улучшает жизнь и здоровье человека» ("Nueva filosofía de la naturaleza del hombre, no conocida ni alcanzada de los grandes filósofos antiguos; la cual mejora la vida

y la salud humana").^{1*} Сочинение доньи Оливы отражает в себе и характерный для эпохи Возрождения антропоцентризм, сочетающий микрокосм человека с макрокосмом природы, и характерную для Нового времени ориентацию на расширение власти человека над природой, и, конечно, несет в себе драматичный и плутовской дух эпохи Сервантеса и Лопе де Веги.

Как сообщает профессор департамента истории науки Университета Валенсии Хосе Луис Барона Вилар в статье для Электронного биографического словаря Королевской академии истории, Луиса Олива Сабуко де Нантес Баррера родилась 2 декабря 1562 г. в городе Алькарас в провинции Альбасете в семье юриста Мигеля Санчеса-Сабуко [1]. Известно, что в юности Олива была ученицей проживавшего тогда в Алькарасе известного переводчика, филолога и педагога Педро Симона Абриля. В возрасте 23 лет она вышла замуж за успешного предпринимателя Акасио де Буэдо, и последние сведения о ее жизни обнаруживаются уже в ее завещании, составленном в возрасте 83 лет. Такая скудость биографических сведений, разумеется, не могла не породить доньине неразрешенную проблему авторства «Новой философии человеческой природы»: могла ли молодая замужняя женщина в Испании конца XVI века написать большой научный трактат? Среди возможных авторов (или соавторов) трактата назывался и отец Оливы Мигель Санчес-Сабуко, и Педро Симон Абриль, и даже скрывавшийся от инквизиции неизвестный врач-мориск. Мы же полагаем, что сам факт публикации в Мадриде в 1587 году философского трактата за женским авторством лишает нас права подозревать испанскую культуру того времени в мачизме, а, следовательно, и сомневаться в авторстве доньи Оливы Сабуко, тем более, что избранной доньей Оливой формой дистанцирования от авторского «я» стал традиционный для европейской философской литературы диалог персонажей-мужчин: философов и врачей.

В основе медико-философской концепции Оливы Сабуко лежит характерное для эпохи Возрождения и, по-видимому, наиболее ярко выраженное у Парацельса, учение об аналогии макрокосма и микрокосма. В одной из последних глав седьмого трактата «Истинная философия природы тайн человека и мира, скрытая от древних» донья Олива приводит следующую таблицу таких аналогий:

Сходства малого и великого миров

Пища чрева человека – Земля [подлунного] мира

Белый хилус и молоко семени – Вода молока Луны, хилус мира

Кровь, дитя хилуса – Окружающий [Землю] воздух, дитя воды

Жар, окружающий пищу – Жар, окружающий Солнце

Мембраны чрева, надкостница черепа и т.п. – Небеса

Кожа – Восьмое небо

Согревающее сердце – Согревающее Солнце

Растущий и увядающий мозг – Растущая и убывающая Луна

Дух сердца – Жар Солнца и его лучи

Дыхание и движение сердца – Движение сферы воздуха и ее дуновение

Печаль – Мрачная облачность

Возрастающая влага – Возрастающая вода моря или тумана

Убывающая влага – Убывающая вода моря или тумана

Испарения сна возрастающей теплоты – Испарения Солнца возрастающей теплоты

Отрыжка и одышка, и холодный дух, нисходящий из мозга – Нисходящие из облаков ветра и прохлада, предшествующая дождю

Нисходящая влага – Идущий дождь

Жар – Жар, бегущий в разломах земли

Питание кожи – Питание окружающей среды

Обновление кожи в течение жизни – Обновление окружающей среды [2, p. 427]

Значимость гигиены и медицины, как наук о гармонизации микрокосма и макрокосма, обретает

¹ Здесь и далее все переводы с испанского и латинского языков выполнены автором настоящей статьи. Цифровая копия издания сочинения Оливы Сабуко 1888 г. была создана Библиотекой редкой книги Томаса Фишера Торонтского университета (Thomas Fisher Rare Book Library, University of Toronto) и доступна по электронному адресу <https://search.library.utoronto.ca/details?21101&uuiid=64d5db1a-bb69-44e2-96ac-ca8842850312>.

при таком подходе принимают не просто экологический, а даже эсхатологический масштаб. Бог, предстающий на страницах «Новой философии» вполне деистически, творит два вида природы природу-мать и природу-мачеху: первая представляет «автоматические», инстинктивные действия сотворенных стихий и населяющих их существ, второе – те, действия, которые существа выполняют по своей свободной воле. Например, питание в материнском чреве осуществляется природой-матерью автоматически, новорожденный же волен выбрать отказ от питания и смерть – таково действие природы-мачехи. Природа-мачеха, расширяя возможности существ выживать среди стихий мира, может, стремясь увеличить свою свободу, вступать в противоборство с природой-матерью, и на острие этой борьбы находится сознание самого независимого от автоматических инстинктов природы-матери, самого свободного среди существ подлунного мира – человека.

Сознание понимается Оливой Сабуко вульгарно-материалистически: как незримое вещество, выделяемое головным мозгом. Впрочем, у этого вещества есть и видимая часть, известная анатомам как хилус: «Я часто видел и проверял на опыте, что так происходит в человеке, что, когда с этой влагой, соком, хилусом или субстанцией корень, который является мозгом и мягкой мозговой оболочкой, стойко исполняет свое дело или служение (заключающееся в том, чтобы брать и давать), о котором мы скажем в дальнейшем, – это, в конечном счете, и есть здоровье; а когда она истекает оттуда, и уменьшается, и усыхает мозг, и прекращает свою работу корень, которая (как мы сказали) заключается в том, чтобы брать и давать, – это и есть болезни. И знайте, что этот мозг есть главный корень, что питает тело человека, которое, напротив, я назвал бы деревом» [2, р. 48]. Будучи порождением природы-матери человеческое сознание имеет естественные временные и пространственные границы, ограничивающие срок жизни и мощь психических способностей человека. Однако медицина, будучи, таким образом, наукой о сохранении качества и количества «сознающего вещества», должна позаботиться о способах избежать их неестественного сокращения.

Причиной всех болезней донья Олива считает то, что современные психологи назвали бы нервно-психическим дистрессом: «Из ста мужчин или ста женщин восемьдесят умирают от скорби и горести: даже дети, которые умирают, когда их матери дают им молоко, также умирают от маленьких скорбей и горестей их матерей» [2, р. 14]. Автор рассматривает множество видов этих «скорбей и горестей» (гнев, уныние, страстное желание, мнительность, усталость, стыд, тревога и пр.), сопровождая обзор множеством примеров из античной литературы (преимущественно из «Естественной истории» Плиния). Этот дистресс может быть заразен: так сглаз и убийственный взгляд василиска донья Олива считает заражением больным духом через глаза и воздух одним живым существом другого. Соответственно, не отвергая ятрохимического лечения больных, первоочередной задачей врача донья Олива считает исцеление души пациента.

Таких лекарств всего три – это надежда на лучшее, умеренность и любовь. Надежда на лучшее мыслится автором максимально широко, как доверие природе-матери. «Надежда на лучшее – это то, что поддерживает, подобно колонне, здоровье и жизнь человека, и правит миром, то, что делает все дела этого мира. Ничто не движет человеком без надежды на лучшее. Все действия и труды внешние и внутренние делает надежда на лучшее. Она дает здоровье, как его лишает ее противоположность. С ней живет человек и без нее не хочет жить» [2, р. 50]. Ни одно дерево не стало бы расти, предполагая, что оно будет срублено и может погибнуть, так и человек должен, отвергнув все страхи, развивать в себе оптимистический взгляд на жизнь посредством рассмотрения совершенства макрокосма и микрокосма и их гармонии. Максимально широко, подобно античной софросине, понимается автором и умеренность: «Умеренность во всех наслаждениях, аппетитах и чувствах, есть учительница и госпожа и правительница здоровья человека и здоровья души. Она поддерживает жизнь и здоровье человека и позволяет достичь старости. Она поддерживает мир, радость и согласие в душе и ее чувствах. Она препятствует распрям, обидам, печалям, мучениям, смертям, порокам и болезням. Она – главное лекарство от всех немощей человека, как телесных, так и душевных. С умеренностью будешь жить здраво, спокойно, радостно и счастливо» [2, р. 52]. Одним из самых эффективных средств воспитания умеренности донья Олива считает занятия музыкой. Наконец, любовь есть естественный и главный продукт здорового сознания, обеспечивающий поддержание жизни вообще: «Любовь к себе подобным – естественное чувство, дает здоровье и радость, поскольку человек есть животное общественное, любящее подобных себе» [2, р. 53].

Мы полагаем, что «Новая философия человеческой природы» может быть интересна не только как важная веха в становлении философии медицины или экологической психологии. Без учета идей

испанской ученой о двух типах природ невозможно достичь и целостного видения истории развития натурфилософских учений Западной Европы. Историкам философии текст Оливы Сабуко будет интересен и поэтичностью его языка, и остроумностью аналогий, и смелостью в обращении с античным философским наследием. Кроме того, будучи текстом не только философским, но и полемическим, он может также содержать в себе и те модели решений современных натурфилософских споров, которые еще будут открыты будущими исследователями творчества Оливы Сабуко.

Литература:

1. Barona J.L. Oliva Sabuco de Nantes Barrera // El Diccionario Biográfico electrónico (DB~e) de la Real Academia de la Historia. URL:<http://dbe.rah.es/biografias/17728/oliva-sabuco-de-nantes-barrera>
2. Obras de Doña Oliva Sabuco de Nantes (Escritora del Siglo XVI) con un Prólogo de Octavio Cuartero. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Ricardo Fé, 1888.

Луговой С. В.

Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта, доцент Института гуманитарных наук. Кандидат философских наук

SLugovoi@kantiana.ru

Аннотация: Кант интересовался случаями мистического и религиозного опыта, по крайней мере, начиная с 1760-х гг. В истории философии ведутся дискуссии о его отношении к этому явлению. Чтобы внести некоторую ясность в их ход, я предлагаю обсудить вопрос о познавательном статусе религиозного опыта с точки зрения критического идеализма. Кант никогда догматически не отрицал возможность общения Бога и человека. Однако попытки придать общезначимость его содержанию всегда приводят к тому, что априорные формы человеческого рассудка применяются не имманентно опыту, а претерпевают его границы и отсылают к трансцендентному Богу – интеллигибельному предмету разума. Провозглашение Бога причиной религиозного опыта – это ошибка, характерная для некритической догматической метафизики, смешивающей идеи и категории. Без дискурсивного использования категорий религиозный опыт сводится к субъективным суждениям восприятия, принципиально отличным от суждений опыта и не претендующим на интересубъективный статус и объективную достоверность. События религиозного опыта оказываются полностью непознаваемыми, поэтому Кант затруднялся давать однозначные характеристики их описаниям.

Ключевые слова: Кант, религиозный опыт, мистический опыт, идеи разума, категории чистого рассудка, ощущения.

Kant's Treatment of the Cognitive Status of Religious Experience. Lugovoy S. V.

Immanuel Kant Baltic Federal University

Abstract: Kant was interested in cases of mystical and religious experience, at least since the 1760s. In the history of philosophy, discussions are underway about his attitude to this phenomenon. To bring some clarity to their course, I propose to discuss the question of the cognitive status of religious experience from the point of view of critical idealism. Kant never dogmatically denied the possibility of communication between God and man. However, attempts to give validity to its content always lead to the fact that a priori forms of human understanding are not applied immanently to experience, but transgress its boundaries and refer to the transcendent God - an intelligent subject of reason. The proclamation of God as the cause of religious experience is a mistake characteristic of uncritical dogmatic metaphysics, mixing ideas and categories. Without the discursive use of categories, religious experience is reduced to subjective judgments of perception, fundamentally different from judgments of experience and not claiming intersubjective status and objective reliability. The events of religious experience are completely unrecognizable, so Kant found it difficult to give unambiguous characteristics to their descriptions.

Keywords: Kant, religious experience, mystical experience, ideas of reason, categories of pure understanding, sensation.

Личная позиция Канта относительно религиозного опыта и мистических переживаний была сложной и неоднозначной. Философы-кантианцы до сих пор ведут дискуссии о ней. По мнению большинства, Кант являлся противником всего мистического. Например, в «Кантовском лексиконе» утверждается, что понятия мистики, мистического и особенно мистицизма у Канта обычно встречаются в «негативной коннотации» [1, S. 1625]. Схожие высказывания можно найти у Алана Вуда, утверждавшего, что у Канта «не было никакой терпимости ни к мистическому, ни к чудесному» [2, р. 414], и многих других исследователей. С другой стороны, еще при жизни Канта К. А. Вилманс успешно защитил латинскую диссертацию «О сходстве чистого мистицизма и кантианской религиозной доктрины» [3],

сопроводительное письмо к которой Кант опубликовал в качестве приложения к «Спору факультетов», хотя и отметив, что он «не склонен непременно признавать идентичность своих воззрений с его [то есть Вилманса – С. Л.] воззрениями» [4, с. 172]. В XX веке на «близость кантовской философии к мистической традиции» мимоходом указывал в своей диссертационной работе Роберт Шпаеман [5, S. 233], а Стивен Палмквист даже утверждает, что «мистическое чувство» лежит в самом сердце критической философии» [6, р. 299–300] и сам Кант был «скрытым мистиком» [6, р. 379]. Чтобы внести некоторую ясность в эти дискуссии, я считаю полезным в контексте эпистемологических идей Канта, высказанных им в «Критике чистого разума» и «Пролегоменах...», обсудить познавательный статус религиозного опыта.

По Канту существуют «два условия, при которых единственно возможно познание предмета: во-первых, созерцание, посредством которого предмет дается, однако, только как явление; во-вторых, ПОНЯТИЕ, посредством которого предмет, соответствующий этому созерцанию, мыслится» [7, с. 122]. Созерцания Кант подразделяет на чистые (они принадлежат математике, когда непосредственно схватываются априорные формы чувственности – пространство и время) и эмпирические (связаны с ощущениями). Далее, согласно Канту, «всякий опыт содержит в себе кроме чувственного созерцания, посредством которого нечто дается, еще и ПОНЯТИЕ о предмете, который дан в созерцании или является в нем» [7, с. 123]. Понятия о предметах вообще как априорные условия опыта – это, прежде всего, категории чистого рассудка, лежащие в основе всякого опытного знания и гарантирующие (в пределах опыта) его необходимость, универсальность и общезначимость. При этом важнейшим требованием Канта является наполнять категориальные формы данными, получаемыми благодаря чувственным созерцаниям и (в случае с эмпирическими созерцаниями) отсылающими нас к объективной реальности вне нашего сознания: «Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один нельзя было бы мыслить» [7, с. 90]. Именно категории превращают субъективные восприятия в опыт и знание. Следовательно, религиозный опыт будет обладать статусом знания только если в нем содержатся признаки, указывающие на присутствие чувственных созерцаний, то есть пространства и времени (его форм) и ощущений, которые, по словам Канта, «можно назвать материей чувственного знания» [7, с. 89], а также если удастся продемонстрировать, что он конституируется априорными формами нашего рассудка, прежде всего, категориями.

В качестве характерных признаков религиозного опыта современные философы религии, например, Ю. А. Кимелев, чаще всего указывают рецептивный и пассивный характер; «объективность» как несомненность в достоверности фактов религиозного опыта; «осознание соотнесенности с трансцендентным бытием» [8, с.52]. Рассмотрим эти признаки, используя кантовскую систему категорий чистого рассудка. Рецептивность и пассивность религиозного опыта указывают на то, что испытывающий его человек пассивен, Бог явил ему свое бытие, присутствие и волю суверенным образом. Очевидно, что эта характеристика религиозного опыта отсылает к кантовским категориям группы отношения (причинность, зависимость и общность). Поскольку, в соответствии с теорией познания Канта, категории гарантируют общезначимость знания только в пределах возможного опыта, постольку возникает вопрос: остаемся ли мы здесь в границах опыта или выходим за них? В первом случае причиной состояний, испытываемых при религиозном опыте, будут эмпирические явления, что, в конечном счете, приводит к натуралистической редукции, и сверхъестественные переживания окажутся обусловленными естественными процессами. Испытавшие религиозный опыт единогласно выступают против такой его трактовки. Поэтому нам остается признать причиной религиозного опыта трансцендентное Начало, то есть интеллигибельный предмет. Но, делая это, мы начинаем продуцировать догматическое метафизическое квази-знание, так как под интеллигибельными предметами «мы подразумеваем только предметы нечувственного созерцания, к которым наши категории, конечно, неприменимы и о которых мы поэтому никогда не можем иметь какое-либо знание (ни созерцание, ни понятие)» [7, с. 265]. Признавая Бога причиной религиозных переживаний, мы не различаем категории (трансцендентальные понятия рассудка) и идеи (трансцендентальные понятия разума), совершаем ошибку, характерную для некритической философской традиции: «трансцендентальные понятия разума обычно смешиваемы с другими понятиями в теориях философов и даже не отличаемы ими в достаточной степени от рассудочных понятий» [7, с. 299].

В примечании, завершающем первую часть «Религии в пределах только разума», Кант, рассуждая о действиях Божией благодати, отмечает, что «невозможно сделать их теоретически познаваемыми... потому что наше применение понятия о причине и следствии не может расширяться за пределы предметов опыта, а стало быть, за пределы природы» [9, с. 56]. А в «Споре факультетов» Кант констатирует:

«Если бы Бог действительно обращался со своим словом к человеку, то последний никогда бы не мог знать, что тот, кто говорит с ним, – Бог. Совершенно невозможно, чтобы человек с помощью своих чувств мог постичь бесконечную сущность, отличать ее от конечных сущностей и по этим признакам распознавать ее» [4, с. 156]. Таким образом, по Канту ни категории нашего рассудка, ни наша чувственность не в состоянии гарантировать истинность религиозного опыта и его статус в качестве эмпирического знания, хотя само взаимодействие Бога и человека остается возможным. Поэтому я полностью согласен с утверждением А. Вуда, что, по Канту, «для любого человека невозможно знать на опыте, что Бог... действительно обнаружил себя» [10, р. 204] и не разделяю мнения Дж. Хика, что мистический опыт является формой «познания», поскольку он «демонстрирует общую структуру, которую он разделяет со всяким другим нашим когнитивным опытом» [11, р. 427].

Дж. Хик совершенно правильно указывает, что с точки зрения Канта, «все, что мы знаем о нуминальном мире, — это то, что это неизвестная реальность, влияние которой на нас порождает феноменальный мир сознательного опыта» [11, р. 428]. Однако, с моей точки зрения, отсюда логически не следует такое утверждение Хика, что человек, переживший религиозный опыт, «имеет рациональное право верить, что то, что он переживает на опыте, есть таковое на самом деле» [11, р. 434]. В соответствии с кантовской теорией познания такие переживания не могут конституироваться категориями чистого рассудка, поэтому субъективная значимость религиозного опыта не является эмпирической общезначимостью и не обладает интересубъективными свойствами. В § 18 «Пролегоменов...» Кант разграничивает суждения восприятия и суждения опыта: «Эмпирические суждения, поскольку они имеют объективную значимость, суть суждения опыта; если же они имеют лишь субъективную значимость, я называю их просто суждениями восприятия. Последние не нуждаются ни в каком чистом рассудочном понятии, а требуют лишь связи восприятий в мыслящем субъекте. Первые же всегда требуют кроме представлений чувственного созерцания еще особых, первоначально произведенных в рассудке понятий, которые и придают суждению опыта объективную значимость» [12, с. 56]. Получается, что субъективное ощущение живого присутствия Бога, которыми обладают испытавшие религиозный опыт люди, – это восприятия, не претендующие на объективную достоверность. Теория познания, созданная Кантом, не позволяет даже верить в их достоверность, потому что они соотносятся не столько с верой, сколько с мнением, которое Кант определил как «сознательное признание чего-то истинным, недостаточное как с субъективной, так и с объективной стороны» [7, с. 599].

То, что верующие люди считают религиозным опытом, с точки зрения Канта, оказывается всецело погруженным в сферу их личных переживаний. Они, возможно, имеют в качестве своего основания трансцендентного Бога, однако у нас нет никакой возможности судить об их достоверности. Думается, что сам Кант избегал однозначных высказываний о своем отношении к религиозному и мистическому опыту, так как считал его полностью непознаваемым.

Литература:

1. Sans G. “Mystik”, “Mystizismus” // Kant-Lexicon / Hg. von M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin. Berlin; Boston: De Gruyter, 2015. Bd. 2.
2. Wood Allen W. Rational theology, moral faith, and religion // Cambridge companion to Kant. Ed. P. Guyer. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. Pp. 394–416.
3. Wilmans C.A. Dissertatio philosophica de similitudine inter mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam. Halis Saxonum: Grunert, Sohn, 1797.
4. Кант И. Спор факультетов. Калининград: Изд-во КГУ, 2002. 286 с.
5. Spaemann R. Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon. Stuttgart : Kohlhammer, 1963. 304 S.
6. Palmquist Stephen R. Kant’s Critical Religion: volume 2 of Kant’s system of perspectives. Aldershot: Ashgate Publishing, 2000. 560 p.
7. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения. В 8-ми т. Т. 3. М.: Чоро, 1994. 741 с.
8. Кимелев Ю. А. Философия религии: Систематический очерк. М.: Издательский Дом “Nota Bene”, 1998. 424 с.
9. Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Сочинения. В 8-ми т. Т. 6. М.: Чоро, 1994. С. 5-222.
10. Wood Allen W. Kant’s Moral Religion. Ithaca: Cornell University Press, 1970. 300 p.
11. Hick J. Mystical experience as cognition // Understanding Mysticism/ Ed. R. Woods. Garden City: Image Books, 1980. Pp. 422-437.
12. Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Кант И. Сочинения. В 8-ми т. Т. 4. М.: Чоро, 1994. С. 5-152.

Франк Рамсей – прагматист или аналитический философ?

Макеева Л.Б.

Школа философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», профессор. Доктор философских наук

lmakeeva@hse.ru

Аннотация: Последние десятилетия отмечены значительным ростом интереса к американскому прагматизму и резким увеличением числа его сторонников среди современных философов. Многие авторы называют это «прагматическим поворотом». «Новые» прагматисты развернули своеобразную экспансию в прошлое в поисках философов, которые, по их мнению, были приверженцами прагматизма, а не, как считалось ранее, представителями аналитической философии. Особое внимание в этой связи привлекли кембриджские философы 1920-1930-х годов, которых стали называть «кембриджскими прагматистами», а среди них центральное место отводилось Франку Рамсею (1903-1930). Цель настоящей статьи – показать, опираясь на анализ ряда концепций этого незаурядного британского философа, что в его творчестве очень гармонично соединились идеи аналитической философии и прагматизма, что, с одной стороны, свидетельствует о тесной близости этих двух традиций в ряде их ключевых тезисов, а с другой стороны, говорит о бессмысленности вопроса о том, кем является Рамсей – аналитическим философом или прагматистом.

Ключевые слова: аналитическая философия, прагматизм, кембриджский прагматизм, Франк Рамсей, семантика успеха, убеждение, вероятность, истина

Is Frank Ramsey a pragmatist or an analytic philosopher?

Makeeva L.B.

National Research University «Higher School of Economics» (Moscow), School of Philosophy

Abstract: Recent decades have been marked by a significant growth of interest to American pragmatism and by a sharp rise in the number of its supporters among contemporary philosophers. Many authors describe that phenomenon as the “pragmatist turn”. The “new” pragmatists initiated a kind of expansion expansion into the past in quest for philosophers who, to their mind, were rather adherents of pragmatism, than, as considered before, representatives of analytic philosophers. In this connection a special attention has been attracted to some Cambridge philosophers in 1920-30s who were called the “Cambridge pragmatists”, and among them the key place was attributed to Frank Ramsay (1903-1930). The aim of the present paper is to show, on the basis of examining the outstanding British philosopher’s key conceptions, that in his creative work the ideas of analytic philosophy and pragmatism harmoniously united, which, on the one hand, testifies to the effect that there is a close proximity between the two philosophical traditions in a number of their key tenets, and which, on the other hand, shows the meaninglessness of the question whether Ramsay is an analytic philosopher or a pragmatist.

Keywords: analytic philosophy, pragmatism, Cambridge pragmatism, Frank Ramsay, success semantics, belief, probability, truth

История взаимоотношений между двумя основными философскими традициями современности – аналитической философией и прагматизмом – началась практически с момента из возникновения на рубеже XIX-XX веков. Хотя создатель прагматизма Ч.С. Пирс сформулировал кредо своего философского учения (так называемый «принцип прагматизма») в статье «Как сделать наши идеи ясными», опубликованной в журнале *Popular Science Monthly* в 1877-1878 гг., оформление прагматизма как философского течения началось лишь после выступления У. Джемса с докладом в Калифорнийском университете в Беркли в 1898 г. Поэтому условно начало прагматизма и аналитической философии можно отнести приблизительно к одному периоду времени.

Стоит отметить, что эти отношения складывались непросто и неоднозначно. С одной стороны, на всем протяжении их существования было немало взаимной критики, довольно острой и разносторонней.

Более того, если взять Соединенные Штаты, то считается, что к 1950-м годам прагматизм сдал свои ведущие позиции под напором широко распространившегося влияния аналитической философии, укрепившейся в США благодаря иммигрировавшим логическим позитивистам из Европы. А затем, в последние десятилетия XX в., как отмечают многие исследователи, начался обратный процесс, который получил название «прагматический поворот» и который состоит в усилении разнообразных вариантов неопрагматизма на фоне возрастающей «усталости» американских философов от жестких канонов аналитического философствования. С другой стороны, история взаимоотношений прагматизма и аналитической философии включала не только противостояние, но и взаимовлияние и взаимопроникновение. Как известно, многие прагматистские идеи нашли преломление – в разных формах – в творчестве таких американских аналитических философов, как У.В.О. Куайн, Н. Гудмен, Д. Дэвидсон, У. Селларс и др. Своеобразным синтезом прагматистской и аналитической философии стала и деятельность ряда кембриджских философов в 1920-е годы в Англии. В их число входит Б. Рассел, который в работе «Анализ сознания» (1921) развивал воспринятую им от Джемса концепцию нейтрального монизма; довольно сильны прагматистские мотивы в творчестве кембриджского лингвиста и философа Ч.К. Огдена, но безусловно центральной фигурой в этом плане является философ, математик и экономист Ф.П. Рамсей. Именно его взгляды послужили основанием для современного кембриджского философа австралийского происхождения Хью Прайса ввести в качестве обозначения этого интересного феномена термин «кембриджский прагматизм». Впрочем нужно сразу оговориться, что Прайс не имеет в виду вариант классического прагматизма, а трактует прагматизм довольно широко, понимая под ним позицию, согласно которой «путь к философскому прояснению лежит не ... в исследовании природы (очевидного) предмета рассмотрения, а в вопрошании относительно характерной роли соответствующих понятий – как мы пришли к их использованию, какую роль они играют в нашей жизни и т.п.» [1, р. 149].

Согласно Прайсу, Рамсей не занимался разработкой программы философии логического анализа, выдвинутой ранним Расселом и Витгенштейном периода создания «Логико-философского трактата», поскольку его изначально интересовало прагматистское объяснение веры (belief) как привычки поведения и именно этот интерес определил многие другие темы в его творчестве – касающиеся вопроса истины, логики, действия, знания, статуса научных теорий и т.п. Ядро прагматистского учения Рамсея считается его тезис о том, что истинность убеждения агента гарантирует успешность его действий.

Безусловно, прагматистские мотивы очень сильны в творчестве Рамсея. Вместе с тем, эти мотивы вплетаются в его рассуждения, которые очень близки по духу с идеями и концепциями основателей аналитической философии – Бертрانا Рассела, Джорджа Мура и, прежде всего, Людвига Витгенштейна. Это гармоническое сочетание двух философских традиций в философии Рамсея можно продемонстрировать на примере ряда его концепций – его теории веры, истины и действия, его семантики успеха и т.п. Так, в трактовке убеждения (belief) Рамсей, с одной стороны, подчеркивает его связь с действием, но, с другой стороны, вслед за Муром и Расселом понимает убеждение как пропозициональную установку, как определенное отношение к высказыванию, фиксируемое формой: «X считает (верит), что р». Кроме того, Рамсей связывает убеждение не с его субъективными свойствами, а с его объективными «каузальными» свойствами, с его каузальной действенностью.

Или возьмем его трактовку логики. С одной стороны, Рамсей унаследовала от Бертрана Рассела и Джорджа Мура представление о философии как анализе и разъяснении. Вслед за ними он видел в логике важнейший инструмент решения философских проблем. Как известно, именно Рамсей оценил расселовскую теорию дескрипций как «образец» философского исследования. Рамсей принимает различие между собственно формальной логикой (состоящей из тавтологий), которую он называет «логикой совместности» или «логикой полной веры», и индуктивной логикой, которую он определяет как «логику истины» или «логикой частичной веры» и которая имеет дело с вероятностью и измерением степени веры в то или иное высказывание. Это означает, что существуют высказывания, истинность или ложность которых зависит от вероятных убеждений и от конечных человеческих действий. И в этом также можно усмотреть сочетание характерных для аналитической философии и прагматизма взглядов на природу логики.

На наш взгляд, не имеет большого смысла в поиске приоритета прагматистских идей над аналитическими в творчестве Франка Рамсея и, наоборот, приоритета аналитических идей над прагматистскими. Ключевые идеи этих двух философских традиций, воспринятые кембриджским философом, очень хорошо согласуются друг с другом и свидетельствуют, скорее, о родстве указанных

традиций в ряде ключевых аспектов (и особенно на начальных этапах их развития), чем о их противостоянии.

Литература:

1. Price H. Epilogue: Ramsey's Ubiquitous Pragmatism // Misak C., Price H. (eds). The Practical Turn: Pragmatism in Britain in the Long Twentieth Century. Oxford University Press, 2017.
2. Рамсей Ф. Философские работы / Пер. с англ. В.А. Суровцева. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. 624 с.
3. Doherty J., Engel P. Frank Ramsey: Truth and Success. L., N.Y.: Routledge, 2001. 116 p.

Н.В. Медведев

Тамбовский государственный университет имени Г.Р. Державина, заведующий кафедрой. Доктор философских наук

mnv88@mail.ru

Аннотация: Исследование посвящено анализу понятия личной идентичности. Опираясь на философию языка Витгенштейна, автор раскрывает диалогическую природу самости, проясняет необходимое условие процесса самоидентификации в виде базисных грамматических правил языка, посредством которых индивид приобретает способность рассуждать, общаться, выражать свои мысли, чувства, проектировать себя. Язык служит конституирующей основой индивидуальной идентичности. Показано, что аргумент Витгенштейна против индивидуального языка подкрепляет тезис о социально-коммуникативной обусловленности феномена личной идентичности. Нормативность значения невозможно объяснить, если не признается авторитет языкового сообщества. Приводится аналогия между процессом становления изначальной идентичности личности и освоением ею родного языка.

Ключевые слова: Витгенштейн, язык, личная идентичность, обучение, значение, индивидуальный язык, следование правилу, форма жизни.

L. Wittgenstein on language and personal identity.

N.V. Medvedev

G.R. Derzhavin Tambov State University, head of the department

Abstract: The study is devoted to the analysis of the concept of personal identity. Based on the philosophy of Wittgenstein's language, the author reveals the dialogical nature of the self, clarifies the necessary condition for the self-identification process in the form of basic grammar rules of the language, through which the individual acquires the ability to reason, communicate, express his thoughts, feelings, design himself. Language serves as the constitutive basis of individual identity. It is shown that Wittgenstein's argument against an individual language reinforces the thesis of the socio-communicative conditionality of the phenomenon of personal identity. The normativity of meaning cannot be explained if the authority of the language community is not recognized. An analogy is given between the process of the formation of the initial identity of a person and the development of her native language.

Keywords: Wittgenstein, language, personal identity, learning, meaning, individual language, following the rule, life form.

Философские работы Л. Витгенштейна содержат плодотворные идеи (о языке, познании, субъекте, обучении), имеющие прикладной характер для различных областей социального знания. Целью данного исследования является прояснение значения понятия личной идентичности с опорой на философию языка Витгенштейна.

Согласно Витгенштейну, язык должен рассматриваться в контексте обычаев, привычек и форм жизни людей, так как семантика языка неотделима от способов его употребления. Слова обретают значение при учете внелингвистического контекста их применения. Это утверждение становится очевидным в результате анализа тех способов, посредством которых усваиваются правила языка. Значение терминов задается правилами их применения, как «значение пешки (фигуры) – это ее роль в игре» [1, с. 235]. Значение слова определяется той ролью, какую оно выполняет в той или иной языковой игре. В этом заключается смысл широко известного витгенштейновского сопоставления слов с рабочими инструментами [1, с.84-85], выполняющими разнообразные функции.

Опираясь на социально-практический подход Витгенштейна, можно сделать вывод, что грамматика языка, система его правил неотделима от культурно-исторической традиции, форм жизни, обычаев и привычек носителей языка. Грамматические структуры и правила употребления языка прочно связаны с тем, как люди действуют и мыслят. Вместе с тем, язык выражает и в некоторой степени образует основополагающий аспект идентичности самих говорящих. Витгенштейн доказывает, что язык по своей природе не может быть индивидуальным, так как правила языка утверждаются и закрепляются в процессе практической деятельности сообщества. Он сумел показать, что термины языка, если они рассматриваются в отрыве от внелингвистического контекста – человеческих форм жизни, социальных норм, практик, – лишены определенного значения.

Аргумент Витгенштейна против индивидуального языка подтверждает справедливость диалогического и коммуникативного подхода к объяснению механизма формирования понятия личной идентичности.

Понятие идентичности обнаруживает внутреннюю взаимосвязь двух экзистенциальных пунктов на жизненной траектории индивида, опознаваемых им через вопросы «кто я такой?» и «кем я хочу быть?». В зависимости от того, как нас научили мыслить, описывать и оценивать события в мире, мы демонстрируем свою способность логически рассуждать и принимать действенные решения относительно своего будущего. Несмотря на то, что идентичность отчасти обусловливается конкретно-историческими условиями, она не задана раз и навсегда этими условиями, не имеет строго фиксированную сущность, так как ценностные ориентации и обязательства личности формируются и изменяются по мере ее развития. Идентичность есть прежде всего проект, который реализуется нами на протяжении всей жизни. Идентичность, будучи продуктом исторического бытия личности, играет действенную роль в ее индивидуальном становлении.

Можно предположить, что аргумент Витгенштейна против индивидуального языка вполне совместим с тезисом о невозможности такого понятия личной идентичности, которое характеризует ее как неизменную, метафизическую сущность, подлинное понимание которой доступно лишь ее носителю. Дело в том, что понятие самости (идентичности) является диалогическим по своей природе, оно конституируется через взаимодействие с индивидуальным субъектом с другими личностями. Нормативность значения невозможно объяснить, если не признается авторитет языкового сообщества. Люди, как правило, рассматривают и оценивают свои жизненные альтернативы через призму тех представлений, которые служат им ориентиром в определении степени должностования или разумности тех или иных вещей, поступков. В таком случае идентичность обнаруживает свой нормативный, основополагающий аспект, выступая предпосылкой, благодаря которой суждения и выбор человека приобретают определенное значение. Другими словами, идентичность является обязательной предпосылкой бытия морального субъекта. Поскольку идентичность есть способность субъекта ориентироваться в моральном пространстве, постольку кризис идентичности обычно сопровождается состоянием ценностной дезориентации, чувством потерянности, когда индивид не знает, как отличить важное от тривиального и бесполезного [2, р. 47].

Витгенштейновское понимание языка, наряду с понятием личной идентичности, включает в себе основополагающий аспект. Язык является культурно-историческим продуктом, формирующимся в процессе духовно-практической деятельности людей. Язык, как и идентичность, имеет основополагающее измерение в том смысле, что любое языковое поведение предполагает соблюдение определенных правил синтаксиса и семантики. В процессе наших действий, практических или теоретических, мы используем естественный язык, правила репрезентации и коммуникации. Наши действия, мысли и формы коммуникации требуют, чтобы мы ясно представляли себе все то, что принято называть «действительностью» при использовании языковых средств. Кроме того, все правовые, экономические структуры, наука, религия, мораль как социальные институты, утверждаются на базе функционирования правил естественного языка. Язык, таким образом, выступает конституирующей основой индивидуальной (и коллективной) идентичности, а также исходной предпосылкой, регулирующей жизнь индивида и общества. Язык необходим для того, чтобы человек мог рефлексировать свои понятия, чувства, эмоции, чтобы иметь возможность взглянуть на себя со стороны, вступить в диалог со своим внутренним «я», обдумывать свои действия. Посредством языка человек постигает себя, реализует свои планы, формирует представление о том, кем он хотел бы быть.

Существует определенное сходство между тем, как мы приобретаем нашу изначальную идентичность и тем, как мы овладеваем родным языком. В обоих случаях это выглядит не столько как осмыс-

ⁱ Публикация подготовлена в рамках поддержанного РФФИ научного проекта № 19-011-00254

ленный процесс обучения, сколько как спонтанное погружение индивида в конкретную социальную среду. По большей части такое обучение предшествует каким-либо процедурам рационализации совершаемых действий, оно характеризуется стихийным освоением определенных привычек, принятых в обществе моделей поведения. Так, в детстве нас приучают одеваться, играть в игры, следовать правилам поведения. Ребенок погружается в социальную нормативную систему, чтобы освоить общепризнанные правила и модели поведения. Такой процесс вхождения индивида в социальное пространство принято называть «социализацией». Главный смысл этой аналогии состоит в том, что мы приобретаем основополагающий аспект нашей идентичности прежде, чем способны критически осмысливать свои действия. Витгенштейн стремится представить процесс обучения как фундаментальную социальную функцию, которая формирует значение языковых выражений, включая способы употребления слова «я» [3, с. 147].

Таким образом, наша изначальная идентичность, как и родной язык, содержит основополагающий аспект, который не выбирается нами осознанно, а скорее «впитывается» и культивируется нами. Этот аспект индивидуальной идентичности является столь существенным, что без него невозможно размышлять, общаться, задавать вопросы и, в конечном итоге, проектировать собственную идентичность. При любой попытке с нашей стороны задуматься над тем, как мы воспитаны, чему обучены, мы вынуждены прибегать к базисным грамматическим правилам, которыми хорошо владеем, чтобы выразить свои рассуждения, а также к тем общим стандартам поведения, которые делают наше действия разумными.

Литература:

1. Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. / Пер. с нем. М.: Гнозис, 1994. С. 75-319.
2. Taylor Charles. Sources of the Self. The making of the Modern Identity. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. 601 p.
3. Медведев Н.В. Витгенштейнова критика картезианства и ее значение для философии образования // Философия и образование: практики взаимодействия, стратегии развития в XXI веке: Второй Международной научно-практической конференции. 8 ноября 2019 года. Тамбов: Издательский дом «Державинский» 2019. С. 142-148.

Проблема суждения в феноменологии раннего Хайдеггера

Мельникова Е. В.

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», аспирантская школа по философским наукам, аспирант

ek.melnikova@yandex.ru

Аннотация: В статье осуществлена попытка реконструкции проблемы суждения в феноменологии М. Хайдеггера, в свете оказавших влияние на раннего Хайдеггера учений феноменолога Э. Гуссерля и неокантианца Э. Ласка. Ключевое понятие смысла эксплицируется как идеальное содержание суждения, отличное от акта суждения. Данное различие, в свою очередь, позволило феноменологии на раннем этапе отмежеваться от психологизма, найдя свое основание в логическом учении. Так, анализ суждения может быть рассмотрен как краеугольный камень феноменологии, в частности феноменологии Хайдеггера, в которой анализ апофантической структуры высказываний позволяет пролить свет на феномен истолкования и «теорию истины», понимаемую как «Алетейя».

Ключевые слова: Феноменология, Смысл, Ранний Хайдеггер, Суждение, Логика, Значимость

The Problem of Judgment in Heidegger's Early Phenomenology.

Melnikova E. V.

National Research University Higher School of Economics

Abstract: The paper concerns the problem of judgment in phenomenology of early Heidegger in the light of phenomenology of Husserl and logic of validity of Lask. The key concept of Sense explicated as the ideal content of judgment, which is different from the act of judgment itself. Phenomenology at an early stage dissociated itself from the doctrine of psychologism via this differentiation and found its base in the logical investigations. Thus, the analysis of judgment could be considered as the foundation stone of phenomenology. More precisely, it could be shown on the basis of Heidegger's analysis of assertion in "Being and Time". The analysis of the apophantic structure of assertions enabled Heidegger to bring to light the phenomenon of the interpretation and the conception of Truth, Aletheia.

Keywords: Phenomenology, Sense, Early Heidegger, Judgment, Logic, Validity

Центральное место в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера занимает вопрос о «смысле бытия», первой попыткой Хайдеггера осуществить систематическую экспликацию вопроса о смысле бытия стал вышедший в 1927 г. известный трактат «Бытие и время». Обращает на себя внимание тот факт, что язык трактата содержит мотивы современных ему логических учений («Geltungslogik»): неокантианства и феноменологии, в особенности примечательны мотивы из учений Э. Гуссерля и Э. Ласка, которые оказали несомненное влияние на мысль раннего Хайдеггера. Это делает очевидным то, что генезис вопроса о смысле бытия осуществлялся в рамках определенной «теории значений». Так, проблема «смысла» в феноменологии обозначила себя в ходе отмежевания трансцендентального метода от психологизма, а именно она возникла как попытка выявить подлинный предмет логики. Согласно Т. Кизилю, антагонизм между трансцендентализмом и психологизмом образовался после длительного превалирования психологической интерпретации учений Канта, которая возникла одновременно с возрастанием значения естественных наук, что также дало импульс к «натурализации сознания», чему позже противостояло иное движение мысли, возникшее внутри школ неокантианства (Г. Коген, Г. Риккерт, В. Виндельбанд). Согласно неокантианской школе, предметом исследования в «Критике» Канта являются не психологические корни знания, но логическая значимость. [1, с. 35], Логическая интерпретация Канта и дальнейшая разработка проблемы *собственного предмета логики* была продолжена в «Логических исследованиях» Э. Гуссерля.

Так, Э. Гуссерль, Э. Ласк и М. Хайдеггер были захвачены поставленной неокантианством задачей трансцендентального расширения логики. Под новой трансцендентальной логикой, в свою очередь, со времен Канта понималась «априорно-предметная» логика, отличная от логики формальной, абстра-

гирующей от предмета познания. Ввиду обозначенной задачи Э. Гуссерль, Э. Ласк и М. Хайдеггер рассматривают проблему суждения с точки зрения его «идеального содержания», являющегося значением или смыслом суждения.

Для становления Хайдеггера особое значение имела программа, обозначенная в «Логических исследованиях» Гуссерля, в координатах которой Хайдеггер позиционировал себя на раннем этапе. Специфика феноменологии Гуссерля периода логических исследований, как уже было отмечено, заключалась в ее ориентации на задачи построения «чистой логики», чем обусловлено внимание к анализу языка, с которого логика начинается. Однако, в феноменологии Гуссерля, в отличие от версии Хайдеггера, феномен языка представлен как «деградация» чистого созерцания. [2, с. 53]. Более того, при обращении к естественному языку возникает проблема свойственной ему многозначности: согласно Гуссерлю, применение языка в акте коммуникации ведет к его релятивизации, а контекстуальная подвижность и полисемия, к стиранию значений. От естественного языка Гуссерль отличает язык научный, т. е. логический. Логический язык, в свою очередь, стремится к устранению проблем эквивокции путем прояснения и различия значений, полученных в ходе исследования, а логика, таким образом, представляет собой ничто иное как «науку о значениях как таковых, их сущностных видах и различиях» [3, с. 94]. В этом смысле призыв феноменологии «к самим вещам!» можно, в частности, понимать как задачу очищения языка.

В суждении, в свою очередь, Гуссерль различает две составляющие, позволяющие развести сферу психологизма и сферу логики, а именно *акт суждения*, относящийся к психологизму и само *логическое положение* (*Satz*) – «идеальное единство значения». Последнее отлично от грамматического предложения и в определенном смысле является от него независимым [4, с. 156]. Метаграмматическое определение логического положения формирует взгляд на проблему суждения не с точки зрения логики предложения, которая была свойственна неокантианцам, но с точки зрения идеального содержания суждения. Можно сказать, что проблема суждения становится краеугольным камнем ранней феноменологии Гуссерля, а вместе с тем выступает проблема языка, поскольку логические суждения осуществляются как языковое выражение.

В диссертационном исследовании «Учение о суждении в психологизме. Критически-позитивный вклад в логику» Хайдеггер развивает мотивы «ЛИ», руководствуясь задачами чистой логики. Хайдеггер продолжает полемику с психологизмом, его задачей является раскрыть учение о суждении из перспективы СМЫСЛА, который представляет собой специфический логический предмет. Вывод, к которому приходит Хайдеггер, с одной стороны, напоминает пассажи из «логических исследований»: «Настоящая предварительная и единственно плодотворная для логики работа осуществляется не из психологических исследований о возникновении и связи представлений, но из однозначного определения и прояснения значений слов» [5 с. 186]. Однако в исследовании Хайдеггера внимание первоначально направлено на сущность логических высказываний: именно суждение есть «первоэлемент логики», из которого подлинная структура логики должна быть выстроена [5, с. 64]. При этом важность представляет само определение суждения, впервые обозначенное в трактате Аристотеля «Об истолковании», согласно которому под суждением понимается *апофантическое* высказывание, которое имеет свойство *быть истинным или ложным*. Позднее логика, как указывает Хайдеггер, не обсуждает данное определение, поскольку мыслит его как тавтологию, что, однако, лишает его изначальной проблемности. Здесь, как нам кажется, мы сталкиваемся с ключевым моментом, который является мотивом интереса Хайдеггера к проблеме суждения, поскольку в данном определении вшита определенная интерпретация языка, в которой именно логика устанавливает отношение языка к истине.

Интересно, что вопрос о сущности логических высказываний в диссертации Хайдеггер связывает проблемой способа действительности логического. Логический предмет, являющийся содержанием суждения (смысл) не может быть охарактеризован ни психически, ни физически, ни метафизически. Смысл, как утверждает Хайдеггер, не «есть» (*es ist*), но «имеет силу» (*es gilt*), осуществляется в форме значимости (*Gelten*) [5, с. 172]. Хайдеггер приходит к выводу, что **собственная** форма логического есть форма значимости, обозначая, таким образом, первые штрихи философии бытия в категориях философии значимости. Различие «сущего» (*Seiendes*) и «значимого» (*Geltendes*), в свою очередь, было впервые проведено в логике Г. Лотце. однако, наиболее ярко развито Э. Ласком в «Логике философии», в которой область значимого выделяется как собственная область философии, излагается учение о философских категориях как логических формах значимости, при этом осуществляется полемика с «метафизикой, основанной на двойственности чувственного и сверхчувственного». Значимое, соглас-

но Ласку, не относится к сфере метафизического «сверхчувственного», как и вообще к сфере «сущего». Именно смешение данных сфер породило путаницу в философии, в частности, можно продолжить, путаницу в психологическом учении. Данное учение Ласка Хайдеггер характеризует как «приводящее к определенности последние вопросы философии во всей их полновесности» [5, с. 177].

Более того, предметом разыскания Ласка, также стало учение о суждении, под которым он, в свою очередь понимает предикацию, структура которой, также, как и в феноменологии Гуссерля, не совпадает с грамматическим предложением и с актом суждения. В предикации «нечто постигается как нечто», а именно предмет постигается в его логической форме. Структура предикации, таким образом, отображает структуру понимания предмета, который всегда дан «*в отношении*» чего-то. Это отношение формирует то, что Ласк назвал «имманентностью предмета логосу». Хайдеггер уже после выявит в структуре предикации универсальную структуру толкования (как-структура).

В заключение стоит отметить, что в «Бытии и времени» Хайдеггер пересматривает свое отношение к феномену значимости, «мерцающее понятие» которой более не является «путеводной нитью интерпретации» [6, с. 156]. Однако, именно учения Гуссерля и Ласка, в которых смысл рассматривался как идеальное *содержанием высказывания* (суждения), стали отправным пунктом для феноменологии Хайдеггера, который позднее рассматривает высказывание ввиду более исходного феномена толкования. Согласно Хайдеггеру, толкование первично артикулирует смысл, в т. ч. в высказывании, которое становится «производным модусом толкования». Однако, сама структура толкования (как-структура) была получена Хайдеггером из анализа высказывания. Дальнейшие разыскания Хайдеггера в области высказывания связаны с пониманием высказывания как «апофансиса». В апофантических высказываниях, согласно Хайдеггеру, речь всегда идет о некоем *сущем*, в этом смысле, апофантическое «как» стоит отличать от герменевтического толкования, в котором осуществляется «извещение о собственном смысле бытия». В апофантическом утверждении Хайдеггер различает «о чем», что составляет содержание утверждения или его смысл и, собственно, «что», т. е. сам предмет. Интенциональная структура апофантических суждений, таким образом, раскрывает истинное или ложное бытие предмета, при этом истина высказывания рассматривается не сама по себе, но ввиду интенционального отношения к предмету, которое составляет условие истинности. Открытие апофантической структуры высказывания позволяет Хайдеггеру выявить новую теорию истины, понимаемую как несокрытость, которую, одновременно, можно сопоставить с пониманием «предмета в истине» в учении Ласка. При этом оригинальность Хайдеггера, в частности, составляет выявление «неистины», которое фундаментально не структурой самого высказывания, но заключается в утрате интенционального отношения к предмету, ввиду его кажущейся «открытости». Для описания этого модуса речи Хайдеггер сталкивается с необходимостью использования новых понятий, таких как: публичная истолкованность, толки и проч.

Литература:

1. Heidegger M., Kisiel Th., Sheehan Th. Becoming Heidegger: On the Trail of His Early Occasional Writings, 1910-1927/ edited by Theodore Kisiel and Thomas Sheehan: Northwestern University studies in phenomenology and existential philosophy, 2007. 534 p.
2. Михальский К. Логика и время: Опыт анализа теории смысла Гуссерля. Хайдеггер и современная философия / Пер. с польского, ред., предисловие Е. Твердисловой. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010. 424 с.
3. Гуссерль Эд. Собрание сочинений Т. 3 (1). Логические исследования Т. II (1) / Пер. с нем. В. И. Молчанова. – М.: Гнозис, Дом интеллектуальной книги, 2001 – 470 с.
4. Гуссерль Эд. Логические исследования. Т. I: Прологомены к чистой логике / Пер. с нем. Э. А. Бернштейн под ред. С. Л. Франка. Новая редакция Р. А. Громова. – М.: Академический Проект, 2011. – 253 с.
5. Heidegger M. Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik. Dissertation. Freiburg i.Br. 1913 // GA I. S. 59- 188.
6. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В. В. Бибихина. М.: Ad Magnem, 1997. 451 с.

Бытие и время идти дальше: особенности философских идей Хайдеггера после 1927 г.

Митлянская М.Б.

Московский Государственный Университет имени М.В. Ломоносова (Москва, Россия), кафедра истории зарубежной философии философского факультета. Магистр философии, аспирант

divaeanor@gmail.com

Аннотация: Автор данной статьи ставит вопрос: почему именно «Бытие и время» М. Хайдеггера стало наиболее популярной работой философа. Какие биографические предпосылки поспособствовали этому. Приводятся критические высказывания самого германского мыслителя по отношению к вышеупомянутому произведению. Автор анализирует точку зрения ведущих специалистов по данному вопросу. Далее в частных примерах демонстрируется путь трансформации идей Хайдеггера от «Бытия и времени» к более поздним трудам. Ведущая роль изучения данной работы в процессе формирования представления о философии Мартина Хайдеггера неоспорима, однако автор размышляет о дальнейших возможных перспективах развития преподавания герменевтики фактичности и бытийно-исторического проекта на базе трудов позднего периода творчества философа, что может внести свой вклад в решение поставленных задач для философских дисциплин в полицентричном мире.

Ключевые слова: герменевтика, Хайдеггер, бытийная история, смысл, история философии, «Бытие и время», событие.

Being and time to move on: features of Heidegger's philosophical ideas after 1927. Mitlyanskaya M.B.

Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russia), Department of History of Foreign Philosophy

Abstract: The author of this article raises the following question: why was M. Heidegger's "Being and Time" the most popular work of the philosopher and what biographical background contributed to this. The author quotes critical statements of the German thinker in relation to the aforementioned work. The author analyzes the point of view of leading experts on this issue. The way of Heidegger's ideas transformation from "Being and Time" to later works is demonstrated in particular examples. The undeniable role of this work during the studying of the the process of forming the idea of Martin Heidegger's philosophy is unquestionable, however, the author reflects on further possible prospects for the development of the teaching of hermeneutics of factuality and the being-historical project based on the works of the late period of the philosopher's creativity, which can contribute to solving the problems posed by philosophical disciplines in the polycentric world.

Keywords: hermeneutics, Heidegger, being history, sense, history of philosophy, «Being and time», event.

«Бытие и время» [1] занимает венценозное положение среди всех знакомых широкому обществу работ Мартина Хайдеггера. Этот труд входит в подавляющее большинство программ по изучению истории зарубежной философии 20 столетия. Он был блестяще принят и подарил своему создателю философские лавры и академический успех до известной поры. Само собой, «Бытие и время» именуют «opus magnum» профессора Хайдеггера, что, по сути является общественным признанием - именно эта работа почитается как лучшая, центральная, наиболее значимая.

Вероятно, для историка философии, который не брался именно за творчество Хайдеггера (или даже Сартра, Гадамера, Бадью, Делёза и др.) как центральную профессиональную задачу, вопрос главенства «Бытия и времени» среди собрания сочинений не столь принципиален. Изучение последнего даёт достаточно материала для формирования представления о философии Хайдеггера «до поворота», в то время как сам «поворот» и его последствия для мысли философа изучались менее активно, осо-

бенно в русскоязычной академической среде. Более того, последние годы спектр поздних трудов активно пополняется (недавняя публикация Чёрных тетрадей [2], [3], [4], [5], «Vigiliae I и II» и «Notturmo» - 100й том собрания сочинений [6] вышел в свет в начале 2020 года). Однако, каждый хайдеггеровед имеет собственное мнение, касательно подлинного положения легендарного «Бытия и времени» среди работ Мартина Хайдеггера. Предлагаю вам подобное размышление. Опираясь на генетический метод исследования, обращаюсь к предыстории публикации данного труда и постараюсь учесть биографические предпосылки и внешние обстоятельства его появления.

Издание «Бытия и Времени» не было инициативой самого Хайдеггера. Этот шаг был предпринят в силу внешних обстоятельств. Десять лет будущий германский мастер ничего не публиковал, что стало преградой на его пути к месту первого ординарного профессора. Сам факт, что долго оберегаемая рукопись готовилась к публикации в сравнительной спешке, а набросок второй части этого трактата так и не обрёл полноценную форму, может свидетельствовать о несовершенстве этой публикации в глазах самого философа. В «Чёрных тетрадях» можно найти свидетельства в пользу данного предположения: ««Бытие и время» — весьма несовершенная попытка войти во временную структуру (Zeitlichkeit) Dasein, чтобы заново после Парменида задать вопрос о бытии». [7, с. 15]

«Бытие и время» как книгу нужно поставить в тень в действительном «произведении» путем реализации намерения, содержащегося в ней, но во многом не удавшегося. Это и будет настоящее опровержение. [7, с. 88]

В тексте содержатся куда более жёсткие по содержанию критические высказывания автора «Бытия и Времени». Однако, Мотрошилова Н. В. резонно напоминает, что далеко не всегда самокритика автора является объективной. «Считаю, что новые для кого-то из нас, запечатленные в «Черных тетрадях» чуть ли уничтожительные оценки автором своей классической книги «Бытие и время» (а также и других ценнейших сочинений того же или близкого периода) вовсе не имеют характера указаний, «принудительных» для его потомков. Что, впрочем, относится и к другим выдающимся философским сочинениям прошлого, по тем или иным причинам недооцененным самими авторами». [8, с. 39-55]

К тому же, сложная организация личности Мартина Хайдеггера, как и ряд его философских идей, могли временами подвергаться максималистским установкам. Однако, стоит принять во внимание мнение автора как достаточный мотив для исследования и выявить какие принципиальные разночтения появляются при сравнительном анализе «opus magnum» и поздних трудов: «Если «Бытие и время» было бы опубликовано полностью, к каким ложным толкованиям это бы привело, ведь там воля к изначальному выступала в одеянии «исследования» и «раскрытия». И тем не менее — как только заговорит мышление — кажется, что коченеет то, что миновало великую поэзию, которая вправе все время высказывать одно и то же, причем всякий раз по-новому. Насколько сухими и пустыми являются тут мыслительные положения—ведь ими как раз отрицается всякий исток и настраивающий момент, в котором бытийствование Бытия наносит удар. [7, с. 549]

Какой «ИСТОК» таится в основе концепции «поворота» Хайдеггера? Чтобы услышать «звон Бытия» [9, S. 31] Хайдеггер прислушивается к слову, истории (Geschichte) и природе времени. Через аналитику этих явлений, человек получает доступ к способности выявлять несобственные формы опыта и существования и их источники. Внесу ясность: несмотря на центральное положение, занимаемое бытийно-историческим проектом в поздних трудах автора, он не философ истории, в привычном для нас значении. И рассуждать о философии Хайдеггера, как об экзистенциальной, после прочтения данных трудов, не представляется уместным, поскольку самоинтерпретация философа является, на наш взгляд, одним из ценнейших источников верного понимания философских интуиций. Хайдеггер же неоднократно отказывался определять плоды своего мышления как экзистенц-философию. Отталкиваясь, в том числе, от положения, что именно «Бытие и Время» закрепило за философом славу мыслителя экзистенциалистского толка, позволю себе отойти от общепринятого понимания трудов Хайдеггера. Вопросание о Бытии – движущая сила его мышления. Это вопросание не о бытии отдельно взятого сущего (Sein), но о Бытии (Seyn) как событии (Ereignis). В этом положении я нахожу опору для интерпретаций проекта бытийной истории.

В объёме данного эссе, к сожалению, полноценный сравнительный анализ не представляется возможным, но, в качестве любопытного примера, предлагаю рассмотреть трансформацию одного из важнейших понятий в мысли Мартина Хайдеггера, а именно *Dasein* (присутствие – пер. Библихина, вот-бытие – пер. Борисова и др.) После поворота Мартин Хайдеггер переходит от рассмотрения экзи-

стенции как таковой, к сверхсубъектной общности человеческого. Нечто, способное влиять на основание человеческого на сверхсубъектном уровне экзистенции, философски осмысливается как историческое. Из чего последовало онтологическое истолкование истории (Geschichte) как осуществления сути Бытия (Sein).

Итак, в «Бытии и времени»: «...*Это сущее, которое мы сами всегда суть которое среди прочего обладает бытийной возможностью спрашивания, мы терминологически схватываем как присутствие [Dasein]...*» [1, с. 7]

Там же: «...*Присутствие [Dasein] понимает себя всегда из своей экзистенции, возможности его самого быть самим собой или не самим собой. Эти возможности присутствие или выбрало само или оно них попало или них как-то уже выросло.*» [1, с. 12]

В трактате «Das Ereignis» (Событие, 1941г.) «Но Dasein – это не сущее, именуемое человеком, но бытийно–историческое основание сущности людей, при условии, что эти сущности, посредством своего собственного отношения к бытию, проявят себя в его судьбе, (т.е. через понимание бытия, согласно «Бытию и времени») и лишь через него определятся» [10, S. 140].

«Бытие и время» удобнее для изучения на базовом уровне знакомства с философией Хайдеггера. Оно однозначно понятнее для читателя, чем труды «после поворота». Всё дело в структуре произведения, в несвойственной Хайдеггеру манере изложения. К тому же определённый отпечаток для неискушённого восприятия несёт факт, что «Бытие и Время» было издано задолго до вступления Хайдеггера в НСДАП, в то время как более поздние труды будто бы должны были впитать в себя отголоски идеологии, что само по себе абсурдно. Своеобразная шутка судьбы, что наибольшую огласку и признание получил труд, созданный по иным законам, нежели весь остальной массив рукописей. По сути, это единственное произведение в академической стилистике, помимо «Кант и проблемы метафизики», но даже оно не даётся к прочтению без должных пояснений опытных философов-переводчиков. Чтобы включать иные полновесные труды в программы для высших школ, необходимо иметь некую «методичку» ко всякому из них, написанную опытным хайдеггероведом. Иначе прочтение вызовет чрезмерно много вопросов даже у профессионалов в области преподавания истории философии. С практической точки зрения подобные инициативы невыгодны и трудозатратны и, казалось бы, не имеют достаточных оснований. Тем не менее, в данном вопросе во главе угла развитие науки и образования, следовательно, программа нуждается в систематическом обновлении, в соответствии с актуальными исследованиями современности. И история зарубежной философии – не исключение. Вновь обращаясь к статье Мотрошиловой Н.В., глубокого специалиста в области хайдеггероведения, нужно прокомментировать данный отрывок из её статьи: Подчас создается – тоже ложное, в конечном счете, – впечатление: работу над текстами Хайдеггера надо как будто бы начинать с самого начала, по существу «перечеркнув» произведения, которые сам автор критикует, если не дискредитирует в «Черных тетрадах» (пример – новое его отношение к «Бытию и времени» и к ряду произведений того же периода). [8, с. 39-55] В данном отрывке речь идёт о жёсткой критике философии Хайдеггера со стороны общественности, в связи с негативной интерпретацией политически ангажированных отрывков из Чёрных тетрадей. Подчеркиваю, что я не могу поддержать подобную точку зрения, включающую вероятность обесценивания вышеназванных трудов. Напротив, вес «Бытия и времени» в формировании целостного представления о наследии Хайдеггера, неоспорим, несмотря на критику автором. Проблема в том, что на этом значимом произведении подчас знакомство и останавливается, не соприкоснувшись с материалами, созданными на пике мастерства германского мыслителя. Преодоление устоявшегося положение дел потребует решения задач, связанных с переводом, интерпретацией и осмыслением большого объёма текстов, но российское историко-философское сообщество сегодня располагает всем необходимым.

Тема конгресса – способность философии к универсальному обобщающему высказыванию. Полагаю, модус развития интуиций Мартина Хайдеггера, особенно после «поворота», способен дать необходимый материал для эволюции отечественной мысли в данном направлении.

Литература:

1. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер; Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: «Ad Marginem», 1997, 461 с.
2. Heidegger M. (2015) Gesamtausgabe. IV Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen. Band 94: Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH., 536 S. (in German)
3. Heidegger M. (2015) Gesamtausgabe. IV Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen. Band 95. Überlegungen VII–XI (Schwarze Hefte 1938/39). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH., 455 S. (in German)

4. Heidegger M. (2015) Gesamtausgabe. IV Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen. Band 96: Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH., 285 S. (in German)
5. Heidegger M. (2015) Gesamtausgabe. IV Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen. Band 97: Anmerkungen I–V. (Schwarze Hefte 1942–1948). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH., 527 S. (in German)
6. Heidegger M. Vigiliae und Notturmo: (Schwarze Hefte 1952/53 bis 1957). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH., 304 S. (in German)
7. Хайдеггер М. XII Размышления II—VI (Черные тетради 1931-1938) / пер. с нем. А. Б. Григорьева; науч. ред. перевода М. Маяцкий. М.: Изд-во Института Гайдара, 2016, 584 с.
8. Мотрошилова Н.В. И снова о «Черных тетрадах» Мартина Хайдеггера (к дебатам лета – осени 2015 г.) // Вопросы философии 2016, № 7, с. 39-55.
9. M. Heidegger: Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen Vorträge – Gedachtes. Band 65: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Ag: Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 1989. 513 S.
10. M. Heidegger: Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen Vorträge – Gedachtes. Band 71: Das Ereignis. Ag: Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 2009. 347 S.

Молчанов В.И.

Российский государственный гуманитарный университет, главный научный сотрудник. Доктор философских наук

victor.molchanov@gmail.com

Аннотация: В статье рассматривается различие между сомнением и попыткой сомнения при экспликации процедуры эпохе. Проводится сравнение между Декартом и Гуссерлем в аспекте трансформации попытки сомневаться. У Гуссерля попытка сомнения преобразуется в двоякую процедуру, которая включает в себя как сохранение убежденности в утверждении так и лишение его значимости – Гуссерль использует здесь гегелевский термин *Aufhebung* и заменяет его «выключением» утверждения, или «заклчением его в скобки». Критическому анализу подвергнуто утверждение Гуссерля, что попытка сомнения не связана с эпохе, но только служит наиболее удобным способом его экспликации. Гуссерль относит многообразные эпохе в жизненном мире только к тем видам эпохе, которые совершаются в процессе перехода от одного вида деятельности к другой. Показано, что Гуссерль не учитывает возможность эпохе в каждом из видов деятельности, где эпохе может принять вид дистанцирования, паузы, выдержки, «остранения» и т.д.

Ключевые слова: сомнение, попытка сомнения, эпохе, заключение в скобки, Декарт, Гуссерль

**Towards the Epoche. On the difference between a doubt and an attempt to doubt.
Molchanov Victor I.**

Russian State University for the Humanities (RGGU)

Abstract: The article discusses the difference between doubt and an attempt to doubt as a means to highlight the procedure of EPOCHÉ. A comparison is made between Descartes and Husserl concerning a transformation of an attempt to doubt. In Husserl, it is transformed into a double procedure, which includes both preserving the belief in the statement and depriving it of significance. Husserl uses here the Hegelian term *Aufhebung* and replaces it with “turning off” the statement, or “putting it in brackets”. Husserl’s assertion that the attempt to doubt is not connected with epoche, but only serves as the most convenient way of explicating it, has been critically analyzed. Husserl’s diverse epoches in the lifeworld refer only to the process of transition from one type of activity to another. Husserl does not take into account the possibility of the epoche within each type of activity, where the epoche can take the form of distancing, keeping a pause, self-restraint, “ostranenie”, etc.

Keywords: doubt, attempt to doubt, epoche, parenthesizing, Descartes, Husserl

Исходным пунктом экспликации процедуры эпохе послужила для Гуссерля в Идеях I [1] картезианская попытка сомнения. Для Декарта радикальное сомнение, как известно, методический прием: «Необходимо хоть раз в жизни предпринять серьезную попытку отделаться от мнений, принятых мною некогда на веру» [2, 335]. Решимость, а не сомнение руководит здесь Декартом. Радикализация и универсализация сомнения не оставляет само сомнение неизменным. Декарт употребляет слово «сомнение» (*dubito*), но фактически заменяет его «предположением». Подвергнуть что-либо сомнению означает предполагать ошибку в идентификации или оценке, но это не означает сомневаться, т.е. колебаться. Гуссерль отмечает, что у Декарта «попытка универсального сомнения есть, собственно говоря, попытка универсального отрицания» [1, 64; 3, 72]. Однако, если быть точным, у Декарта речь идет все-таки о достоверных фактах обмана и предположениях с заранее известным результатом: если иногда чувства нас обманывали, то следует предположить, что они обманывают нас всегда.

Различие, которое Декарт проводит неявно, Гуссерль делает очевидным, а именно, различие между сомнением и попыткой сомневаться. Гуссерль также полагает в качестве своего исходного пункта попытку сомневаться (но не сомнение), но трансформирует эту попытку в эпохе: прежде всего, эпохе – это не отрицание тезиса, но его «выключение». Речь идет, собственно, не о реальной ситуации, в

которой возникает колебание и нерешенность, но об искусственном предприятии сомневаться в том, в чем обычно не сомневаются. Если сомнение – это хорошо известный опыт, то попытка сомнения – это уже движение к границе опыта. Гуссерль продолжает в этом смысле линию Декарта: делает попытку сомнения универсальной и превращает эту попытку в исходный момент метода. Однако Гуссерль отмечает существенное различие, а именно, что попытку универсального сомнения «Декарт предпринял для совершенно иной цели, намереваясь вывить абсолютно несомненную сферу бытия» [1, 62].

По Гуссерлю, универсальная попытка сомнения принадлежит к царству нашей совершенной свободы. К сущности такого акта относится следующее: «Тот, кто пытается сомневаться, пытается сомневаться в каком-либо «бытии», в том, что предикативно эксплицировано как «это существует» (*Das ist*), «дело обстоит так» и т.п. От вида бытия это не зависит. Тот, кто сомневается, имеет ли предмет, в существовании которого он не сомневается, такие-то и такие-то свойства, сомневается именно в наличии этих свойств. Это переносится, очевидно с сомнения на попытку сомневаться» [1,62]. Очевидно, что для Гуссерля сомнение и попытка сомнения не одно и то же. Исследователи творчества Гуссерля, насколько мне известно, не обращают внимания на это различие, описывая гуссерлевское эпохэ с помощью образов, предложенных самим Гуссерлем: «выключение тезиса» «заклчение в скобки» и т.д. Но какова процедура, которая может быть так обозначена? Образ еще не есть опыт и метод.

В лекциях 1907 г., где Гуссерль впервые вводит термины «феноменологическая редукция» и «эпохе», различие между сомнением и попыткой сомнения не проводится. Термин «попытка сомнения» вообще отсутствует. Речь идет лишь о различии имманентного и трансцендентного: в имманентном нельзя сомневаться, в трансцендентном – можно. Редукция понимается как выключение трансцендентного и достижение абсолютной данности.

В Идеях I, как мы видим, такое различие проводится, причем попытка сомнения служит у Гуссерля иной цели, нежели у Декарта. Мы не можем, утверждает Гуссерль, одновременно, «в том же самом сознании», сомневаться в каком-либо бытии, а проще говоря, в существовании какого-то предмета, и одновременно утверждать его существование. В попытке сомнения дело обстоит иначе, хотя у Гуссерля переход от сомнения к его попытке не очень четкий: «Точно так же ясно, что попытка усомниться в чем-то таком, что осознано как наличное, обуславливает определенное упразднение (*Aufhebung*) [значимости] тезиса; и как раз это нас интересует. Это не превращение тезиса в антитезис, утверждения в отрицание, это также не превращение в предположение, в требование (*Anmutung*), в нерешенность, в сомнение (в каком бы то ни было смысле слова – это ведь даже не в нашей воле» [1, 63]. Здесь отчетливо видно, что Гуссерль отличает попытку сомнения от сомнения, причем еще и в том, что попытка сомнения в нашей воле, а превращение попытки сомнения в сомнение не может быть осуществлено посредством свободного решения. Очевидно, что попытка сомнения – это искусственная процедура, и Гуссерль не делает из этого секрета. Естественный опыт может быть превращен в искусственное состояние, по крайней мере, можно принять решение осуществить такой проект, но искусственное состояние нельзя превратить в естественное, какой бы решимостью мы не обладали. Гуссерль продолжает: «Скорее это есть нечто совершенно особенное. Мы не оставляем тезис, который высказали, мы ничего не меняем в своем убеждении [...] И все же он претерпевает определенную модификацию – тогда как в себе он остается тем, что он есть, мы полагаем его как бы «вне действия», мы «выключаем его», мы «заклчаем его в скобки» [1, 63]. Лишь указывая на определенный опыт и не эксплицируя его, Гуссерль предлагает ряд образов, которые стали традиционным обозначением необходимого исходного пункта философии в феноменологической традиции. Разумеется, эпохе должно еще стать универсальной процедурой, и попытка сомнения в отношении определенной «материи бытия» должна быть распространена на мир в целом. Гуссерлевская универсализация попытки сомнения—это особая тема, которая имеет свою историю, но разработка которой не входит в задачи данной статьи.

Попытка сомнения выбирается потому, что эта попытка принципиально не может естественным образом реализоваться в сомнении. При отсутствии препятствий и при нормальном состоянии сознания и тела любую другую попытку – попытку восприятия, телесного движения, суждения, и даже эмоции, если вспомнить систему Станиславского, можно в принципе осуществить. Приведу простой пример из сферы телесных суждений: намереваясь взять в руки определенный предмет, мы вольны остановиться в последний момент и дистанцироваться от своего намерения. Это и будет эпохе «малой формы»: рука почти касается предмета, мы не отрицаем своего намерения, но мы его не осуществляем, мы лишаем его значимости, мы выводим его из игры. Что дает нам такое «удержание»? Мы можем обратить внимание на само движение руки, оценить его точность, легкость и т.д., с другой стороны, мы

можем обратить внимание на сам феномен приостановки, на момент дистанцирования, который является необходимым моментом такой попытки. Иначе говоря, приостановка уже подразумевалась, когда мы начинали движение руки по направлению к предмету. То же самое верно и в отношении попытки сомнения: момент дистанцирования уже предполагался с самого начала. Однако существенное различие состоит в том, что при намерении взять в руки предмет мы сознательно приостанавливаем эту попытку, а в случае попытки сомнения нам не нужно этого делать, потому что попытка сомнения никогда не переходит в сомнение.

Гуссерль не считал, однако, что попытка сомнения лежит в основе эпохи и даже связана с ним. Для него попытка сомнения – лишь лучшее средство выявить феномен «выключения»: «Нас не интересуют все аналитически компоненты попытки сомнения, и поэтому его точный и полный анализ. Мы останавливаемся лишь на феномене «заклучения в скобки», или «выключения», который очевидно не привязан к феномену попытки сомнения, хотя может быть выделен из него особенно легко. Он может встретиться и в связи с другими [феноменами] и не в меньшей степени сам по себе» [1, 64]. Это, однако, не подкрепляется у Гуссерля дескрипцией. Гуссерль сравнивает сомнение и попытку сомнения, показывает, что попытка сомнения приближает нас к пониманию эпохи, но потом отказывается видеть существенную связь этих двух феноменов. Утверждается, что феномен «выключения» и проч. может быть добыт иным образом. Но при этом не говорится, каким именно. Мы опять вынуждены вернуться к метафорам «поворота к переживаниям», «заклучения в скобки» и т.п. Гуссерль утверждает, что «выключение» встречается и в других связях, но не проясняет, в каких именно. Кроме того, феномен «выключения» встречается, по Гуссерлю, и сам по себе, но мы не найдем описания этого феномена как такового.

В «Кризисе европейских наук» Гуссерль указывает на множество эпох, которые совершаются при переходе от одного вида деятельности к другой, как в профессиональной, так и в социальной сфере. От этих эпох радикально отличается эпоха перехода к феноменологической установке, которое «призвано вызвать полное личностное превращение» и которое «можно сравнить с религиозным обращением». Очевидно, что Гуссерль трактует эпоху в жизненном мире только как переход к другому виду деятельности. Однако он упускает собственное открытие, которое как раз связано с исследованием попытки сомнения, что внутри каждого вида деятельности возможно эпохи – дистанцирование, пауза, выдержка, «остранение» и т.д. Эпохи выходят у Гуссерля из сферы опыта и становятся трансцендентальными эпохами.

Литература:

1. Husserl E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Husserliana Bd. III/1.* Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 1995. 479 S.
2. Декарт Р. *Метафизические размышления* / Декарт Р. *Избранные произведения.* М.: 1950.
3. Гуссерль Э. *Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии.* М.: ДИК, 1999.

Не-прагматизм Хайдеггера

Моторов Д. А.

Гуманитарный институт Вологодского государственного университета (ВоГУ).

Студент 4-го курса

ad.motorov@yandex.ru

Аннотация: В докладе рассматривается прагматическое прочтение Хайдеггера, предложенное Марком Окрентом. Прагматическая рецепция его идей у Окрента связана с введением термина «понимание» в значении «знать, как делать x с y». Практический базис, по мнению Окрента, становится источником знаний о мире, а также «обратной стороной» самопонимания Dasein. Данный подход критикуется современным эпигоном Хайдеггера, спекулятивным реалистом, – Грэмом Харманом. Харман выделяет две главные проблемы Окрента – расширение сферы трансцендентального знания и зависимость «самопонимания» от контекста. Анализируя эти два момента, Харман доказывает, что любое понимание зависит от контекста и что расширение трансцендентальной сферы может привести к изолированной форме солипсизма. Как итог, концепция Марка Окрента оказывается неубедительной в своей аргументации, но не лишённой смысла.

Ключевые слова: прагматизм, инструмент-анализ, реализм, Хайдеггер, Окрент, Харман.

Heidegger's non-pragmatism.

Motorov D. A.

Vologda State University

Abstract: the report examines the pragmatic reading of Heidegger proposed by Mark Okrent. Okrent's pragmatic reception of his ideas is related to the introduction of the term "understanding" in the sense of "knowing how to do x with y". The practical basis, according to Okrent, becomes a source of knowledge about the world, as well as the "reverse side" of Dasein's self-understanding. This approach is criticized by the modern epigon of Heidegger, a speculative realist, Graham Harman. Harman identifies two main problems of the Okrent's concept – the expansion of the sphere of transcendental knowledge and the dependence of "self-understanding" on the context. By analyzing these two points, Harman argues that any understanding depends on the context and that the expansion of the transcendental sphere can lead to a sophisticated form of solipsism. As a result, Mark Okrent's concept turns out to be unconvincing in its argument, but not devoid of meaning.

Keywords: pragmatism, tool-analysis, realism, Heidegger, Okrent, Harman.

Название этого доклада вдохновлено книгой американского философа-прагматиста Марка Окрента «Прагматизм Хайдеггера» (1988), где выдвигается достаточно интересная интерпретация хайдеггерианства, которая, впрочем, не лишена изъянов, отмечаемых одним из современных интерпретаторов Хайдеггера, – Грэмом Харманом. Целью же этой работы является рассмотрение основных идей прагматической рецепции хайдеггерианства М. Окрентом и обозначение слабых мест этого прочтения, которые описал Харман в своём magnum opus – «Инструмент-бытие. Хайдеггер и метафизика вещей». Прежде, чем перейти к разговору об основных положениях прагматического прочтения, предложенного в работе Окрента, и последующей критике этой интерпретации, стоит сделать набросок того, как в целом происходила рецепция хайдеггерианства в среде американских прагматистов.

Последние определяли Мартина Хайдеггера, как запоздалого прагматиста [1, с.49], чьи онтологические открытия посредственны в сравнении с идеями Джона Дьюи. Такая прискорбная ситуация складывается из-за отношения Хайдеггера к теории, как ко вторичной теме по сравнению с вброшенностью человеческого Dasein в контекст, который воспринимается задолго до его наличия для сознания [1, с.48]. Таким образом, невидимый праксис становится основой для теории.

Возвращаясь к работе Окрента, зададимся следующими вопросами: каким образом он смог использовать описанную выше траекторию интерпретации Хайдеггера, чтобы укрепить понимание хайдеггерианства, как своеобразной ветви континентального прагматизма и насколько он был успешен в своих изысканиях?

Для Окрента «нитью Ариадны» в лабиринтах мысли Хайдеггера выступает термин «понимание», который имеет равный онтологический статус с «бытием» [2, с. 115] и которое понимается Окрентом, как техническое *noù-xau* [1, с.49]. Тут стоит привести вполне ясный пример «понимания» из самой работы М. Окрента: «чтобы понять *x* (например, молоток) первоначально следует понять, как делать у с *x* (забывать [молотком]) или как использовать *x* (использовать *x* как молоток)» [3, с.31]. В связи с таким смыслом «понимания» Окрент ограничивает и хайдеггеровскую аналитику *Dasein*: (1) есть только *Dasein* и только *Dasein*, который «понимает»; (2) *Dasein* всегда понимает (причём для Окрента быть *Dasein* – значит «понимать», и без «понимания» нет и самого *Dasein*); (3) первое, что *Dasein* понимает – это его собственное бытие [3, с.17]. Харман оценивает такой подход, как весьма успешный, ведь Хайдеггер большую часть времени говорил схожие вещи [2, с.115]. Однако, как говорится в старой доброй идиоме, «дьявол кроется в деталях».

Одной из таких «деталей» является сведение хайдеггеровского «понимания» (*Verstehen* или *Verständnis*) к смыслу «знать, как делать что-то» в противовес явному теоретическому знанию. Для М. Хайдеггера «понимать» — это более общее и более широкое понятие, чем нам пытается объяснить Окрент. Так, для Хайдеггера понимание становится самим собой в акте «толкования», которое создаёт структуру «нечто как нечто» [4, с.149], а не «нечто, как умение делать *x* с нечто». Ситуация становится ещё более плачевной для Окрента, когда он начинает интерпретировать понимание как некоторую компетентность в обращении с предметом. Однако такому подходу Харман возражает, что «мы зачастую бываем некомпетентны в обращении с вещами», поэтому единственным постоянным источником знания для Окрента остаётся самопонимание (*self-understanding*) [2, с.116], которое, в свою очередь, является обратной стороной единой с практическим пониманием монеты [3, с.39]. Таким образом, «прагматизм» Хайдеггера, связанный с отсутствием объективного доступа к абсолютным и независимым от нас вещам, определяет вещи через множество путей их использования, которые так или иначе укоренены в самопонимании *Dasein*.

В конечном итоге, такой достаточно странный подход к «пониманию» приводит к тому, что Хайдеггер в устах Окрента трансформируется в релятивиста, прикрытого маской «трансцендентального прагматиста» [3, с.261]. Такая формулировка призвана выполнять две задачи: во-первых, ограждать Хайдеггера от ошибок прошлого трансцендентального мышления, и, во-вторых, замкнуть «условия возможности» (интенциональности) в имманентной сфере *Dasein*, чтобы сохранить возможность «многогранного прагматического взгляда на условия бытия и конкретных существ» [2, с. 118]. Отныне не имеет значения, о чем мы говорим (об объектах в мире или же о самом бытии) – все эти вещи должны всегда появляться в свете перспективы и интерпретации.

Взращенное аналитической традицией своеобразное прагматическое прочтение Хайдеггера Окрентом через «понимание» не могло не вызвать возмущения у Г. Хармана – одного из нетривиальных комментаторов Хайдеггера и поборника любой попытки свести сущности к их текущему проявлению в сфере восприятия или целенаправленного действия. И если первое замечание про частую «некомпетентность» человека в обращении с предметами у Хармана не было развёрнуто во что-то ответственное более строгому философствованию, то разбор наиболее важного для Окрента понятия, а именно «самопонимания» *Dasein*, заслуживает более пристального рассмотрения.

Для реализации подхода Окрента к Хайдеггеру требуется, чтобы «понимание» было непосредственным и никак не зависящим от контекста, но, как замечает Харман, такого быть не может. Любое понимание, не важно, что оно стремится понять – мороженое, зебру или же собственное бытие, – всегда временное, перспективное и завязанное на сети интерпретаций. Как отмечает Харман, Хайдеггер и сам это понимает, демонстрируя достаточно широкий анализ настроений. Но более дистиллированным примером зависимости понимания от контекста, безусловно, будет аналитика страха Хайдеггера, где двумя важными критериями при рассмотрении того, что угрожает, будут выступать ближайшее приближение угрожающего и род встречаемости самого приближения, внезапность. Итоговое понимание *Dasein*, какой из видов страха (испуг, жуть или ужас) его охватывает, таким образом, определяется контекстом, а иногда, как в случае с жутью, даже и его частичном непониманием [4, с.142]. «Самопонимание так же «временно», так же определяется проекцией и сокрытием, как и любая наша

работа с молотками», – заключает Харман [2, с.119].

Впрочем, перечень проблем «самопонимания» Окрента заключается не только в отрицании зависимости от контекста, но и в раздувании трансцендентальной сферы «самопонимания», которое мы увидели в примере с машиной. Вследствие этого раздувания мы не просто можем постичь трансцендентные состояния нашего «я», как одной из множества частей мира, но и получить «трансцендентное разрешение» (*transcendental permissionslip*), которое бы предоставило нашему пониманию полный ход молотков, автомобилей и тротуаров, которые Окрент, кажется, рассматривает, как косвенные случаи «самопонимания». Имея за пазухой такую «раздутую» трансцендентальную сферу, которая не оставляет достаточно места для прагматизма, Окрент прибегает к ограничению трансцендентального знания нашим знанием о *Dasein* в ограниченном смысле человеческих сущностей [2, с. 119].

Последней важной остановкой в обсуждении «прагматизма» Хайдеггера становится признание отсутствия у него контраста между субъективностью и бытием. Для Окрента Хайдеггер рассматривает бытие как ничто за пределами всех различных воплощений, в которых оно последовательно представлено людям. Это значит, что он сводит любую сущность к тому способу, которым эта сущность проявляет себя в *Dasein* в любой данный момент времени. Всё, что нас окружает, может быть понято лишь в терминах целенаправленной деятельности *Dasein*. Предполагаемые «вещи сами по себе» и бытие, таким образом, перестают быть чем-то большим, чем те свидетельства, которые мы можем получить о них, и превращаются в представления, получаемые «целенаправленным» способом, который всегда является некоторой конфигурацией присутствия под рукой [2, с.120]. Как итог, такой ход приводит к закреплению за М. Хайдеггером ярлыков «прагматичного антиреалиста» и «верификациониста».

Харман, используя выводы инструмент-анализа, решительно выступает против дефиниций Хайдеггера как «верификациониста» и «анти-реалиста». Суть инструмент-анализа сводится к открытию, что для Хайдеггера большая часть вещей, с которыми мы имеем дело (в самом мысленном эксперименте это были инструменты), вовсе не присутствуют в нашем уме, но имеют модус бытия «средства» или подручного [1, с.45-46]. Изъятие объектов в «мглистую подземную область» у Хайдеггера, по мнению Хармана, не делает первого «анти-реалистом», а лишь рисует нам более странную (*weirder*) реальность, в которой объекты «прячутся в своей подручности» [4, с.69], чтобы изредка являться нам в своей «сломанности» (как пример неисправности Харман рассматривает обращение к сущностям объектов и осознанную рефлексию над ними). Применение термина «реализм» (в значении возможности адекватного воспроизведения знанием объектов) к Хайдеггеру может быть поспешным ввиду отсутствия желаемой адекватности из-за ускользания инструментов от попыток представить их во плоти, однако, это вовсе не значит, что Хайдеггер не воздаёт должного «силе реальности, абсолютно отличной от условий её восприятия» [2, с.120]. Сведение инструмент-анализа к прагматическому толкованию делает невозможным критику присутствия-под-рукой и напроць лишает объекты их глубинной силы, которую им даёт этот анализ. «Хайдеггер не был бы Хайдеггером, а лишь неестественным спариванием Дьюи с вульгаризированным Декартом, породившим некий жуткий «инструментальный солипсизм», – резюмирует своё разбирательство с Марком Окрентом Харман.

На основе проведённого анализа можно заключить, что аргументация М. Окрента в пользу прагматического прочтения Хайдеггера не является убедительной. Основная стратегия интерпретации через «понимание» наделяет *Dasein* чрезмерной силой познания, что грозит вылиться в весьма изошрённую форму солипсизма. А сведение инструмент-анализа к прагматичной трактовке полностью лишает смысла целые области хайдеггерианства такие, как аналитика *Zu-* и *Vorhandenheit*, и критика присутствия-под-рукой.

Литература:

1. Харман Г. Четвероякий объект: метафизика вещей после Хайдеггера / Пер. с англ. А.Морозов, О.Мышкин. Пермь: Гиле Пресс, 2015. С. 152
2. Harman G. Tool-being: Heidegger and the metaphysics of objects. Chicago and La Salle, Illinois: OPEN COURT, 2002. p. 331.
3. Okrent M. Heidegger's Pragmatism: Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988.p. 303
4. Хайдеггер М. Бытие и время /Пер. В. Бибихин. Москва: Ad Marginem, 1997. С.452.

Марксистская философия: предпосылки и направления диверсификации

Останина Е.М.

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Вятский государственный университет», аспирант кафедры культурологии, социологии и философии

intapo4ka@gmail.com

Аннотация: Философия марксизма имеет достаточно длительную историю, она представлена множеством направлений, и судьба ее складывалась неоднозначно. Но в XXI веке марксизм переживает ренессанс, что объясняется развитием глобализационных процессов, а также востребованностью марксистских методологических идей. Методологический потенциал марксистской философии включает в себя материалистическое понимание истории как определенное видение исторического процесса и его познание. Особенность современного и дальнейшего развития марксизма состоит в его диверсификации, которая объясняется как разнообразием исторических условий и социально-политических интересов, так и теоретическим содержанием марксизма. Его интерпретации могут быть обращены к его идейным истокам, разным частям или уровням учения; они могут акцентировать внимание на объективной или субъективной стороне исторической реальности, научной или мировоззренческой стороне марксизма. Для исследования методологического содержания марксистской философии важным представляется ее аутентичное понимание.

Ключевые слова: марксистская философия, методологическое содержание, диверсификация, история, объективное, субъективное.

Marxist Philosophy: Preconditions and Directions of the Diversification. Ostanina E.M.

Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education «Vyatka State University»

Abstract. The philosophy of Marxism has a long history, it is represented by many directions, and its fate was ambiguous. But in the XXI century, Marxism is experiencing a Renaissance, which is explained by the development of globalization processes, as well as the demand for Marxist methodological ideas. The methodological potential of Marxist philosophy includes the materialistic understanding of history as a certain vision of the historical process and its cognition. The peculiarity of modern and further development of Marxism consists in its diversification, which is explained both by the variety of historical conditions and socio-political interests, and by the theoretical content of Marxism. Its interpretations can be drawn to its theoretical origins, different parts or levels of teaching; they can focus on the objective or subjective side of historical reality, the scientific or ideological side of Marxism. The authentic understanding of Marxist philosophy is important to research its methodological content.

Keywords: Marxist philosophy, methodological content, diversification, history, objective, subjective.

В XXI веке растет интерес к философии марксизма: как к идеям К. Маркса и Ф. Энгельса, так и к учениям их многочисленных сторонников. «Поразительный факт: в течение последних примерно ста пятидесяти лет марксизм ежегодно объявляли покойным. Однако по какой-то необъяснимой причине он поддерживает стойкую жизнеспособность...» [1, с. 24]. При этом отношение к философии марксизма менялось. В XIX – начале XX вв. марксизм получил широкое распространение в европейских обществах и в России (данное учение развивалось Ф. Мерингом, Г.В. Плехановым, А. Лабриолой, К. Каутским, В.И. Лениным, Р. Люксембург и др.). Но, по словам Ж.-П. Сартра, с 1924 по 1968 гг. марксизм остановился в своем развитии, что объяснялось спадом революционного движения, интеграцией марксистов-теоретиков в капитализм, реакцией на советский вариант марксизма [2]. Однако в этот период происходила «прививка» марксистской философии к различным направлениям – экзистенциализму, фрейдизму, феноменологии, структурализму, аналитической философии.

В 70-е годы XX в. интерес к марксизму в западной философии вновь возрос, что было связано с

кризисом капитализма 1973-1974 гг., после которого западное общество уже не стало прежним, а центр западной марксистской философии переместился из континентальной Европы в Англию и США (Дж. Коэн, П. Андерсен, Р. Хилтон и др.). В связи с распадом СССР интерес к марксистской философии на некоторое время ослаб, но затем вновь усилился. К. Маркс был назван человеком второго тысячелетия, его работы переиздаются и раскупаются, его идеи оказываются актуальными; имеет место ренессанс марксизма [3]. Почему?

Во-первых, современная цивилизация находится в состоянии глубокого кризиса. Одним из первых проблематику кризиса общества разрабатывал именно К. Маркс, он говорил о закономерностях кризиса капитализма. Цивилизационный кризис XXI в. развернулся в контексте глобализационных процессов, в основе которых лежит глобальный капитал. «Конец капитализма не случился», он родился в России; «предвидение Маркса полностью оправдалось в плане тех «старых мерзостей», которые вернулись в Россию» [4]. Оказался востребованным новый «Капитал» («Глобальный капитал») [там же]. Поэтому не случаен интерес к марксистскому анализу общества и методологическому аппарату данного анализа.

Следовательно, во-вторых, на первый план выходят методологические вопросы, относящиеся, прежде всего, к исследованию глобализации, тенденций изменения общества; это вопросы философско-исторические. «Новый век – это эпоха заката не классики, а господствовавших в прошлом столетии позитивизма и постмодернизма – в методологии; цивилизационного подхода – в социальной философии; неоклассической школы – в экономической теории» [3]. Проблема современной науки – отсутствие единства системы и метода [5]; с этой точки зрения значимо исследование методологического потенциала философии марксизма в новом социально-историческом контексте.

В-третьих, сама философия, в том числе философия истории, переживает кризис, пересматривает собственные основания, что создает предпосылку для актуализации марксистского понимания философии как возможности преодоления ее кризиса. К. Маркс, как известно, подчеркивал, что философия направлена на изменение мира (а не только на его объяснение), она не дает законченную систему знаний – это невозможно, а предлагает метод изучения и изменения действительности.

В-четвертых, марксизм, несомненно, оказал существенное влияние на развитие социальной философии: достаточно назвать имена Д. Белла, М. Вебера, Р. Дарендорфа, Э. Дюркгейма, Г. Зиммеля, К. Мангейма, П. Сорокина; появились и антимарксистские учения К. Поппера, Ф. фон Хайека и др.

В-пятых, как отмечает Ж. Аттали, «век Маркса удивительно похож на наш» по содержанию экономических, политических, демографических процессов; «деятельность Маркса стала нашим «сегодня»; «в нем сошлось все то, что составляет сущность современного западного человека» [6, с. 17-19].

Ясно, что философские идеи марксизма трансформируются, и здесь важно прояснить их аутентичное содержание, освобождая от политико-идеологических искажений и упрощений, и обратить внимание на способность марксистской философии к диверсификации и диалогу с различными направлениями и учениями в тех или иных интеллектуальных контекстах. Действительно, есть много версий марксизма – китайский, советский, югославский (группа Праксис), новый критический марксизм (А.В. Бузгалин и его группа), трансмарксизм (Ю.А. Муравьев), экзистенциально-антропологическое прочтение марксизма (П.Н. Кондрашов) и др.

Чем же объясняется такое многообразие направлений интерпретации марксизма? Назовем ряд его предпосылок, коренящихся в самом марксистском учении.

Прежде всего обратим внимание на разнообразие истоков марксизма: это история философии и особенно Г.В.Ф. Гегель и Л. Фейербах, классическая политическая экономия, история общества и история науки. «Он первым охватил разумом мир как единство одновременно политическое, экономическое, научное и философское. ...Проявив невероятную ненасытность к знаниям во всех областях, на всех языках, он всеми силами старался охватить мир во всей его целостности, найти все движущие силы, ведущие человека к свободе. Его по праву можно назвать «мировым духом»» [6, с. 19]. Поэтому не случайно существование тенденции противопоставления разных периодов творчества К. Маркса, разных сторон его учения (философской и экономической, например).

Во-вторых, нужно сказать о своеобразии структуры марксистской философии. Об этом пишет К.Х. Момджян, замечая, что «доктрина материалистического понимания истории представляет собой системную совокупность философских и социологических идей и имеет сложное многоуровневое строение» [7, с. 73]. Он выделяет три уровня рассмотрения общественной жизни по шкале абстрактное-конкретное:

социально-философский уровень, общесоциологический уровень, историко-типологический уровень [7, с. 73-75]. Очевидно, что варианты интерпретации марксизма, причем именно социально-философской и философско-исторической его части могут апеллировать к тому или иному уровню.

В-третьих, трудной проблемой философии истории и материалистического понимания истории, в частности, является проблема субъектно-объектных отношений, или соотношения исторической закономерности и сознательной деятельности людей, или, в формулировке Р. Арона, «проблема совместности объективированной интерпретации марксизма в терминах «производительные силы» и «производственные отношения» ... и интерпретации исторического развития, исходя из классовой борьбы» [8, с. 24]. Сам Р. Арон справедливо полагает, что обе интерпретации вполне совместимы, но, тем не менее, в зависимости от акцентирования внимания на той или иной стороне исторического процесса возникают объективирующие и субъективирующие версии марксизма. Объективирующие версии подчеркивают роль исторических законов, понимание развития общества как естественноисторического процесса. Субъективирующие, экзистенциально-герменевтические версии, исходя из индивидуального сознания, трактуют историческую реальность как созданную мыслящими и действующими людьми (Ж.-П. Сартр).

С названной выше проблемой связана, в-четвертых, философия праксиса, который понимается как онтологическая основа социального бытия; исследование содержания данной категории позволяет раскрыть взаимосвязь материальной и духовной сторон исторического процесса, опредмечивания и распредмечивания, субъективного и объективного, социокультурного и природного [9].

В-пятых, часть интерпретаций марксизма подчеркивает его научность: речь идет о значимости методологии диалектико-материалистической философии, объясняющей и обобщающей достижения современной науки [1]. В. Мальцев, например, показывает методологическое значение марксизма для осмысления революции больших данных, приводящей к появлению новых типов производства [10]. Научность марксизма постулируется в его структуралистских (Л. Альтуссер, П. Бурдьё) и аналитических интерпретациях.

В-шестых, есть собственно историческая интерпретация марксизма: так, А. Мегилл полагает, что К. Маркс ушел в историю, поскольку его эпоха закончилась, и стал доступен разностороннему и плодотворному анализу [11], с чем, на наш взгляд, вряд ли можно согласиться.

Таким образом, диверсификация марксистской философии объясняется широтой и глубиной как ее проблематики, так и методологии, сложностью ее структуры, стремлением к целостному осмыслению человека и общества. Безусловно, значимы и разнообразные исторические условия, и социально-политические интересы. Многочисленные версии марксистской философии, с одной стороны, развивают ее. С другой стороны, они далеко не всегда аутентичны марксистскому учению. Мы согласны с позицией К.Х. Момджяна, что важно именно аутентичное прочтение К. Маркса, позволяющее определить содержание и значение фундаментальных понятий и методов его философии.

Литература:

1. Вудс А., Грант Т. Бунтующий разум: Марксистская философия и современная наука / Пер. с англ. Ю.В. Жулия. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2015. 600с.
2. Гринин Л.Е. Исторический материализм в западном марксизме. Размышления над судьбой концепции // Вопросы философии. 2018. № 10. http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=2051 Дата обращения 24.02.2020
3. Бузгалин А.В. Социальная философия XXI в.: ренессанс марксизма? // Вопросы философии. 2011. № 3. http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=281&Itemid=52 Дата обращения 24.02.2020
4. Мареев С.Н. Понять глобальный капитализм. Размышления над книгой А.В. Бузгалина и А.И. Колганова «Глобальный капитализм» // Вопросы философии. 2016. № 5. http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1396 Дата обращения 24.02.2020
5. http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=281&Itemid=52 Дата обращения 24.02.2020 Мареев С.Н. Понять глобальный капитализм. Размышления над книгой А.В. Бузгалина и А.И. Колганова «Глобальный капитализм» // Вопросы философии. 2016. № 5. http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1396 Дата обращения 24.02.2020
6. Агтали Ж. Карл Маркс: Мировой дух. / Пер. с фр. Е.В. Колодочкиной; вступ. ст. С.Г. Кара-Мурзы. М.: Молодая гвардия, 2013. 406[10] с.: ил.
7. Момджян К.Х. О фундаментальных понятиях социальной теории К. Маркса // Вопросы философии. 2018. № 12. С. 73-76.

8. Арон Р. Лекции по философии истории: Курс лекций в Коллеж де Франс / Пер. с фр. / Отв. ред. и автор послесл. И.А. Гобозов. Изд. 3-е. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. 336 с.
9. Кондрашов П.Н. Философия Карла Маркса: Экзистенциально-антропологические аспекты. М.: ЛЕНАНД, 2019. 216 с.
10. Вудс А., Грант Т. Бунтующий разум: марксистская философия и современная наука. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2015. 600с. Мальцев В.А. Карл Маркс и Большие Данные. М.: Родина, 2019. 288 с.
11. Мегилл А. Карл Маркс: бремя разума. Научная монография / Пер. с англ. М.А. Кукарцевой. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. 336 с.

*Другой в постклассическом проекте философии субъекта: западная философия
от Г. В. Ф. Гегеля до С. Жижека*

Петренко В.В.

*Доцент кафедры онтологии, теории познания, социальной философии философского факультета
НИИ Томского государственного университета. Кандидат философских наук*

vptomsk@mail.ru

Аннотация: Показано, что тема производства субъективности как самостоятельная философская проблема исходит из возможностей классической философии XIX в. В частности, философская интерпретация «несчастливого сознания» у Г.В.Ф. Гегеля, исследующая диалектику Господина и Раба, уже задействует стратегию intersubjectivity и вводит в философский дискурс фигуру Другого. С этого момента субъект предстает как сугубо историческая конструкция, являющая собой продукт последовательной сборки в виде исторических детерминаций. Эту конститутивную особенность унаследовал субъект психоаналитического и постструктуралистского анализа неклассического образца. Выдвинут тезис, что невротическая «установка признания» конституирует субъекта таким образом, что его собственная структура обусловлена присутствием значимого Другого. Показано, что «воображаемое», артикулирующее себя в аффекте, движимо амбивалентным фантазмом, имеющим структуру двойного полагания.

Ключевые слова: субъект, Другой, intersubjectivity, признание, аффект, желание, фантазм

**Another in the postclassical project of the philosophy of the subject: Western philosophy from
G.V.F. Hegel to S. Žižek.**
Petrenko V.V.

Philosophy Department of National Research Tomsk State University

Abstract: It has been shown that the theme of production of subjectivity as an independent philosophical problem proceeds from possibilities of the classical philosophy of the XIX century. The philosophical interpretation of “unhappy consciousness” by G.V.F. Hegel, exploring dialectics of the Master and the Slave, it already uses the strategy of intersubjectivity and introduces the figure of the Other. From this moment, the subject appears as a purely historical construction, which is a product of sequential assembly in the form of historical determinations. The subject of the psychoanalytic and poststructural analytics as the nonclassical model of subjectivity inherited this constituent feature. The thesis is put forward that the neurotic “installation of recognition” constitutes the subject in such a way that its own structure is due to the presence of a significant Other and that the “imaginary”, showing itself in affect, is driven by an ambivalent fantasy with a double-position structure.

Keywords: subject, Another, intersubjectivity, recognition, affect. Desire, fantasy

Философская оптика, обозначившая тему производства субъективности, берет начало в XIX в. Одновременно - в метафизике и социальной теории – «субъективность» приобретает внятный intersubjectivity разворот, а стратегии субъективации задействуют фигуру Другого. Теории субъекции, продолжающие эту логику, наследуют разным авторам: Г.В.Ф. Гегелю и Ф. Ницше, К. Марксу и Г. Зиммелю, З. Фрейду и их интерпретаторам в лице Ж. Батая, Дж. Батлер, С. Жижека, А. Кожева, Ю. Кристевой, Ж. Лакана, П. Рикера, М. Фуко.

Итальянский психоаналитик С. Бенвенуто, рискнувший «испытать Лакана Витгенштейном», приводит слова последнего: «...Любые попытки создать науку о субъекте иллюзорны, поскольку субъект не может знать себя, но может лишь выражать себя» [1, с. 115]. Идею не знания, а выражения мы обнаруживаем в гегелевской метафизике субъекта.

Для классической философии субъект, пребывающий в режиме интеллектуального самонаблюдения, тотально непрозрачен, поэтому рефлексивные практики как доступы к Я включали разного рода

«опредмечивания» - своеобразное «вынесение себя за скобки». «Единства», внутри которых Я фигурировало как «самотождественное», отражали определенный порядок природного и социального мира: доступ к нему обеспечивали перцепция и интеллектуальное схватывание.

Представление о субъекте в философии Г.В.Ф. Гегеля — это изложенная в «Феноменологии духа» версия исторического генезиса субъективности. Ее интерпретации включают – кроме историчности – транскрипции фигур Господина и Раба. Гегелевская историчность претерпела реинтерпретации, к чему подталкивает императив фактичности и интерес к типологиям сознания, который движет современной герменевтикой субъекта. Историчность (как связь-с-Другим-как-с-тем-что-предшествует-субъекту) предстает как социокультурное символическое, регистры прочтений которого варьируются от политических до психоаналитических и лингвистических.

Уже гегелевское «несчастное сознание» обеспечило прорыв к актуальному типологическому синопсису в опоре на следующие идеи:

1) Г.В.Ф. Гегель транскрибирует сознание как «иное» жизни. Индивидуальное сознание артикулировано как своеобразный *аффект* по адресу мира вещей и чужих сознаний, нечто сродни ницшевскому рессантименту в отношении «мира в-себе-различий». Так у Гегеля появляется важный предикат к «субъекту-сознанию»: *негативность*. Сознание нуждается в предметности и, одновременно, презирает её. Интригующее понятие «вожделения» перебрасывает мостик от классической ультра-рационалистической метафизики субъекта, наделенного самосознанием, к проблеме генезиса субъективности, где исходным пунктом выступает активное отношение к Другому.

Согласно психоаналитической трактовке гегелевское «вожделение» есть опыт желания Другого; его прямым следствием является *признание*, онтологически изоморфное рождению «Я» (у Ж. Лакана «желание» помещено в пространство воображаемого как центральной структуры «становления-человеком» в противоположность «потребности» и «запросу» [2, с. 229-230]). Аффектация желанием Другого - это условие конституирования субъективности.

2) Гегелевская постановка вопроса предвосхищает актуальное *политическое* вопрошание: в чем позитивный модус символического принуждения? Коммуникативный горизонт современной социальной задается стратегией принуждения: властное вмешательство социального в сферу частного заставляет субъекта делать единственно верный выбор – принимать властное воздействие как источник позитивности. Вопрос о том, во что трансформируется политическая энергия и какого рода идентичности мы делаем «своими».

Дискурсы Господина и Раба задают сложную конфигурацию отношений господства/ подчинения. Гегелевская схема получила продолжение у А. Кожева, Ж. Батая, Ж. Лакана, С. Жижека как механизм деятельного Другого: желание Господина автоматически обретает контуры общезначимого запроса, циркулируя в режиме символического «всеобщего». Рабское сознание зажато в тисках «воображаемого»: оно испытывает давление господского *символического*. Но самоцензурирование не исключает свободы: рабское сознание рефлексивно, работа воображения направлена вовнутрь, хотя затрагивает не столько субъекта (он подвержен изощренной процедуре самосокрытия и умалчивания, он – цезура), сколько те модусы подчинений, что влияют на экзистенциальное самочувствие, травмируя или способствуя обретению экзистенциального комфорта.

Проясняя диалектику субъекта, Ж. Лакан обращается к известному парадоксу: Раб ближе к себе, чем сколь угодно «суверенный субъект» речи и власти. В главе «Господин и истерик» XVII-го тома «Семинаров» Ж. Лакан отмечает: «Раб знает многое. Но что он знает еще лучше, так это что хочет господин, даже если этот последний не знает этого сам – как это обычно и бывает, так как иначе он господином не был бы» [там же, с. 35].

Предикат «рабское» как оценочное уступает место *техническому* в понимании техник субъективации. Вот тезис Дж. Батлер: субъект вовлечен в процесс самопроизводства эмоционально; он *переживает* «автостановление». Аффектация нуждается в поддержке со стороны структурирующего поведение субъекта *праксиса*, формы которого должны быть «со-временными», чтобы «со-временным» оставался сам субъект.

3) Содержательные реконструкции, связанные с гегелевской идеей «несчастливого сознания» и своеобразно трактуемого аффекта, мы находим у Дж. Батлер, Ж. Валя, Ж. Ипполита, А. Кожева, Ж. Лакана, Ж. Деррида, Л. Хейде.

Исследуя коллаборации психоанализа и деконструкции, В. Мазин пишет: «Сам процесс субъек-

тивации исходит из признания конечности, смертности другого» [3, с. 216]. Здесь действует структура фрейдовской **меланхолии**, которая, согласно Ж. Деррида, связывает фрейдистскую оптику с марксистской и гегелевской философией присутствия. Субъект психического и языкового анализа – не целостный субъект. Эта конструкция – продукт последовательной сборки и исторических детерминаций, чья конституция держится на интериоризации чего-то Другого.

Идея смерти, вынесенная в заглавие программной работы А. Кожева, присутствует в гегелевской трактовке субъективности в форме рабского сознания. Вождение (психоаналитическое «желание») возникает в ситуации негативности и движимо нехваткой, оно маркирует опыт отсутствия и его восполнения посредством производящего усилия. Не менее важен вопрос о **языке высказывания**, на котором говорит желание. Структурный психоанализ утверждает, что семантически любой язык, на котором желание высказывает себя, имеет дело с ним самим в качестве единственно значимого интенционального объекта.

Логика психоаналитической трактовки субъективности порождает две идеи, оформляющие транскрипцию «желания» как производящего принципа и персонифицирующего «воображения себя»:

1) У Кожева антагонизм «господского» и «рабского» принимает антропогенную форму: социальность как пространство развертывания «человечности» – это переход от абстрактного полагания субъекта как эпизода общемировой истории Духа к признанию автономии «человеческого». Другой ассоциирован с символически прописанным ценностным порядком. Принадлежность такому порядку **онтически** означает, что субъект занимает в нем свою законную социальную нишу. **Онтологически** же конститутивным становится мотив признания, который А. Кожев обнаруживает уже у Гегеля. Жажда признания лежит в основании переживания себя «человеком». Продуктивность такой самоаффектации покоится на использовании творческой стороны негативности: она позволяет желанию выявить «отсутствие», с которым субъект имеет дело на пути к себе. Так обосновывается принципиальная «вне-находимость» субъекта. Изживание внутренней лакуны «субъективного» увязано с продуктивным переживанием дефицита себя как «самостоятельности» и свободы, с формированием положительного фантазма.

2) Второе условие субъективации наглядно представлено транскрипцией субъекта у С. Жижека. Обращение к социокультурному полю значений позволило психоаналитической интроспекции схватить генеральное направление движения при анализе форм праксиса, в которых субъективность «показывает себя». С. Жижек описывает структуру субъективности как отчужденную и извращенную: «Объект, который дает телу избыточное наслаждение, очаровывающее субъекта, сводит его к пассивному пристальному взгляду, бессильно уставившемуся на объект; такие отношения, конечно, переживаются субъектом как нечто постыдное, недостойное...» [4, с. 29]. С. Жижек рассуждает в логике позднего капитализма, когда социальность вписана в общий тренд потребления и оформлена как идеологическая интерпелляция по адресу субъекта, желающего быть автономным. Как только персональный фантазм по адресу собственной суверенности приобретет черты невротического симптома, желание исполнится.

«Истеризация субъекта» – это требование реконверсии социально-философского и антропологического знания, его перевода на рельсы десубстантивистской логики. Истеризация – как «овнутрение» внешнего (Господского) запроса – позитивный механизм самоаффектации. Результатом интериоризации «желания Другого» стал фантазм собственной свободы и единства субъективных проявлений. **Технически Другой** – это системная репрессивная инстанция надзора, под взглядом которой протекает наша интимная жизнь. Другой обращен к нам посредством речи, в которой зашифрованы все вызовы и сама возможность ответа на них. Речь Другого структурирует потенциал нашего высказывания, так как в ней уже содержится искомая языковая разбивка реальности, все дисциплинарные и лингвистические коды, посредством которых мы якобы выражаем «себя».

Итак, примеряя ту или иную идентичность, субъект испытывает аффект, демонстрирующий двойственную структуру: 1) как негативный – латентно травмирующий, указывающий на «несамостоятельность» и «неоригинальность себя», и 2) как позитивный – приватизирующий чужое желание и ценой «объективаций себя» – обретший полноту присутствия в виде цельного, получившего доступ к себе «Я».

Литература:

1. Бенвенуто С. Мечта Лакана / Пер. с англ. М. Колопотина, В. Мазина, Н. Харченко; под ред. В. Мазина и Г. Рогоняна. СПб.: Алетейя, 2006. 172 с.
2. Лакан Ж. Изнанка психоанализа (Семинары; Книга XVII (1969-70)) / Пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Изд-во «Гнозис»; Изд-во «Логос», 2008. 272 с.
3. Мазин В. Субъект Фрейда и Деррида. СПб.: Алетейя, 2010. 256 с.
4. Жижек С. Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм / Пер. с англ. А. Смирнова; под ред. В. Мазина и Г. Рогоняна. СПб.: Алетейя, 2005. 156 с.

Побединская О.Н.

Кандидат философских наук

Olga135@mail.ru

Аннотация: Философия Ницше не признаёт метафизику и базируется на иррациональном понимании жизни, определяющим характер всего существующего, в том числе и его этическую сторону. В результате этого этические воззрения философа с одной стороны, допускают смешение нравственности и морали, вследствие чего критика последней распространяется и на нравственность, а с другой стороны, позволяет философу исследовать этическое поведение и нравственные качества человека с точки зрения нетрадиционной этики: Ницше даёт новую этическую интерпретацию известным порокам и добродетелям, говорит о естественном проявлении негативной природы человека, о необходимости самопознания и формировании сильной личности. В рамках подобной этики и зарождаются учения о «переоценке ценностей», «морали господ и рабов», «сверхчеловеке». На первый взгляд, ницшеанская этика идёт вразрез с нормами классической этики, однако при ближайшем рассмотрении выясняется, что это не так. Она не только оказывается в рамках подлинной нравственности, но и вскрывает многие до этого не исследованные аспекты человеческой природы.

Ключевые слова: жизнь, нравственность, мораль, нетрадиционная этика, переоценка ценностей, сверхчеловек.

Non-traditional ethics of Nietzsche's philosophy of life.
Pobedinskaya O. N.

Abstract: Nietzsche's philosophy does not recognize metaphysics and is based on an irrational understanding of life, which determines the nature of everything that exists, including its ethical side. As a result, philosopher's ethics, on the one hand, allow the mixing of morality and ethics, resulting in criticism of the last extends on morals, and on the other hand, allows the philosopher to explore ethical behavior and moral qualities of man from the point of view of unconventional ethics: Nietzsche gives a new ethical interpretation of the known vices and virtues, says the natural manifestation of negative human nature, the necessity of self-knowledge and the formation of a strong personality. Within the framework of such ethics, the teaching on «revaluation of values», «morality of masters and slaves», «superman» are born. At first glance, Nietzsche's ethics is at odds with the norms of classical ethics, but on closer examination it turns out that this is not the case. It not only finds itself within the framework of genuine morality, but also reveals many previously unexplored aspects of human nature.

Keywords: life, morality, non-traditional ethics, revaluation of values, superman.

В процессе развития философской мысли нравственность и мораль были определены как онтологически разные явления. Нравственность восходит к истокам бытия, мораль же является социальной формой нравственности. Философия Ницше критикует мораль, а с нею и нравственность, однако его знаменитая «переоценка ценностей» всё-таки остаётся в русле последней, что и составляет характерную особенность его этических воззрений.

Главной ценностью в ницшеанской философии обладает жизнь как явление иррациональное. Именно она и определяет ценность всех остальных более частных экзистенций, в том числе и этических. Поэтому Ницше связывает добродетель не с моралью, а с жизнью и естественной природой человека [1, с. 56]. Более того, Ницше лишает жизнь и всякого антропоморфного (читай морального) отношения к её проявлению [3, с. 581]. Жизнь по Ницше неморальна. Но она ещё и вненравственна, потому что мораль и нравственность для Ницше — это явления одного порядка [3, с. 290]. Отвергнув онтологическую сущность нравственности (вследствие отказа от онтологии в принципе), Ницше отвергает и возможность её анализа вне морали, а потому очень часто приписывает ей признаки морали [3, с. 295].

Мораль в философии Ницше выступает системой антиценностей. Такое парадоксальное с точки зрения общепринятого мнения убеждение философ обосновывает на протяжении всего своего творчества. В своих работах он много исследует мораль - даёт ей характеристику как социальному явлению, а также выявляет её негативные проявления, вытекающие из социальной природы. Одним словом, он открыто ставит ценность морали под вопрос! [2, с. 663]

В «Так говорил Заратустра» Ницше развенчивает традиционную добродетель морали, которая «слишком чистоплотна», чтобы в полной мере воспринимать жизнь и слишком корыстна, чтобы действительно служить людям [1, с. 67]. А далее фактически перечисляет теневые стороны моральной добродетели. Ницше показывает то, каким образом люди искажают эту добродетель в угоду своим порокам и наделяют правами морали. В результате этого добродетель становится и «корчей под ударом бича», и «ленивым состоянием пороков» [1, с. 67, 68].

А в таких работах, как «Человеческое, слишком человеческое», «Весёлая наука», «Антихрист» и др. Ницше критикует мораль христианскую. Не познав своей естественной природы и потребности прожить жизнь во всей её полноте, человек оказывается слабым перед экспрессией жизни. В результате он ищет покровительства у христианской религии. Последняя, потакая слабости человека, заменяет настоящую жизнь удобным для него существованием.

В своей философии Ницше отображает весь диапазон человеческой этики, а не только то, что принято рассматривать в этике традиционной — он выходит за рамки классических оценок пороков и добродетелей, демонстрирует их функциональную дуалистичность в отношении человека (позитивный или негативный характер в зависимости от обстоятельств), естественность для человеческой природы и необходимость тех качеств, которые в обществе заведомо признаны как порочные.

Обращение философа к «негативной» этике не случайно. Она является закономерным результатом его иррациональной «онтологии». Будучи началом инстинктивным, жизнь и существование человека сводит к инстинкту [2, с. 509]. Поэтому именно дионисическое отношение к бытию является для человеческой природы наиболее адекватным. Отсюда и основные мотивы этических побуждений ницшеанского человека, и его непримиримость с аполлонической моралью [2, с. 532]. Одним словом, жить для такого человека — это, прежде всего, жить во всей полноте своей экзистенции. А это значит, что этично всё то, что помогает жить, а не мешает [4, с. 578]. В силу этого Ницше пересматривает традиционную мораль.

Во-первых, немецкий философ выражает новый взгляд на традиционные ценности и антиценности, такие как власть, любовь, зло, самоотверженность, бескорыстие, сострадание и др. [5, с. 520, 521, 525; 2, с. 654, 655; 6, с. 343], содержание которых трактует в зависимости от их «служения» жизни.

Вторым моментом этической концепции Ницше является «положение» о принятии человека таким, какой он есть. Ницше не строит иллюзий по поводу исключительности человеческой добродетели. Ей он противопоставляет не менее свойственную человеку порочность. Он открыто пишет о том, что ненависть и месть приносят людям наслаждение, о том, что самоуважение часто достигается посредством унижения другого и т.д. [3, с. 280] Но об этих и других негативных проявлениях людей Ницше говорит, как о чём-то слишком для них естественном, чтобы быть предосудительным [3, с.298]. Защищая право человека быть самим собой даже в своей порочности, он порицает всякое нравственное бичевание этого. Единственное, что Ницше действительно осуждает, это когда человеческие пороки облекаются в образы невинности и добродетели. На разоблачении подобной «шарады» отчасти строится его критика ханжеской морали.

Несмотря на мрачные оттенки, философия Ницше гуманна по своей сути. Философ не считает человека от природы злым, а все его естественные склонности, которые противоречат морали, чем-то постыдным [2, с. 631]. Другой важный момент гуманизма Ницше заключается в том, что под ним он понимает обращение к ценности человеческой личности как таковой. В этом русле немецкий философ исследует проблему самопознания человека и раскрытия им своего потенциала. И первое, к чему призывает Заратустра в известной притчи Ницше — это любить себя [1, с. 139]. Здесь Ницше пытается сказать, что ущербная личность не способна на искреннюю любовь к ближнему, и поэтому, если человек действительно хочет научиться уважать другого, он должен, прежде всего, научиться уважать себя. Это же делит людей на слабых и сильных - тех, кто не хочет быть личностью и тех, кто ею хочет быть. Поскольку высшей ценностью для Ницше является жизнь, а она инстинктивна и непосредственна, то с этой точки зрения подобное деление людей для него естественно. И поэтому аморальным в отношении

личности будет всё то, что выступает против жизни: уничтожение своего Я, трата жизненных сил на тех, кто не хочет и неспособен жить, пассивность и т.д. Именно здесь в философии Ницше звучит его знаменитое утверждение: «Есть мораль господ и мораль рабов» [6, с.382].

«Господа» – это цельные личности с высокой самооценкой, сильной волей и самодисциплиной; они доверяют бессознательным инстинктам. Так тратят свою активность на реализацию потребности познавать и чувствовать жизнь во всей её полноте. «Рабы» (ressentiment) – это страдающие, угнетённые, зависимые и доверяющие разуму люди; они пользуются готовой моралью, которая потакает слабости их натуры [6, с. 382; 7, с. 426].

Нетрудно заметить, что мораль Ницше при всей своей оригинальности и определённой спорности не отвергает традиционных ценностей. Если отбросить абсолютистский характер деления на «господ» и «рабов», то суждения Ницше оказываются логичными и с точки зрения нравственности вполне допустимыми. То есть критерием его этики является не имморализм как таковой, а способность быть ценным для жизни. Переоценить ценности по Ницше, значит оценить их с точки зрения их служения жизни.

Квинтэссенцией философии личности у Ницше становится проблема сверхчеловека: «Человек есть нечто, что должно превзойти», – говорит философ [1, с.8]. Человек должен уступить сверхчеловеку – «господину», иначе вся полнота жизни окажется ему не по силам, как, впрочем, и новая мораль – «мораль господ».

Даже «негативная» этика Ницше при ближайшем рассмотрении оказывается понятной и не выходящей за рамки здоровых человеческих проявлений. Гуманистическая направленность философии ещё раз подтверждает её нравственный характер. Но о присутствии нравственности говорят и конкретные суждения философа. Так Ницше даёт совершенно адекватную с точки зрения нравственности оценку пошлости и благородству без какой-либо переоценки их традиционного содержания [2, с.512]. Ницше именно нравственно определяет способ борьбы с пороком – не через «наказание, порицание и исправление», ибо это делает наказывающих, порицающих и исправляющих не лучше тех, кого они наставляют на путь истинный, а через привнесение в мир лучшего [2, с. 644].

Таким образом, философия Ницше с одной стороны остаётся верна себе, так как представляет собой не культ нравственности или безнравственности, а прежде всего культ жизни, который стоит выше всякой нравственности, а с другой – в философии Ницше нравственность не только признаётся, но и на фоне критического анализа морали предстаёт во всей своей тонкости, прозрачности и глубине.

Литература:

1. Ницше Ф. Так говорил Заратустра //Сочинения. В двух томах: Т.2. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1998. С. 5 – 170.
2. Ницше Ф. Весёлая наука //Сочинения. В двух томах: Т.1. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1998. С. 489 – 716.
3. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое //Сочинения. В двух томах: Т.1. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1998. С. 233 – 488.
4. Ницше Ф. Сумерки идолов, или как философствуют молотом //Сочинения. В двух томах: Т.2. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1998. С. 559 – 634.
5. Ницше Ф. Рождение трагедии, или эллинство и пессимизм //Сочинения. В двух томах: Т.1. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1998. С. 45 – 55.
6. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла //Сочинения. В двух томах: Т.2. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1998. С. 241 – 408.
7. Ницше Ф. К генеалогии морали //Сочинения. В двух томах: Т.2. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1998. С. 409 – 526.

Онтологическая трактовка кантовского трансцендентального субъекта в философии Э. Гартмана и И. Фолькельта

Ровбо М.В.

Белорусский государственный университет, г. Минск (Беларусь), факультет философии и социальных наук, аспирант

ritarovbo@gmail.com

Аннотация: Рассматриваются трактовки кантовского трансцендентального субъекта, представленные в работах немецких философов Эдуарда фон Гартмана (1842–1906) и Иоганнеса Фолькельта (1848–1930). В двух анализируемых произведениях: «Критических основоположениях трансцендентального реализма» Э. Гартмана и «Анализе теории познания Иммануила Канта в соответствии с ее основными принципами» И. Фолькельта – наблюдается достаточно оригинальная попытка трактовать трансцендентальный субъект как разновидность трансцендентального объекта с выстраиванием онтологии самости в связи со спецификой самопознания, заданной ограничительными принципами критики чистого разума. Данные трактовки хотя и содержат некоторые спорные моменты, могут послужить основанием для понимания трансцендентального субъекта, альтернативного как эпистемологическому его толкованию, распространенному в русскоязычной исследовательской литературе, так и приложениям данного понятия к разнообразным концепциям западноевропейской философии XIX–XX веков.

Ключевые слова: трансцендентальный субъект, трансцендентальный объект, вещь в себе, Я, апперцепция, явление.

Ontological Treatment of Kant's Transcendental Subject in E. Hartmann's and I. Volkelt's Philosophy. Rovbo M.V.

Belarusian State University, Minsk (Belarus)

Abstract: The report considers the treatments of Kant's transcendental subject presented in the works of the German philosophers Eduard Hartmann (1842–1906) and Johannes Volkelt (1848–1930). In two analyzed works: “Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus” by E. Hartmann and “Immanuel Kant's Erkenntnisstheorie nach ihren Grundprincipien analysirt” by J. Volkelt – there is a rather original attempt to interpret the transcendental subject as a kind of transcendental object, proposing the ontology of self (I) in connection with specifics of self-knowledge given within the restrictive principles of criticism. These interpretations, although containing some controversial points, may serve as a basis for understanding of the transcendental subject that is an alternative to the epistemological interpretation of the concept of transcendental subject widely used in Russian-language research literature, as well as to applications of this concept to various concepts of West European philosophy of the 19th-20th centuries.

Keywords: transcendental subject, transcendental object, thing in itself, I, apperception, phenomenon.

Целью настоящего рассмотрения является реконструкция трактовок трансцендентального субъекта И. Канта в работах Эдуарда фон Гартмана и Иоганна Фолькельта. Актуальность обращения к трансцендентальному субъекту не просто в рамках кантоведения, а в более широком контексте зарубежной философии XIX–XX веков обусловлена тем, что понятие трансцендентального субъекта в исследовательской литературе получило достаточно широкое употребление и применение для обозначения не только кантовского субъекта познания или гуссерлевского трансцендентального Я, но и абсолютного духа Г.В.Ф. Гегеля, интеллигенции Ф.В.Й.Шеллинга, родовой сущности Л. Фейербаха, сверхчеловека Ф. Ницше, нормального сознания В. Виндельбанда, языковой игры Л. Витгенштейна и т.д. [1]. Примечательность трактовок, о которых здесь пойдет речь (правда, без принятия их как безоговорочно верных), заключается в достаточно проницательной интерпретации кантовского понятия «трансцендентальный субъект», которая может составить альтернативу гносеологическим

трактовам данного понятия, а также в дальнейшем помочь оценить легитимность отмеченной тенденции применять его к совершенно разным концепциям.

В первой из интересующих нас работ – книге Э. Гартмана «Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus» (1875) трансцендентальный субъект в философии И. Канта преподносится как функциональный аналог трансцендентального объекта, частный случай последнего. Всякий трансцендентальный субъект есть одновременно и трансцендентальный объект с позиции стороннего наблюдателя. То, что высказывается И. Кантом о трансцендентальном объекте, имеет отношение и к трансцендентальному субъекту: так, с одной стороны, он пустой, и ни одна из категорий не находит в нем своего применения, с другой стороны, он есть основание явлений. Значение трансцендентального субъекта, как и трансцендентального объекта, заключается в том, что он как некий *икс* стоит за явлением и придает ему реальность, таким образом, выступая онтологическим базисом явления, благодаря которому это явление нельзя назвать всего лишь видимостью.

Само по себе явление не может обладать такой самостоятельностью: феномен и ноумен должны быть необходимо разведены. Если я, к примеру, явление себя самого «мыслю как субстанцию, то, также как и в случае с другими эмпирическими объектами, это только *substantia phaenomenon*, или субстанция в явлении» [2, с. 31–32]. Отсюда возникает необходимость обоснования самодостаточного бытийственного коррелята явления, что по мнению Э. фон Гартмана, И. Канту не удалось из-за собственной же критики рациональной психологии.

Основание заблуждений рациональной психологии кроется в принятии того, *что* есть только форма сознания, за реальное мыслящее существо. Как пишет Э. Гартман, согласно И. Канту, «нет ничего более неправильного, чем гипостазировать единую форму сознания <...> ибо эта форма сама по себе не имеет никакого самостоятельного существования, а только в пределах своего содержания (своих объектов) и через него» [2, с. 33]. Подобный запрет на гипостазирование неоправданно повлек за собой то, что под вопрос оказался поставлен сам трансцендентальный субъект, и привел к иллюзорности того, кто является мыслящим существом. По итогу, хотя И. Кант и пытается сохранить трансцендентальный субъект, но на деле уничтожает его.

Трактовку трансцендентального субъекта, весьма схожую с гартмановской, предлагает и Иоганн Фолькельт, которого иногда относят к рационалистической линии неокантианства вместе с Николаем Гартманом и Максом Вундтом. В книге «Immanuel Kant's Erkenntnisstheorie nach ihren Grundprincipien analysirt» (1879) И. Фолькельт представляет трансцендентальный объект и трансцендентальный субъект параллельными: оба отвечают за одну и ту же функцию, только первый реализует ее относительно представлений о внешних вещах, а второй – относительно Я, представлений о себе самом. Функция, о которой идет речь, заключается в том, что трансцендентальный объект выполняет роль коррелята трансцендентальной апперцепции. «Как [трансцендентальной апперцепцией – прим. авт.] связывается и упорядочивается в объекты многообразие созерцаний на стороне явлений, так и на стороне вещи в себе это многообразие удерживается вместе с помощью аналогичной объединяющей функции» [3, с. 113]. Объединяющую функцию исполняет не только трансцендентальный объект, но и трансцендентальный субъект.

В процессе познания внешних явлений разум относит явления как представления к трансцендентальному объекту, который сам по себе есть только «нечто вообще = X» [4, с. 153]. Такой объект, соответствующий явлению, не будучи сам явлением, есть, по И. Фолькельту, вещь в себе. Таким образом, то, что И. Кантом говорится об этом нечто, равно *икс*, оказывается определением и вещи в себе. Трансцендентальный объект (предмет) играет важную роль в получении априорного знания: «наша мысль об отношении всякого познания к его предмету заключает в себе момент необходимости, а именно предмет рассматривается как сопротивляющееся тому, чтобы наши познания определялись произвольно и как попало, а не некоторым образом а priori» [4, с. 153–155].

Трансцендентальный субъект, как подчеркивает И. Фолькельт, следует также трактовать как вещь в себе, что позволяет считать Я чем-то большим, чем явление или же просто видимость. Через внутреннее чувство нам доступно только то, как мы себе являемся. Не может раскрыть то, что мы есть, и положение «я мыслю», которое есть нечто промежуточное между явлением себе самому и вещью в себе. Вещь же, которая лежит в основании Я как явления, совершенно неизвестна сама по себе. Впрочем, уже в посткантовских концепциях можно наблюдать поглощение вещи в себе в нас чистым Я (спонтанным, известным непосредственно благодаря интеллектуальной интуиции) – что характерно уже для наукоучения И. Г. Фихте. Среди интерпретаторов кантовской философии, которые не приняли

ноуменальную природу трансцендентального субъекта, И. Фолькельт называет Германа Когена: «Мы встречаемся с этой интерпретацией у Когена, систематически ослабившего все те прочные полюса и оси, которыми обладает кантовская философия и которые, по крайней мере, в некоторой степени гарантируют ей устойчивость и поддержку, и растворяет их в подвижной и текучей жизни представленной, как если бы мышление было последней инстанцией» [3, с. 114].

Можно заключить, что в работах данных авторов кантовский трансцендентальный субъект тематизируется в сопоставлении с трансцендентальным объектом и (что вовсе не бесспорно) приравнивается к вещи в себе (ноумену), находящейся «за» явлениями субъекта себе самому. Проблематичный статус трансцендентального субъекта связывается Э. Гартманом и И. Фолькельтом с недостаточной заявленностью фигуры того, кто, собственно, мыслит и в то же время находится за пределами собственных познавательных возможностей. Действительно, уже впоследствии подобная закрытость подлинного субъекта мышления от себя самого, наблюдаемая в кантовской философии, нередко становилась предметом критики, поскольку сам «механизм» познания в своей основе совершался как бы «за спиной» у субъекта. Как сформулировал эту проблему В. А. Лекторский, «И. Канту не остается ничего другого, как уверять читателя в том, что переход от трансцендентального единства апперцепции (которое считается высшим основоположением всякого знания) к конституированию опыта <...> осуществляется в некоторых потусторонних сферах, как бы «за спиной» эмпирического сознания. Этот переход <...> и выражает самодеятельность Трансцендентального Я» [5, с. 100].

Так или иначе, кратко рассмотренные трактовки трансцендентального субъекта в трудах данных авторов в очередной раз демонстрируют действительно сложную и дифференцированную «архитектонику» субъекта в критической философии И. Канта, которую он очерчивает, обращаясь то к специфике внутреннего чувства, то к особенностям апперцепции. Трансцендентальное единство апперцепции, весьма часто понимаемое в аналитической литературе как синоним трансцендентального субъекта, И. Кант все же отграничивает не только от внутреннего чувства, но и от «реального субъекта присущности» с целью обойти ловушки рациональной психологии. Частое отсутствие подобной дифференцированности в посткантовских концепциях субъективности может послужить ключевым аргументом против достаточно вольного применения к ним весьма специфического понятия трансцендентального субъекта.

Литература:

1. Шуман А.Н. Трансцендентальная философия. М.: Экономпресс, 2002. 416 с.
2. Hartmann E. Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus // Ausgewählte Werke : in 13 Bd. Leipzig: Wilhelm Friedrich, 1889. Bd. 1. 128 s.
3. Volkelt J. Immanuel Kant's Erkenntnisstheorie nach ihren Grundprincipien analysirt. Leipzig: Leopold Voss, 1879. 277 s.
4. Кант И. Критика чистого разума: в 2 ч. // Соч. на нем. и русск. яз. : в 4 т. / под ред. Б. Бушлинга, Н. Мотрошиловой. М.: Наука, 2006. Т. 2. Ч. 2. 936 с.
5. Лекторский В.А. Субъект. Объект. Познание. М.: Наука, 1980. 358 с.

Сидоренко И. Н.

*Белорусский государственный университет, доцент кафедры философии и методологии науки,
кандидат философских наук*

Iri_na2000@rambler.ru

Аннотация: В статье анализируется проблема насилия языка в контексте проекта деконструкции французского философа Ж. Деррида. Насилие было определено как выхолощенный язык, лишенный критического потенциала и потому превратившийся в инструмент подавления. Для преодоления насилия в пространстве языка значимой стала идея о необходимости восстановления так называемого «чистого» языка, т. е., используя словарь Ж. Деррида, всевластия прото-письма или «насилия буквы». Раскрыта диалектика насилия языка: от деструктивного выхолощивания к деструктивному созиданию, что позволило выявить позитивное, этическое значение насилия языка как критики. Идеалом критики как «чистого» языка выступила философия, но не в роли «трибунала чистого разума», а как действенное критическое мышление, допускающее существование иного. Именно философия Ж. Деррида отвел роль восстановления права и суверенитета письменности.

Ключевые слова: деконструкция, грамматология, насилие, насилие буквы, язык, метафора, игра, философия.

J. Derrida's deconstruction and the problem of «the violence of the letter».
Sidorenko I. N.

Belarusian State University, Department of philosophy and methodology of science

Abstract: The author of this article analyzes the problem of language violence in the context of deconstruction project of French philosopher J. Derrida. The violence was defined as an exhausted language deprived of critical potential and therefore turned into an instrument of suppression. In order to overcome violence in the space of language it is important to restore the so-called «pure» language, i.e., using J. Derrida's dictionary, the omnipotence of the proto-writing or «the violence of the letter». The dialectics of language violence were opened up: from destructive exhaustion to destructive creation, what made it possible to reveal the positive, ethical meaning of language violence as a critic. The ideal of the critic as a «pure» language was philosophy, but not as a «tribunal of pure reason», but as an effective critical thinking that allows the existence of another. According to J. Derrida philosophy can and must play the role of restoring the right and sovereignty of the written language.

Keywords: deconstruction, grammatology, violence, violence of the letter, language, metaphor, game, philosophy.

Философия, согласно мысли французского философа-деконструктивиста Жака Деррида, должна быть действенным «критическим насилием», что позволит выразить невыразимое. Для этого необходимо очистить ее от метафизической установки-зablуждения: веры в способность предстать в качестве абсолютной истины посредством очищения языка или в качестве самого чистого языка [1, p. 31–32]. С одной стороны, критикуя метафизику как самообман на счет перманентного присутствия бытия и возможности устной речи предъявить это присутствие, Ж. Деррида выступил как радикальный «философ-нигилист» и «проповедник смерти» [2]. С другой стороны, он предложил своеобразное лекарство от нигилизма: письменность/письмо – история – игра/метафора. Философия, согласно мысли французского философа, представляет собой особый регион дискурса, пространство игры смыслов, значений. Этот дискурс может быть как репрессивным в своей претензии на схватывание и выражение истины бытия, тем самым, утверждения своей монополии на единственно истинное значение мира, так и «этическим не-насилием», позволяющим бытию, или вернее «золе бытия», проявиться сквозь пепел, стать явленным в череде следов, т. е. позволить бытию осуществиться, а не наличествовать [3]. Именно поэтому философия должна стать деконструкцией и грамматологией чтобы восстановить

право и суверенитет письменности. Деконструкция отличается от герменевтической стратегии тем, что ориентируется не на проникновение в якобы истинные структуры смысла текста, а на множественность смыслов, декларируя отсутствие единой матрицы значения текста.

Антиметафизическая позиция Ж. Деррида проявляется в его критике понятия «presence» (наличие) и связана с гносеологическим нигилизмом: 1) отрицание любых критериев истины; 2) критика учения о смысле бытия как наличия; 3) критика идеи Э. Гуссерля об «имманентной данности» бытия сознанию. Осуществляя эту критику, Ж. Деррида избрал в качестве союзников Ф. Ницше и М. Хайдеггера. Если с первым он солидарен в игровом отношении к слову и мысли, то со вторым только в трактовке временности и историчности, расходясь по такому вопросу как возможность увидеть истину, найти исток. Так тема смерти, конечности смыкается с темой языка. Ж. Деррида отмечал, что язык у М. Хайдеггера не может вместить смерть, так как в мире наличий ее нет. Значит, для того чтобы язык мог выразить смерть, его надо перевести в сферу следов и различий, что и попытался сделать Ж. Деррида. Язык как письмо уже пронизан этим отсутствием и несет в себе бесконечные возможности означения, как проявления позитивного насилия «прото-письма»; исток же найти нельзя, так как бытие – это ничто (в плане наличия), имеющее возможность проявиться в письме, т. е. оставить след.

Ж. Деррида проводил различие двух видов насилия: 1) метафизического насилия как репрессивности по отношению к письменности; 2) этического насилия – «насилия буквы». Преодоление метафизического насилия Логоса над письмом Ж. Деррида видел в реализации ницшеанского проекта «истины как свободной игры» или «истины как женщины» [1; 4]. Действительно такое понимание истины присутствует в текстах Ф. Ницше «Веселая наука» и «Так говорил Заратустра». С «истиной как женщиной» связано понятие «отстранения», т. е. «движение завесы», обещающее, соблазняющее и утаивающее. Расстояние, отстранение, согласно рассуждениям Ж. Деррида, выступают как стиль, удар кинжала, одновременно защищающий и отстраняющий угрозу, но принимающий удар на себя, точнее, обращающий удар на себя. Сущность метафизического насилия раскрывается двояко: во-первых, через сущность слова, которое оказывается первой жертвой насилия, вместе с тем, насилие не существует прежде слова (и в этом заключена его парадоксальность) [5]; а во-вторых, через установку на поиск истока, лишь подтверждающую укорененность языка в Логосе. Вот как об этом писал Ж. Деррида: «Вернуться, как к единственно возможной отправной точке, к интенциональному феномену, в котором иное являет себя как иное и предоставляет себя языку, *любому возможному языку*, значит выдать себя насилию или, по меньшей мере, сделать себя его сообщником, и *предоставить право* — в критическом смысле — насилию факта; однако здесь речь идет о зоне, несводимой к фактичности, о насилии исходном, трансцендентальном, предшествующем любому этическому выбору, уже предполагаемому этическим не-насилием. Имеет ли смысл говорить о до-этическом насилии? Трансцендентальное «насилие», о котором мы говорили, если и связано с самой феноменальностью и возможностью языка, оказывается в таком случае укорененным в смысле и в логосе, и даже прежде, чем логос определяет себя в риторике, психологии, демагогии и т.д.» [5, с. 116].

Как и М. Хайдеггер, Ж. Деррида выбрал объектом своего рассмотрения проблему наличия/присутствия или осмысления смысла бытия как наличия. Согласно мысли Ж. Деррида, наличие – это приближенность голоса к смыслу, что порождает проблему этноцентризма, по сути своей являющейся стремлением к подавлению другого как «иного», его игнорированию. Характерной чертой метафизики наличия/присутствия и ее ядра логоцентризма является, по мысли Ж. Деррида, примат мужского активного начала. В силу этого логоцентризм осмысливается как фаллоцентризм. Женское начало как письмо, как «закавычивание истины» подавлялось западным метафизическим стилем мышления. Если голос – это наличие, то письмо – это отстранение как завеса истины, делающая ее желанной. Анализируя его текст «Шпоры: стили Ницше» можно выделить положения: 1) «женщина-истина» как сила лжи в догматической метафизике; 2) осуждение женщины в качестве силы истины в пространстве фаллоцентризма; 3) признание женщины по ту сторону двойного отрицания и раскрытие ее в качестве утвердительной силы притворщицы, лицедейки, вакханки, которая утверждается сама в себе [1].

Второй вид насилия, согласно игровой оговорке Ж. Деррида, предстает как «этическое не-насилие» и является «насилием буквы». Отмечая репрессивность Логоса и фонописма (фонологизма) по отношению к письменности/письму, философ рассматривал это принуждение (как и другие формы насилия, начиная от эпистемологических войн и заканчивая физическими актами) как вторичное, вытекающее следствием первого насилия – насилия прото-письма. «Еще до появления насилия в обычном и производном смысле слова... уже существует возможность прото-письма как насилия, насилия

различия, классификации и системы названий» [4, с. 253]. В книге «О грамматологии» Ж. Деррида задавался вопросом: «Что же собственно, связывает письмо с насилием? Чем должно быть насилие, чтобы нечто в нем становилось своего рода следом?» [4, с. 241]. Его ответ правомерно интерпретировать следующим образом. Этот вид насилия не является внешним по отношению к языку, тем, что могло бы заставить язык врасплох, напротив, это «изначальное насилие языка, которое всегда уже есть письмо» [4, с. 247], т. е. не просто и не только написание слова, а как прочерченность пространства, отклонение, насильственная разбивка (например, на леса, рощи, дороги и т. п.). Такая трактовка насилия письма позволила Ж. Деррида рассматривать письмо как игру различий, например, как вычеркивание/выявление собственного имени.

Следуя рассуждениям Ж. Деррида, можно раскрыть структуру «насилия буквы» следующим образом:

1) изначальное насилие, проявляющееся в именовании и запрете на произнесение имени – это первонасилие или прото-письмо, в результате которого происходит потеря собственного смысла, самоналичия, которого, впрочем, никогда и не было, но которое впервые получило возможность проявиться благодаря насилию различия и запрета;

2) насилие – как возмещение ранее нанесенного убытка посредством сокрытия письма как стирания отсутствия, выступающее в форме закона;

3) насилие рефлексии – зло, бесцеремонное вмешательство, раскрытие первонасилия или так называемого имени собственного, «обнажающее врожденную нетождественность, классификацию как превращение “собственного - в нечто неестественное, тождество как абстрактный момент понятия» [4, с. 255]. Таким образом, бытие – это не нечто, а ничто; значит дать ему возможность проявиться, т. е. осуществиться, возможно, только в насильственном акте различия, в письме как фиксации следов его исчезновения посредством знаков.

Осознавая радикальность такой нигилистической позиции, Ж. Деррида обратился к ницшеанской трактовке игры, метафоры. Однако в отличие от Ф. Ницше, рассматривающего письмо как «танец с ручкой в руке», французский философ видел неоднозначность этого танца как письма. Как отмечает Е. Н. Гурко: «Танец же письменности... амбивалентен и сочетает в себе элементы как созидания, так и разрушения. Превалирует здесь все же разрушение, так что танец письменности остается по преимуществу танцем декаданса, деструкции и в этом смысле – истинным огнем, уничтожающим этот мир. Танец письменности разрушает сад мира, созданный словом, разрушает несмотря на то, что он явно причастен к созданию этого мира» [6, с. 47]. Смягчить нигилизм Ж. Деррида попытался посредством метафоры, видя в ней, как и Ф. Ницше, способность своеобразным образом объединять различные и различающиеся значения, т. е. механизм игры смыслоозначения. Метафора – это игра смыслоозначения, создающая тропы и следы, не позволяющие забвению бытия стать тотальным. Французский философ определил игру метафор как «генеральную игру мира», она есть то, что существует прежде мира бытия, его наличия и отсутствия, она ткань, на котором знаки стежками проявляют бытие. Эта ткань многогранна и предстает как различные сцены истории. Таким образом, история выступает как связь между стежками-наличиями бытия, она занимает «межприсутственное положение».

В качестве заключения целесообразно отметить, что такой сценарий преодоления нигилизма как метафизического насилия проблематичен: свобода в пространстве игры метафор может предстать (а в постмодернизме и предстает) как пространство «пустоты», где «зола» лишь является отметкой «неприсутствия» бытия.

Литература:

1. Derrida J., Agosti S. Spurs : Nietzsche's styles / J. Derrida, S. Agosti. – Chicago : University of Chicago Press, 1979. – 165 p.
2. Кутырев В. А. Читать Деррида... Забыть Дерриду! // Вопосы. философии. 2013. № 9. С. 175–184.
3. Деррида Ж. От Вавилона до Холокоста. Золы угасшй прах; пер. с фр. и коммент. В. Е. Лапицкого. СПб.: Machina, 2002. 115 с.
4. Деррида, Ж. О грамматологии / Жак Деррида; пер. с фр. и вступ. ст. Н. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. 512 с.
5. Деррида Ж. Насилие и метафизика. Эссе о мысли Эммануэля Левинаса // Деррида Ж. Письмо и различие; пер. с фр. В. Е. Лапицкого. СПб., 2000. С. 99–196.
6. Гурко Е. Деконструкция : тексты и интерпретация. Минск: Экономпресс, 2001. 320 с.

Философские антологии как историко-философские репрезентации (на примере аналитической философии)

Скрипник К.Д.

Южный федеральный университет, профессор кафедры истории философии Института философии и социально-политических наук. Доктор философских наук

skd53@mail.ru

Аннотация: целью автора является рассмотрение философских антологий как важного способа репрезентации состояния дел в философии в определенный период времени, а также как способа отражения происходящих изменений. Философские антологии представляют интерес как с точки зрения синхронической картины, так и с точки зрения диахронического процесса развития аналитической философии, являясь важным источником истории и историографии аналитической философии. В докладе сравниваются различные антологии аналитической философии, изданные в разные годы – от середины прошлого века до начала нынешнего в англоязычных странах и в отечественных издательствах. Автор обосновывает имеющиеся различия между антологиями на основе предпочтений их редакторов и состояния дел в исследованиях по истории аналитической философии, демонстрирующих изменение значимости проблем и тем, а также переоценки роли того или иного философа.

Ключевые слова: аналитическая философия, антология истории философии, историко-философская репрезентация

The philosophical anthologies as a representation of the history of philosophy (by the example of analytic philosophy).

Skripnik K.D.

Southern Federal University

Abstract: The author's aim is to consider philosophical anthologies as an important way of representation of the state of affairs in philosophy in a certain time period and also as a way of recreation of the occurring changes. As far as the process of the development of analytic philosophy, the philosophical anthologies are the point of interest both from the synchronic and diachronic points of view at least because they are the significant source of the history and historiography of the analytic tradition. The various anthologies of analytic philosophy which were published in our country and in English-speaking countries from the middle of last century to the early 21 century are compared in this paper. The author substantiates the existing differences between these anthologies on the ground of editor's predilections as well as of the state of the studies of the history of analytic philosophy, which demonstrate the change of significance of the various problems and topics, as well as the reevaluation of the role of different philosophers.

Keywords: analytic philosophy, anthology of the history of philosophy, representation of the history of philosophy

ⁱ В студенческие годы удалось купить буквально за копейки «Пролегомены» Канта 1934 года издания и «Этику» Спинозы 1932 года. Это было действительно значительное событие в студенческой жизни, потому что трудности с чтением аутентичных философских текстов испытывали все, несмотря на то что в серии «Философского наследия» было издано достаточно приличное количество работ философов. Особой популярностью пользовалась, конечно, «Антология мировой философии», изданная в 1969–1972 гг. Казалось бы, что в нынешнее время, когда доступ к философским работам практически ничем не ограничен, антологии утратили свою ценность и привлекательность. Ошибочность подобного мнения демонстрируют, например, антологии или серии так называемых «readings in the history of philosophy» двух зарубежных издательств – Blackwell Publishers и W.W.Norton Company.

ⁱ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-111-50094 (The reported study was funded by RFBR, project number 19-11-50094)

Философские антологии представляют собой образчик репрезентации истории философии или ее периода, или философского направления, движения и/или школы. Репрезентация истории философии в антологии зависит от ряда факторов, среди которых немаловажное место занимают предпочтения составителя и предлагаемые им основания для включения или не включения того или иного произведения (его части или фрагментов) в антологию, принадлежность составителя к какому-либо определенному философскому направлению, декларируемая в явном виде или проявляющаяся имплицитно. Не менее интересны комментарии и вспомогательный инструментарий антологии, а также изменения антологий в диахронии. Антологии играют огромную роль в прояснении не только истории философии, но и современного ее состояния, когда «... мы переживаем изменяющуюся активность, которую мы называем современной философией. И мы не можем еще сказать с уверенностью, что для нее характерно» [1, 264]

Вряд ли возможно представить даже обзор - не говоря о подробном анализе - всех имеющихся философских антологий; нужно ограничить область интереса, сформировать его фокус. В центре данного материала находятся антологии аналитической философии, представленные изданиями на английском и русском языках: антология под редакцией Аммермана [2], впервые изданная в 1965 году и повторенная в 1990; два издания антологий (2001 и 2011 годов) под редакцией А. Мартинича и Д. Соса [3]; обширнейшая двухтомная антология, изданная в 2017 году под редакцией Дж. Конанта и Д. Эллиота, из которой здесь использован только первый том [4], а также антологии, изданием которых мы обязаны А. Грязнову – [5, 6].

К данному перечню могут быть причислены книги, в названии которых нет слова «антология», но которые по сути относятся к данному жанру и редакторами которых были Г. Фейгль совместно с У. Селларсом [7], Д. Бейли [8] и М. Вайц [9]. «Readings» готовились и выпускались, скорее, для обеспечения учебного процесса, для повышения его «дидактической эффективности», нежели для решения более глубоких и серьезных задач по осмыслению, систематизации и реконструкции истории философии или представлению в издании наиболее знаменитых и известных фамилий и работ (см., например, предисловие в [7]).

За пределами внимания по техническим причинам оставляем книгу Джордана Линдберга [10].

Аналитическая философия предлагается в качестве примера на основании ряда соображений, в числе которых не в последнюю очередь – трудность определения, выделения необходимых и существенных ее признаков. Словосочетание «аналитическая философия» получает распространение к 50-м годам (историю его появления и употребления см. в [11]), но уже тогда появился интерес к формированию антологий аналитических философов, которые изначально стали играть чрезвычайно важную роль: подборки авторов и текстов создают некоторое множество сходных (не игнорируя имеющихся различий) черт, в определенной степени подтверждая высказанный Х.-Й. Глоком тезис о возможности определения аналитической философии через «семейные сходства».

Рассмотрим предлагаемые антологии. Первое отличие между зарубежными и отечественными изданиями заключается в том, что первые непременно структурированы, сопровождаются не только вступительной статьей составителей, но комментариями, указателями и подробным «timeline». В названии антологии Р. Аммермана обращает на себя внимание то, что хотя словосочетание «аналитическая философия» получает распространение к 50-м годам, в этом издании речь уже идет о «классиках» аналитической философии: иными словами, для Аммермана ситуация или вполне ясна или он пытается «навязать» читателю определенный взгляд. В число «классиков» он включает Остина, Айера, Брода, Карнапа, Гемпеля, Грайса, Мура, Куайна, Рассела, Райла, Стросона и Уиздома. Предлагаемые читателю статьи или фрагменты структурируются на три раздела: ранние аналитики, логический позитивизм и лингвистический анализ. В [3] структурирование совсем иное, отражающее и произошедшие изменения в содержании, проблемах и подходах аналитической философии, и изменения в осознании ею самой себя; материал антологии разбит на семь разделов: философия языка, метафизика, эпистемология, философия сознания (mind), этика, методология. Обращает на себя внимание не только перечень, но и последовательность разделов, отражающая изменение интереса, статус и проблемность тематики. Второе издание данной антологии в части структуры не изменилось – об изменениях содержания скажу позже.

Антология [4] предлагает, думается, наиболее актуальную структуру, отображающую, помимо устоявшегося «во времени» содержания и понимания аналитической философии, более современное видение, результирующее в том числе и отказ от некоторых устоявшихся точек зрения и сложившихся

мифов, и современное состояние работы по исследованию истории аналитической философии. Разделов всего семь: предпосылки девятнадцатого и начала двадцатого века, ранняя аналитическая философия, прагматизм, логический позитивизм, пик аналитической философии, ренессанс моральной философии, диверсификация аналитической философии.

Отечественные антологии [5, 6] не структурируют авторов по каким-либо разделам; содержат полнотекстовые статьи 10 и 24 философов, соответственно, за исключением одной статьи, размещенные работы не повторяются. В докладе проводится сравнение материалов отечественных антологий с зарубежными.

«Readings» [7, 8, 9] также структурированы; правда, основания предлагаемой структуры не всегда прозрачны. Структура исторически первого издания «проблемно-ориентирована»: язык, значение и истина; осмысленность и подтверждение; природа логики и математики; (имеется ли) синтетическое значение а priori; индукция и вероятность; данное, реальность и проблема «mind-body»; проблемы описания и объяснения в эмпирических науках, проблема теоретической этики [7]. Во втором издании достаточно путаное подразделение: Фреге, Рассел, Мур; Витгенштейн; логический эмпиризм (фрагменты из работ Шлика и Карнапа); философия обыденного языка (включенные авторы – Райл, Остин, Стросон и Грайс); Куайн; истина, значение и интерпретация (с фрагментами Тарского и Дэвидсона); референция и сущность (Крипке, Патнем, Т.Бердж) [8]. Книга Вайца имеет разделы: реализм и здравый смысл, логический анализ, логический позитивизм, концептуальный анализ (правда, составитель использует термин «elucidation», отличающийся от термина «analysis», используемого в названиях других разделов) [9].

Естественно, что авторы-составители могут менять свои взгляды со временем, что получает свое интересное отражение в случае переиздания уже имеющейся антологии. Случай с [3] весьма показателен: второе издание претерпело заслуживающие внимания изменения. Изменено количество статей и фрагментов статей – во втором издании их стало 49 вместо 46. Количество авторов увеличилось на 4 человека, их стало 33: появились новые имена – П.Оппенгейма, Д.Макдауэла, Т.Берджа, Д.Фодора, Г.Франкфурта, Д.Смарта, Д.Партиф, а исчезли такие авторы как Д.Армстронг и Ч.Лэнгфорд; произошли изменения и в материалах, принадлежащих одному и тому автору – составители, вероятно, посчитали, что новые материалы более репрезентативны; так, например, вместо статьи «Четыре формы скептицизма» Мура появляется его «Доказательство внешнего мира», вместо статьи Гемпеля «Законы и их роль в научном объяснении» включена совместная статья Гемпеля и Оппенгейма «Исследования по логике объяснения».

Наибольшее представительство авторов достигает 65 и включает в качестве «предшественников» Канта, Мейнонга, Brentano, Милля, в качестве «соратников» - Пирса, Джемса, Дьюи, а в качестве «диверсификаторов» практически не знакомые отечественным философам имена А. Сен, Л. Корсгаард, Д. Хорнсби или К.А. Аппиа [4]. Данная последняя по времени издания антология заслуживает особого внимания: она представляет собой двухтомное издание с частично общим названием – «The Norton Anthology of Western Philosophy. After Kant», но название первого тома продолжается словосочетанием «The Analytic Tradition», которое заставляет предположить, что том второй будет посвящен континентальной философии, имея подзаголовком «The Continental Philosophy» или «The Continental Tradition», что свидетельствовало бы о том, что авторы придерживаются имеющейся дихотомии «аналитическая философия-континентальная философия», которая, несмотря на известную «дефектность» наименования продолжает быть предметом разностороннего обсуждения. Подобное ожидание не оправдывается: Конант и Эллиот принимают решение о введении в название тома иного словосочетания – «The Interpretive Tradition», что, думаю, изменяет репрезентацию современной философии и ее истории.

Нельзя сказать, что история философии, репрезентируемая в философских антологиях, обладает полнотой своих характеристик – так, рассмотренные антологии аналитической философии ничего не говорят о многих направлениях исследований, проводимых ныне аналитическими философами – об анализе социальности или политики, об аналитической философии истории, об аналитическом марксизме или аналитической феноменологии. И все же следует подчеркнуть значимость философских антологий как репрезентаций, ипостасей состояния дел в историко-философских исследованиях; что же касается предоставляемых ими возможностей определения той области, которую они представляют, то в случае аналитической философии возможно сказать, что аналитическая философия есть то, чем занимаются аналитические философы.

Литература:

1. Хакинг И. Почему язык важен для философии? // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. С. 263–288.
2. Ammerman, R. (ed.). *Classics of Analytic Philosophy*: Indianapolis, McGraw-Hill, 1965 (1-st edition); 1990 (2-nd edition). 413 p.
3. Martinich, A.P. & Sosa, D. *Analytic Philosophy: An Anthology*: Malden, MA and Oxford, Blackwell Publishers, 2001 (1-st edition), 526 p.; 2011 (2-nd edition), 581 p.
4. Conant, J. and Elliott, J. *The Norton Anthology of Western Philosophy. After Kant. The Analytic Tradition*: NY, W. W. Norton & Company, 2017. 2040 p., A-163 p.
5. Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. 528 с.
6. Аналитическая философия: Избранные тексты 1 Сост., вступ. ст. и ком-мент. А. Ф. Грязнова.- М.: Издательство МГУ, 1993. 181 с.
7. Feigl, H. and Sellars, W. (eds.). *Readings in Philosophical Analysis*: N.Y., Appleton-Century-Crafts, Inc., 1949. 626 p.
8. Baillie, J. *Contemporary Analytic Philosophy: Core Readings*: Prantice Hall, 1997 (1-st edition), 464 p.; 2002 (2-nd edition), 447 p.
9. Weitz, M. *Twentieth-Century Philosophy: The Analytic Tradition*: N.Y, The Free Press, L., Collier-Macmillan Limited, 1966, 393 p.
10. Lindberg, J. *Analytic Philosophy: Beginnings to the Present*: L., Toronto: Mayfield Publ.Co., 2000, 404 p.
11. Скрипник К.Д. Оппозиции в историко-философском исследовании: ценность и цель на одном примере // Южный полюс. Исследования по истории современной западной философии. 2018. Т. 4 (1-2). С. 4-16. Доступ по: <http://spolejournal.ru/>

Историческая эпистемология: Абель Рей и проект «научной философии»

Соколова Т.Д.

Институт философии РАН, научный сотрудник, к.ф.н.

sokolovatd@gmail.com

Аннотация: Историческая эпистемология как самостоятельная дисциплина начинает формироваться во французской академии в начале XX века, а уже к его середине вытесняет собой другие типы эпистемологий вплоть до конца XX века. В то же время за исторической эпистемологией закрепляется «маргинальный» характер в рамках академической философии в связи с во-первых, специфичностью предмета исследования, а во-вторых, - с самой методологией, принимаемой представителями данного философского направления. «Маргинальность» исторической эпистемологии (по отношению к более «формальным» версиям) сохраняется и в современной академической среде. Обращаясь к работам одного из ранних теоретиков исторической эпистемологии – Абель Рея, мы постараемся показать (1) преемственность исторической эпистемологии основным течениям философии науки XIX века и (2) основные теоретические предпосылки, которые привели к ее «маргинальному» положению в современной эпистемологии.

Ключевые слова: историческая эпистемология, французский стиль эпистемологии, Абель Рей, научная философия, позитивизм

Historical Epistemology: Abel Rey and the project of “Scientific philosophy”.

Tatiana D. Sokolova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Abstract: Historical epistemology is taking its shape as an independent discipline in the French Academy at the beginning of the XXth century, and already by the middle of it displaces other types of epistemologies until the very end of the XXth century. At the same time, a “marginal” character is assigned to historical epistemology within the framework of academic philosophy in connection with, firstly, the peculiarity of its subject of study, and secondly, with the methodology adopted by representatives of this philosophical approach. The “marginality” of historical epistemology (in relation to some more “formal” versions) is preserved in the contemporary academic environment. Analysing the works by one of the early theorists of historical epistemology – Abel Rey, we will try to demonstrate (1) the continuity of historical epistemology to the main trends of XIXth century philosophy of science and (2) the main theoretical premises that led to its “marginal” position within contemporary epistemology..

Keywords: historical epistemology, French style in epistemology, Abel Rey, scientific philosophy, positivism

ⁱ История философии во французской академии – и в этом ее сходство с отечественной философской традицией – доминирует над непосредственно философскими исследованиями как в рамках научных публикаций [1, с. 206], так и в рамках университетских курсов, большинство из которых строятся по историческому, а не систематическому принципу. В то же время, отличительной особенностью исторической эпистемологии в контексте современных философских дискуссий является ее перманентная проблематизация и маргинализация. Это характерно как для зарубежных [2], так и отечественных [3-5] исследований. Здесь нам хотелось бы обратить внимание на (1) преемственность исторической эпистемологии основным течениям философии науки XIX века и (2) основные теоретические предпосылки, которые привели к ее «маргинальному» положению в современной эпистемологии.

ⁱ Статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 18-011-00281 «Историческая эпистемология: теоретические основания и исследовательские перспективы». Подробнее об истории исторической эпистемологии во Франции см. Соколова Т.Д. Историческая эпистемология во Франции: к истории формирования дисциплины // Эпистемология и философия науки. 2019. № 1. С. 150-168.

Наиболее продуктивными для интересующего нас предмета нам представляются две методологические программы: (1) социологическая: анализ философского поля Франции последователями Пьера Бурдьё (социологический подход); (2) теоретическая, к которой можно отнести, в частности, концепцию «французского стиля» в эпистемологии Жана-Франсуа Бронштейна и критику исторической эпистемологии со стороны французских представителей аналитической философии.

В связи с этим для понимания специфики французской версии исторической эпистемологии нам представляется важным ответить на два вопроса, которые потребуют обращения как к теоретическому, так и социологическому подходам к исследованию французской философии: (1) почему именно история науки стала основанием и критерием для эпистемологии? и (2) какие институциональные структуры способствовали закреплению данного понимания?

Начнем со второго вопроса. Философия науки в качестве самостоятельной дисциплины, по наблюдениям социологов философии, выкристаллизовывается из локального кризиса самоопределения философии в целом: «В конце XIX века вопрос о специфике философского дискурса оказывается в центре дебатов: философы посвящают значительную часть своего времени тому, чтобы попытаться определить место своей дисциплины в отношении религии, литературы и наук». [6, с. 109]. Кризис самоопределения философии, связанный с ее изоляцией от естественнонаучных дисциплин, развитие которых пошатнуло академический статус философии в качестве науки всех наук, занятие которой не требует дополнительных квалификаций, привел к дискуссиям о необходимости введения дополнительных образовательных дисциплин, направленных на знакомство преподавателей философии как с современной наукой, так и с ее историей.

Философия позитивизма и вовлечение в философию исследователей, обладающих компетенциями в сфере «позитивных» наук, с одной стороны, указало на расхождение между академической философией и естественными науками, а с другой – потребовало пересмотра компетенций, которые требуются от философов. Она не только делает науку одним из главных предметов философских исследований, но закрепляет за ней «ведущую роль во временной и духовной организации человечества» [7, р. 7]. Именно Огюсту Конту принадлежал проект создания кафедры общей истории наук в Коллеж де Франс, который он пытался реализовать с 1832 года, и который был завершён только в 1892 году последователем Конта Пьером Лафиттом.

Второй институциональной организацией, из которой впоследствии вышли основные представители исторической эпистемологии, стала кафедра истории философии в ее связи с науками под руководством Гастона Мило на базе *Faculté des Lettres de Paris*, бывшая кафедра вспомогательных исторических наук. Создание кафедры, равно как и философский проект Гастона Мило, считается официальным закреплением истории науки в качестве самостоятельной дисциплины во французской академии, причем в качестве «философской истории науки» [8, р. 447]. С 1919 года кафедру возглавляет Абель Рей, который совместно с Элен Метцжер в 1931 году создает Французскую группу историков науки, которая годом позже образует Институт истории наук (впоследствии – Институт истории и философии науки и техники). Основная задача института – преодолеть разрыв между учеными и гуманитариями и создать такое пространство, где они могли бы работать совместно [9, р. 175]. В 1937 году Институт публикует свою образовательную программу дипломов, в которой обучающимся предлагается выбор двух опций: «А. Общая история наук: их отношения с историей человеческой мысли, и в особенности с историей логической мысли и ее методами. Б. История великих научных теорий: новые аспекты науки – их историческая последовательность и философские интерпретации, их отношения с историей философии, логикой и общей историей цивилизации» [9, р. 179-180].

Именно эти институты стали инструментами подготовки философов новой квалификации, предлагая альтернативу сложившейся в академической философии ситуации, когда от философа не требуется знание современных естественнонаучных теорий, а философские исследования науки, в основном, представляют собой краткую историю научной методологии. И именно здесь развивался проект «научной философии», ставшей теоретической основой для исторических эпистемологов, основные положения которого были сформулированы Абедем Реем.

По замечанию Абеда Рея: «наиболее важной причиной разрыва между философией и наукой является, без сомнения, та премия, которую философия стала давать невежеству, ибо вследствие успехов знания, знакомство с наукой становилось все более и более трудным. Стать философом сделалось очень легко. Мир внутренний, моральный, относительно которого сведения наши вообще и в особенности сведения точные весьма скудны, дал удобный повод для бесконечной болтовни» [10, с. 20].

Преодоление разрыва между философскими и научными исследованиями, в том числе, посредством изменения системы философского образования и увеличения взаимодействия между философами и учеными – проект, начатый Реем еще в его ранних работах, стал не только программным теоретическим проектом, но и обрел свою институциональную организацию.

Именно Абель Рей формулирует в начале XX века задачу философского исследования познания, закрепляя в качестве предмета философского интереса историю науки: «философ – это историк современной научной мысли. И он должен быть скрупулезным и верным историком. Эта задача сама по себе весьма тяжела, так как наука не однолинейна и ее прогресс не однолинеен» [11, р. 472]. Философия науки Абеда Рея строится вокруг его переосмысления и критики классического позитивизма, а также определения роли философии по отношению к естественным наукам: «первая задача философии, по единодушному взгляду тех, кого общее мнение считает властителями современной мысли – это “мыслить научно”» [10, с. 22], а «все проблемы современной философии ставятся по поводу науки» [10, с. 37]. Научная философия и философия науки в данном случае – одно и то же. С одной стороны, наука должна быть включена в сферу предметов философского исследования, а с другой – само философское исследование должно ориентироваться на «добродетели» научной методологии.

Именно поэтому: «наука не должна отграничиваться от философии ни своим предметом (он у них один и тот же: давать отчет об опыте), ни методом (он должен быть у них одинаковым, ибо научная дисциплина является единственной, которая может удовлетворить наш ум)» [10, с. 251]. И если предмет науки и философии один и тот же, то и цели их совпадают: «конечной целью философской работы является объяснение вещей» [10, с. 12]. Однако между философским и научным исследованием все же существуют различия: «Если наука объясняет, философия хочет продолжить еще дальше ее объяснения и, следовательно, объяснить самое науку» [10, с. 15]. Принципиальное различие между философской и научной деятельностью заключается в том, что философия склонна к гораздо более широким обобщениям, которые не допустимы в естественнонаучных дисциплинах. Рей выстраивает своего рода иерархию по принципу доли обобщения, в которой философии науки отводится принципиально важная роль: «философия по отношению к науке, - к чистой науке по современной терминологии, - желает быть тем же, чем последняя является по отношению к обыденному знанию» [10, с. 15].

В то же время, Рей выступает против неоправданного материалистического редукционизма, свойственного некоторым направлениям позитивистской мысли, и который он полагает одним из видов догматизма. Роль философии в данном случае заключается в том, чтобы удержать естественнонаучную мысль от укоренения в догматизме такого типа: «необузданная смелость, которую представляют нам, например, некоторые материалистические обобщения, не менее опасна для престижа науки в глазах здоровых и честных умов, чем излишняя робость и приниженность ее в глазах широкой публики» [10, с. 253].

Однако, что же содержательно означает стремление «мыслить научно» и почему именно история науки становится здесь основным предметом философского интереса? По мысли Абеда Рея «в умственной области нужно бороться только с двумя вещами, ибо только они являются вредными: это догматизм и нетерпимость, везде, где бы они ни встретились» [10, с. 8]. Данная позиция идет в разрез со сложившимся в рамках академической философии взглядом на научную методологию как на набор неизменных и устоявшихся принципов. Предположение, что научная методология может быть сведена к простому набору таких принципов, а потому уже объяснила природу научных исследований, ведет к догматизму, который вреден как для философии, так и для самой науки, так как извне навязывает ей чуждые способы исследования, игнорируя непосредственные научные практики. Поэтому Рей полагает, что «научная точка зрения должна [...] отличаться скромностью и не претендовать на непогрешимость, характерную для всякого рода догматизма, против которого она всегда боролась и который часто был столь опасен для нее» [10 с. 8]. В исторической эпистемологии данная точка зрения найдет свое отражение в тезисе о том, что создание общей философии науки невозможно, так как каждая научная дисциплина обладает своим предметом и методологией исследования, который, к тому же, постоянно развивается. Соответственно, в философских исследованиях речь может идти только о философии отдельных наук.

Попытка избежать догматизма и навязывания науки чуждых ей методологических принципов приводят к тому, что эпистемолог вынужден отказаться от двух классических для философской рефлексии над познанием фундаментов: метафизики и логики. Французская историческая эпистемология не принимает, с одной стороны, догматизм модернистских проектов, стремящихся выработать единые

познавательные принципы, основываясь на необоснованных метафизических допущениях, с другой стороны – не подпадает под влияние логического эмпиризма, так как с подозрением относится к жестким нормативным конструкциям, внешним по отношению к научной практике. Единственным возможным полем исследования в данном случае становится история науки., так как именно она позволяет провести исследование познавательного процесса, во-первых, содержательно, а во-вторых, в его непосредственной динамике.

Историческая эпистемология как философская дисциплина, исследующая познание, наследует проектам философии науки XIX века, выросшим из исследований истории развития научных дисциплин. Выбор истории науки в качестве предмета для философской рефлексии представляется вполне закономерным, если принять во внимание два теоретических обстоятельства: (1) отказ от метафизики как от устаревшей/примитивной/безосновательной/догматичной формы философского познания и (2) отказ от логики или унифицированной методологии как от попыток философии навязать научным дисциплинам нормативную модель развития, которая не отражает сути научного поиска. История науки в качестве фундамента для эпистемологии как философской дисциплины приводит к тому, что: «Французская эпистемология не задается вопросом об основании науки. В этом отношении существует только один авторитет – сама наука в ее истории» [12, p. 928].

Литература:

1. Пэнто Л. Эскиз философского поля Франции в 1960–1980-е годы. / Пер. с фр. А. Зайцевой // Логос. 2004. № 3–4 (43). С. 205-230.
2. Feest U., Sturm T. Historical Epistemology or History of Epistemology? // Erkenntnis. 2011. Vol. 75 (3). P. 285-302.
3. Шиповалова Л.В. Стоит ли науку мыслить исторически? // Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 51. № 1. С. 18-28.
4. Гавриленко С.М. Историческая эпистемология: Зона неопределенности и пространство теоретического воображения. // Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 52. № 2. С. 20-28.
5. Столярова О.Е. Историческая онтология как проблема // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2018. № 45. С. 194-202.
6. Фабиани Ж.-Л. Философы республики. Пространство возможного: французская философия на рубеже XIX—XX вв. / Пер. с фр. О. Тимофеевой // Логос. 2004. № 3–4 (43). С. 91-122.
7. Parodi D. Du positivisme à l'idéalisme philosophiques d'hier. Paris: Vrin, 1930. 227 pp.
8. Brenner A. Réconcilier les sciences et les lettres: Le rôle de l'histoire des sciences selon Paul Tannery, Gaston Milhaud et Abel Rey // Revue d'histoire des sciences. 2005. Vol. 58. № 2. Pp. 433-454.
9. Braunstein J.-F. Abel Rey et les débuts de l'Institut d'histoire des sciences et des techniques (1932-1940) // L'épistémologie française, 1830-1970. Paris: PUF, 2006. Pp. 173-191.
10. Рей А. Современная философия: проблемы происхождения, цели и последней сущности вещей. / Пер. с фр. Д.Л. Вайса. Изд. 2-е. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. 264 с.
11. Rey A. Vers le positivisme absolu // Revue philosophique de la France et de l'Étranger. 1909. Т. 67. P. 461-479.
12. Braunstein J.-F. Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le «style français» en épistémologie. // Les philosophes et la science. Paris: Gallimard, 2002. Pp. 920-963.

Теория референции Х. Патнэма

Степанов Д.А.

Национальный Исследовательский Томский Государственный Университет, студент

mathwaxid@gmail.com

Аннотация: Автором настоящего текста рассматривается теория референции Хилари Патнэма в связи с двумя её компонентами – «социальным», выраженным в виде социолингвистической гипотезы, и «природным», рассматривающим термины естественных видов как жёсткие десигнаторы в понимании Крипке. Первая часть, взятая отдельно, не вызывает никаких особых проблем, тогда как вторая, являясь предметом значительной критики со стороны многих философов, не только превращает позицию Патнэма в эссенциалистскую, но и приводит к проблемам внутри и вне теории. На примере, аналогичном примеру самого философа, показывается, как термины естественного вида, в экстенционал которых входят объекты, отличающиеся по своей «внутренней сущности» показывается, что сталкиваясь с понятиями подобного рода теория Патнэма оказывается перед двумя проблемами: во-первых, она становится неспособной описать их в собственных терминах, оставаясь при этом неизменной, и, во-вторых, вступает в конфронтацию с обыденным словоупотреблением.

Ключевые слова: Патнэм, референция, обыденный язык, жесткий десигнатор, термины естественного вида, экстенционал.

H. Putnam's reference theory. Stepanov D.A.

National Research Tomsk State University

Abstract: The author of this text reviews the H. Putnam's theory of reference in the conjecture with its two parts - "social" that is expressed as a sociolinguistic hypothesis, and "natural", which considers the natural-kind terms as rigid-designators in the understanding of Kripke. The first part in itself does not create any particular problems, while the second one, which is the subject of criticism by many philosophers, not only turns the position into an essentialist one, but also leads to problems inside and outside the theory. Using an example similar to the one of the philosopher himself, we can see how the natural-kind terms, the extensional of which includes objects that differ in their "inner essence", display that, when faced with such terminology, Putnam's theory encounters two problems: firstly, it becomes unable to describe them with its own terms and at the same time remain unchanged, and secondly, it enters into a confrontation with day-to-day common usage of these words.

Keywords: Putnam, reference, ordinary language, rigid-designator, natural-kind terms, extensional.

Теория значения, созданная Хилари Патнэмом и ставшая тем немногим, что в его исследованиях отличалось некоторым уровнем постоянства, была создана им как попытка преодолеть ментализм, свойственный в той или иной мере многим (надо полагать, всем) теориям референции, предшествующим ей. Ни в коем случае не отрицая важность самой теории (наряду с её успехами в критике традиционной референциальной теории) и тот факт, что она определенно вызывает интерес, хотелось бы поговорить о том, какие проблемы концепция Патнэма создаёт на пути приближения к своей путеводной звезде. Позволю себе не согласиться с утверждением философа о том, что «значение» - проблема чисто теоретического характера [1, с. 165], ибо, как мне представляется, теория референции должна если не описывать реальное использование языка в науке и даже в обыденной жизни, то, как минимум, не противоречить естественному употреблению, чтобы не превратиться в нормативную теорию, предписывающую, как следует говорить. Именно этот «незаконный» по моему мнению переход Патнэм и совершает.

Для того, чтобы приступить к обсуждению этой теории, необходимо принять два утверждения, первое из которых достаточно тривиально, но требует всё же явного выражения для дальнейшего по-

вестования: (1) общие имена (и, в частности, термины естественных видов) должны рассматриваться не как достояние отдельного носителя языка, а как достояние общества в целом, рассматриваемого, в терминах Патнэма, в качестве «коллективного тела» [1, с. 179]; (2) общие имена являются жесткими десигнаторами в том смысле, в каком эти термины понимает Крипке, на которого ссылается Патнэм. [1, с. 184]

В частности, (2) является объектом критики за то, что превращает теорию референции в эссенциалистскую. Так, Л.Б. Макеева утверждает: «Многие критики усмотрели в признании Патнэмом и Крипке внутренней природы, конституирующей естественный вид, возврат к «давно дискредитировавшей себя» локковской (или даже аристотелевской) идее «реальной сущности». Согласно определению, реальная сущность представляет собой внутреннюю структуру субстанций (конкретных вещей) и благодаря ей субстанции являются тем, чем они являются. Таким образом, теория естественных видов дала повод для многочисленных обвинений Патнэма и Крипке в эссенциализме.» [2, с. 45] Однако выше было сказано, что в данной статье хотелось бы указать на другую проблему в подобном подходе к референции, которая, впрочем, вполне согласуется в общем смысле с упомянутой критикой Патнэма, связанной с эссенциализмом в его позиции.

Итак, если принять, что утверждение (2) справедливо хотя бы относительно терминов «естественного вида», то объекты, входящие в экстенционал этих общих имён должны, таким образом, находиться в отношении «тот же самый X», где X является маркером (возьмём, для красоты примера, маркер «вещество» - не для того, однако, чтобы расширить маркер, а лишь потому, что не для каждого вещества можно сказать, является ли оно жидкостью или, например, твёрдым веществом, не превращая последние в физические термины).

Теперь, принимая во внимание так же и то, что справедливо положение (1), я, вслед за Патнэмом, хотелось бы рассказать небольшую историю, чтобы проиллюстрировать странность его подхода. Допустим, мой племянник автора рос в небольшой удаленной деревне, практически изолированной от внешнего мира, в которой выращивали исключительно коз. Предположим, кроме того, что я сам автор живу живу в другой деревне, где выращивают исключительно коров. Допустим так же, что мальчик усвоил слово «молоко» образом, аналогичным тому, который Патнэм показывает в примере с водой – получив в руки стакан козьего молока и услышав в придачу фразу «это («это вещество» или «эта жидкость») - молоко». Будучи ребёнком неглупым, он с лёгкостью принял и этот термин естественного вида за жёсткий десигнатор, решив, что для любого возможного верно, что x является молоком если и только если находится в отношении «то же самое вещество» к любимившемуся ему напитку. В силу того, что в наших деревнях был только один вид молока, ни в моём населённом пункте, ни в егоодной из деревень никогда не было потребности дифференцировать молоко на козье и коровье. Теперь представим, что он племянник приехал к автору о мне в гости и, попросив стакан молока, был крайне разочарован, когда попробовал содержимое сосуда и выяснил, что оно не находится в любом возможном мире (бедный мальчик даже не покидал действительного!) в отношении «та же самая жидкость» или «то же самое вещество» к тому, что он привык пить дома. Может ли один из нас в здравом уме указать другому на ошибку? Я в этом сомневаюсь. Представляется сомнительным.

У этой проблемы существует два пути решения.

Во-первых, поскольку одно и то же слово означает два разных объекта, однако имеет различную микроструктуру, ту самую пресловутую «внутреннюю сущность», можно было бы изменить представления о последней, сказав, например, что молоко – это жидкость, которой самки млекопитающих (проигнорируем даже, что слово «млекопитающие» является производным от слова «молоко») вскармливают потомство, неспособное пока переваривать другую пищу. Тогда получается «операциональное определение» определение, против которого сам Патнэм высказывает некоторые возражения [1, с. 185]. Кроме того, из этого возникает другая проблема, связанная с положением (1), поскольку никто из проживающих в двух деревнях не определяет молоко таким образом. Мы можем даже допустить, что в них используются какие-нибудь методы (например, микроскопы, с помощью которых мы могли бы увидеть микроструктуру; нам даже не нужны особенные химические знания о разных белках, достаточно лишь увидеть, что микроструктура образца отличается от микроструктуры исследуемого вещества), с помощью которых эксперты могут отличить «молоко» от не «молока».

Во-вторых, можно сказать (и есть подозрения, что Патнэм именно так бы и возразил) что словом «молоко» обозначается молоко вообще, и ошибается племянник автора, утверждающий, что тот подсунул ему не молоко. Тогда даже игнорируя этот спор, можно сказать, что далеко не все объекты, входя-

щие к экстенционал этого естественного термина, находятся в отношении «та же самая жидкость» друг к другу. Тем не менее, если сильно расширить понятие маркера, остающееся во многом достаточно непрояснённым, то термин «молоко» и огромное множество ему подобных в определенном смысле могли бы ими стать, но это отдельный вопрос, заслуживающий и отдельного обсуждения.

Это не единственная, не главная и даже не самая занимательная конфронтация Патнэма с естественным словоупотреблением. В книге, уже упомянутой Макеевой, об обсуждаемом философе приводится аргумент Айера, который «развернул» аргументацию самого Патнэма: «Еще одну неадекватность в предложенной Патнэмом и Крипке трактовке терминов естественных видов отметил А. Айер. Он предложил представить, что в какой-то части нашего мира мы наткнулись на вещество, которое имеет химическое строение H₂O, но которое не обладает такими свойствами, как «способность выпасть в виде дождя, утолять жажду, тушить огонь и т.д., и, возможно, даже не выглядит как жидкость». По мнению Айера, было бы очень удивительно, если бы большинство людей стали называть это вещество «водой». Наоборот, они «продолжали бы использовать слово «вода» применительно к веществу, которое обладает перечисленными свойствами, даже если оно имеет иное химическое строение»» [2, с.56].

Таким образом, как представляется, Хилари Патнэм если не полностью, то в значительной степени игнорирует естественное употребление языка; в частности вопросы по его теории референции создают те естественные термины, которые обозначают объекты, обладающие разной микроструктурой, но входящие к экстенционал одного и того же слова. Из положений (1) и (2) вытекает достаточно очевидное следствие: общие имена (или, по крайней мере, естественные термины) не могут изменить своего экстенционала, но это противоречит тому, как работает естественный язык. Теория референции философа и его, как выразилась Л.Б. Макеева, «единоверцев» становится таким образом не описывающей, а предписывающей теорией референции, ограничивающей обыденный язык. Однако это ни в коем случае не призыв к тому, чтобы её отбросить даже несмотря на то, что она весьма не нова, – её критика, изменение и дополнение вполне могут оказаться плодотворными с философской точки зрения.

Литература:

1. Патнэм Х. Философия сознания. перевод с англ. Макеевой Л. Б. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. 240 с.
2. Макеева Л.Б. Философия Х.Патнэма. М., 1996. 190 с.

Категория *to lekton* у стоиков и категория *Sinn* у Г. Фреге: логико-грамматические корреляции

Суровцев В.А.

Томский государственный университет. Заведующий кафедрой истории философии и логики.
Доктор философских наук, профессор

surovtsev1964@mail.ru

Аннотация: Проводится сравнительный анализ категории стоиков *to lekton* и категории Г. Фреге *Sinn*. Эxpлицитируются формальные черты этих категорий, которые демонстрируют сходство логико-грамматических теорий стоиков и Фреге. Показано, что некоторые логико-грамматические аспекты, функционирования *to lekton* и *Sinn*, позволяют уточнить, какую роль они играют в установлении логических взаимосвязей знания и получения выводов. Сходство категорий *to lekton* и *Sinn* связано с тем, что их анализ отталкивается не от онтологических категорий, как в традиционной логике, но от грамматических категорий языка и выраженного в языке смысла. В этом отношении логическая структура мысли зависит от грамматической структуры речи и языка, в которой она представлена.

Ключевые слова: логика стоиков, *to lekton*, Г. Фреге, *Sinn*, семантическая теория, *axiōma*, *Gedanke*, компаративные исследования, античная и современная логика.

Stoic category *to lekton* and G. Frege's category *Sinn*: logical and grammatical correlations. Surovtsev V.A.

Tomsk State University

Abstract: The presentation deals with the comparative analyses of the Stoic category *to lekton* and the G. Frege's category *Sinn*. This essay explicates some formal features of these categories, which demonstrate the similarity between the Stoic and Frege's logical theories. It is demonstrated that the some logical and grammatical features of functioning of the Stoic *to lekton* and *Sinn* of G. Frege give the possibilities of elucidation what rule they play in logical interconnections of knowledge. The similarity of the *to lekton* and *Sinn* is due to the fact that their analysis is not based on ontological categories, as in traditional logic, but on grammatical categories of the language and the meaning expressed in the language. In this regard, the logical structure of thought depends on the grammatical structure of speech and the language in which it is represented.

Keywords: stoic's logic, *to lekton*, G. Frege, *Sinn*, semantic theory, *axiōma*, *Gedanke*, comparative studies, ancient and contemporary logic.

Между семантическими концепциями стоиков и Г. Фреге часто усматривают структурный параллелизм, который выводится из своеобразной трёхчленной трактовки отношения наименования, где помимо лингвистического выражения и обозначаемого этим выражением внеязыкового объекта выделяется ещё и третий элемент, *to lekton* у стоиков и *Sinn* у Г. Фреге. Будучи внеязыковым этот третий элемент в то же время не относится к разряду вещей окружающего нас мира, а представляет собой способ представленности реального объекта в языковом выражении. Имея относительно самостоятельный статус этот третий элемент образует объективное содержание языковых выражений и трактуется как свойственный каждому выражению способ указания на то, что оно обозначает. Формальное сходство трёхчленной структуры отношения наименования дало основание ряду авторов (см., например, [1] и [2]) для сближения диалектики стоиков с концепцией смысла Г. Фреге, являющегося основоположником современной логической семантики.

Вопрос этот интересен уже потому, что в своих логических построениях и стоики, и Г. Фреге отталкиваются именно от теории значения языковых выражений, что усиливает представление о сходстве их позиций, поскольку и в том и другом случае явно задействуются лингвистические ресурсы, а

логический анализ отталкивается от логико-грамматических категорий.

Такая позиция стоиков особенно интересно выглядит, например, на фоне логики Аристотеля. У Аристотеля практически нет теории значения языковых выражений, которая как-то могла бы мотивировать логику. Его система логики связана с онтологическими соображениями, поскольку совсем не важно, как мы говорим и какие выражения при этом используем, главное – о чём говорим. У Аристотеля нет теории значения в том смысле, в котором именно языковые выражения связываются с процессом рассуждения. Основания его представлений о логике базируются на эссенциалистской позиции, согласно которой определяющее значение имеют онтологические категории, связывающие процесс рассуждения с тем, о чем мы рассуждаем, а не с тем, какие языковые ресурсы при этом используются.

Совершенно другое обнаруживается у стоиков. Теория значения образует основную часть стоической диалектики, представляющей собой логическую теорию в широком смысле, так как помимо собственно логики включает элементы эпистемологии в её современном понимании. Это широкое понимание связано не с тем, что лежит в основании познания, скажем, сущности и её определений, но с тем, что выражается в языке и может быть истинным и ложным. По свидетельству Диогена Лаэртия: «Согласно Посидонию, диалектика – это знание истинного и ложного и того, что не является ни истинным, ни ложным, а согласно Хрисиппу – знание об обозначаемом и обозначающем» [3, С. 122]. Диалектика у стоиков рассматривает не просто логику, но рассматривает её с точки зрения отношений в рамках структуры обозначения.

Рассмотрение отношения обозначения должно начинаться с исследования природы знаков, т.е. с того, что обозначает. В принципе, именно наличие знака и делает возможным такое исследование. По свидетельству Диогена Лаэртия: «Изучение диалектики, по единодушному мнению большинства стоиков, начинается с раздела о звучащей речи» [3, С. 74]. В самом общем виде под знаком понимается то, что указывает на нечто, знаком не являющееся, т.е. на наличную предметность. Причем знак – это материальный объект, звучащий или записанный, указывающий на другой материальный объект. У стоиков, как говорит Секст Эмпирик: «Телесны – слово и реальный предмет» [3, С. 82]. По сути дела, отношение обозначения или наименования есть соотнесение двух материальных или телесных объектов – произнесённого или написанного, с одной стороны, и воспринимаемой наличной предметности, с другой.

Изучение собственно материальной стороны лингвистического выражения (речи) в таком случае давало бы способ исследования грамматики языка, как оно понимается в современных грамматических теориях (исследование синтаксиса естественного языка). Однако подобный подход нужно понимать с определённой долей условности. С точки зрения стоиков сама по себе звучащая речь не может служить основанием диалектики, поскольку звуки, как таковые, остаются просто звуками, если они не несут в себе какого-то смысла. Осмысленность речи связана с *lekta*, сами по себе последовательности звуков и написанных знаков не могут быть соотнесены с наличной предметностью. Здесь обнаруживается особая роль третьего элемента, который будучи выражен в знаках, соотносит последние с тем, что выражено: «Всякий чистый смысл должен подлежать словесному выражению... А «выразить словом», как говорят сами стоики, значит произнести слово, которым обозначается мыслимая предметность» [3, С. 83].

Аналогичная со стоиками позиция относительно функций языковых выражений, т.е. произнесённых и записанных знаков, характера их соотношения с выраженным ими смыслом (*Sinn*) и его роли в определении грамматических категорий обнаруживается у Г. Фреге. Так же, как и у стоиков логика у него опирается не на онтологические категории, а на понятия истинности и ложности. Само слово «истина», как считает он, направляет логику: «Истина является целью любой науки, но логика связана с ней совсем иным способом. Логика соотносится с истиной примерно так же, как физика – с тяготением и теплотой. Открывать истины – задача любой науки; логика же добывается познания законов истинности» [4, С. 28]. Знание истинного и ложного у Г. Фреге, так же, как и у стоиков, связано «с правилами для признания чего-либо истинным» [4, С. 28], признания в том отношении, что это зависит от объективных сторон того, что познаётся, и каким образом это делается.

Знание всегда выражено в языке, который является его материальной оболочкой и без которой невозможна никакая коммуникация. Язык, как совокупность произнесённых или написанных знаков является универсальным способом передачи объективного знания: «Поразительно, что делает язык, выражая немногими слогами необозримое количество мыслей; даже для мысли схватываемой человеком впервые, он находит такое облачение, в котором она будет понятна тому, для кого является совершенно новой» [4, С. 74]. Когда логика определяется, как наука о формах и законах мышления, как

правило имеется в виду, что её безусловность связана с предустановленными правилами рассуждения, но редко указывается на то, откуда эта нормативность возникает. Для Г. Фреге, так же, как и для стоиков, главное заключается в том, что нормативность истины и связанная с ней объективность знания, выражена в языке, поскольку последний имеет независимый характер.

Сам по себе язык, однако, если рассматривать его только как последовательность произнесённых или написанных знаков не является собственно знанием. Язык, как совокупность произнесённых или записанных выражений (т.е. то, что в терминологии стоиков называется речью и является первым предметом диалектики), становится знанием только потому, что заключает в себе некоторое содержание. Языковые выражения или речь выражают нечто, но это нечто к ним ни в коем случае не сводится: «Мы не должны игнорировать глубокую пропасть, которая разделяет уровень языка и уровень мысли (*Gedanke*)» [4, С. 98]. Языковые выражения, являются только материальной оболочкой мысли.

Любая последовательность материальных символов служит исключительно задачи сообщения смысла, и только в перспективе решения этой задачи можно говорить об объективном знании и возможности коммуникации. Само по себе исследование речи или письма как просто материальных знаков не относится к тому, что является собственно темой логики или, в терминологии стоиков, диалектики. Цель логики Г. Фреге, так же, как и диалектики стоиков, смысловое содержание, которое может быть выражено в языке. Язык в качестве основания логики и диалектики выступает только материальным посредником, позволяющим получить доступ к тому, с чем, собственно, имеет дело логика: «С самого начала существует только опосредованная связь между записанными знаками и выраженным смыслом. Но как только эта связь установлена, мы можем рассматривать записанное или напечатанное предложение уже как непосредственное выражение мысли (*Gedanke*), а потому как предложение в строгом смысле слова» [4, С. 99]. Произнесённые или записанные знаки здесь рассматриваются в качестве выражений языка только потому, что они несут в себе какой-то определённый смысл (*Sinn*).

Сходство в понимании роли речи и языка для логико-грамматического анализа у стоиков и Г.Фреге можно суммировать в следующих пунктах:

1. Именно язык является исходным пунктом логического исследования. Не заданные *a priori* конструкции, касающиеся онтологических категорий, таких, как “сущность” или “привходящее” у Аристотеля, определяют структуры, важные для правильного рассуждения, но понятие истинности, которое проявляется в языке относительно определённых языковых выражений. Онтологические категории здесь не имеют никакого значения, поскольку главную роль играют языковые конструкции, в которых они могут быть выражены.

2. Эти языковые конструкции являются объективными в том смысле, что могут быть доступны всем, поскольку являются чувственно воспринимаемыми образованиями, внешними по отношению к тому, кто их использует в качестве средства коммуникации. Знаки, произнесённые или написанные, есть просто намерение что-то сообщить. Язык важен не просто сам по себе, но является объективным посредником, сообщая то, что чувственно не воспринимаемо.

3. Язык, или речь, служит чувственно воспринимаемым средством, который позволяет выразить посредством материальных знаков то, что, собственно, и является знанием. Само же знание не является чувственно воспринимаемым, но, выражаясь в знаках, является объективным основанием коммуникации. Причем коммуникация ориентирована не на способности коммуникантов, но на возможность выразить в знаках объективный смысл.

4. Объективное содержание, выраженное в языке (*Sinn*) у Г. Фреге, или передаваемый речью *to lekton* у стоиков, определяют, каким образом относиться то, что выражается, к тому, что выражено. Смысл (*Sinn*) у Г. Фреге так же, как и *to lekton* у стоиков должно соотноситься с тем, что есть, с наличной предметностью, как бы эта предметность не понималась. Наличная предметность стоиков, данная в каталептическом представлении, отличается от того, что по этому поводу думает Г. Фреге [5], но связь с действительностью всё-таки должна быть, поскольку разумное рассуждение относится к тому, что есть.

5. Отношение к тому, что есть, связано с характеристиками языка. И не просто с характеристиками языка, но с тем, что можно рассматривать как определение категорий языка, с тем, что задаёт его структуру. Смысловое содержание языковых выражений категориально структурировано, и именно оно, с точки зрения своей категориальной структурированности, определяет грамматическое структурирование языка вообще или речи, как особого случая языка, в частности.

Литература:

1. Mates B. Stoic Logic. – Berkeley and Los Angeles. 1961.
2. Graeser A. The Stoic theory of meanings // The Stoics / ed. J.M. Rist. Berkeley. University of California Press. 1978. С. 77-100.
3. Фрагменты ранних стоиков. Т. II. Часть 1 / Пер. А.А. Столяров. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина. 1999.
4. Фреге Г. Логико-философские труды / Пер. с нем. В.А. Суровцев. Новосибирск: Сиб. унив. Изд-во. 2008, 283 с.
5. Суровцев В.А. О соотношении категорий *to lekton* в философии стоиков и *Sinn* в семантической теории Г. Фреге: Вопрос об их эпистемологическом статусе // ΣΧΟΛΗ (Scholē). 2018. № 12.2, С. 499-522.

Чепелева Н.Ю.

*Философский факультет Московского Государственного Университета имени М.В. Ломоносова,
аспирант*

chepelova.philos@mail.ru

Аннотация: В докладе обсуждаются различные точки зрения по проблемам, связанным с философским пессимизмом Артура Шопенгауэра. Историки философии расходятся в своих аргументах, когда объясняют причины востребованности мрачной философии в Германии второй половины XIX века. В докладе исследуются возможные причины популярности пессимизма Шопенгауэра. Другой связанной проблемой является неоднозначная личная позиция самого философа. Несмотря на то, что наибольшее развитие получили именно его пессимистические идеи, есть основания полагать, что его позиция была не такой пессимистичной, как кажется на первый взгляд. Наконец, важной темой является исследование влияния, оказанного пессимизмом Шопенгауэра на последующую философию. Кроме того, что он породил знаменитую дискуссию о пессимизме, в ходе которой было создано множество удивительных пессимистичных проектов, пессимизм Шопенгауэра оказал влияние на формирование методологии современного философствования.

Ключевые слова: немецкая философия, Шопенгауэр, Германия XIX века, пессимизм, мировая скорбь, weltanschauung, отрицание воли к жизни

**Arthur Schopenhauer and philosophical pessimism.
Chepeleva N. Yu.**

Lomonosov Moscow State University, Faculty of philosophy of

Abstract: The paper discusses different points of view on issues in the philosophical pessimism of Arthur Schopenhauer. The researchers differ in their arguments on explaining the reasons for the demand for dark philosophy in Germany in the second half of the 19th century. The paper explores the possible reasons for the popularity of Schopenhauer's pessimism. Another related problem is the ambiguous personal position of Schopenhauer. Despite the fact that it was his pessimistic ideas that got the most development, there is reason to believe that his position was not as pessimistic as it seems at first glance. Finally, an important topic is the study of the influence exerted by Schopenhauer's pessimism on subsequent philosophy. Besides the fact that he gave rise to the famous discussion about pessimism, during which many amazing pessimistic projects were created, Schopenhauer's pessimism influenced the formation of the methodology of modern philosophizing.

Keywords: German philosophy, Schopenhauer, Germany of the 19th century, pessimism, world weariness, weltanschauung, denial of the will to live

Артур Шопенгауэр создал неоднозначную и многогранную философскую систему, описанную в работе «Мир как воля и представление» и последующих комментариях к ней [1]. Высказанные им идеи во многом повлияли на формирование и развитие современной философской традиции.

Наибольшее развитие получили именно пессимистические взгляды философа. Любопытно, что первые почитатели Шопенгауэра были далеки от культуры отчаяния - популярность к философу пришла вместе с самой оптимистичной его работой «Parerga und Paralipomena». Его «Афоризмы житейской мудрости» стали настольной книгой аристократии и обсуждались в салонах по всей Европе. Тем не менее, затем свое развитие получили наиболее пессимистические идеи философа. Ф. Коплстон видит причину этого в исторической обстановке: «После поражения революции 1848 г., к которой Шопенгауэр не испытывал никакой симпатии, люди в большей степени оказались готовы к тому, чтобы обратить внимание на философию, энергично заявляющую о мировом зле и тщетности жизни, проповедующую уход от жизни к эстетическому созерцанию и аскетизму» [2,302]. Иную точку зрения

мы можем найти у Ф. Бейзера. Он указывает на то, что пессимизм прочно укоренился в 1870-х годах, хотя это десятилетие началось с впечатляющих достижений, таких как победа над Францией и основание Второго рейха. У немцев было слово для описания настроения, распространенного по стране: Weltschmerz – «мировая скорбь». К 1860-м годам слово имело иронический, даже уничижительный, смысл, подразумевающий напускную чувствительность к злу и страданиям в мире. Но позже в том десятилетии слово стало приобретать более широкое значение: это было уже не просто личное настроение поэта; это было общественное состояние духа времени [3]. Пессимистическая философия популяризировалась первыми последователями Шопенгауэра. Дж. Селли уже через 50 лет после смерти Шопенгауэра писал: «Внимание, которым пользуется в настоящее время в Германии великий основатель пессимизма Артур Шопенгауэр, благодаря, главным образом, трудам таких обстоятельных комментаторов, как Фрауэнштетт, и таких отчасти его последователей, отчасти самостоятельных мыслителей, как Гартман, возбудило некоторый интерес к его философии и в других странах» [4]. Масштабную книгу 2014 года Д. Шуббе и М. Кослера «Руководство по Шопенгауэру: жизнь, труды, влияние» можно считать новым ориентиром для всего направления исследований философии Шопенгауэра [5]. Авторы стремились создать как можно более полный обзор проблем, с которыми сталкиваются современные историки философии, комментируя труды Шопенгауэра. В том числе, они уделили внимание проблемам в обосновании философского пессимизма мыслителя. Шопенгауэра считают пессимистом прежде всего из-за четырех его убеждений: всякая жизнь есть страдание; индивидуальное счастье невозможно; баланс выгоды каждой жизни является отрицательным; сам факт существования зла заставляет нас предпочесть небытие бытию.

Шопенгауэр считается основателем современного философского пессимизма. Однако тот факт, что критика Шопенгауэром позитивной метафизики Лейбница стала почвой для возникновения и оформления философского пессимизма, не влечет с необходимостью утверждения, что сам он был пессимистом. Высказывания Шопенгауэра о бедствиях можно воспринимать в первую очередь как контраргументы, а не центральные положения его системы. Рассуждения мыслителя о непрекращающемся страдании сопряжены с учением о прекрасном мире идей и развитой этикой.

Шопенгауэр остается пессимистом для одного из лучших современных знатоков Шопенгауэра К. Джанаева. Одно из своих исследований он посвятил анализу пессимизма философа. В статье «Пессимизм Шопенгауэра» он утверждал, что философия Шопенгауэра была пессимистичной с самого начала, хотя на «пессимизм» как предпочтительную позицию мыслитель начал ссылаться только после второго издания труда «Мир как воля и представление» [6].

Иной точки зрения придерживается Сандра Шапшай. В своей книге «Реконструкция этики Шопенгауэра: Надежда, Сострадание и Защита Животных» она замечает, что пессимизм Шопенгауэра не так радикален, каким кажется на первый взгляд, и со временем его позиция все больше смягчалась [7]. Аналогичных взглядов придерживается В. В. Васильев. В своих статьях о Шопенгауэре он обращает внимание на то, что пессимистичное представление Шопенгауэра о дьявольском начале мира вскоре сменилось представлением о том, что этот мир следует считать необходимым средством для достижения высшего блага [8].

В истории философии существовали и более ранние философские выражения пессимизма. Можно упомянуть таких мыслителей, как М. Монтень и Д. Леопарди. Однако именно Шопенгауэр сделал пессимизм систематической философией и превратил его из личной позиции в метафизику и мировоззрение. Шопенгауэр был не единственным философским пессимистом своей эпохи – в их числе Эдуард фон Гартманн, Филипп Майнлендер, Юлиус Бансен, Эрнст Линднер, Лазар Хелленбах, Пауль Дюссен, Агнес Тальберт, Ольга Плюмахер. Но все эти более поздние пессимисты были, прямо или косвенно, последователями Шопенгауэра. Распространенность пессимизма в Германии после 1860-х годов была обусловлена влиянием Артура Шопенгауэра.

Э. Гартман развивал учение Шопенгауэра об отрицании воли к жизни и утверждал, что бытие мира заключает в себе больше недовольства, чем удовольствия, следовательно, небытие предпочтительнее бытия [9]. Он, как и Шопенгауэр, отрицательно относился к индивидуальному самоубийству, однако, в отличие от учителя, предлагающего эстетический и этический пути спасения, единственную возможность искупления видел в мировом самоубийстве. Если «Философию бессознательного» Гартмана считают вершиной теоретического пессимизма, то вершиной пессимизма практического можно с уверенностью признать «Философию избавления» Ф. Майнлендера, автор которой повесился на груди копий своего сочинения. Его сестра, продолжившая философские исследования брата, опу-

бликовала свои заметки как второй том «Философии избавления», после чего тоже покончила с собой. Если для Шопенгауэра воля хочет жить, то для Майнлендера она жаждет умереть. Отталкиваясь от метафизики Шопенгауэра, Майнлендер создал удивительно пессимистичное учение. Рождение мира для него - это затянувшееся самоубийство Бога, и его стремление к небытию перешло к индивидам [10]. «Философия избавления» Майнлендера была названа самой радикальной системой пессимизма, известной философской литературе [11].

В работе «Эллинство и пессимизм» Ф. Ницше замечает, что пессимизм не является безусловным признаком падения и упадка. Греческий пессимизм в виде феномена дионисийского начала мог быть вызван, напротив, полнотой существования. В то же время, именно сократизм морали и греческая веселость позднейшего эллинизма могли оказаться признаком падения цивилизации. Ницше говорит о пессимизме силы и задается вопросами о том, что, если греки именно в богатстве своей юности обладали любовью к пессимизму, и что, если именно безумие принесло Элладе наибольшее благословение [12]. Можно предположить, что Ницше оказался прав и реабилитация пессимизма в XIX веке действительно способствовала выходу европейской культуры из кризиса.

Для философии жизни и зарождающегося экзистенциализма был характерен определенный пессимистический стиль философствования: отсутствие поиска новых оснований философии взамен устаревших старых; намеренное расшатывание классических принципов; констатация безосновности и попытка философствовать, исходя из нее; акцент на одиночестве познающего субъекта, который вынужден ориентироваться в ситуации отсутствия прочной опоры; концептуализация страдания, страха и ужаса. Эта методология оказалась востребованной и получила дальнейшее развитие в философии. [13] Популярность Артура Шопенгауэра многим обязана его блестящему литературному стилю. Красивые, глубокие и вписанные в контекст того времени метафоры не просто украшают его тексты – во многих случаях они работают как аргументация. Особенно интересно то, что стиль изложения, свойственный Шопенгауэру, в современной европейской традиции становится методологическим инструментом.

Литература:

1. Шопенгауэр А. Собр. соч.: В 6 т. / Под ред. А.А. Чанышева. М., 1999. Т. 1–4.
2. Коплстон Ф. От Фихте до Ницше. М.: Республика, 2004.
3. Beiser F. Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy, 1860—1900. Oxford University Press, 2016.
4. Селли Дж. Пессимизм. История и критика. Издательство ЛКИ: Москва, 2007.
5. Schubbe D., Kofler M. Schopenhauer-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung. Stuttgart; Weimar, 2014.
6. Janaway C. Schopenhauer's Pessimism // The Cambridge companion to Schopenhauer. Cambridge University Press, 2006.
7. Васильев В. В. Философия Артура Шопенгауэра. // Западная философия XIX века. М., 2005.
8. Shapshay S. Reconstructing Schopenhauer's Ethics Hope, Compassion, and Animal Welfare. Oxford University Press, 2019.
9. Гартман Э. Сущность мирового процесса, или философия Бессознательного. Метафизика Бессознательного. т.2. 2-е изд. – М., 2010.
10. Колмаков В.Б. Философия пессимизма (Филипп Майнлендер) // Вестник ВГУ, 2014. С.111-112
11. Lessing T. Schopenhauer, Wagner, Nietzsche. Eine Einführung in die moderne Philosophie. Leipzig, 1907.
12. Ницше Ф., Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм: Академический проект, Москва, 2007.
13. Темный Логос (ред.) В. Анашвили, № 4, 5, Москва, Издательство Института Гайдара, 2019.

Структурализм физики в концепции монизма Рассела

Шубина В.Д.

МГУ им. М.В. Ломоносова, философский факультет, кафедра истории зарубежной философии, аспирантка

shubina-v@inbox.ru

Аннотация: Монизм Рассела, ставший популярным в последние годы, может считаться главной концепцией современного панпсихизма. Аргумент о внутренней природе материи в его новейшей интерпретации является основанием данной концепции. В качестве первого тезиса данного аргумента подается положение о структурализме физики: эта наука не говорит о внутренних свойствах материи, но лишь о структурных. Данный тезис подается сторонниками монизма Рассела по-разному, в различных и не вполне синонимичных терминах, он зачастую представлен как отправной и несомненный. Причинами появления монизма Рассела, среди прочих, можно назвать уточнение концепции Рассела об отношении материи и сознания, а также появление такой концепции философии науки как структурный реализм. Ввиду неоднозначности данного тезиса предлагается более тесное взаимодействие концепции монизма Рассела с философией науки.

Ключевые слова: монизм Рассела, панпсихизм, панпротопсихизм, панквалитизм, аргумент о внутренней природе материи, структурный реализм.

Structuralism about Physics in Russellian Monism.

Shubina V.D.

Lomonosov Moscow State University, Faculty of Philosophy. History of Foreign Philosophy Department,

Abstract: Russellian monism, which has become a popular theory in recent years, is one of the main approaches in contemporary panpsychism. The intrinsic nature of matter argument in its modern interpretation is the basis of this view. Structuralism about physics is the first premise of this argument: physics does not tell us about the intrinsic properties of matter, it tells us about structural properties only. This premise is expressed in many different ways by proponents of Russellian monism, using various, not completely synonymous terms, and often stated as being an undeniable starting point. Reconsideration of Russell's views on the relation of matter and mind as well as the rise of the structural realism theory in the philosophy of science can be seen as reasons, among others, for the emergence of Russellian monism. In view of the controversy of this claim, closer engagement between the Russellian monism and the philosophy of science is proposed.

Keywords: Russellian monism, panpsychism, panprotopsychism, panqualityism, the intrinsic nature of matter argument, structural realism.

Попытки возрождения и развития панпсихистских идей, имеющие место в последние 30 лет не только среди философов, но и среди физиков, астрофизиков, нейробиологов и математиков, могут вызвать удивление и отторжение. Несмотря на то, что подобные концепции в современной их форме не подразумевают отсылку к религиозным или спиритуалистическим идеям прошлого и претендуют на согласованность с научными постулатами и теориями, его сторонниками тем не менее утверждается необходимость революции в физике, которая, вероятно, подтвердит их идеи [1]. Ими требуется смена парадигмы, поскольку наука сегодняшнего дня находится в тупике, так как не может вписать сознание в свою картину мира, имея материалистические предпосылки, препятствующие этому [2; 3, с. 192-193]. Такие сильные утверждения могут вызвать еще большее недоверие к заявленным концепциям, однако разнообразие предлагаемых сторонниками подходов к их обоснованию вынуждает обратить на их идеи более пристальное внимание, чтобы понять, можно ли объявить подобное явление лишь причиной некоторого кризиса или же следует принимать его всерьез.

Концепция монизма Рассела существует в разных вариантах, в том числе физикалистском, однако, чаще рассматривается как панпсихистская. Это наиболее популярная концепция современного панпсихизма, по причине своей гибкости и некоторой неоднозначности, объединяющая в своих рамках

философов с самыми различными взглядами на природу материи и сознания, от физикализма до идеализма и так называемого космопсихизма. Представить данную концепцию можно посредством трех тезисов: физика говорит лишь о внешних, структурных свойствах материи; существуют внутренние фундаментальные свойства материи, о которых физика в ее текущем или завершённом виде поведать не может; заявленные внутренние фундаментальные свойства материи полностью или частично являются феноменальными. Данная концепция позволяет, как считают ее сторонники, успешно вписать сознание в научную картину мира, преодолев трудности физикализма и дуализма. По причине того, что вопрос о природе внутренних свойств материи является дискуссионным, монизм Рассела существует во множестве своих форм. Внутренние свойства заявляются различными авторами как феноменальные, протофеноменальные, нейтральные или физические при широком понимании физики.

Указанный тезис о структурализме физики предлагается сторонниками монизма Рассела в различных формах и с различным его обоснованием, ими вспоминается множество имен философов, так или иначе высказывавших сходные идеи: от Г. В. Лейбница и И. Канта до Д. Льюиса и современных философов науки. Однако всегда приводятся ссылки на работы главного вдохновителя концепции, Бертрана Рассела, который поддерживал данный тезис [4, 5]. Майкл Локвуд, явившийся одним из основателей данной концепции в 80-х годах XX века, указывал на не вполне верное понимание взглядов Рассела своими предшественниками [6]. Вопрос состоит не только в том, в какой степени идеи Рассела соответствуют монизму Рассела, но и в том, как проинтерпретировать его собственные взгляды в целом, что является непростой задачей, как в том признают сами исследователи [7, 8]. Кроме того, в числе вдохновителей монизма Рассела числится также английский астрофизик Артур Эддингтон, также поддерживавший тезис о структурализме физики. Однако Эддингтон, будучи крупнейшим ученым своего времени, при этом отстаивал свои религиозные взгляды, настойчиво стремился объединить их с научными, что составляет отдельное поле для дискуссий [9]. В целом же, гибкость монизма Рассела, выступающего во многих своих вариантах, и в том числе различная подача тезиса о структурализме физики обусловлены, среди прочего, несходными взглядами на позицию самого Рассела, а также личными предпочтениями его сторонников.

Другой причиной появления монизма Рассела является возникновение концепции структурного реализма в философии науки. Сторонники монизма Рассела зачастую не ссылаются в своих работах на данную концепцию, часто упоминается лишь имя одного из создателей структурного реализма, Гровера Максвелла, который, кроме этого, высказывал весьма схожие с монизмом Рассела идеи и может считаться его предшественником. Из различных дискуссий о структурном реализме, который довольно быстро оброс своими всевозможными видами и подвидами, вероятно, и возникла некоторая неопределенность в подаче первого тезиса монизма Рассела и различия в его обосновании. Аргументы против онтического структурного реализма, одной из двух главных видов данной концепции, постулирующей, что не существует внутренних свойств материи, но есть только структура, могут использоваться, хотя и с некоторыми оговорками, в поддержку монизма Рассела [10]. Со стороны же панпсихизма, онтический структурный реализм объявляется ложным, поскольку хотя бы одна физическая система имеет как структуру, так и содержание, и это мозг, обладающий сознанием [11, с. 86]. Со вторым основным видом структурного реализма, эпистемологическим, по которому мы знаем лишь структуру, но не существующие внутренние свойства, дело в отношении монизма Рассела обстоит немного сложнее. Некоторые панпсихисты, однако, полагают, что эта концепция в целом совместима с монизмом Рассела [12].

Само представление тезиса о структурализме физики не лишено проблем. Вариантов данного тезиса условно два. В первом утверждается, что физика сообщает нам о некоторых внутренних фундаментальных свойствах материи, но при этом мы всё равно находимся в неведении о внутренней природе этих свойств [13]. Во втором варианте отрицается способность объяснить внутренние фундаментальные свойства материи посредством физики в её текущем [1] или завершённом состоянии [14]. Эти типы структурализма используются сторонниками монизма Рассела иногда попеременно, а иногда в отдельных работах не просто понять, что же именно подразумевается под структурализмом физики. Сторонниками монизма Рассела также зачастую используются в формулировке первого тезиса, как было указано, различные термины, которые не дифференцируются и употребляются попеременно. Свойства, о которых говорит физика, называются диспозициональными, структурными, внешними, среди прочих. Им противопоставляются термины, указывающие на неизвестные физике свойства материи – категориальные, неструктурные, внутренние и так далее. Некоторые панпсихисты пытаются

представить этот момент как некритичный. Они отмечают, кроме прочего, что ими не имеется в виду, что внутренние, к примеру, свойства совершенно не обладают внешними аспектами. Равным образом внешние свойства могут обладать внутренними аспектами, однако физика говорит только о внешних [15, с. 428-429]. Однако по мнению других авторов, данная проблема тезиса о структурализме физики весьма существенна, так как не позволяет создать полностью когерентную концепцию, не приходящую в конфликт с теориями философии науки. Например, отмечается, что при использовании в отношении данного тезиса понятий о категориальных и диспозициональных свойствах есть риск столкновения с определенными концепциями философии науки, в которых обсуждается природа диспозициональных свойств [10, с. 51-55].

Постулирование революции в физике, которая поможет объяснить сознание, а также, возможно, и прольет свет на внутренние свойства материи, позволяет сторонникам монизма Рассела не вступать в прямой конфликт с естественнонаучными теориями. Однако несмотря на то, что философия сознания представляет собой отдельную дисциплину, ввиду всего вышесказанного представляется целесообразным разрабатывать рассматриваемую концепцию на более тесном взаимодействии с философией науки во избежание указанных и прочих проблем. В противном случае концепция так и останется крайне умозрительной, посредством краткого заявления тезиса о структурализме физики и поэтому ее некоторой неполноценности создающей впечатление нежелания обращаться к идеям современной науки, а пускаться в интересные и яркие, но необоснованные спекуляции.

Литература:

1. Strawson, G. Realistic monism: Why physicalism entails panpsychism // *Journal of Consciousness Studies*. 2006. Vol.13, №10-11. P. 3-31.
2. Mathews, F. Why Has the West Failed to Embrace Panpsychism? // *Mind That Abides: Panpsychism in the New Millennium* / Ed. by D. Skrbina. John Benjamins, Amsterdam/Philadelphia, 2009. P. 341-360.
3. Skrbina, D. *Panpsychism in the West*. Cambridge, MA: MIT Press, 2005. 314 p.
4. Russell, B. *The Analysis of Matter*. London: George Allen and Unwin. 1927. 317 p.
5. Russell B. *My Philosophical Development*. Simon and Schuster, New York. 1959. 279 p.
6. Lockwood M. What was Russell's Neutral Monism? // *Midwest Studies in Philosophy*. 1981. №6 (1). P.143-158.
7. Stubenberg L., Russell, Russellian Monism, and Panpsychism // *Consciousness in the Physical World: Perspectives on Russellian Monism* / Ed. by T. Alter, Y. Nagasawa. New York: OUP, 2015. P. 58-90.
8. Wishon D., Russell about Russellian Monism // *Consciousness in the Physical World: Perspectives on Russellian Monism* / Ed. by T. Alter, Y. Nagasawa. New York: OUP, 2015. P. 91-118.
9. Stanley M. *Practical Mystic: Religion, Science and A. S. Eddington*. The University of Chicago Press, Chicago and London, 2007. 313 p.
10. Mørch, H. H. *Panpsychism and Causation: A New Argument and a Solution to the Combination Problem*. PhD diss., University of Oslo. 2014. 235 p.
11. Coleman S. *Neuro-Cosmology // Phenomenal Qualities: Sense, Perception, and Consciousness* / Ed. by P. Coates, S. Coleman. OUP, 2015. P. 66-102.
12. Brüntrup G. *Panpsychism and Structural Realism // The Mental as Fundamental: New perspectives on Panpsychism* / Ed. by Blamauer, M. Frankfurt, Ontos Verlag. 2011. P. 15-35.
13. Pereboom D. *Consciousness, Physicalism, and Absolutely Intrinsic Properties // Consciousness in the Physical World: Perspectives on Russellian Monism* / Ed. by T. Alter, Y. Nagasawa. New York: OUP, 2015. P. 300-323.
14. Goff Ph. *Consciousness and Fundamental Reality*. Oxford University Press, 2017. 290 p.
15. Alter T., Nagasawa Y. What is Russellian Monism? // *Consciousness in the Physical World: Perspectives on Russellian Monism* / Ed. by T. Alter, Y. Nagasawa. New York: OUP, 2015. P. 422-451.

Яковлева Любовь Евгеньевна

*Российский государственный университет имени А.Н. Косыгина (Технологии. Дизайн. Искусство),
профессор, зав. кафедрой философии. Доктор философских наук*

nucul@mail.ru

Аннотация: В статье реконструирована концепция «поэтического разума» Марии Самбрано (1904-1991), видного представителя испанской философии XX века, работы которой предвосхитили пересмотр природы философии в современной философской мысли. Выявлены отличительные черты философии и поэзии как двух различных способов нахождения человека в мире. Показано, что феноменологический анализ черт философского и поэтического мышления, осуществленный М. Самбрано, и обоснование необходимости их объединения соответствует присущему испанской философской традиции поиску новых оснований для метафизики. Работы М. Самбрано, позицию которой можно квалифицировать как мистический реализм, не переводились на русский язык и не становились прежде объектом отечественного историко-философского исследования.

Ключевые слова: философия, поэзия, испанская философия, метафизика, М. Самбрано.

**The concept of “poetic mind” of M. Sambrano in the context of Spanish philosophy.
Yakovleva Liubov Evgenievna**

Russian State University named after A.N. Kosygin (Technology. Design. Art), Department of philosophy

Abstract: The article reconstructed the concept of the poetic mind of the Spanish philosopher Maria Zambrano. The works of M. Zambrano anticipated a redefinition of the nature of philosophy in modern philosophy. Philosophy y poetry is compared as two different ways of finding a living person in the world. Position of M. Zambrano can be defined as mystical realism. The concept of “poetic mind” is seen as a continuation of the search for new foundation of metaphysics, characteristic of the Spanish philosophical tradition. The works of Maria Zambrano were not translated into Russian and did not become the object of our historical and philosophical research.

Keywords: philosophy, poetry, Spanish philosophy, metaphysics, M. Sambrano.

В современной философии, начиная с 30-х годов XX века, усиливается интерес к мировоззренческой функции философии, описывающей ключевые экзистенциалы бытия человека в мире. Такие понятия как «я», «свобода», «смысл жизни», «смерть», «судьба», «вера», «надежда», «любовь», «страх» становятся предметом анализа многих философских направлений от персонализма и экзистенциализма до герменевтики. Под влиянием герменевтики и философии постмодернизма происходит переосмысление природы философии, которая рассматривается как создание пространства для обнаружения истины в онтологическом смысле. К числу процедур, определяющих родовое пространство истины, современные мыслители относят поэзию, который не только продуцирует новые философские истины, но и не нуждается во внешней по отношению к нему интерпретации. [1, с.17]. Символичность, целостность, многозначность художественных образов позволяет не только проиллюстрировать сложные ходы философской мысли, но и ведет к новым горизонтам философского видения мира.

В испанской философской традиции осознание того, что метафизика в самой важной части своего дискурса покидает поле логики и становится поэтическим мифом, а поэзия становится до некоторой степени метафизикой, произошло гораздо раньше. И это связано с особенностями испанской философии. К характерным чертам национальной философской традиции Испании относится понимание философии не как науки, а как особого ответственного вопрошания о смысле жизни и истины каждого человека, пронизывающего все области духовной культуры. «Жизнь» воспринимается в испанской культуре как миссия, которая не может быть оправдана достижением материального успеха или славы, но является способом реализации вечных ценностей духа. А в качестве основных средств философского познания используется метафора, образно-символические формы, способные схватить противоречивый, творческий, непредсказуемый характер жизни. Неразрывная связь человека

и мира, личности и бытия, онтологизация этой связи – общая черта испанских философских учений, от экзистенциализма М. де Унамуно до испанского марксизма. Неразрывная связь поэзии и философии, по мнению Мигеля де Унамуно, объясняется не только личностным характером философского знания, но и тем, что философской рефлексии неизбежно предшествует язык и хранящийся в нем опыт, который схватывается в чувстве, в «мифопоэтическом воображении».

Подчеркивание ограниченности логического мышления, непостижимости и непредсказуемости жизни, эмоциональность – общая характеристика универсума испанского языка. У Г. Лорки встречается поразительная характеристика испанского народа как «пропащего народа – в голове сердце». В то же время присущий испанской традиции персонализм проявляется в языке в акценте на личностных действиях индивида. Вечное противоборство со смертью суть «трагического чувства жизни» (Унамуно) испанской культуры.

Эти черты испанской традиции подготовили почву для концепции поэтического разума М. Самбрано, которая подчеркивает, что принципиальным отличием поэзии от философии является то, что поэзия посредством творчества создает апостериорную целостность мира, из априорной целостности которого исходит философия.

Мария Самбрано, дочь известного испанского гуманиста Бласа Самбрано, родилась в 22 апреля 1904 году в Малаге. Близким другом семьи был поэт-философ Антонио Мачадо, задавший парадигму испанского гуманизма первой трети XX века. Ее формирование как философа (1924-1927гг.) происходило под влиянием двух крупнейших испанских мыслителей Х. Ортеги-и-Гассета и Х. Субири. В 1931 г. она защищает докторскую диссертацию на тему «Проблема спасения индивида у Б. Спинозы». Мария Самбрано была первой испанкой, которая полностью посвятила свою жизнь философии. В 1932 г. она заменяет Х.Субири в качестве профессора метафизики в Центральном Университете Мадрида в связи с его научной поездкой в Германию к М.Хайдеггеру. Покидая в 1939 г. Испанию после победы авторитарного режима Франко, Мария Самбрано намеренно оставила все записи лекций Х. Ортеги-и-Гассета и Х.Субири в опустевшем доме, чтобы «их содержание возникло в глубине моего ума, моей мысли». [2, р.37]. С этого времени начинается период изгнания Марии Самбрано. Сначала Париж, затем Мексика, Куба, Нью-Йорк, Пуэрто-Рико, Рим, Женева. С 1946 г. по 1948 г. Мария Самбрано живет с тяжело больной сестрой в Париже, заботясь о ней до самой смерти. Именно на этот период ее жизни приходится дружба с Альбером Камю, в машине которого в момент аварии находился французский перевод работы Марии Самбрано «Человек и божественное». Начиная с 1939 г. она публикует такие работы как «Мысль и поэзия в испанской жизни», «Агония Европы», «Философия и поэзия», «Исповедь как литературный жанр и метод», «Сны и время» (цель которой понять сны как чистые феномены), «Испания, сон и истина». В 1984 году после долгих лет изгнания и преподавательской деятельности на двух континентах, она решается на переезд в Мадрид. А в 1989 году получает за свои произведения высшую литературную премию имени Сервантеса. Мария Самбрано умерла 6 февраля 1991 г. в Мадриде, приобретя после своей смерти невиданную популярность в Испании. Ее именем назван вокзал в Малаге. Интерес к ее творчеству растет как в Европе, так и в Латинской Америке. В апреле 2019 г. фонд М.Самбрано провел VI международную конференцию, посвященную творчеству самой известной испанской женщины –философа.

Испанская философия XX века, крупнейшим представителем которой является Мария Самбрано, всегда находилась в поиске новых оснований для метафизики. Х. Ортега-и-Гассет видел это основание в историческом или жизненном разуме, Х. Субири – в чувствующем разуме, М. Самбрано – в поэтическом разуме. Так как именно поэзия есть одна из последних, не заросших тропинок в ноуменальную сферу, движение по которой иногда происходит помимо сознательного намерения автора. Как отмечал Г. Гадамер, «у поэтического и философского способов речи есть одна общая черта. Они не могут быть «ложными». Ибо вне их самих нет мерила, каким их можно было бы измерить и каким они соответствовали бы. При этом они далеки от какого-либо произвола. С ними связан риск иного рода — риск изменить самому себе. В обоих случаях дело не в том, что отсутствует соответствие предметам, а в том, что слово становится «пустым». В случае поэзии это означает, что вместо того, чтобы звучать, она становится лишь созвучной — то ли другому стихотворному произведению, то ли риторике обыденной жизни. Применительно к философии это значит, что философская речь застревает на приведении формальных аргументов или впадает в пустую софистику» [3, с.125]. Но между ними есть и отличия.

Сравнивая философию и поэзию как два альтернативных способа нахождения в мире живого человеческого существа, М. Самбрано выделяет следующие характеристики. Если философия стремится

к власти, то поэзия восстает против власти. Ее интересуют индивидуальные характеристики человека, в то время как философия – универсальные характеристики истории. «Поэзия – это встреча, вестник благодати, ответ, предстающий как вопрос. Философия – это поиск, строго следующий методу, хотя на самом деле она является и ответом» [4, с.90]. В поэзии отсутствует насилие над настоящим, так как понятие заменяется метафорой, которая позволяет установить органические отношения между чувственно воспринимаемой множественностью мира и субъектом познания.

И философия, и поэзия, используя живой язык, выступают как «способы дистанцирования об обыденной речи» (Г.Гадамер), но философия заменяет наличный мир миром понятий, которые проблематизируют наличное бытие, доступное здравому смыслу, противопоставляют путь мнения и путь истины, чувство и разум. Поэзия же конструирует художественные образы как постоянно обыгрываемое равновесие звучания и смысла. «В стихотворении ни одно слово не подразумевает того, что оно значит. Но одновременно оно как бы возвращается к самому себе, тем самым, удерживаясь от соскальзывания в прозу со свойственной ей риторикой» (Г. Гадамер). В этом смысле поэт остается верен видимости наличного бытия, но при этом не может не любить истину. Как отмечает испанский исследователь творчества М. Самбрано, «поэт не верит в истину, открытую философией, которая колеблется между признанием присутствия реального как в вещах, которые есть, так и в вещах, которых нет». [4, с.92]. Истина поэта не императивна.

В своих истоках, пытаясь разгадать тайну мифа, тайну его объективности, западная философия начинается с поэтического слова «О природе» в трудах ранних греческих философов, а затем идет по пути дискурсивного размышления, стремясь логикой понятий схватить логику реальности, в том числе реальности Абсолюта, идет по пути «логификации» бытия. Истина в гносеологическом смысле становится императивным требованием познавательного процесса, что ведет, в свою очередь, к победе научной рациональности в развитии западноевропейской философии, к отождествлению знания и научного знания.

Но две мировые войны, эйфория индустриализма и ее социальные последствия, десакрализация жизни привели к радикальному преобразованию диалога поэзии и философии. Философия поставила разум в центр своей жизни, уничтожив трансцендентное начало, а поэзия забыла о рефлексии и потеряла глобальный смысл, присущий феномену поэзии. И обе они, по выражению М.Самбрано, «смотрятся в одно и то же пустое зеркало» [2, с. 16]. Только объединение мысли и чувств, философии и поэзии в «поэтическом разуме», благодаря освобождающей силе слова и признании трансцендентного личностного начала, способно разрешить драму человеческого существования, разрыв между «я» и «другим». Откровение дано в поэзии, а поэт – человек, максимально страдающий от ностальгии по утраченной подлинной форме существования, преодолевающей пустоту жизни современного человека. Образом единства жизни и мышления является мелодия, которая составляет внутренний порядок поэтического разума, отличный от понятийного порядка, основанного на ритме. [6, р.11]. Высшая мудрость «поэтического разума» состоит в схватывании внутренней реальности каждой вещи в их разнообразии и изменении с помощью плодотворной силы слова, пробуждающей мечту о воскресении и незримом присутствии высшего начала.

Литература:

- 1.Бадью, Ален Малое руководство по инэстетике. – СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2014. – 156 с.
- 2.Maria Zambrano 1904-1991. – Malaga, 2000. – 205 с.
- 3.Гадамер Г-Г. Философия и поэзия.// Гадамер Г-Г. Актуальность прекрасного. – М., Искусство, 1991. – С.116-146.
- 4.Sergio Sevilla La razón poética: mira, melodía y metáfora. María Zambrano y germenética. // María Zambrano: la razón poética o la filosofía/ Teresa Rocha Barco (ed.) Madrid: Tecnos, 1998. – P.87-108.
- 5.Bungard, Anna Mas allá de la filosofía: sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano. – S.A., Madrid, 2000. – 482 с.
- 6.Zambrano, M. Pensamiento y poesía en la vida española – Ed. Colegio de México, 2008. – 148 с.

Аникеева Е. Н.

ФГАОУ ВО Российский университет дружбы народов (РУДН), профессор, доктор философских наук

hotkovskaya7@gmail.com

Аннотация: В Индии существовали школы теистического (ишвара-вада) направления, а также анти-теистического (ниришвара-вада). Доказательствами бытия Высшего Бога занимались представители классических индуистских школ йога, ньяя, вайшешика (ишвара-вадины). Между ними и их оппонентами развертывалась серьезная полемика как внутри традиционного индуизма, так и между астиками и настиками (буддистами и джайнами). В отличие от индийской философии в западноевропейской схоластике, где доказательства бытия Бога разрабатывались в рамках т. наз. естественной теологии, мы не находим споров между теистами и анти-теистами; последние просто не фигурировали в философском дискурсе. В ишвара-ваде в силу ее полемического характера разработано много аспектов и аргументов в доказательствах бытия Бога, сконцентрированных у наивысшего X в. Удаяны. Несмотря на разницу религиозных парадигм, в индийской и западноевропейской философии имеется ряд типологических сходств в таких доказательствах.

Ключевые слова: индийская философия, доказательства бытия Бога, теизм, Ишвара, ишвара-вада, Удаяна, ниришвара-вада.

About proving of God`s Existing in Indian and Western European Philosophy.

Anikeeva Elena N.

Peoples` Friendship University of Russia (RUDN University)

Abstract: In India, there existed two trends: theistic schools (ishvara-vada) and anti-theistic ones (nirishvara-vada). The philosophers of classic Hindus systems Yoga, Nyaya, Vaisheshika (ishvara-vadins) dealt with proofs of God`s existing. They led severe polemics with their opponents (nirishvara-vadins) concerning Super Divine Person both inside Hindus tradition and outside it — between astika and nastika (Buddhist and Jain) philosophies. In contrast to Indian thought proofs of God`s existing in Western European scholastics included into `natural theology` did not direct to anti-theists` critique because of their absence on that agenda. Meanwhile ishvara-vada due to its polemic character produced multi-aspect and many-folded arguments in favor of God`s existing, accomplished by Nyaya philosopher of X cent. Udayana. In spite of religious paradigmatic differences between Indian and Western European philosophy you can find the typical unanimities in proving of God`s existing.

Keywords: Indian Philosophy, proofs of God`s existing, theism, Ishvara, ishvara-vada, Udayana, nirishvara-vada.

Для понимания древней философии иной культуры актуальным остается метод выявления ее общих (в сравнении с другими культурами) и отличительных черт. Индийская философия классического периода (с первых вв. н. э. вплоть до сер. II тыс.) богата теистическими традициями. Здесь под «теизмом» в широком смысле имеется в виду учение о едином Высшем Боге/Божестве преимущественно личного характера, который в Индии получил название Ишвара; и учение об Ишваре принято именовать ишвара-вада. Одной из «обязательных» тем для теизма считаются доказательства бытия Бога [1, с. 10-11]. Доказательствами бытия Ишвары (ишваранумана¹) занимались представители классических индийских школ йога, ньяя, на большем протяжении своей истории вайшешика (ишвара-вадины); к этим школам примыкали отдельные варианты санкхьи («теистическая санкхья») и поздняя миманса («сешвара-миманса», или: «миманса с Ишварой»). Наиболее теистической школой в индийской философии является ньяя, ее известные представители Ватсьяяна, Уддьятакара, Джаянта Бхатта, Вачаспати Мишра и др. занимались разработкой ишварануманы, которая была обобщена

¹ От санскр. «анумана» — логический вывод, дискурс как один из источников достоверного познания (прамана).

и синтезирована Удаяной (X в.) в знаменитой «Ньяя-кусуманджали» («Грозди цветения ньяи»), считающейся вершиной индийского теизма данного периода. В противовес ишвара-ваде существовали школы и учения нетеистического и анти-теистического направления (ниришвара-вада): буддистов, джайнов, санкхьяиков, мимансаков. Между ишвара- и ниришвара-вадинами шли ожесточенные споры как в рамках традиционного индуизма, так и между астиками и настиками. Ишвара в индийском теизме представлен благим Создателем-Демидургом и организатором мира из первичного нетварного хаоса или первичных элементов (извечных атомов, по учению ньяи-вайшешики), поддерживающим бытие космоса и надзирающим за правильным действием закона кармы. Ниришвара-вадины, напротив, считали излишним приносить в свою философию идею Бога, т. к. этот мир благодаря природным свойствам, закону кармы, жертвоприношениям и т. д. самостоятельно функционирует и развивается (развертывается и свертывается), не нуждаясь в сверхъестественном разумном управителе.

В отличие от полемического накала индийского теизма в западноевропейской схоластике доказательства бытия Бога разрабатывались преимущественно в рамках т. наз. естественной теологии, а спорить с анти-теистами не приходилось, т.к. на философской арене в средние века таковых фактически не обреталось. В то же время в одном из главных интеллектуальных центров XIII в. — Парижском университете разгорелся конфликт между католиками и латинскими авероистами, за которыми, как известно, стояла фигура Аристотеля. Фоме Аквинскому выпала задача разрешить этот конфликт, но он имел стратегию не воевать с языческим философом, а приспособить его учение к западному богословию. Так появились известные и самые развернутые доказательства бытия Бога в западноевропейской схоластике. Они занимают место в «естественной теологии» (а не в откровенной теологии) потому, что эта область «естественного разума», доступного всякому человеку, даже не принадлежащему Церкви. Сравнивая доказательства Фомы и аргументы Удаяны, можно отметить, что у последнего не наблюдается такого разделения между естественным разумом/дискурсивным мышлением и опорой на откровение, как было у Фомы. В первой части своего произведения «Ньяя-кусуманджали» (далее — НК) Удаяна утверждает, что, казалось бы, все признают и почитают Ишвару, хотя и в разных обликах: как «Брахму», «Шиву», «Душу жертвоприношений», даже локайтики признают некоторую условную, договорную истину (vyavahāra), — «и разве не почитают ремесленники величайшего из демидургов Вишвакармана?» (здесь и далее пер. Е. Анисеевой) [2, с. 132]. Зачем тогда что-то доказывать, продолжает Удаяна. Но «поскольку такое логическое исследование [свойств Бога] вполне можно сопоставить с усмотрением сущности Бога, то это действительно [бого]почитание, когда оно сопровождает слушание шрути» (НК. I. 4) [3, р. 4]. Кроме того, в известные восемь доказательств в пользу бытия Ишвары, выдвинутые Удаяной в противовес «лживым» и «хвастливым» нападкам ниришвара-вадинов, что будто не существует доказательств бытия Бога, Удаяна включает помимо чисто логических аргументов и отсылки к священным текстам: 5-й аргумент — «от веры» (Pratyayataḥ) (НК. V. 10), 6-й аргумент — «от шрути» (Shrutéḥ) (НК. V. 11). Т. о., в ньяе не намечается противопоставления, даже относительного между разумом и верой.

Несмотря на разницу религиозных парадигм, в индийской и западноевропейской философии имеется ряд типологических сходств в доказательствах бытия Бога. Рассмотрим первое из доказательств Удаяны — «от следствий» (kāryāt), где утверждается, что все природные элементы, как вода, земля и т. д. (бхуты) составлены, произведены, они имеют «природу следствий» (kāryatva), наподобие горшка. Потому всякая «составленность» должна иметь Составителя как разумного агента, обладающего волей и имеющего восприятие материальной причины этой вещи [3, р. 369-371]. Данный аргумент Удаяны, на наш взгляд, аналогичен второму (и отчасти первому) доказательству бытия Бога у Фомы Аквинского «от производящей причины» (и «от движения»). Несомненно, этот аргумент носит космологический характер и разрабатывался в ньяе еще ранее Удаяны, т. к. его находим у Вачаспати Мишры [4, р. 159-160]. Как подчеркивает Висвешвари Амма, данный аргумент ньяи предполагает ряд аксиом: универсальность причинной связи; признание того, всякая причинная связь имеет метафизически конечную разумную Причину (Бога), «Горшечника», и т. о. вселенная в целом должна быть произведена высшей и вечной разумной причиной — Ишварой. Ниришвара-вадины возражали на это, что если причина горшка вечная (Ишвара), то и сам горшок должен быть вечным (сведение к абсурду), в противном же случае невечный горшок обусловлен невечными причинами, что означает бесконечный регресс причин. Удаяна опровергает оппонентов, говоря, что бесконечный регресс причин невозможен, поскольку отрицается сама «идея» причинности: для возможности причинно-следственных связей, которые носят временный характер, необходимо признание наличия вечных отношений между

причиной и следствием, как между семенем и ростком, и заключает: «мы утверждаем, что существует сверхъестественная (alaukika) причина мира» (НК. V. 4.) [3, р. 6].

Данная аргументация Удаяны имеет ход мысли от разумности видимого мира к невидимому и вечному разумному Создателю (космологическое доказательство) и демонстрирует средневековый реализм понятий.

Литература:

1. Кимелев Ю. А. Философия религии. М.: Открытое общество, 1998. 423 с.
2. Анисеева Е. Н. Расцвет аргументов ньяи в пользу бытия Бога (по «Ньяя-кусуманджали» Удаяны) // Пространство и время. М., 2014. № 3 (17). С. 127-135.
3. The Nyāyakusumāñjali of Udayanāchācharya with Translation and Exposition by N.S. Dravid. N.Delhi: Munshiram, 1996. 500p.
4. Visvesvari Amma. Udayana and his Philosophy. Delhi, 1985: Nag Pbls., 1985. 168 p.

Концепция справедливости в философской мысли Янайхара Тадао (1893-1961)

Бертова А. Д.

Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии, кафедра философии и культурологии Востока, старший преподаватель. Кандидат философских наук

Аннотация: Данная статья посвящена рассмотрению категории справедливости в философской мысли Янайхара Тадао (1893-1961), японского экономиста, специалиста по колониальной политике. Янайхара, являвшийся христианином, стоял на позициях абсолютного пацифизма даже в период максимального подъема милитаризма и национализма в Японии перед Второй мировой войной и после ее начала. В военные годы он не переставал критиковать правительство, обвиняя его в попрании Божественной справедливости, то есть намеренного отступления от изначально задуманной Господом цели достижения мира во всем мире. Справедливость, мыслимая Янайхара как высшая моральная ценность, делилась в его понимании на два уровня – внутреннюю справедливость, подразумевавшую гармоничное существование внутри конкретного государства, основанное на отсутствии угнетения и принуждения, и внешнюю справедливость, означающую признание права других государств на аналогичное сохранение гармонии и мира. Справедливость была для Янайхара конечной целью существования мира, а отступление от нее должно было караться очищающим Божественным судом. Истинная же справедливость и мир должны были наступить только после Второго Пришествия Христа и финального Божественного суда над человечеством, призванного вернуть людей на задуманный Господом путь развития.

Ключевые слова: пацифизм, справедливость, японское христианство, государство, национализм, милитаризм.

The Concept of Justice in the Thought of Yanaihara Tadao (1893-1961).

Bertova A. D.

Abstract: The article analyzes the concept of justice in the thought of Yanaihara Tadao (1893-1961), a Japanese economist and specialist in colonial studies. Being a Christian, Yanaihara became famous as one of the prominent adherents of the position of «absolute pacifism» even during the climax of militarist and nationalist propaganda in Japan before the WWII and after its break. During the war Yanaihara continued his critics against the government, blaming it as the ripper of the Divine justice, or the final goal of the development of the world as the kingdom of peace conceived by God. Yanaihara considered justice to be the ultimate moral value, and in his interpretation it existed on two main levels: national justice, or the justice as harmonic existence of the people and the absence of oppression of any kind within the state; and international justice, or letting other peoples keep their harmonic existences within their countries. For Yanaihara justice was the final goal of the existence of the world, and stepping aside of it was to be punished by the God's judgment. At the same time, the true justice and peace were to be realized only after the Second Coming of Christ and the Judgment Day, which was meant to bring people back to God.

Keywords: pacifism, justice, Japanese Christianity, state, nationalism, militarism.

Янайхара Тадао (1893-1961), выдающийся японский экономист и специалист по колониальной политике, также известен как один из выдающихся христианских пацифистов первой половины – середины XX века. Будучи учеником Утимура Кандзо (1861–1930), основателя христианского «Нецерковного движения» («Мукёкай»), продвигавшего пацифистскую теорию «отрицания войны» (хисэнрон) (подробнее см. [1, р. 506–516], Янайхара впитал от своего учителя глубокую неприязнь к вооруженным конфликтам. Однако если Утимура, развивавший свои пацифистские идеи в первой трети XX века, не застал самого кровопролитного времени для истории Японии перед Второй мировой войной и в ее ходе, то Янайхара явился его непосредственным свидетелем, поэтому был поставлен перед необходимостью отстаивать свои убеждения в совершенно других условиях.

Период 1930-х – 40-х гг. в Японии был отмечен накалом националистических и милитаристских настроений, а также подчинением всех сфер жизни японского народа идеологии государственного синтоизма, утверждавшего священный характер императорского дома, Японских островов и японского на-

рода и их превосходство над другими народами. В это время правительство вело крайне агрессивную завоевательную политику на континенте. К середине 1930-х годов страна фактически колонизировала Тайвань, Корею, Маньчжурию, где было образовано марионеточное государство Маньчжоу-го, находящееся под японским контролем. При этом власти старались распространить японское влияние дальше на Китай и сопредельные страны. Все проявления инакомыслия и несогласия с государственным курсом внутри страны жестоким образом преследовались и пресекались.

Янайхара стал одним из немногих, кто не побоялся выступить с осуждением захватнической и репрессивной политики японского правительства. Свои мысли он высказывал в многочисленных статьях и публичных лекциях, за что лишился перед войной должности преподавателя Токийского университета и долгое время находился под домашним арестом.

Став известным в предвоенные годы своими исследованиями путей развития экономики в японских колониях, Янайхара одновременно с этим придерживался особых взглядов на проводимую властями политику. Он построил философскую теорию, в которой попытался выразить свое отношение к пропагандируемым правительством ценностям – идее священной войны с другими странами, патриотизму, под которым власти понимали беспрекословное следование линии властей и готовность умереть за императора [2, р. 143], военной агрессии под эгидой распространения цивилизации в Азии и т. д.

Среди идей Янайхара особое место занимала концепция «справедливости», разительно отличающаяся от того, как трактовали этот термин японские правящие круги. Янайхара понимал под справедливостью «такое существование, которое не вредит другим», или такую «жизнь, которая дает жить другим» [3, с. 323–324], и считал этот принцип высшей моральной добродетелью. В отличие от своего учителя Утимура Кандзо, признававшего вершиной зла войну, Янайхара называл самым большим злом отсутствие справедливости [4, с. 59]. Следовать справедливости означало для него «не угнетать слабых и не нарушать их права, а, наоборот, защищать их» [3, с. 626]. Именно это мыслитель считал основным принципом, поддерживающим общественный порядок. Само государство как институт было необходимо, по мнению Янайхара, исключительно для проведения в жизнь такой справедливости, а основной целью идеального государства должно было быть ее постоянное поддержание [3, с. 324].

Исходя из этой предпосылки, Янайхара мыслил логику исторического развития следующим образом. Он полагал, что развитием всех стран управляет Господь. Несмотря на кажущуюся автономию правительств всех стран в выборе политики, ведении войн и проведении дипломатии, они оказываются подчиненными некому Божественному плану, Божественному взгляду на историю. Все предпринимаемые отдельными странами шаги на самом деле неминуемо приближают мир к конечной цели, задуманной Господом – цели достижения мира во всем мире [5, с. 22–23].

При этом человечество из-за своей моральной испорченности противится Господу и мешает свершиться Божественной справедливости. Видя это, Господь вынужден производить суд над человечеством и отдельными странами, наиболее активно ему сопротивляющимися. Суд, проводимый Господом, – не карающий, не разрушающий, а несущий спасение и дарующий жизнь [5, с. 23].

По мнению Янайхара, для которого особую роль играли откровения пророка Исаяи, первым делом в человеческой истории такой суд произошел над еврейским народом. Над евреями суд произошел именно по той причине, что Господь предназначил им особую миссию, однако они от Него отошли, поэтому таким образом Бог хотел направить их на путь истинный. При этом народы, разорявшие Израиль, являлись орудием Божественного суда [5, с. 23–24].

Следующими Господь судил тех, кто не хотел Его признать – ассирийцев, вавилонян и т. д., однако основной Его целью при этом было спасение мира. Цель мыслимой Господом мировой истории – достижение справедливости и мира во всем мире, которое возможно только при условии наступления мира во всех странах [Там же].

По мнению Янайхара, в преддверии Второй мировой войны Япония оказалась в той же ситуации, что и когда-то Израиль, – зажатой с обеих сторон между такими мощными и враждебными государствами, как США и СССР. Именно в этот момент она должна была проявить смирение перед Господом и вернуться к морали, чтобы избежать грядущего Божественного суда [5, с. 29].

Для Янайхара мораль воспринималась как то, что нужно было неукоснительно соблюдать в социуме. Государство, по его мнению, должно было стремиться исключительно к достижению целей социальной справедливости, то есть возможности для всех граждан, вне зависимости от их возраста, пола, социального статуса и состояния здоровья, процветать и развивать свои таланты [3, с. 324].

Справедливость мыслилась им как высший критерий существования государства, то есть надгосударственное понятие.

Однако справедливости исключительно внутри государства не достаточно для того, чтобы оно стало по-настоящему высокоморальным: для достижения последней цели государство должно придерживаться законов справедливости и в международных отношениях (кокусай сэйги), так как справедливость внутри страны невозможна без справедливости за ее границами, а национализм не мыслится отдельно от интернационализма [3, с. 631]. Таким образом, для Янайхара справедливость в международном масштабе заключалась в том, чтобы справедливо и мирно существовать в своем государстве, при этом предоставляя право на такую же мирную и справедливую жизнь другим.

В случае же если государство отклоняется от соблюдения внутренней или внешней справедливости, его необходимо критиковать, пытаясь таким образом направить на путь истинный. Замалчивать проявления несправедливости нельзя, так как это противоречит Божественным установлениям [6, с. 113].

Ситуация, которая сложилась в Японии перед Второй мировой войной, воспринималась Янайхара как открыто попирающая справедливость, нарушающая Божественный порядок отношений между странами, основанный на гармонии и любви [Там же]. В такой ситуации для него было очевидно, что скоро произойдет Божий суд, и единственным способом избежать его является прекращение преследований христианства, всецелое принятие Христа, полное раскаяние правительства в совершенных грехах и постоянное обращение к Господу за прощением [7, с. 230].

Защищая, с одной стороны, теорию т. н. «абсолютного отрицания войны» (дзэттай хисэнрон), Янайхара тем не менее понимал, что реальность жизни отличается от этого идеала. Поэтому в его интерпретации финальное достижение абсолютной справедливости и полное избавление от войн было возможно только в результате Второго Пришествия Христа; до этого же момента войны должны были неминуемо происходить. По этой причине он выработал идею о том, что хотя с духовной точки зрения любая война является злом, в земной, реальной жизни она может в некотором смысле иметь и определенный положительный аспект. Такую войну он называл «справедливой» (гисэн) [8, с. 335–336]. В число подобных войн он включал освободительные войны, направленные на освобождение народа от монархического гнета и достижение мира, то есть на защиту бесправных и попираемых слоев населения. При этом войну, проводимую под лозунгом самообороны, как это происходило в это время в Японии, он справедливой не считал. Справедливыми для него являлись дипломатические попытки предотвращения возможного вторжения, но призывы развязывать для предотвращения нападения войну он считал аморальным. Исключительным методом справедливости он считал мир. По его мнению, народ, преданный истине, никогда не будет оставлен Богом, даже если в результате иноземного вторжения падет государство. Оно вновь сможет возродиться, если народ будет стойко придерживаться идеалов справедливости [9, с. 95].

Янайхара призывал не восхвалять и не пропагандировать даже такую войну, которая подходила под определение «справедливой». Последнюю он считал всего лишь доказательством масштабов распространения социальной несправедливости в нашем мире, печальным, но необходимым злом. Основной целью участников «справедливой войны» должны были быть поиски мира и окончание военных действий [3, с. 120].

Янайхара, будучи экономистом, неоднократно посещал колонизированные территории и в результате этих поездок пришел к выводу о несправедливости японских притязаний и несправедности ведомых ей военных действий [4, с. 61]. Он резко выступал против распространяемой властями идеи о том, что настоящий японец может быть патриотом только если он поддерживает правительственный курс, полагая, что истинный национализм не может преследовать империалистические цели, а должен стремиться к освобождению наций во всем мире и дарованию свободы каждому этносу [10, р. 27]. Однако интересен тот факт, что, осуждая жестокость со стороны японской армии при захвате новых территорий, Янайхара, как экономист-профессионал, одновременно признавал, что приобретение колоний является одним из действенных способов развития страны и решения проблемы людских и природных ресурсов [10, р. 266]. При этом, как христианин и пацифист, он не мог смириться с фактом поправки своим народом международной справедливости, поэтому считал, что, приобретя колонии, Япония должна была провести в них разумные и справедливые реформы, которые помогли бы колонизированным странам окрепнуть, а затем постепенным и естественным образом, приближаясь в уровне своего развития к японскому, обрести независимость и мирно отделиться от метрополии [10, р. 7].

Таким образом, Янайхара старался совместить свои профессиональные взгляды с четким внутренним моральным кодексом. Сложившаяся в 1930-е гг. международная ситуация не оставляла надежд на возможность отказа от войны, поэтому Янайхара, изначально исповедовавший абсолютный пацифизм, подобно своему наставнику Утимура Кандзо, должен был внести коррективы в свою теорию, признав возможность ведения «справедливой войны», ставящей своей целью установление мира внутри страны. Тем не менее, его идея о том, что такое высшая, Божественная справедливость, не претерпела значительных изменений даже в самые тяжелые военные годы, когда многие его единоверцы были вынуждены пойти на компромисс с правительством и официально поддержали японскую захватническую политику, трактуя ее как распространение «Царства Божьего» во главе со священным японским императором на сопредельные Японии страны. Стойкость Янайхара, воспевание им идей высшей справедливости как основной ценности и ориентира государства, а также открытая критика действий правительства подвергали его жизнь серьезной опасности. Однако, даже находясь во время войны под постоянным домашним арестом и наблюдением со стороны властей, Янайхара не отступил от своих идей и после войны стал уникальным символом принципиальности и строгой приверженности моральным принципам.

Литература:

1. Caldarola C. Pacifism Among Japanese Non-Church Christians // Journal of the American Academy of Religion. 1973. Vol. 41. Iss. 4. P. 506–519.
2. Shogimen T. «Another» Patriotism in Early Showa Era (1930–1945) // Journal of the History of Ideas. 2010. Vol. 71. No. 1. P. 139–160.
3. Янайхара Тадао дзэнсю (Полное собрание сочинений Янайхара Тадао). Т. 18. Токио: Иванами сэтэн, 1964. 749 с.
4. Кикикава Миёко. Янайхара Тадао-но гисэнрон (Теория «справедливой войны» Янайхара Тадао) // Кирисуто-кё кэнкю. 2009. 71(2). С. 57–74.
5. Янайхара Тадао. Сэйсё-но хэйва сисо (Идея мира в Священном Писании) // Янайхара Тадао, Такаги Ясака. Сэйсё-но хэйва сисо то Ринкон. Токио: Иванами сэтэн, 1949. С. 7–59.
6. Янайхара Тадао дзэнсю (Полное собрание сочинений Янайхара Тадао). Т. 16. Токио: Иванами сэтэн, 1964. 704 с.
7. Янайхара Тадао дзэнсю (Полное собрание сочинений Янайхара Тадао). Т. 17. Токио: Иванами сэтэн, 1964. 813 с.
8. Янайхара Тадао. Доёгакко коги (Лекции субботней школы). Т. 2. Токио: Мисудзу сёбо, 1971. 488 с.
9. Янайхара Тадао дзэнсю (Полное собрание сочинений Янайхара Тадао). Т. 19. Токио: Иванами сэтэн, 1964. 553 с.
10. Townsend S. C. Yanaihara Tadao and Japanese Colonial Policy: Redeeming Empire. London, New York: Routledge, 2013. 304 p.

«Спекулятивная теология» в религии Древнего Египта: к вопросу генезиса философии в Восточном Средиземноморье

Жданов В.В.

Российский университет дружбы народов (Москва). Кафедра Истории философии факультета гуманитарных и социальных наук, профессор, доктор философских наук

zdanov_vv@pfur.ru

Доклад посвящён проблеме генезиса философии в культурном ареале Восточного Средиземноморья (Египет, архаическая Греция) и роли в нём мировоззренческого и культурного феномена, который автор вслед за А.В. Семушкиным [1] обозначает как «спекулятивная теология». В свете уточнения ряда важных положений мифогенной концепции генезиса философии рассматривается вопрос взаимовлияния философских категорий и категорий культуры в древнеегипетской предфилософской мысли, а также их роль в качестве важных теоретических источников возникающей раннегреческой философии.

Ключевые слова: предфилософия, спекулятивная теология, мифология, культура, религия, генезис философии, Древний Египет, досократики

«Speculative theology» in the religion of Ancient Egypt: on the Genesis of philosophy in the Eastern Mediterranean. Zhdanov V.V.

Peoples ' Friendship University of Russia (RUDN University), Moscow Department of history of philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences

The report is devoted to the problem of the Genesis of philosophy in the cultural area of the Eastern Mediterranean (Egypt, archaic Greece) and the role of the worldview and cultural phenomenon in it, which the author, following A.V. Semushkin [1], designates as «speculative theology». In the light of clarifying a number of important provisions of the mythogenic concept of the genesis of philosophy, the question of the mutual influence of philosophical categories and cultural categories in ancient Egyptian pre-philosophical thought, as well as their role as important theoretical sources of emerging early Greek philosophy, is considered.

Keywords: pre-philosophy, speculative theology, mythology, culture, religion, Genesis of philosophy, Ancient Egypt, pre-socratics

Вопрос о соотношении и взаимовлиянии религиозного и философского мировоззрений на начальном этапе формирования последнего уже давно не является праздным как для современной религиоведческой, так и для историко-философской науки: не случайно за последние сто лет мы можем наблюдать диаметрально противоположные оценки этого взаимопроникновения, начиная от полного отрицания этого факта у классиков гносеогенной концепции генезиса философии и заканчивая констатациями религиозного мировоззрения в качестве единственного источника становления философского дискурса у апологетов мифогенной концепции. И если в случае с уже возникшей философской традицией – к примеру, у милетцев или Гераклита, – такое разделение уже происходит де-факто даже ещё без наличия институциональных оснований философского дискурса (что, как известно, в древнегреческой мысли начинается у пифагорейцев и окончательно завершается уже в философии Сократа), то применительно к «доисторическому», предфилософскому периоду духовной эволюции древнего человека данная проблема приобретает, пожалуй, наибольшую актуальность.

Древнеегипетская мысль в данном случае особенно примечательна и для историка философии, и для религиоведа в силу двух обстоятельств: во-первых, предфилософская традиция (как совокупность развитой мифологии, житейской мудрости и зачатков научных знаний) формируется здесь либо в тесной связи, либо же непосредственно в рамках религиозного мировосприятия, а, во-вторых, является одним из важных теоретических источников зарождающейся древнегреческой философии. К VII в. до н.э., когда в царствование XXVI (саисской) династии устанавливаются тесные культурно-экономиче-

ские связи греческих полисов с Египтом и одновременно возникает раннегреческая философия в лице милетских «физиологов» (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен,) древнеегипетская религия уже прошла более чем трёхтысячелетний путь исторического развития, значительная часть которого неразрывно была связана, помимо культовых аспектов, также и с развитием мировоззренческого компонента, прежде всего, мифологического. И здесь именно теокосмогонический миф, как, возможно, исторически первая попытка осмысления вопросов онтологического и морально-нравственного характера, стал одновременно и важнейшим элементом древнеегипетской религии уже на весьма ранних этапах её развития, и ключевой составляющей предфилософской традиции, в этот период ещё весьма слабо отделяемой от религиозного мировоззрения как формально, так и содержательно.

Важный этап в развитии древнеегипетской предфилософской мысли относится к моменту возникновения фиванской «спекулятивной теологии» Нового царства (XVI-XI вв. до н.э.). Уже первый её важнейший памятник – так называемый Каирский гимн Амуну (Pap. Boulaq 17), посвящённый описанию могущества и характеристик фиванского «городского бога» Амуна, культ которого при царях XVIII династии приобретает общегосударственный масштаб, задаёт совершенно иную форму теологического творчества, которую мы вслед за А.В. Семушкиным [1], использовавшим данный термин, правда, применительно лишь к раннегреческой мысли, называем «спекулятивной теологией», чтобы отличить от хронологически более ранних форм религиозной мысли. Фиванская «спекулятивная теология», отказываясь от традиционного мифопоэтического нарратива, столь характерного для египетского теокосмогонического мифа более ранних эпох, одновременно отходит и от других, не менее основополагающих характеристик мифологического мировосприятия, а именно от утверждения единственности творца и его творений, а вместе с этим – и от идеи тождественности природы мира и природы божества. Квинтэссенцией этой новой модели теологического творчества является так называемый Лейденский гимн Амуну (Pap. Leiden I 350), созданный в середине XIII в. до н.э., в царствование XIX династии, примерно через три четверти века после событий амарнского периода.

Естественно, что было бы вполне логичным шагом полагать причиной появления этой новой формы теологической мысли именно в фиванской традиции самого её главного экспонента – Амуна (египетское прилагательное имен переводится как «сокрытый», «потаённый»). Но в таком случае возникновение «спекулятивной теологии» должно было бы относиться к гораздо более раннему времени, так как это божество трижды упоминается уже в «Текстах пирамид», первая письменная фиксация которых относится к рубежу XXIV-XXIII вв. до н.э., а в период правления XII династии Среднего царства (XX-XVIII вв. до н.э.) Амун, являясь изначально «городским богом» Фив, уже приобретает на некоторое время общегосударственный характер культа. Однако напомним, что первый из двух важнейших памятников фиванской «спекулятивной теологии» - Каирский гимн – полностью письменно фиксируется лишь в XV в. до н.э., а второй – Лейденский – ещё двумя веками позднее, в XIII в. до н.э. Следовательно, характеристики Амуна как «сокрытого» и «потаённого» божества не были единственными причинами возникновения в рамках его культа этой новой формы теологического творчества; несомненно, что на формирование образа трансцендентного божества, столь ясно выраженного в Лейденском гимне, огромное влияние оказали произошедшие в XIV в. до н.э. события амарнского периода: не следует забывать, что религиозная реформа Эхнатона выдвинула в качестве главного и единственного экспонента своей собственной теологической модели «гелиоморфного» Атона, физическое Солнце, в наборе своих предикатов начисто лишённого любых абстрактных характеристик и являющегося воплощением наглядной модели света, сообщающего жизнь и энергию всему универсуму (что очень заметно и в иконографии этой эпохи). Не случайно, что в эпоху Амарны из всего пантеона традиционных египетских богов наибольшим гонениям со стороны сторонников Атона подвергался именно Амун и его культ.

Фиванская «спекулятивная теология» XV-XIII вв. до н.э. как по характеристикам своего главного экспонента – Амуна (культ которого в указанную эпоху был, напомним, объединён с традиционным гелиопольским соляным культом Ра, воплощения высокого (полуденного) Солнца), – так и стилистически (по структуре двух её основных памятников, Каирского и Лейденского гимнов), несомненно, может быть отнесена к тому направлению религиозно-теологической мысли Египта эпохи Нового царства, которое Я. Ассман в своих работах ещё начиная с 80-х годов прошлого века обозначил термином «новая солнечная теология» [2, 3], справедливо усматривая в нём важный теоретический источник будущего амарнского переворота. Вместе с тем от других памятников этой традиции, к примеру, от хорошо известной стелы начальников строительных работ Сути и Хора, эти два гимна отличаются,

помимо вводимого в них (в первую очередь, во втором из них – Лейденском) образа трансцендентного божества, ещё и достаточно высоким уровнем абстракции используемых терминов, среди которых особое внимание привлекают встречающиеся в обоих гимнах существительное унет («бытие», «сущее») применительно к демиургическим предикатам Амуна, а также формула уа уау («один-единственный»), служащая здесь, естественно, вовсе не индикатором монотеизма, но выражением абсолютно уникального онтологического статуса Амуна как трансцендентного божества в сравнении с остальными членами традиционного египетского пантеона.

Важно подчеркнуть, что отмеченный нами феномен «спекулятивной теологии» не является лишь частным случаем в рамках древнеегипетской религиозной мысли, но может быть обнаружен и в других предфилософских традициях восточно-средиземноморского культурного ареала; так, шесть веков спустя в раннегреческой мысли он наиболее заметен в творчестве Ферекида Сиросского, теогония которого, наряду с орфической, выступает важным теоретическим источником становящейся греческой философии, в частности, раннего пифагореизма. И в одном, и в другом случае традиционный, первобытный миф уже становится предметом рефлексии, что позволяет говорить о существенном шаге вперёд на пути трансформации мифа в становящееся философское мировоззрение – причём трансформация эта происходит преимущественно в рамках религиозного мировосприятия. Вместе с тем существенным отличием фиванской «спекулятивной теологии» XV-XIII вв. до н.э. от своих раннегреческих аналогов в лице орфической традиции и особенно Ферекида является то, что в ней, в отличие от последних, в рамках этой рефлексии мы не обнаруживаем сколько-нибудь явно значимого критического элемента.

Следует подчеркнуть, что фиванская «спекулятивная теология» XV-XIII вв. до н.э., несмотря на всю свою формальную и содержательную несхожесть с хронологически более ранними образцами египетской мифопоэтики и религиозной мысли, является результатом исторической эволюции традиционной египетской религии – достаточно вспомнить теснейшую связь её главного экспонента, Амуна, с традиционными египетскими солярными культами и, прежде всего, к восходящему ещё к эпохе Древнего царства гелиопольскому культу Ра. В этом аспекте она является третьей стадией эволюции древнеегипетской теологической мысли после наглядно-натуралистической рефлексии природы в эпоху Древнего царства и антропоцентризма египетской теокосмогонии конца Первого переходного периода и Среднего царства. Сформировавшееся в её рамках учение о трансцендентном характере божества можно рассматривать как один из древнейших (XIII в. до н.э.) образцов религиозной метафизики, являющейся важнейшим промежуточным звеном на пути длительной исторической трансформации первобытного мифа в философский дискурс – даже несмотря на то, что в самой древнеегипетской мысли эта трансформация так и не достигла своей конечной стадии. В длинном и очень неоднородном по своему составу ряду переходных форм от традиционного мифа к развитому философскому дискурсу фиванская «спекулятивная теология», естественно, никак не может выступать в качестве последнего звена на пути к становящейся философии, но является – применительно к раннегреческой мысли – важным её теоретическим источником.

Для историка философии, стоящего на позициях мифогенной концепции её генезиса, феномен «спекулятивной теологии» в духовной культуре Восточного Средиземноморья XV-VII вв. до н.э. (Египет эпохи Нового царства и архаическая Греция) исключительно примечателен ещё и тем, что его анализ не просто помогает понять механизмы взаимодействия развитого религиозного и становящегося философского мировоззрений в указанном хронологическом промежутке, но и даёт возможность окончательно отказаться от весьма стойкого и в значительной степени доставшегося современной историко-философской науке от гносеогенной концепции в её «классическом» виде стереотипа об изначальном их антагонизме. И, наконец, необходимо отметить, что сложный и многогранный процесс взаимовлияния «спекулятивной теологии» и философии отнюдь не завершается в момент окончательного возникновения последней, но продолжается и на уже более поздних стадиях мирового историко-философского процесса.

Литература:

- [1] Сёмушкин А.В. Миф как материнское лоно философии. //Избранные сочинения. Т.1. М., Изд-во РУДН, 2009. С. 514-521.
- [2] Assmann J. Ägypten – Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur. 2 Aufl. Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1991.
- [3] Assmann J. Re und Amun. Zur Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18-20 Dynastie. Freiburg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht; 1983.

Ортодоксальное единство «Канона великого спокойствия»

Ионов А.Ю.

Институт инновационных технологий и государственного управления ФГБОУ ВО «МИРЭА-Российский технологический университет». Кафедра гуманитарных и общественных наук, доцент, кандидат философских наук

fuhu@yandex.ru

В статье рассматривается структура «Канона великого спокойствия», важнейшего даосского религиозно-философского памятника эпохи Восточная Хань (25 – 220 гг.). Для понимания прикладных аспектов данного текста особый интерес представляют содержащиеся в нем наставление о применении эрудиции и самый известный метод самосовершенствования даосского подвижника, адресованные императору. В данных фрагментах обосновывается необходимость веры в природное начало в самом себе. Достижение социальной гармонии невозможно без удовлетворения своих желаний и потребностей, с чего и следует начинать спасение себя или кого бы то ни было. Вопреки привычной для большинства людей установке на знание, которая препятствует активной деятельности, иррациональный характер даосских рекомендаций позволяет нейтрализовать противоречивые тенденции в поступках, а также устранить любые сомнения в правильном единстве своего пути.

Ключевые слова: ортодоксия; даосизм; единство; структура; эрудиция; путь; метод

The Orthodox Unity of “The Scripture on Great Peace”.

Ionov A.Y.

Department of Humanities and Social Sciences MIREA-Russian technological university

The article considers the structure of “The Scripture on Great Peace”, the most important Taoist religious and philosophical treatise of the Eastern Han dynasty (25 - 220). In order to understand some applied aspects of this text one should focus on its instructions concerning the usage of erudition and a famous method of self-improvement by the Taoist ascetic addressed to the emperor. Both fragments are based on faith in the natural principle in oneself. This way of achieving social harmony is impossible without satisfying individual desires and needs, because without them there is no salvation of yourself or anyone else. Another factor is limitation of knowledge that reinforces its irrational aspects. The Taoist recommendations help to neutralize conflicting trends in actions, as well as eliminate any doubts about the correct unity of one’s path.

Keywords: *orthodoxy, Taoism, unity, structure, erudition, way, method*

Религиозно-философский памятник эпохи Восточная Хань (25–220 г.) «Тайпин цзин», или «Канон великого спокойствия» (太平经 тайпин цзин), занимает важное место в даосской традиции. Он известен в нескольких редакциях, входит в «Даосскую сокровищницу» (道藏 дао цзан) и исторически связан с ортодоксальной даосской церковью Небесных наставников (天 тянь ши) и её школой «путь правильного единства» (正一道 чжэн и дао) [1, с. 424].

В верхний том входят части под циклическими знаками цзя 甲 (неразделенные свитки), и з (неразделенные свитки), бин 丙, дин 丁. В средний том входят части под циклическими знаками у 戊 и цзи 己. В нижний том входят части под циклическими знаками гэн 庚, син 辛 (неразделенные свитки), жэнь 壬 (неразделенные свитки) и хай 癸 (неразделенные свитки). Всего в трех томах насчитывается 170 свитков [2].

Неразделенные свитки – это сплошной текст без четко выделенной структуры, которую имеют все остальные разделенные свитки. Неразделенные свитки в целом сохранились хуже, чем разделенные.

Свитки (с 1-го по 17-й) первой части канона под знаком цзя 甲 представляют собой диалог правителя и даосского наставника о том, как взаимосвязаны периоды процветания и упадка Поднебесной с иерархией духовного мира.

Вторая часть канона обозначена циклическим знаком и з (свитки с 18-го по 34-й), она включает описание 12 способов самосовершенствования.

Третья часть канона – это часть под знаком бин 丙 (свитки с 35-го по 51-й). Ее содержание посвящено существованию даосского подвижника в мире, поэтому в ней рассматриваются причины и следствия наступления богатства (富 фу) и бедности (贫 пинь), взаимосвязи сексуальных отношений (合阴阳 хэ инь ян) и мирного правления (王治和平 ван чжи хэ пин).

Четвертая часть памятника (свитки с 52-го по 68-й) под знаком дин 丁 наряду с другими методами и наставлениями содержит описание «зародышевого дыхания» (胎息 тай си), одного из важнейших даосских методов саморегуляции.

В пятой части под знаком у 戊 (свитки с 69-го по 85-й) раскрывается смысл учения о природных циклах, основывающегося на представлениях о пяти стихиях (五行 у син), десяти небесных стволах и двенадцати земных ветвях (天干地支 тянь гань ди чжи), а также описывается искусство предсказания (讖术 чэнь шу).

Шестая часть под знаком цзи 己 (свитки с 86-го по 102-й) содержит рекомендации по искусству возвращения жизненной силы, основывающемуся на учении о восьми триграммах (八卦还精念 ба гуа хуань цзин нянь), а также объясняет их связь с методами из второй части канона.

Седьмая часть под знаком гэн 庚 (свитки со 103-го по 119-й) разъясняет значение таких понятий даосской философии, как «небытие» (虚无 сюй у), «недеяние» (无为 у вэй) и «естественность» (自然 цзы жань), а также такого сложного концепта, как «изначальная материя» (元气 юань ци).

В восьмой части под циклическим знаком син 辛 (свитки со 120-го по 136-й) можно найти рецепты по даосской диетологии и дыхательным упражнениям, которые сочетаются с искусством управления людьми.

О содержании девятой части под знаком жэнь 壬 (со 137-го по 163-й свиток) можно сказать только то, что в ней самым важным является обоснование взаимосвязи понятий «неба» (天 тянь) и «пути» (道 дао), «пути» и «естественности».

Десятая часть под знаком хай 癸 (со 164-го свитка по 170-й) с помощью «божественного плана внутреннего учения» (内学神策 нэй сюэ шэнь цэ) объясняет природу «благодатных знамений» (瑞应 жуй ин), посылаемых в награду правителю за его добродетель, как проявлений скрытого могущества через череду чудесных явлений [3].

Наиболее важная задача, связанная с философским содержанием данного произведения, заключается в том, чтобы определить, каким образом древние представления могут иметь отношение к современности?

Даосский трактат «Тайпин цзин» в 55-м свитке, входящем в 4-ую часть раздела под циклическим знаком 丁 дин, содержит «Тайное наставление о том, как применять эрудицию» (九行博学诀 ли син бо сюэ цзюэ). Наставление представляет собой диалог между наставником и императором:

«Ныне великое предначертание понятно или нет?»

«Несмотря на то, что знаю, смотрю на Вас, наставник, и сравниваю свое знание с Вашими словами. Великие заблуждения уже разрешены, а поддакиваю поневоле, желаю возобновить Ваши наставления»

«В моем учении можно увидеть смысл. Перечитываешь полученные книги – часто страдаешь от непонимания, приобретишь опыт – сам все узнаешь. Не умеешь тщательно обдумывать свои мысли, не читаешь вдумчиво – хоть и получишь мои книги, все будет напрасным. Приобретаешь, а не применяешь – не приобретаешь ли чужое? Видишь пищу и не ешь, не знаешь, что такое пять злаков? Видишь питье и не пьешь, при этом не можешь справиться с жаждой? Беспокоиться о других людях и при этом губить себя, что тут непонятно? Мудрец силен в замыслах, благородный человек силен в учении, днем и ночью не отдыхает, желанием гармонии подобен Небу, находится в движении и не останавливается. Так сто потоков стекают в один и становятся неисчерпаемой глубиной. Будь осмотрителен в речах, запоминай сам важные указания, стремись всем сердцем, сможешь сам во всем убедиться. Делай добро – и достойные люди будут с тобой заодно, будь осторожен и не занимай их место. Мудрец мало общается с людьми, искомого от них не получить. Человек не обладает широтой познаний, смотрит и не понимает. Поэтому он должен увидеть свой истинный путь. Не стремится к своим желаниям, не верит пути, искренни ли его сомнения? В этом причина того, почему человек сам себя доводит до крайности. Следует глубоко обдумывать свои мысли, чтобы спасти себя своими силами» [4, с. 716-717].

Данный фрагмент текста проблемной ситуации «пути сомнения» (疑道 и дао) противопоставляет стратегию «исчерпания себя» (自穷 цзы цюн). Знание уже получено, ясность достигнута, но уверенности в правильности своих действий нет. Поэтому император обращается к наставнику, чтобы преодо-

леть состояние, известное современным психологам как когнитивный диссонанс.

Для разрешения данной ситуации «Тайпин цзин» предлагает от знания перейти к вере, которая дает осознанное постижение направленности иррациональных импульсов, что в конечном итоге должно нейтрализовать противоречивые тенденции, сомнения в правильном единстве своего пути. В 48-м чжане «Дао дэ цзина» похожая мысль выражена так: «Кто посвящает себя учебе, с каждым днем прибавляет. Кто посвящает себя дао, с каждым днем уменьшает» [5, с. 195]. Знание, которое продолжает накапливаться, лишает человека способности действовать.

В даосской ортодоксии разлад преодолевается погружением в повседневность, где самым важным оказывается удовлетворение потребностей. Помимо внешнего единения с окружающей обстановкой необходимо также внутреннее единство. В связи с этим невозможно обойти вниманием еще один метод, описанный в разделе под циклическим знаком 丁 и. Эта техника называется «метод хранения единства» (守一明法 шоу и мин фа):

«Понимание хранения единства является корнем долголетия. Тьма духов подобна предкам, которые выходят из врат блистающего света. Продолжительность накопления семени цзин во время хранения единства подобна времени рождения огня, торопись сохранить без потерь. В начале выпрямляй красноту, в конце выпрямляй белизну, долгое время выпрямляй зелень. Полностью уясни себе, противоположное повторяет то, что далеко. Возвращай, чтобы привести в порядок единство, внутри не будет ничего неизвестного.

Сто болезней проходят, хранение без отдыха можно назвать искусством 10000-летнего возраста. В этом методе свет обладает сиянием восходящего солнца. Полуденный свет является первым благом, влекущим небесное долголетие. Спокойно живешь, спокойно пребываешь 10000 лет без потерь. Практикуешь метод хранения единства постоянно – следуешь пути в добре и зле.

Чему подобен этот путь? Началу тьмы вещей, название которого нельзя постичь. В шести пределах без пути ничто не может изменяться. Изначальная материя ци следует пути, чтобы породить тьму вещей, великое и малое Неба и Земли. Нет того, в чем не было пути, а оно было бы живым. Поэтому изначальная материя бесформенна, чтобы направлять все, имеющее форму, чтобы распространять изначальную материю ци. Нет причины пути, а он порождает природный мир, содержит то, что является природой тьмы вещей. Не следуешь пути – не можешь объять Небо и Землю. Всему необходимо свое место. Можно сделать так, что высший не будет знать опасностей.

Небо следует пути, дни и ночи не отдыхает, стремительность – к непогоде. Возвышенный опасается утратить смысл пути, тем более совершенный правитель! Три созвездия следуют пути неустанно, поэтому трудятся в Небе, а освещают восемь пределов. Свет, утративший путь, гаснет.

Совершенный правитель и чиновники соответствуют природе, множество существ совместно проживают, пять светил проверяют их упущения. Совершенный правитель возвращает добродетель – звезда добродетели его оберегает. Следует войне – звезда войны его оберегает. Следует гибкости – звезда гибкости его оберегает. Следует упорству – звезда упорства его оберегает. Следует доверию – звезда доверия его оберегает. Взаимно удаляются – необходимо приблизиться. Разве совершенный мудрец может быть неосторожным!» [6, с. 65]

Таким образом, сохранение внутреннего потенциала через веру в единство природы и человека поддерживает целесообразность внешней деятельности. Даосский трактат «Тайпин цзин» в ортодоксальном концепте «правильного единства» выражает идею бесконечности пути во времени и пространстве.

Литература:

1. Торчинов Е.А. «Тай пин цзин» // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко; Институт Дальнего Востока. М.: Восточная литература, 2006. Т. 1. С. 424
2. Тайпин цзин: в 3 т. / Ред. Ян Цзилин. Пекин: Чжунхуа шуцзю, 2013. 2557 с. 太平经 (全三册) / 杨寄林译注. 北京: 中华书局, 2013.4
3. Тайпин цзин: в 3 т. / Ред. Ян Цзилин. Пекин: Чжунхуа шуцзю, 2013. 2557 с. 太平经 (全三册) / 杨寄林译注. 北京: 中华书局, 2013.4
4. Тайпин цзин: в 3 т. / Ред. Ян Цзилин. Пекин: Чжунхуа шуцзю, 2013. Т. 1. С. 716-717. 太平经 (第一册) / 杨寄林译注. 北京: 中华书局, 2013.4
5. Лукьянов А.Е. Древнекитайская философия. Курс лекций. Часть II. Философия даосизма. М.: ИДВ РАН, 2015. С. 195
6. Тайпин цзин: в 3 т. / Ред. Ян Цзилин. Пекин: Чжунхуа шуцзю, 2013. Т. 1. С. 65. 太平经 (第一册) / 杨寄林译注. 北京: 中华书局, 2013.4

Возможности исследования и перевода текстов палийского канона (Абхидхамма-питака) при помощи европейского историко-философского понятийного инструментария

Ложкина А.В.

Сектор Восточных философий Института философии РАН, м.н.с., к.ф.н.

lozhkinaanastasiya@yandex.ru

Аннотация. В своем выступлении мне хотелось бы обсудить эффективность и уместность применения европейского историко-философского терминологического аппарата по отношению к текстам индийской философии. Данный доклад основывается на изучении раннебуддийских доктринальных текстов палийского канона, которые являются базой для исследования индийской философии IV в. до н.э. - VII в. н.э. Тексты третьего раздела палийского канона, абхидхамма-питаки, отличаются высокой степенью структурности построения, лаконичностью изложения основных религиозно-философских концепций раннего буддизма и предельной терминологической плотностью. При их изучении исследователь сталкивается не только с необходимостью выстраивать методологию историко-философской работы, но должен также работать с использующейся в текстологическом анализе и переводах терминологией. В английской академической школе принято замещать оригинальные термины палийского канона латинскими аналогами. Русскоязычные же исследователи стремятся совмещать такой подход с комментированием исходных понятий. Мне хотелось бы обсудить возможности работы с каноническими текстами применительно к данной проблематике

Ключевые слова: ранний буддизм, палийский канон, абхидхамма-питака, субъект, термины, понятия, Общество палийских текстов, И.П. Минаев, Ф.И. Щербатской.

The ways to Pāli texts' study and translate (*Abhidhamma-piṭaka*) through the lens of European philosophical terms and methodology.
Anastasiya V. Lozhkina

Department of Oriental Philosophies RAS

Abstract. My presentation will focus on the relevance of the European historical and philosophical vocabulary for discussing Indian philosophical texts. I base my report on studying the early Buddhist doctrinal texts of the Pāli Canon, the fundamental texts for the Indian philosophy of IV century BC – VII century AC. The third Pāli Canon's section, the Abhidhamma-piṭaka, features a very structural and compact language with a remarkable terminological density. These are demanding texts that require, besides the usual methodology for historical and philosophical research, dealing with concepts from the fields of textual analysis and translation. The English-based scholarly discourse tends to replace original Pāli terms with their Latin counterparts. However, Russian-speaking researchers strive to complement this approach by commenting the original terms. I would like to discuss various options for working with doctrinal texts from this perspective.

Keywords: early Buddhism, Pāli canon, Abhidhamma-piṭaka, the subject, concepts, terminology, Pāli Text Society, Ivan Minaev, Feodor Scherbatskoy.

В своем докладе я предполагаю коснуться важной для историка философии темы выстраивания методологии работы с текстами, принадлежащими отличной от западноевропейской философской традиции. При работе с древними текстами индийской философии я отметила для себя ряд общих проблем, в настоящее время требующих новой постановки и поиска новых способов решения. Этими мыслями мне хотелось бы поделиться.

Во-первых, это вопросы перевода оригинальных источников с санскрита и пали на русский язык. Главным вопросом здесь является вопрос о правомерности применения терминов, привычных

в работе историков философии, специализирующихся на текстах философии западной. К этим терминам относятся термины «субъект», «причинность», «полемика», а также некоторые другие.

Во-вторых, мне хотелось бы охарактеризовать два из существующих исследовательских подхода, которые касаются построения и выбора стратегии использования терминов при анализе буддийских религиозно-философских текстов. Первый подход принадлежит отечественным исследователям И.П. Минаеву и Ф.И. Щербатскому. Второй подход разрабатывался в лондонском Обществе изучения палийских текстов (Pāli Text Society). Оба подхода хронологически относятся к концу XIX в. - первой трети XX в.

В-третьих, я планирую обобщить основанные на конкретном материале выводы применительно к вопросам преподавания восточных философий и их изучения. Материал, с которым я работаю, изложен в кандидатской диссертации об одном фрагменте «Абхидхамма-питаки» палийского канона [1].

Вопрос о возможностях перевода терминов, использующихся в текстах древнеиндийской философии, на русский или другой современный язык пояснить удобнее всего будет на конкретном примере. В качестве источника для изучения древнеиндийской философии (специализация — раннебуддийская философия) я выбрала текст «Беседа о субъекте-пудгале» («Пуггала-катха»). Данный текст входит в компендиум «Вопросы дискуссии» («Катхаваттху», критическое издание - [2]). Хронологически «текстовый мир» «Вопросов дискуссии» можно отнести к IV в. до н.э. - VII в. н.э. «Вопросы дискуссии» входят в третий раздел палийского канона, «Абхидхамма-питаку». Цепочка включений «Беседа о субъекте-пудгале» --- 1 книга «Вопросов дискуссии» --- «Абхидхамма-питака» --- палийский канон многое позволяет сказать о философском наполнении основных терминов раннебуддийской философии, которые анализируются в «Беседе о субъекте-пудгале».

Палийский канон как единая текстовая целостность, которая дифференцирована по уровням дискурса и текстовым жанрам, своей структурой влияет не только на построение интересующего нас религиозно-философского текста, но и определяет то, что в тексте может быть сказано, а какие концепты останутся в не эксплицированной полностью форме. Таким образом, мы сталкиваемся с проблемой переводимости в самом начале обсуждения нашей темы, а именно при переводе названия текста «Пуггала-катха».

Катха представляет собой особый жанр, иначе, тип древнеиндийских текстов и философско-религиозного дискурса в целом. *Катха* — это один из способов обозначить и структурировать ведение полемики. Смысл данного термина может быть передан таким образом: беседа, обсуждение, разговор, рассказ, повествование. В англоязычной традиции термин *катха* принято переводить как противоречие и диспут (controversy и dispute в переводе К. Рис-Дэвидс и Ш.Ц. Аунга [3]). Нам такой перевод кажется немного резким.

В «Пудагала-катхе» центральное место занимает понятие *пудгала* (скр. *pudgala*, пали *puggala*). Мы переводим этот термин как «субъект». Обосновывается такой выбор перевода стремлением сохранить терминологичность и философское содержание исходного понятия. Данный перевод продолжает исследовательскую традицию, начатую первыми исследователями памятника. В качестве альтернативы данному варианту перевода мы предлагаем к обсуждению с коллегами перевод понятия *пудгала* как «самость», the Self. Такой перевод, однако насаивает на исходный термин коннотации с понятием *атман*, использующимся в «Упанишадах». Насколько данный ход оправдан — вопрос, требующий дальнейшей разработки. С другой стороны, европейское понятие «субъект» является насыщенным философскими смыслами, не относящимися прямо к проблематике раннебуддийской философии.

Не менее сложным термином для «Катхаваттху» может считаться термин «причинность». В раннем буддизме представления о причинности занимают особое место и разрабатываются детально на нескольких уровнях обсуждения. «Причинность» в раннем буддизме обозначается терминами «взаимозависимое возникновение» (скр. *pratitya-samutpada*, пали *патичча-саммупада*), «обусловленное» (скр. *самскрта*, пали *самкхато*), «имеющее причину» (скр. *сапратьяя*, пали *сапаччайо*). В «Беседе о субъекте-пудгале» проблематизируются второй и третий термины. Термин «взаимозависимое возникновение» в тексте не используется, поскольку представляет собой термин более высокого уровня. «Взаимозависимое возникновение» может быть названо, скорее, цельной обобщающей концепцией в структуре раннебуддийского дискурса, об этом см. две наших статьи по данной проблематике [4] и [5].

Ключевым техническим моментом для историка философии, работающего с первоисточника-

ми, является вопрос о выборе между оригинальным написанием терминов в русской или латинской транслитерации и использованием исключительно переводов терминов. Данный вопрос все исследователи решают по-разному.

В современной буддологической литературе одни исследователи используют исключительно переводы индийских философско-религиозных терминов (это касается в основном, англоязычной европейской литературы, например, так поступают Э. Конзе [6], Д. Митчел [7], Дж. Пере-Ремон [8] и др.). Другие исследователи используют только оригинальные термины — часто это характерно для англоязычных работ, написанных учеными родом из Юго-Восточной Азии, например Н. Датта [9], О.К. Сенга [10] и Г. Сомаратне [11]. Среди русскоязычных индологов подход к написанию терминов, в том числе историко-философских терминов, в настоящее время разрабатывается и уточняется. Об этом нам хотелось бы сказать подробнее в самом докладе.

Зарождение отечественной школы палиистики и, шире, изучения в России истории раннебуддийской философии, связано с именами Ивана Павловича Минаева (1840-1890 гг.) и его учеников. С данным кругом исследователей мы связываем не только начало знакомства ученых с обширным по тематике материалом, касающимся философии, культуры, религии и искусства Индии, но и выработку рабочей методологии анализа оригинальных источников.

Перу И.П. Минаева принадлежат важные для нашей темы и, к сожалению, малоизвестные у историков философии, работы. Среди них книга «Буддизм. Исследования и материалы» [12], в которой собраны основные сведения о развитии раннего буддизма — Соборах, раннем буддизме на северо-западе Индии (на материалах исследования ступы в Бхархутте), расхождениях в интерпретации положений Учения и их фиксации в канонических источниках. Отметим, что данная работы вышла раньше, чем появились первые зарубежные общие исследования истории и концепций раннего буддизма во Франции и, затем, в Англии.

Фигура И.П. Минаева примечательна также тем, что он первым начал вводить в научный оборот буддийские тексты, основываясь на рукописях, привезенных им из трех поездок на Целон, в Индию, Бирму и Непал (1874-1875, 1880, 1885-1886 гг.). О рукописях, привезенных И.П. Минаевым в Петербург, мы знаем немного. Для нас значимым и символичным является то, что среди первых текстов, с которыми познакомился исследователь, был комментарий Буддхагхоши на «Вопросы дискуссии», изданный в лондонском Обществе палийских текстов [13]. Данный текст затем был переведен Б.Ч. Ло издан также в Лондоне [14].

Невозможно не упомянуть исследования И.П. Минаевым буддийских текстов, которые демонстрируют его способ работы с первоисточником. Для нас интереснее всего его разбор гимна Авалокитешваре в небольших статьях «Буддийские молитвы I» [15] и «Буддийские молитвы II» [16]. И.П. Минаев склонен в своем исследовании идти от источников. В названных статьях он приводит гимн и комментарии к нему целиком на языке оригинала, далее дает свои замечания о характере источника, известных сведениях о нем и тем самым обосновывает свой перевод, который также размещен с статьях.

Можно предполагать, что выбранный способ работы с текстом был бы продолжен Минаевым относительно других источников («К легенде Касуара», «О Майтрее», «О кальпах», «К легенде о царе Махапранаде»). Сейчас мы располагаем лишь черновиками переводов из его архива, изданными после смерти Минаева его учеником С.Ф. Ольденбургом [17].

Более известной фигурой можно считать ученика И.П. Минаева Ф.И. Щербатского (1886-1942 гг.). Для работ Щербатского характерна собственная исследовательская методология, несомненно связанная с подходом его учителя. С нашей точки зрения, подход Щербатского характеризуется большим стремлением к обобщениям и проблематизации. Мы в своем докладе будем опираться на работы автора, более близкие теме нашей работы — на исследование «Центральная концепция буддизма и значение термина „дхарма“» [18] и сравнительно малоизвестную работу «Философское учение буддизма» [19]. Кроме того, сегодня мы располагаем описанием исследовательского подхода Щербатского, выполненным В.К. Шохиним [20].

Можно утверждать, что представители русскоязычной буддологической школы склонны работать с первоисточниками и их традиционными комментариями, использовать термины в оригинальном написании, отдельно поясняя значение каждого из них. Нам такой ход кажется единственно возможным применительно к памятникам древнеиндийской философии.

В настоящее время в индологических и буддологических изысканиях наблюдается слабо изученная область палийских исследований. Палийский канон служит основным, цельным и надежным источником для изучения философии раннего буддизма. Мы можем с оговорками экстраполировать на методологию его исследования и перевода выводы, полученные исследователями других философских традиций. Таких работ немного, среди них, например, статья В.Г. Лысенко «О переводе санскритских философских текстов» [21]. Все названные аспекты поставленной темы доклада являются вопросами наших текущих изысканий. Нам хотелось бы обсудить с коллегами, вовлеченными в изучение восточных философских текстов, возможности решения вопроса о применимости накопленного понятийного инструментария применительно к темам наших исследований.

Литература:

1. Ложкина А.В. “Беседа о субъекте-пудгале“ как философско-религиозный текст в структуре палийского канона („Kathāvatthu I.1“) / дис. на соискание степени кандидата филос. наук. М., 2019: на правах рукописи. 301 с.
2. Kathāvatthu / ed. by A.C.Taylor. London: Pāli Text Society, Oxford University Press, 1891. 637 p.
3. Points of Controversy or Subjects of Discourse / tr. by S.Z. Aung and C.A.F. Rhys-Davids. London: Oxford University Press, 1915. 416 p.
4. Ложкина А.В. Концепция взаимозависимого возникновения (*pratitya-samutpada*) в текстах палийского канона // Вопросы философии. №11. М., 2018. С. 202-213.
5. Ложкина А.В. Философский принцип *pratitya-samutpada* в палийском каноне (основные аспекты) // Вестник Московского Университета. Серия 7 Философия. №2, март-апрель. М., 2018. С. 3-19.
6. Conze E. Buddhist Thought in India. Three Phases of Buddhist Philosophy. London: George Allen & Unwin, 1983. 302 p.
7. Mitchell D.W. Analysis in Theravāda Buddhism // Philosophy East and West. Vol.№ 1, Jan.1971. Pp. 23-31.
8. Perez-Reimon J. Self and Non-self in Early Buddhism. The Netherlands: Mouton Publishers, the Hague, 1980.
9. Datt N. Buddhist Sects in India. Delhi, 1998. 291 p.
10. Seng O.K. Matikas, Dhammas and the Two Truths: The Forces Driving the Formative Development of the Abhidhamma // eJournal of Buddhist Research Studies. Vol. 1. Malaysia: Than Hsiang Buddhist Research Centre Penang, 2015. Pp. 87-93.
11. Somaratne G.A. Citta, Manas & Vijñāna: Aspects of Mind as Presented in Early Buddhist Pali Discourses // Dhamma Vinaya: essays in honour of Venerable Professor Dhammavihari (Jotiya Dhirasekera) / ed. by A. Tilakaratne. Colombo-Sri Lanka: Association for Buddhism Studies, 2005. Pp. 169-202.
12. Минаев И.П. Буддизм. Исследования и материалы. Том 1. Выпуск 1-2. СПб: Типография императорской академии наук, 1887. 280 с.
13. Kathāvatthu-ppakaraṇa-Atṭhakathā / ed. by Minaeff J. // Journal of the Pali Text Society. 1899. 222 p.
14. The Debates Commentary (Kathāvatthuppakaraṇa-Atṭhakathā) / tr. into en. by B.Ch. Law. London: Pāli Text Society, Oxford University Press, 1940. 248 p.
15. Минаев И.П. Буддийские молитвы I // Записки восточного отделения Императорского Русского археологического общества / Под ред. В.Р. Розена. Том 2. СПб: Типография Императорской Академии Наук, 1888. С. 125-136.
16. Минаев И.П. Буддийские молитвы II // Записки восточного отделения Императорского Русского археологического общества / Под ред. В.Р. Розена. Том 2. СПб: Типография Императорской Академии Наук, 1888. С. 233-240.
17. Минаев И.П. Материалы и заметки по буддизму // Записки восточного отделения императорского русского археологического общества / под ред. В.Р. Розена. Том 9. Выпуски 1-4. СПб: Типография Императорской Академии Наук, 1896. С. 207-221.
18. Щербатской Ф.И. Центральная концепция буддизма и значение термина «дхарма» // Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М.: Наука, 1988. С. 112-198. Электронный ресурс, URL: <http://psylib.org.ua/books/shchb01/> (ссылка доступна на 28.12.2019).
19. Щербатской Ф.И. Философское учение буддизма. СПб: Издание Отдела по делам Музеев и охране памятников Искусства и Старины, 1919. 49 с.
20. Шохин В.К. Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия. Москва, 1998. 248 с.
21. Лысенко В.Г. О переводе санскритских философских текстов. // Русская антропологическая школа. Труды 2, М.: РГГУ, 2004. Электронный ресурс, URL: <http://kogni.narod.ru/lyssenko.htm> (ссылка доступна на 28.12.2019).

Насыров И.Р.

Институт философии Российской академии наук, г. Москва, ведущий научный сотрудник сектора философии исламского мира, доктор философских наук

ilshatn60@mail.ru

Аннотация: В данной статье рассматриваются взгляды башкирского мусульманского историка Мурада Рамзи (1854–1937) на реформы в исламе. Исследование идей этого видного дореволюционного российского мусульманского деятеля сохраняет актуальность благодаря тому, что бытует стереотипное представление, согласно которому он был консерватором и выступал против джадидизма, культурного и интеллектуального движения среди мусульман дореволюционной России за реформирование ислама. До сих пор российские исламоведы разделяют эту точку зрения. В статье приводятся доводы, согласно которым М. Рамзи не был консерватором. Он настаивал на необходимости проведения постепенных реформ. Согласно авторскому подходу, М. Рамзи выступал за поэтапные реформы в российской мусульманской общине. Он был сторонником умеренного исламского реформизма.

Ключевые слова: Мурад Рамзи, ислам, общество, реформизм, консерватизм

Views of Murad Ramzi on reforms in Islam.

Nasyrov I. R.

Department of Islamic Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow

Abstract: The present article is devoted to the study of views of Murad Ramzi (1854–1937), the Bashkir Islamic historian, on reforms in Islam. The research is important because there is a widespread stereotypical view that he was a conservative religious thinker who spoke out against Jadidism, a cultural and educational movement in Russia initiated a modernization of Islam. This view is still held by Russian Islamic scholars. The author supplies new evidence showing that Murad Ramzi never criticized Reformism. He advocated moderate reforms in Islam. According to author's view, Murad Ramzi favored gradual reforms in Russian Muslim community. He sought to developed moderate Islamic Reformism.

Keywords: Murad Ramzi, Islam, society, reforms, Reformism, Conservatism.

Башкирский историк Мурад Рамзи (1854–1937) является автором произведения «Талфик аль-ахбар ва талких аль-асар фи вака'и Казан ва булгар ва мулук аттатар» (Изложение сведений и преумножение преданий о Казани, булгарах и татарских царях) (далее в тексте будет приводиться его сокращенное название – «Талфик алахбар»). Это историческое сочинение является важным источником при изучении истории философской и общественной мысли мусульман в России XIX – нач. XX вв. Актуальность исследования взглядов М. Рамзи на реформы в области религии и культуры мусульманских народов и модернизацию, глубокое обновление социально-экономических, политических и культурных основ их обществ, объясняется складывающейся сегодня ситуацией в сфере межконфессиональных отношений в тех российских регионах, где коренное население на протяжении многих веков исповедует ислам.

Социально-экономические, политические и культурно-духовные реформы в Российской империи во второй половине XIX – начале XX вв. вынудили российскую мусульманскую общину в лице ее видных представителей заняться поиском ответов на вызовы Современности и нахождения путей приобщения к западной цивилизации. В начале XX в. бурно развивается джадидизм, общественно-политическое и интеллектуальное движение среди мусульман дореволюционной России. Сторонники этого движения, мусульманские реформисты ратовали за обновление (отсюда их название – «джадидисты», или «обновленцы») различных сторон жизни своих единоверцев.

Что касается позиции М. Рамзи в отношении исламского реформаторства и модернизации мусульманского социума, то в научной литературе сохраняется подход, согласно которому М. Рамзи был «кадимистом», представителем кадимизма (от арабского слова «кадим», или «старый, древний»), консервативного движения в конце XIX – начале XX вв. в мусульманском обществе дореволюционной

Россииⁱ. Кадимисты-консерваторы настаивали на сохранении в неизменном состоянии религиозных и нравственных ценностей и общественных институтов в мусульманской общине. Точка зрения, что М. Рамзи был консерватором, опирается на следующие положения. Во-первых, М. Рамзи дал отрицательную оценку деятельности Галимджана Баруди (1857–1921), одного из ведущих деятелей джадидизма, мусульманского реформизма в России, на посту руководителя мусульманского учебного заведения «Мухаммадия» в Казани, где была принята новометодная («джадидитская») система обучения, а также резко критиковал решения о равноправии женщин, принятые на I Всероссийском мусульманском (Московском) съезде в 1917 г. Во-вторых, мусульманский реформизм (джадидизм), возникнув как общественно-политическое и интеллектуальное движение среди мусульман России на рубеже XIX–XX вв. за обновление различных сторон их жизни, противостоял кадимизму, движению представителей консервативных кругов российского мусульманского сообщества. В итоге укрепилось мнение, что М. Рамзи был мусульманским консерватором.

В то же время в исследованиях отечественных и зарубежных авторов практически отсутствует анализ основного труда М. Рамзи – Талфик аль-ахбар – с целью выявления его реальной оценки новометодного обучения в мусульманских учебных заведениях в целом в России в указанный период времени. Это ведет к необоснованному отождествлению российских мусульманских деятелей, не примкнувших к джадидизму, с мусульманским консерватизмом (кадимизм). На самом деле российская мусульманская интеллигенция предреволюционной России была неоднородным явлением, а ряд ее видных представителей (Зейнулла Расулев, М. Рамзи), не будучи формально джадидистами, объективно служили движению мусульманского реформизма. Поэтому мы считаем, что М. Рамзи был представителем умеренного реформизма.

В главе «О положении в сфере образования у татар в прошлом и настоящем» своей книги «Талфик аль-ахбар» он пишет, что до правления императрицы Екатерины II мусульманские учебные заведения в Российской империи были двух типов: мактабы (школы) для детей младшего возраста и медресе для детей старшего возраста. Он отмечает: «Большинство детей завершали обучение в мактабе без навыков чтения»ⁱⁱ. Также плохо обстояло дело в медресе. Изучение Корана сводилось к механическому заучиванию его глав (сур), изучению сочинений о правилах исполнения исламских ритуалов и сборников хадисов (высказывания о словах и поступках пророка Мухаммада)ⁱⁱⁱ. Он перечисляет недостатки кадимитской, или «старометодной» системы образования – схоластика, оторванность от жизни изучаемых дисциплин и несоответствие этой системы образования требованиям новой, постоянно изменяющейся эпохи. Самым главным недостатком системы образования в кадимитских медресе была ее ориентированность на сохранение в неизменном состоянии традиционного мусульманского общества Российской империи. Причину плачевного состояния в сфере образования у мусульман России он видит не в самой исламской системе образования, а в социально-политических и экономических факторах, приведших к стагнации мусульманский мир. По его мнению, причиной отставания мусульманских народов является пренебрежение делом усвоения прогрессивного знания, тогда как залогом развития общества является разумное сочетание религиозного знания и передового технического образования, как это было на мусульманском Востоке в период его расцвета^{iv}.

Он призывает следовать современным методам обучения и образования, принятым в странах Запада, и отмечает, что новые методы обучения уже приняты в некоторых мусульманских медресе России по инициативе Исмагила Гаспринского (1851–1914), видного мусульманского просветителя в дореволюционной России, вышеупомянутого Галимджана Баруди и российского мусульманского религиозного деятеля и суфийского шейха Зейнуллы Расулева (1833–1917)^v. М. Рамзи выделяет ряд факторов сдерживания развития образования и культуры российских мусульман. Во-первых, противодействие консервативных мусульманских ученых-«улемов» реформам, которые усматривают во всем новом «вредное новшество». М. Рамзи пишет, что он сам какое-то время разделял ошибочную позицию мусульманских консерваторов. Но затем М. Рамзи, по собственному его признанию, после посещения

ⁱ Хабутдинов А.Ю. Лидеры нации. Казань: Татарское книжное издательство, 2003. С. 64; Митрищева Х.Л.-А.

Взаимоотношения супругов в исламе и вопросы брачных отношений в татарской богословской мысли / Современная молодежь и духовные ценности народов России: Сборник материалов IV Республиканской студенческой научно-практической конференции. – Казань: ДУМ РТ-РИИ-КИУ, 2018 г. С. 133.

ⁱⁱ Рамзи, Мурад. Талфик аль-ахбар ва талких аль-асар фи вака'и Казан ва булгар ва мулук аттатар. Оренбург: типография издательства «Каримов, Хусаинов и К°». 1908. Т. 2. С. 368.

ⁱⁱⁱ Там же, С. 369.

^{iv} Там же, С. 374.

^v Там же, С. 375–377.

им новометодных медресе перешел на сторону мусульман, ратующих за реформы образования и различных сторон общественной жизни. Вторым фактором является происки скрытых врагов ислама, которые распространяют лживые утверждения, согласно которым исламские реформаторы разрешают употребление спиртных напитков, слушание развлекательной музыки, приветствуют отказ мусульманок от ношения головных платков (*хиджаб*) и т.д. Третий фактор – пассивность реформаторов ислама в России в отношении таких инсинуаций и нежелание разъяснить мусульманам, что реформы в области религии и культуры не имеют ничего общего с отказом от предписаний шариата. Четвертым фактором является низкий уровень религиозной культуры самих российских мусульман. М. Рамзи считает, как безоглядное увлечение европейской культурой может привести человека к пренебрежению нормами традиционной мусульманской морали и в итоге к безверию¹.

М. Рамзи утверждал, что реформы в исламе необходимы, но они не должны подвергать изменениям устои шариата, подрывать традиционные нравственные ценности, освященные Кораном и традицией пророка Мухаммада. Он имел в виду тех российских исламских реформаторов, которые считали, что не следует ограничиваться лишь реформой системы образования мусульман, но что необходимо модернизировать всю систему общественных отношений мусульманского общества с целью не просто его «возродить», но и достичь в идеале такого высокого уровня общественного развития, чтобы сперва сравняться с Европой, а затем обогнать ее.

Отсюда можно сделать вывод, что М. Рамзи разделял позиции умеренного реформизма, представители которого считали, что во благо самих же мусульман следует способствовать только тем реформам, которые позволили бы российскому мусульманскому социуму без нанесения ущерба основам религии усваивать передовые достижения западной цивилизации.

Литература:

1. Рамзи, Мурад. Талфик альхбар ва талких аль'асар фи вака'и' Казан ва булгар ва мулук аттатар. Оренбург: типография издательства «Каримов, Хусаинов и К°». 1908. Т. 2. 510 с. (на араб. яз.).
2. Хабутдинов А.Ю. Лидеры нации. Казань: Татарское книжное издательство, 2003. 157 с.
3. Митрищева Х.Л.-А. Взаимоотношения супругов в исламе и вопросы брачных отношений в татарской богословской мысли / Современная молодежь и духовные ценности народов России: Сборник материалов IV Республиканской студенческой научно-практической конференции. – Казань: ДУМ РТ-РИИ-КИУ, 2018 г. С. 132–138.

Человек в спекулятивной теологии ал-Касима ар-Раси

Нофал Ф.О.

Луганский национальный университет им. В. Даля, Луганск (ассистент). Магистр философии

faresnofal@mail.ru

В докладе рассматриваются философско-антропологические и гносеологические построения выдающегося средневекового мыслителя, первого систематизатора натурфилософии зайдизма ал-Касима б. Ибрахима ар-Раси (ум. 860). Автор делает вывод о зависимости теологии ар-Раси от концепций современных ему школ, — в частности, неоплатоническо-перипатетической и каламической, басрийско-мутазилитской, — а также показывает оригинальность некоторых положений учения ал-Касима о человеке и его психологической «множественности». Так, основываясь на классической каламической теории о монистическом характере божественной самости, зайдитский имам постулирует «составленность», субстанциальную сложность, множественность «иносказательно-единой» души антропоса. Последняя, в свою очередь, состоит из различных «сил», одна из которых является, согласно богослову, незаменимым условием процесса познания. Отдельно автором доклада анализируются анатомические и физиологические выкладки ал-Касима б. Ибрахима.

Ключевые слова: арабо-мусульманская философия, средневековая философия, зайдизм, мутазилизм, арабский перипатетизм, ал-Касим ар-Раси.

A Human in a Speculative Theology of al-Qasim ar-Rasi. Nofal F.O.

Luhansk State University named after V. Dahl

A given report reviews the philosophical, anthropological and gnoseological compositions by al-Qasim ibn Ibrahim ar-Rasi (died 860) – an eminent medieval thinker, the first classifier of zaidism natural philosophy. The author makes a conclusion about the dependence of ar-Rasi theology on the concepts of his modern-day schools – especially, Arab Neoplatonic and Kalamic, Basran Mutalizi, – as well as shows ingenuity of certain positions of the al-Qasim teachings about a human and his psychological ‘plurality’. Thus, basing on a classical Kalamic theory about monistic character of divine self, Zaidi’ imam postulates ‘composition’, substantial complexity, plurality of the ‘allegorically single’ soul of the anthropos. This soul, in its turn, consists of different ‘powers’, one of which, according to the theologian, is an irreplaceable condition for a cognitive process. Separately the author analyzes the anatomical and physiological findings of al-Qasim ibn Ibrahim.

Keywords: Arab and Muslim Philosophy, Medieval Philosophy, Zaydi’ Studies, Mutazilites, Arab Neoplatonism, al-Qasim ar-Rasi.

Несомненно, именно теологической системой ал-Касима б. Ибрахима ар-Раси (ум. 860) открывается качественно новый, «схоластический» период истории зайдитского калама. Алид по происхождению, проповедник и политический деятель, ал-Касим заложил основы спекулятивной теологии молодого шиитского течения, в «йеменском» своем изводе просуществовавшего двенадцать столетий: так, без обращения к интеллектуальному наследию основателя династии Раситов равно немислимы богословие его сына Мухаммада (ум. 892) и внука Йахьи (ум. 910), йеменская рецепция трудов ал-Хакима ал-Джишшами (ум. 1101) и антимутазилитская апологетика ас-Сайида Хумайдана (ум. пер. пол. XIII в.). К сожалению, детального и всестороннего исследования теология ал-Касима так и не получила: на сегодняшний день в распоряжении специалистов имеется лишь одно, принадлежащее перу У. Маделунга, реферативное изложение взглядов мыслителя, в небольшой аналитической своей части редуцировавшее воззрения ар-Раси к мутазилитским идеям [1, s. 86-152]. К тому же следует отметить, что настоящий вывод был сделан немецким востоковедом задолго до выхода в свет полного критического издания трактатов имама ал-Касима [2], — т.е. на основании анализа разрозненных

¹ Там же, С. 383.

фрагментов, касавшихся, преимущественно, вопросов политической доктрины и этики. Как мы покажем ниже, антропологические концепции ар-Раси — равно как и его спекулятивный метод в целом — несводимы к мутазилитским, и, скорее, представляют собой оригинальный синтез каламического и перипатетического (неоплатонического) дискурсов арабского Средневековья.

Рассмотрение антропологии ар-Раси уместно начать с его физиологических и анатомических выкладок. Следуя античным натурфилософским доктринам, перенятым мутакаллимами первых веков ислама, ал-Касим постулирует наличие в человеческом теле всех «четырёх природ» (*ат-таба*¹ и *ал-арба*²) — тепла (*харара*), холода (*буруда*), сухости (*йубуса*) и мягкости (*лин*). «Итак, кровь горяча и мягка, — рассуждал он, — желтая желчь — горяча и суха, черная желчь — холодна и суха, а лимфа — холодна и влажна» [2, т. 2, с. 388]. Подобного рода темперамент (*мизадж*, *халим*) позволяет двусоставному существу не только быть видимым (ибо видимо только то, что «сотворено из смешения [природ]») [2, т. 2, с. 344], но и наблюдать³ материальные субстанции [2, т. 1, с. 199, 483]. Организм человека, настаивал ал-Касим, оппонировав дуалисту Ибн ал-Мукаффа⁴ (ум. ок. 760)ⁱⁱ, сотворен Богом совершенным (*мукам-мал*); все болезни и немощи, в свою очередь, привходят в тело при «порче умеренности (*у'тудал*)» его темперамента и представляют собой следствие действия греха, удаления верного человечества от Создателя [2, т.1, с. 347-348]. Мыслитель уверен: правильная «сложенность» структуры (*бунья*) тела, дарованная божественной благостью, есть условие образования психофизиологической «природы» (*фитра*) — вместилища мудрости (*хикма*), условия этико-правового «обязывания» субъекта [2, т. 1, с. 347]. Заметим, что ар-Раси приводит в трактате «Ученый и вопрошающий» (*ал-Алим ва ал-вафид*) пространную анатомическую справку («Человек состоит из двенадцати связок; костей в нем двести семьдесят восемь, а сосудов — триста шестьдесят» [2, т. 2, с. 388]), представляющую интерес для историков медицинской науки.

Известно, что теория о самозарождении организмов пользовалась популярностью у средневековых ближневосточных «медиков» (*атибба*⁵) — последователей античных натурфилософских школ. Описанные в философских романах XII – XIV вв. сцены «гниения» плодородного грунта в запечатанной пещере, из которой, спустя время, выползает новорожденный человек, основываются на переведенных на арабский язык фрагментах трактата *Historia Animalium* [кн. V], известного как часть компендиума «Книга [о] животных» (*Кутаб ал-хайаван*) [4, pp. 25-33]. Несомненно, знакомый с текстом «Книги...», ал-Касим решительно отвергал саму возможность естественной трансформации неживой материи в живую, а также обрушивался с критикой на «низведение» одними вещами других [2, т.1, с. 297]. Подателем жизни (*хайат*) и экзистенции (*вуджуд*)ⁱⁱⁱ, утверждал богослов, вправе именоваться только Аллах, когда-то «пославший» дух (*рух*) во влажную, «адамову» землю; при этом образ соединения души и «земляного» тела объявлялся ал-Касимом изоморфным единству в теле противоположных друг другу «природ»: по-видимому, как и мутазилит ан-Наззам (ум. ок. 845), ар-Раси объяснял это явление вмешательством в естественный порядок Вседержителя, — хранителя «напряженного», стремящегося к распаду универса [2, т.1, с. 317; 5, с. 86-87].

Однако, как было уже сказано выше, человек, по ал-Касиму б. Ибрахиму, — существо двусоставное, телесно-психологическое. Каким же образом доказывает мыслитель существование души, по каким приметам узнает он ее действие в мире?

Именно на страницах трактата «Большое доказательство» (*ад-Далил ал-кабир*), размышляя о познавательных способностях человека, ал-Касим и заключает о существовании души (*нафс*)^{iv}. Последняя, по утверждению улема, обитает в сердце (*калб*) — вместилище инстинктов (*гара'из*) [2, т. 2, с. 347] — и постигает (*тудрик*) те или иные вещи двумя путями: опосредованно, через чувство (*хисс*), или непосредственно, благодаря прямому «общению» (*мубашарат ан-нафс*) с другими объектами познания. На вопрос о субстанциональности души ар-Раси отвечает утвердительно, хотя и не волне традиционно

i В другом месте ар-Раси отмечает, что человеческий глаз «наблюдает один только цвет (*лавн*)» [2, т. 1, с. 488].
ii Трактат ал-Касима «Ответ еретика Ибн ал-Мукаффа» (*ар-Рада 'ала аз-зундик Ибн ал-Мукаффа*) [2, т. 1, с. 319-386] является, на наш взгляд, наиболее полным ересиографическим изложением религиозно-философских взглядов опального аббасидского поэта; в этом своем качестве труд ар-Раси был рассмотрен нами в следующей работе: [3].
iii Заметим, что категория вечности в философии ал-Касима выступает в качестве синонима категории «бытие» (*вуджуд*) [2, т. 1, с. 463].
iv Последовательный апологет двуединства человеческого естества, ал-Касим посвящает этимологии слова *нафс* отдельный абзац, в котором объясняет иносказательность лексического значения термина: в частности, онтологически неверным им объявляется типичное для средневековой литературы отождествление самости человека с его душою-духом [2, т. 1, с. 453]. Примечательно, что, рассуждая об исходе души из тела, ар-Раси все-таки возвращается к классическому словоупотреблению категории *нафс* в связке с концептом *файадан*, «исхождение», — и, тем самым, прикровенно критикует эманационные схемы файласуфов [2, т. 1, с. 452].

для богословов своей поры: «Всякую душу *составляют* различные силы (*кива*)... разница же между силами души известна; среди них — воображение (*таваххум*) и мысль (*фикр*), а также память (*тазаккур*) и [случайный] помысел (*хатир*)» [2, т.1, с. 199-200; курсив наш – Ф.Н.]. Следует сказать, что теолог умело использует и арабский перевод аристотелевской категории *ἐντελέχεια*, в известной мере ее интерпретируя: силы души, уверен он, «завершают» ее, «совершенствуют» (*тутаммим*), делая невозможным ее исчезновение (*завал*) или распад. Как следствие, «совершенная» душа нуждается во всех без исключения своих силах, точного числа которых ал-Касим нигде не называет; постоянно пребывая в актуальном состоянии, силы души подготавливают и сопровождают всякое человеческое действова-ние [2, т. 1, с. 200].

Пассажи из «Большого доказательства» уточняет «Доказательство малое» (*ад-Далил ас-сагир*), в котором зайдитский имам возвращается к психологической проблематике. Текст упомянутого выше трактата однозначно характеризует душу как «составную» (*мураккаба*) субстанцию, «частями» которой и являются различные силы. Их действием богослов объясняет переменчивость состояний (*ахвал*) человека, — как эмоциональных, так и гносеологических. Бездвидная, бесформенная *нафс*, по слову ал-Касима, не существует вне «согласного» бытия пяти видов сил — питающей (*газиййа*), осязающей (*хасса*), восстающей (*нахида*) и обладающей (*малика*) [2, т.1, с. 275]. Очевидно, классификация психологических сил ар-Раси во многом повторяет учение файласуфа ал-Кинди (ум. 873) о душе, которой присущи, согласно тексту одноименного трактата, «вождедеющие» (*шахваниййа*), «гневные» (*гадабиййа*) и «разумные» (*'аклиййа*) силы [6, с. 270-280]. Вместе с тем, допуская параллельную разработку мыслителями их психологических концепций, мы считаем необходимым указать на особенности учения ар-Раси о душе, не позволяющие сделать вывод о прямом заимствовании последним неоплатонических теорий ал-Кинди: так, зайдитский теолог не знает разницы между потенциальным (*би-л-кува*) и актуальным (*би-л-фи'л*) состояниями *нафс*, не отождествляет «потенциальный» разум (как и разум вообще) с «субстанцией» души и не определяет ее как «осуществление», энтелехию тела. Неизвестна ал-Кинди и теория о множественности души, ее «множественности», обретающая в трудах ал-Касима подлинно богословское (и даже апологетическое) значение.

В частности, теология ал-Касима б. Ибрахима, построенная на принципах апофатизма, проводит строгую границу между горним и дольным мирами, трансцендентным и имманентным универсами. Основным свойством «овеществленного» (*мушаййа*) Первоначалом дольного мира ар-Раси называет множественность (*кусра*); в свою очередь внутренняя жизнь Бога предельно проста и монистична, лишена каких бы то ни было атрибутов (*суфат*), — кроме, разумеется, атрибута божественности (*'улухиййа*) [2, т. 1, с. 638]. Множественность души антропоса, ее расколотость, несамостоятельность ее частей являются, таким образом, прямым следствием из факта ее тварности и служат указанием на существование Аллаха, «непохожего на всякую [другую] вещь». Волею Создателя собранная воедино, действующая посредством творимого Им атрибута способности к действию (*'истита'а*) [2, т. 1, с. 597], *нафс* представляется ал-Касиму совершенным *микрокосмом*, единственным носителем всей полноты тварного *coincidentia oppositorum* — как онтологического, так и этического.

Предвосхищая этические формулы арабских перипатетиков, ал-Раси учит о врожденном «обычае» (*'ада*) души, ее склонности к удовлетворению греховных с точки зрения Закона желаний и страстей. Цель педагога, заключает богослов, есть не что иное, как насильственное «изменение обычая души [подопечного]... через могущество, усилие, страх, знание, познание и аскетизм» [2, т. 2, с. 436]. В числе «добродетелей воли» ал-Касим упоминает и поклонение (*'ибада*), — действие души, через познание и религиозное делание (*'амал*) стремящейся снискать довольство Всевышнего [2, т. 2, с. 493]. Похожие воззрения на генезис и эволюцию нравов (*ахлак*), «состояний» (*ахвал*) души впоследствии разовьют в своих этических трудах Ибн Хайсам (ум. 1040) [7, с. 13-14] и Ибн Мискавайх (ум. 1030) [8, с. 265-268], равно как и многочисленные суфийские мыслители.

Литература:

1. Madelung, W. Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen. Berlin: De Gruyter, 1966. 271 s.
2. Ар-Раси, ал-Касим. Маджму' ар-раса'ил./ Изд. и комм. 'А. Джадабана (в 2-х тт.). Сана: Дар ал-хикма ал-йаманиййа, 2001.
3. Нофал Ф.О. Религиозно-философская концепция Ибн ал-Мукаффа⁶ (на материале трактата «Ответ еретика Ибн ал-Мукаффа» ал-Касима ар-Раси) // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. №1(84). С. 67-76.

4. Filius, L. The Arabic Transmission of the Historia Animalium of Aristotle//Arabic Studies on Science and Literary Culture. Leiden: Brill, 2007. P. 25-33.
5. Нофал Ф.О. Ибрахим б. Саййар ан-Наззам. М.: ЯСК, ООО «Садра», 2015. 152 с.
6. Ал-Кинди, 'Абу Йусуф. Раса'ил фалсафиййа. Каир: Дар ал-фикр ал-арабийй, 1950. Т. 1, 386 с.
7. Псевдо-Йахйа б. 'Ади. Тахзиб ал-ахлак. Каир: б.г., 1913. 65 с.
8. Ибн Мискавайх. Тахзиб ал-ахлак. Багдад-Бейрут: Маншурат ал-джамал, 2011. 529 с.

Категория *Tengri* в орхонском источнике *Kültegin*

Телебаев Г.Т.

*Евразийский национальный университет им. Л.Н.Гумилева, заведующий кафедрой философии.
Доктор философских наук*

telebaevg@gmail.com

Мектепова А.

*Евразийский национальный университет им. Л.Н.Гумилева, магистрант по специальности
«Философия»*

aina_m_1986@mail.ru

Аннотация: Статья посвящена анализу категории Тенгри в орхонском источнике Культегин. Анализ позволил выявить три основных аспекта проявления категории в этом памятнике. Философский аспект является наиболее представленным и содержательным. Категория Тенгри позволяет раскрыть специфику осмысления в тюркской философии таких идей, как «происхождение мира», «трехсоставная структура мира», «жизнь и смерть», «реинкарнация». Соотношение Тенгри, Земли-Воды и мира людей составляют концептуальную основу бытия. Политический аспект категории проявляется в понимании Тенгри как источника власти каганов. Более того, Тенгри интерпретируется как прямой предок каганов, а каганы называются «Тенгритек», рожденные от Тенгри. Помимо этого, Тенгри проявляет милость ко всему тюркскому народу и даже имеет обязанность перед ним. В утилитарном аспекте Тенгри понимается как «дарующий силу», «оберегающий», иногда «наказывающий». Выявлена особая роль памятника Культегин в интерпретации понятия Тенгри, поскольку именно здесь впервые и в комплексном виде представлены все аспекты понятия

Ключевые слова: Тенгри, Культегин, происхождение и структура мира, жизнь и смерть, власть каганов, покровительство тюркам, Кут.

Concept *Tengri* in the Orkhon inscription *Kültegin*. *Telebayev G. T.; Mekteпова A.*

Eurasian national university named after L.N.Gumilyov,

Annotation: The article is devoted to the analysis of the Tengri concept in the Orkhon inscription Kultegin. The analysis revealed three main aspects of the category manifestation in this inscription. The philosophical aspect is the most represented and meaningful. The category of Tengri allows us to reveal the specifics of understanding in the Turkic philosophy of such ideas as "the origin of the world", "three-part structure of the world", "life and death", "reincarnation". The ratio of Tengri, Earth-Water and the world of people constitute the conceptual basis of existence. The political aspect of the category is manifested in the understanding of Tengri as the source of power of the kagans. Moreover, Tengri is interpreted as a direct ancestor of Khagan and Khagan called "Tengritek", was born from Tengri. In addition, Tengri shows mercy to the entire Turkic people and even has a duty to them. In the utilitarian aspect, Tengri is understood as "giving power", "protecting", sometimes "punishing". The special role of the Kultegin inscription in the interpretation of the concept of Tengri is revealed, since it is here that all aspects of the concept are presented for the first time and in a complex form.

Keywords: Tengri, Kultegin, origin and structure of the world, life and death, power of the khagans, protection of the Turks, Kut.

В орхонских памятниках категория *TENGRİ* встречается 74 раза, это большая часть упоминаний этого термина, которых в древнетюркских письменных памятниках всего 106.

Среди орхонских памятников *TENGRİ* упоминается чаще в памятниках *Bilge qaγan* и *Kültegin*, последний и будет текстологической основой нашего анализа.

В памятнике Kültegin, который был посвящен выдающемуся тюркскому военачальнику и сооружен в 732 году понятие TENDRI встречается 16 раз. Необходимо при этом подчеркнуть, что основные смыслы понятия Тенгри, его аспекты отражены в этом, более раннем памятнике, а в памятнике Bilge qağan они были повторены, либо несколько расширены.

Начинается текст памятника с важнейшего для тюркской философии отрывка, описывающего представления древних тюрков о происхождении мира. Здесь нашел отражение мировоззренческий, философский аспект понятия. Вот этот отрывок: «Öze kök Teñiri asıra yağız Jer qılıntağuda ekin ara kisi oğulı qılınmış» («Үсті көк Тәңірі, асты нығыз Жер қылынғанда (жаралғанда), екі ара кісі ұлы қылынды (жаралды)», «Когда вверху Синее (Голубое) Тенгри, внизу твердая Земля сделались (возникли), между ними сын человеческий сделался (возник)» [1].

Содержательно значимы, на мой взгляд, следующие положения, в которых находят отражение особенности тюркского миропонимания.

Во-первых, для тюрков характерно представление о самопорождении мира. Причем, не только сам Тенгри, но и «твердая, плотная Земля», и сын человеческий не порождены никем, а появились сами, буквально в памятнике: «сделались». Поэтому надо признать, что в определенном смысле эти представления находятся в русле учений древнекитайской, древнеиндийской и древнегреческой философии, в которых самопорождение жизни, как известно, было распространенным.

Во-вторых, трехсоставная структура мира, в которой выделяются уровни: вверху – голубое Небо, Тенгри; внизу – плотная Земля; а между ними – сын человеческий. Об их взаимодействии мы узнаем из других отрывков орхоно-енисейских памятников.

В дальнейшем, каждая из составных частей мироздания конкретизируется. Так, в 10 строке памятника говорится: «Türük Teñisi Türük İduq Jeri subı...» («Түрік Тәңірі, Түрік Ұйық Жері Суы», «Тенгри Тюрков, Священная Земля-Вода Тюрков») [2]. Здесь мы видим, что второй из элементов называется не просто Земля, а Земля-Вода, во-вторых, дается определение Земле – «İduq», «священная». Для тюрков земля, как и вода имели сакральное значение, имеющее основание в кочевом способе хозяйствования, при котором наличие земель и воды было главным условием выживания. Поэтому защита своей земли, завоевание земель имеют такое ключевое значение для тюркского мировоззрения (о частной собственности на землю или о продаже земли не могло быть и речи!).

Безусловно философским является и положение о причастности Тенгри к жизни и смерти. Если, как мы видели, к порождению жизни Тенгри прямого отношения не имеет, то смерть есть наивысшая степень могущества Тенгри. Об этом в памятнике говорится: «Öd Teñri yasar kisi oğlu qor ölgeli töğürmiş» («Шакты (ажалды) Тәңірі жасайды, Кісі ұлы көп өлгелі туған еді», «Черту (смерти) Тенгри делает, Сыны человеческие рождаются, чтобы умереть во множестве» [3].

Еще более поразительно, что Тенгри не порождает жизнь, но «оживляет» уже умерших. В самом конце памятника Культегину, уже после того, как высечен «автограф» автора: Йолүктегін, есть весьма важное добавление: «... uça bardıyız Teñiri tirig edkeñi» («ұша бардыңыз Тәңірі тірі етпейінше»; «вы умерли (букв. улетели) пока Тенгри не сделает вас живыми снова») [4]. Проблема реинкарнации, которая считается достоянием индийской философии, находит свое отражение, как мы видим, в тюркской философской традиции.

О покровительстве Тенгри тюркам, а также об источнике власти каганов в памятнике говорится: «Türük Teñisi Türük İduq Jeri subı ança temis erinç Türük budun yog bolmazun tejin budun bolçun tejin aqanı Elteris qağanı ögüm Elbilge qatunı Teñiri töpesinte tutup jügürü köürtü erinç» («Түрік Тәңірісі Түрік Ұйық Жері Суы сонда деген екен, Түрік бүтін (халық) жоқ болмасын дейін, бүтін (халық) болсын дейін, Әкем Елтеріс қағанды, Шешем-Өгейім Елбілге қатұнды Тәңірі төбесінде тұтып жоғары көтерді екен», «Тенгри Тюрков, Тюрков священная Земля и вода сказали: «дабы не исчез Тюркский народ, дабы вновь стал страной» и Отца моего Елтерис кагана, Мать-Мачеху Елбилге катун Тенгри высоко поднял, оказав им почет») [5]. Здесь мы имеем дело в политическом аспектом понятия Тенгри.

Для обозначения покровительства Тенгри по отношению к тюркам в этом памятнике (как и в ряде других) используется термин «yağılqadıq uñın» («жарылқадық үшін», «поскольку облагодетельствовал, проявил милость»). Например: «Teñiri jağılqadıq uñın elligig elsiretmis qağanlıyı qağansiratmış» («Тәңірі жарылқадық үшін Елдікті елсиретті, қағандықты қағансыратты», «поскольку Тенгри проявил милость народ подчинил, каганат обескровил») [6].

Весьма показательно, что подобное покровительство Тенгри воспринималось древними тюрками не только как должное, но и как «обязанность» высшей силы, которая в силу того, что это «Тенгри тюр-

ков», имеет особые обязательства, особую связь с тюрками. В памятнике Культегину об этом говорится так: «... üze Teñiri basmasar asra Jer tilinmeser Türük budun Eliniñ töğüsün kim artađı...» («үсті Тәңірі баспаса асты Жер тилинбесе, Түрік бүтін Елінің төрелігін кім артқызады»; «если сверху Тенгри не будет давить, снизу Земля не будет разрываться, то кто будет укреплять Тюркского народа государственную власть») [7].

С этим связано также знаковое для тюркской философии упоминание в одном месте понятий «Teñiri» и «Qut». Причем в тексте памятника нет прямого указания на то, что именно Тенгри дает человеку Кут, но подчеркивается как-бы тождественность благодеяния Тенгри и наличия Кута. Кроме того, анализируя данный отрывок можно реконструировать содержание понятия Кут, которое соотносится с «долей», «уделом», «судьбой».

Вот этот отрывок: «Teñiri yağılqazu qutum bar uñın ülgüm bar uñın» («Тәңірі жарылқай, құтым бар үшін, үлесім бар үшін», «поскольку Тенгри облагодетельствовал, поскольку у меня был кут, был удел») [8].

Еще один аспект, в котором понятие Тенгри употребляется в памятнике – утилитарный. Тенгри понимается как могущество, которое может наделять человека силой, возвысить его, но и при необходимости лишит его покровительства. Вот как об этом говорится: «Teñiri küç bertük uñın aqanı qağan süsi böri teg ermis yağısi qoñ teg ermis» («Тәңірі күш бергені үшін әкем қаған сүңгісі (жауынгері) бөрі тек екен, жауы қой тек екен», «поскольку Тенгри дал силу воины отца моего кагана были как волки, а враги его как овцы») [9].

В памятнике Bilge qağan категория TENDRI встречается чаще – 26 раз. Это и неудивительно, поскольку памятник посвящен основателю тюркской империи, великому тюркскому кагану, который правил в 717(716?) - 734 годах, целых 17 лет. Его отцом был Кутлык (Елтерис) каган, матерью – Елбилге катун. Он брат Култегина, знаменитого тюркского военачальника. Но, как мы уже отмечали это повторение тех идей, которые были в памятнике Kültegin.

Тенгри понимается в памятнике как высшая сила и опора власти каганов. Причем, весьма важной является идея прямого происхождения каганов от Тенгри. В миропонимании тюрков власть кагана священна, поскольку он является как бы «сыном» Тенгри, он рожден от Тенгри.

Памятник начинается с таких слов: «Teñiriteg Teñiri yaratmış Türük Bilge qağan...» («Тәңірітек Тәңірі жаратқан Түрік Білге қаған...», «Происходящий от Тенгри, рожденный Тенгри Тюркский Билге каган...») [10]. Здесь надо обратить внимание на суффикс «teg», который означает в тюркских языках «ведущий происхождение от...», по сути обозначает как бы «фамилию» человека. Так у древних тюрков общей «фамилией» каганов было «Teñiriteg». Отсюда представление о священности и власти кагана, и его самого, наделение его могуществом, силой, святостью. Правда, такое представление характерно больше для простого народа. Сами же каганы и их родственники зачастую, не страшась гнева Тенгри, убивали каганов. Так, например, по некоторым историческим преданиям, пришел к власти Билге каган, так же он сам был отравлен своими приближенными.

Близким по значению является и термин «Türük Teñiri» («Тенгри тюрков»), который показывает близость к Тенгри не только каганов, но и всего тюркского «эля», «будуна». Тюркский народ находится под особым покровительством Тенгри (такое представление, между прочим, характерно почти для всех народов Земли).

Таким образом, памятник Култегина значим тем, что именно в нем нашли отражение основные аспекты интерпретации понятия Тенгри. Это философский, политический и утилитарный аспекты.

Литература:

1. Kültegin I // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники. 1 строка (здесь и далее перевод на русский язык отредактирован автором)
2. Kültegin I // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники. 10 строка
3. Kültegin II // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники. 9 строка
4. Kültegin II // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники. 14 строка
5. Kültegin I // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники. 10-11 строки
6. Kültegin I // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники. 15 строка
7. Kültegin I // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники. 22 строка
8. Kültegin I // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники. 29 строка
9. Kültegin I // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники. 12 строка
10. Bilge Qağan I // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники. 1 строка

Десницкая Е.А.

*Санкт-Петербургский Государственный университет, институт философии, старший
преподаватель, к.ф.н.*

khecari@yandex.ru

Понятие инклюзивизма было введено немецким индологом Паулем Хакером как категориальное средство для описания индийской культуры. Хакер предложил называть инклюзивизмом открытость индийских религиозно-философских традиций к чужеродным элементам и готовность принимать и адаптировать воззрения, сложившиеся в других традициях. Хакер настаивал, что эта черта индийской культуры не сводится к толерантности и требует изучения как особая адаптивная стратегия. Вслед за Хакером к разработке теоретических аспектов понятия инклюзивизма обращались такие выдающиеся немецкие индологи как Герхард Оберхаммер, Вильгельм Хальбфасс и Альбрехт Вецлер. Их работы представлены в сборнике «Inklusivismus: eine indische Denkform», вышедшем уже после смерти Хакера в 1983 г. Несмотря на прошедшие десятилетия, теоретические разработки, представленные в этом сборнике, не утратили актуальности и по сей день, когда представление об инклюзивизме как характерной черте индийских религиозно-философских систем стало общепринятым. В настоящей статье представлен сравнительный анализ представлений об инклюзивизме в работах Хакера и Оберхаммера; обсуждается актуальность этих работ в контексте современных исследований индийской философии.

Ключевые слова: индийская философия, инклюзивизм, Оберхаммер, Хакер, Хальбфасс, история индийской философии¹

**Inclusivism as a Philosophical Category in the Works by Paul Hacker and Gerhard
Oberhammer.
Evgeniya Desnitskaya**

Saint Petersburg State University, Institute of Philosophy

The concept of inclusivism was introduced by Paul Hacker as a conceptual means for describing phenomena of Indian culture. With this term Hacker designated the openness of Indian religious-philosophical systems towards views and narratives of other (often rival) traditions, as well as the willingness to adopt them and incorporate in the own philosophical agenda. According to Hacker, this tendency should be distinguished from tolerance and can be considered a specific polemic strategy. Hacker's views on inclusivism were discussed by Gerhard Oberhammer, Wilhelm Halbfass and Albrecht Wezler in the volume «Inklusivismus: eine indische Denkform» published in 1983. Since that time inclusivism has become the main-stream concept and is usually considered the characteristic feature of Indian religious systems. This paper will present a comparative analysis of Hacker's and Oberhammer's views on inclusivism and the validity of these views in contemporary studies on Indian philosophy.

Keywords: Indian philosophy, inclusivism, Oberhammer, Hacker, Halbfass, history of Indian philosophy

Авдеева Людмила Ростиславовна

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. Философский факультет. Кафедра истории русской философии. Кандидат философских наук

alzl@yandex.ru

Аннотация. XIX век – век развития национального самосознания России и одновременно век сомнений и разочарований – породил многовариантные философско-исторические системы. Ретроспективные и утопические, реалистические и романтические построения увлечение позитивистскими тенденциями и их критика – все это разнообразие вписывается в логику развития западноевропейской философской мысли. Вместе с тем присутствуют и активно обсуждаются темы, присутствие которых в философии Европы XIX столетия представляется маловероятным и эпизодическим. Одна из них – проблема византизма, вышедшая чуть ли не на первый план в историко-философских рассуждениях наиболее известных и оригинальных мыслителей. Она находит становится проблемой, решить которую пытаются выдающиеся русские философы П.Я. Чаадаев, К.Н. Леонтьев, Вл.С. Соловьев, Г.В. Флоровский, Г.П. Федотов и многие другие. Понять причины популярности этой темы и показать ее эволюционное движение в истории русской мысли – задача данного исследования.

Ключевые слова: историософия, византизм, русская философия, Чаадаев, Леонтьев, Соловьев.

The problem of Byzantism in Russian philosophy of the nineteenth and early twentieth centuries.

Avdeeva L. R.

В идеалистической ветви русской философии было немало отголосков или реакций на мистическую теорию «Москва – третий Рим», сформулированную еще в XVI веке Филофеем и представлявшую собой попытку определить место России в общемировом историческом процессе. В XIX столетии под понятием «византизма» подразумеваются формы религиозного и политического бытия Византийской империи, которые в той или иной степени оказали влияние на Россию – от «органического» их восприятия до косвенного или временного воздействия на историю и культуру. Трактовка роли византизма в России зависела как от общих мировоззренческих установок мыслителей, обращавшихся к теме философии истории, так и от их конкретных социально-политических идеалов.

В философии истории П.Я. Чаадаева византизм понимается как традиция и реальная сила, оказавшая сильное негативное влияние на историческую судьбу России, «выбившая» ее из колеи общечеловеческого прогрессивного развития и обрекая русских на бесплодное существование. «В то время, - писал Чаадаев, - когда среди борьбы между исполненным силы варварством народов Севера с возвышенной мыслью религии воздвигалось здание современной цивилизации, что делали мы? По воле роковой судьбы мы обратились за нравственным учением, которое должно было нас воспитать, к растленной Византии, к предмету глубокого презрения этих народов»./1, 331 /

В понимании К.Н. Леонтьева византизм представляет собой культурно-историческое начало, которое беспрепятственно проникло в Россию, укоренилось в недрах молодого славянского племени, сформировав его, предоставив ему возможность выявить свои специфические черты и тем самым навеки предопределив его судьбу – развиваться в русле византийской традиции единства самодержавия и православия. Усматривая, в соответствии со своей концепцией триединого процесса развития, главный смысл исторического существования народа в достижении им стадии максимального сословного расслоения, господства сильной власти и церковного авторитета, он неразрывно связывает судьбу России с идеей византизма. Главное преимущество «византийской идеи» он усматривает в единстве и взаимосвязанности религиозных, государственных, нравственных, философских, художественных аспектов бытия. Византийская культура, по мысли Леонтьева, предшествовала романо-германской и представляла собой «особого рода образованность». Важнейшее значение для него имеет характер византийской государственности и церковной организации. Единоличная централизованная власть,

освященная религией, - то основополагающее «формирующее» начало, влияние которого сказалось во всех областях жизни и творчества народов, входящих в состав Византийской империи.

Позже, в учении Вл.С. Соловьева, намечается отказ от жесткого провиденциализма, раз и навсегда обуславливающего судьбу России. Полагая, что предопределенность не исключает, но, напротив, предполагает свободу выбора и напряженные усилия «избранного» народа во имя достижения великой цели нравственного совершенствования и культурного процветания, он толкует византизм как испытание, как задачу, как поставленный самим богом перед Россией метафизический вопрос о возможности исполнения ею своего исторического призвания, о соответствии христианской истине. «Древний Рим обожествил самого себя и погиб. Византия, смирившись мыслью перед высшим началом, считала себя спасенною тем, что языческую жизнь она покрыла высшим покровом христианских догматов и священнодействий, - и она погибла». /2,562/ Дух христианства, требующий действительного, а не показного благочестия, обязывает народ к моральному совершенствованию своего общественного строя, ставит перед ним проблему «достойного существования». Россия, как преемница Византии, или расцветет, или погибнет, в зависимости от того, сможет ли она, как собирательное целое, очиститься от всенародных и государственных грехов, стать реальным земным воплощением истин, данных ей христианством. Для Соловьева параллель «Византия – Россия» не столько служила основанием для утверждений о жизнеспособности российского государства, сколько давала возможность до предела заострить вопрос о несовершенствах, о «грехах» России.

Двадцатый век дал новое прочтение проблемы византизма, сформулированное русскими философами, характерной чертой которых стал дальнейший отход от толкования культурной и политической преемственности как всецелом и однозначном восприятии одних влияний и столь же непререкаемом отторжении других. Переосмысление роли Византии в этом смысле шло по линии ослабления ее влияния на Россию. Г.В. Флоровский полагал, что «приобщение к Византийской культуре никак не могло замыкать или изолировать Древнюю Русь от «великих семейств рода человеческого», как то казалось Чаадаеву... В самый решительный момент русского национально-исторического самоопределения Византийская традиция прервалась, Византийское наследие было оставлено и полузабыто...» /3,2/ Рассуждая о связях Византии с принявшей крещение Русью как достаточно свободных, Флоровский ограничивал Византийское воздействие XV столетием. Брак Ивана III и Софьей Палеолог, в его представлении, вовсе не был свидетельством нового подъема влияния Византии, напротив, «это было началом русского западничества». /3, 12/

Еще одну трактовку византизма предложил Г.П. Федотов, который истолковал его как идею, стремящуюся преобразовать извечные устои русской жизни, но не нашедшую реальных условий для укоренения на русской почве и потому не затронувшую ее своим насильственно-деспотическим вмешательством. «Христианство пришло к нам из Византии, - писал Федотов, - и, казалось бы, византизм во всех смыслах, в том числе и политическом, был уготован, как естественная форма, молодой русской нации. Но византизм есть тоталитарная культура, с сакральным характером власти, крепко держащей церковь в своей не слишком мягкой опеке. Византизм исключает всякую возможность зарождения свободы в своих недрах. К счастью, византизм не мог воплотиться в Киевском обществе, где для него отсутствовали все социальные предпосылки». /4, 143/ Эта концепция была основана на идее большей независимости церкви от государства, что давало возможность говорить о ее жизнеспособности и дальнейших перспективах уже после того, как самодержавие прекратило свое существование.

В ситуации, когда господство цензуры и контроль за политической жизнью страны делали невозможным систематическое развитие философской мысли, рассуждение об «исконных», «вековечных» началах Российского государства подменяли реальный диспут о социально-политических проблемах общества. Исторические темы выходили на первый план, становились не просто фоном или специальной темой для обсуждения, но определяли содержание споров, компенсируя недостаток реального дискурса в стране. Подобная «погруженность» в историческое прошлое и уверенность в его жизнеспособности влияла на литературу и на культуру в целом, особенно в плане сохранения источников и формирования духовной атмосферы общества, но вряд ли способствовала глубокому пониманию процессов, происходивших в современной жизни страны. История при этом тоже значительно политизировалась, получала моральную и художественную окраску, приобретая не свойственные ей как науке черты субъективизма, нарочитой эмоциональности, публицистичности.

Целесообразно обратить внимание и на эволюцию представлений о «византизме» как неизменной основе русской культуры, религии, государственности, которая имела место на протяжении

всей традиции обсуждения этой темы. Очевидно, что альтернативные, но равно однозначные выводы Чаадаева и Леонтьева, для которых «византизм» был путем гибели или спасения, ставились под сомнение позднейшими представителями философской мысли России, которые более критично стали оценивать взаимосвязь реальности и традиции. Для второй половины XIX века утверждение, что судьба России представляет собой некое «вечное возвращение», определяясь мифическими «национальными истоками», перестало быть аксиомой. Поиск «цивилизационного кода», обладание которым и сохранение которого означает для народа прояснение смысла его пребывания в истории, стал сменяться реальным интересом к жизни различных слоев и групп населения, социальные, вероисповедные и национальные особенности которого были столь многообразны, что это подчас исключало применение каких бы то ни было общих характеристик и создавало почву для отказа от построения глобальных концепций. Безусловно, это не был процесс бесстрастной констатации возможности забвения идеи мессианизма, «избранности» России, ее призвания сохранить «истинную веру» и тем самым спасти не только себя, но и другие народы. Представления об опасности разрушения системы ценностей, идеалов овладевали обществом по мере того, как становились очевидными кризисные явления, сопровождавшие развитие России последней трети столетия. Нарастающий скептицизм, доходивший даже до отрицания исключительного значения религиозной веры в жизни народов, сопровождался осознанием необходимости построения теорий, которые бы обосновали неизбежность религиозно-философского возрождения России на новом этапе ее существования. Надежды и нескрываемые разочарования становились контекстом философских сочинений, сменяя прежнюю уверенность, которая зачастую была основана лишь на авторитете старины, освященном словом церкви.

Литература:

1. Чаадаев П.Я. Философические письма. /Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избранные письма. Т.1. М., 1991.
2. Соловьев Вл.С. Византизм и Россия. /Соловьев Вл.С. Сочинения. В 2 т. Т.2. М., 1989.
3. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Париж, 1937.
4. Федотов Г.П. Новый град. Нью-Йорк, 1952.

Учение Н. Бердяева о творческом призвании человека в контексте православного богословия

Алешкова Ю.Б.

Российский православный университет святого Иоанна Богослова, старший преподаватель кафедры философии и теологии философско-богословского факультета. Кандидат философских наук

Aleshkova@mail.ru

Аннотация: Философию творчества Н. Бердяева принято рассматривать в противопоставлении исторически сложившейся православной традиции. Новое понимание духовного делания, основанное на смещении акцента с идеи спасения на реализацию творческого дара, составляющего в человеке образ Божий, меняет установившееся представление о достижении богоподобия как качественного умножения духовных свойств, включая в него в обязательном порядке также и совершенствование в творческом даровании. Однако учение Н. Бердяева о потенциальном превосходстве человеческой природы, созданной по образу Божию, над ангельской, соответствует святоотеческому преданию. Святитель Григорий Палама усматривает это превосходство именно в творческих возможностях, роднящих человека с Богом в отличие от ангелов. На этом основании архимандрит Киприан (Керн) полагает, что полное исключение творческих задач из духовного делания в аскетической монашеской традиции искажает суть православной антропологии, и «равноангельность» монашеского подвига никак не должна умалять претворения в жизнь творческого начала. В этом контексте учение Н. Бердяева о творческом призвании человека можно считать позитивным вкладом в православие, расширяющим проблематику соотношения образа и подобия Божия в человеке.

Ключевые слова: творчество, творческое призвание, образ и подобие Божие, богоуподобление, ангельский образ, аскетика.

N. Berdyaev's teaching on the creative vocation of a man in the context of Orthodox theology. Aleshkova J.B.

St. John the Theologian's Russian Orthodox University

Abstract: N. Berdyaev's Philosophy of creativity is considered in contrast to the historically established Orthodox tradition. The new understanding of spiritual making, based on the shift of emphasis from the idea of salvation to the realisation of the creative gift, which is the image of God in a man, changes the established idea of achieving God-likeness as a qualitative multiplication of spiritual properties as well as necessarily including improvement in the creative gift. However, N. Berdyaev's doctrine, which is about the potential superiority of human nature, created in the image of God over the angelic, corresponds to the patristic tradition. Saint Gregory Palamas sees this superiority precisely in the creative gift that unites man with God in contrast to the angels. On this basis, Archimandrite Cyprian (Kern) believes that the complete exclusion of creative tasks from spiritual work in the ascetic monastic tradition distorts the essence of Orthodox anthropology and the equal-angelic monastic feat should not detract from the realisation of the creative principle. In this context, the doctrine of N. Berdyaev on the creative vocation of a man can be considered a positive contribution to Orthodoxy, expanding the problematic of the ratio of the image and likeness of God in a man.

Key words: creativity, creative vocation, the image and likeness of God, God-likeness, the angelic form, the ascetic.

Концепция творчества Н. Бердяева широко охватывает проблемное поле взаимоотношений философского и богословского дискурсов: вопрос о необходимости бытийного расщепления человеческого и божественного начала на тварное и нетварное как условие надления человека от Бога способностью к творчеству; ограничение творческой активности упорядочиванием уже существующих

элементов космоса и идея «приращения бытия»; глобализация феномена творчества вплоть до рождения отдельной исторической эпохи, идущей на смену ветхо и новозаветной; перспектива результатов творческого процесса (объективизация в культуре и теургия) и многие другие аспекты конфликтного преломления фундаментальной идеи философа в пространстве богословия. Мы остановимся лишь на проблеме базирования на творческом начале пути достижения богоуподобления как основного призвания человека в рамках христианской жизни.

Исходным посылом Н. Бердяева становится помещение творческой способности в ряд оригинальных свойств сотворенной Богом человеческой природы, отличающих ее от животного мира и по традиции святоотеческого толкования образующих в совокупности образ Божий в человеке, основу для духовного роста и постепенного преобразования в подобие Божие. Данная установка в своем логическом развитии не дает возможности исключить реализацию творческого дара из указанного процесса совершенствования. Творчество неизбежно оказывается в поле духовного делания и превращается в необходимое условие богоуподобления.

Более того, Н. Бердяев мыслит творчество изначальной и основной задачей, поставленной в раю перед первозданным человеком, призванного Богом к соучастию в незаконченном процессе миротворения, а потому, по его мнению, должно до сих пор сохранять первостепенность своего значения. Грехопадение переместило его на задний план в ценностной системе координат, заменив новой основной целью спасения как восстановления утраченного состояния богообщения. Так творчество оказалось за духовным бортом христианской жизни. В сложившейся веками аскетической православной традиции учение о достижении богоподобия не только не учитывает необходимости воплощения в жизнь творческих ресурсов человека, но даже часто расценивает их как помеху для спасения, требуя их отсечения ради послушания в борьбе с грехом и в рамках минимизации осуществления естественных потребностей греховной человеческой природы на пути приобретения богатства духовного опыта.

Восстановление глубинного духовного смысла творческой деятельности и обнаружение подлинного призвания человека является стержневым мотивом «проповеди» Н. Бердяева: «Выход из этой трагической для христианства проблемы может быть один: религиозное осознание той истины, что религиозный смысл жизни и бытия не исчерпывается искуплением греха, что жизнь и бытие имеют положительные творческие задачи... Спасение от греха, от гибели не есть конечная цель религиозной жизни, спасение всегда от, а жизнь должны быть для. И многое ненужное для спасения нужно для того, для чего само спасение нужно, для творческого восхождения бытия» [1, с. 118].

В своем утверждении родственного Богу творческого начала корнем уникальности человеческой природы, превосходящей благодаря этому все иные творения Божии (не только животный, но и ангельский мир), Н. Бердяев оказывается в русле православного святоотеческого предания.

Рассматривая православную антропологию на основе воззрений отцов Церкви, архимандрит Киприан (Керн) акцентирует общее святоотеческое мнение о том, что ни одно из других своих творений Бог не наделил способностью к творчеству. Обращая особое внимание на учение святителя Григория Паламы, он отмечает слова святителя Григория о потенциальном превосходстве в этом отношении природы человеческой над ангельской: «...мы больше чем ангелы созданы по образу Божию... В самом деле, мы только одни из всех созданий имеем кроме ума и рассудка, еще и чувства. То, что естественно соединено с рассудком, открывает разнообразное множество искусств, наук и знаний: земледелие, строительство домов, творчество вещей из ничего, - разумеется, не из совершенного небытия, ибо это уже дело Божие, - все это дано только людям... Ничего подобного никогда не свойственно ангелам» [2, с. 364].

На этом основании архимандрит Киприан говорит об опасности нивелирования полноты человеческого призвания за счет подмены христианского духовного идеала образом ангельским, кажущимся многим по совокупности актуальных духовных качеств выше человеческого. В одной из глав «Антропологии св. Григория Паламы», которая называется «Образ и подобие Божие (Человек и ангелы)», он рассматривает искажения в формировании древней аскетической традиции отношения к монашескому подвигу как «равноангельному», связывая их с развитием ереси монофизитства: «Зачарованность бесплотным, ангелоподобным или, точнее, тем, что казалось и воспринималось как подлинно духовное, была слишком сильна... Не могли, не хотели уступать человеческому... Создалась даже очень сильная атмосфера этого неопределенного психологического монофизитства. Она обволокла собою быт, мысль, литургику и аскетику многих христиан... В этом видели больше «смирения»... Создалось впечатление, очень глубоко укоренившееся, что истинно монашеское, истинно аскетическое

отношение к жизни и твари должно быть именно таким недоверчивым к плоти и к человеку. Человек, и даже не грешный человек, а просто человек, как таковой, в силу одной своей человечности был взят под подозрение, ...этот псевдо-духовный стиль представлялся иногда ...верным обликом восточного, монашеского идеала христианства. Представляли себе, и совсем неверно, Православие, как более ангельское, чем человеческое» [2, с. 359-360].

Между тем, святитель Григорий Палама, как утверждает архимандрит Киприан, настаивал на том, что именно чувственное восприятие должно восхваляться «как источник совершенно недоступных ангелам откровений в познании; и как возможность не только восприятия познаваемого, но и создания новых, несуществовавших дотоле форм и предметов» [2, с. 364-365]. Ангелам же, по мнению святителя Григория Паламы, «не дана величайшая способность, доступная человеку, дар творческий, роднящий человека с его Творцом» [2, с. 365].

Н. Бердяев прав, что в процессе своего складывания православная монашеская традиция сохраняла, возможно, не совсем справедливое предубеждение против творчества. Заложённая в обете послушания идея «отвержения себя» и отказ от исполнения собственной воли исключали возможность следования внутреннему тяготению к любому занятию кроме молитвы. Для призванного к монашескому пути духовная работа над собой предполагалась единственным проявлением творческой активности. Возможность творческого развития конкретного, данного Богом дара, в широкой практике была исключена из монашеской жизни.

Это подтверждает и всем известный случай из жития преподобного Иоанна Дамаскина с запретом старца, наложенным на его гимнографическую деятельность ради послушания, и последующим снятием этого запрета чрез явление Пресвятой Богородицы, повелевшей не препятствовать течению творческого дарования святого.

Обосновывая важность и антропологическую значимость выполнения творческих задач, архимандрит Киприан пишет: «Есть какой-то смысл, какой-то логос творчества, нами еще невидимый и непостижимый. Отрицать его было бы величайшей бессмыслицей. Это значило бы отнимать божественный смысл назначения человека» [2, с. 379]. Творчество, по мнению архимандрита Киприана, «нельзя ограничивать одним узко моралистическим пониманием, т.е. как строительство одних нравственно добрых дел. Это есть раскрытие всех вообще творческих дарований человека... Строительство преп. Андрея Критского, Романа Сладкопевца, Космы Майумского, Максима Грека и под. не ограничивается же одними только угодными Богу делами их монашеских подвигов смирения, терпения, поста, девства и т.д. Разве... написанные этими святыми мужами кондаки, каноны и толкования богословского характера не имеют той же цены, как и монашеские подвиги?» [2, с. 378].

О необходимости квалифицировать творчество именно как духовное делание, по представлению Н. Бердяева, свидетельствует некоторая «надмирность» и бескорыстность самого творческого акта, в котором творящий по вдохновению полностью забывает о себе, преодолевает собственный эгоизм и страсти, испытывает то особое духовное окрыляющее состояние творческого подъема, которое преобразует душу, роднит ее с Творцом и уподобляет Ему: «Творящий чувствует себя не от «мира сего»... В творческом акте человек выходит «из мира сего» и переходит в мир иной... Творческий акт - трансцендентен по отношению к «миру», в нем есть исступление из «мира» [1, с. 165-166]. Поэтому Н. Бердяев расценивает творческий опыт как близкий и равноценный опыту мистическому, развивающемуся в историческом христианстве параллельно аскетической практике. В этом модусе духовной жизни христианское сознание всегда смещало центр тяжести с прагматической теории спасения на идеи забвения себя в причастности Богу, бескорыстного погружения в божественную любовь, преобразования и обожения, господствующие, например, в «Гимнах» Симеона Нового Богослова [3, с. 355].

В этом контексте интересно отметить также иногда встречающуюся в наследии святых отцов мысль о том, что исполнение творческого задания человека заключается в творении прежде всего не культурных ценностей, а - самого себя на пути богоуподобления. В таком ракурсе сотворчество человека с Богом реализуется не в преобразовании внешнего мира, а в синергичном, достигаемом совместно с божественной волею, претворении собственной души.

Святитель Иоанн Златоуст, как замечает архимандрит Киприан, подчеркивая особенность человеческой природы как творческой: «у Бога и ангелов не один образ и не одно подобие... Ангельское дело предстоять, а не творить» [2, с. 173], так формулирует замысел Бога: «Я сотворил, говорит Он, землю и небо, даю и тебе творческую власть: сотвори землю небом. Ты можешь сделать это... Я сотво-

рил, говорит Он, прекрасное тело; даю тебе власть создать нечто лучшее: соделай прекрасную душу» [2, с. 175].

Соотнесение этого взгляда на творчество с представлением об изначальном призвании человека ставит концепцию Н. Бердяева в сложные и любопытные отношения с представленным С.С. Хоружим актуальным направлением современной православной антропологии, постулирующим обожение как богоуподобление, достигаемое через полное «синергичное пересоздание», основанное не на раскрытии и умножении уже существующих элементов, а на подлинном «претворении» себя в нечто абсолютно новое, преодолении антропологической границы и трансцендировании в способ бытия Бога [4, с. 387].

Таким образом, можно отметить, что учение Н. Бердяева относительно творческого призвания человека в некоторых точках своего пересечения со святоотеческой мыслью расширяет богословскую проблематику соотношения образа и подобия Божия и включает в себе возможности перспективного развития в православном богословии.

Литература:

1. Бердяев Н. Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Бердяев Н. Философия творчества, культуры и искусства. Т.1. М.: «Искусство», 1994. С. 37-342.
2. Киприан (Керн), архимандрит. Антропология Св. Григория Паламы. Киев: Издательство имени святителя Льва, папы Римского, 2005. 433 с.
3. Бердяев Н. Спасение и творчество // Бердяев Н. Философия творчества, культуры и искусства. Т.1. М.: «Искусство», 1994. С. 343-367.
4. Хоружий С.С. Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении // Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Изд-во «Алетейя», 1994. С. 276-411.

Переписка С. Л. Франка с Л. Бинсвангером: эпистолярная творческая лаборатория философа

Аляев Геннадий Евгеньевич

Доктор философских наук, г. Полтава, Украина

gealyaev@gmail.com

Исследуется важный архивный документ, отражающий взаимовлияние русской и европейской философии XX века – переписка С. Л. Франка и Людвиг Бинсвангера (1934–1950 гг.). В переписке нашли отражение творческие планы русского философа и некоторые ключевые моменты их реализации, что позволяет приоткрыть его творческую лабораторию. Переписка является важнейшим источником для изучения истории написания Франком его основной работы «Непостижимое», а также ее издательской истории. Выявлены ключевые моменты, связанные с написанием книг «Свет во тьме» и «С нами Бог». Впервые показаны отраженные в переписке творческие планы Франка 1937 года, связанные с новой книгой, посвященной религиозному познанию. Также в переписке зафиксированы планы разработки «философии слова» («философии языка»).

Ключевые слова: история русской философии, творческая лаборатория, переписка, «Непостижимое», С. Л. Франк, Л. Бинсвангер

Correspondence between Simon L. Frank and Ludwig Binswanger: Epistolary Creative Laboratory of a Philosopher.

Aliaiev G. E.

Poltava, Ukraine

The paper examines an important archival document that reflects the mutual influence of Russian and Western Europe philosophy of the twentieth century: the correspondence between Simon Frank and Ludwig Binswanger (1934–1950). The correspondence reveals a number of Simon Frank's creative prospects and the key points of their accomplishment, which allows penetrating into creative laboratory of the philosopher. The correspondence is the most important source for studying the history of how one of the Simon Frank's most notable works – “The Incomprehensible” – had been designed and published. The paper uncovers a number of key points for the books “Light in Darkness” and “God with Us” to appear. The correspondence displays, for the first time, Simon Frank's creative prospects, as he had them in 1937, for producing a new book on religious knowledge. It also expresses the intent for developing the “philosophy of word” (“philosophy of language”).

Keywords: history of Russian philosophy, creative laboratory, correspondence, “The Incomprehensible”, Simon Frank, Ludwig Binswanger

Переписка С. Л. Франка с Л. Бинсвангером охватывает 16 лет (1934–1950) и содержит более 500 документов [1]. Она является свидетельством искренней человеческой дружбы двух выдающихся мыслителей XX века и отражает их взаимное творческое влияние. Ощущение какого-то «субстанциально-сущностного родства» духовного мира друг друга возникло уже в самом начале их знакомства (Франк пишет об этом в письме от 26 января 1935 г.), и в результате переписка становится способом доверительного общения и обмена идеями, творческими планами и результатами творчества.

Переписка помогает прояснить ряд моментов в истории написания Франком «Непостижимого». В июне 1935 г., перед первым визитом к Бинсвангеру в Кройцлинген, Франк, благодаря посредничеству редактора «Neue Zürcher Zeitung» Ханса Барта, достиг устной договоренности в цюрихском издательстве «Max Niehaus» об издании своей книги, которую к тому времени он уже писал по-немецки. Полученная надежда дала мощный стимул для работы, и 15 ноября 1935 г. Франк сообщил Бинсвангеру, что уже 3 ½ месяца живет «в высочайшем напряжении духовных сил». В книге философ хотел «высказать то, ради чего я вообще существую в мире». Работа была завершена в декабре, и хотя «высочайшее напряжение» привело к серьезному сердечному приступу, подвигшему Франка даже начать заметки «Предсмертное»,

7 января 1936 г. он писал Бинсвангеру: «Свою книгу я счастливо завершил и совершенно доволен некоторыми из ее частей».

С Максом Нигаузом, однако, не сложилось, и Франк переориентировался на другое цюрихское издательство «Rascher», с которым ранее уже имел дела. Как и в первом случае, Бинсвангер пытался оказать помощь в переговорах. Но не столько внешняя помощь, сколько уже очевидная для обеих духовная близость подтолкнула Франка к тому, чтобы 18 мая 1936 г. просить у Бинсвангера согласия посвятить ему свою книгу: «Отзвук, который мир моих идей нашел у Вас, имел для меня величайшее значение». А в следующем письме от 1 июня, отвечая на сомнения психолога в своей философской компетенции, Франк писал: «Вы обладаете в высокой степени органом для философии, ἀνάμνησις “небесной родины”, на которой только и основывается философское знание; с другой стороны, существует множество так называемых “специалистов”, не имеющих ни малейшего представления об этом единственном предмете философии».

Издательство «Rascher» также не приняло книгу Франка, однако, вероятно, оставило надежду в том смысле, что готово рассмотреть не такую объемную рукопись. Находясь в Кройцлингене и, очевидно, советуясь по этому вопросу с Бинсвангером, Франк сообщал 3 и 4 августа 1936 г. своей жене о намерении написать «exposé своей книги страниц на 100», надеясь, что это «выйдет лучше, острее, ярче, чем большая книга» [2, ф. 4, оп. 1, ед. хр. 13, л. 3, 5]. Однако такой, представлявшийся легким, вариант в результате оказался неприемлемым. 13 октября Франк писал Бинсвангеру о своих внутренних сомнениях, связанных с намеченной переработкой, которую видел теперь не иначе, как «в виде совершенно новой книги», стоящей в таком же отношении к прежней, как «Пролегомены» к «Критике чистого разума». Наконец, 5 ноября 1936 г. Франк сообщает другу о том, что решился – «совершенно независимо от издательских возможностей, но по внутренним побуждениям – все же довольно радикально переработать книгу».

Идя по пути сокращения – хоть и не такого радикального, как предлагалось издательством – Франк 28 января 1937 г. сообщает Бинсвангеру о решении исключить главу «Бытие “мы”» (которая в итоговом тексте превратилась в небольшой параграф) и заключительное размышление «Философия как негативное богословие». Машинописная копия этих двух частей книги из первого варианта «Unergründliche» – «Kapital VII. Das Wir-Sein: die Gemeinschaft» и «Schlussbetrachtung. Philosophie, als wissen des Nichtwissen und negative Theologie» – сохранились в Бахметевском архиве [3, box 11. Nepostizhimoe]. Важнейшим смысловым отличием новой версии книги стала, по словам Франка из того же письма, «разработка философски расширенного и углубленного понятия откровения», которое здесь, очевидно, приходит на смену разработанному ещё в «Предмете знания» понятию «живое знание». О завершении работы над вторым вариантом книги Франк написал Бинсвангеру 13 марта 1937 г., выразив при этом уверенность, что, несмотря на некоторое сокращение, «книга стала более ясной, последовательной и систематичной».

«Unergründliche» и далее имела печальную издательскую судьбу, что подтолкнуло Франка в 1938 г. переписать книгу по-русски. Но творческие планы философа при этом не сворачивались 26 июля 1937 г. Франк писал Бинсвангеру: «Я уже ношусь с мыслью написать еще одну, другую книгу, в которой мне хотелось бы в кратчайшей и простейшей форме подытожить результаты, которые стали для меня совершенно ясны только после завершения и второй редакции “Непостижимого”». И далее уточнял: «Сейчас моя тема – религиозное познание в его непосредственной очевидности, которая снимет как вводящие в заблуждение и не соответствующие реальности не только все сомнения, но и саму постановку вопроса». В архиве Франка сохранилась тетрадь, подписанная «Geltow (Berlin). 1937» [3, box 15]. Она содержит несколько набросков, в основном на немецком языке, в том числе имеющих форму плана разработки ряда тем, например: «Vom wissenden nichtwissen. Philosophie der mystischen Erkenntnis», «Philosophie d. Realität», «Das Geheimnis der Realität». Одна из записей – русскоязычная, но озаглавленная по-немецки – «An der Schwelle (Versuch einer mystischen Theologie, als transzendentalens Ontologie)», – имеет подпись: «Geltow, 25 июля 1937», – т. е. она была сделана накануне данного письма. Эти планы были, так сказать, первым «подходом» к осмыслению проблематики и формы новых книг – «Свет во тьме» и «С нами Бог».

Переписка – вместе с записными книжками Франка – фиксирует и начало работы над книгой «Свет во тьме». 11 декабря 1938 г., восстанавливаясь в Бюсси-ан-От от серьезного сердечного приступа, Франк пишет Бинсвангеру о новом «рабочем плане» – «написать небольшую книжку чисто религиозного или религиозно-культурно-философского содержания: во что можем и должны мы верить при

Амелина Е.М.

Государственный университет управления (Москва), профессор. Доктор философских наук

em-amelina@yandex.ru

переживаемом нами крахе европейской культуры». При этом философ подчеркивает, что свои идеи черпает «в Евангелии от Иоанна: свет светящийся во тьме и все же остающийся окруженным тьмой (вопреки всем физическим аналогиям)!». В одной из тетрадей Франка сохранилась первая запись мыслей на эту тему, озаглавленная: «Свет во тьме. Начата запись Bussy, 13.XII.38» [3, box 15]. Различные внешние обстоятельства не позволяли некоторое время продвинуться дальше плана, но своеобразным творческим стимулом оказалась война. Уже 9 октября 1939 г. Франк сообщает Бинсвангеру, что «начал писать небольшую книгу религиозных размышлений, название которой “Свет во тьме”. Записываю теперь свои мысли, не беспокоясь о порядке композиции – в виде фрагментов». Дальнейшие этапы работы над книгой – вплоть до 1945 г. – также отражены в переписке.

30 ноября 1940 г., завершив первый вариант «Света во тьме», Франк писал Бинсвангеру о новом плане – «уже давно витает передо мной тема “Философия слова”, взаимосвязанная с глубочайшими проблемами метафизики (“внутренним” и “внешним”, воплощением духа и т. д.)». О замысле «Философии слова» или «Философии языка» Франк неоднократно упоминал в дальнейшем в переписке. Так, в письме к сыну Виктору от 16 апреля 1942 г. он писал: «У меня уже наклеивается в голове еще одна книга – “Философия слова” – последняя моя философия, в которой я добрался, как я чувствую, до последней тайны бытия; без книг почти невозможно ее писать, но м. б. хоть кое что я раздобуду, во всяком случае буду думать и записывать мысли» [3, box 4]. В письме к П. Б. Струве в мае 1943 г., говоря о синтезе естественных и гуманитарных наук, Франк отводил определенное место теории языка [4, с. 252]. Записи 1942–1944 гг. «Мысли в страшные дни» показывают, что интерес Франка сместился к более широкой теме «Философия творчества», в которой, однако, свое место должна была занять и философия слова. Об этом свидетельствует, например, запись 14 мая 1943 г., в которой Франк цитирует книгу французского философа Анри Делакруа (Delacroix) «*Le Langage et la Pensée*», развивая при этом мысль, что «линия активности между мыслью и языком, как между всяким вообще усилием выражения и итогом выражения, между всяким творчеством и творимым, может быть наглядно представлена примерно в виде спирали» [5, с. 95]. Уже 29 января 1948 г. он вновь напишет Бинсвангеру о своём «давно лелеемом плане» развить философию творчества в философию языка, и о том, что за предыдущие 7 лет прочёл много работ по лингвистике. Действительно, записные книжки Франка предвоенных и военных лет свидетельствуют, что среди прочитанных им в эти годы – в условиях почти полной отрезанности от библиотек – книг был целый ряд произведений известных философов языка и лингвистов того времени – А. Делакруа, О. Есперсена, Ф. де Соссюра, К. Фосслера, Я. ван Гиннекена, В.М. Урбана и других. В итоге, однако, замысел «Философии слова» остался Франком не осуществленным.

Отдельного рассмотрения заслуживает отраженная в переписке история создания книги «С нами Бог».

Литература:

1. Universitätsarchiv Tübingen. 443/7.
2. Архив Дома русского зарубежья им. А. И. Солженицына.
3. Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York (далее – BA). S. L. Frank Papers.
4. Буббайер Ф. С.Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950 / Пер. с англ. Л.Ю. Панфиной. М.: РОССПЭН, 2001. 328 с.
5. Аляев Г.Е. «Мысли в страшные дни»: дополнения. Предисловие к публикации фрагментов из записных книжек С.Л. Франка // Соловьёвские исследования. 2015. Вып. 4 (48). С. 86–101.

Аннотация. Национальная проблематика в творчестве С.Н. Булгакова была неотъемлемой частью его философии истории, которую он связывал с идеалами всеединства и соборности. В религиозно-метафизическом смысле национальность понималась им как духовный организм, неповторимая личность, носитель идеальной миссии. Её задача, как активного исторического субъекта, заключалась в выявлении своего творческого, софийного христианского предназначения. Философ указывал, что противоречивость исторического процесса вынуждает и обязывает национальность бороться за своё самосохранение. Как развивающаяся сущность, она призвана преодолеть в своем бытии ловушки обезличивающего космополитизма и самовозвеличивающего национализма. Будущий расцвет человечества мыслитель связывал с всесторонним развитием национальных культур. Только аскетическое духовное самовоспитание и соревнование в творчестве способны, по его мнению, дать шанс к осуществлению всечеловеческой симфонии народов.

Ключевые слова: национальность, человечество, духовный организм, творчество, софийность, национализм, патриотизм, соборное единство.

Nationality and Humanity in the Work of Sergey Bulgakov.

Elena Amelina

State University of Management (Moscow)

Abstract: National issues in the work of Sergey Bulgakov were an integral part of his philosophy of history, which he associated with the ideals of unity and community. In a religious and metaphysical sense, he understood nationality as a spiritual organism, a unique person, the bearer of an ideal mission. In Bulgakov's understanding, nationality is an active historical subject, linked to the Christian destiny. The philosopher pointed out that the contradictory nature of the historical process forces the nationality to fight for its self-preservation. As a developing entity, it is called upon to overcome in its being the traps of anonymizing cosmopolitanism on the one hand and self-exalting nationalism on the other. The thinker connected the future flowering of mankind with the comprehensive development of national cultures. Only ascetic spiritual self-education and competition in creativity are capable, in his opinion, of giving a chance to the realization of an all-human symphony of peoples.

Keywords: nationality, humanity, spiritual organism, creativity, sophism, nationalism, patriotism, unity.

С.Н. Булгаков (1871-1944), крупный отечественный мыслитель, последователь философии В.С. Соловьёва, в своем обширном творчестве анализировал широкий круг проблем. Особое место он отводил проблеме национальности. Его интересовали следующие вопросы: Что такое национальность? Каково её место в истории человечества? Что такое космополитизм и национализм? Как проявляется национальное самосознание? Каковы особенности русской национальности? Отметим, что философ не проводил различия между такими понятиями как народ и национальность и рассматривал их как тождественные.

Национальная проблематика являлась частью философии истории С.Н. Булгакова. Её методология, как и методология философии всеединства вообще, носила одновременно светский, рациональный и религиозно-метафизический характер. Этот подход сопровождался культурологическим и социально-психологическим анализом, позволяющим обнаружить своеобразие духовной сущности действующих социальных субъектов. Смысл исторического развития С.Н. Булгаков интерпретировал как процесс преодоления раздробленности мира и достижения соборного единства человечества. Философ подчеркивал, что человечество следует понимать не как некоторое недифференцированное образование, а как конкретное единство, в котором сохраняются индивидуальные национальные особенности.

В нации С.Н. Булгаков видел особую духовную сущность и ценность – носительницу высшей идеальной миссии. Национальность, считал он, нельзя сводить к логической абстракции. Она выступает в истории как творческое живое начало, как духовный организм, члены которого находятся во внутренней живой связи с ним. Марксистская космополитически-классовая, узкоэкономическая трактовка исторического бытия национальности не устраивала философа в силу её упрощенности. Для марксизма, указывал он, «нет национальных культур, нет иудейской, греческой, римской культуры, а есть лишь всегда себе равные, лишь приходящие в различное соотношение экономические интересы» [1, с. 120-121]. Без анализа специфики разнообразных национальных культур, считал мыслитель, невозможно понять ход исторического процесса, ибо каждая национальность призвана сказать в нём своё слово.

Национальности и национально-государственные образования рассматривались в философии С.Н. Булгакова как активные субъекты исторического развития. При этом национальность трактовалась им не столько феноменологически, сколько метафизически. При феноменологически-номиналистическом подходе, указывал философ, «нация всецело разрешается в совокупность фактов, так или иначе связанных с национальной жизнью, и есть только абстракция от этих фактов» [2, с.211]. Религиозно-метафизический подход, напротив, позволяет увидеть нацию не только как совокупность своих различных проявлений, но как определенную «умную сущность», «творчески производящую свои обнаружения, однако всецело не вмещающуюся ни в одном из них и потому не сливающуюся с ними» [3, с.333.]. Нация, по мнению Булгакова, должна быть понята как особая личность, которой соответствует «свой носитель в ангельском мире». Нация – это духовный организм, творчески ценное субстанциональное начало, члены которого находятся во внутренней живой связи с ним. Одна из важнейших задач национальности состоит в том, чтобы выявить своё софийное предназначение, узреть, как говорил ещё В.С. Соловьев, то, «что Бог думает о ней в вечности».

С.Н. Булгаков подчеркивал, что познание национальности, проникновение в её духовную глубину, осуществляется не только рационально, но и психологически, интуитивно, в непосредственном переживании. Оно реализуется как род мистического влечения, ощущаемого в эпохи национального кризиса, «как некоторый род эроса, рождающего крылья души, как нахождение себя в единстве с другими, переживание соборности, реальный выход из себя, особый *transcensus*» [3, с.336]. Национальное самопознание, считал мыслитель, есть изучение национального творчества, реализованного в тех или иных памятниках культуры. Однако зрячим это знание делает только сильное и непосредственное чувство.

Философ обращал внимание на то, что национальность надо понимать в динамике. Национальность – это рождающееся, развивающееся и изменяющееся образование. Будучи всегда в пути, она представляет собой «не данность, а заданность». Чтобы самореализоваться в истории национальность должна находиться в постоянном духовном напряжении, утверждать свою волю к бытию, которая проявляется через творчество во всех сферах жизни. При этом духовная и хозяйственная свобода народа, его независимость являются важнейшими условиями его самоутверждения в истории. Взаимодействие между национальностями в лоне человечества есть своего рода диалог между личностями, между духовными организмами. Этот диалог может стать как разрушающим, так и взаимодополняющим. С.Н. Булгаков прекрасно понимал, что исторический процесс, в своем конкретном протекании, представляет конкурентную борьбу национальностей. Поэтому любая национальность не только вынуждена, но обязана заботиться о своей самозащите, своем самосохранении как неповторимой индивидуальности. Национальность, пишет философ, «необходимо защищать, ибо всё в этом мире развивается в противоборстве. И насколько предосудителен национализм, настолько же обязателен патриотизм» [3, с.338].

Средством самовыражения национальности, указывал философ, является государство, и поэтому оно представляет собой безусловную ценность. Например, русское государство дорого каждому русскому не потому, что оно государство, а потому, что в нем народность «имеет свой собственный дом». Большую ценность представляет собой самостоятельный национально-государственный организм с развитой национальной экономикой и хозяйством. С.Н. Булгаков был убежден, что государство является той силой, которая охраняет национальность, дает ей возможность самовыражения в истории. Он неоднократно подчеркивал, что историческая задача национальности, стремящейся выявить своё подлинное духовное существо, состоит в преодолении двух отрицательных крайностей: 1) космополитизма и 2) национализма. Первая крайность – космополитизм, приводит к утрате национального свое-

образия, обезличивает и нивелирует. Утверждение космополитической безнародности в национальном вопросе представляет собой разновидность онтологического уродства и извращения национального чувства, так как для человека естественно любить свою родину, свои традиции, своих отцов и матерей. Вторая крайность – национализм придает национальному чувству самодовлеющее и автономное бытие, вырождаясь в кумиротворчество. Национализм есть примат плоти над духом, своего рода ожествление кровно-телесной общности. Преодоление национализма возможно через религиозно-нравственное преобразование и просветление национальности. Только такой путь, по его мнению, сделает возможным преодоление раздробленности мира и достижение соборного человечества, которое сохранит и выявит индивидуальные национальные особенности.

Мыслитель считал, что только господство духа и аскетическое христианское самовоспитание народов могут способствовать становлению гармонических и здоровых межнациональных отношений. Его понимание национальности исходило из того, что Бог выше нации и единство в Боге выше национального единства. Христианский универсализм философии всеединства подразумевал, что отказ от своего национального «его» означает возвращение народа к себе уже в новом, освобожденном от этноцентризма качестве. Именно в таком понимании национальная миссия является одним из необходимых положительных условий прогресса.

Философу было свойственно представление о возвышенной устремленности русского национального характера, его всечеловечности. Понимание русской идеи он связывал с готовностью русского народа к самоотречению во имя общечеловеческих целей. Он обращал внимание на женственность, созерцательность и мечтательность русского духа, скованность в нем деятельного начала. Во время второй мировой войны русский народ был осмыслен С.Н. Булгаковым как «энтелехия» и «ось» мировой истории, от которой зависит не просто экономическое и политическое первенство народов, а решение мистической загадки истории о христианских судьбах мира. В этом контексте мыслитель писал о «непомерной исторической ноше» русского народа, которому приходится бороться с гитлеризмом, будучи в плену у большевизма. Мыслитель надеялся, что в будущем, стряхнув внешнюю агрессию и большевистское варварство русский народ явит миру творческий лик русского православия.

Итак, исторический процесс, с точки зрения С.Н. Булгакова – это борьба противоположных возможностей, борьба софийных и антисофийных процессов. В ходе неё национальности могут вступать в битву за само своё существование, поэтому история являет собой трагедию. Интегральный подход к социальной действительности позволял философу увидеть национальность не только как фактическую данность, с определенными конкретными характеристиками, но и как целостный духовный субстанциональный организм, несущий свою особую религиозно-метафизическую идею. Национальность у С.Н. Булгакова – это необходимая сила и субъект истории, имеющая свою идеальную миссию. Это духовный организм, чья сущность раскрывается через творчество. Каждая национальность призвана найти гармоническое соотношение между своей духовной сущностью и телесной природой. Будущая всечеловеческая симфония народов должна не нивелировать национальных субъектов, а вводить их в большую полноту бытия. Если содержание исторического процесса определяется способностью национальностей к духовному рождению в христианство, то его цель – обретение солидарности, достижение «*всемирного общения жизни*» – высшей формы духовно-собирающей жизни человечества. Идеал национальных отношений по С.Н. Булгакову – это взаимное уважение и свободная соревновательность на почве творчества.

Литература

1. Булгаков С.Н. Душевная драма Герцена // Булгаков С.Н. Соч. В 2 т. Т. II. М.: Наука. 1993. С. 95-130.
2. Булгаков С.Н. Христианство и социализм // Христианский социализм: Споры о судьбах России. Новосибирск: Наука. Спб. отделение, 1991. С.205-233.
3. Булгаков С.Н. Размышления о национальности // Два града. Исследование о природе общественных идеалов. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. С.332-344.

Архина А. С.

Московский Государственный Университет имени М. В. Ломоносова, экономический факультет,
студент

Anna.arkhina@mail.ru

Аннотация: Лев Николаевич Гумилев (1912-1992 гг.) – философ, историк, востоковед этнолог, автор множества научных работ по истории и географии, сумевший создать теорию, объясняющую множество загадок всемирной истории. Теория пассионарного этногенеза являлась, по собственному мнению ученого, главным трудом его жизни. Для Гумилева человеческая история - это, в первую очередь, история этносов, течение которой объясняется природными явлениями. Также ученый обосновал идею евразийства помощью своей теории пассионарного этногенеза. Творчество Гумилева было популяризировано во многом благодаря появившемуся вскоре после его смерти в России интернету. Однако, тот факт, что теория пассионарного этногенеза осталась предметом дискуссий после смерти ее автора, отрицательно сказался на ее имидже как научной теории. Концепция Гумилева служит удобным инструментом для пропаганды различного рода политических идей.

Ключевые слова: Л. Н. Гумилев, Пассионарная теория этногенеза, пассионарность, этногенез, евразийство, интернет, русская философия

Gumilyov L. N. - philosophical ideas and historical-cultural concept.
Arkhhina A.S.

Lomonosov Moscow State University, Faculty of Economics

Abstract: Lev Gumilyov (1912-1992) - philosopher, historian, oriental ethnologist, author of many scientific works on history and geography, who managed to create a theory that explains many mysteries of world history. The theory of passionate ethnogenesis was, in the scientist's own opinion, the main work of his life. For Gumilyov, human history is, first of all, the history of ethnic groups, the course of which is explained by natural phenomena. The scientist also substantiated the idea of Eurasianism using his theory of passionate ethnogenesis. Gumilyov's work was popularized largely due to the Internet that appeared shortly after his death in Russia. However, the fact that the theory of passionate ethnogenesis remained the subject of debate after the death of its author negatively affected its image as a scientific theory. Gumilyov's concept serves as a convenient tool for promoting various kinds of political ideas.

Keywords: L. N. Gumilyov, Passionary Theory of Ethnogenesis, Passionarity, Ethnogenesis, Eurasianism, Internet, Russian Philosophy

Лев Николаевич Гумилев (1912-1992 гг.) - один из известнейших историков и второй половины 20-го века в России. Он являлся автором многих научных работ по истории и географии и сумел создать теорию, объясняющую множество загадок всемирной истории. Лев Николаевич являлся также и философом, имеющим свой взгляд на историю и будущее России.

Теория пассионарного этногенеза являлась, по собственному мнению Льва Николаевича Гумилева, главным трудом его жизни. Она - сосредоточение его научных и философских изысканий. Для Гумилева человеческая история - это, в первую очередь, история этносов, течение которой объясняется природными явлениями. Человеческая история - не застывшая конструкция, а череда постоянно сменяющих друг друга этносов.

Гумилев называет **этнос** «коллективом особей, противопоставляющий себя всем прочим коллективам» [1]. То есть люди определяют себя как членов того или иного этноса через отрицание своей принадлежности к другим этносам. Определяемый ученым как этнос коллектив складывается на основе наследуемой системы поведенческих навыков, или, в терминологии Гумилева - **стереотипа поведения**. Этнос является не творением рук человека, а явлением природы. Проблемы появления, процесса развития и прекращения существования того или иного этноса или, иначе говоря, процесс становления

этноса он называл «**этногенезом**».

Гумилев был приверженцем идеи географического детерминизма. Он считал, что социальные и исторические явления обусловлены природой и географическим ландшафтом. «...для любого народа крайне важны связи с родным ландшафтом, который определяет систему хозяйства»[2], - пишет Гумилев.

Под **этногенезом** Гумилев понимает не только момент зарождения этноса, но и весь процесс его развития. Новые этносы могут появиться по нескольким причинам: несколько этносов могут слиться в один более крупный, также и субэтнос может образовать новый этнос. Рождение нового этноса всегда означает усиление конкуренции в месте, где он появляется. Для выживания, члены нового коллектива всегда должны ставить общие интересы выше собственных, то есть в новорожденных этносах наблюдается скорее альтруистическая этика, чем эгоистическая. Гумилев отмечает, что смерть этноса не означает смерть все его членов и редко вызывается этим, так как этнос – э то система, то смерть этноса – распад этой системы.

Как же начинается процесс этногенеза? Л.Н. Гумилев сводит все возможные причины к одной – пассионарности. **Пассионарность** – это отклонение от типичной модели поведения, которая направлена на самосохранение. Это поведение вызвано не психологическими отклонениями и не инстинктами, а избытком некой энергии, которая пробуждает в человеке антиэгоистические начала. Пассионарность есть стремление к изменению окружающего мира, к деятельности. «Некоторые люди готовы жертвовать собой и другими людьми ради своих целей, которые часто бывают иллюзорны. Это качество, по сути, — антиинстинкт; я назвал его новым термином — пассионарность» [1], - пишет ученый. Соответственно, **пассионарии** – люди, наделенные такой энергией. Такие индивиды способствуют развитию этноса. К пассионариям Л. Н. Гумилев относил, например, Александра Македонского, Яна Гуса или Наполеона Бонапарта.

Пассионарность, как и любая энергия, концентрируется в разных индивидах в разном количестве. Гумилев предлагал следующую классификацию по уровню пассионарности:

- Высший уровень концентрации пассионарности в человеке – жертвенный уровень. Такие индивиды готовы пожертвовать собственной жизнью за идею.
- Далее следуют индивиды, чья концентрация пассионарности немного ниже, чем на жертвенном уровне. Они готовы рисковать жизнью, но не способны ей пожертвовать осознано.
- Еще уровнем ниже находится уровень перегрева, на котором индивиды стремятся к идеалу успеха.
- Пассионарии, находящиеся на фазе надлома, стремятся к идеалам красоты и знания.
- Искатели счастья готовы покинуть свой дом и рискнуть жизнью ради некой абстрактной цели.
- Далее следуют люди, которые готовы что-либо предпринимать для обустройства своего личного пространства.
- Нулевым уровнем пассионарности обладают обыватели, приспособленцы. На каждой фазе этногенеза они преобладают количественного.

Помимо индивидов, обладающих, определенным уровнем пассионарности, существуют так же и люди, которые препятствуют развитию этноса. **Субпассионарии** не способны на изменения и со временем повышение их концентрации может вести к гибели этноса. Недостаток пассионарной энергии у них выражается в ассоциальном поведении: «...субпассионарии — многочисленные любители хорошо поесть, сладко поспать и выпить за казенный счет» [2], - пишет ученый.

Процесс этногенеза состоит из нескольких этапов и длится около 1200 -1500 лет. Гумилев выделяет 9 стадий этногенеза.

Пассионарный толчок служит причиной начала этногенеза. Обычно, концентрация численность пассионариев в определенном регионе в целом невысока, но в определенные моменты, называемые Л. Н. Гумилевым **пассионарными толчками**, общий уровень пассионарности повышается. Так, например, пассионарный толчок, произошедший в XIII веке, положил начало формированию русского этноса. До этого на данной территории существовал славянский этнос, который к тому времени стал реликтом. Одновременно с русским этносом начали формироваться литовский, украинский, осман-

ский этносы и этнос крымских татар. После пассионарного толчка следует **инкубационный** период, который длится до 150 лет. Данный этап характеризуется ростом пассионарности. В случае формирования уже упомянутого нами российского этноса этот этап длился примерно с 1200 по 1380 гг. В этот момент русский этнос вел борьбу с литовским и другими этносами за территорию.

Далее, после инкубационной фазы, следует **фаза подъема**, длящаяся около 300-та лет, на которой наблюдается быстрый рост пассионарности, этнос начинает борьбу за территорию. В XIV – XVI Московское княжество объединяет вокруг себя остальные русские земли, освобождается от татаро-монгольского владычества и начинает завоевывать близлежащие территории.

На **акматической фазе** или фазе перегрева концентрация пассионарности достигает максимума и этнос находится на пике своего могущества. Для российского этноса акматическая фаза наступила в XVI в и закончилась в XVIII в. В это время русские осваивают Сибирь, территория государства значительно расширяется за счет завоеваний, наблюдается культурный подъем, Петр I «прорубает» окно в Европу.

Из-за излишней концентрации пассионариев на небольшой территории между ними начинают возникать конфликты. Спустя 150 лет перегрева наступает **надлом**, во время которого этнос начинают сотрясать гражданские войны, а уровень пассионарности падает из-за высокой смертности пассионариев. Эта фаза длится еще 150 лет. Гумилев считал, что российский этнос находится на данной стадии в XIX – XX вв.

После этого турбулентного периода наступает фаза **инерции**, длящаяся 250 лет, когда численность пассионариев снижается постепенно, но этнос процветает. В этот период этнос существует «по инерции». Гумилев считал, что европейский суперэтнос находился на данной стадии в XVII – XX вв.

Далее наступает период **обскурации**, когда пассионарность падает ниже нормального уровня, численность субпассионариев растет и этнос начинает деградировать. Римский суперэтнос находила на данном этапе в III – IV вв. Он длится 150 лет, после которых наступает мемориальная фаза, когда этнос уже прекращает свое существование и остаётся только память.

Одной из важнейших идей в жизни Л. Н. Гумилева было евразийство. Гумилев также обосновал данную идею с помощью своей теории пассионарного этногенеза. Он считал, что евразийские народы объединялись не раз и последнее их объединение в суперэтнос произошло под эгидой России. Ему противостоят другие суперэтносы-соседи: западноевропейский, китайский, мусульманский. Ученый считал, что евразийский суперэтнос успешно противостоял поглощению другими суперэтнотами, но в последние года он находится в опасном положении. По мнению Гумилева, России стоит прекратить следовать за Европой, так как наш суперэтнос на 500 лет ее моложе и это подражательство будет просто бесполезным.

Интернет и его широкое распространение в России позволили теории пассионарного этногенеза Л. Н. Гумилева не стать «реликтом» среди теорий. Благодаря развитию и распространению интернета у ученых появились новые возможности для популяризации своих научных изысканий. Гумилев был одним из первых современных российских философов, чьи труды начали популяризоваться с помощью интернета. Так, в 1998 году был создан сайт «Gumilevica»[3], на котором в открытом доступе лежат труды философа. Сам Лев Николаевич не застал момент повсеместного распространения интернета в России, он умер в 1992 году, но его последователи активно использовали всемирную сеть, чтобы учение Гумилева стало известно за пределами научного круга. Однако, тот факт, что теория пассионарного этногенеза осталась предметом дискуссий после смерти ее автора, отрицательно сказался на ее имидже как научной теории. Концепция Гумилева служит удобным инструментом для пропаганды различного рода политических идей. Евразийство само по себе являлось философско-политической концепцией, а теория пассионарного этногенеза, базирующаяся на ней и претендующая на звание «научной теории», стала удобным инструментом в руках различных политических деятелей. С 90-х годов 20-го века по сегодняшний день теория пассионарного этногенеза зачастую служит средством для «научного» обоснования некоторых правых взглядов.

Не только ее частое упоминание в политическом дискурсе является причиной критики теории пассионарного этногенеза. Критикуют теорию Л. Н. Гумилева и за малую обоснованность. Так, например, Л.С. Клейн утверждает, что пассионарная теория этногенеза не имеет под собой твердых оснований [4].

Несомненно, Лев Николаевич Гумилев являлся великим ученым и философом. Его теория пас-

сионарного этногенеза является предметом оживленных дискуссий. Несмотря на то, что теория пассионарного этногенеза рождалась как научная теория, сегодня она скорее приобрела характер учения.

Литература:

1. Гумилёв Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. СПб.: Кристалл, 2001 – 415 стр.
2. Гумилев Л. Н. От Руси до России— М. : ДИ-ДИК, 1997. — 560 стр.
3. “Gumilevica: Евразийский Вестник.” [Электронный ресурс] // URL: <http://gumilevica.kulichki.net/e-journal.html>.
4. “Пассионарность – Красивый Миф - Антропогенез.РУ.” [Электронный ресурс] // антропогенез.ру, 2010-2017 – научно-просветительский портал URL <http://antropogenez.ru/interview/717/>
5. Беляков С. С. Гумилёв сын Гумилёва: [биография Льва Гумилёва]. — М.: АСТ, 2013. – 800 стр.
6. Гумилев Л.Н. В какое время мы живем Журнал «Согласие», 1990, №1, стр. 3-19.
7. Янов А. Л. Учение Льва Гумилёва. «Свободная мысль», 1992, №17. – С. 104-116. (1992).

Бабалаева Мария Викторовна

Общероссийская общественно-государственная организация «Добровольное общество содействия армии, авиации и флоту России». Кандидат философских наук

babalewa73@inbox.ru

Аннотация: В лингвистическом и культурном пространстве русского народа образ Родины понимается в сложном осознании сугубо личностных компонентов родного пространства, кровнородственных связей, исторической памяти с наделением этого образа высшим духовным смыслом. В статье подвергается лингвофилософскому анализу понятие «Родина» в философской интерпретации русского религиозного философа Ивана Александровича Ильина. На основе текстов его научных трудов понятие раскрывается как сложное ментальное образование, в котором можно выделить определённые признаки культурного национального кода, выполняющего функцию нравственного стержня нации. Рассматриваемый текстовый материал позволяет сделать вывод о наличии констант «Родины» в философском наследии Ивана Ильина. Мыслитель не разделяет образ Родины и России, рассуждает о ней как о стране контрастов и противоречий.

Ключевые слова: Родина, Отчизна, патриотизм, духовность, чувство, мать, любовь.

В языковом пространстве русского народа образ Родины проявляется посредством личностно неповторимых, подсознательных и коммуникативных лингвистических особенностей. Достаточно сложно дать чёткое определение данному образу, полно и точно создать словарные содержательные признаки существительных отечество, отчизна, родина, патриот.

В фольклорном наследии слово «Родина» опирается на материнский аспект. Мать – это ассоциация с землей, с природой, с материальным миром, её образ вербализируется как «Земля – Матушка», «Мать – сыра Земля». Слово «Отечество» имеет подчеркнута отцовский аспект и соотносится с моральными понятиями долга, чести, совести, традиций, ценностей. Оно произошло от латинского «Patria» Отечество (pater – отец), аналогичны звучания и в других языках – Vater (нем. - отец), father (англ. - отец). Слова «патриот», «патриотизм» вытекают, таким образом, из слова «Отечество», опираются на него семантически и этимологически.

Оба понятия – Родина и Отечество, в речи близки со словами «страна» и «государство». Отличия состоят в том, что государства, равно как и страны, вполне материальны и меняют свои границы и организационные структуры. А Родина и Отечество являются структурами духовными и не несут в себе материальной нагрузки. Так, человек, покинувший пределы своей страны или став подданным другого государства, остаётся носителем духа своего Отечества и Родины. Постигание чувства Родины, её образа, происходит в течение всей жизни, хотя его основы формируются в младшем возрасте. Иван Ильин на страницах своих трудов утверждает, что, по его мнению, патриотический опыт приобретается людьми вне зависимости от исследовательских мотиваций и не в результате специального поиска. Этот опыт, точнее, его результаты, сами собой рождаются в душе у человека вследствие привычки к окружающей местности и природным ландшафтными особенностям, к культурным традициям и бытовым предпочтениям [1, с. 223].

Постигание образа Родины возможно, по мнению Ивана Ильина, на основе христианской веры. Патриотические чувства понимаются философом как священные и раскрываются в качестве духовного самоопределения и единения. Поскольку любовь к Родине, чувство Родины формируется, по Ивану Ильину, на базе православной веры, оно проявляется в дальнейшем инстинктивно и бессознательно. Однако философ делает разграничение между истинным и ложным пониманием патриотизма. Истинным он считает патриотизм, вытекающий из духовного и религиозного чувства.

Так, в философском наследии Ивана Ильина Родина представляется духовной реальностью, для постижения которой необходима духовность личная, опирающаяся, в свою очередь, на личностный рост. «Идея родины предполагает в человеке живое начало духовности. Родина есть нечто от духа и для духа» (курсив И.А. Ильина) [1, с. 226]. Чувство родины базируется на подсознательных, инстинктивных материях личности и соединяется инстинктивным и подсознательным духом своего народа.

И наоборот, не опирающаяся на инстинктивные проявления человеческого сердца, духовная сила ослабевает и подрывается, скатывается к теоретичности и безжизненности. Ложный патриотизм рассматривается мыслителем в качестве инстинкта самосохранения. «Силою инстинкта самосохранения, подобия, пространства, взаимной защиты, географических рубежей и оружия люди объединяются в правовые, властвующие союзы и сживаются друг с другом» [2, с. 258].

Такое чувство родины в определённой степени полезно и выгодно. Да, образ Родины, безусловно, включает в себя географию, но не базируется на ней, равно как не связан тесно с демографическим и политическим устройством страны. Территориальные, языковые, психологические, культурные и экономические признаки входят в понятие родины, но не являются исчерпывающими, не определяют её сущность. С их помощью возможно лишь приблизиться к пониманию патриотических чувств личности, представляющих по своей сути человеческое желание быть частью общего целого, некоей группы, выражающей общие интересы и преследующей общие цели. Обращаясь к философскому наследию мыслителя, читаем «Нечто, взятое само по себе, в отрыве от духа, – ни территория, ни климат, ни географическая обстановка, ни пространственное рядом-жительство людей, ни расовое происхождение, ни привычный быт, ни хозяйственный уклад, ни язык, ни формальное подданство – ничто не составляет Родину, не заменяет её и не любит патриотической любовью» [1, с. 227]. Всё то, что перечисляет философ по отношению к бездуховному постижению Родины, служит ей лишь инструментом, но не является её сущностью и природой. Так время, проведённое вдали от Родины, не способствует осознанию чужбины своим истинным домом, не заставляет забыть порывы своего сердца, детские и юношеские переживания, стремления и идеалы своих прежних лет.

Благодаря истинному патриотизму, истинному чувству Родины человек ощущает её присутствие без обязательной материализации хозяйственно-бытового уклада, географического рельефа местности и т.д.

Образ Родины в творчестве Ивана Ильина лексически связан с персонифицированным образом живого организма, близок лексеме мать, проявляется в родственной взаимосвязи мать – сын. Родина оживает в нашем сердце как память о матери и о сопутствующем этой памяти чувстве кровного родства – мать-сын, мать-дочь. Чувство Родины, замечает Иван Ильин, вызывает в наших душах желание благодарить, защищать, преклоняться, прощать, помогать, быть верным. Это чувство невозможно увидеть, пощупать, осязать, оно глубоко в сердце и душе каждого, оно сродни инстинкту, проявляющемуся в человеке помимо его собственной воли.

Мыслитель пишет о Родине и как о живом организме с согласованно действующими органами. «...Россия есть не случайное нагромождение территорий и племён и не искусственно слаженный «механизм», но живой, исторически выросший и культурно оправдавшийся организм, не подлежащий произвольному расчленению» [3]. Родина в представлении философа объединена в живую неразрывную и взаимодействующую ткань органами географии, связываемыми с помощью своих членов – хозяйства, культуры и языка. Способность противостоять внешней агрессии достигается более тонкими взаимопроникающими тенденциями – умением принимать и понимать ментальные особенности малых народов, налаживать духовные и дружеские связи с различными народами, которые изобилуют на территории большой страны, наконец, цементировать непохожие национальные традиции и уклады не с помощью силы или манипулятивных действий, но с помощью любви и приятя.

Понятие родины в лингвофилософском наследии философа опирается также на образ любви. По отношению к Родине любовь понимается Иваном Ильиным в контексте жертвенности, свободного выбора, личностного роста, предостережения от суррогатного чувства патриотизма. Так осмысленный и одухотворённый патриотизм обязан обладать жертвенностью, совмещённой с трезвостью ума и чувством соразмерности.

Философ выводит свой постулат из мысли о будущем процветании России, для которого люди обязаны много и усердно трудиться. Ни испытания, ни личные страдания, которые неизбежно будут ждать человека на пути соработничества во имя своей Отчизны, не будут напрасными; они также не будут принадлежать каждому отдельному человеку, хотя и станут ступенями его личного духовного совершенствования, нет, они будут служить расцвету и благополучию Родины [2, с. 258].

Отчизну, точно свою мать, любящий и заботливый ребёнок обязан защищать и заботиться о ней. История России на протяжении веков изобилует борьбой и муками – плодородная земля, не защищённая естественными природными рельефами, всегда была желанна для набегов кочевых восточных и

южных племён и захвата запада. Рассуждая о патриотическом долге и ответственности народа перед своей Родиной, Иван Ильин пишет: «Ни один народ в мире не имел такого бремени и такого задания, как русский народ. И ни один народ не вынес из таких испытаний и из таких мук – такой силы, такой самобытности, такой духовной глубины. Тяжек наш крест. Не из одних ли страданий соткалась ткань нашей истории? И, если мы, подчас изнемогая, падаем под бременем нашего креста, то роптать ли нам и хулить ли себя в час упадка, или молиться, крепиться и собирать новые силы?..» [3].

Однако философ наделяет страдание русского народа позитивным смыслом, рассуждая о нём как о процессе самоисцеления, самообновления и, наконец, возвращения к своим истинным истокам, от которых, заплутав, человек отошёл, а теперь, через страдание, способен вернуться.

Свою мысль философ предлагает постичь с помощью антитезы, убрав само понятие страдания из человеческой жизни, из душевного опыта каждой личности. Он рисует безрадостную картину мира, который населён не людьми, а существами, лишь внешне остающимися похожими на людей. Эти существа всем удовлетворены, они ничего не желают и никуда не стремятся, они ничем не интересуются, так как у них уже всё есть как в телесном смысле, так и в душевных помыслах.

Мыслитель говорит о таком обществе: «...Порода безразборчивых наслажденцев, пребывающих на самом низком душевном уровне. <...> Это были бы неунывающие лентяи; ничем не заинтересованные безответственные лодыри, без темперамента, без огня, без подъёма и без полёта; ничего и никого не любящие, ибо любовь есть прежде всего чувство лишённости и голода» [1, с. 637].

Подведём итог. В лингвофилософском наследии Ивана Ильина Родина предстаёт в одухотворённом понимании божественного замысла, в пророческом боговидении и богоискании. Родина инстинктивно понимается им на уровне кровно-родственных взаимоотношений, которые, с одной стороны, имманентны каждому человеку уже с рождения, а с другой, требуют выстраданного волевого действия и большой ответственности за совершённый выбор. И хотя Родина в языковом наследии философа раскрывается также во вполне осязаемых вещах – географическом рельефе местности, хозяйственно-бытовом укладе, традициях и привычках, произведений искусства, она развёртывается в душах людей как память о героических поступках предков и как сакральное, молитвенное начало, как тысячелетняя история богоискания и подвижничества.

Литература:

1. Ильин И.А. Религиозный смысл философии / И.А. Ильин. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – С. 694
2. Ильин И.А. Путь духовного обновления. М.: ДАРЪ, 2017. С. 480
3. Ильин И.А. О России. Три речи.
https://legitimist.ru/lib/philosophy/i_ilin_tri_rechi_o_rossii.pdf

Тема жизни, смерти и бессмертия в философии П.А. Бакунина

Белов Анатолий Викторович

Южного федерального университета. г. Ростов-на-Дону (Россия). Доктор философских наук, профессор

Ключевые слова: растение, животное, человек, жизнь, смерть, бессмертие, личность, П.А. Бакунин

The theme of life, death and immortality in the philosophy of P.A. Bakunin. Anatoly V. Belov

Southern federal university. Rostov-on-Don. Russian Federation

Keywords: plant, animal, man, life, death, immortality, personality, P.A. Bakunin

Двухсотлетие со дня рождения Павла Александровича Бакунина (1820 – 1900) дает нам еще один повод обратиться к сокровенным мыслям русского философа, который в книге «Основы веры и знания» (1886) совершенно определенно призывал читателей: «чтобы мыслить действительным образом, необходимо действительным образом быть самим собою» [1, с. 43]. В опубликованной пятью годами ранее книге «Запоздалый голос сороковых годов» (1881), а по сути дела это и есть две его единственные книги, к тому же вышедшие в свет уже на склоне лет, когда все свои мысли до конца пережиты, продуманы и оправданы всем опытом жизни, П.А. Бакунин, – патриот России, – убежденно настаивал, что «содержание человека есть содержание того, что он любит... он сам и есть именно то, что он любит. Отечество есть бесконечное содержание всего святого, всего любимого, всего неприкосновенного; и, любя свое Отечество, делая все его содержание своим, сам человек является в человеческом образе, как святое и как неприкосновенное; его сознание об этом и есть в нем его сознание своего человеческого достоинства, его самоуважение» [2, с. 423].

Центральной идеей философии П.А. Бакунина была идея жизни, смерти и бессмертия человека, размышляя над которой он пришел к следующим выводам.

Жизнью по существу своему русский мыслитель считал «всю действительность» или же «бесконечность». Все содержание жизни он усматривал в самой жизни, а значение смерти, как предела жизни, определял смыслом жизни, ибо «может умирать только то, что живет». Жизнь не судится смертью, наоборот, смерть должна и может судиться только жизнью. Из всех живых существ на земле лишь один человек именуется существом разумным. И только как разумное существо человек способен свободно жить с думой о смерти («memento mori») даже ранее ее эмпирического прикосновения, предвидеть «всю горечь смертного часа, в который он должен расстаться с жизнью и со всем, что ему дорого и мило в жизни», и взирать на нее, «как и на эмпирическую жизнь, лишь как на частности своей необъятной, всеобщей жизни» [1, с. 355, 382]. Смерть, перед которой содрогается вся органическая природа, для человека, знающего о ее убийственном дыхании, вовсе не есть для него внешнее или чужое, но становится своим, обдуманным. Если не понимать того, что такое жизнь, то невозможно понять, что такое смерть. «Образ смерти определяется, – писал П.А. Бакунин, – образом жизни, и все значение смерти лежит в значении того, кто жил и кто умирает» [1, с. 389].

Размышления о степени и качестве смерти можно найти и в произведении «Три смерти» Л.Н. Толстого. Причем, чем «проще» существо, – считал русский писатель, – тем «лучше» оно умирает. Простой мужик у Л.Н. Толстого умирает «лучше», нежели образованная барыня, а дерево умирает «лучше» мужика. Конечно, художник Л.Н. Толстой острее воспринимал трагизм жизни, глубже проникал в ее тайны, сильнее реагировал на импульсы, исходящие от нее. Для философа же П.А. Бакунина характерно благоговейное, православное отношение к жизни. Его сложившийся патриотический вкус, соответствующий духу народных ценностей и склонный к восприимчивости оттенков, к умению каждую вещь измерять ее собственной меркою, сочетался с бережным, ответственным отношением к жизни, повышенными требованиями к ней и трезво-сочувственным пониманием ее запросов. В отличие от Л.Н. Толстого в своем учении о смерти П.А. Бакунин понимал дело совсем иначе: чем полнее и интенсивнее, чем богаче и разнообразнее проявлялась жизнь, тем «совершеннее» умирает ее субъект.

В неорганическом мире умирать некому. Камень не умирает, ибо не живет. К своему наличному существованию он совершенно равнодушен, безучастен он и к своему переходу из одного состояния в другое, ему безразлично – испаряться ли от жары или стыннуть от холода, проявляться ли звуком, теплом или светом, сохранять ли равенство сил, либо быть безучастным ко всякой системе равновесия и т.д. А вот растение (и тем более животное) «несомненно живут и умирают». Правда, произрастает растение совершенно пассивно к месту своего обитания и ко всяческим условиям произрастания: растет всюду, «все терпит, все переносит, всем довольно, ни на что не жалуется» – всегда готовая «жертва всем и каждому, – лишь бы ей дали позеленеть». Растение, – полагал П.А. Бакунин, – «живет не в себе самом, не внутри, а более снаружи и на поверхности всего другого; не проникая вглубь его существа» [1, с. 362-363], не ведая его внутренней природы своим поверхностным прикосновением. Но сколь жило оно рудиментарно, столь же рудиментарно и умирает.

Напротив, животное «живет полнее» растения: оно живет внутри себя, «собрано» в себе самом, хотя еще и не осознает себя, но уже оценивает среду своего обитания. Правда, эта оценка происходит только со стороны собственной выгоды или интересов вида, которого оно выступает особью. Жизнь животного значительно активнее жизни пассивного растения, она определяется преимущественно «зоологией» и представляет собой удовлетворение его потребностей в питании, озабоченность тревожным, никогда не дремлющим инстинктом индивидуального или видового самосохранения и воспроизводства себе подобных. Всюду повтор, везде «одно и то же» любой животной жизни: в каждой породе животных, в каждой особи, сквозь все поколения, нет никакого различия: животные живут из рода в род все той же самой животной жизнью. Пока животное живет, оно в своей исключительности пребывает чуждым и даже враждебным всему другому. Умирая, животное «сливается в одно общее бытие и разделяет участь всего другого». Смерть в природе П.А. Бакунин называл, «отрицанием всякой обособленности, всякой исключительности, всякой ограниченности, лишь ... в смерти все – всему равно» [1, с. 371, 380]. Иногда стадный образ жизни некоторых животных приравнивают к общественному способу существования людей. Но это неверно, ибо «между обществом человека и стадностью животных – громадное различие в том, что порядки, отношения и связи первого, как бы они ни были естественны, строятся, меняются и разрушаются в силу господствующих понятий людей о справедливости, а порядки, отношения и связи второй неизменно определяются лишь силою природы» [1, с. 370]. Смерть животного наступает как смерть особи, каждая из которых, умирая, замещается другой особью того же вида.

Человека П.А. Бакунин рассматривал не просто в качестве живой особи, но как единственную и неповторимую, никем не заменимую и самосознающую личность. Будучи особью, человек ест, пьет, спит и умирает в эмпирической смерти своей, как и всякое животное. Поэтому, в эмпирическом мире смерть всякого человека любящие его люди встречают как невозместимую утрату. Умирает несовершенное, умирает тело, но бессмертной остается суть человека, т.е. его душа, которая «и есть он сам, или та неделимость вечного закона и его особого проявления в каждом мгновении, бессмертна, потому что она есть вся полнота действительности» [1, с. 397, 406]. Жизнь личности – это его самосознание, саморазумение и разумение смысла своей собственной жизни. Человек как личность, а не просто особь, живет духовно. Чем ярче проявилась человеческая индивидуальность, чем полнее, богаче была его духовная жизнь, тем полнее смерть личности – такая позиция принципиально отличает воззрения П.А. Бакунина от взглядов Л.Н. Толстого. По мнению русского философа, в отличие от животного, умирающего относительно, только личность умирает вполне. Проживая свою жизнь, личность руководствуется не только силами внешности, но, прежде всего, «смыслом безусловной истины, которая сообщает бытие и этой внешности, и силам ее, перед которою и эмпирическое явление жизни, и столь же эмпирическое явление смерти – не более как частности, вызываемые дыханием для всеобщей жизни» [1, с. 382-383]. Что выступало смертью для низших организмов, то становится жизнью для человека. Самосознающая личность включает в круг своего осознания как неминуемость своей смерти, так свою собственную жизнь делает всеобщим смыслом.

Смерть личности не терпит и не допускает никакого бессмыслия, никакой несообразности, никакой тесноты исключительного, ограниченного бытия. «Умирать значит переходить из частного в общее бытие; и смерть есть лишь обобщение, лишь отрешение от частности, – считал П.А. Бакунин. – А потому, когда человек умирает, то, чрез обобщение смерти, он возвращается только к себе самому, ибо ему некуда больше идти как к себе и к своей же всеобщности саморазумения, к своей человеческой жизни; во всем мире, во всей природе для него нет и не может быть иного места, как в бесконечной

всеобщности смысла, которым он, разумея себя самого, понимает весь мир и всю природу его». Для него смерть – это «завершение личности»; в смерти от нее отпадает то, что для нее случайно. Жить и «умирать – значит совершаться, и только то, что совершилось, есть бытие совершенное» [1, с. 401-402], – настаивал П.А. Бакунин, полагающий бессмертие как необходимо личное. Слияние личности со Всеединым он не считал разложением личности, растворением ее во всем, а, напротив, рассматривал как окончательное завершение ее единственности и неповторимости.

Литература:

1. Бакунин П.А. Основы веры и знания СПб., 1886. – 408с.
2. Бакунин П.А. Запоздалый голос сороковых годов. СПб., 1881. – 458с.

Бессчетнова Елена Валерьевна

*Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», школа философии,
преподаватель. Кандидат философских наук*

ebesschetnova@hse.ru

Аннотация: Автор выдвигает тезис об актуальности проектов о соединении светского и религиозного начала русских религиозных философов в контексте решения проблем постсекулярного общества. Сто лет назад в период нарастающей секуляризации европейского общества русские религиозные мыслители предложили проект срединного пути, который был направлен на устранение социальных и исторических противоречий и охранение общества от ереси утопизма и соблазнов фундаментализма. Для современного российского общества, в котором религиозный элемент снова играет значительную роль, анализ концепций русской религиозной мысли, который предлагают современные философы и социологи религии, является весьма актуальным. В этом контексте особое внимание уделяется межконфессиональному диалогу и экуменизму, а также правильному отношению церкви к государству и государства к церкви.

Ключевые слова: русская религиозная философия, постсекулярность, государство, церковь, срединный путь, светское начало, религиозное начало

Russian religious philosophy and problems of post secular society.

Elena Besschetnova

National Research University "Higher School of Economics", School of Philosophy

The author puts forward the thesis about the relevance of projects on combining the secular and religious principles of Russian religious philosophers in the context of solving the problems of post-secular society. One hundred years ago, during the period of increasing secularization of European society, Russian religious thinkers proposed a project of a middle path, which was aimed at eliminating social and historical contradictions and protecting society from the heresy of utopianism and the temptations of fundamentalism. For modern Russian society, in which the religious element again plays a significant role, the analysis of the concepts of Russian religious thought, which is offered by philosophers and sociologists of religion, is very relevant. In this context, special attention is paid to interfaith dialogue and ecumenism, as well as the proper attitude of the church to the state and the state to the church.

Key words: Russian religious philosophy, postsecularism, state, church, middle way, secular principles, religious principles

Начиная с середины XIX века, в европейском обществе произошли значительные социальные потрясения. Все они, безусловно, были вызваны кризисом культуры модерна, секуляризацией и революционными настроениями. В этот период тема кризиса культуры вышла на первый план, в Европе Ницше провозгласил «смерть Бога», а в русской философии эта тема была подхвачена К.Н. Леонтьевым, Вл.С. Соловьёвым, Д. Мережковским и была представлена их эсхатологическими пророчествами. Социально-политические события начала XX века стали водоразделом между классической философией с её установкой в веру разума и поступательный прогресс развития человеческого рода и неклассической философией, для которой, используя терминологию С.Л. Франка, крушение кумиров: культуры, политики, нравственного идеала, революции, стало начальной точкой развития. Русская религиозная философия как целостное, глубокое и оригинальное направление формируется именно в этот период. Её главной задачей было не просто определить причины и последствия произошедшей культурной катастрофы, но и дать свой проект направления движения европейского общества. Русская

религиозная философия сосредоточилась на поиске срединного пути, который бы соединял религиозное и светское начала, преодолевая ереси утопизма и охраняя общества от соблазнов фундаментализма.

Так, например, С.Л. Франк писал о необходимости взаимного проникновения веры и разума. Верующий разум стал для него опорой. Франк отмечал необходимость живой веры как об условии поиска смысла жизни, который открывается через духовное усилие человека через постоянную и упорную внутреннюю работу, внутреннее преображение, через что и осуществляется приобщение человека к Богу. Но весь этот процесс не может быть просто формальным соблюдением обрядов, и правил, он должен быть каждым человеком самостоятельно осмыслен.

Стоит отметить, что в философии Франка была развита идея, характерная для всей русской эмигрантской мысли. Русские философы первой половины двадцатого века не предлагали проектов строительства идеального общества и государства, их целью было познание истины и полноты бытия. У Франка наиболее этот проект представлен в триаде: «Предмет знаний» (1915), «Непостижимое» (1939) и «Свет во тьме» (1949). Первая и вторая книги – это книги философских открытий Франка, а вот «Свет во тьме» можно рассматривать как полноценный проработанный проект срединного пути. Это интеллектуальный ответ Франка на социально-исторические события XX века.

В середине 20-го века процесс модернизации европейского общества достиг своей кульминационной точки. Но при этом, несмотря на преобладание антирелигиозной, антицерковной мировоззренческой позиции в целом, на снижение роли религиозных организаций, влияние религиозных ценностей на отдельно взятые личности увеличивается. Фактически, получается то, о чем писал Вл.С. Соловьёв, говоря, что государство сможет занять внеконфессиональную позицию, создать правовые условия для реализации свободы совести и вероисповедания, оно фактически будет способствовать росту внутреннего религиозного чувства. Религия перешла из сферы социального в сферу личностную, стала личным делом каждого человека, фактом его личного опыта и его личного выбора. Сегодня, следуя за Юргеном Хабермасом, проблемы постсекулярного общества становятся специальным предметом исследований социологов и философов религий. Среди которых Кристина Штёкль, Дмитрий Узланер, Александр Агаджанян, Илья Павлов и другие, но при этом исследование данных процессов основывается на работах западных философов, что является не достаточным. Русская религиозная мысль еще в начале XX века представила свои проекты по модернизации общественной жизни при сохранении религиозного элемента на основе христианской метафизики. Вопрос о том, что Русская религиозная философия сегодня может быть прочитана по-новому в рамках решения проблем постсекулярного общества, был поднят в сборнике *Beyond Modernity: Russian Religious Philosophy and Post-Secularism (Ex Oriente Lux: New Perspectives on Russian Religious Philosophers)* [1], а также в рамках конференции *Русская религиозная философия в эпоху постсекулярности (НИУ ВШЭ, 18 октября 2019)*.

После 1917 года для русских философов именно личная вера, личный религиозный опыт, стал той точкой опоры, ставшей опорой движения сквозь события, которые они сами называли «помрачением разума» и «безумием». Это центральная линия знаменитого сборника «Из Глубины», опубликованного 1918 г., работ Е.Н. Трубецкого «Смысл Жизни», С.Л. Франка «Крушение Кумиров», «Смысл жизни», «Свет во тьме», Ф.А. Степуна «Мысли о России», Н.А. Бердяева «Новое Средневековье».

Для всех русских философов отправной точкой их проектов был тот факт, что русское общество пережило уникальный опыт секуляризации сверху, и церковь была вынуждена искать пути сохранения своего статуса и значения. Вл.С. Соловьёв в работе «Несколько слов в защиту Петра Великого» отмечал, что церковь по причине раскола и внутренней слабости в России не выполнила свою историческую задачу стать центром объединения народа и основополагающим началом общественной жизни [2, с.164]. Эту роль на себя взяло государство, подчинив себе Церковь. Так, секуляризация в России была не процессом, связанным внутренними трансформациями общественных настроений, но представляла собой попытку ограничить государством влияние церкви, забрать первенство в объединении общества. Реформы Петра Великого, после которых церковь в России была подчинена интересам государства, являются самым ключевым в этом смысле преобразованием. Секуляризация сверху усилилась естественно после революции 1917 г. В советский период для многих, но, конечно, не для всех принадлежность к Церкви была формой диссидентства, в 90-е годы такая необходимость отпала. Религиозный фактор сегодня играет значимую роль, но вот здоровой формы отношения светского и религиозного начала в российском обществе нет. Русская религиозная философия сто лет назад предложившая свои проекты синтеза двух начал сегодня может претендовать на роль теоретического базиса осмысления происходящих процессов в современном обществе. Начиная с Вл.С. Соловьёва, в русской мысли тема

¹ Статья подготовлена в рамках исследования за счет средств гранта Президента Российской Федерации МК-3702.2019.6 «Экуменистические проекты русских мыслителей второй половины XIX в. начала XX в.» (Соглашение от 31.05.2019 № 075-15-2019-1164).

выстраивания правильных отношений между церковью и государством являлась так или иначе ключевой.

Соловьёв выступал с резкой критикой цезарепапистского характера отношений церкви и государства в Российской империи, он был против подчинения церкви государственным интересам, выступал с критикой действий Святейшего Синода и его обер-прокурора Константина Победоносцева, а также речами в поддержку поляков и евреев, за свободы вероисповедания и совести. Для него отчасти этот вопрос был личным вопросом, связанным с его проектом соединения Церквей и прокатолическими взглядами, а также желанием открыто высказывать свою точку зрения по религиозному вопросу и исповедать ту религию, которая с его позиции является истиной. Соловьёв в 1891 г. опубликовал реферат «Об упадке средневекового миросозерцания», в котором выступил с революционной мыслью, вызвавшей негодование многих его современников, в частности К.Н. Леонтьева, о том, что неверующие также двигатели «нового прогресса действовали в пользу истинного христианства, подрывая ложное средневековое мировоззрение» [3, с.393].

О необходимости разведения интересов церкви от интересов государства писал также ученик и друг Соловьёва Е.Н. Трубецкой, говоривший, что взаимные отношения церкви и государства должны основываться на свободе и независимости. Государство не может быть обществом верующих, а Церковь – мирским союзом. Трубецкой очень точно резюмирует взгляды Соловьёва в своей работе «Миросозерцание Вл.С. Соловьёва», где он отмечает, что государство находясь во вне внутренней жизни церкви, всё-таки должно служить религиозным целям. Подразумевая под этим утверждением, тот факт, что государство, будучи властным институтом обеспечивающим порядок в обществе, не заменяет собою церковь, а создает такие условия, при которых возможен свободный выбор, свободный личный религиозный опыт, внутренне откровение. Трубецкой это сформулировал следующим образом: «Практически это значит, что государство должно получать руководящую норму не от внешнего приказа духовной власти, а от религиозного убеждения» [4, с. 295].

По сути, Государство как социальный институт дает возможность Церкви развиваться как полноценному общественному организму, которым она по сути своей и является. Русская религиозная философия определяет Церковь не как социальный институт, а как, говоря метафорически, «тело христово», то есть собрание верующих (ecclesia), живой общественный организм.

Литература:

1. Beyond Modernity: Russian Religious Philosophy and Post-Secularism (Ex Oriente Lux: New Perspectives on Russian Religious Philosophers) OR: Pickwick Publications, 2017
2. Соловьёв Вл.С. Об упадке средневекового миросозерцания//Собрание сочинений Т5 ред. С.М. Соловьёва и Э.Л.Радлова, СПб.: Просвещение, 1911
3. Соловьёв Вл.С. Национальный вопрос в России//Собрание сочинений Т5 ред. С.М. Соловьёва и Э.Л.Радлова, СПб.: Просвещение, 1911
4. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С. Соловьёва: В 2 т. Т.1.М.: Медиум, 1995.

«Борьба за философию» Ивана Ильина

Вакулинская А.И.

МГУ им. М.В. Ломоносова, экономический факультет, каф. экономики труда и персонала. К.ф.н., лаборант

sashavakuluns kaya@gmail.com

Аннотация: В рамках доклада автор обращается к вопросу о роли, которую должно играть философское знание по мнению И.А. Ильина. Отмечается что в московский период творчества русский мыслитель сознательно занимал обособленную позицию в философско-религиозных обществах, так как не мог принять ценностных установок современников. Все труды, написанные философом в Москве или же начатые в доэмигрантский период, были посвящены проблеме поиска того пути, по которому должна идти философия как наука, обладающая своим собственным предметным полем. Автор указывает, что идеи немецкой философии, изложенные в трудах Гегеля и Гуссерля, хотя и оказали значительное впечатление на Ильина, но не являлись определяющими для его философской концепции. Делается вывод о том, что русский философ не только актуализирует сферу иррационального как инструмент познания; но и указывает на то, что неправильно восприятие предназначения философии являлось одним из катализаторов духовного кризиса современности.

Ключевые слова: философия как наука, духовный кризис, предмет философии, пошлость, целостность, познание.

“Fight for Philosophy” of Ivan Ilyin. Vakulinskaya A.I.

Lomonosov Moscow State University, Faculty of Economic, Department of Labor and personnel Economics

Abstract: In the frame of report, the author addresses to the question on the role of the Philosophical knowledge in opinion of I.A. Ilyin. It is noted that during the Moscow period of creativity, the Russian thinker took a separate position in philosophical and religious societies consciously. He could not accept the values of his contemporaries. All the works written by the philosopher in Moscow or started in the pre-emigrant period were devoted to the problem of finding the path that philosophy should follow as a science that has its own subject field. The author marks out that the ideas of German philosophy set forth in the works of Hegel and Husserl, although they made a significant impression on Ilyin, were not decisive for his philosophical conception. The author concludes that the Russian philosopher not only actualizes the sphere of the irrational as an instrument of cognition, but also points out that the wrong perception of the purpose of philosophy was one of the catalysts of the spiritual crisis of Ilyin's time.

Keywords: philosophy as a science, spiritual crisis, subject of philosophy, vulgarity, wholeness, cognition.

Начало XX века в России принято считать «золотым веком» русской философской мысли. Именно в это время, вплоть до революции, гуманитарная область знания в своем развитии могла опережать европейскую и западную мысль. Социология, юриспруденция, философия принимают в России специфические черты, одной из них можно назвать сосредоточение внимания на внутреннем мире личности, которая воспринималась не только с психологической точки зрения. Русские ученые, переставшие быть «учениками Запада», принимали участие во всех значимых международных встречах, состояли в переписке с именитыми современниками, признававшими значимость и оригинальность их вклада в развитие той или иной науки [1, с. 11-87]. Однако не смогла русская мысль избежать влияния таких модных на конец XIX - начало XX века течений как позитивизм, материализм, неокантианство, которые были творчески доработаны и преодолены русскими философами, социологами и юристами.

Именно в эту эпоху взлета гуманитарного знания в России приходилось жить и творить такому философу как Иван Александрович Ильин (1883-1954). На сегодняшний день русский мыслитель наи-

более известен как философ политики и права, а его творчество зачастую сводят к работам, написанным в эмигрантский период и посвященным возрождению России. Но было бы непростительной ошибкой не считаться с тем корпусом работ, которые были написаны философом до высылки из страны. Именно на доэмигрантский период приходится становление Ильина как философа; именно данный период становится фундаментом для дальнейшего развития и проработки философского пути мыслителя, пусть и отодвинутыми на периферию из-за напряженной публицистической и общественной деятельности.

В исследовательской литературе анализ раннего творчества мыслителя сосредоточен вокруг его работы «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (1918) и сборника речей «Религиозный смысл философии» (1924) [2][3]. Заметим, что зачастую наиболее поздняя речь «Возрождение философского опыта» (1925) при этом опускается. Реже можно встретить построение анализа, опирающегося на все статьи, написанные философом в период с 1910-1918 гг. [4]. Но тем не менее, исследователи сходятся в том, что влияние Гегеля и Гуссерля, весьма ощутимо в ранних публикациях И.А. Ильина, а манера философствования по западному образцу очевидна. Некоторые современники философа даже отмечали это тяготение ко всему немецкому [5]. Но был ли Ильин всего лишь последователем Гегеля и Гуссерля или же других зарубежных мыслителей?

Бурный путь развития, по которому шла русская философская мысль, являющаяся лакмусовой бумажной тех непростых событий и трагедий, обрушившихся на Россию с начала XX века, исключало любое безотносительное к современности парение мысли. Да и будучи по образованию юристом Иван Александрович не мог бы заниматься «отвлеченной наукой», если бы она не имела отношения к действительности. Знакомство с философской системой Гегеля, начавшееся в 1908 году с «Феноменологии Духа», способствовало не только изменению темы будущей диссертации молодого Ильина, но и помогло осознать тот кризис, в котором прибывало современное ему философское знание; изменение вектора его развития, который когда-то был обозначен ещё Гегелем и поддержан в XX в. Гуссерлем. В 1909 году выходит в свет рецензия философа под названием «О современных течениях неокантианства», в которой автор подвергает критике подход к философии представителей Марбургской школы.

Идеи неокантианства как и идеи «нового религиозного сознания» были весьма популярны в среде русской интеллигенции. Однако Ильин, с большой долей иронии относился к этим течениям мысли. Русский мыслитель, посещавший философские кружки Москвы, очень быстро приобрел славу «неуживчивого» и «самолюбивого», «асексуального» (что в рамках риторики религиозно-философских обществ, с подачи В.В. Розанова, означало неспособность к творчеству). Отношения Ильина с коллегами по философскому цеху сопровождались различного рода конфликтами и эксцессами. Но за конфликтностью философа скрывалось нечто большее, чем негативное отношение к конкретной личности. Как верно подметил М. Юнггрен «в среде русской интеллигенции начала XX в. жизнь и искусство, политика и литература, личность и идеология были неотделимы» [6, с. 40]. А значит, можно допустить, что Ильин восставал не против конкретных представителей русской интеллигенции, а против идей, проповедуемых «богоискателями». В 1915 году выйдет статья под названием «Философия как духовное делание», в которой Иван Александрович обозначит недуги современного философского знания. В рамках данной статьи философ укажет на три группы «искажителей» философии, среди которых встречаются последователи Г. Когена, Р. Штейнера и идеи «нового религиозного сознания».

Увлечение теософией и сухим рационализмом были характерны для русской философской среды начала XX века, вдобавок ко всему присовокуплялось увлечение фрейдизмом и идеями философии пола В.В. Розанова. В письмах к своей кузине Л.Я. Гуревич Ильин неоднократно будет упоминать о том кризисе, который постиг философское знание и о том, что практически каждый из современных мыслителей норовит привнести в область философии жизнь пола, смешать христианские идеалы с мутящим душу инстинктом. В последствие в рецензии к «Диалогам» Л.В. Карсавина (1923) Иван Александрович упомянет об основной причине духовного кризиса русской культуры: «Трагедия России была в том, что ... больной уклон духа нашел себя осуществителей, сторонников и апологетов в составе русской интеллигенции; и то, что Достоевский вскрыл как недуг и язву, было подхвачено и насаждено в качестве духовного достижения. В. Розанов был прав не тогда, когда предавался этому уклону, а когда, обернувшись на свое прошлое, содрогнулся и признал, что его “темы” требуют прежде всего духовной чистоты ока и что он сам напортил, касаясь их» [7, с. 129]. Сам же Ильин считал весьма опасным подход к сфере духовного, к которой он и относил философию, без предварительной подготовки и очистительных упражнений. Рассматривая психоаналитический метод З. Фрейда, русский философ укажет, что данным методом «... человек может не только исцелить и очистить свое бессозна-

тельное, но и сообщить своему духу органическую цельность, чуткость и гибкость» [8, с.76]. В своем подходе к философскому познанию Ильин не отдает примат рассудку, а указывает на всю сферу иррационального, включая сюда инстинкт, воображение, сердце и волю. Философия по Ильину это и есть сама жизнь, не подчиненная строгим законам логики и не сведенная к рациональной схеме. И возврат к истинной философии возможен только путем возврата целостного акта философствования, за который мыслитель, его осуществляющий несет ответственность перед самим Предметом.

Процесс погружения в предмет у Ильина соответствует тому, о чем, по свидетельству Платона, высказывался Сократ, а именно, что «добродетель может быть исследована только тем, кто воспитывает ее в себе и творит ее в жизни» [9, с. 81]. Нечувственный опыт, на который как на фундамент опирается философия, должен быть очищен от субъективных привнесений познающего; ведь только тогда процесс познания будет адекватно отражать объект. Ситуацию искажения нечувственного объекта, при намеренном желании выставить свои измышления, а не найти истину или же при халатном отношении к процессу философствования, Ильин именуется «пошлостью». Еще при написании работы «О любезности» (1912) философ планировал подготовить статью «О пошлости», о чем он писал своей кузине [10, с. 26]. Однако реализовать задумку полностью не удалось. Но в статье «О возрождении философского опыта» мыслитель неоднократно упоминает о том, что бичем духовной культуры является пошлость.

Путь выхода философии из круга мертвых схем и иллюзий Ильин именуется «путем к очевидности», и только следуя данным путем, философия сможет способствовать вскрытию духовных язв культуры, избавлению от пошлости. Современный мир, с его прагматически-рационалистическим уклоном стремится отказаться от философии, как от ненужной, бесполезной сферы знания, так как спустя сто лет мало что изменилось в отношении к предмету философии как обывателей, так и самих исследователей. В связи с чем, как нам кажется, мысль, когда-то высказанная и оформленная И.А. Ильиным относительно места и роли философского знания, как никогда актуальна сегодня.

Литература:

1. Мелих Ю.Б. Иррациональное расширение философии Канта в России. Пути преодоления и возврата к Канту. СПб: Алетей, 2014.
2. Бабинцев С.М. Миросозерцание И.А. Ильина. М.: Прометей, 1997.
3. Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический проект, Раритет, 2001.
4. Евлампиев Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб, 1998.
5. Ильин В.Н. Иван Александрович Ильин // Вестник РСХД. 1955. №1(36). С. 32-35.
6. Юнггрен М. Иван Ильин и Андрей Белый в 1917 г. / пер. со швед. И. Карлсон // Книгоиздательство «Мусагет»: История. Мифы. Результаты (Исследования и материалы). – М., 2014. – С. 34-43.
7. Ильин И.А. Собр. Соч.: Статьи. Лекции. Выступления. Рецензии (1906—1954). М., 2001.
8. Ильин И.А. Философия и жизнь // София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии / под ред. Н. А. Бердяева. Кн. 1. Берлин: Обелиск, 1923. С. 1-81.
9. Ильин И.А. Собр. Соч. Т.3. М., 1994. С. 59-88.
10. Ильин И.А. Собр. Соч.: Дневник. Письма. Документы (1903—1938) М., 1999. [Доп. Т. 1].

Варова Н.Л.

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Омский государственный педагогический университет», доцент кафедры философии. Кандидат философских наук

nvarova@mail.ru

Аннотация: в статье индивидуальное духовное бытие раскрывается как совокупность актов понимания, формирующих мысль. Сопоставлены представления о субъекте индивидуального духовного бытия – уникальной личности, способной на свободное мышление и действие, – в западной и русской философии. М. Штирнер проводит границу между общим и уникальным в человеке, постулирует существование единственного и его ценность, но репрезентация я как не-мира остается пустой. В кратких рассуждениях Ф. Ницше проявляется я, существующее в системе законов и принципов, способное на сопоставление и смену культурных парадигм. В записях мыслей В.В. Розанова выстраивается образ мира, наполненный индивидуальными переживаниями. Конкретные мысли разнообразны и противоречивы, но каждый раз мысль устанавливает связь между элементами мира, между миром и я.

Ключевые слова: я, мир, понимание, мысль, феномен, образ, культура

**The objectification of individual spiritual being in the philosophy of V. Rozanova.
Varova N.L.**

Federal state budget institution of higher education «Omsk State Pedagogical University»

Abstract: The article reveals individual spiritual being as a set of acts of understanding that form a thought. Subject of individual spiritual being is a unique personality capable of free thinking and action. The concepts of the subject of individual spiritual being are compared in Western and Russian philosophy. M. Stirner draws the line between the general and the unique in man, postulates the existence of the one and its value, but the representation of the self as a non-world remains empty. F. Nietzsche reveals the self in the system of laws and principles, capable of comparing and changing cultural paradigms. V. Rozanov builds an image of the world from individual experiences. Concrete thoughts are diverse and contradictory, but each time a thought establishes a connection between the elements of the world, between the world and Ego.

Keywords: Ego, world, understanding, thought, phenomenon, image, culture

Индивидуальное духовное бытие раскрывается посредством понятий субъект, феномен, объективация. Вопрос о субъекте духовного бытия – один из важнейших в философии. На протяжении XIX и на рубеже XIX-XX вв. разрабатывались различные аспекты существования я: наряду с продолжением традиции интерпретации связи я и Абсолюта, активно развивалось представление о мире и о взаимодействии я с миром; актуализировалась проблема отношения я – другой; в философии и искусстве появлялись новые понятия и образы, концепты и схемы, авторские стили, в которых отражалось индивидуальное духовное бытие; субъект философствования направляет внимание на самого себя и специфику единственного. Русская философия содержит самобытные значимые тексты, репрезентирующие индивидуальный духовный опыт и его теоретическое осмысление. Для их актуализации необходимо сравнение текстов различных культур, которое позволяет выявить универсальную основу и специфические культурно-самобытные формы проявления философской мысли [1, с. 288]. В данной статье рассмотрим репрезентацию я в текстах М. Штирнера, Ф. Ницше, В.В. Розанова и выявим специфику объективации индивидуального духовного бытия в текстах русского философа.

Труд М. Штирнера «Единственный и его собственник» содержит поступательное освобождение понятия я (единственного) от общих значений: политических, экономических, социальных. Общечеловеческие потребности задаются обществом, а пути удовлетворения потребностей единственного человеку необходимо искать самому. Обладание вещами и властью регулируется обществом, но под-

линной «собственностью» Штирнер называет только индивидуальную силу, с которой я распоряжается вещами [2, с. 264]. Государство стремится нивелировать личность до однообразия, поэтому Штирнер проводит границу между свободой, которая определяется правом, и свободой как моей собственностью. Подлинная свобода наполнена моей силой, обретается только в самостоятельном действии, когда я осознаю применение своей силы [2, с. 272]. Современному человеку необходимо избавиться от представления, что я – нечто пожалованное и разрешенное мне государством, поскольку только в усилении самооценки проявляется и утверждается свободная индивидуальность. Для развития общества необходимо признать ценность конкретной личности, строить оценку настоящего и проекты будущего, не совершая подмену совокупности случайных в своей уникальности личностей на растиражированный идеальный образ [2, с. 319]. Пафос Штирнера направлен на манифестацию я как объекта подлинной свободы, свободных мысли и действия. В тексте я определяется через отрицание общих характеристик, я строится на пустоте и понимание ограничивается обнаружением потенциала смертного творца [2, с. 352].

В философии Ф. Ницше я наполняется содержанием. Самосознание включает в себя обнаружение жизненной силы и осознание культурной формы, которая определяет способ мышления и действия [3]. Культура я – это не просто знание усвоенных норм, но и осознание собственной установки по отношению к культуре – центробежной или центростремительной, и осознание цели и характера самостоятельного действия, направленного либо на поддержание традиционного образца, либо на его отрицание. Когда мы обращаемся к записям кратких размышлений Ницше, мы обнаруживаем в них эту систему координат. Акт самосознания это не только обнаружение своего присутствия в ткани культуры и принадлежности определенной культурной парадигме, но и проявление жизненной силы, утверждение жизни. Я открывает необходимость и того, и другого. Обнаружение слабости жизненной силы или косности культуры приводит к одному состоянию я – необходимости заново поставить вопрос о цели жизни.

Применив идею различения уровней существования феноменов (Э. Гуссерль, Г.Г. Шпет) к репрезентации я, обнаруживаем, что я Штирнера соответствует уровню обнаружения я как нечто, что отделяет себя от мира, который не есть я, такое я определяет себя негативно по отношению к общим понятиям. Я Ницше соответствует уровню парадигмальных отношений. Промежуточному уровню феномена, наполненному субъективным индивидуальным опытом проживания и понимания, соответствует репрезентация я в текстах В.В. Розанова («Уединенное» [4], «Опавшие листья» [5], «Мимолетное» [6]). Русский философ фиксирует содержание мысли в момент ее рождения; используя его записи, проанализируем акт мышления в аспекте его содержания и выявим универсальную структуру представления, запечатленного в результате события понимания.

В начале философского пути в трактате «О понимании» Розанов представил логическую схему анализа феноменов мира: существование и сущность, сущность и атрибуты, причина и следствие, существование и цель, сходство и различие, количественные пропорции [7]. Вглядываясь в интуитивно усмотренную связь, человек выявляет конкретное содержание названных отношений, и только их последовательная полная характеристика дает чувство удовлетворения познающему субъекту. В дальнейшем, в текстах Розанова, посвященных различным социо-культурным явлениям, процессам, институтам, мы видим эту схему в работе. Вместе с тем, в наследии русского философа остались записи, в которых он фиксировал мысль, пришедшую здесь и сейчас, длительность которой совпадает со временем письма. Образ мира складывается из результатов многих актов понимания, носит сложный составной характер. Он воспринимается законченным только на миг, который доставляет переживание полноты понимания, удовлетворение от результата самостоятельного духовного усилия.

Индивидуальное духовное бытие складывается из актов понимания, в которых проявляется я. Прежде всего, это я, претерпевающее мир. Человек испытывает на себе воздействие множества факторов, под их влиянием формируется образ, соответствующий простым идеям, непосредственным впечатлениям. С одной стороны первичный образ имеет пределы, обусловленные возможностями нашего восприятия, но, с другой стороны, он не имеет четких границ, поскольку в центре внимания оказывается связь между различными объектами мироздания, при этом сами объекты имеют четкую определенность только в аспекте рассматриваемого отношения.

Образ, который сформирован воздействием внешних факторов природных, социальных, культурных на органы чувств человека, воспринимается сознанием как данность, как существующее. У человека возникает потребность определить этот образ, узнать его, сделать своим. От образованности человека, его знаний и опыта самостоятельного мышления зависит, насколько правильное и точное описание мира он даст. Этот образ мира состоит из общих значений.

Впечатление не исчерпывается общезначимым содержанием. Оно питается индивидуальным опытом понимания, соотносится с образами и понятиями, полученными в прошлых актах понимания. Мир открывается множеством измерений. Это не просто объект, противостоящий субъекту, это зеркало, в котором отражается я. Открытие, которое совершает человек в мире, становится его собственным внутренним содержанием, обеспечивает развитие я. Взаимодействие я и мира лежит в основе двух равнозначных и разнонаправленных процессов: я прирастает миром и мир прирастает я.

В записях мыслей, пришедших здесь и сейчас, связь между элементами мира высвечивается в определенном смысловом контексте. Например, образы русских писателей приобретают объемный характер, когда Розанов усматривает их участие в разных срезах мира: общезначимый смысл «классиков литературы» не подвергается нигилистическому отрицанию, но испытывается на прочность и дополняется экономическими (достаток – нужда), социальными (слава, карьера – безвестность), духовными (ответственность перед Богом, богоносным народом – безответственность) проявлениями. Мысли разнообразны по содержанию, вплоть до противоречия друг другу. Противоречия мира высвечивают противоречия в самом мыслящем субъекте. Называние элемента внешнего мира тут же открывает бездну в себе, в собственном я, в нее страшно заглянуть, но Розанов с пытливым любопытством и удивлением перед открывающимися связями мира продолжает эксперимент записи обыденных мыслей – актов индивидуального духовного бытия личности, находящейся в определенной социо-культурной ситуации, сформированной в определенной культуре. Активный характер человека дает опыт сопротивления мира и опыт преобразования мира.

Стремление к единству и гармонии между миром и человеком разрешается формированием идеала. Становление человека и совершенствование мира обуславливают друг друга. Косный мир ограничивает возможности развития человека. Человек, не имеющий цели движения к совершенству, обрекает мир на стагнацию и, в конечном итоге, деградацию. Чем больше он имеет возможность влиять на мировоззрение и практики жизни других людей, тем более бедным окажется завтрашний день. Замкнутость на своих личных природно-обусловленных и социально-представленных интересах делает общество слабым. Напротив, я, стремящееся к совершенству, испытывает необходимость в представлении цели, ведет поиск идеального образа мира, реализует способность к пониманию в актах со-бытия, обогащает культуру. Выработка общественно значимого идеала требует длительной интеллектуальной работы, развития знаний, осознания мотива и сформированных ценностей, выработки метода и процедур проверки.

Образ преобразованного мира манит, создает опасность отрыва от реального я. Я, мыслящее преобразованный мир, легко подменяет самого себя будущим. Потеря себя, игнорирование практики установления истины я, чревато искажением представления о мире существующем. Образ будущего, втянутый в сегодня, обеспечивает отсутствие будущего завтра. Для адекватного понимания ситуации и выбора инструментария необходимо удержание обоих образов мира – настоящего и будущего – и сознательное сохранение в мысли зазора между ними. Записи мыслей Розанова демонстрируют нам опыт удержания собственного я, любознательность, наблюдательность и бесстрашие человека, готового заглянуть в темные, неприглядные уголки собственной души и испытать ужас перед разломами бытия.

Мир, частью которого является я, содержит другие я. Понимание мира рождается в диалоге. Увидев в другом неприглядную черту, Розанов примеряет и к себе глубину его падения. Фиксируя талант и успех другого, объективно констатирует у себя его наличие или отсутствие. Увидеть какой-то признак в другом – это еще не понимание целого, только тщательное наблюдение позволяет обнаружить повторы этого признака в других частях мира и распознать его как закон, делать обоснованные прогнозы и сравнивать реальные перспективы с идеалом.

Понимание автора не требует согласия с ним. Но складывается из знания его культурного кода, социо-культурной ситуации говорения, способности распознать степень самостоятельности его высказываний. Розанов создал конструкцию, которая позволяет вступать в диалог с автором и во внутренний диалог с самим собой.

Литература:

1. Малинов А. В., Оболевич Т. О «новых» методах изучения истории русской философии // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2019. Т. 35. Вып. 2. С. 285–296. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2019.205>

2. Штирнер М. Единственный и его собственность. Харьков: Основа, 1994. 560 с.
3. Ницше Ф. Сумерки идолов, или как философствуют молотом // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2 / Пер. с нем.; сост., ред. и авт. примеч. К.А. Свасьян. – М.: Мысль, 1990. – С. 556-630.
4. Розанов В.В. Уединенное / Сост. А.В. Диенко; Худож. М.В. Осипова. М.: Современник, 1991. – 108 с.
5. Розанов В.В. Опавшие листья. Короб I. С-Пб.: Кристалл, 2001. – 160 с.; Розанов В.В. Опавшие листья. Короб II. С-Пб.: Кристалл, 2001. – 256 с.
6. Розанов В.В. Мимолетное. 1915 год // Розанов В.В. Собрание сочинений. Мимолетное / Под общ.ред. А.Н. Николюкина. – М.: Республика, 1994. – С. 5-334.
7. Розанов В.В. О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. СПб.: Наука, 1994. 540 с.

Андрей Белый в истории русского неокантианства: к вопросу о построении теории символизма

Владимиров П.А.

Филиал СамГУПС в г. Саратове, преподаватель. Кандидат философских наук

Vladimirov_p_a@mail.ru

Аннотация: В статье рассматривается развитие философских взглядов Андрея Белого (Б.Н. Бугаев) в рамках становления русского неокантианства. Проблематика выбранного исследовательского пути русского поэта заключается в специфике интерпретации трансцендентального идеализма. Поэтому в статье акцентируется внимание на используемой методологии в попытке формирования единой теории символизма. Раскрывается проблематика своеобразия позиции Андрея Белого в определении культуры и проблемы «смысла в мировоззрении» в контексте его отношения к традиции неокантианства. На основании историко-философского анализа становления творчества Андрея Белого, дается попытка раскрытия одной из важнейших тем – возможности определения «стиля» мировоззрения. Для русского мыслителя проблематика взаимоотношения между историей культуры и развитием независимости человека, его идентичности и духовной свободы, выразилась в вопросе о достоверных основаниях мировоззрения и выбора «стиля» собственного существования. В данном контексте акцентируется внимание на оригинальности позиции Андрея Белого, который объединил в своей теории символизма идеи русских мыслителей о сущности религиозного и духовного со своеобразным использованием критического идеализма.

Ключевые слова: критический идеализм, символизм, мировоззрение, русская философия, русское неокантианство.

Andrey Bely in the history of Russian neo-Kantianism: on the construction of the theory of symbolism. **Vladimirov P.A.**

Branch Samara state at Saratov

Abstract: The article considers the development of the philosophical views of Andrei Bely (B.N. Bugaev) in the framework of the formation of Russian neo-Kantianism. The problem of the chosen research path of the Russian poet lies in the specifics of the interpretation of transcendental idealism. Therefore, the article focuses on the methodology used in an attempt to form a unified theory of symbolism. The author reveals the problem of the uniqueness of Andrei Bely's position in defining culture and the problem of "meaning in the worldview" in the context of his attitude to the tradition of neo-Kantianism. Based on the historical and philosophical analysis of the formation of Andrei Bely's creativity, an attempt is made to reveal one of the most important topics – the possibility of determining the "style" of the worldview. For the Russian thinker, the problem of the relationship between the history of culture and the development of human freedom, identity, and spiritual independence was expressed in the question of the reliable basis of the worldview and the choice of the "style" of one's own existence. In this context, the author focuses on the originality of the position of Andrei Bely, who combined the ideas of Russian philosophers about the essence of religious and spiritual with a peculiar use of critical idealism in his theory of symbolism.

Keywords: critical idealism, symbolism, worldview, Russian philosophy, Russian neo-Kantianism.

Андрей Белый (Борис Николаевич Бугаев) известен как поэт, литературовед, переводчик и представитель русского символизма, но его философские взгляды в современной научной литературе остаются малоизученными. В начале своего творческого пути, русский мыслитель, находится в едином исследовательском поле с традицией русского неокантианства, рассматривая вопросы морали и этики, выявляя специфику сферы эстетического, но в дальнейшем обнаруживается переход от

строгости методологии к поиску новых оснований познания, в том числе к интуитивному способу мировосприятия, что противоречит архитектонике критического идеализма. М.А. Маслин отмечает, что «осмысление наследия русского символиста остается крайне актуальной задачей современной российской философии» [1, с. 5]. Роман «Петербург», написанный в 1911 и переизданный в 1922 году с качественными доработками и изменениями, принес широкую известность Андрею Белому как символисту и писателю. В этой работе Андрей Белый показал себя, в первую очередь как поэт, тем не менее, в содержательном отношении эксплицитно прослеживается его собственная философская позиция.

Знакомство с Б.А. Фохтом, последовательным русским неокантианцем, стало одним из ключевых событий в творчестве Андрея Белого. Русский поэт положительно характеризовал влияние, оказанное Б.А. Фохтом: «Я у него находил именно то, чего искал: как пианист ставит пальцы, так ставил он аппаратуру логическую, не касаясь мировоззрительного содержания, но требуя четкости в методологии» [2, с. 130]. Б.А. Фохт, эксплицитно ориентируясь на философию Марбургской школы немецкого неокантианства, особое внимание в своих исследованиях уделял проблеме осмысления художественного творчества. Теория эстетического и существование «чистого чувства» как формы восприятия иррационального процесса художественного творения, стали основанием формирования символизма посредством методологии критической философии [3]. Философская позиция Б.А. Фохта нашла непосредственное отражение в творчестве русского поэта. Однако стоит отметить, что Андрей Белый неоднозначно относился к кантовской традиции и русскому неокантианству в частности. Если первоначально Андрей Белый нашел в учении И. Канта перспективу развития символизма, то впоследствии он усомнился в неокантианстве, усмотрев в нем догматизм и противоречивость в теоретических основаниях.

Заслугу И. Канта Андрей Белый видел в создании истоков критической философии и формировании «знания о знаниях», или перевороте представления о знании, а также высоко оценивал использование логического анализа. Но, неокантианцы «в попытке создать снова логику логик» утрачивают связь с теорией И. Канта. «Эта логика логик теперь начинается с выдвигания таких вопросов познания, через которые Кант не критически перепрыгнул» [1, с. 13]. В данном контексте обнаруживается специфика философии Андрея Белого, который задает вопрос: «существующие формы познания – познание ли?». По его мнению, кенигсбергский философ не рассматривает первичную данность познания, то есть критически не раскрывается, что есть познание само по себе.

Исходя из положения о незавершенности теории познания в учении И. Канта, Андрей Белый акцентирует внимание на сущности мировоззрения и его «стиля» формирования. «Стиль» можно определить как совокупность или «сплетение» отдельных частей и их связей, что в итоге образует некоторую общую целостность, или цельное знание. Проблема «стиля» прослеживается на протяжении всего творческого пути русского поэта, что выразилось в его оригинальном подходе к корреляции культуры и этических оснований. Переосмысливая постулаты практического разума, русский мыслитель пытается установить органичность этики и процесса постижения мира, отказываясь от системы познания И. Канта, что неизбежно требовало поиска новых теоретических оснований. Под влиянием русских философов, ориентированных на выявление духовного и религиозного в существовании человека, Андрей Белый указывает на демаркацию сознания и самосознания. Явное противоречие с критическим идеализмом обнаруживается после 1922 года, когда русский мыслитель вводит определение способности целостного мировосприятия как духа самосознающего в контексте рассмотрения соотношения индивидуального восприятия мира и исторического пути развития культуры.

Мировоззрение не есть часть более общей системы, а наоборот, объемлет сознание и бессознательное, культуру и человека, индивида и социум. Особенно отчетливо данная позиция нашла отражение в цикле работ, получивших название «Символизм и современность» [4, с. 126-185]. На примере анализа и сопоставления «стилей» А. Шопенгауэра и Ф. Ницше, выводится единая предпосылка для любой идеалистически ориентированной философии – открытость личности для взаимодействия с религией или наукой. Далее выстраивается последовательность понятий: личность обладает жизнью, которая есть личное творчество каждого индивида. Поскольку творчество сопоставимо с искусством, то значит, самосознание личности и ее восприятие бытия есть искусство, которое при ином «стилистическом» описании обозначается мировоззрением.

Отрицая возможность выделить отдельные типы мировоззрения, он сконцентрировался на поставке вопроса о сущности мировоззрения как нечто существующее не независимо от конкретной данности, от науки, общества или религии.

Гафурова Екатерина Владимировна

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, философского факультета, кафедра истории русской философии. Аспирантка

katrin.gafu@mail.ru

Аннотация: Настоящая статья посвящена проблеме соотношения веры и знания в работах русского философа Б.Н. Чичерина. Рассматриваются взгляды по проблеме познаваемости мира, его законов, о взаимовлиянии рационального и эмоционального аспектов в познании. Приводятся важнейшие аспекты гегелевской методологии, оказавшей огромное влияние на русскую философию и самого Чичерина. Отдельное внимание уделяется полемике Б.Н. Чичерина и В.С. Соловьёва о месте веры в способе познания мира. Автор приходит к выводу, что взгляды Б.Н. Чичерина по проблеме соотношения знания и веры базируются на философском методе Гегеля, а также включают в себя оригинальную интерпретацию «разумной веры» как условия наличия истинного знания.

Ключевые слова: Б. Н. Чичерин, Гегель, вера, знание, В. С. Соловьёв, русская религиозная философия

**The problem of relation between faith and knowledge in the philosophy of B.N. Chicherin
Gafurova E.V.**

Lomonosov Moscow State University

Abstract: This article is dedicated to the problem of relations between faith and knowledge in the works of Russian philosopher B.N. Chicherin. His views on the problem of knowability of the world, its laws, correlations between rational and emotional aspects in understanding are considered. Important moments of Hegel's methodology which had a great influence on Russian philosophy and also on Chicherin himself. Special attention is paid to the discussion between B.N. Chicherin and V.S. Solovyev about the place of faith in the mode of understanding the world. The author concludes that Chicherin's views on the problem of relations between faith and knowledge are based on the philosophical method of Hegel and also includes a new interpretation of the «rational faith» as the condition of having the true knowledge.

Keywords: B.N. Chicherin, faith, G.W.F. Hegel, knowledge, russian religious philosophy, V.S. Solovyev

Б.Н. Чичерин известен в первую очередь как мыслитель в области права и политики. Но мало кому известно, что Чичерин является создателем оригинальной метафизической системы. Одним из важнейших вопросов для Б.Н. Чичерина является вопрос о соотношении веры и знания. Эта проблема глубоко рассматривается в произведении Чичерина «Наука и религия». Проблема взаимоотношения между религией и наукой (под религией Чичерин понимает христианство, а под наукой понимается в широком смысле вся философия и эмпирическая наука). Таким образом, в данной работе «Наука и религия» анализируется проблема соотношения религиозной веры и научного знания, философ предлагает свой оригинальный подход к решению данной проблемы.

Для выявления отличительных особенностей философского подхода Чичерина к данной проблеме необходимо учесть полемику, которую он вел против философских концепций: с одной стороны, позитивизма и материализма, с другой стороны - против мистицизма В. С Соловьёва.

Чичерин был убежден, что вопрос о соотношении веры и знания – «один из важнейших вопросов, которые могут занимать человеческий ум»[1,с.17]. Чичерин полагает, что заявлять об верховенстве науки над религиозной верой невозможно, так как весь его XIX «понял религию как один из существенных элементов человеческого духа»[1,с.17]. Чичерин подразумевает здесь философию Гегеля, которого он считал своим учителем.

Гегель признает два вида знания: первый из них – знание непосредственное, то есть эмпирическое, чувственное[2,с.377]. Второй вид знания, – знание логическое, выводимое из разума. Ко второму виду знания относится религиозная вера, которая есть знание о Боге[2,с.253], ибо «религия существует

Проблема мировоззрения – это «сложное взаимоотношение многих частных проблем, или – целое их» [1, с. 10]. Целое определяется «стилем», следовательно, вопросы мировоззрения есть вопросы «стилистики», которые не раскрыты и «не разработаны вовсе». В постановке проблемы мировоззрения прослеживается явное влияние Вл. Соловьёва, на что открыто указывает и сам Андрей Белый: «Тут я близок в задании к вопросу Владимира Соловьёва: как возможно нам цельное знание?» [1, с. 11]. Но, по мнению Андрея Белого, русский философ, поставив вопрос, не сформулировал на него ответ, а указал лишь перспективы возможного решения в «мировоззрении грядущей культуры, еще не оформленной» [1, с. 11].

Ставя вопрос о том, как возможно построить мировоззрение, или «воззрение на мировоззрение», Андрей Белый выделяет три критерия: 1) гносеологический; 2) эстетический; 3) этический. С позиции гносеологии, особенно здесь отмечается вклад Вл. Соловьёва, мировоззрение обнаруживается посредством сознания, которое есть первичная интуиция целого. Данная интуиция в развитой форме проявляется как связь познания чувственного, рассудочного и разума, а в конечном итоге формируется самосознание личности или «Я». Эстетическое восприятие присуще только самосознающей личности, и наиболее отчетливо демонстрирует наличие целого, которое не может быть познано, но дается в «акте переживания». Но поскольку «мировоззрение более зависит от стиля строения, нежели от методологической оправы, в которое оно подается» [1, с. 29], то необходимо учитывать этический контекст. Мировоззрение как целостность начинается с гносеологии, воспринимается эстетически, но всегда выражается с помощью этики, которая имплицитно отождествляется с культурой. С помощью этики личность находится в «со-мыслии» [1, с. 35] с культурой, то есть каждый самосознающий себя индивид наличествует в постоянном взаимодействии со всем миром.

Другой важной вехой в становлении философии Б.Н. Бугаева становится знакомство с Р. Штейнером, прославившемся своей оригинальной концепцией антропософии. Л.К. Долгополов справедливо отмечает, что: «К его прежним философским увлечениям, которые сконцентрировались к этому времени главным образом в философской мистике Владимира Соловьёва, добавилось еще одно – Рудольф Штейнер, знакомство с которым (весной 1912 года) привело Белого к антропософии» [5, с. 387]. Увлеченность идеями Р. Штейнера становится одной из причин негативной критики неокантианства, в котором приоритет отдавался строгой методологии исследования и ориентированности на достижения науки.

В незаконченной работе «История становления самосознающей души», подготовленной женой Андрея Белого – К.Н. Бугаевой, прослеживается объединение трех различных философских традиций: 1) методологии неокантианства, в особенности теории эстетического Б.А. Фохта; 2) идей русской философии, представленной Вл. Соловьёвым; 3) антропософии Р. Штейнера. Андрей Белый создал оригинальный подход в философии, объединяющий символизм и критическую методологию, применяемую к постижению культуры, сущности человека, и к вопросам возможности осмысления мистической интуиции, сакральной основе процесса познания личностью себя и общества. Он был последовательным философом, совмещая различные противоречащие точки зрения, но всегда оставался последовательным символистом [6].

В заключении отметим, что Андрей Белый представляется значимой фигурой в отечественной культуре, философские взгляды которого из-за своей многогранности до сих пор не раскрыты в истории философии. Его идеи олицетворяют уникальность русской философской мысли, нацеленной на познание всеобщего и формирование целостного знания, то есть на постижение истины не только в контексте научной достоверности, но и в значении человеческой, индивидуальной, сокровенной «подлинности» жизни.

Литература:

1. Белый А. Душа самосознающая / Сост. и ст. Э.И. Чистяковой. М.: Канон+, 2004. 560 с.
2. Белый А. Собрание сочинений. Т.4. Воспоминания о Блоке / Под ред. В.М. Пискунова. М.: Республика, 1995. 510 с.
3. Фохт Б.А. Избранное (из философского наследия) / Предисловие, сост. и ст. Н.А. Дмитриева. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 456 с.
4. Белый А. Собрание сочинений. Т.8. Арабески. Луг зеленый. Книга статей / Общ. ред., посл. и комм. Л.А. Сугай, [и др.]. М.: Республика, 2012. 590 с.
5. Белый А. Петербург. СПб.: Азбука, 2015. 448 с.
6. Ватман С.В. к исследованию понятия символа в философии культуры Андрея Белого // Вестник СПбГУКИ. 2016. № 1 (26). С. 48–53.

только посредством мышления и в мышлении»[2,с.330]. Таким образом, по Гегелю эти два вида знания составляют знание в целом, поэтому он решительно возражает Ф. Г. Якоби, который еще признавал некое «мистическое созерцание» или «непосредственное знание о Боге». Чичерин отвергает неопределенный мистицизм, так как единственными источниками знания признает – опыт и мышление.

Необходимо отменить, что же является важным для Чичерина для понимания веры и знания, так это - тезис о необходимости обоснования догматов религии через логику. Гегель в ранней работе «Народная религия и христианство» анализирует место догматов в мышлении человека : «Догматы, даже если их авторитет покоится на божественном откровении, обязательно должны быть такими, чтобы они, собственно, были утверждены всеобщим разумом людей, чтобы их обязательность сразу же усматривал и чувствовал любой человек, как только он обратит на них своё внимание»[3,с.69].

Чичерин с помощью рационального обоснования берется защитить христианские догматы. Так же как и Гегель, он утверждает, что религия даётся человеку только посредством в высокой степени отвлечённого мышления[4,с.10]. Чичерин использует термин «религиозное знание»[2,с.332], который тоже заимствует у Гегеля. Можно отменить, что свое учение о соотношении веры и знания Чичерин основывает на представлениях гегельянской системы.

Теперь необходимо обратиться к самим понятиям знания и веры в творчестве философа. Чичерин отстраивает возможность применения разума в области религии, так как человеку свойственно стремление познать божественное.

Невозможность познания трансцендентного мира «была бы странным противоречием», потому что, этот мир «есть именно то, что человек стремится познать, он один отвечает самым коренным потребностям его разума и его сердца»[5,с.2]. Человеку свойственно задавать вопросы о смысле жизни, о добре и зле, человек по Чичерину «создан для познания абсолютного»[1,с.26].

Таким образом, знание для Чичерина возможно получить только посредством разума, вся область сущего объявляется познаваемой.

Можно сказать, что система Чичерина «последовательный и законченный рационализм»[6,с.128], всё оказывается доступным познанию.

Прежде всего, это касается познаваемости божественного, так как религия по Чичерину - не только знание, но и «стремление к живому общению с абсолютным». В религии заключается два компонента- рациональный и эмоциональный. Эмоциональный компонент выражается посредством веры Вера определяется как «явление реального взаимодействия субъекта с абсолютным»[7,с.348]; для религиозного человека ее сущность понимается как «внутренняя уверенность, что невидимое Существо, к которому он обращается мысленно, слышит его молитвы и оказывает ему помощь»[1,с. 232].

Чичерин выделяет два аспекта в понимании веры, которые гармонично согласуются между собой. Первое – «реальное взаимодействие» субъекта с абсолютным, второе – внутренняя уверенность в присутствии божественного. Можно заключить, что само понятие веры получает двойную интерпретацию. С одной стороны, вера - интеллектуальная убежденность, полученная посредством разума, с другой стороны, она понимается как внерациональный опыт чувствования абсолютного.

Чичерин связывает проблему соотношения знания и веры с вопросом о свободе совести. Он выступает за религиозную свободу, то есть, он против навязывание чего-либо со стороны государства, ведь в этой сфере «владевает свободная человеческая совесть, которой никто не вправе предписывать законы». Свобода совести является одним из незыблемых прав человека, даже государственная власть находит здесь свою границу. Чичерин считает недопустимым навязывание веры со стороны церкви, для которой «всякое насилие в делах веры должно считаться нарушением самых коренных начал нравственности и религии»[1,с.230].

Для более точного объяснения проблемы знания и веры нельзя не обратиться к полемике с В.С. Соловьевым. В 1879 г., то есть в один год с «Наукой и религией» Чичерина, вышло из печати сочинение В. С. Соловьёва «Критика отвлечённых начал». Основной идеей произведения является критика притязаний «отвлечённых начал» – опыта и разума – быть источниками познания истины. По В. С. Соловьёву основой для постижения действительности является не разум и не опыт, а некий «третий род» познания, под которым понимается мистическое постижение действительности или вера в широком смысле слова. Разум и опыт для В. С. Соловьёва - второстепенные способы познания, которые явно уступают перед мистическим постижением действительности.

Разумеется, Чичерин не соглашается с В. С Соловьевым по данному вопросу, так как убежден в

самой мнимости противопоставление веры и рассудочного знания, так как вера - это эмоциональный аспект убежденности в полученном знании посредством опыта и мышления. Отмечая эти различия в позициях философов по поводу знания и веры, уместно вспомнить, что русским философам свойственно занимать крайние позиции, так называемый «максимализм» является одной из существенных черт русской философии. Если В.С. Соловьев пытается преодолеть условные способы познания- опыт и знание, вырваться с помощью веры к бытию самому по себе, то для Б. Н. Чичерина характерно полагаться только на могущество рациональное познания, основанного на системе Гегеля.

Итак, можно констатировать ряд выводов: Чичерин - сторонник гармонии между знанием и верой, философ придерживается тезиса о познаваемости мира и его законов. Главными источниками знания являются опыт и мышление. Вера же - важный аспект в познании божественного, но она занимает подчиненное положение по отношению к рациональному познанию божественного. Вера придает человеку эмоциональную убежденность в истинности знания. Поэтому невозможно насилие в вопросах веры, так как человек обладает свободой разума, дарованной ему Богом. Можно заключить, что вера выполняет некую психологическую функцию, если она базируется на разумном основании.

Литература:

- 1.Чичерин Б. Н. Наука и религия. М., 1999.
- 2.Гегель Г. В. Ф. Философия религии. В 2-х т. Т. 1. Отв. ред. А. В. Гулыга. Пер. с нем. М. И. Левиной. М., «Мысль», 1975.
3. Гегель Г. В. Ф. Народная религия и Христианство. *Работы разных лет. В двух томах. Т.1.-М.: Мысль, 1972.*
- 4.Чичерин Б.Н. Мистицизм в науке. М., 1880.
5. Чичерин Б. Н. Вопросы философии. . М., 1904.
- 6.Мотренко Т. В. Гегелевские идеи в мировоззренческо-религиозной парадигме российской философии XIX – нач. XX в. К., 2005. С. 168.
- 7.Чичерин Б.Н. Основания логики и метафизики. М., 1894.

Голович Радое

Отделение философии философского факультета Черногорского университета, доцент. Доктор философских наук

madjo.golovic@gmail.com

Аннотация: В статье, сквозь призму понятий соборности и демократии, выявляются три теоретически возможных варианта соотношений России и Запада. 1. Глобалистическая западнизация, т.е. радикальная вестернизация (американизация) России, сопровождаемая разрушением ее тысячелетней самобытной, православной, национальной культуры. 2. Истернизация России, обозначающая всеохватывающий исход к Востоку, с пренебрежением, даже с прямым отрицанием общеевропейских и христианских истоков русской цивилизации. 3. Апология и защита фундаментальных принципов и ценностей русской духовной культуры, сформированных на соборных началах, которые культивировались веками, необходимо сбережь от попыток идеологического навязывания как со стороны агрессивного политического и культурного мондиализма Запада с одной стороны, так и от всяческих анациональных, утопических проектов евроазиатства и левых идеологий, с другой стороны. Утверждается, что русская национальная культура является стержнем и парадигмой цивилизационного выбора России. Западная демократия в современном глобалистическом мире, по мнению большинства крупнейших русских мыслителей, утратила свои христианские, гуманистические корни, просвещенческие идеалы, превратилась в новую тоталитарную идеологию, которая уничтожает дух соборности, свободу, личность и веру.

Ключевые слова: соборность, демократия, аристократия, гуманизм, русская идея, глобализация.

Spiritual preconditions for Russia's civilizational choice.
Golovic Radoje

Department of Philosophy of the Philosophical Faculty of Montenegro University

Abstract: In the article, through the prism of the concepts of collegiality and democracy, three theoretically possible variants of relations between Russia and the West are revealed. 1. Globalistic Westernization, ie radical westernization (Americanization) of Russia, accompanied by the destruction of its thousand-year-old original, Orthodox, national culture. 2. The hysteria of Russia, denoting a comprehensive outcome to the East, with neglect, even with a direct denial of the pan-European and Christian origins of Russian civilization. 3. Apology and protection of the fundamental principles and values of Russian spiritual culture, formed on the basis of cathedral principles, which have been cultivated for centuries, must be protected from attempts to impose ideological imposition both from the side of the aggressive political and cultural mondialism of the West on the one hand, and from all sorts of anational, utopian projects of Euroasianism and leftist ideologies, on the other hand. It is argued that Russian national culture is the core and paradigm of Russia's civilizational choice. Western democracy in the modern globalist world, according to most of the largest Russian thinkers, has lost its Christian, humanistic roots, enlightened ideals, has turned into a new totalitarian ideology that destroys the spirit of collegiality, freedom, personality and faith.

Keywords: collegiality, democracy, aristocracy, humanism, Russian idea, globalization.

Русские мыслители С.Л. Франк, В.В. Розанов, И.А. Ильин, А.И. Солженицын и др. указывали, что демократия - это способ, с помощью которого хорошо организованное меньшинство управляет неорганизованным большинством во благо общества¹. В этой связи демократию можно представить, как метод приведения к власти лучших. На деле в тех странах, где признается демократия, как действительная реальность, существует аристократия. Еще в античной, греческой демократии

существовал институт пританеума, как авторитетного органа думы, членами которого были самые мудрые и моральные люди греческого общества, чьи мнения имели решающие значения в обсуждении вопросов и принятии тех важнейших политических решений, для которых не было общего консенсуса. В истинном государстве, как справедливо полагал Платон, может существовать всего лишь одна форма подчиненности или авторитета, и эта форма основана на настоящем, духовном, моральном и интеллектуальном превосходстве одних граждан над другими. Поэтому моральное усовершенствование и интеллектуальное, т.е. философское образование граждан являлось самой возвышенной политической задачей античного, греческого государства (полиса). Если же демократия не способна выделить из своей среды лучших и предоставить им контролируемую народом власть, то демократия вырождается или в охлократию, как власть непросвещенной толпы, или извне «управляемую» ненародную, спутниковую и инстант, т.е. псевдодемократию. Древняя Греция является историческим примером: как демократия сменялась охлократией или тиранией, почему величайшие философы античности – Сократ, Платон, Аристотель были противниками такой «демократии».

Все известные представители русской, литературной и религиозно-философской мысли, начиная с Н.В. Гоголя и вплоть до последнего, великого русского философа XX-ого века А.С. Панарина, вопреки тому, что никогда не выступали с апологетикой рабства, тирании и тоталитаризма, утверждали, что истинная демократия в России не должна быть копией западной либеральной демократии, которую породило западное просвещение Нового века.ⁱ Они также считали, что и ее современная американская версия (глобализация) есть не что иное, как попытка превратить Россию в экспериментальный полигон для тестирования чужих и деструктивных вестернизаторских проектов («псевдолиберальная западнизация России»). Современная Россия сегодня как и прежде находится перед проблемой собственного цивилизационного выбора. Как альтернатива экспортному неолиберальному проекту Запада, который безуспешно пытается подчинить Россию на ее политической сцене, появляются кроме сил, которые стремятся реабилитировать идеи славянофильства, неозападничества и некоммунизма, также и политические движения, которые, как модель культурно-цивилизационного развития России, предлагают ее дистанцирование и даже разрыв с Западной цивилизацией, и уход на Восток (истернизация), как на этом настаивают сторонники идеологии неоевроазиатства. Между тем крупнейшие представители классической и современной русской философии и культуры никогда не отрицали связь, генетические религиозные корни России с европейской христианской цивилизацией, всегда принимали ее положительные достижения. Их критика Запада была мотивирована фактом его отдаления и забвения основных христианских ценностей, событием случившимся в эпохе возрождения и продолжающимся по сей день. Путь, которым пошел Запад, есть опасный путь атеистического гуманизма, путь человекобожества («богоубийства»). В отличии от него Россия осталась верна постулатам христианской веры и в лоне своей православной, национальной культуры вскормила человека «богоносца», выбрала путь богочеловечества. Из-за этого Достоевский говорил, что «в Европе и теперь есть христиане, но зато страшно много извращенного понимания христианства». Вставая против культуры, которая экскоммуницировала Бога из человеческого сердца и ума, обезбожила всю сферу его мышления и жизни, русские мыслители встают и против цивилизационных постижений, ценностей той самой западной культуры, воплощенной в либеральной бездуховной демократии, которая пропагандирует материализм и эгоизм, как высшие ценности. В отличии от нее русская культура ориентируется на приоритете вечных и универсальных ценностей: любовь, спасение души, вечную жизнь и бессмертие человека. Очевидно существуют духовные, религиозно - метафизические причины, из-за которых, по их мнению, социально-политический способ бытия русского человека должен основываться на собственной православно-византийской духовной традиции, которая «более чем тысяча лет составляет доминантную опору»ⁱⁱ. Квинтэссенцией русской культуры является принцип соборности, принцип которого не знает западная культура и демократияⁱⁱⁱ. Истинная демократия, как она возможна в России, должна основываться на стремлении к идеалу соборности, к симфоническому взаимодействию государства и Церкви, государства и гражданского общества. Хотя такая «соборная демократия», демократия с божественным лицом, никогда не была исторической данностью, она должна быть путеводной звездой и элеем нового, более глубокого гуманизма. Одновременно она обозначает спасительный альтернативный вариант уродливым и канцерогенными мутациями современной демократии в атеистическом, недуховном и деперсо-

ⁱ Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. // Антология современной философии хозяйства. В 2 т. Т.1.М., 2010. С.482.

ⁱⁱ Громов М.Н. Цивилизационный выбор России. // Громов М.Н. Изборник 70. Тверь, Альфа-пресс, 2013.С.384.

ⁱⁱⁱ «Такого термина нет на Западе», - подчеркивает А.В. Гулыга (Гулыга А.В.).Русский философский ренессанс. // Русская идея и современность. М.,1992.С.82.

ⁱ Солженицын А.И. Как нам обустроить Россию? // Собр. соч. В 9 т. Т. 8. М.,2005. С.48.

нализированном, глобалистическом обществе, чьи творцы привели человечество до грани самоуничтожения. Сциентизм, позитивизм и технократизм, формируя духовную оптику современной, постиндустриальной цивилизации, способствовали исчезновению понятия личности и трактовке человека, как нецелостного и бездуховного существа.

Ссылаясь на откровения о человеке Ф.М. Достоевского, А.И. Солженицын пишет о поверхностном, гуманистическом сознании Запада, которое отрицает существование внутреннего зла в человеке, редуцирует все его мечты на земное благополучие и удовлетворение материальных потребностей. Именно такое приземленное, конформистское и конзумеристское сознание лежит в основе современной западной материократской цивилизации, которая насильственно навязывает свою парадигму развития всему остальному человечеству и стремится богатство и разнообразие незападных, национальных культур уподобить своей правовой и политической системе и таким способом осуществить проект мировой глобализацииⁱ. Если не случится фундаментальное, духовное возрождение современной цивилизации, которое оживит все ценности христианского гуманизма, такие как боголикоподобие, свобода личности, братская любовь, справедливость, солидарность, милосердие, кроткость духа, чистое сердце, честь и достоинство, то человечество провалиться в новый, еще более опасный варваризм и деструкцию, чем предыдущие. Обезбоженный ум и сердце – это проявления антропологического кризиса современной западной цивилизации, которая создала по словам папы Иоана Павла II «культуру смерти». Эпидемии самоубийства, эскалация агрессии и насилия, наркотизация сознания, танатоидная, танатофильная кинематография, пресса и телевидение, узаконение эвтаназии в западных государствах, несомненно, говорят о духовной патологии, дефиците, либо даже отсутствии ценностных ориентиров жизни у их граждан. Это состояние «души современного западного человека» некоторые западные психологи и социологи диагностируют, как «психоневротический нигилизм» (Вольфганг Краус) и «ноогенные неврозы» (Виктор Франкл).

Без этой «объединяющей идеи» (Достоевский), которая является выражением истинного духа христианства (православия) невозможны ни личность, ни нация, ни патриотизм, ни культура, в конечном итоге невозможна ни демократия, ни гражданское общество. Ипостасное единство ума и сердца, на котором зиждется русская идея, есть ни ретроспективная утопия, ни футуристическая социал-политическая фантазия, а путь настоящего духовного возрождения, путь просветления наших душ, идеал, к которому должна стремиться не только аутентичная русская демократия, но и вся современная западная демократия. Только такой христианский гуманизм может способствовать духовному преображению человека, защитить его и общество от опасных последствий техногенной цивилизации и тоталитаризма любого типа, которые грозят уничтожить их. Аналогично выводу Хайдеггера, что причиной кризиса западной метафизики является забвение онтологического различия бытийствующего и бытия, Достоевский намного раньше его, размышляя о симптомах духовного кризиса человечества, утверждал, что виной близорукости западной культуры является этическое неразличие добра и зла. Отталкиваясь от выводов Достоевского, сначала Б.П. Вышеславцевⁱⁱ, а потом И.А. Ильин указывали на факт, что зло в настоящее время приобрело софистицированный вид и совершенствовало самую чуткую технику собственной маскировки, организации и мультипликации, предупреждая нас о необходимости воспитания ощущения для его разоблачения и борьбы с ним. Существование в мире деструктивных сил (международный терроризм, националистический фанатизм, наличие ядерного и биологического оружия) еще больше подчеркивают значимость эгзистенциально-персоналистского гуманизма, который должен взять на себя ответственность за судьбу человечества и спасение его высших ценностей. Только такой спасительный, одухотворенный гуманизм может быть основанием любого гуманизма, включая и демократический, признаки которого плюрализм, равенство культур, диалогизм, антропоцентризм, ненасилие. Дух времени, в котором мы живем, навязывает не только философам, но и каждому правдолюбивому человеку новый категорический императив, что зло должно быть демистифицировано, демаскировано и сопротивится ему даже и силой, если его токсины грозят вызвать смертельную инфекцию.

i Солженицын А.И. Интервью на литературные темы с М.А. Струве (Париж, март 1976), Собрание сочинений, том 7, М., 2005. С. 226.

ii «Конец света имеет начало в недрах человека, отравленного смертельными токсинами». Семенова С.Г. «Философия общего дела» Н.Ф. Федорова и глобальные вызовы нашего времени. // Русская философская мысль на Руси, в России и за рубежом: Сборник научных статей посвященный 70-летию кафедры истории русской философии / Под общ. ред. В.А. Кувакина и М.А. Маслина; составитель М.А. Маслин. М., Издательство Московского университета, 2013. С. 339. Вышеславцев Б.П. Богооставленность // Путь. Орган русской религиозной мысли. Париж, 1939-1940. № 61. Октябрь-1939 март-1940. С. 15-21.

Литература:

1. Громов М.Н. Цивилизационный выбор России. // Громов М.Н. Изборник 70. Тверь, Альфа-пресс, 2013. С. 384.
2. А.В. Гулыга (Гулыга А.В.). Русский философский ренессанс. // Русская идея и современность. М., 1992. С. 82.
3. Вышеславцев Б.П. Богооставленность // Путь. Орган русской религиозной мысли. Париж, 1939-1940. № 61. Октябрь-1939 март-1940. С. 15-21.
4. Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. // Антология современной философии хозяйства. В 2 т. Т. 1. М., 2010. С. 482.
5. Русская философская мысль на Руси, в России и за рубежом: Сборник научных статей посвященный 70-летию кафедры истории русской философии / Под общ. ред. В.А. Кувакина и М.А. Маслина; составитель М.А. Маслин. М., Издательство Московского университета, 2013. С. 339. Вышеславцев Б.П. Богооставленность // Путь. Орган русской религиозной мысли. Париж, 1939-1940. № 61. Октябрь-1939 март-1940. С. 15-21.
6. Солженицын А.И. Как нам обустроить Россию? // Собр. соч. В 9 т. Т. 8. М., 2005. С. 48.
7. Солженицын А.И. Интервью на литературные темы с М.А. Струве (Париж, март 1976), Собрание сочинений, том 7, М., 2005. С. 226.

Голубева-Монаткина Наталия Ивановна

МГУ имени М.В. Ломоносова, Высшая школа перевода (факультет). Профессор кафедры теории и методологии перевода. Доктор филологических наук

golmonat@mail.ru

Рассказывается о переводческой деятельности представителя второго поколения русской эмиграции первой «волны» князя К.Я. Андроникова. Теологическое образование и собственные теологические исследования дали ему возможность осуществить самое важное – сделать колоссальный по объему перевод на французский язык важнейших богословских и религиозно-философских текстов русских авторов, среди которых о. Павел Флоренский, о. Василий Зеньковский, Николай Бердяев, о. Александр Шмеман, Георгий Флоровский и др. Он перевел более 20 работ С.Н. Булгакова. Активизация русско-французской философской коммуникации произошла и в 2010 г., когда вышел французский «Dictionnaire de la philosophie russe» (Лозанна, 2010), созданный на основе книг «Русская философия. Словарь» (Москва, 1995) и «Русская философия. Энциклопедия» (Москва, 2007).

Ключевые слова: французские переводы русской философии, рецепция франкофонами русской философии.

**On the French being of Russian philosophy.
Natalia I. Golubeva-Monatkina**

Lomonosov Moscow State University (Russia), Higher School of Translation and Interpretation, Department of Theory and Methodology of Translation

The article describes the translation activities of the representative of the second generation of Russian emigration of the first “wave” of Prince K. Ya. Andronikov. Theological education and his own theological research gave him the opportunity to carry out, perhaps the most important thing - to make a colossal volume of translation into French of the most important theological and religious-philosophical texts of Russian authors, among which Pavel Florensky, Vasily Zenkovsky, Nikolai Berdyaev, Alexander Shmeman, George Florovsky and others. He translated 20 works by S.N. Bulgakov. The activation of Russian-French philosophical communication also occurred in 2010, when the French «Dictionnaire de la philosophie russe» (Lausanne, 2010), based on the books «Russian Philosophy. Dictionary» (Moscow, 1995) and «Russian Philosophy. Encyclopedia» (Moscow, 2007), was published.

Keywords: French translations of Russian philosophy, reception of Russian philosophy by Francophones.

Во второй половине XX в. во Франции активизировалась русско-французская литературная и философская коммуникация, поскольку переводом русских текстов начали заниматься являвшиеся билингвами представители второго поколения русской эмиграции первой «волны», которые стремились донести до франкофонов сокровища русской текстов.

Что касается философской коммуникации, то, как известно, ее затрудняет неодинаковость философского языка в разных странах, поскольку философия построена в национальном языке [1, с. 16-17], и «перевод философских текстов — это одновременно и философская, и филологическая работа» [2, с. 26]. Перевод философии – это не интерпретация, «и всё же интерпретация в нем имплицитно заложена. Абсурдно думать, что можно перевести мыслителя, не умея его истолковать» [3, с. 188], переводчик – это «мастер, вжившийся в мышление» автора, тот, кто «дал себе труд вчитаться» в философский текст [4, с. 122], «он выступает полноправным и единственным заместителем возрождаемого им выдающегося, редкостного или гениального философского ума» [3, с. 187]. Многие тексты русских философов первой половины XX в. обрели себе именно такого переводчика в лице князя Константина Ясеевича Андроникова (1916, Петроград – 1997, Париж), одного из видных представителей второго поколения русской эмиграции первой «волны» во Франции.

К.Я. Андроников получил прекрасное образование в том числе и в области теологии, свободно владел французским, русским, английским языками, был официальным переводчиком нескольких французских президентов (подробности его биографии в [5; 6]). Этот крупный западный православный теолог – автор не только многочисленных теолого-философских статей на трех языках, но и таких книг, как «Le Sens des fêtes» (Смысл праздников) (1970), «Le Cycle pascal» (Пасхальный цикл) (1986), «Le Sens de la Liturgie. La relation entre Dieu et l'homme» (Смысл Литургии. Отношения между Богом и человеком) (1988), изданных посмертно «Des Mystères Sacramentales» (Священные таинства) (1998) и «Gnoséologie et Méthodologie. Que sais-je, pourquoi et comment?» (Гносеология и методология. Что я знаю, почему и как?) (2008). У К.Я. Андроникова было и свое «литературное лицо»: он переводил на французский русских и английских авторов (Мережковского, Достоевского, Ключевского, Брэдбери), издал детективный роман под псевдонимом, писал стихи на французском и русском языках [5].

Главной заслугой этого талантливого человека и его огромным вкладом в русско- французскую философскую коммуникацию стал перевод работ С.Н. Булгакова (Père Serge Boulgakov): «Du Verbe Incarné» (1943; 1983); «Le Paraclet» (1945); «L'Orthodoxie» (1980); «La Sagesse de Dieu» (1983); «L'Épouse de l'Agneau (la création, l'homme, l'Église et la fin)» (1984); «Le Buisson Ardent» (1987); «L'Échelle de Jacob» (1987); «Philosophie de l'Économie» (1987); «La Lumière sans Déclin» (1990); «La Philosophie du Verbe et du Nom» (1991); «L'Idole et sa vénération» (1996); «L'Ami de l'Époux» (1997); «La Tragédie de la Philosophie» (1999). Также им переведены тексты о. Павла Флоренского, Николая Бердяева, о. Василия Зеньковского, о. Александра Шмемана, Г.П. Федотова, А.В. Карташова, в частности : Père Paul Florensky «La Colonne et le Fondement de la Vérité» (1975); Nicolas Berdiaev «De l'Inégalité» (1976); Basile Zenkovsky «Histoire de la philosophie russe» (1953, 1955); Père Alexandre Schmemmann «L'Eucharistie, Sacrement du Royaume» (1985) [5]. Все переводы были выполнены безвозмездно [7].

Желая облегчить восприятие переводного текста франкофонами, понимая то, каков должен быть французский текст для того, чтобы по нему мог постичь глубины русской религиозно-философской мысли адресат в лице образованного, привыкшего к картезианской ясности и отчетливости франкоязычного читателя, К.Я. Андроников нередко привносил изменения в структуру переводного текста, причем иногда то, как он структурирует перевод, очень напоминает принципы «строительства» web-сайта. В частности, в переводах «Философии хозяйства» и «Философии имени» С.Н. Булгакова существенно было изменено абзацирование, введены внутрь текста аббрежы (подробнее [8]), благодаря чему К.Я. Андроникову удалось преодолеть некоторую статичность оригинального текста. Подверглись переводческой обработке и названия ряда философских текстов.

История русско-французской философской коммуникации в XXI в., думается, началась с такого большого события как выход в 2010 г. франкоязычного «Dictionnaire de la philosophie russe» [9]. Созданный на основе двух русских изданий – «Русская философия. Словарь» (1995) и «Русская философия. Энциклопедия» (2007), «Dictionnaire» содержит важные для франкофонных философов персоналии, статьи о главных сочинениях русских мыслителей, отдельных философско-исторических периодах, основных направлениях русской мысли, философских кружках, журналах, обществах, а также толкует специфические термины русской философии (более подробно [10]). Однако анализ предисловия, написанного руководителем этого издания Франсуазой Лесур, показывает, что, по-видимому, во франкоязычных философских кругах Европы рецепция русских философских текстов, отражающих русскую форму философствования, отличную от господствующих в западной философской традиции рационализма и эмпиризма, остается до настоящего времени весьма своеобразной. Так, Фр. Лесур отмечает, что «французский читатель будет, конечно, в замешательстве, очень часто обнаруживая в книге «Философский словарь» нечто другое, чем то, что понимается под словом «философия» на Западе <...>. Это – философская мысль, которую на Западе часто резко критикуют, которой пренебрегают, но, и это самое главное, плохо знают <...>. Для нас, западных славистов, было важно показать специфичность этой философии и условий ее появления, те обстоятельства, в которых возникла самобытная русская «философия» (une «philosophie» russe originale – Н.Г.-М.), а также то, с какой осторожностью этот термин должен употребляться применительно к России, по крайней мере до наступления XIX века» [9, р. 7-8].

Тем не менее, публикация на французском языке текстов русской философии, о русской философии и русских философах способствует оптимизации как рецепции русской философской традиции франкоязычными читателями, так и философской коммуникации в целом.

Литература:

1. Автономова Н.С. Философия языка Жака Деррида. М.: РОССПЭН, 2011. 510 с.
2. Наталья Автономова отвечает на вопросы “Логоса” // Логос. 1999. № 9. С. 16-27.
3. Библихин В.В. Слово и событие. Писатель и литература / Отв. ред. и сост. О.Е. Лебедева. М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010. 406 с.
4. Бозций Датский. О высшем благе, или О жизни философа. О вечности мира (предисловие к публикации В.В. Библихина) // Вопросы философии. 1994. №5. С. 122-142.
5. L'Oreille du Logos. In memoriam Constantin Andronikof. Lausanne : Editions L'Age d'Homme, 1999. 175 p.
6. Голубева-Монаткина Н.И. Русский переводчик французских президентов // Вестник Московского университета. Серия 22. Теория перевода. 2012. № 1. С. 23-30.
7. Кривошеин Н.И. Памяти Константина Андроникова. К сороковому дню кончины // Русская мысль. № 4193. 16-22 октября 1997 г.
8. Голубева-Монаткина Н.И. Об одном французском прочтении русского философского текста // Известия РАН. Серия литературы и языка. 2014. Том 73. №4. С. 53-59.
9. Dictionnaire de la philosophie russe / Sous la direction de Mikhaïl Masline (éd. Respublika, 1995 ; éd. Komplex, 2007). Édition française sous la direction de Françoise Lesourd. Lausanne : Éditions L'Age d'Homme, 2010. 1009 p. (Collection SLAVICA dirigée par Gérard Conio, Georges Nivat et Vladimir Dimitrijevic. Série Idéa).
10. Голубева-Монаткина Н.И. Размышляя о словаре «Dictionnaire de la philosophie russe» ... // Языковая личность: аспекты изучения: Сб. науч. ст. памяти члена-корреспондента РАН Юрия Николаевича Караулова / Под ред. И.В. Ружицкого и Е.В. Потёмкиной. М.: МАКС Пресс, 2017. С.101-109.

Тартуская школа: советская параллельная наука или советский семиотический дискурс?

Григоришин С.В.,

Тюменский государственный университет, доцент кафедры археологии, истории древнего мира и средних веков, кандидат философских наук

s.v.grigorishin@utmn.ru

Новокрещенных Е.В.,

Тюменский государственный университет, старший преподаватель кафедры английского языка, кандидат филологических наук,

e.v.novokreshhenykh@utmn.ru

Исследование осуществлено в рамках семиотической теории. Объектом выступает тартуская семиотическая школа, а предметом – понятие «советской параллельной науки», введенное в научный оборот философом и социальным антропологом М. Вальдштейном в его исследовании 2008 года “Советская империя знаков: история тартуской школы семиотики”. Мы исходим из гипотезы, что ключевое для Вальдштейна понятие «советская параллельная наука» производит некорректное разделение между тартуской семиотической школой и официальной гуманитарной наукой позднего Советского Союза. Цель исследования состоит в критическом переосмыслении феномена тартуской школы с помощью введения понятия «советский семиотический дискурс», которое, по нашему мнению, существенно дополняет и качественно обновляет существующие определения тартуской школы и показывает ее действительное место в советской гуманитарной науке 1960-80-х годов.

Ключевые слова: тартуская школа, параллельная наука, семиотический дискурс

The paper seeks to investigate the notion of ‘Soviet parallel science’ coined by M. Waldstein, a philosopher and social anthropologist, in his 2008 study “The Soviet Empire of Signs: A History of the Tartu School of Semiotics”. We base ourselves on the proposition that the use of this term, which lies at the heart of Waldstein’s study, entails an inaccurate opposition between the Tartu School of Semiotics and the official scholarly community of the Soviet Union. We aim to critically revisit the understanding of the phenomenon and the impact of the Tartu School by introducing the alternative term “the Soviet semiotic discourse”, which, to our mind, significantly expands and updates the nature of the established approaches and definitions concerning the analysis of the Tartu School and ultimately relocates it within the structure of Soviet humanities from 1960s through 1990s.

Key words: Tartu Semiotic School, parallel science, semiotic discourse

Размышляя о формировании семиотического дискурса тартуской школы, Максим Вальдштейн следующим образом раскрывает понятие «параллельной науки»: по предварительному определению, параллельная наука – это исторически специфическая форма, которую принимали отдельные академические сети в 1960-1988 гг. в Советском Союзе [6]. Четкая линия на размежевание официальной науки и тартуской школы стала традиционной точкой зрения в рассмотрении достижений школы. Например, И. Калинин пишет: «Советская семиотика представляет собой характерный случай, когда научный проект, возникший и сложившийся в рамках жесткого идеологического контроля над производством исторического знания, не только разрешает свои непосредственные дисциплинарные задачи, но и выступает как способ интеллектуального сопротивления официальным историческим мифам, становясь формой их прямой или подспудной демистификации» [3, с. 28]. Точка зрения И. Калинина, на первый взгляд, тождественна с мнением М. Вальдштейна. Однако мы можем отметить главное отличие, которое заключается в отсутствии у Калинина разделения науки на две противостоящие друг другу части. Интеллектуальное сопротивление тартуской семиотической школы – это не протест

«параллельной» науки против «официальной» советской науки, а противостояние «качественной» советской науки «некачественной» советской науке. Суждение, сформулированное в такой форме, обязывает рассматривать тартускую семиотику как неотъемлемую часть советской гуманитарной науки, ведущую свое происхождение от советского формализма. Согласие с точкой зрения Вальдштейна означало бы исключение теории формализма из советской науки. Далее, концепция Вальдштейна заставляет вычеркнуть из понятия советской науки лингвистическую традицию структурализма, включая достижения Р. Якобсона и С. Трубецкого. Иначе говоря, отнесение тартуской школы к «параллельной науке» исключает из советского интеллектуального дискурса его формообразующие элементы.

Главный аргумент Вальдштейна в пользу разработанной им концепции основан на саморефлексии непосредственных представителей тартуской школы. «Тартусцы» стали размышлять о своем месте в советской науке с 1981 г., когда вышла статья Б. Успенского «К проблеме генезиса тартуско-московской семиотической школы» [5]. Однако подлинным событием стала другая статья. В 1989 г. Б. Гаспаров опубликовал свои размышления на ту же тему. Гаспаров действительно видит в тартуской школе систему семиотических знаний, носители которой старались отмежеваться от официальной науки. Ученый прямо указывает на «эзотерический», «замкнутый» и «герметичный» характер существования школы, которая четко разграничивала своих и посторонних. Более того, Гаспаров на самом деле использует в своей статье слово «параллелизм», которое так важно для существования концепции Вальдштейна: «Нетрудно увидеть параллелизм (или, говоря семиотическим языком, «изоморфизм») между семиотическими принципами семиотических исследований и описанными выше социальными и психологическими обстоятельствами, при которых сформировалась и работала семиотическая школа. Отметим, прежде всего, уход от субстанции культуры в условную реальность, имманентную по отношению к внешним условиям ее реализации» [1, с. 289]. В целом гаспаровская реконструкция структуры тартуской школы отвечает ожиданиям Вальдштейна, но есть одно существенное отличие. Если Б. Гаспаров разъединяет тартускую школу и интересы других, «посторонних» для семиотики ученых, то Вальдштейн старается доказать, что тартуская школа как единая научная система противостояла советской науке.

Даже если предположить, что в целом модель Б. Гаспарова совпадает с моделью Вайнштейна, то сразу же открывается новое противоречие, тщательно образом скрытое от читателя «Советской империи знаков». Дело в том, что толкование Б. Гаспаровым тартуской школы как «параллельной науки» не совпадает с описанием ее становления в воспоминаниях других представителей школы. Так, Ю. Лотман, реагируя на концепцию Гаспарова, не только отрицает «эзотерический», закрытый от других ученых, статус школы, но и не согласен с ее противопоставлением официальной науке: «Б.М. не оценил еще одну сторону. В условиях послесталинского онемения, считает он, семиотическая школа явилась башней из слоновой кости, куда бежали неугодные официальной науке ученые. Роль научной игры явно преувеличена. Семиотика была скачком в научном мышлении, а не «игрой в бисер» или «забавами взрослых шалунов». Действительно, имелось некоторое отгорожение от внешнего мира, от захватывающей науку тенденциозной болтовни. Но это был как раз отталкивание от не-науки – к науке!» [4, с. 296-297]. Судя по острому характеру высказывания, Лотману было принципиально важно подчеркнуть, что представление о «параллелизме» тартуской школы существенно искажает историю школы в том виде, как она сложилась в сознании ее создателя. Линия расхождения проходила вовсе не по границе, разделяющей «неофициальную» семиотику и «официальную» науку. Разграничение происходило между «наукой» и «не-наукой», что совсем не приводит к выводу о том, что вне семиотики советской науки не существовало. Напротив, семиотика тартуской школы была советской научной школой, и проблема была не в «советскости» официальной науки, как видится Вальдштейну с опорой на Гаспарова, а в «не-научности» отдельных официальных школ, не признававших семиотику наукой или, наоборот, пытавшихся присвоить себе поле семиотических исследований и выдавить из нее тартускую школу (примером может послужить создание «марксистской семиотики» академиком М. Храпченко). Близка позиции Лотмана точка зрения Б. Егорова, который в небольшой заметке «Дюжина поправок» тоже настаивает на просветительском, а не герметическом характере тартуской семиотики. Егоров пишет о том, что идеи тартуской школы целиком вписывались в образовательные, исследовательские и издательские стандарты советской науки, что целиком ясно указывает на мнимость противопоставления тартуской школы и советской науки. «Добрая половина представителей школы (не только тартуанцев, но и москвичей, ленинградцев, рижан и т.д. были вузовскими работниками, которые стремились

внедрять свои методы и выводы в практическое преподавание, приобщали коллег, аспирантов, студентов к своей «религии». <...> Как ни бушевали казенные «ученые», как ни прижимали официальные издатели и цензоры, все же семиотические исследования прорывались в массовые тиражи, в широкую, как говорится, публику» [2, с. 304-305]. Принципиальное несогласие Ю. Лотмана и Б. Егорова вызывало желание Б. Гаспарова стереть из «коллективной памяти» образ социальной группы, на самом деле враждебно относившейся к советской семиотике. Вместо внимания к «казенным ученым», противостоящим развитию тартуской школы, М. Вальдштейн моделирует конфликт «диссидентов» и «советской системы». Как было показано выше, этот взгляд не соответствует действительности. Таким образом, введенное М. Вальдштейном понятие «советской параллельной науки» теряет свой основной поддерживающий аргумент – признание «параллельности» тартуской школы главными участниками исторического процесса.

На наш взгляд, для определения тартуской школы вместо понятия «советская параллельная наука» лучше использовать понятие «советский семиотический дискурс». Во-первых, это понятие сохраняет тартускую школу в интеллектуальном контексте советской истории. Во-вторых, понятие «советский семиотический дискурс» позволяет провести различие других дискурсов, не менее значимых для советских гуманитарных наук: «советский формалистический дискурс», «советский диалогический дискурс» и т.п. Наконец, понятие «советский семиотический дискурс» открывает возможность изложения в семиотических понятиях истории тартуской школы и ее научных достижений.

Литература:

1. Гаспаров Б.М. Тартуская школа 1960-х годов как семиотический феномен // Ю.М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. М.: Гнозис, 1994. С. 279-294.
2. Егоров Б.Ф. Подлюжины поправок // Ю.М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. М.: Гнозис, 1994. С. 304-308.
3. Калинин И. Тартуско-московская семиотическая школа: семиотическая модель культуры / культурная модель семиотики // НЛО. 2009. № 98. С. 27-55.
4. Лотман Ю.М. Зимние заметки о летних школах // Ю.М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. М.: Гнозис, 1994. С. 295-298.
5. Успенский Б.А. К проблеме генезиса тартуско-московской семиотической школы // Ю.М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. М.: Гнозис, 1994. С. 265-278.
6. Waldstein M. The Soviet Empire of Signs: A History of the Tartu School of Semiotics. Germany: VDM Verlag, 2008. 219 p.

Джабраилов Р.И.

Санкт-Петербургский Государственный Университет, Институт Философии, бакалавр философии

ruslandzhabrailov7@gmail.com

Аннотация: В отечественной традиции принято считать, что Лев Николаевич Толстой был преимущественно писателем и общественным деятелем, который отстаивал идею «непротивления злу силою». По многим позициям автора «Войны и мира» помнят в такой ипостаси до сих пор. Целью доклада будет показать неоднородность творческого и жизненного пути великого русского моралиста, выковавшего себя в постоянной борьбе внутри общественных институтов своего времени. Эту борьбу он пронёс не только в своей теоретической, но и практической жизни. Толстой и война - это вещи, которые во многом тесно переплетены с собой. Ответом на вопрос об их связи может стать только подробный анализ природы самой войны и произведений самого писателя, где война присутствует далеко не на последних ролях.

Ключевые слова: философия войны, жизнь, непротивление, смерть, мир, зло, добро

**Philosophy of war in the the teaching of Leo Tolstoy.
Dzhabrailov R.I.**

Saint-Petersburg State University, Institute of Philosophy

Abstract: It is generally accepted in Russian tradition that Leo Tolstoy was primarily a writer and public figure who defended the idea of “non-resistance to evil by force.” For many positions, the author of “War and Peace” is still remembered in such a hypostasis. The purpose of the report will be to show the heterogeneity of the creative and life path of the great Russian moralist, who forged himself in a constant struggle within the public institutions of his time. He carried this struggle not only in his theoretical, but also in practical life. Tolstoy and war are things that are in many ways closely intertwined with themselves. The answer to the question of their relationship can only be a detailed analysis of the nature of the war itself and the works of the writer himself, where the war is not present at the last roles.

Key words: philosophy of war, life, nonresistance, death, peace, evil, goodness.

Лев Николаевич Толстой представляет собой весьма выбивающийся пример не только для русской религиозной философии, но и для всего русского мира в принципе (как для девятнадцатого и начала XX веков, так и для современной России). Возвращённый в дворянской семье, будущий непротивленец не мог представить себе, насколько изменится его жизнь и через какие перипетии ему придётся пройти, чтобы стать тем Толстым, которого мы знаем.

Начав свою литературную деятельность с цикла «Детство», «Отрочество» и «Юность», логичнее всего было предположить, что перед нами маячит восходящая звезда психологических произведений, который войдёт в ряд новаторов жанра и впишет своё имя в ряд великих русских писателей. О философии и тем более тематике войны и речи пока идти не могло. Тем не менее жизнь всегда готовит для нас неожиданные сюрпризы. В период зимы 1850 – 1851 годов брат Льва Николаевича, Николай, предложил брату уехать на Кавказ в ряды русской армии. Во многом это спасло литературное дарование автора «Войны и мира». Осенью в 1851 года в казачьей станице Старогладовской Толстой возобновляет свою литературную деятельность и вскоре дописывает своё первое оценённое тогдашними классиками произведение «Детство», вышедшее в 1852 году в редакции «Современника». Разумеется, автор данной публикации не претендует на всеохватный и исчерпывающий ответ на вопрос по поводу отношения Льва Толстого к войне, проработанность темы в контексте философии войны Толстого во многом остаётся ещё недостаточно проработанной. Тем не менее на основе анализа конкретных произведений о войне автор этой публикации попытается чуть ближе придвинуться к тайне влияния феномена войны на жизнь и творчество (в первую очередь) великого классика не только русской, но и мировой литературы.

Два года на Кавказе показали Толстому быт солдат и войну в её прямом смысле. Он участвовал в стычках с горцами под руководством Шамиля. Эти события легли в основу его произведения «Казачьи» [1], в котором автор показывает с не самой приятной стороны свой прошлый мир, Москву. При этом с живым интересом противопоставляется здесь местная природа Кавказа и сами казаки, к которым хочет принадлежать главный герой Оленин. Мотив критики цивилизации как всеразрушающей силы естественного, природного порядка вещей здесь выступает как бы противоборством, то есть чем-то, напоминающим войну, столкновение интересов между прошлым миром персонажа (Москвой) и новым миром, миром казаков (события на Кавказе).

Второе произведение, описывающее кавказский период службы Толстого, посвящён военной вылазке русских войск в горный аул [2]. Рассказ биографичен и представляет собой военную стычку июня 1851 года, в которой сам автор (рассказа «Набег» - Примеч. Авт.) участвовал. Здесь же впервые открывается тема войны как таковой у Толстого, которая красной нитью пройдёт через всю его жизнь. Примечателен тут отрывок, когда русские войска занимают крепость как форпост для дальнейшего продвижения к аулу. Здесь рассказчик пишет следующие строки [2, с. 21] : «Неужели тесно жить людям на этом прекрасном свете, под этим неизмеримым звездным небом? Неужели может среди этой обаятельной природы удержаться в душе человека чувство злобы, мщениия или страсти истребления себе подобных? Все недоброе в сердце человека должно бы, кажется, исчезнуть в прикосновении с природой — этим непосредственным выражением красоты и добра». Красота и добро – это категории эстетики и этики соответственно. Толстого сложно встроить в рамки классической философии с её категориально-понятийной структурой, но нам и не нужно стараться это делать. Автор «Войны и мира» находится как бы на двух полюсах. Здесь имеется в виду, что Толстой как писатель-классик (пишущий о вечном и непреходящем) своим классическим методом затрагивает те темы, которые злободневны и в наше время, время тотального скептицизма (отсюда его непреходящая новизна). Эстетика и этика, едва заметно проклёвывающиеся в рассказе «Набег», станут решающими концептами (если вообще так можно сказать) для последующего творческого пути писателя. Как люди могут убивать друг друга? Как они могут сеять вражду между собой? Зачем лишать тех, кто так же рождён, как и ты сам, этого прекрасного неба над головой, природы вокруг тебя и близких тебе людей? Если ответить на все эти вопросы вкратце, то вышеупомянутом произведении Толстой даёт ответ через понимание рассказчиком храбрости. Храбрость, если мы обратимся к тексту «Набегу», понимается им нормальное отношение к происходящим вещам. Говоря подробнее, это означает, что бояться нужно только того, чего действительно стоит бояться. В этом и заключается настоящая храбрость каждого человека. Из всех персонажей в произведении по-настоящему храбрым оказывается лишь капитан Хлопов, в котором не было того, что обычно встречается у людей военного ремесла. Он не был воинственно настроен, он просто хотел жить и на войну смотрел нейтрально, можно даже сказать с презрением.

Вот это состояние равнодушия к войне, даже презрение к ней станет для Толстого впоследствии решающим пунктом для создания идеи «непротивления». По сути своей – это тоже противостояние, состояние войны. При этом здесь у нас война совершенно другого рода. Это война не в контексте насилия, война не как активное сопротивление, навязывание чего-то. Для Толстого настоящая война – это действие духовное, не физическое. Духовное не в контексте религиозного, а контексте самоопределения человека между добром и злом. Настоящая война всегда идёт в самом человеке, она никогда не прекращается. Для Толстого уход на покой в борьбе со злом невозможен, своей жизнью и общественной деятельностью он доказал это не только самому себе, но и всему миру.

Дальнейшая карьера великого писателя была связана с Крымской войной (1853 – 1856 гг.), в которую он вступил после перевода в Дунайскую армию. С ноября 1854 – конец августа 1855 годов он нёс службу в Севастополе на 4-м бастионе, командовал артиллерией в битве у Чёрной речки. Цикл по-настоящему правдивых, натуралистичных рассказов (вплоть до ужасов осады Севастополя, жутких увечий солдат и изуродованных судьбах) вся Россия читала в его впоследствии популярных рассказах. Общее настроение безысходности, апатии и просто-напросто смерти, витавшей в Севастопольской крепости, станет первой пробой пера автора на пути к монументальной эпопее «Война и мир», где философия войны и аксиология переплетаются вместе в общей панораме России начала XIX века. В «Севастопольских рассказах» видно прекрасное противоречие между жизнью и смертью, на весах которых жизнь солдат и людей не стоит совершенно ничего. Они – герои, которые рисковали своей жизнью за тех, кого любят. Война как оборона, как желание жить, потому что иначе нельзя защитить то, что дорого – вот то, что хочет сказать Толстой в этих рассказах. После Крымской войны Толстой и Толстой Л.Н. Севастопольские рассказы

заканчивает свою военную карьеру в ноябре 1856 года в чине поручика. Хотя ему прочили прекрасное будущее на военном поприще. Орден святой Анны четвёртой степени с надписью «За храбрость» за оборону Севастополя прекрасно демонстрируют его военные навыки.

Точку соприкосновения жизни и войны Толстой ставит в своём бессмертном романе «Война и Мир». Говоря более наглядно, хорошо привести пример Андрея Николаевича Болконского из произведения «Война и мир» [3, с. 115]: «Надо жить, надо верить, надо любить». Вот в таких императивах (которые, конечно, при более пристальном развёртывании мысли раскрываются автором ещё глубже, чем через его персонажей) Толстой развивает свои духовно-религиозные искания в произведениях, которыми он пытается говорить с читателями о самом сокровенном – о глубине человеческого существования и смысла жизни и свободного пути для каждого человека. Сам путь Андрея Болконского прошёл от пламенного восхваления Наполеона как звезды новой эры, эры свободы, равенства и братства до ненависти как завоевателю, желающему покорить весь мир. Через описание войны как перемалывание человеческих судеб Толстой приходит к мысли, что она меняет всех, вне зависимости от социального положения, навыков и черт характера. Здесь отчасти идёт перекличка с Гераклитом Эфесским [4, с. 69]: «Война – отец всего, царь всего; одних она явила богами, других – людьми; одних она сделала рабами, других – свободными».

Помимо всего прочего не следует забывать, что у Гераклита «война» является также ещё и войной противоположностей, источником всего происходящего в мире. Применительно к Толстому война показывает ценность жизни как таковой, заставляет пересмотреть жизненные установки и вскрыть то ценное, что есть в человеке. Поэтому для автора «Войны и мира» война не является чем-то внешним, он не только третирует её. Без войны, вовлеченности каждого противоборствующего в неё он бы не смог показать нам её ужас, её притягательный насильственный способ решения проблем. Насилие порождает насилие, она истощает жизнь человека, что для Толстого как жизнеутверждающего мыслителя недопустимо. Он понимает все хитросплетения войны и хочет покончить с ней. На это он положил свою жизнь и самого себя.

Разумеется, выбранные произведения не являются исчерпывающими для анализа Толстого касательно вопросов войны. Она косвенно и незримо присутствует во всём его творчестве. Как писалось выше, война сделала из Толстого того, кем он остался в истории, - её самым главным противником. Парадоксально, но будь он более мирным человеком, не сложись его судьба вне контекста пережитых им военных потрясений, он бы не стал поборником жизни как таковой. Мирное время и жизнь не всегда даёт каждому из нас раскрыть свой потенциал. Толстой это понимал, поэтому и создавал такие одновременно пугающие и великие произведения, в которых всё естество человеческое куёт себя в войне и вопреки ей. Война освобождает – это правда, но при этом она и отнимает. Толстой это понимал и его призыв к ненасилию является предупреждением для будущих поколений в губительности войны между людьми и желанием объединить всё человечество в русле мира и содействия друг другу.

Литература:

1. Толстой Л.Н. Казаки // Полное собрание сочинений. В 90 т. Т. 6
2. Толстой Л.Н. Набег // Там же. Т. 3
3. Толстой Л.Н. Война и мир // Там же. Т.9, 10, 11, 12
4. Кессиди Ф.Х. Гераклит. – М., Мысль, 1982. С. 69
5. Толстой Л.Н. Севастопольские рассказы // Собрание сочинений в восьми томах. Т.1, М. «Лексика», 1996

Антроподицея П.А. Флоренского как парадигмальный ресурс современной медицины

Джагарова Г.М.

Доктор философских наук

g_djagarova@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена антроподицее П.А. Флоренского, процесс её становления и развёртывания проанализирован в сопряжении с разработкой мыслителем православной теодицеи и конкретной метафизики. Антроподицея предстает как конституируемая принципом антиномизма, трактовка которого о. Павлом онтологически фундирована. В результате реконструкции содержания антроподицеи выявлена разработанная им логика Символа, с позиций которой диагностируется ситуация парадигмального самоопределения в современной медицине.

Ключевые слова: антроподицея П.А. Флоренского, конкретная метафизика, принцип антиномизма, логика Символа, парадигма медицины, персонализированная медицина.

Anthropodicea P.A. Florensky as a paradigm resource modern medicine. Djagarova G.M.

Annotation. The article is devoted to anthropodicea of P.A. Florensky. The process of its formation and deployment was analyzed in conjunction with the development by the thinker of Orthodox theodicy and concrete metaphysics. Anthropodicy appears as constituted by the principle of antinomism, the interpretation of which by author is ontologically founded. As a result of reconstruction of the content of anthropodicy, the logic of the Symbol developed by him was revealed, from the standpoint of which the situation of paradigmatic self-determination in modern medicine is diagnosed.

Keywords: anthropodicy of P.A. Florensky, concrete metaphysics, the principle of antinomism, the logic of the Symbol, the paradigm of medicine, personalized medicine.

Актуальность темы исследования определена необходимостью:

- обретения целостного представления о содержании антроподицеи П.А. Флоренского, рассматриваемой обычно в логике неизбежно одномерного контекстуального подхода;
- сочетания историко-философского и теоретико-методологического ракурсов в постижении наследия мыслителя, сочетавшего в своём творческом поиске стезю учёного, богослова и философа;
- глубинной трансформации современного антропологического дискурса в свете достижений науки XXI века, взятых в единстве с многоплановым потенциалом инаоучных представлений о человеке;
- выявления предельных оснований самоопределения современной медицины в ситуации нарастающей медиализации культуры «постантропологической эпохи».

При реконструкции содержания антроподицеи П.А. Флоренского важно зафиксировать следующие моменты. *Первый момент.* Динамичность авторской презентации антроподицеи, неустанную конкретизацию её содержательно-функциональной определённости, начиная с доклада академического периода «Догматизм и догматика» 1906 г., в выступлении на защите магистерской диссертации «О Духовной Истине» в 1914г. и далее в материалах цикла по философии культа, относящихся к 1918-1922 годам.

Первоначально антроподицея определяется как путь религии, на который неизбежно должен вступить человек, чтобы постичь своё несоответствие правде Божией и силою веры испытать себя, очистить свои недра, принимая благодать нисходящего к человеку Бога. В итоге многолетнего творче-

ского поиска антроподицея Флоренского предстает как религиозно-философское учение, нацеленное на постижение природы человека в плане его оправдания, защиты его достоинства и обретения им пути спасения. В основе подобной целезаданности антроподицеи лежит православное понимание человека как сотворенного по образу и подобию Бога. Последнее достигается усилиями самого человека в соработничестве с Богом, где базовым и одновременно системообразующим началом выступает литургическая деятельность человека. Итогом деятельности по соединению с Христом в таинствах церковной жизни выступает обожение человека. Уже в работе 1905 г. «О типах возрастания» Флоренский чётко артикулирует и доказательно, с опорой на ресурс математики, излагает положение о том, что процесс единения человека с Богом и уподобления Ему есть процесс становления и упрочения в человеке личностного начала как динамической целостности.

Второй момент. В творческом поиске мыслителя процесс развёртывания антроподицеи сопряжен с построением теодицеи («Столп и утверждение Истины»), а затем с обоснованием конкретной метафизики как философской антропологии в духе Гёте и ряда других мыслителей, последователей Шеллинга и медиков по специальности (цикл «У водоразделов мысли»).

Метафизика названа о. Павлом конкретной, прежде всего, в силу её соотнесенности с человеческим бытием: для неё ценно не само по себе бытие, а бытие *человека*; не человека вообще, а *человека конкретного*, живущего «здесь и теперь». При этом в центре внимания оказывается человек не столько в аспекте «человек живущий», непомерное разрастание которого в контексте повседневности может привести к растворению его в посюстороннем, сколько *человек живой*, определяемый динамикой его личностного начала. Для такого человека, «человека жизни» (М.М. Бахтин), к «координатам» «здесь и теперь» добавляется «под знаком вечности».

В итоге конкретная метафизика предстает восходящей, во-первых, к *concretus* (густой, сгущенный, уплотненный) и нацеленной на постижение *реально существующего*; это сближает её с философией, поскольку она – тоже любовь, но любовь к тому, что «душу облакает в плоть» (С. Есенин).

Во-вторых, конкретная метафизика оказывается соотнесенной и с *concretio*, что в переводе означает *стяжение, сгущение*. Конкретия представляет собой целостность, образуемую из рассеянных, часто разнородных начал в результате их стягивания вокруг определенного центра. Этот аспект смысловой определенности термина особенно важен, поскольку он отчетливо фиксирует, с одной стороны, *динамический* аспект конкретии как единства определенного множества качественностей, а с другой, – её характер в качестве целого.

Третий момент. В построении антроподицеи конституирующая роль принадлежит принципу антиномизма. Разработка этого принципа, его обоснование и применение осуществлялись Флоренским на протяжении всей его творческой жизни, ориентированной на решение проблемы Символа, всегда главной проблемы его дум и волнений. По личному признанию мыслителя, для него средоточием этой проблемы было духовное, выраженное в чувственном, и чувственное, насыщенное духовным. В письме к В.В. Розанову о. Павлом описан экзистенциальный источник его особого внимания к антиномии: это опыт переживания антиномичности собственной природы, которой была присуща антиномия Костромы (по линии русского отца) и Карфагена (по линии матери-армянки).

Антиномичность, осмысленная Кантом в рамках гносеологии, затем представленная у Гегеля как диалектический момент логики разрешения противоречий, разрабатывается Флоренским в онтологическом ключе. Следуя в форваторе «принципиального онтологизма» (В.В. Зеньковский) русской философии, о. Павел определяет принцип антиномизма в качестве *принципа онтологического*, раскрывающего первооснову бытия и фиксирующего базовые характеристики самого бытийствующего. Оптика антиномизма позволяет зафиксировать последнее в качестве *целого*, которое есть одновременно единство и множество, качественно расчленённое, где исходным и простейшим множеством выступает первичная двойность (полярность). Для постижения такого целого требуется, чтобы разум, к нему обращенный, сам стал живой целостностью, сочетающей ресурс рационально-логической компетенции и интуитивного озарения с личным опытом.

Панорамность разработки феномена антиномии Флоренским, его переход в логике возрастания к принципу антиномизма, а затем уникальный опыт применения этого принципа в процессе сопряжения теодицеи и антроподицеи с культуродицеей позволяют зафиксировать универсальный алгоритм исследования, за которым правомерно закрепить термин «логика Символа». Следование логике Символа требует, во-первых, обнаружить ту совокупность антиномий, которая присуща объекту исследования,

во-вторых, определить, какая антиномия используется исследователем в качестве базовой антиномии и, в-третьих, проанализировать способ «работы» с этой базовой антиномией. Исследовательская максима этой работы обозначена о. Павлом кратко и категорично: необходимо «закалять антиномию».

Что происходит, когда эта максима не соблюдается? В процессуальном плане складывается следующая последовательность: базовая антиномия отрывается от остальных, характерных для данного объекта, (от «грозда антиномий», по выражению о. Павла); далее осуществляется деформация базовой антиномии, т.к. вместо требуемой закалки антиномии одна из её сторон умалывается. В итоге происходит разлом логики Символа, что, в свою очередь, порождает крайние подходы, построенные на абсолютизации одного из полюсов антиномии. Так, например, натурализм через абсолютизацию чувственной оболочки настолько её уплотняет, что она становится непроницаемой для духа, гиперболизация же смыслового начала в антиномии «реальность-смысл» разрушает её за счет умаления формы её выражения. При всём внешнем противостоянии и полной непримиримости эти «крайности сходятся» в утрате целостности как познаваемого, так и познающего.

Реконструкция содержания антроподицеи П.А. Флоренского в целях установления союза философии и медицины в новых социокультурных условиях должна разворачиваться на следующих, связанных между собой, уровнях: онтологическом, эпистемологическом, методологическом и аксиологическом. Следуя принципу антиномизма, каждый из этих уровней можно представить как ряд сопряжений:

- горнего и дольного; идеального и материального; целого и части; субстанциального и энергийного, смысла и реальности (онтологический уровень);
- эмпирического и сверхэмпирического; логического и мистического; научного и ионаучного, номотетического и идиографического (эпистемологический уровень);
- холизма и редуционизма; эссенциализма и синэргетизма; монологизма и диалогизма (методологический уровень).

В итоге, во-первых, обнаруживается диагностический потенциал антроподицеи о. Павла по отношению к состоянию современной медицины, во-вторых, проступает перспектива включения антроподицеи в разработку критико-рефлексивного и нормативно-критериального аспектов процесса самоопределения современной медицины.

На новом рубеже веков чётко проявился беспрецедентно многоплановый и полидетерминированный процесс трансформации медицины как системы знания, вида профессиональной деятельности и значимого социального института. Достижения медицинской науки и практики, умножающееся разнообразие её технологических «изысков» неизбежно вводит современного человека в проблемное поле границ его бытия, самости и самобытности.

В напряженном проблемном поле самоидентификации оказалась и сама медицина: её преобразование в результате внедрения достижений биологии привело к таким терминологическим «самопрезентациям», как: биомедицина, биомедицинские технологии, биомедицинская этика, биомедицинская индивидуальность и т.п. А достижения генетики настолько сместили её антропологическую оптику, что разработка персонализированно ориентированной медицины определяется исключительно учётом генетического профиля человека. Далее, и в специальной литературе, и в СМИ активно дискутируется вопрос о смене парадигмальной определенности медицины в XXI веке, обсуждается необходимость разработки новой парадигмы отечественного здравоохранения: например, предлагается от медицины, ассоциированной с болезнью и лечением, перейти к медицине, сосредоточенной на здоровье и его сохранении; медицину, ориентированную на доминирование специалиста в лечебном процессе, заменить медициной, где ведущей практикой будет активность пациента по его самоисцелению.

С позиций антроподицеи о. Павла описанная ситуация парадигмального поиска в современной медицине и за её пределами есть ничто иное как столкновение с известной уже Гиппократу антиномичной природой медицинского знания и медицинской практики как искусства *исцеления*. Понимание основ этого искусства, виртуозное и результативное владение им во многом зависит от степени приобщения к логике Символа, исключающей мертвящее рассечение живого.

Историософия русского зарубежья 1920–1930-х гг.: основные направления и дискуссии

Ермишин О.Т.

Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына, ведущий научный сотрудник, доктор философских наук

oleg_ermishin@mail.ru

Аннотация: Доклад посвящен основным историософским направлениям и дискуссиям в русской эмиграции 1920–1930-х гг. Автор доклада рассмотрел основные историософские идеи, которые развивали русские философы в эмиграции. В докладе представлены три направления в историософии русского зарубежья. Разные направления в историософии показаны на примерах Н.А. Бердяева, Ф.А. Степуна, Г.П. Федотова, Л.П. Карсавина, Н.С. Трубецкого, П.П. Сувчинского, В.Н. Ильина. В конце доклада евразийство рассмотрено как своего рода «лаборатория идей» и «дискуссионный клуб», в котором соединились основные мнения и размышления о России. Автор доклада делает вывод, что развитие историософских идей в русском зарубежье 1920–1930-х гг. можно понимать как процесс от рефлексии в отношении революционных потрясений к созданию идейных программ, государственных и общественных идеалов для будущего развития России.

Ключевые слова: русская эмиграция, историософия, евразийство, революция, религия, социальный идеал, философия культуры

Historiosophy of Russia abroad of the 1920–1930s: main directions and discussions. Ermishin O.T.

Alexander Solzhenitsyn Centre for Studies of Russia Abroad

Abstract: The report devoted to main historiosophical directions and discussions in Russian emigration of the 1920–1930s. The report's author considered the main historiosophical ideas that Russian philosophers developed in emigration. The report presents three directions in the historiosophy of Russia abroad. Different directions in historiosophy demonstrated on the example of N.A. Berdiayev, F.A. Stepun, G.P. Fedotov, L.P. Karsavin, N.S. Trubetskoy, P.P. Suvchinsky, V.N. Il'in. At the end of report eurasianism considered as some kind of "laboratory of ideas" and "club of discussions"; this club connected main opinions and reflections about Russia. The report's author concludes that the development of historiosophical ideas in Russia abroad of the 1920–1930s can be understood as the process from reflection on revolutionary shocks to the creation of ideological programs, state and social ideals for the future development of Russia.

Keywords: Russian emigration, historiosophy, eurasianism, revolution, religion, social ideal, philosophy of culture

Историософия была одним из наиболее актуальных направлений в философии русского зарубежья, что было понятно в контексте тех радикальных изменений, которые происходили в мире. Революция 1917 г. заставила задуматься о смысле революции, сущности России и произошедшей с ней трагедии. Размышлениям о смысле истории посвящено множество статей и книг русских эмигрантов (Н.А. Бердяева, Л.П. Карсавина, Ф.А. Степуна, Н.С. Трубецкого, Г.П. Федотова и др.). В мире произошла смена эпох – это было очевидно и требовало осмысления. Однако в общих оценках произошедших перемен и дальнейших перспектив исторического развития возобладали три направления.

Первое направление – это, условно говоря, понимание и оценка исторической ситуации с универсальной точки зрения, т.е. как части общей мировой истории. К этому направлению можно отнести Н.А. Бердяева с его книгами «Смысл истории» (1923) и «Новое средневековье» (1924). Бердяев полагал, что потрясения и катастрофы вполне естественны при смене эпох в истории, когда ритмически сменяются типы культуры. Духовные силы одной культуры истощаются, и происходит переход к новой культуре. С точки зрения Бердяева, есть существенное различие античного и средневекового типов культуры. Прежде всего, в средневековую эпоху «религия опять делается в высшей степени

общим, всеобщим, всеопределяющим делом» [1, с. 229]. Во-вторых, на смену индивидуализму и атомизму приходит стремление к общности и универсализму. И третье различие заключается в том, что возрождаются священные символы культуры, но это уже не субъективный эстетический символизм, а символика, предполагающая связь с высшим духовным миром. По мысли Бердяева, символическое сознание «стремится к преодолению символизма культуры и достижению реальности духовного мира» [1, с. 246].

Второе историософское направление – это сторонники христианско-демократической идеологии, которые объединились вокруг журнала «Новый град» (1931–1939), т.е., прежде всего, Ф.А. Степун и Г.П. Федотов. Они выступили апологетами демократического общественного устройства, но считали, что оно должно иметь в России оригинальное содержание, не совпадающее с образцами западной демократии. Например, Степун предлагал в качестве будущего идеала России соединить воедино национально-религиозные и демократические силы. По его мнению, существо демократии — утверждение человеческой личности, которое невозможно вне Бога и нации. Безрелигиозной западной демократии Степун противопоставлял религиозный и национальный демократизм («Мысли о России. Очерк V», 1924 [2, с. 258–274]). Последовательным в защите политической свободы и демократии был Г.П. Федотов, статьи которого на эту тему хорошо известны. Однако при всех своих демократических убеждениях и приверженности европейской культуре он признавал «своеобразие России как третьего культурного материка между Европой и Азией со своими собственными историческими судьбами» [3, с. 29].

Третье направление – это как раз бескомпромиссное признание своеобразия России и ее принципиального отличия от Европы. В этом направлении особенно выделяются евразийцы и их единомышленники («попутчики»). Евразийство получило широкий общественный резонанс, и к нему примкнуло много «попутчиков». К евразийству личным интересом и симпатией или возможностью сотрудничества были привлечены С.Л. Франк, Б.П. Вышеславцев, Л.П. Карсавин, Р.О. Якобсон, П.М. Бицилли, Н.С. Арсеньев, В.Э. Сеземан и др. Особенно интересно участие Карсавина в евразийском движении. Карсавин примкнул к евразийскому движению достаточно поздно — в 1926 г., т.е. через пять лет после его создания. К этому времени он был уже полностью состоявшимся историком и религиозным философом. Можно сказать, что Карсавин не развивал евразийство, а приложил свои оригинальные историософские и метафизические идеи к евразийской идеологии. Карсавин в историософии вышел за пределы идеологической полемики и создал свой вариант персонологии, т.е. понимания всех действующих в истории сил как особого рода личностей. Карсавин доказывал, что существуют коллективные личности, или формы личного бытия. Для их определения он ввел понятие «симфоническая личность». С ним спорил Н.С. Трубецкой, который считал, что государство и культура не являются «симфоническими личностями» [4, с. 129–141]. Для Трубецкого есть индивидуальная личность, которая действует в истории и творит культуру, а для Карсавина историческое развитие происходит через иерархию «симфонических личностей».

Спор Трубецкого с Карсавиным, другие подобные дискуссии, которые происходили между евразийцами в переписке или при личном общении, но были скрыты от внешних читателей, показывают, что евразийство было не законченным идеологическим направлением, а «лабораторией идей» и «дискуссионным клубом», в котором столкнулись основные мнения и размышления о прошлом, настоящем и будущем России. Такое понимание евразийства дает возможность воспринимать все историософские дискуссии не по упрощенной схеме «западники – славянофилы», которую часто прилагали к евразийцам их современники, а выявить целый ряд нюансов и идейных позиций при общем признании России как Евразии и ее самобытного пути развития.

Если общие историософские идеи Н.С. Трубецкого и П.Н. Савицкого достаточно известны и подробно рассмотрены современными исследователями, то П.П. Сувчинский остается несколько «в тени», хотя его значение уже было рассмотрено мной в отдельной статье [5]. Именно Сувчинский сыграл важную роль в эволюции евразийства, в привлечении к сотрудничеству различных авторов, взгляды которых отличались большим многообразием. Кроме того, Сувчинский имел непосредственную возможность влиять на содержание евразийских изданий, выбор и редактирование предоставленного авторами материала, хотя, конечно, согласовывал свою деятельность с Н.С. Трубецким и П.Н. Савицким.

Один из примеров того, как Сувчинский редактировал статьи для евразийских изданий – работа над рукописью В.Н. Ильина, которая была посвящена «философии русской революции» и опубликована в 1925 г. в «Евразийском временнике» (Кн. IV) как статья «Столб злобы богопротивной» [6].

Ерыгин А.Н.

Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук, кафедра истории зарубежной и отечественной философии, профессор, доктор философских наук

qwe1947@yandex.ru

Первоначальный авторский текст, сохранившийся в архиве [7], был сокращен почти наполовину для евразийского сборника, причем полностью исключен конец статьи, напрямую не связанный с основной частью, но начинающийся с размышлений о славянофилах и западниках. В.Н. Ильин анализировал и сравнивал развитие западничества и славянофильства, приходя к выводу, что основой их разногласий является не только отношение к истории России, а в наибольшей мере разница двух систем ценностей (с одной стороны, вместо объективных ценностей «субъективно-исторические фикции», получившие развитие в социальном утопизме, а с другой – онтологические и культурно-исторические ценности на основе религии). Таким образом, Ильин подходил к осмыслению русской революции с точки зрения системы ценностей, или аксиологии. Он не скрывал своих негативных оценок и откровенно писал об ошибках славянофилов и западников, которые в равной мере игнорировали создание подлинной правовой культуры в России, «естественное право» как основу подлинной свободы. Сувчинский исключил размышления В.Н. Ильина о западниках и славянофилах, т.к. они вступали в противоречие с общими историософскими взглядами евразийцев на причины революции.

Сувчинский занимал в евразийстве крайне противоречивую позицию: с одной стороны, он допускал многообразие мнений, а с другой – старался свести их к одной общей идейной платформе. До определенного времени Сувчинскому это удавалось, причем его историософские взгляды отличались схематизмом и не были детально проработаны. Сувчинский признавал свершившуюся в России революцию, которую понимал как преддверие новой эпохи, но при этом считал, что «... революция должна быть переформулирована. Экономический монизм марксистского учения должен быть преодолен и заменен принципом организационного монизма...» [8, с. 2]. Критикуя западноевропейскую цивилизацию, он противопоставлял ей не отвлеченный идеал России (в духе славянофилов), а конкретную действительность СССР, в которой каким-то образом под влиянием евразийских идей должно произойти преобразование советского строя. Сувчинский достаточно много внимания уделял проблемам творчества и литературы, поэтому, возможно, его историософия не получила концептуального оформления. На фоне его статей более значимыми, хотя и спорными, выглядят концепции Н.С. Трубецкого (противопоставление Киевской и Московской Руси) и П.Н. Савицкого (учение о ритмах истории, «подъемах» и «депрессиях»). В целом же развитие историософских идей в русском зарубежье 1920–1930-х гг. можно понимать как процесс от рефлексии в отношении революционных потрясений к созданию идейных программ, государственных и общественных идеалов для будущего развития России.

Литература:

1. Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. 448 с.
2. Степун Ф.А. Мысли о России // Степун Ф.А. Соч. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2000. С. 201–422.
3. Федотов Г.П. Сумерки отечества // Новый град. 1931. № 1. С. 21–30.
4. Карсавин Л.П. Церковь, личность и государство; Соображения Н.С. Трубецкого по поводу записки Л.П. Карсавина «О Церкви, личности и государстве»; Ответ Л.П. Карсавина на письмо Н.С. Трубецкого; Дискуссии о Церкви в переписке евразийцев, 1925–1927 // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 гг. / под редакцией М.А. Колерова. М.: Три квадрата, 2002. С. 74–174.
5. Ермишин О.Т. П.П. Сувчинский, его издательские проекты и переписка с современниками // Философские науки. 2017. № 11. С. 128–146.
6. Ильин В.Н. Столб злобы богопротивной // Евразийский временник. 1925. Кн. IV. С. 155–223.
7. Ильин В.Н. Столб злобы богопротивной (опыт обоснования философии русской революции в связи с общей проблемой зла) // Архив Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына. Ф. 31. Оп. 1. Ед. хр. 256. Л. 1–214.
8. Сувчинский П.П. Третье начало // Евразия. 1929. № 9. С. 1–2.

Аннотация: Статья посвящается проблеме «палубной» ситуации в качестве ключа-идеи к философскому наследию М.К. Петрова – от «Пиратов Эгейского моря и личности» и «Античной культуры» (1966 г.) к «Истории европейской культурной традиции и ее проблемам» (1986 г.). Основное внимание акцентируется на роли и значении недавно опубликованной (2019 г.) рукописи М.К. Петрова. «Человекоразмерность. Типы культур и отношение человека к природе» (1978 г.) в постановке и рассмотрении указанной проблемы. Но даже и в 1978 г., в «Человекоразмерности» этот факт лишь гипотетически представляется стержнем не только античного, но и всего европейского развития как решающая социокультурная аномалии на фоне путей традиционных цивилизаций.

Ключевые слова: человекоразмерность, этапы истории, европейский тип культуры, пентеконтера, философия, дисциплина, теология, наука, тезаурусная динамика.

Penteconter of European Culture by M. K. Petrov.

Erygin A.N.

Southern Federal University

Abstract: The article is devoted to the problem of the “deck” situation as a key idea to the philosophical heritage of M. K. Petrov—from “Pirates of the Aegean sea and personality” and “Ancient culture” (1966) to “the History of the European cultural tradition and its problems” (1986). The main attention is focused on the role and significance of the recently published (2019) manuscript by M. K. Petrov. “Human dimension. Types of cultures and the relation of man to nature” (1978) in the formulation and consideration of this problem. But even in 1978, in the “human Dimension”, this fact is only hypothetically represented as the core not only of ancient, but also of the entire European development as a decisive socio-cultural anomaly against the background of the ways of traditional civilizations.

Keywords: human dimension, stages of history, European type of culture, pentecontera, philosophy, discipline, theology, science, thesaurus dynamics.

Метафора, введенная в название текста, посвященного проблеме «палубной» ситуации в качестве ключа-идеи к философскому наследию М.К. Петрова – от «Пиратов Эгейского моря и личности» и «Античной культуры» (1966 г.) к «Истории европейской культурной традиции и ее проблемам» (1986 г.), извлечена из недавно опубликованной (2019 г.) рукописи М.К. Петрова 1978 г. «Человекоразмерность. Типы культур и отношение человека к природе». Эта загадочная во многих отношениях работа ученого, на мой взгляд, – одно из самых значимых сочинений автора для понимания и всего его наследия, и в особенности его философско-исторической концепции. Тема корабля и моря (вместе с характеристикой роли греческого языка в рождении философии и семиотически-лингвистическим объяснением происхождения и специфики «европейского способа мысли» в целом) – ядро философии и историко-философских обобщений М.К. Петрова.

Лингво-семиотическое и философско-историческое осмысление палубной ситуации как основания в попытках объяснения происхождения и специфики европейской философии, теологии, науки и культуры в целом – явная находка М.К. Петрова в 1966 г. на фоне гегельянски и марксистски ориентированных исследований в СССР, но оставшаяся «в архиве» до 1997 г. Дело объясняется просто: если уж его проблемная и почти невинная статья по методологии истории философии в журнале «Вопросы философии» (1969, № 2) привела к увольнению автора из РГУ, то чего можно было ожидать от «сумасшедшего» объяснения и античной специфики, и факта начавшегося философствования у греков указанными выше причинами – пиратами Эгейского моря, полисной номотетикой и флективной грам-

матикой древнегреческого языка? Тем более, что даже относительно простые решения (различие греческой литературы и ближневосточной словесности – в концепции С.С. Аверинцева и опора на идею агональности греческого общества – в концепции «культурного переворота» А. И. Зайцева), не просто воспринимались аудиторией.

Но был в архивной судьбе рукописей М. К. Петрова и определенный плюс. Философ – как яркая, негибкая от неудач и препятствий, творческая и динамичная личность – начинал свои труды и новые начинания в каждой сложившейся ситуации заново. С 1970 г. – у Ю.А. Жданова в СКНЦ ВШ – он переключает внимание с философских и теоретических фундаментальных исследований на прикладную науку, вузовское ее измерение и региональную специфику. С другой стороны, М.К. Петров одновременно вносит важные изменения в методологию: если в 60-е гг. он жестко противопоставлял системное знание (естественнонаучное и кибернетическое) и миграционный способ мысли (знание о творчестве, о свободных решениях и действиях, об исторических миграционных процессах), то теперь прежняя противоположность «организация (порядок) - миграция» вводится в единое категориальное поле системных исследований.

С этого момента область истории (с человеком, языком, обществом, культурой) – в ее реальной двойственности устойчиво-репродуктивного и творчески-продуктивного аспектов – оказалась охваченной значительной методологической перестройкой. В этом отношении достаточно сопоставить две обобщающие работы М. К. Петрова 1966 и 1974 гг., идентичные в содержательно-концептуальном отношении: «Античную культуру» и «Язык, знак, культуру». Если в первой ситуации миграций в культуре терминологически соответствует функция обновления, то к середине 70-х окончательно утверждается понятие трансмутации. Вместе с тем в этих сочинениях ключевым моментом содержательного осмысления античной культуры оказывается факт, связываемый Петровым с изобретением и предельно масштабным использованием греками в течение почти тысячелетия «от Миноса до Одиссея», а затем от Троянской войны до расцвета Афин пентеконтеры, а шире – морского корабля с его палубой как исходного модернизационного основания нового типа культуры.

Правда, до 1978 г. этот факт лишь гипотетически представляется стержнем не только античного, но и всего европейского развития как решающая социокультурная аномалия на фоне путей традиционных цивилизаций. Существенно по-новому исходная (античная) формула представляется в свете фиксации М.К. Петровым общих миграционных ритмов движения европейской культурной традиции – от палубы пиратского корабля к полисной номотетике и к философии – с «отождествлением» логического и бытийного, структур языка и деятельности на универсальной базе синтаксиса флективного древнегреческого языка (категории Аристотеля) - через заимствованный у греков римский стандарт социальной жизни в пределах Средиземноморья - к тихой дисциплинарной революции (Символ веры, теология как первая дисциплина) и к средневековой корпорации как модели социального института, к университету и завершению сакрализации природы и, наконец, к институционализации науки в XVII в., к началу ее технологического использования в XVIII в. и к возникновению ее современной организационной формы в XIX в.

И что интересно и важно: «корабль», как объясняющая базисная идея-метафора, по большому счету, фигурирует у М.К. Петрова в «Человекомерности» трижды: у греков (прямо – в собственно эгейскую эпоху и косвенно – в виде философии как основного продукта палубного мышления в античной культуре), у христиан поздней античности и средневековья – в виде теологии как первой в истории человечества дисциплинарной формы познания и в миллениаристском сознании и мышлении пуритан в новое время (не случайно корабль изображен на титульном листе «Нового органа» Ф. Бэкона), а также упоминается М.К. Петровым на последней странице текста). Не пройдет и десятилетие, как в 1986 г. мы впервые найдем у Петрова – в его культурно-исторической типологии – различие поставленных рядом четвертого («корабль и полис») и пятого («не от себя говорить будет») этапов мирового и европейского развития, терминологически различенных как эгейский и христианский «фарватеры».

Казалось бы, что такого в дополнении известной периодизации типологии новым (христианским) шагом, тем более, представившим универсальный тип культуры в двух параллельных формах? Но ведь и сам третий тип был разделен на два этапа. Кроме того, дано было право на автономию внегреческой миграционной волне, до этого не мыслившейся (речь могла быть только об «антично-христианском миропорядке»). Превратив христианский фарватер европейской культурной истории в самостоятельный, Петров разделил саму античность надвое и тем самым, доведя дело до особого различия христианскую античность и христианское средневековье, доведя дело до особого «средневекового миропорядка» в XIII в.

С другой стороны, подведение греческой мудрости и христианской духовности под морскую. корабельную терминологию имело глубокий смысл. Второе европейское изобретение и сопоставление его с кораблем-пентеконтерой. Корабль Фомы Аквинского. Прямая апелляция Бэкона к Даниилу, где «прочитают» было переведено как «пройдут» - с представлением о географических (морских по преимуществу) открытиях нового времени. Возвращение к пентеконтере на последней страничке книги.

Литература:

1. Петров М.К. Человекоразмерность. Типы культур и отношение человека к природе. – Ростов-на-Дону; Таганрог: Издательство Южного федерального университета, 2019. – 109 с.

К проблеме человека в русской иррационалистической философии на рубеже 19-20 веков.

Жуков Владимир Дмитриевич

Кемеровский государственный медицинский университет. Зав. кафедрой философии и культурологии. Кандидат философских наук

oizh@list.ru

Аннотация. В представленной работе предлагается рассмотрение проблемы человека на основе философских воззрений двух отечественных представителей иррационалистической тенденции в философии конца 19 начала 20 веков. Высказывается мысль о том, что здесь налицо оригинальный подход к решению упомянутой проблемы, состоящий в переосмыслении истории человеческого бытия в связи с переоценкой в нем роли и судьбы отдельного человеческого существования. На материале философских воззрений Л. Шестова и Н. Бердяева исследуется иррационалистическая позиция в решении данного вопроса. Отмечается, что при общим совпадении концепций мыслителей каждый из них по-разному приходит к своей точке зрения: Л. Шестов-через последовательную, постоянную критику любых рациональных начал; Н. Бердяев- через эволюцию своей мысли- от «легального марксизма» до экзистенциализма. В этом контексте, каждый из подходов видится оригинальным и представляет из себя значительный интерес и является востребованным для понимания современного бытия человечества.

Ключевые слова: человек, рационализм, иррационализм, экзистенциализм, критика, история, прогресс

To the problem of man in Russian irrationalist philosophy at the turn of the 19th-20th centuries. Zhucov Vladimir

Kemerovo State Medical University of Russia, Department of philosophy and culturology

Abstract. The presented work proposes to consider the human problem on the basis of the philosophical views of two domestic representatives of the irrationalistic trend in philosophy by 19th century 20th century. It is suggested that there is an original approach to the solution of this problem, which consists in rethinking the history of human existence in connection with the re-evaluation of the role and fate of a separate human existence. The material of philosophical views of L. Shestov and N. Berdyaev explores the irrationalistic position in solving this issue. It is noted that with the general convergence of the positions of thinkers, each of them in different ways comes to his point of view: L. Shestov through consistent constant criticism of any rational beginnings, N. Berdyaev through the evolution of his thoughts-from legal Marxism to existentialism. In this context, each approach is seen as original and of considerable interest. It seems to be in demand for understanding the modern existence of mankind.

Keywords: man, rationalism, irrationalism, existentialism, criticism, history, progress

Проблема человека, в той или иной степени, свойственная любой философской теории, особенно остро встает в критические переломные периоды истории. Можно отметить в этой связи, что русская иррационалистическая философия данного периода представляет значительный интерес, так как многие ее идеи и по сей день варьируются в персонализме и экзистенциализме. В данной работе мы постараемся выделить наиболее типичные, на наш взгляд, стороны указанного направления в исследованиях двух его представителей – Л.Шестова и Н. Бердяева. Это позволит дать характеристику течения в целом. Сопоставление же их воззрений поможет отразить логику его развития.

Если взгляды Л. Шестова с самого начала можно охарактеризовать как взгляды последовательного иррационалиста, то эволюция воззрений Н. Бердяева представляет собой переход с позиций «легального марксизма» к мистике и иррационализму. В это смысле, их взгляды можно рассматривать в качестве взаимодополняемых. У Л. Шестова, например, наиболее развернута критика рационалистического подхода к проблеме человека, а у Н. Бердяева – обоснование иррациональности человеческой природы в контексте

критики рационализма. Выделение общих моментов в философии упомянутых авторов отражает движение русской философской мысли от критики принципов разума к признанию принципов веры.

Рассматриваемые философы не только поставили человека в центр своего мирозерцания, но и попытались на основе ее перестроить философское знание в целом. Естественно, что при этом они основное внимание уделили критике классической европейской философии (особенно Л. Шестов), критике позитивизма и разработке своего учения о человеке (особенно Н. Бердяев). За критикой традиционной философии стояла критика науки, за разработкой нового учения о человеке - признание иррациональности человеческого бытия, отказ от идеи прогресса, не смотря на то, что идея занимала большое место в работах мыслителей Европы еще несколько десятилетий тому назад.

Шестов считает, что человеческое существование никогда не строилось и не строится на принципах разума. Разум враждебен жизни. «Да кроме того, – пишет он во «Власти ключей», – разум по своей природе больше всего ненавидит жизнь... С тех пор, как разум выступил на историческую арену, его главной задачей было бороться в жизнь. И, может быть, никогда это не обнаружилось с такой очевидностью, как в новейшее время.»[1.с.23] Человеческая история, говорит он, не разворачивается «по Гегелю», гораздо естественнее не признавать прогрессивного изменения мира. «Что, например, «понимает» современный человек в словах «естественное развитие мира»? Забудьте на минуту, на одну минуту, если только это возможно, свою «школу» и вы сразу убедитесь, что развитие мира ужасно неестественно: естественно было бы, если бы не было ничего- ни мира, ни развития» [2.с.202]

Человек–существо иррациональное по самой своей основе, считает Бердяев, существо проблематичное и загадочное. Более того, мистична вся человеческая культура и история. «Я почувствовал, – говорит Н. Бердяев, мистичность истоков истории, таинственность тысячелетиями действующих в истории сил. Мистична и таинственна не только Церковь, но и государство, и национальность, и вся культура, и все большие тела истории. Все огромное, длительное, значительное в истории вызывает трепет и не может быть рационально отрицаемо и отвергнуто» [3.с.7]

Итак, при всем различии философских воззрений Л. Шестова и Н. Бердяева их прежде всего роднит общее исходное положение: постановка и решение центральной проблемы– проблемы человека– на принципах иррационализма и антисциентизма.

Уже первое свое произведение Шестов начинает с рассуждений о роли науки: наука не обращала внимание на человека. Она устанавливала закономерности внешнего мира, причинные связи. Под ударами науки умер Бог. Наука все объясняет, но не может объяснить трагедии человеческой жизни. Человек погиб, но науку это не интересует.

И эти мысли, высказанные еще в 1898 году (год первого издания книги «Шекспир и его критик Брандес»), варьируются в той или иной степени во всех произведениях Л. Шестова, составляют пафос его творчества.

«Механическое, – восклицает Бердяев, – побеждает в Европе все органическое, как в теоретическом сознании, так и в действии. Человек– совершенная машина, вся культура– усовершенствованный механизм, все мышление неограниченно, рассудочно, все мироощущение потеряло органический центр бытия... мир натурально усовершенствованный есть механизм, лжеорганизм, подмена подлинной жизни». [3.с.32]

Надо сказать, что и Шестов, и Бердяев довольно тонко уловили разрыв между научно-техническим и нравственным прогрессом в современном для них мире социального бытия и вместе с тем выразили в наиболее концентрированном виде искания многих русских философов на рубеже 19-20 столетий. Причем даже тех, которые в своем мировоззрении были весьма далеки от иррационалистической тенденции (например, Н. Грот).

Л. Шестов и Н. Бердяев исходили не просто из отрицания достижений науки (Бердяев в рассматриваемый период не раз писал даже о необходимости научного освоения мира, правда, не считая его определяющим). Перестраивая все философское знание на основе иррационализма, они косвенным образом выступали в качестве критиков общественных отношений. За критикой рационализма стояла критика социальных феноменов. Однако этот протест во взглядах самих философов (в большей степени у Шестова) был направлен не только на современную жизнь человечества. Здесь перед нами довольно специфический вариант эволюции философской мысли. Налицо попытка на фоне отрицания позитивистского знания и рационализма переосмыслить ход истории, поставив во главу угла ценность одной неповторимой человеческой жизни.

Философская мысль России в данном случае проявила очень большие колебания: от апологетики социального бытия до его отрицания. Особенно это свойственно произведениям Н. Бердяева. Он пытался увидеть прогрессивные тенденции в развитии общества и в то же время делал многочисленные заявления о потере ценности человеческой жизни. Он пытался найти решения проблемы, прибегнув к симбиозу мистического и теологического толкований объективных социальных отношений. Причем, мистические нотки в его книгах год от года начинали звучать все сильнее и сильнее. Усиливалась тоска по потерянной значимости личности, но не более. Реальным для Бердяева представлялся единственный выход – в религиозной гармоничной конструкции мира.

При сопоставлении с подобной эволюцией философского мировоззрения Н.Бердяева взгляды Л. Шестова выглядят более последовательно. Все собрание сочинений, охватившее работы философа с 1898 по 1910 год, не содержит ни одной страницы ярко выраженного позитивного отношения к существующему положению вещей. Правда, и отрицательное отношение облекается Шестовым в довольно специфическую форму. На первый взгляд кажется, что автора совершенно не интересует социальная проблематика. Его больше занимают вопросы «научной» интерпретации Шекспира Брандесом, эволюция взглядов Л. Толстого, рождение «философии трагедии» в романах Достоевского, мифотворчество Ницше и т.д. Временные рамки видения мира оказываются как бы снятыми: одно за другим выводит Шестов то воззрения Платона, то Плотина, то Канта, то Гегеля, как бы призывая для обоснования своей позиции философов ушедших веков. Все это он продельывает ради одной цели – ради критики всякого рационального начала, ради раскрытия абсолютной, по Шестову, иррациональности исторического процесса. Отсюда, и современное человеческое бытие объявляется неразумным.

Такая «логика абсурда» достигает своего апогея в те моменты, когда Шестов призывает на суд всю историю человечества, положив на противоположную чашу весов неповторимую ценность индивидуальной человеческой жизни. Но достигнув своей высшей точки, этот протест начинает звучать приглушённой и в конечном счете тонет в бесконечных претензиях к рационалистическому освоению мира.

В том, что тонко уловленные гуманистические традиции европейской культуры не нашли своего достойного продолжения у Шестова, есть определенная закономерность. Он не создавал позитивного знания о мире (даже само слово «знание» ему претило), не искал реальных путей его преобразования. Лишь иногда в какой-то предполагаемой потенции ему виделось гармоничное устройство человеческих отношений. Чаще всего, он совершенно не знал путей развития человечества, скупулезно обосновывая свое незнание. В этом смысле, Шестова действительно можно считать величайшим скептиком.

Таким образом, в рассмотренной философской позиции двух представителей иррационалистической философской мысли России рубежа 19-20 веков мы имеем довольно оригинальный способ решения проблемы человека в контексте переосмысления социальной истории и отдельного человеческого существования.

Литература:

- 1.Шестов Л. Власть ключей./ Л. Шестов. Соч. в 2-х т. Т.1.– М.: «Наука»,1993
- 2.Шестов Л. Достоевский и Ницше (философия трагедии). – М.: «АСТ», 2007
- 3.Бердяев Н. Духовный кризис интеллигенции. Статьи по общественной и религиозной психологии (1907-1909).– М.: «АСТ».2012

Аннотация: В статье рассматриваются идеалы Ф.М.Достоевского и их влияние на его творчество и жизнь. Достоевский использовал понятие идеал как средство раскрытия сущности человека (народа), предлагая судить о нем не по тому, какой он есть, а по тому, каким он хотел бы быть. Художественные персонажи произведений Достоевского в значительной степени ориентированы на идеал, устремлены из мрака к свету. В статье предлагается типологизация идеалов Достоевского. Важнейшими типами являются внехудожественные и художественные (выраженные в художественных произведениях) идеалы. Последние могут быть не тождественны взглядам автора и, вместе с тем, способны проявить сокровенные и проблемные аспекты его мировоззрения. В работе выделены общие характеристики идеалов Достоевского: антиномичность, гуманность, религиозность, антропность.

Ключевые слова: Достоевский, идеал, типы идеалов Достоевского, специфика идеалов Достоевского..

The ideals of F.M. Dostoevsky

Abstract: The article discusses the ideals of F.M. Dostoevsky and their influence on his work and life. Dostoevsky used the concept of ideal as a means of revealing the essence of human (people). His idea was to judge a man not by what he is, but by what he would like to be. The characters of Dostoevsky's works are largely oriented toward the ideal, and are directed from darkness to light. The paper proposes a typologization of Dostoevsky's ideals. The most important types are non-artistic and artistic (expressed in works of art) ideals. The latter may not be identical with the views of the author and, at the same time, capable of revealing the innermost and problematic aspects of his worldview. The work highlights the general characteristics of Dostoevsky's ideals: antinomy, humanity, religiosity, anthropism.

Keywords: Dostoevsky, ideal, types of Dostoevsky ideals, specificity of Dostoevsky ideals.

Тема «Идеалы Достоевского» дает возможность рассмотреть творчество великого русского писателя в необычном ракурсе. Идеалы, как высший слой мировоззрения, высвечивают наиболее отдаленные от реальности составляющие сознания (писателя). В них реальность отображается, по преимуществу, не такой, как она есть, а в аспекте желаемого и должного. Причем, в таком отображении проявляются личностные характеристики их носителя, его устремленность в будущее, в котором реальность пересоздается в соответствии с его сокровенными желаниями.

В творчестве и жизни Достоевского идеалы играли большую роль. Достоевский часто использует это понятие в литературных произведениях, публицистике, при оценке жизненных явлений. Взгляд с позиции идеала рассматривается Достоевским как важный инструмент анализа действительности, как путь к раскрытию её сущности. Достоевский предлагал оценивать народ (человека) «не по тому, чем он есть, а по тому, чем желал бы стать» (подчеркивая тем самым приоритетность желаемого и идеального в человеке). Положительные герои произведений Достоевского устремлены к высшему, совершенному состоянию, к «идеалу исхода ...из мрака к свету» [1, с. 49], негативные персонажи сознают свое несовершенство и неявно оценивают себя с позиции идеала: «нет такого подлеца и мерзавца в русском народе, - писал Достоевский, - который бы не знал, что он подл и мерзок» [Там же].

Понятие «идеал» оказалось весьма созвучно мировоззрению писателя и его индивидуальным особенностям. Говоря о страстности своей натуры, Достоевский отмечал: «...везде-то я до последнего предела дохожу, всю жизнь за черту переходил» [2, с. 314]. Такая ориентация на предельность специфична понятию «идеал». Аналогична и стилистика произведений писателя: в них показаны глубины человеческого падения, предельное несовершенство реального мира и вершины человеческого духа, мечтания и тоска по идеалу, вселенской человеческой гармонии.

Достоевский применяет термин «идеал» как писатель и публицист. Как правило, он говорит о конкретных идеалах (красоты, человека, общества и др.). Идеал понимается им как нечто совершенное, целеустремляющее, выступающее мерой реальности, высшее.

Если определять идеал вне его конкретных проявлений, а как их инвариант, то идеал есть единство трех характеристик: высшего (предельного) совершенства, высшей цели и высшего образца. Говоря об идеале, мы, прежде всего, имеем в виду сферу нематериального: идеал - это представление (об объекте), образ, идея. Идеал может найти проявление в реальности, или в сфере искусства, однако, по своему определению (высшее совершенство) идеал не существует и не осуществим в реальности в полной мере [3, с. 25-34].

Отмеченные общие характеристики идеала дают методологическую основу для исследования конкретных идеалов Достоевского.

Говоря о типологизации идеалов Достоевского, следует, прежде всего, выделить идеалы, присущие самому Достоевскому как личности, как человеку. Они находят свое отображение в публицистике писателя, в переписке, в «Дневнике писателя», в заметках, в воспоминаниях современников о нем и т.п. Такой тип идеалов мы называем внехудожественным, имея в виду форму проявления идеалов вне рамок искусства.

Вторая группа идеалов - это идеалы, выраженные в художественных произведениях Достоевского. Идеалы этой группы отражают личные идеалы Достоевского, но не тождественны им. Следуя логике художественных произведений, автор может отклоняться от своих личных идеалов, выражать логику поведения и устремлений персонажей. Для Достоевского это наиболее характерно. Если воспользоваться концепцией полифоничности М.Бахтина, то авторское слово Достоевского «не подчиняется объектному образу героя, как одна из его характеристик, но и не служит рупором авторского голоса...» [4, с. 10-12]. С другой стороны, через посредство художественных произведений автор может глубже и свободнее выразить свои сокровенные идеи и идеалы, раскрыть не вполне осознанные, сомнительные для публичного выражения устремления и представления.

Третья группа идеалов Достоевского выражается в их тематически- предметной специфике. Среди них: идеал человека, идеалы русского человека и русского народа, идеал всечеловеческого единения. Следует также выделить идеалы, связанные с культурными ценностями: эстетические идеалы, нравственные идеалы, идеал любви, идеал свободы. Важно выделить религиозные идеалы. Можно зафиксировать группу политических идеалов.

Четвертая группа идеалов связана с темпоральной спецификой. Достоевский выделяет «вековечные» идеалы, исток которых в глубоком прошлом, они имеют долгую временную традицию, их метафизические корни выражают мистическую специфику (Христос как идеал, художественные творения Гомера); идеалы современные, вытекающие из современной жизни и нередко разрывающие вековечные связи; и идеалы будущего, лежащие впереди истории (идеал всечеловеческой гармонии).

Среди особенностей идеалов Достоевского отметим такие общие характеристики как: антиномичность, гуманность (гуманистичность), религиозность, антропность.

Антиномичность указывает на наличие в идеальном объекте противоположностей. Так в идеальной красоте Достоевский выделяет идеал Мадонны и идеал содомский. Хотя это разные идеалы, они выражают две связанные ипостаси красоты. Идеальная красота функционально амбивалентна: она способна спасти мир и быть страшной разрушительной силой. На уровне литературных персонажей это ярко проявляется, например, в образе Настасьи Филипповны («Идиот»). В идеале русского человека Достоевский отмечает такие качества как «смирение» и «кротость», ориентированные на отстраненность, неактивность, и вместе с тем, говорит о «всемирности», «всеоткрытости», направленных на внешнее действие, вселюдское единство. В идеале свободы, без которой человек не может жить, предусматриваются ограничения в виде послушания, неосуждения, религиозности, смирения.

Гуманистичность наиболее ярко проявляется в социальном идеале «всечеловеческой гармонии», в недопустимости насилия и превращения человека в средство на пути к этой гармонии, в нравственной идее самосовершенствования человека как основе всех гражданских идеалов [5, с. 459-462], в идеале русского человека, устремленного стать «братом всех людей», во всеобщем единении людей, без утраты их своеобразия и личности каждого («единство без слияния»).

Религиозность идеалов Достоевского отчетливо выражена в православной и святоотеческой тематике. [6, с. 116-156]. Христос, по Достоевскому, первоначальный («вековечный от века») и осново-

полагающий идеал человечества. Если «были бы все как Христы», - на земле был бы рай [7, с. 192-193]. В идеальном обществе без Бога, люди стали бы сиротами, с незатухающей великой грустью в сердцах [8, с. 597-599]. Русский народ трактуется Достоевским как «народ богоносец». Мотив христовой жертвенности и любви проявляется в идеале русского народа, с его готовностью служить другим народам, жертвовать собой [9, с. 456-468]. Религиозные основы очевидны в образе старца Зосимы («идеальном христианине»), Алеши Карамазове и др. Следует отметить, что религиозная характеристика идеалов Достоевского имеет недогматическую специфику и индивидуальное своеобразие. Старец Зосима не следует всем канонам старчества, его изоляция от мира скорее ориентирована не на собственное спасение, а на спасение мира и других людей. Идеалы Достоевского, в аспекте их религиозной составляющей, имеют тенденцию к гуманизации, проблематизации, социальной активации.

Под антропностью идеалов Достоевского мы имеем в виду их антропогенные истоки и корреляции. Идеалы Достоевского возникают не только на христианских основаниях, но и выводятся из реальной жизни. Их истоки - в интересах и идеальных устремлениях человека. Неизбывное желание человека усовершенствовать мир, стремление от тьмы к свету – важнейшие антропные качества, которые, как полагал Достоевский, особенно присущи русскому человеку. Духовное перерождение человека – исходный пункт совершенствования общества, его гармоничного (идеального) состояния. Личное абсолютное самосовершенствование «впереди, в идеале несет в себе всё, все стремления, все жажды, ... из него же исходят и все наши гражданские идеалы» [10, с.459-460]. Антропность идеалов Достоевского проявляется и в их авторской спецификации. Они преломляются мировоззрением и личностью автора. Это приводит к их недогматичности и, как следствие - к критике. К.Леонтьев пишет, что монахи у Достоевского (речь идет об образах старчества в «Братьях Карамазовых») не настоящие, их «мистические чувства... выражены слабо, а чувства гуманитарной идеализации ... весьма пламенно и пространно» [11, с.160].

Для Н.Бердяева: «Старец Зосима был пророчеством о новом старчестве, ... Алеша Карамазов ... пророчеством о новом типе христианства» [12, гл. IX, с. 246-248].

Литература:

1. Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1876. Февраль. II О любви к народу. Необходимый контракт с народом. – Достоевский Ф.М. Собр.соч в 15 тт. Л.: Наука, 1988-1996, тт.1-15., т.13, с.49. (<http://www.rvb.ru/dostoevski/>). Далее при цитировании ссылки приводятся на данное издание. Ссылки на Полное собр.соч. (ПСС) Ф.М.Достоевского в 30-ти томах (Л.: Изд-во «Наука», 1972-1990) оговариваются особо.
2. Достоевский Ф.М. Письмо М.Н.Майкову 16(28) августа 1867. Достоевский Ф.М., т.15, С.309-321.
3. Иванов М.А. О ценностной функциональности (роль и значение идеалов). // Актуальные проблемы социогуманитарного знания: сб. науч. тр. фак. социального инжиниринга МАИ. Вып. IX. - М.: Вузовская книга, 2010. С. 25-34.
4. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. – Собр. соч.: В 7 т. / Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН. — Т. 6. М., 2002.
5. Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1880 Август. Глава третья. III. Две половинки. - Достоевский Ф.М., т.14. С. 456-468.
6. Иванов М.А. Идеалы Ф.М.Достоевского и святоотеческая традиция. // Русская философия и святоотеческая традиция. Ю. В. Крянев, Л. Е. Моторина, Т. П. Павлова, М. А. Иванов. Изд-во МАИ, 2010. – 160с. (Глава 4). С.116-156.
7. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т.XI.
8. Достоевский Ф.М. Подросток. - Достоевский Ф.М.. Собр.соч в 15 тт., т. 8. С. 139-693.
9. Достоевский Ф.М. Дневник писателя. Пушкин - Достоевский Ф.М.,т.14. С. 456-468.
10. Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1880 Август. Глава третья. III. Две половинки. - Достоевский Ф.М.,т.14. С. 456-468.
11. Леонтьев К.Н. О всемирной любви.// Русская идея/ Сост. и авт. вступ. статьи М.А.Маслин. М., 1992.
12. Бердяев Н.А. Русская идея. СПб.: Азбука-классика, 2008...Гл. IX.

Ильинова Надежда Александровна

*Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Адыгейский государственный университет», заведующий кафедрой философии и социологии.
Доктор философских наук*

nady_i@bk.ru

Аннотация: на примере философского конструкта Б.П. Вышеславцева рассматривается воображение как способ конструирования внутреннего мира сознания. Автор отмечает значимость познавательных процессов, к которым с древних времен тяготел человек, а также, в связи с усиливающейся динамичностью протекающих вокруг человека процессов, обозначается значимая роль воображения. В русле православной традиции Вышеславцев посредством воображения ведет сознание к воссозданию образа и подобия Божия в тварном и конечном существе - человеке. Несомненный интерес представляют размышления философа об особенной истинности воображения, под которым выступает подлинность сублимации. Сублимация Эроса в творческое воображение, которое характеризуется мыслителем как продуктивное, способно породить такие образы, которые позволяют приблизиться сознанию к идеальному, Абсолютному.

Ключевые слова: познание, сознание, воображение, сублимация, Эрос, творчество.

Imagination and sublimation of Eros in the work of B.P. Vysheslavtseva.
Ilyinova Nadezhda Alexandrovna

Adyghe State University, Department of Philosophy and Sociology

Abstract: in this work, as an example of the philosophical construct B.P. Vysheslavtseva considers imagination as a way of constructing the inner world of consciousness. The author notes the importance of cognitive processes, to which people have gravitated since ancient times, and also, in connection with the increasing dynamism of processes occurring around a person, the significant role of imagination is indicated. In line with the Orthodox tradition of Vysheslavtsev through imagination leads consciousness to recreate the image and likeness of God in the created and final being - man. Of undoubted interest are the philosopher's reflections on the special truth of the imagination, under which the authenticity of sublimation appears. The sublimation of Eros into a creative imagination, which is characterized by the thinker as productive, allows you to generate such images that will allow consciousness to approach the ideal, the Absolute.

Keywords: cognition, consciousness, imagination, sublimation, Eros, creativity.

Человечество всегда волновали вопросы познания окружающего его мира. Динамичность процессов, протекающих в природе, в обществе, предъявляет определенные требования к познавательным способностям человека, которые с древнейших времен были предметом исследования философствующего разума. Набор основных познавательных способностей человека достаточно давно отрефлексирован, систематизирован и описан, но множественность бытия предъявляет требование постоянного пополнения познавательного арсенала, в связи с чем наш исследовательский интерес направлен на воображение. Философская мысль периода классики достаточно пренебрежительно относилась к воображению, что, очевидно, объясняется его мимолетностью и невозможностью облечения в логические формы. Но мы считаем, что воображение в жизни человека не менее значимо, чем логическое мышление. Начиная с И. Канта роль воображения в познании переоценивается, в связи с чем появляются разные, но интересные теории об этом феномене сознания человека. Одна из таких теорий разработана русским православным мыслителем Борисом Петровичем Вышеславцевым.

Свой проект осмысливания воображения Вышеславцев базирует не на его понимании как способности сознания, а на рассмотрении воображения как такого вида опыта, посредством которого тварному и конечному человеческому существу открывается путь к целостному и осмысленному бытию, то есть к божественному Абсолюту. Преображение и олицетворение образа - вот как понимает вообра-

жение рассматриваемый нами религиозный мыслитель. Он настаивает на том, что фундаментом воображающей способности и ее результатом выступает некая идеальная реальность, но не вымышленная.

Б.П. Вышеславцев переводит воображение в область искусства, отмечая, что в этой сфере творчества наиболее ярко проявляется его монументальность. Искусство, будучи источником сублимации неконтролируемых сознанием сил, базируется на творческом воображении, позволяющем найти воплощение особенных для человека образов в предметах окружающего его мира.

Следует отметить, что сублимация понимается Вышеславцевым специфично, это не просто перенаправление сексуальных движущих человеком сил на творчество и иные социально значимые проекты, это стремление к воссозданию «Образа и Подобия» Божия» [1, с. 71] в самом человеке. А реализоваться этот замысел воссоздания может только соотносясь с воображением как источником воплощения образов. Говоря о сублимации, Вышеславцев размышляет и о профанации, которая выступает следствием порочного воображения, моделирующего образы зла, ненависти и иных проявлений Эроса разрушения. Но при этом он отмечает всяческие сомнения в бытийственности Эроса любви, ведь для человека характерно всемерное стремление к тому, что есть свет, красота, жизнь, что максимально представлено в божественной природе христианского Абсолюта, что выступает необходимым условием победы жизни над смертью.

Философ отмечает метафизическое значение воображения, которое предстает перед нами как первоначальная природа подсознания. Подсознание не подчиняется сознательной воле, находится в вечном противоборстве с ней, а воображение, напротив, характеризуется родством с Эросом, оно способно проникать в подсознание. Воображение и подсознание находятся в отношении взаимной зависимости: «Подсознание питается образами воображения и питает их» [1, с. 71-72].

Сознание и подсознание предстают перед нами, благодаря Вышеславцеву, как антитеза закона и Эроса. Закон - это сфера сознания, а Эрос - это сфера подсознания. Вышеславцев солидаризируется с известным мастером гипнотерапии Эмилем Куэ и подчеркивает, что закон, обращающийся к сознательной воле, всегда побеждается воображением, которое (и только оно!) может подчинить себе подсознание.

Однако Вышеславцев задается вопросом о том, сможет ли воображение «создать» такой образ, перед которым подсознательный Эрос смирится и переплавится в творческую энергию? Ведь укротить Эрос внешними силами, навязать ему некие образы извне не представляется возможным. Лишь внешне приобретенный им самим в процессе творческого воображения образ, соотносимый со скрытыми желаниями Эроса, несет в себе преобразующую силу: от хаоса - к красоте.

Представители рационализма в разные периоды развития философской мысли воспринимали воображение как нечто второстепенное по сравнению с разумом. Объясняется данное отношение к воображению тем, что подсознательное и фантастическое, рассматриваемое ими в качестве источника заблуждений, не идет ни в какое сравнение с сознательным и разумным. Как же разобраться в сложившейся ситуации? Ведь воображение не ставит перед собой цели соответствовать существующей эмпирической реальности, творческое воображение стремится к созданию иной, «своей» реальности, которая с течением времени вполне способна трансформироваться в эмпирическую. Вышеславцев предлагает интерпретировать критерий истинности, применимый к воображению, как подлинность сублимации. То есть если образы воображения возвышают человека и позволяют ему сублимировать Эрос в творческую энергию, порождающую новую эмпирическую реальность из невозможного (из ничто), то данный факт позволяет воображению подняться над разумом.

Б.П. Вышеславцев приводит в пример изобретателя Леонардо да Винчи, который, помимо всего прочего, вообразил летательный аппарат и характеризовался своими современниками как человек, мечтающий о несбыточном, ведь летать могут птицы, но не могут люди. И вот по прошествии времени мы, активно использующие в своей эмпирической реальности «летательные аппараты», понимаем, что сублимация Леонардо реализовалась успешно.

Если следовать логике Вышеславцева, то образы воображения зарождаются в подсознании, в результате сублимации в творчество проникают в область сознания, а затем, подвергаясь сознательному разумному осмыслению, воплощаются в эмпирической реальности. Что в итоге трансформируется в творческий процесс, который перед обывателем предстает как создание новой реальности из ничто.

Воображение детерминирует все многообразие видов творчества, Б.П. Вышеславцев отмечает наличие таких видов воображения, как «...научное, технически-изобретающее, социально-политиче-

ское, этическое, эстетическое и религиозное» [1, с. 84]. И основным критерием истинности творчества философ называет истинную ценность и истинную желанность образов воображения. Истина познания проявляется в отражении действительности, а творческому воображению никакая действительность не нужна, потому что ее либо пока, либо никогда не будет. Но можем ли мы квалифицировать творческое воображение в качестве некоего произвола? И здесь Вышеславцев вновь обращается к христианским истинам, убеждая нас в том, что высшие творческие достижения человека даны ему: «Истинное творчество всегда благодатно, ...выраженная и воплощенная в нем ценность (блага) всегда дана...» [1, с. 85].

Вышеславцев в своей работе «Этика преображенного Эроса» поднимает вопрос о том, что воображение может быть непродуктивным, оно может быть иллюзорным и безумным. Но, признает он, ценность и сущность воображения из-за возможности его различных ипостасей не теряется. Философ отмечает, что часто и человеческая жизнь иллюзорна и безумна, но это не значит, что мы ее не ценим или что мы реально не существуем. Просто, делается вывод, человек должен заменить безумное воображение продуктивным, а иллюзорное творчество - реальным.

Мыслитель подчеркивает, что реальное человеческое бытие невозможно без присутствия в нем воображения. В науке оно скрывается за гипотезами и изобретениями, в практической жизни проявляется в различных сферах общественной жизни: в политике, финансах и т.д.

Можем ли мы в качестве вывода заявить о том, что, по мнению Б.П. Вышеславцева, в процессе сублимации Эроса воображение с онтологической точки зрения конституирует новую реальность? Ведь В.В. Зеньковский в своей работе «О значении воображения в духовной жизни» настаивает на том, что: «Участие воображения в подлинной сублимации может быть понято лишь как заключительная, а не основная фаза... Классическая, существенная область, где воображение неотделимо от сублимации, есть искусство – и только оно одно...» [2, с. 842]. А нам, быть может, все же стоит дистанцироваться от функционального понимания роли воображения в искусстве? Ведь сублимация для Вышеславцева - это, в первую очередь, процесс создания области идеального, ценностного. Поэтому утверждение глубоко позитивного, созидательного характера воображения позволяет нам задуматься о несомненно значимой его роли в конструировании цельного внутреннего мира сознания.

Литература:

1. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. [Электронный ресурс]. URL: http://www.odinblago.ru/etika_erosa/ (дата обращения: 27.02.2020).
2. Зеньковский В.В. О значении воображения в духовной жизни // Вышеславцев Б.П. Кризис индустриальной культуры. Избранные сочинения. М.: Астрель, 2006. 1037 с.

А.И. Введенский о задачах русской философии

Корнилов С.В.

Балтийский федеральный университет им. И. Канта, профессор института гуманитарных наук

korns2009@rambler.ru

Аннотация: В статье ставится проблема своеобразия русской философии и раскрывается значимость подхода к ее решению, предложенного видным представителем философской школы Московской духовной академии А.И. Введенским. Осуществлен анализ работы мыслителя «О задачах современной философии в связи с вопросом о возможности и направлении философии самобытно-русской (*pia desideria*)». Рассмотрены основные идеи, которые, по мысли Введенского, заложены в глубине русской души и к которым должен прислушиваться каждый философ, стремящийся к разработке отечественной философии. Установлена преемственность в развитии данной темы в трудах В.Ф. Эрна, П.А. Флоренского, Н.О. Лосского, С.Л. Франка, Н.А. Бердяева. Автор статьи делает вывод, что А.И. Введенский внес значительный вклад в осознание своеобразия проблемного поля и задач отечественной философии.

Ключевые слова: русская философия, А.И. Введенский, соборность, трансцендентальный монизм

A. I. Vvedensky on the problems of Russian philosophy.

Kornilov S. V.

I. Kant Baltic Federal University

Abstract: The article raises the problem of the originality of Russian philosophy and reveals the importance of the approach to its solution proposed by a prominent representative of the philosophical school of the Moscow theological Academy A. I. Vvedensky. The analysis of the thinker's work "On the problems of modern philosophy in connection with the question of the possibility and direction of the original Russian philosophy (*pia desideria*)". The main ideas, which, according to Vvedensky, are laid in the depths of the Russian soul and to which every philosopher who seeks to develop domestic philosophy should be attached, are considered. The continuity in the development of this topic in the works of V. F. Ern, P. A. Florensky, N. O. Lossky, S. L. Frank, N. A. Berdyaev is established. The author of the article concludes that A. I. Vvedensky made a significant contribution to the understanding of the originality of the problem field and the tasks of Russian philosophy.

Keywords: Russian philosophy, A. Vvedensky, sobornost, transcendental monism

Среди мыслителей Московской духовной академии заметно выделяется Алексей Иванович Введенский (1861 – 1913). Будучи преемником В.Д. Кудрявцева-Платонова по философской кафедре, он воспринял также и его учение, сконцентрировав свои силы на дальнейшей его разработке.

Чрезвычайно важной стороной творчества Введенского стало теоретическое осмысление природы русского философствования. В 1893 г. философ публикует в журнале «Вопросы философии и психологии» (Кн. 20) свою программную статью «О задачах современной философии, в связи с вопросом о возможности и направлении философии самобытно-русской (*pia desideria*)» (статья вошла в книгу А.И. Введенского «Современное состояние философии в Германии и Франции» (Сергиев Посад, 1894), в которой дает собственное понимание задач отечественной философии.

Размышляя о возможности развития русской национальной философии, Введенский ссылается на интересный пример: на памятниках Персеполиса можно видеть оригинальное изображение: перед персидским царем стоят его данники, пришедшие к нему с дарами, – каждый в своем национальном костюме и с продуктами своей страны. Говорят, что каждый народ должен предстать на суд истории с теми особенностями и с теми дарами, которыми его наградила природа. Конечно, это очень красивое и содержательное сравнение, констатирует философ. Но к этому следует добавить, что на «суд истории» народы должны явиться не только сохранив вверенные им таланты, но приумножив их. А для того, чтобы народ вносил какой-то свой новый элемент, содействовал подъему культуры на высшую

ступень, ему необходима самостоятельность. Она, разумеется, опирается на знание того, что сделано другими и предполагает осознание того, в каком направлении народ сам должен теперь двигаться. И если возможность самобытной русской философии не вызывает в свете изложенного сомнений, то предстоит выяснить, каковы должны быть ее ближайшие задачи.

«Едва ли мы ошибемся, – утверждает Введенский, – если скажем, что самая глубокая дума русского человека всегда сосредоточивалась на вопросе о жизни, о ее смысле и ценности, – на проблеме, как принято ныне говорить, аксиологической или тимологической» [1, с. 67]. Размышления над этой проблемой заполнили всю отечественную литературу, великим русским писателям Ф.М. Достоевскому и Л.Н. Толстому было дано проникнуть в сокровенные тайны человеческого бытия. Отечественное мышление уже при данной постановке вопроса обнаруживает свою самобытность и оригинальность. Ведь именно под этим углом зрения рассматриваются им все остальные вопросы. В истории философии традиционно решали данную проблему в духе пессимизма или оптимизма. Русское самосознание обнаруживает возможность пройти мимо этих крайностей, выработать третий вариант ее решения. Воспитанный в христианском духе, русский человек терпит зло, но не мирится с ним, он не возводит его в принцип, но и не оправдывает его существование. Он полон решимости исправить мир и вступает в борьбу со злом, одушевляемый верою в идеал грядущего царствия небесного. Значит, русский человек – не пессимист и не оптимист, его будет правильнее назвать мелиористом, имея в виду его основную тягу к улучшению и преобразованию жизни. А значит, чтобы методически раскрыть и привести в ясность то решение этого вопроса, которое в форме смутного чаяния или постулата присуще русской народной душе, необходимо будет выяснить его метафизические предпосылки и создать законченное мирозерцание – целостную систему мелиоризма.

Другой вопрос, тесно связанный с первым, состоит в том, открыт ли наш несовершенный мир для влияния мира идеального, высшей действительности, для воздействий Божества, или нет. Обращаясь к истории вопроса, мы находим два противоположных его решения. Мир понимается некоторыми авторами как сплошной механизм, так что не может быть и речи о каких бы то ни было высших, идеальных воздействиях на него. В этом случае в мире не остается места самостоятельному психическому началу. Другое представление о мире заключается в том, что он рассматривается в качестве системы относительно самостоятельных групп актов или функций божественной воли, мысли и т. д. «Русская мысль, – полагает Введенский, – уже создала односторонность обоих этих типов решения проблемы и заявила против них резкий и хорошо мотивированный протест, признав необходимым удерживать дуализм материи и духа, хотя и подчиненный, понимаемый как продукт дифференциации и поляризации высшей Силы и потому разрешаемый в трансцендентальный монизм, или монодуализм» [1, с. 69].

Есть, наконец, третий вопрос, который всегда волновал русское мышление. Это вопрос о достоверности знания, в связи с вопросом об отношении его к вере. Исторически данная проблема прошла три фазиса своего развития. Позитивизм и близкие ему течения отказывают познающему субъекту в познании сущности внутренней основы бытия, сводя познание лишь к знанию феноменов. «Метафизическая философия», или панлогизм указывает на возможность истолковать сущность вещей путем перенесения на нее элементов нашего познания – ума, чувства, воли. Отечественная мысль в решении и этого вопроса способна идти своим путем. Еще славянофилы (А.С. Хомяков, И.В. Киреевский) говорили, что своеобразие русской философии состоит в том, что она привлекает к участию в духовной работе не одну теоретическую функцию нашего сознания (рассудок, ум), но вместе и функции практические (чувство и волю), что ее основной принцип – синтез ума, чувства и воли в одном акте веры, которая и должна служить ключом к разгадке всех сокровенных тайн знания.

В чем же может состоять новое, продуктивное гносеологическое начало? Его следует искать, полагает Введенский, в основе всего нашего религиозно-бытового строя, в его традициях. Оно может быть названо началом «соборности сознания». «...Принцип традиции, или соборности сознания, – делает вывод мыслитель, – должен быть признан основным гносеологическим принципом русской философии» [1, с. 71]. Он способен разрешить основную гносеологическую антиномию (феноменализм или субъективизм).

В работе Введенского мы находим четкие ориентиры для движения национальной философской мысли. Преодоление крайностей теоретических учений уже совершается в русской философии, утверждает А.И. Введенский, ибо в философии трансцендентального монизма найден третий путь в философии. Происходит осознание того, что истина открывается не индивидуальными усилиями, но совокупными действиями, и ее постижение зависит от нашей жизни. «Итак, – подводит общий итог

своим размышления Введенский, – мелиоризм, трансцендентальный монизм и соборность сознания – вот, по нашему мнению, три основных идеи или тенденции, которые заложены, конечно, лишь в весьма смутной и неотчетливой форме, в глубине русской души и к которым, поэтому, должен прислушиваться всякий мыслитель-философ, если он хочет выдержать свой самобытно-русский характер и содействовать тому, чтобы и русская мысль внесла свое слово в исторический процесс развития философии» [1, с. 73].

Отмечая значение сделанного А.И. Введенским, его ученик П.А. Флоренский говорил, обращаясь к учителю: «Если возможна русская философия, то только как философия православная, как философия веры православной, как драгоценная риза из золота – разума – и самоцветных камней – приобретений опыта – на святыне Православия. Эту-то идею русской философии Вы защищали и развивали нам, да и не только защищали, но и наглядно осуществляли в процессе собственного философствования» [2, с. 190].

Вопросы, поставленные А.И. Введенским, стимулировали интерес отечественных теоретиков к осознанию национального характера философии, что получило отражение в известных работах «Нечто о Логосе, русской философии и научности» В.Ф. Эрн [3], «Размышления о национальности» С.Н. Булгакова [4], «Русская философия» А.Ф. Лосева [5]. Данная тема оказалась в центре внимания мыслителей русского зарубежья XX века, достаточно назвать такие работы, как «Характер русского народа» Н.О. Лосского [6], «Сущность и ведущие мотивы русской философии» С.Л. Франка [7], книгу Н.А. Бердяева «Русская идея» [8]. Анализ особенностей русской философии мы находим в работах и зарубежных авторов, в частности, у Ф. Коплстона [9] и А. Валицкого [10].

Раскрывая современное понимание вопроса о характере русской философии, М.А. Маслин отмечает, что она «обращена ко всеобщему» и вместе с тем «отражает и прочитывает российскую реальность и находится по отношению к ней в состоянии социокультурной обусловленности» [11, с. 29]. Значительный вклад в осознание своеобразия проблемного поля и задач отечественного любознания внес А.И. Введенский.

Литература:

1. Введенский А.И. Современное состояние философии в Германии и Франции. Сергиев Посад, 1894. 330 с.
2. Флоренский П.А. Приветственная речь на юбилейном чествовании А.И. Введенского // Флоренский П.А. Соч.: В 4 т. 1996. М., Т. 2. С.189-191.
3. Эрн В.Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности // Эрн В.Ф. Соч.: Правда, 1991. С. 71-109.
4. Булгаков С.Н. Размышления о национальности // Булгаков С.Н. Соч.: В 2-х т. Т. 2. М.: Правда, 1991. С. 435-457.
5. Лосев А.Ф. Русская философия // Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. М.: Советский писатель, 1990. С. 123-132.
6. Лосский Н.О. Характер русского народа // Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М.: Политиздат, 1991. С. 71-368.
7. Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 145-163.
8. Бердяев Н.А. Русская идея. СПб.: Азбука-классика, 2008. 354 с.
9. Copleston F.C. Russian Religious Philosophy. Paris: Notre Dame. 1988. 158 p.
10. Walicki A. The Flow of Ideas. Russian Thought from the Enlightenment to the Religious-Philosophical Renaissance. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2015. 877 p.
11. Маслин М. А. Разноликость и единство русской философии. СПб.: Изд-во РХГА, 2017. 526 с.

Коробкова С. Н.

*Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения, доцент
кафедры истории и философии, доктор философских наук*

korobkova@hf-guap.ru

Аннотация: В статье актуализируется вопрос о современном статусе философии; русская философия позиционируется как такая форма национальной философии, которая имеет исторический потенциал для взаимодействия, диалога, полилога в качественно разнообразных философских контекстах. Творческая деятельность отечественного ученого, мыслителя-энциклопедиста 2-ой пол. XIX в. М.М. Филиппова представляется как позитивный пример реализации системного, междисциплинарного подхода к познанию действительности, позволяющего решить актуальные проблемы с реалистических позиций. Отмечается, что в истории русской философской мысли есть ряд идей, которые могут быть продуктивно развернуты в современном контексте. В частности, это идея многофакторного развития и концепт «мелиоризм». Делается вывод о том, что научно-философскому сообществу необходимо занять активную позицию с целью продвижения философии в сознании целевой аудитории как универсального, содержательного, сущностного знания.

Ключевые слова: реальность, действительность, ценность, опыт, наука, мелиоризм, многофакторное развитие.

**Circumstances of Russian philosophy: M. M. Filippov.
Korobkova S.N.**

Saint Petersburg State University of Aerospace Instrumentation, Department of History and Philosophy

Abstract: It is actualized the issue of the current status of philosophy in the article; Russian philosophy is set as a form of national philosophy that has a historical impact for interaction, dialogue, polylogue in various features philosophical contexts. Creative activity of M.M. Filippov being Russian scientist and encyclopedic thinker 2nd part of XIX century is presented as a positive example to implementate a systemic, multidisciplinary approach to knowledge of reality, permitting to solve actual problems in realistic mode. It is noted that there are a number of ideas in the history of Russian philosophical thought that can be productively deployed in a modern context. In particular, it is the idea of multi-factor development and the concept «meliorism». It is made the conclusion that the scientific and philosophical community needs to take an active position in order to advance philosophy in the minds of the target audience as universal, substantial, essential knowledge.

Keywords: reality, value, experience, science, meliorism, multi-factor development.

Современная философия остро нуждается в восстановлении своего статуса как универсального, синтетического, сущностного знания. Отечественной философии, для которой традиционно в фокусе внимания – судьба человека, судьбоносность исторического пути России, повороты судьбы народов – необходимо нащупать плодотворные нити, чтобы в актуальном контексте высказать свои интуиции.

Накануне XX в. интеллигенция и академическая философия активно взаимодействовали в решении вызовов европейской цивилизации. В XXI в. приходится констатировать, что эти вывозы (военные конфликты, «славянский вопрос», идеологический хаос) или остались неразрешенными, или возникли вновь на очередном витке развития.

Русский ученый, мыслитель второй пол. XIX в. Филиппов М.М., являет собой пример универсального, полифонического высказывания. Его жизнь и творчество отражают судьбу русской философии и, одновременно, созидают ее. Филиппов преуспел в области публицистики, литературной критики, художественном творчестве, научно-исследовательской деятельности, общественной деятельности. С. Г. Лутонина, исследователь творчества М. М. Филиппова, пишет: «Значение философии М. М. Филиппова в том, что он сумел дать точную оценку важнейшим явлениям в философии, науке и литературе своего времени» [1, с. 8].

Его персональная судьба была драматична – она стала результатом борьбы власти с самой философией, свободомыслием, наукой. Все творчество Филиппова и его общественная деятельность находились под бдительным оком цензуры и полиции [см. 2]. После трагической смерти ученого в своей лаборатории, все материалы были изъяты и до настоящего момента нет достоверных сведений об их местонахождении.

Сам Филиппов к русской философии относился критически-патерналистски, считая, что ей предстоит долгие «блуждания», прежде чем она найдет свою собственную стезю. Тем не менее, сам процесс идейного поиска оказывается чрезвычайно увлекательным и приносит много полезных «плодов».

Среди наиболее значимых направлений деятельности Филиппова – литературно-критическое творчество, издательское дело (издание журнала «Научное обозрение»), работа над фундаментальным трудом «Философия действительности» [3].

Мыслителем высказан ряд идей, которые могут быть индексированы в современной философии и получить актуальную интерпретацию. Все стороны его творчества содержательно связаны между собой.

Литературное творчество Филиппова призвано было иллюстрировать его философские убеждения. Начало его литературно-художественных экспериментов связывают с публикацией рассказа «Прометей» в журнале «Век», издателем которого был отец М.М. Филиппова [4]. Оставляя в стороне вопросы эстетики, стоит обратить внимание на то, что уже в самом начале своего научно-исследовательского пути, ученый и мыслитель однозначно выражает свою философскую позицию: действительность – объективная реальность, достойная пристального изучения. Однако познание действительности «без прикрас» не является самоцелью. Вопрос в том, насколько «увиденное» значимо и ценно для дальнейшего построения действительности. Любое знание, навык, опыт, открытие имеет значение постольку, поскольку предлагают качественный переход с аксиологической точки зрения.

Все самое ценное, что рождала человеческая мысль, как в России, так и за ее пределами, как в области точного знания, так и для решения гуманитарных проблем, Филиппов старался собрать под обложкой своего журнала «Научное обозрение». Традиционно отмечают марксистскую направленность взглядов философа [см. 5, с. 1019]. Действительно, выход журнала открылся серией публикаций под названием «Социологическое учение К. Маркса» [6]. Однако пафос журнала сводится к простой мысли: в какой бы области ни происходили изменения, они должны служить высшей задаче – улучшение практической жизни человека, прогрессивное развития общества. Газета «Северный курьер» за 1899 г., анонсируя журнал, писала: «Девятнадцатый век представляет эпоху, в высшей степени характеристичную, выставившую свои особые задачи и стремления. С одной стороны, это век положительных знаний по преимуществу. ... С другой стороны, блестящие успехи материальной и умственной культуры еще резче оттенили те социальные недуги, которые лишь смутно осознавались...» [7, с. 5].

В этой связи, чрезвычайно любопытным является концепт «мелиоризма», дискутируемый в рассматриваемый период и означающий осознанное стремление к улучшению и преобразованию жизни. Наиболее четко об этой тенденции высказывался Алексей Введенский в статье «О задачах современной философии», в связи с вопросом о возможности и направления философии самобытно-русской [8]. Введенский предлагал рассматривать мелиоризм как оригинальное свойство мышления русского человека, выражающееся в следующем: «Покорный воле Божьей, «благой и совершенной», он терпит зло, но не мирится с ним, не возводит в принцип, и не оправдывает. Напротив, он энергично осуждает его, постоянно с ним борется и хочет его исправить, одушевляемый верою в оптимистический идеал грядущего царствия небесного» [8, с. 150].

«Философия действительности» Филиппова – это история о том, что философско-реалистическая позиция в отношении сущностных вопросов, дает ключ к пониманию действительности. «Философия действительности» – итоговое сочинение мыслителя. Содержательно оно представляет собой поступательное исследование возникновения и развития научных идей. Само по себе это было прекрасной попыткой раскрыть сущность человеческого мышления. В свое время, Вундт акцентировал внимание на продуктивности исторического подхода в изучении законов познания [см. 9].

Важная идея Филиппова – идея многофакторного развития. Он констатирует, что на определенной ступени социально-экономического развития доминировать начинает психика, интеллект. Задача философии – осмыслить этот эволюционный поворот всесторонне.

На наш взгляд, современное общество как раз подошло к этому порогу: прежде чем приклады-

вать умственные усилия к совершенствованию технологий и интеллектуальных систем, необходимо оценить масштаб производимых изменений на разных уровнях бытия в их корреляционной связи. В некотором смысле провиденциальной стала идея Филиппова о том, что «локомотивом» движения и развития в ближайшей перспективе станет индивидуальное (личное) творчество [10]: предпринимательство – в экономике, инновационный взгляд – в науке, инициативность – в социально-политическом пространстве и т.п.

Всякое знание должно иметь непосредственную связь с действительностью – таково научное и философское кредо Филиппова. Знание необходимо и ценно ровно настолько, насколько оно способно служить прогрессивному развитию общества и человека.

Достойный нарратив – не так ли?

Опыт подсказывает, что философии и научному сообществу, вырабатывающему фундаментальные концепции, необходимо занять более активную позицию и осуществлять здоровую протекцию сущностному познанию. Необходима реальная программа, которая среди прочего, включала бы следующие позиции:

1. Реальный обмен мнениями: симпозиумы и коллаборации.
2. Реальное научно-исследовательское взаимодействие: междисциплинарные проекты.
3. Разумное сочетание теории и практики на уровне индивидуальной деятельности: конверсия знания и опыта.
4. Выстраивание реальной коммуникационной сети и реинституциализация философии в информационном обществе: оптимальный синтез глубинного философствования и информационной компетентности.
5. Формирование навыка краткого, емкого и содержательного высказывания: продвижение в сознании целевой аудитории научно-философского контекста.

Русская философия несет в себе большой исторический потенциал к диалогу как методу постижения действительности и диалогу мировоззрений как форме существования философской рефлексии, метафизическому пониманию «смысложизненных» вопросов. Она вполне может справиться с ролью резонатора идей и инспирировать полилог.

Судьба современной философии заключается во внимательном отношении к истории мысли как таковой, оценке сущностных изменений, рациональном поиске решений.

Литература:

1. Лутонина С.Г. М. М. Филиппов как историк русской философии и общественной мысли: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Мурманск, 2002.
2. К истории журнала «Научное обозрение» // Исторический архив. 1958. № 6. С. 107 – 138.
3. Филиппов М.М. Философия действительности // Филиппов М.М. Сочинения: в 2 ч. СПб., 1895 - 1987.
4. Филиппов М.М. Прометей // «Век». Ежемесячный литературный, ученый политический журнал; год второй. 1883. июль-август. С. 74 – 82.
5. Алексеев П.В. Философы России XIX – XX столетий. М., 2002 г.
6. Филиппов М.М. Социологическое учение К.Маркса // Научное обозрение. 1897. № 1. С. 64 – 80. № 2. С. 40 – 67. № 3. С. 72 – 100. № 4. С. 16 - 35.
7. Северный курьер, № 5 от 5 (17) ноября 1899 г.
8. Введенский Алексей «О задачах современной философии», в связи с вопросом о возможности и направления философии самобытно-русской // Вопросы философии и психологии. 1893. Книга 5 (20). С. 125 — 157.
9. Вундт В. О наивном и критическом реализме: имманентная философия и эмпириокритицизм. М., 1910.
10. Филиппов М.М. Философские письма. Письмо первое: Творчество личности // Научное обозрение. 1903. № 5. С. 200 – 212.

Русский мистицизм: от личного опыта к мистической философии

Кравченко В.В.

Московский авиационный институт (национальный исследовательский университет), профессор кафедры лингвистики и переводоведения, доктор философских наук

vickra@mail.ru

Доклад посвящен рассмотрению линии мистической философии в русской философской мысли конца XIX- XX вв., заложенной, в первую очередь, в творчестве Вл.С. Соловьева. Доказывается мистический характер его «теоретической философии», явившейся переработкой юношеской рукописи «София». Отмечается нетождественность понятий «русский мистицизм» и русская «мистическая философия». Показано, что в русской философской традиции отмечается не только стремление осмыслить феномен мистики и мистицизма, но и реализовать данные мистического опыта в философском творчестве. Подчеркивается значение личных мистических опытов, непосредственно описанных в произведениях выдающихся русских философов (С.Н. Булгакова, П.А.Флоренского, Н.А. Бердяева, А.Белого) для формирования их мистико-философских концепций. Высказывается обоснованное предположение о важной мистико-философской составляющей в творчестве других русских философов (С.Л.Франк, Н.О.Лосский, Б.П.Вышеславцев).

Ключевые слова: русский мистицизм, мистическая философия, Вл.С.Соловьев, С.Н.Булгаков, П.А.Флоренский, Н.А.Бердяев, А.Белый

Russian mysticism: from personal experience to mystical philosophy.

Kravchenko V.V.

Moscow Aviation Institute (national research university), Department of Linguistics and Theory of translation

The report is devoted to the consideration of the line of mystical philosophy in the Russian philosophical thought of the late XIX-XX centuries, laid down in the work of V.S. Solovyov. The mystical character of his “theoretical philosophy”, which was a reworking of the youthful manuscript “Sophia”, is proved. «Russian mysticism” and Russian”mystical philosophy”are not identical concepts. It is shown that in the Russian philosophical tradition there is not only a desire to comprehend the phenomenon of mysticism, but also to realize the data of mystical experience in philosophical creativity. The author emphasizes the importance of personal mystical experiences directly described in the works of outstanding Russian philosophers (S. N. Bulgakov, P. A. Florensky, N. A. Berdyaev, A. Bely) for the formation of their mystical-philosophical concepts. The author makes a reasonable assumption about the important mystical-philosophical component in the work of other Russian philosophers (S. L. Frank, N. O. Lossky, B. P. Vysheslavtsev).

Key words: Russian mysticism, mystical philosophy, V.S.Solovyov, S. N. Bulgakov, P. A. Florensky, N. A. Berdyaev, A. Bely.

Русский мистицизм XIX - начала XX вв. в наиболее яркой степени выявил возможности творческого восприятия и разработки православно-мистической и оккультно-мистической проблематики Запада и Востока. Как уникальное явление мирового значения русский мистицизм начал формироваться с последней четверти XIX в. в нескольких параллельных направлениях, предполагавших различные формы теоретического осмысления результатов мистического опыта; среди них постепенно вырабатывались системы мистической философии.

Русский мистицизм характеризовался свободным обращением к мировому мистическому наследию, как восточному, так и западному, однако подчеркивал необходимость личных духовно-практических усилий в любой области человеческого творчества и сохранения высокого нравственного пафоса «мистического делания». Кристаллизуясь как светское синтетическое явление, русский мистицизм развивался на пограничье философии, религии, науки и художественного творчества. «Русский» характер этого направления определялся зачастую одним из его основных истоков - православной мистикой.

В.С.Соловьев в последнее десятилетие своей жизни стремился создать фундаментальную систему мистической философии, вошедшую в историко-философские анналы под названием «теоретическая философия». В узком смысле «теоретической философией» Соловьева принято считать три статьи по гносеологии, опубликованные при жизни философа в журнале «Вопросы философии и психологии» и названные так редактором первого собрания сочинений философа (1901-1904). [1, с.757-831] Ее ядром должны были стать: метафизика, этика, гносеология, эстетика, эсхатология.

В терминах древнегреческой философии систему Соловьева можно признать результатом переосмысления в философском творчестве непосредственно пережитого им мистического опыта и применения к нему древнегреческого принципа калокагатии - неразрывного единства Добра, Истины и Красоты. Именно это единство воплощает собой в непосредственном опыте обыденной жизни и разнообразного человеческого творчества то, что в области метафизики Соловьева обозначено как «всеединство». Проявляясь в основополагающих сферах человеческой жизни, всеединство в этике есть абсолютное Благо, в гносеологии - абсолютная истина, а в эстетике - абсолютная Красота.

Опираясь на собственное признание философа об отсутствии «всякой перемены в существе своих убеждений» [2, с.V] к концу жизни и общий анализ его творчества, можно вполне определенно утверждать, что созданная Соловьевым в 90-е годы «теоретическая философия» принципиально не отличается от его ранней философской системы середины 1870х гг., которая базировалась на философском осмыслении мистической рукописи «София» (как непосредственного результата мистического опыта). [3, с.7-161] И если юный философ откровенно уповал на «всезнание», дарованной в общении «небесной девой», то зрелый мыслитель оперировал отлаженным инструментарием западноевропейской философии. Он уже не считал возможным и целесообразным всецело опираться на «интуицию», «вдохновение» и «мистическое откровение». Признавая Откровение, данное в Писании, предании и христианской мистике, Соловьев полагал, что «живая сущность» безусловной истины принадлежит религиозной вере, а в философии отыскивается «мыслимая ее форма». Как отмечал Э.Л.Радлов, метафизика Соловьева «...должна оправдать мистическое восприятие, опирающееся на внутренний религиозный опыт и на разумную веру в абсолютное добро». [4,с.73] Соловьев не только не скрывал, но и неоднократно подчеркивал свое стремление, как он писал в «Истории и будущем теократии»: «... оправдать веру отцов, возведя ее на новую ступень разумного сознания...» [5, с.134] Таким образом, в конце жизни философа у зрелого Соловьева идет речь не об отступлении от мистики, а о развитии мистической философии внутри христианского мировоззрения. Юношеская «свободная теософия» «Софии» уступает место зрелой «теоретической философии» в русле христианства.

Многие русские мистики не считали возможным или необходимым развивать именно мистическую философию в духовно-религиозных или духовно-делательных системах. Так, Е.П. Блаватская в своей «теософии» только подчеркивала базовый характер философских идей Аммония Саккаса, Плотина, Будды и древнеиндийских философских школ, но целенаправленно создавала оккультно-мистическую систему. П.Д. Успенский, опираясь на духовно-практическую систему Г.И. Гурджиева, пытался развивать оригинальное психолого-теоретическое учение «четвертого пути». А.Н. Шмидт, развивая некоторые религиозно-философские идеи В.С.Соловьева, создавала своеобразное религиозно-мистическое учение «Третьего Завета». [См. подробно: 6, с.195-240; 6, с.269-278; 6, с.166-182]

В начале XX в. в русской философской мысли можно явственно очертить тенденцию формирования особой, «другой» - мистической философии, как оригинального русского вклада в мировой процесс становления творческого мышления.

Целый ряд русских религиозных философов, обретя собственный мистический опыт, пытались создавать или развивать те или иные направления мистической философии. Так, в книгах и дневниках С.Н. Булгакова обнаруживаются поразительные описания его личного религиозно-мистического опыта, который он трактует как проявление исконно присущей православию мистической составляющей. По его мнению: «Мистика есть воздух Православия, окружающий его атмосферой хотя и различной плотности, но всегда движущейся. (...)...жизнь в православии связана с видением миров иных, и без него она просто не существует». [7, с.309] В значительной степени под влиянием философии Вл.С.Соловьева, С.Н.Булгаков в религиозно-философском и философско-богословском ключе переосмысливал «софиологию», полагая мистические переживания неотъемлемой частью и религии, и философии.

П.А.Флоренский вспоминал, что его всегда преследовало ощущение реального видения иного, запредельного мира. «Иной мир в моем глубочайшем самоощущении всегда соприкасался со мною

как подлинная и не внушающая ни малейшего сомнения действительность». [8, с.217] Философское осмысление и внешнего мира, вызывавшего во Флоренском острый научный интерес, и внутреннего мира сопровождалось, по его признанию, появлением в его сознании формулировок «в готовом виде», которые при этом оказывались дихотомиями и противоречивыми формулами, и переживались им как «разрыв наличного содержания» его собственного сознания. Возможно, именно сложные сочетания результатов естественнонаучного, религиозного и философского поиска Флоренского часто не позволяют современным исследователям учитывать их мистическую составляющую.

Н.А.Бердяев в «Самопознании» лишь приоткрыл мистические события своей внутренней жизни, но не позволил исследовать и интерпретировать их. Он категоричен: «Я не хочу обнажать души, не хочу выбрасывать во вне сырьё своей души». [9, с.8] Бердяев признавал, что у него философские формулировки часто появлялись в готовом виде - «интуитивно и синтетично», «афористично», при этом у него не было внутренней необходимости их растолковывать и анализировать. Вероятнее всего, таким образом Бердяев создал философию Свободного духа, в которой религиозный мистицизм и философский поиск сливаются нераздельно.[10]

Именно в ключе исследования мистической философии в России еще предстоит по-новому оценить онтологию С.Л. Франка, построенную на основе понятия о «непостижимом» [11]; интуитивизм Н.О. Лосского, связавший чувственную, интеллектуальную и мистическую интуиции, признавая их различными аспектами единого осмысленного космоса [12]; философию Б.П. Вышеславцева, в аскетическом аспекте соединившего христианскую и индийскую мистические традиции. [13]

Наконец, философский «плюро-дуо-монизм» и символизм [14] А. Белого обретет свое истинное полнзвучие, рассматриваемый как уникальное направление мистической философии, сочетающей мистику с современным научным мировоззрением, философией обыденности и эстетикой.

Литература:

1. Соловьев В.С. [Теоретическая философия] // Соловьев В.С. Соч. в 2х т. Т.1. М.: Мысль, 1988. С. 757-831.
2. Соловьев В.С. Предисловие // Творения Платона. Пер. с греч. В.С.Соловьева. Т. 1. М.: изд. К.Т. Солдатенкова, 1899. С.V-XII.
3. Соловьев В.С. София //Соловьев В.С. Полн.собр.соч. и писем в 20 т. М., 2000. Т.2. С. 7-161.
4. Радлов Э.Л. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. СПб.: Образование, 1913. 267 с.
5. Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. Сб. Минск: Харвест, 1999. 1586 с.
6. Кравченко В.В. Вестники русского мистицизма. Монография. М.: Издатцентр, 1997. 299 с.
7. Булгаков С.Н. Православие. М.: Терра,1991. 416 с.
8. Флоренский П.А. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. М., 1992. 560 с.
9. Бердяев Н.А. Самопознание. М.: Книга, 1991. 446 с.
10. Бердяев Н.А. Философия Свободного духа. М.: Республика, 1994. 480 с.
11. Франк С.Л. Непостижимое: Онтологическое введение в философию религии. М.: АСТ, 2007. 512 с.
12. Лосский Н.О. Чувственная, рациональная и мистическая интуиция. М.: Республика, 1995. 400 с.
13. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. М.: Республика, 1994. 368 с.
14. Белый А. Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. 528 с.

Крянев Владимир Юрьевич

Московский авиационный институт (НИУ) МАИ. Кафедра философии, старший преподаватель

shokolad2009@mail.ru

Аннотация: Универсальность системного подхода, методологическое значение понятий системы, структуры, организации для изучения и описания любого объекта практически из всех сфер, доступных человеческому познанию, приобретают все возрастающее значение в том числе в рамках русской историософии (А.А. Богданов и др.). В докладе рассматриваются некоторые аспекты применения системно-структурной интерпретации, одной из этих сфер – истории, в рамках историософской концепции русского философа Л.П. Карсавина (1882-1952 гг.). Содержательный анализ системы Карсавин включает в контекст своей философии истории, содержащей практически все значимые в современных условиях понятия: система, целостность, иерархичность, сложность и т.д.

Ключевые слова: Карсавин, система, структура, элемент, личность, стяженность, всеединство, Логос.

**Conceptual systemnost in historiosophy of L. P. Karsavin.
Kryanev V.Y.**

Abstract: The universality of the system approach, the methodological significance of the concepts of system, structure, and organization for the study and description of any object from almost all spheres available to human knowledge, are becoming increasingly important, including within the framework of Russian historiosophy (A. A. Bogdanov, et al.). The report examines some aspects of the application of system-structural interpretation, one of these areas – history, within the frame work of the historiosophical concept of the Russian philosopher L. P. Karsavin (1882-1952). The content analysis of the Karsavin system includes in the context of its philosophy of history, which contains almost all important concepts in modern conditions: system, integrity, hierarchy, complexity, etc.

Keywords: Karsavin, system, structure, element, personality, tightness, unity, Logos.

Л.П. Карсавин был наиболее ярким представителем русской философии, занимающимся вопросами философии истории (историософии) в интересующем нас аспекте: «...в истории человечества, взятого в целом, еще неизбежны категории системы, фактора, случая...» [1, с.321].

В качестве базового определения можно рассматривать систему как особый идеальный объект (конструкция, модель), множество взаимосвязанных элементов которого образуют целостность. В таком случае структура выступает инвариантом системы, обеспечивающим ее тождественность и воспроизводство, устойчивость. В своих работах Л.П. Карсавин приводит описание различных видов систем (как реальности, строящей взаимоотношения элементов через их связь с изменением и развитием, как «фикцию» и др. При этом допускаются их различия, взаимоотношения взаимопроникновения и разъединения элементов. Учитываются связи субъекта развития с самой системой. С позиций современного подхода эти виды систем можно отнести к «простым» и «сложным».

Для современного научного исследования понятие сложности является ключевым. Наряду с понятиями «самоорганизация», «нелинейность», «открытость», «хаос» и др., оно характеризует сущность синергетической парадигмы. Понятие сложной системы тесно связано с симметрией и иерархическим структурированием. Практически все сложные системы являются иерархическими и состоят из взаимозависимых подсистем, которые в свою очередь также делятся на подсистемы, вплоть до низшего элементного уровня. Проблема выбора, вычленение элемента данной системы зависит в основном от субъекта исследования.

Следует также отметить, что иерархическую систему образуют немногие типы подсистем, но по-разному организованные. В тоже время любая функционирующая сложная система является результатом развития более простой системы. Таким образом, сложность образуется при наличии определенного набора отличных друг от друга элементов, которые, являясь независимыми подсистемами,

обладают многообразными, гибкими связями, приводящими к их неразделимости и взаимокоррелируемости, затрудняющими их автономное рассмотрение.

Примечательно, что понятию системы, как некоторого познавательного средства в философии Л.П. Карсавина придается скорее негативный оттенок. Системное рассмотрение лишь предварительный этап конструирования сложного объекта. Упрощенные модели системного взаимодействия выдаются за реальное содержание изучаемого предмета – вот главный недостаток такого подхода. Однако сама историософская концепция Карсавина, изложенная в духе православно-христианской метафизики, носит контекстуальный характер, она предвосхитила многие построения теорий сложных систем, синергетики и т.д.

Основное внимание в своих работах Карсавин уделяет исследованию носителя исторического бытия, которого в разные периоды своего творчества он определяет как всеединый субъект развития, всеединая личность и, наконец, симфоническая личность. Всеединство как структурирующий и основополагающий принцип лежит в основе всех построений Карсавина. Все мировое бытие представлено им в виде иерархически построенной системы различных уровней всеединства, выражающей самораскрытие и саморазвитие во вне абсолютной всеединой личности – Логоса. Составными элементами такой системы являются субъекты – личности как конкретные носители исторических мировых событий и процессов (конкретный индивид, нация, человечество, социальные группы и т.д.).

Всеединство мира как принцип совершенного единства множества, с присущей ему полной взаимопроникнутостью и в тоже время взаиморазделенностью всех его элементов осуществляется актом «индивидуализации» Логоса. Этим же актом Логос обеспечивает принцип структурной организации мира, состоящий в упорядочивании взаимодействий между онтологическими уровнями всеединных личностей, в порядке от высшего к низшему. При этом каждый из двух или более уровней (за исключением высшего и низшего) выступает как управляющий по отношению к нижележащим и как управляемый к вышележащим. По сути дела речь идет о выявлении природы функционирования социально-исторических систем, о том, что впоследствии получило название резонансной.

Исследование взаимосвязи различных уровней всеединства приводит нас к проблеме соотношения части и целого. Известно два основных направления в решении этого вопроса: меризм, где приоритет отдавался частям, и холизм, в котором центральной идеей было преобладание целого над частями. Философия Карсавина представляет собой определенный синтез этих двух положений, попытку гармонизировать соотношения части и целого. Обычно под частью подразумевают некий объект, находящийся во взаимосвязи со сложной системой, входящий в ее внутреннюю структуру в качестве одного из элементов. Система же выступает по отношению к данному объекту как целое. У Карсавина личность субъект, входя, таким образом, в систему и обладая своей уже сложившейся устойчивой структурой, обретает новые связи как с самим целым (системой), так и ее элементами и подсистемами различных уровней, чем в значительной степени обусловлены изменения ее функционирования и деятельности, ее развития. «Если дано разделенное (пространственно, по крайней мере – исконно пространственно) множество, каковое, в целом своем, есть уже система, изменением будет перераспределение элементов системы, возможное только во времени, объемом или содержанием» [1, с.18].

Поскольку структура личности – субъекта организована по принципу всеединства, то она сама, входя в новые для себя формы существования и бесконечно расширяя сферу своего взаимодействия причем не только социального), лишь раскрывает уже потенциально заложенную в себе системность. И это приводит к новому принципу: часть и есть само целое или точнее: часть содержит в себе целое, но в свернутом «стяженном» виде. Позже этот принцип лег в основу построений синергетики. Так же важно отметить, что взаимосвязь между двумя и более субъектами- личностями всегда осуществляется опосредованно, через систематизирующие их целое. Поэтому, по Карсавину, они не могут быть исходными компонентами для образования целого, системы. Личности - субъекты не создают систему, а входят в нее, что дополняет принцип «часть содержит целое», принципом «целое раньше части».

Определяя общий характер историософской системы Карсавина, можно сказать, что все личности-субъекты развития входят в сложноорганизованную динамическую систему, выстроенную по принципам иерархизации и субординации, не имеющую жестко детерминированной структуры. Своим взаимодействием они актуализируют различно многообразные подсистемы, как индивидуализации высших, осуществляя тем самым единый процесс восполнения и раскрытия в себе божествен-

ной полноты бытия, присущей в идеале лишь одному абсолютному, всеединому субъекту-личности – Логосу. Система меняется непрерывно, качественно как соотношение элементов.

Литература:

1. Карсавин Л.П. Философия истории. – СПб.: АО Комплект, 1994.

Полемика «Плеханов-Богданов»: историко-философская ретроспектива

Кулак Н.И.

Белорусский государственный университет, факультет философии и социальных наук, кафедра философии культуры, аспирант

kulak.nikita@inbox.ru

Аннотация: Рассматривается полемика одних из главных представителей русской философии конца XIX начала XX века, Г.В. Плеханова и А.А. Богданова, по основным вопросам марксистского учения. Анализируется приверженность А.А. Богданова концепции нейтрального монизма. Показана критика Г.В. Плехановым основных произведений А.А. Богданова, «Эмпириомонизм» и «Тектология» с позиций диалектического материализма. Обращается внимание на возможность нового понимания субъект-объектных отношений А.А. Богдановым-ученым, ввиду революционных событий в физике начала XX века, что артикулировано в качестве основного тезиса в процессе возникновения спора между мыслителями.

Ключевые слова: Плеханов, Богданов, материализм, идеализм, нейтральный монизм, «Эмпириомонизм», «Тектология».

The polemic «Plekhanov-Bogdanov»: historical and philosophical retrospective. *Kulak N.I.*

Belarusian State University, Department of Philosophy and Social Sciences, Department of Philosophy of Culture

Abstract: The controversy of one of the main representatives of Russian philosophy of the late XIX beginning of the XX century, G.V. Plekhanova and A.A. Bogdanova, on the main issues of Marxist teachings. The analysis of A.A. Bogdanova concept of neutral monism. Shown criticism G.V. Plekhanov main works of A.A. Bogdanova, “Empiriomonism” and “Tectology” from the standpoint of dialectical materialism. Attention is drawn to the possibility of a new understanding of subject-object relations A.A. Bogdanov, a scientist, in view of revolutionary events in physics at the beginning of the 20th century, which is articulated as the main thesis in the process of a dispute between thinkers.

Keywords: Plekhanov, Bogdanov, materialism, idealism, neutral monism, «Empiriomonism», «Tectology».

Г.В. Плеханов и А.А. Богданов занимают особое место в истории русской философии. Фигуры мыслителей, взгляды которых на главные постулаты марксизма отличались в корне, выразились в их продолжительной полемике. Начало ей положило «Открытое письмо т. Плеханову» А.А. Богданова, размещенное в 7-й книжке «Вестника жизни»(1908). Полемика разворачивалась на фоне актуальных для конца XIX - нач. XX столетий научных и социально-политических процессов. Они нашли свое специфическое отражение и осмысление в контексте марксистского учения, набравшего силу в русском интеллектуальном сознании. В области философии это проявилось в понимании роли марксистской теории в осмыслении сути исторического процесса и феномена познания в полемике с эмпириокритицизмом, набравшим популярность среди русской философской публики. Стоит отметить работу А.А. Богданова «Эмпириомонизм»(1906), Г.В. Плеханова «Основные вопросы марксизма» и «Materialismus militans», напечатанные в период с 1907-1908 гг. и В.И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм»(1909) [1-4].

По словам Г.В. Плеханова, «... Это письмо показывает, что Вы недовольны мною по многим причинам. Самой главной из них является, если не ошибаюсь, та, что я, по Вашим словам, вот уже 3 года, полемизирую с эмпириомонизмом в кредит, не приводя против него серьезных доводов... Отмечу еще одну причину Вашего недовольства мной. Вы утверждаете, что некоторые из моих единомышленников возводят на вас чуть не «уголовное» обвинение, и Вы находите, что доля вины за эту их «деморализацию» падает на меня»[5, с. 2-3].

Ответ Г.В. Плеханова, представляет развернутое, наполненное структурными компонентами критическое исследование философии А.А. Богданова. Он дает свое понимание его мировоззрения: «Вы находитесь именно вне пределов марксизма, это ясно для всех тех, которые знают, что все здание этого учения покоится на *диалектическом материализме*, и которые понимают, что Вы, в своем качестве убежденного махиста, на материалистической точке зрения не стоите и стоять не можете» [5, с. 4].

В историко-философской литературе «махистский спор» в русском марксизме представлен полярными персоналиями «Плеханов-Богданов» и «Ленин-Богданов». Они представляют принципиально противоположные позиции. Точка зрения А.А. Богданова изложена в произведении «Эмпириомонизм», где автор попытался соединить эмпириокритицизм в духе Э. Маха с марксизмом. Произведение вызвало множество критических отзывов, среди которых был и комментарий Г.В. Плеханова. Он принципиально не согласился с позицией А.А. Богданова. На это же обратил внимание и В.И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме». Каждый из них выступал с претензией на аутентичное прочтение эмпириокритицизма. Данный спор между мыслителями важная страница в истории русской философии начала XX века, поскольку в нем прослеживается идейная эволюция марксизма в лице его последователей.

Дискуссия, в частности, разворачивалась вокруг понятия «опыт». В данном контексте можно предположить, что исходя из аргументации Г.В. Плеханова, А.А. Богданов ошибочно занимал нейтральное положение в отношении материализма и идеализма, что, в свою очередь, сводит его концепцию к «нейтральному монизму», виднейшими представителями которой были У. Джеймс и Б. Рассел. Теория нейтрального монизма призвана решить проблему «сознание-тело», что свойственно А.А. Богданову как философу и ученому. Свойственный теории дуализм, отражен и в трехтомной работе А.А. Богданова «Тектология» [6], изданной в 1910-1920 гг., где ключевым моментом концепции, являются предпосылки соединения двух и более элементов в одну систему для ее организации и эффективного функционирования. Важной чертой теории А.А. Богданова является идея о гармонии между противоположностями, о наличии баланса, который позволит достигнуть устойчивого состояния в системе. Данное положение он мог использовать при анализе исторического материализма и идеализма, преследуя цель взаимообогащения теорий для их дальнейшего сбалансированного функционирования. Стоит отметить, что его оппонентами, Г.В. Плехановым и В.И. Лениным, «Тектология» оценена не была, в связи с принятием автором позитивистских интенций Г. Спенсера.

Подобные взгляды для А.А. Богданова как ученого, можно связать с теорией корпускулярно-волнового дуализма, популярного в начале XX века, согласно которому, объект (O), имеющий, следуя классической теории, волновую природу, ведёт себя подобно потоку частиц, как субъект (S), что приводит к принципиально новому пониманию А.А. Богдановым субъект-объектного отношения (S – O). Однако, по мнению философа, Г.В. Плехановым не были восприняты данные устремления и А.А. Богданов отвечает на критику Г.В. Плеханова во введении к третьему тому своего «Эмпириомонизма» (частично написанного во время заключения за участие в революционных действиях 1905 года и опубликованного в 1906 г.). В открытом письме он резюмирует свое противостояние марксизму Г.В. Плеханова следующим образом:

«1) плехановское рассмотрение истины как чего-то безусловного и вечного разоблачает его, в противоположность Энгельсу, как очевидного и безнадежного поборника догматизма;

2) в плехановском взгляде на «материю» как нечто «первичное» и на «дух» как нечто «вторичное» отсутствует ясное объяснение природы этой «материи» и ее отношения к «духу»;

3) плехановское осмысление понятия «вещи-в-себе» непоследовательно;

4) плехановское исправление и развитие марксистской историко-философской теории противоречит историческому материализму и отклоняется в сторону идеализма» [5, с.8].

Исходя из спора, можно сделать вывод, что главной защитой со стороны А.А. Богданова, было стремление свести все в гносеологическую плоскость и артикулировать в качестве основного аргумента несовместимость идей Г.В. Плеханова с идеями классиков марксизма. Г.В. Плеханов незамедлительно парировал в адрес своих обвинений, написав, что «... Вы написали тот критический разбор моей теории познания, который помещен в 3-й книге «Эмпириомонизма» и в котором я - вопреки тому, что было во 2-й книге - уже не фигурирую в качестве последователя Маркса - Энгельса. Вам изменило мужество, г. Богданов, и мне жаль Вас» [5, с. 10].

Попытка А.А. Богданова по объединению идеализма и материализма, по мнению Г.В. Плеханова была неубедительна. Он неоднократно повторял, что сколько бы раз А.А. Богданов не называл свой идеализм марксизмом, стать материалистом-диалектиком у него не получится, поскольку философские взгляды и его мировоззрение, непримиримо с диалектическим материализмом К. Маркса и Ф. Энгельса, а попытка занять нейтральное положение, представляет собой центральный момент, который не позволяет увидеть их главную отличительную черту. Вследствие чего, под критику А.А. Богданова попало понятие «материи» Г.В. Плеханова из его произведения «Критика наших критиков». Г.В. Плеханов, ответил следующее: «В противоположность «духу», «материей» называют то, что *действуя на наши органы чувств, вызывает в нас те или другие ощущения*. Что же именно действует на наши органы чувств? На этот вопрос я, вместе с Кантом, отвечаю: *вещи в себе*. Стало быть, материя есть не что иное, как совокупность вещей в себе, поскольку эти вещи являются источником наших ощущений» [5, с. 24]. Данный ответ показывает, что Г.В. Плеханов, в полемике придерживается не только догматов классического марксизма, но ссылается на И. Канта, чья философия могла сыграть существенную роль в освоении материалистической точки зрения и построении его историко-философской концепции.

Таким образом, Г.В. Плеханов и А.А. Богданов представляют два принципиально разных взгляда на основные вопросы марксизма и с этих позиций на философское осмысление процесса познания. Г.В. Плеханов предстает как философ-марксист, дающий оценку современности с позиций материализма, критикующий современные философские системы и общество с позиций материалистического понимания истории, дополняя их «марксистской» терминологией. А.А. Богданов, с позиций ученого, «дополнил» философию Э. Маха, которая была ярким и популярным направлением среди просвещенной аудитории, но была дуалистична. И как иронично утверждал Г.В. Плеханов: «... Вы сделали его философию идеалистической от альфы до омеги. Нельзя не похвалить Вас за это» [5, с.79] Резюмируя выше сказанное, следует заметить, что их концепции демонстрируют историко-философский феномен, показывая, что применяя разную методологию внутри самой философской системы, можно прийти к диаметрально противоположным оценкам и выводам. Но, несмотря на это, Г.В. Плеханов и А.А. Богданов, оказали огромное влияние на развитие русской философской мысли.

Литература:

1. Богданов А.А. Эмпириомонизм. М.: Книговек, 2014. 544 с.
2. Плеханов Г.В. Основные вопросы марксизма / Г.В. Плеханов. Избранное собрание сочинений в 5 т., Том 3. М.: Государственное издательство, 1957. С. 124-196.
3. Плеханов Г.В. Materialismus militans / Г.В. Плеханов. Избранное собрание сочинений в 5 т., Том 3. М.: Государственное издательство, 1957. с. 202-301.
4. Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии. М.: Политиздат, 1989. 512 с.
5. Плеханов Г.В. Против эмпириокритицизма и богоискательства / Г.В. Плеханов. Собрание сочинений в 24 т., Том 17. М.: Государственное издательство, 1925. 301 с.
6. Богданов А.А. Тектология (всеобщая организационная наука) в 2-х книгах. М.: Экономика, 1989.304+351 с.

Курабцев Василий Леонидович

Московский государственный областной университет (МГОУ), кафедра философии, профессор.
Доктор философских наук

kurabtsev@mail.ru

Аннотация: в статье анализируются проблемные аспекты влияния Византийской культуры на Русскую цивилизацию и русский народ. Антиномически рассматриваются аргументы «за» и «против» Византийского строя нашей цивилизации и нашей души. Подчеркнуты исторические интервалы реформирования Русской цивилизации с их заведомой неуспешностью. Сделан вывод о провалившейся стратегии Украины и ее народа, обладающего аналогичным Византийским архетипом. Показана одномерность некоторых выводов по этой проблеме Н.А. Бердяева, В.Ф. Эрн и других мыслителей. Высказаны предположения по поводу скорее имперской, нежели православной метафизики России, а также по поводу прозападной сути россиян. В заключении приводятся аргументы в пользу невозможности выбора любой иной цивилизационной матрицы.

Ключевые слова: проблемность влияния Византии, интервалы реформирования России, матрица России.

Abstract: the article analyzes the problematic aspects of the influence of Byzantine culture on the Russian civilization and the Russian people. Antinomies considered arguments “for” and “against” the Byzantine system of our civilization and our soul. The historical intervals of reformatting of Russian civilization with their deliberate failure are emphasized. The conclusion is made about the failed strategy of Ukraine and its people having similar Byzantine archetypes. The one-dimensionality of some conclusions on this problem of N.A. Berdyaev, V.F. Ern and other thinkers is shown. Assumptions are made about the Imperial rather than Orthodox metaphysics of Russia, as well as about the Pro-Western essence of the Russians. In conclusion, the arguments in favor of the impossibility of choosing any other civilizational matrix are presented.

Key words: the problematic influence of Byzantium, the reformatting intervals of Russia, the matrix of Russia.

Влияние Православной Византийской культуры и цивилизации на Русь и Россию трудно оспаривать. Но когда всматриваешься в сущность Советской цивилизации и советского человека, в сущность и ценности значительной части постсоветских людей, возникают сомнения в фундаментальности и как бы вечности влияния Византийской культуры.

Эти сомнения можно представить так: во-первых, почему Россия так сильно поддалась процессу секуляризации, начиная с XVIII и XIX веков? Почему был столь победителен чудовищный натиск этого явления? Святые люди, например, св. Иоанн Кронштадтский, удивлялись таким страшным переменам. Причины перемен достаточно описаны, серьезны и объективны, их можно назвать. Но где же, тем не менее, стойкость и преданность вере традиционно православных людей?

Св. Иоанн Кронштадтский, с главной стороны, никогда не сомневался, в том, «что такое Русь: она есть подножие Престола Господня! Русский человек должен понять это и благодарить Бога за то, что он русский» [1, с. 30]. А с другой стороны он ясно видел трагическое состояние многих как бы православных людей: «Характер людей XIX века, второй половины, - самообожание, самозаконие (автономия), материализм в жизни и духовный скептицизм (неверие)» [1, с. 77]. То же происходило и происходит в XX-XXI веках. Не дождемся ли новых страшных наказаний?

Св. Иоанн говорит: «Жизнь наша проходит главным образом в поклонении двум хрупким идолам – здравью и чреву, а потом – одежде; ...далее – деньгам, этому великому богу, этому юпитеру века сего; для этого идола многие жертвуют и здоровьем своим, ...хладеют к своим родным» [1, с. 78]. А «нужно тебе пещись... о любви к Богу и ближнему» [1, с. 79].

Во-вторых, почему «существенно православная» страна и народ явили откровенно и страшно безбожный СССР?

В.Ф. Эрн накануне октября 1917 года написал прекрасные слова о родной стране и народе: Россия «изнутри существенно православна. Все тело народное проквашено религией Слова. <...> Народ, который дал св. Сергия Радонежского, св. Серафима Саровского и множество великих святых, существенно пронизан религией Слова, точно так же как отдельный человек, раз уверовав в Христа и имея в жизни своей несколько ярких и абсолютных проявлений веры, - уже существенно пронизан христианством...» [2, с. 82-83]. Святая Русь, согласно Эрну, - не иллюзорный концепт народной идеологии (не «симулякр»), а мистическая реальность духовного бытия народа.

А если «тело народное» уже не просто *плохо* «проквашено» Христианством, а даже скорее трансформировано в некую иную сущность? А если не было у человека «в жизни своей несколько ярких и абсолютных проявлений веры»? Верна ли метафизика Эрн или мы, поверив, продолжим самообманываться? Не осталась ли Святая Русь в далеком средневековом прошлом, а нынешнее ее положение в заметной мере слишком частично и несовершенно?

В-третьих, не перепутали ли русские философы православное подобие Византии и России с очевидной имперской схожестью Византии и России? **Россия по преимуществу обладает скорее явной метафизической имперской сущностью.**

И думается, что если Россия начнет утрачивать эту сущность, то с нею произойдет нечто подобное, что произошло с Византией. Появится как бы Россия, а по сути, карикатура на Россию. Например, «европейская», «комфортная», «западная». Советская цивилизация, кстати, уничтожая Православие, имперскую сущность великолепно восприняла и усилила.

В-четвертых, не является ли реально прозападная суть россиян более значимой?

Конечно, у Н.А. Бердяева встречается весьма глубокий вывод о русском либерализме: «Либеральные идеи были всегда слабы в России и у нас никогда не было либеральных идеологий, которые получали бы моральный авторитет и вдохновляли» [3, с. 30].

Бердяев также полагал, что российские западники: «не видели никакой миссии России, кроме необходимости догнать Запад» [3, с. 12]. Западники не видели метафизической истины России и русского народа, как и большевики. Или, напротив, видели истину, но не метафизическую, а актуально приземленную? И «прозападная суть россиян» – это как раз основное (вероятно, основное) стремление жить лучше, обеспеченнее и свободнее.

В-пятых, одно из основных противоречий российского общества, начиная с XIX-го века, согласно Н.А. Бердяеву, – это противоречие «между сознанием империи... и сознанием интеллигенции» [3, с. 14]. В Пушкине эти два сознания, как полагал Бердяев, соединились [3, с. 21]. Однако, интеллигенция, этот «очень тонкий и хрупкий культурный слой» [3, с. 15], как-то не слишком связана с русским Православием. Если не сказать, что она в заметной своей массе антиправославна, и особенно антицерковна. То есть это **серьезное противоречие** российского общества **скорее вне русской религиозной традиции. Образование и культура как-то против Империи и Церкви.**

В-шестых, как не заметить ту темную сторону антиномических качеств русских, на которую указывает Бердяев: «народ государственно-деспотический и анархически-свободолюбивый»; народ националистический; народ «жестокий...», склонный причинять страдания» и так далее [3, с. 15].

Как не заметить нездорового панморализма русской интеллигенции, например, В.Г. Белинского. «Из сострадания к людям Белинский готов проповедовать тиранство и жестокость. Кровь необходима. Для того, чтобы осчастливить большую часть человечества, можно снести голову хотя бы сотням тысяч. Белинский предшественник большевистской морали» [3, с. 34]. Это как-то не вяжется с Православием.

Сомнениям же в наличии Византийского архетипа противостоят следующие аргументы: во-первых, явно не вполне состоявшиеся попытки реформирования России.

В истории они достаточно хорошо известны. Особенно это касается Петра Великого и В.И. Ленина. Они пытались реализовать «то же желание резко и радикально изменить тип цивилизации» [3, с. 12]. Радикально реформировать православно-византийский строй русской души, культуры и цивилизации.

У Петра это происходило в большей мере на высших уровнях общества, да и то противоречиво и

не чересчур глубоко. А у Ленина – на всех уровнях, причем с максималистской и бесчеловечной реализацией большевистской программы. Казалось, что Православие окончательно «побеждается» и уходит в небытие. Но оно не просто выжило в нечеловеческих условиях ленинизма-сталинизма, но и быстро стало возрождаться при первых же признаках религиозной свободы. Это – сильный аргумент в пользу того, что наша матрица – православная по преимуществу.

Во-вторых, может ли что-либо заменить для россиян мировоззрение Православия? Как можно, имея в виду православных (по корням) россиян, ответить на вопрос о высшем и общем смысле жизни? Кто объяснит послесмертное состояние человека? Кто обнадежит спасением души? Кто убедительно обоснует миссию великой (по разным параметрам) России в мире? Никакие другие религии не способны помочь России и русскому человеку. Разве что окончательно обмануть и погубить. Так произойдет и в крайне нежелательном варианте единой России, но мусульманской.

А тут налицо – мощная православная традиция России и всемирно прославленные святые. А потом начнутся у людей и первые личные религиозные откровения. И вполне вероятно, что придет Вера. Да и евро-конструктивность русской души никуда не улетучится (но в случае мудрости Президента, Министерства образования и науки и других ведущих Министерств).

В-третьих, не явлена ли на самом деле метафизическая формация русской души? Не угадал ли Бердяев, что реальна именно «религиозная формация русской души», а не какая-то либерально-демократическая или общинно-коллективистская? Бердяев полагал также, что «религиозная энергия русской души» может переключаться «к социальным целям» [3, с. 9]. И это действительно произошло в СССР. Так проявляют себя именно «магические души» отдельных цивилизаций (согласно Освальду Шпенглеру).

Русская душа во многом магическая. Если интеллигенты России, говорит Н.А. Бердяев, увлекались гегельянством, то оно делалось «тоталитарной системой мысли и жизни, охватывающей решительно все» [3, с. 24].

Это, конечно, упрощение весьма сложной проблемы. И гегельянство, в конце концов, у большинства интеллигентов оказывалось только частичным и интервальным.

Но не характерно ли для русского человека податливо, а то и почти безумно отдаваться какой-либо общей религии или идеологии? Не характерно ли проявлять не рассуждающее подчинение общим правилам? Являть доверчивость по отношению к очевидным манипуляторам сознанием? Разве не очевидна недостаточность скепсиса и подозрительности русского человека по отношению к лукавым личностям, народам и государствам, в том числе правителям?

В-четвертых, не говорит ли в пользу православной формации России и русских (то есть восточных славян и некоторых других народов) ведущая традиция Руси-России, начиная с десятого века? Даже западные антропологи А. Кребер и К. Клакхон, говоря о человеческих культурах, сделали следующий научный вывод: «Сущностное ядро составляют традиционные (исторически сложившиеся и акцентированные) идеи» [4, с. 32].

В-пятых, разве не присуща многим русским людям способность смотреть не только вниз, где вторичные причины и ценности, но и «смотреть вверх», с переживанием «состояния глубокого счастья» [5, с. 229]?

В-шестых, это пример Украины с тем же Византийским архетипом. «Евроинтеграция», национализм и фашизм, русофобский разрыв с Россией оказались чудовищно провалившейся стратегией страны и народа. Мудрость и даже здравый смысл покинули политические силы страны. Но скорее всего «торжество» Запада окажется временным.

А в целом, конечно, непросто отвечать на, казалось бы, простой и очевидный (но для верующих людей) вопрос о глубоком проникновении Византийского мессианистского архетипа в Русь-Россию и русских. Очевидно колоссальное искажение этого архетипа в недавний и мощный период Советской цивилизации, когда огромное количество народа было воспитано антиправославно и внецерковно. Очевидны новые опустошения (в аспекте православия) в современном информационном российском обществе, причины которых можно показать в отдельной работе.

Но другой «идеологической» традиции у нас нет. Другой судьбы с расцветом национального и общечеловеческого не предвидится. Другая стратегия, несомненно, уведет не туда, а главное – от Истины, от Пресвятой Троицы. Так, кстати, во многом, к несчастью, и происходит на Украине. Тем

более что Россия и буржуазна, и как-то, к счастью, небуржуазна и мессианистски неожиданна. Так что понадеемся на вразумление наших правителей и нас самих.

Литература:

1. Святой праведный отец Иоанн Кронштадтский. Я предвижу восстановление мощной России. Отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2012. 640 с.
2. Эрн В.Ф. Сочинения. М.: «Правда», 1991. 575 с.
3. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. Репринтное воспроизведение издания УМКА-PRESS, 1955 г. М.: Наука, 1990. 224 с.
4. Орлова Э.А. Культурная (социальная) антропология. М.: Академический Проект, 2004. 480 с.
5. Иеромонах Серафим (Роуз). Человек против Бога. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2006. 256 с.

**Метафизика идеал-реализма Н.О. Лосского в полицентричном мире.
К 150-летию со дня рождения философа**

Куракина О.Д.

*Московский физико-технический институт (Национальный исследовательский университет),
профессор. Доктор философских наук*

kurakina.od@mipt.ru

В юбилейный год 150-летия со дня рождения последнего классика русской философии, делается попытка актуализировать органическое мировоззрение Н.О. Лосского для современного ученого все более погружающегося в пространство цифровой виртуальности и, тем самым, утрачивающего связь с живым мирозданием. Метафизика конкретного идеал-реализма Лосского рассматривается как парадигмальное основание современного научно-технического знания, сохраняющего до сих пор статус единого мировоззренческого авторитета в полицентричном мире. В современном мире социокультурного многообразия философская система универсального мыслителя Н.О. Лосского, а в его лице и вся самобытная русская философия, может стать концептуальной идеологией для дальнейшего развития философской культуры отечественного самосознания и включения её в ценностный ряд мирового социума.

Ключевые слова: Н.О. Лосский, органическое мировоззрение, идеал-реализм, интуитивизм, иерархический персонализм, русский космизм.

**Metaphysics of N.O. Lossky's ideal-realism in a Polycentric World. To the 150th anniversary of the philosopher.
Kurakina O.D.**

Moscow Institute of Physics and Technology (National Research University)

In the 150th anniversary of the birth of the last classic of Russian philosophy, an attempt is made to actualize N.O. Lossky's organic worldview for a modern scientist who is increasingly immersed in the space of digital virtuality and thus loses touch with the living universe. The metaphysics of Lossky's concrete ideal-realism is considered as the paradigm foundation of modern scientific and technical knowledge, which still retains the status of a single worldview authority in a polycentric world. In the modern world of socio-cultural diversity, the philosophical system of the universal thinker N. O. Lossky, and in his person the entire original Russian philosophy, can become a conceptual ideology for the further development of the philosophical culture of Russian self-consciousness and its inclusion in the value range of world society.

Key words: N.O. Lossky, organic worldview, ideal-realism, intuitionism, hierarchical personalism, Russian cosmism.

Философия конкретного идеал-реализма Н.О. Лосского, 150-летний юбилей которого отмечается в этом году, возвращает нас к проблеме построения гармоничного целостного мировоззрения, поставленной в русской религиозной философии, начиная с ранних славянофилов И.В. Киреевского и А.С. Хомякова. В плеяде русских философов XIX-XX веков Н.О. Лосский, быть может, не самый яркий, но после В.С. Соловьева несомненно самый основательный, самый фундаментально-академический, представитель русской философии, создавший стройную систему мира как органического целого. В своем стремлении к истине Лосский – философ в самом первичном смысле этого слова, провозглашенном древнегреческими мыслителями, занятыми поисками архэ, первоначала, первооснов бытия, структурных оснований всего многообразия мира. Лосский ищет ответы на вопросы об устройстве мироздания в философии, которая в своих истоках была единой наукой, включающей и учение о первоосновах бытия, и конкретные научные знания о природе. К пониманию такой единой науки, или философии, апеллирует Лосский в своих научных изысканиях, и в этом смысле его можно назвать универсальным мыслителем, ученым, которого интересует картина мира в целом, или метафизика. Метафизика, для Лосского, это не только центральная философская наука, но и наука о мире в целом и

как целое, которая в свою очередь является основой для всех конкретных частных наук.

С юных лет умственные интересы Николая Лосского были связаны с попыткой дойти до основ строения мира, что послужило поводом первоначально получить физико-математическое образование, которое не могло дать целостного гармонического миропонимания. Парадоксы, к которым приходил пылкий ум студента, разделявшего поголовное увлечение того времени механистическим материализмом, заставили его обратиться к изучению философии великих мыслителей прошлого. Однако на этом пути его подстерегали две трудности: одна – объективная, связанная с неспособностью индивидуального сознания охватить мир во всей его полноте, другая – методологическая, вызванная сосредоточенностью европейской философской мысли на гносеологической проблематике. Обе они объединились для него в вопросе о преодолении кантовского барьера между познавательным опытом и познаваемым объектом, который для него разрешается как некое озарение в духе философии всеединства, которое обрело свое словесное выражение: «Всё имманентно всему», т.е. всё внутренне присуще всему, органически связано со всем. Это экстатическое переживание, этот краткий миг непосредственного усмотрения всепроникающего мирового единства, к которому он приходит посредством размышлений над гносеологическими вопросами, стал основанием для разработки метафизики органического идеал-реализма и гносеологии интуитивизма.

Основное ядро работ по метафизике и гносеологии, некоторые из которых были переведены на европейские языки, было написано и опубликовано Лосским еще до вынужденной эмиграции, что сразу снискало ему всеевропейскую известность. Гносеология интуитивизма, несмотря на её пропедевтический, предваряющий метафизику характер, настолько была значима для него, что в своей «Истории русской философии» он помещает себя в раздел интуитивистов. Впоследствии Лосский не раз обращался к своим основным идеям, дорабатывая и уточняя за долгую жизнь отдельные положения как в крупных произведениях, так и небольших статьях. Непосредственный ученик мыслителя, С.А. Левицкий, в своих очерках истории русской философии удостоивает его чести возглавить раздел классиков религиозно-философского Ренессанса, как практически единственного русского мыслителя, которому удалось создать внутренне цельную и внешне законченную систему философии.

В своей центральной метафизической работе «Мир как органическое целое» (1917) Лосский возвращается к первоначальной интенции на постижение строения мира как целого, отложенной на время гносеологической проблематикой, с тем большим основанием, что только оставаясь на позициях интуитивизма возможно для него построение гармонического цельного мировоззрения. С самых первых строк книги перед его умственным взором встает проблема построения завершенной системы метафизики как непротиворечивой системы философского мировоззрения, объединяющей гениальные философские прозрения его предшественников. Начав с различения органического миропонимания от неорганического, Лосский указывает на главный его принцип первичности целого по отношению к множественности (первичности системы по отношению к элементам её составляющим), согласно которому элементы способны существовать только в системе целого.

Метафизика органического целого, являясь основой его философской системы, неоднократно в конспективном виде излагалась Лосским и в работах зарубежного периода, посвященных в основном этике, аксиологии и истории философии. Так в работе «Свобода воли» (1927) он дает следующее конспективное изложение своего органического миропонимания, которое он называет конкретным идеал-реализмом. Мир для Лосского предстает как единство реального бытия – пространственно-временной материальности и временной психической данности – и идеального бытия – сверхпространственного и сверхвременного. Идеальное бытие, лежащее в основе реального, разделяется на отвлеченно-идеальный формальный Логос и конкретно-идеальную субстанциальность. Конкретно-идеальное бытие, являясь субстанцией, предельным основанием, носителем, источником и причиной реальных пространственно-временных процессов, имеет характер деятельного начала и предстает как система субстанциальных деятелей (индивидуумов, персон), образующих всеединство иерархического строения бытия всего многообразия мирового целого.

Главным достижением метафизических построений Лосского, отличающих его концепцию органического идеал-реализма от метафизики всеединства в духе Соловьева, является учение о субстанциальных деятелях. Конкретно-идеальное бытие, для Лосского, является одновременно и единством, задаваемым отвлеченно-идеальными формами, и множественностью деятельных индивидуумов, творящих события реального мира во времени, субстанциальных деятелей. Осознанным примером субстанциального деятеля является человеческое я, сверхвременный носитель личных качеств человека,

средоточие его личности. В идеале в Царстве Божием субстанциальные деятели образуют всепроникающие единство, но в реальном мире борьбы и противостояния субстанциальные деятели составляют множество отдельных персонифицированных индивидуальностей, которые образуют иерархию персон от элементарных частиц физики до сложных биологических организмов и далее через человека ко всё более совершенной жизни, объединяющей в себе менее совершенно-оформленных субстанциальных деятелей. Такие построения дают Лосскому право называть свое учение также иерархическим персонализмом.

Для любого современного ученого, руководствующегося системным подходам, выделение органического подхода на фоне неорганического сразу порождает множество ассоциации с системным принципом эмерджентности, т.е. несводимости свойств системы к сумме свойств её элементов, в противоположность методологическому принципу редукционизма. До какого-то момента наш читатель, опираясь на современные системные представления, быть может, и последует за Лосским в признании всеобщности органического строения мира, наличия реального и идеального бытия, множественности субстанций и даже учения об абсолютном. Но окончательный вывод о том, что превыше мира есть Бог как Сущее сверхсовершенство и в составе самого мира есть Царство Духа как осуществленный идеал, – поставит в тупик любое безрелигиозное научное мышление, преодоление которого невозможно только на пути системно-философских построений, а потребует экзистенциального прорыва, как и в жизненном опыте самого Николая Онуфриевича.

Первоначальная интенция студента Лосского, направленная на создание целостного мировоззрения на базе научных представлений того времени и разочарования, сопровождавшие его на этом пути, могут послужить уроком и для современных ученых, стремящихся к уяснению целостной научной картины мира. Если двадцатый век может быть ознаменован достижениями в области физики микромира и мегамира, то в двадцать первом острие фундаментальных научных исследований все более начинает сосредотачиваться на «науках о жизни». Эволюция естественнонаучных взглядов Лосского от сугубого материалистического представления о мире к осознанной одухотворенности мироздания, характерной для всей русской философской традиции, делает обращение к житнетворчеству юбиляра важнейшим этапом в уяснении в нашем веке истинной картины мира как органического конкретно-идеального иерархического персонализма.

В современном полицентричном мире, социокультурные различия которого оставляют по сути единственный идеологический авторитет (за исключением объединения вокруг экологической проблемы сохранения жизни на Земле), с которым готовы согласиться интеллектуалы практически всего мира, это – непререкаемый авторитет науки как таковой. Сама наука, казалось бы, не имеющая субъектности, однако, как область специфической исследовательской деятельности, может рассматриваться в духе персонализма Лосского как некий коллективный разум также, как и любая национальная философия. В этом смысле, на вопрос: «Что соборный Логос русской философии может передать коллективному Разуму науки?» -- ответ мы можем надеяться найти прежде всего в метафизическом учении Лосского о мире как органическом духо-материальном целом. Идеи одухотворенности мира, всеединства, иерархического персонализма, интуитивистской гносеологии и теономной этики, в качестве парадигмальных начал уже сейчас могут входить в структуру научного знания, устраняя множество парадоксов в физике микромира, науках о жизни, экологии, антропологии, когнитивной психологии. Главным препятствием на этом пути станет всё большая погруженность современного человека в виртуальный мир искусственной среды обитания, культурологическое доминирование материальности, отрывающее личность от живого мироздания Вселенной.

После падения всех идеологических преград возвращение к проблематике самобытной русской философии и, в частности, к творчеству такого основательного, универсального мыслителя как Н.О. Лосский, открывает новые перспективы для становления постклассического этапа истории русской философии. В обществе, прежде всего в научной среде, после снятия ограничения на исповедование религиозных ценностей растет запрос на построение целостного непротиворечивого мировоззрения. Из всех проектов, направленных на продолжение развития русской философии, учитывающей достижения современной науки, наиболее перспективным оказалось направление социокультурного творчества, получившее обобщенное название «русский космизм». В настоящее время под русским космизмом, в широком смысле слова, понимается космофийное мировоззрение русского мира (космоса) как полифоническое единство науки, философии, религии и искусства.

Из всех русских философов на роль самого значительного мыслителя русского космизма, если

и может кто претендовать, то это универсальный мыслитель мирового целого (универсума) Николай Онуфриевич Лосский. Немалая заслуга Лосского состоит в представлении истории русской философии, которую творил и он сам, как симфонии многоаспектного миропонимания, как проявления соборного Логоса русского космоса. В целом философское творчество Лосского по многократному возвращению к метафизической теме мира как целого, уточняющего и расширяющего первичную интуицию, и впечатлению, которое оно производит, можно сопоставить, разве что, с органическими прелюдиями и фугам И.С. Баха, где последовательное проведение первоначальной темы (мелодии) в различных тональных голосах приводит к заключительной полифонии всех голосов, а органное исполнение, заменяющее целый оркестр, воспаряет искателя истины в заоблачные высоты мирового первоединства.

Русский философский язык и становление историко-философской традиции изучения античности в России рубежа XIX-XX веков

Лейтуш А.Г.

Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета, магистрант.

alina.leitush@yandex.ru

Аннотация: Автор проблематизирует отношения славянских и классических языков в свете создания русского философского языка. Обращается к материалам первого специального философского журнала «Вопросы философии и психологии», которые а) указывают на состояние античной философии в России конца XIX века, б) понимание у мыслителей «русского духовного Ренессанса» цивилизационных задач русской философии на рубеже веков. Показана роль Античности для самоопределения русской мысли. Вопросание сопровождается примерами из первых переводов платоновского корпуса В. Н. Карпова. Автор обозначает отличие идеи славянского Возрождения Ф. Ф. Зелинского от панславизма славянофилов, которая удивительным образом связывает изучение классической древности и общую судьбу славянских народов. В докладе намечается связь между цивилизационными задачами русской философии, античной философией и созданием русского философского языка.

Ключевые слова: русский философский язык, славянское Возрождение, журнал «Вопросы философии и психологии», античная философия, Ф. Ф. Зелинский, Н. Я. Грот.

Russian philosophical language and the formation of a historical and philosophical tradition of the study of antiquity in Russia at the turn of the XIX-XX centuries.

Leytush A.G.

Institute of Philosophy, St. Petersburg State University

Abstract: The author problematizes the relations of Slavic and classical languages in the light of the creation of the Russian philosophical language. He turns to the materials of the special philosophical journal «Questions of Philosophy and Psychology», which a) indicate the state of ancient philosophy in Russia at the end of the 19th century, b) understanding of the civilizational challenge of Russian philosophy XIX-XX centuries. The role of Antiquity for the self-determination of Russian thought is shown. The author marks the difference between the idea of the Slavic Renaissance of F.F. Zelinsky and the Pan-Slavism of the Slavophiles, which surprisingly connects the study of classical antiquity and the common fate of the Slavic peoples. The article outlines the connection between the civilizational challenge of Russian philosophy, ancient philosophy studies and the Russian philosophical language.

Keywords: Russian philosophical language, Slavic Renaissance, the journal «Questions of Philosophy and Psychology», ancient philosophy, Zelinskiy, Groth.

Рубеж XIX-XX веков известен как «русский духовный Ренессанс». Начало XX века запомнилось также толками о славянском Возрождении, которое, по Ф. Ф. Зелинскому, невозможно без классического образования. У истоков русского духовного Ренессанса — труды Вл. С. Соловьева, вошедшего в историю философии не только как самобытный мыслитель, но и как переводчик Платона. Расцвет русской философии не связан напрямую с классическими исследованиями, однако весь XIX век наблюдаем создание традиции изучения античной философии и одновременно постановку задач перед отечественной. Как готовилась почва для русского Ренессанса, какой виделась цивилизационная задача русской философии и что могло давать основания для идеи славянского Возрождения?

Помимо книг мыслителей важно учитывать создаваемое в журнальной периодике пространство для интеллектуальной коммуникации. Предлагаем изучить поставленные вопросы на примере первого русского специализированного философского журнала «Вопросы философии и психологии» (далее — «ВФиП»). В нем стоящие перед отечественной философией задачи сформулированы наиболее отчетливо.

«ВФиП» основан Н. Я. Гротом в 1889 г., чтобы «объединить лучшие умы страны». Принцип издания — отсутствие политической направленности. Тем не менее, по наблюдению Н. Ю. Щеки, журнал стал «аккумулятором либерально-социологической мысли нач. XX века» в России [1, с.11]. Созаем, что «ВФиП» не отражают всего пространства дискуссий и поисков времени. Важную роль играли богословские журналы, особо «Вера и разум». Известно, что Вл. С. Соловьев не мог опубликовать свою диссертацию нигде, кроме «Православного обозрения», из-за увлечения позитивизмом в других изданиях (до появления «ВФиП»). Специально для становления традиции изучения античной мысли отметим классический отдел в Журнале Министерства Народного Просвещения. Однако именно «ВФиП» объединил три поколения философов, имена которых теперь связывают с «русским духовным Ренессансом».

Редакция «ВФиП» ставила перед собой грандиозные задачи: 1) разработка русского философского языка, 2) беспристрастный (логически строгий и не отдающий предпочтение ни одному политическому лозунгу) поиск истины, 3) выход русской философии в международное научное пространство, 4) поиск новых нравственных идеалов человечества. Задачи обозначены в редакционном слове Н. Я. Грота.

На наш взгляд, вхождение русской философии в мировую и поиск новых нравственных идеалов человечества (цивилизационная задача русской философии) не осуществимы в полной мере без разработки русского философского языка. На необходимость работы в этом направлении указывали многие современники Н. Я. Грота. «До недавнего еще времени философия культивировалась чуть ли не исключительно в наших средних и высших богословских школах. Там же вырабатывался и наш философский язык. И этот язык богат неисчислимыми ресурсами <...> Критический язык, как в этом мог убедиться М. И. Владиславлев вместе с читателями его перевода Канта, нами почти совсем еще не разработан», — пишет Е. В. Спекторский [2, с.378-379]. Гораздо раньше необходимость создать русский философский язык провозгласили любомудры во главе с Д. В. Венивитиновым. Н. Я. Грот обозначил задачу в редакционном слове: «У нас нет еще своего философского языка: не только философские термины наши почти все иностранные, но и общее построение философской речи у русских писателей иногда не русское. Конечно, философский язык народа создается веками упорной работы мысли: однако и современное поколение русских мыслителей должно стремиться принять участие в этой обширной работе национального творчества» [3, с.10-11].

Разработка русского философского языка как «века упорной работы мысли» не проясняет суть задачи, которая встает перед мыслящим на русском языке. Так важнейшим источником для русского философского языка становится переводческая работа. В течение XIX века, с одной стороны, с особым усердием переводятся сочинения немецких философов. С другой — классические авторы. Заметен поиск подхода к изложению истории античной философии.

На примере «ВФиП» очевидна работа русских мыслителей с немецкой философской терминологией. При этом анализ содержания журнала показывает, что его авторы понимали важность изучения Античности для выполнения поставленных задач.

За 29 лет функционирования журнала в основном и специальном отделах было сделано 11 специальных публикаций по античной философии, преимущественно о Платоне. Авторы: Ф. Ф. Зелинский, В. В. Зеньковский, В. Н. Карпов, А. А. Козлов, П. И. Новгородцев, Э. Л. Радлов, Вл. С. Соловьев, П. Б. Струве, кн. С. Н. Трубецкой.

Не менее продуктивно обращение к разделам «Обзор книг» и «Обзор журналов». К примеру, в рецензии (№ 9, 1891) на вышедшую в Санкт-Петербурге в 1890 г. монографию М. И. Каринского «Бесконечность Анаксимандра» отмечается самостоятельность работы и не менее самобытный, чем у Целлера и Шлейермахера, взгляд автора. В 1893 г. в Петербурге выходит перевод «Истории древней философии» Вильгельма Виндельбанда, выполненного слушательницами женских курсов под руководством Александра Введенского. «ВФиП» публикует рецензию (№ 13, 1893): труд необходим российскому обществу, так как Целлер на русском языке слишком сокращен, а древняя философия по Трубецкому показана только как история метафизики.

Создание традиции перевода и интерпретации античных философских сочинений в России связана с освоением немецких достижений в философии и классической филологии. При этом особо выделяются отечественные интерпретации, содержащие самобытное понимание вопросов в сравнении с западными историями античной философии. Это важный процесс для становления русского философского языка.

Заметим, что наблюдаются затруднения при переводе понятий с классического на русский язык. Переводчик Платона В. Н. Карпов отмечает два недостатка у предшествующих ему переводов Пахомова: «один тот, что Пахомов неправильно понимал тон Платонова диалога и выражался слишком педантски, без нужды облекая мысль философа в славянские формы; другой тот, что он яснее видел и выдерживал значение слов, нежели мысли» [4, с. xx]. Лучшим из всех существующих на тот момент переводов Платона Карпов считает «перевод Шлейермахеров»: «Шлейермахер строго выдерживает мысль философа, не пренебрегает и малейшими ее оттенками, старается уловить в формы немецкаго языка самую фразу подлинника и, при всем том, редко бывает тяжел и темен» [4, с. xxi].

От перевода ключевых понятий Платона не в малой степени зависела будущая традиция русской философии. Показательно различие между русско- и англоязычным переводом *idéa* Платона (*идея* и *образ*, форма). Можно найти и менее известные вариации переводов классических терминов, которые влияли на дальнейшие интерпретации историко-философских вопросов. К примеру, греч. σοφροσύνη Карпов переводит как рассудительность («Кратил», «Государство», «Хармид»). При этом при перечислении добродетелей *σοφροσύνη* обычно понимается как умеренность. Диапазон переводов понятия *σοφροσύνη* в западной традиции гораздо шире. Варианты англоязычного перевода: *soundness of mind* (голос разума), *prudence* (благоразумие), *discretion* (сдержанность); немецкого: *gesunder Verstand* (здоровый ум), *Klare Besonnenheit* (ясная ясность), *Sittsamkeit* (нравственность). В «Истории античной эстетики» А. Ф. Лосев критикует отечественные переводы XIX века и буквальный перевод «целомудрие», предлагая *σοφροσύνη* не переводить [5]. Этот частный пример показывает: выбор переводчика классических философских текстов может быть причиной оригинальности национальной историко-философской традиции.

Справедливо утверждать, что не только классический перевод вносит вклад в создание русского философского языка. Влияние немецкой философии в этом свете ощутимо. При переводе Канта нем. *transzendental* от лат. *transcendens* в русский философский язык вошло заимствованием «трансцендентальное». Философский терминологический аппарат наполнялся словами, трудно объяснимыми через историю славянского языка, отчего вскоре принял форму метаязыка, что особо заметно при анализе В. В. Зеньковским истории русской философии. Такой подход не удовлетворял переводчиков древних текстов, которые переводили ключевые философские понятия преимущественно словами со славянскими корнями.

История славянского языка — одна из великих загадок. «Этимологический словарь славянских языков: праславянский лексический фонд» РАН до сих пор в работе. Непрояснена этимология многих ключевых для размышления о познании, онтологии и этике слов Славянской группы языков. Если «язык наш богат неисчислимыми ресурсами» для философии, то как их использовать, принимая, что «мокроступы» и «гульбище» А. В. Шишкова как примеры «чистого русского языка» отвергнуты.

Редкие древнерусские переводы Платона и Аристотеля не использовались переводчиками XIX века.

Любопытно, что одна из программ цивилизационного развития русской культуры в начале XX века приняла панславистский вид. Филолог-классик Ф. Ф. Зелинский, учитель братьев Бахтиных, пропагандировал третий Ренессанс, «делая акцент уже не столько на русском, сколько на славянском Возрождении, на “общей культурной судьбе славянства”». Грядущее славянское Возрождение представлялось ему третьим в ряду великих Ренессансов: после романского XIV-XVI вв. и германского XVIII-XIX вв.» [6, с.110]. Идея славянского Возрождения отличалась от панславизма славянофилов тем, что ключевым требованием для ее осуществления, как ни странно, предлагалось изучение Античности.

Движение в этом направлении будет вновь ставить вопрос о русском философском языке, языке перевода древних текстов и отношении классических и славянских языков. На наш взгляд, «неисчислимые ресурсы русского языка» остаются «неисчислимыми».

Освоение Античности нельзя считать второстепенным для самоопределения русской философии.

Литература:

- Щека Н.Ю. Основные проблемы социологии в России по материалам журнала «Вопросы философии и психологии»: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. социол. наук (22.00.01)/Щека Наталья Юрьевна; СПбГУ. — СПб., 2000. С. 11.
Николай Яковлевич Грот в очерках, воспоминаниях и письмах товарищей и учеников, друзей и почитателей. — СПб, 1911. С.378-379

- Грот Н.Я. О задачах журнала // Издание Московского психологического общества «Вопросы философии и психологии». — М.: вып. No 1, 1889. С.10-11.
Карпов В. Н. Предисловие к «Сочинениям Платона». — СПб.: типография Имп. АН, 1841. С.хх-xxi.
Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика / Вступ. ст. А. А. Тахо-Годи. — М.: АСТ, 2000.
Новиков Н. В., Перфилова Т. Б. Ф. Ф. Зелинский и идея славянского Возрождения // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. — Волгоград: Изд-во ВГСПУ, 2009. С. 110.

Аннотация. Говорить о молчании, кажется на первый взгляд, абсурдно: мы неминуемо используем для этого язык, пытаемся быть ясными себе и окружающим, пытаемся представить предмет нашего внимания. Тем не менее, молчание представляет для нас не меньшей интерес, чем слово, понимание или любовь, которые разворачиваются между мной и другим. В связи с этим возникает интерес взглянуть на тему в контексте диалогизма, в частности философии Михаила Бахтина. В докладе делается попытка реконструировать и проанализировать феномен молчания в философии М.М. Бахтина на примере его записей за период с начала 60-х гг. до 1974 г., показав его диалогический, а также принципиально недиалогический характер.

Ключевые слова: Молчание, М.М. Бахтин, диалогизм.

**Silence in the philosophy of M. M. Bakhtin.
Makovtsev V.**

Annotation. At first glance, it seems absurd to talk about silence: we inevitably use language to do this, trying to be clear to ourselves and others, trying to imagine the object of our attention. However, silence is of no less interest to us than the word, understanding, or love that unfolds between me and another. In this regard, it is interesting to look at the topic in the context of dialogism, in particular the philosophy of Mikhail Bakhtin. The report attempts to reconstruct and analyze the phenomenon of silence in the philosophy of M. M. Bakhtin on the example of his recordings for the period from the beginning of the 60s to 1974, showing his dialogical and fundamentally non-dialogical character.

Keywords: Silence, M. M. Bakhtin, dialogism.

Стало общим местом, говоря о молчании, подчеркивать абсурдность ситуации в которой оказывается автор по отношению к предмету исследования: автор вынужден использовать язык внятный и ясный, пытаюсь представить перед читателями предмет, находящийся судя по первоначальным интуициям, на грани предпонимания за пределами языка. Тем не менее, это справедливо по отношению к любому предмету или явлению, окружающих нас, людей, которые в силу неразгаданной природы человека прибиты к слову, как к родовому кресту. И уж тем более это справедливо относительно того, что принципиальным образом не может быть исчерпано как предмет знания до «оснований, до корней, до сердцевины», будь это Бог, человек, любовь, смерть или молчание, оказывающееся в этом ряду на первый взгляд случайным образом.

Нельзя не заметить, что, говоря о молчании, мы определяем его как элемент коммуникации через то, чем оно не является: это и отсутствие голоса, отсутствие воли, воздержание от слова; аскетическая практика, вынуждающая человека острее понимать тяжесть и важность слова. Исток пути в сторону молчания апофатичен: определяя таким образом искомый предмет, мы лишены существа феномена, который мы могли бы схватить или хоть как-то указать на него пальцем, но скорее глубже проникаем в существо самого слова и речения, вокруг которого незримо разворачивается молчание, выступающее перед нами граница, по отношению к которому мы неизбежно занимаем сторону слова, речения. «Я никогда не молчу», – может сказать о себе каждый человек, пребывая в бесконечном потоке сознания, вынуждая признать за молчанием трансцендентный характер, определяемый исключительно интеллектуальной интуицией. Молчит всегда другой, однако, подойдя к нему и спросив о его молчании, чаще всего он со всей искренностью ответит нам: «Я – не молчу».

Среди православной иконографии Иисуса Христа выделяется тип, изображающий Спасителя в ангельском чине, до его воплощения, который получил название «Благое молчание». Не вдаваясь в подробное описание образа и его истории, мы можем ясно усмотреть за ним понимание молчания,

которое предельно существенно, живо, несмотря на свою видимую безгласность во плоти. Христос это Слово, логос, и здесь же, в этом образе перед нами дано слово до всякого своего речения, но с готовностью воплотиться в явь нового закона. Как здесь не вспомнить один из ключевых символов христианства, о рыбе, самого молчаливого из существ, являющейся в тоже время монограммой имени Христа, выражая в краткой форме исповедание христианской веры. Невозможно сказать, что подобное молчание бессодержательно или определяется исключительно негативно, как если бы мы мысленно отбросили вербальные средства коммуникации, оставив тем самым в чистом остатке молчание. Но никаких еще вербальных средств здесь не было, а живое молчание было.

Эти интуиции разительным образом перекликаются размышлениями Михаила Бахтина о молчании, которые мы находим у него среди поздних записей. В частности, говоря о роле автора, Бахтин пишет: «первичный автор, если он выступает с прямым словом, не может быть просто писателем: от лица писателя ничего нельзя сказать (писатель превращается в публициста, моралиста, ученого и т. п.). Поэтому первичный автор облачается в молчание. Но это молчание может принимать различные формы выражения, различные формы редуцированного смеха (ирония), иносказания и др.[1, с. 353-354]» В контексте диалогизма, с которым кроме прочего связывают имя Бахтина, вопрос о молчании в этом контексте кажется наиболее интересным. Это не молчание, взятое как данность, но точка, которая разворачивается в контексте диалога, – такова наша изначальная интуиция, которая в конечном счете должна обозначать молчание как событие, разворачивающееся между людьми, как слово или понимание, молчание, можем мы заметить, это пространство, развернувшееся между Я и Ты. Именно в этом контексте Бубер говорит о том, что «для разговора не нужен звук, не нужен даже жест. Язык может быть лишен всех чувственных знаков и оставаться языком» [2, с. 95]. Таким образом и молчание, возвращенное событие между Я и Ты обретает смысловую структуру.

Тема молчания у Бахтина среди этих записей оказывается между благоговением, в котором молчание выступает единственно достойным выражением человека перед предметом благоговения [см. 3, с. 376], а так же чувством стыда, которое знает благоговение, не зная при этом чувства страха. «Стыдящийся закрывает лицо, хочет не быть, исчезнуть» [3, с. 377], или иными словами облачиться в молчание, находя в нем свой приемлемый облик.

Бахтин не отличает молчания от безмолвия, различая различные его формы. Это позволяет утверждать, что молчание для него это часть коммуникации, выступающая качественно иным отношением к слову. При этом, подчеркивая, что «молчание это не просто не-говорение. Это – выразительное воздержание от человеческого выражения» [3, с. 376]. Выразительное воздержание от выражения, – в этой предварительной дефиниции молчания на первый взгляд содержится противоречие: это выражение, отсылающее к себе через свое воздержание от выражения, – так могли бы мы его переформулировать. Тем не менее, говорить о молчании и не впадать при этом в противоречие не представляется возможным, о чем выше мы сказали в самом начале.

Однако, говоря о молчании Бахтина, Исупов резюмирует, что молчание это «последний шанс созерцать Истину непосредственно, это последний поступок, возвращающий человека в чистое, свободное от всех интерпретирующих его проекций бытие. Это возврат в доязыковое состояние, когда не намечались еще различия правды и кривды, имени и предмета, мысли и слова о мысли». В этой связи становится более ясна связь молчания с божественным или трансцендентным: если слово всегда выступает посредником между человеком и миром, то молчание, очевидно, снимает эту дистанцию

Бахтин выделяет формы молчания, не давая предварительных оснований для подобной дефиниции, раскрывая перед нами молчание ни как феномен, которые еще только предстояло бы концептуализировать, но данность, с которой мы должны считаться, или имеем право отвернуться, лишив себя возможности если и не понять молчание, то приблизиться к постановке вопроса о нем.

«Молчание как выражение отсутствия воли и полного подчинения воле начальника», в котором исключена возможность разговора, и вместе с этим нет никакой возможности для поступка. В этом молчании нет столкновения с другим, поскольку весь его образ поглощен подчинением господину. Нет возможности конфликта, который мы понимаем не как предзаданную негативность, но событие, в котором разворачиваются индивидуальные границы присутствия, задающиеся личными интересами. Мы же вправе спросить: насколько такое молчание вообще молчание, а не тишина «говорящего орудия», как определяли раба древние.

Далее Бахтин говорит о молчании, за которым человек скрывает себя. «Осторожное молчание и

боязнь высказать свое мнение и раскрыть свою внутреннюю жизнь. [3, с. 377]» В чем существо такого молчания, которое не в не меньшей мере может быть выражено и словом, и жестом, за которым человек так же настойчиво скрывает себя. Даже более того, за словом, как посредником между Я и миром человек с гораздо большим основанием скрывает себя, и скрывает себя по преимуществу, тем самым в очередной раз подтверждая свою метафизическую природу. Тем не менее, Бахтин подчеркивает эту необходимость отличать такое молчание от молчания «молчаливой мысли, молчания великого молчалиника». Это молчание Господина, слово которого «не нуждается в проверке и поддержке беседой с другими».

Можно сказать, первые две формы молчания это молчания зверя или Бога, который не нуждается в человеке. Живое молчание, разворачивающееся между Я и Ты, это молчание иного рода, а именно, как пишет Бахтин, молчание изумления и неожиданности, в котором «человек чувствует себя выбитым из обычной колеи понимания», или иными словами, человек оказывается за пределами привычных ему слов. Пытаясь нащупать под собой твердость пути, человек то и дело ощущает под собой бездну тьмы или ничто. Однако, здесь же молчание является условием раскрывающегося благоговения, которое «ведет в самые глубины человеческой жизни и является гарантией ее бездонности и непостижимости [3, с. 377]», и ведь именно Другой в контексте диалогизма Бахтина выступает гарантом возможности обнаружения в себе присутствия мира, его скудности и величия.

Таким образом, молчание в философии Бахтина обладает определенной амбивалентностью, сочетая в себе как немощь языка раба, так и полноту, выходящую за пределы всякого языка, в котором пространство молчания не нуждается для выражения предмета своего содержания. Уместно ли здесь говорить о границах, позволяющих нам фиксировать переход из молчания до всякого слова в молчание, превосходящее всякое слово, события, при котором любые слова становятся не уместными если не сказать пошлыми? Сам Бахтин такой границы очевидно не дает.

Для Бахтина, как отмечает Исупов, «молчание для Бахтина стало апофатическим вызовом тотальной лжи, обороненной словом, и даже личным жизненным выводом: для саранского отшельника Мордовия стала его Оптиной пустыней. Как философ он замолчал; как автор он влачил полуанонимное существование» [4, с. 23]» Представленные выше фрагменты, конечно, не исчерпывают полноты понимания феномена молчания, в строгом смысле, Бахтин не ставит перед собой подобной задачи, однако в контексте диалогизма, а так же в контексте исторической ситуации, в которой творил Бахтин, тема молчания не имеет права быть замалчиваемой, и очевидно является не маловажной темой в построении образа Другого, по отношению к которому любое Я обретает границы своего мира.

Литература:

1. Бахтин М.М. Из записей 1970-1971 гг. // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. — М.: Искусство, 1979. — 424 с.
2. Бубер М. Диалог. // Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. — 464 с.
3. Бахтин М.М. Рабочие записи 60-х– начала 70-х годов.// Бахтин М.М. Собрание сочинений. Т. 6. М.: Русские словари. Языки славянской культуры. 2002. С. 799
4. Исупов К.Г. Уроки Бахтина. // М.М. Бахтин: PRO ET CONTRA. Т. 1. СПб.: Издательство РХГИ, 2001. С. 7-44

Рефлексия органического мировоззрения в учении Н.О. Лосского

(150-летию со дня рождения Н.О. Лосского посвящается)

Маслобоева О.Д.

Санкт-Петербургский государственный экономический университет. Канд. филос. наук

masloboeva.o@inbox.ru

Аннотация: Юбилей мыслителя – это благотворный повод для более глубокого и адекватного постижения отечественной духовно-интеллектуальной истории, а также для извлечения теоретико-методологического и мировоззренческого потенциала данного исторического наследия. Николай Онуфриевич Лосский (1870-1965) – представитель блестящей плеяды деятелей русского духовного Ренессанса начала XX века, в соборном творчестве которых развивалось органически космическое мировоззрение. Особая роль Н.О. Лосского заключается в концептуальной проработанности онтологических, гносеологических и аксиологических аспектов органического мировоззрения в сопоставлении с механистическим. Основанием выстроенной русским мыслителем концепции стала гносеология интуитивизма, представленная им в работе «Обоснование интуитивизма» (1904-1905). В статье обозначена идейная преемственность исходной «эврики» Лосского с учением Анаксагора. В системе принципов органического мировоззрения, содержание которого развернуто Лосским в работе «Мир как органическое целое» (1915), особое актуальное значение придается принципу целесообразности, раскрывающему органическую причинность. В статье подчеркивается теоретико-методологический и аксиологический потенциал учения Лосского для решения проблем постнеклассической науки и современной социальной практики.

Ключевые слова: механистический и органический типы мировоззрения, соотношение целого и его частей, детерминизм, телеология, субстанциальный деятель, аксиология.

Reflection of the organic worldview in the teachings of N. O. Lossky (Dedicated to the 150th anniversary of the birth of N. O. Lossky). Masloboeva O. D.

Saint Petersburg State University of Economics

Abstract: The anniversary of the thinker is a good occasion for a deeper and adequate understanding of the national spiritual and intellectual history, as well as for extracting the theoretical, methodological and ideological potential of this historical heritage. Nikolai Onufrievich Lossky (1870-1965) - the representative of the brilliant galaxy of figures of the Russian spiritual Renaissance of the beginning of the XX century, in the Cathedral work of which developed organically cosmic Outlook. Special role of N. O. Lossky consists in the conceptual elaboration of ontological, epistemological and axiological aspects of the organic worldview in comparison with the mechanistic one. The basis of the concept built by the Russian thinker was the epistemology of intuitionism, presented by him in the work "Justification of intuitionism" (1904-1905). The article describes the ideological continuity of the original "Eureka" of Lossky with the teachings of Anaxagoras. In the system of principles of the organic worldview, the content of which is developed by Lossky in the work "the World as an organic whole" (1915), special relevance is given to the principle of teleology, revealing organic causality. The article emphasizes the theoretical-methodological and axiological potential of Lossky's teaching for solving the problems of post-non-classical science and modern social practice.

Keywords: mechanistic and organic types of worldview, the ratio of the whole and its parts, determinism, teleology, substantial actor, axiology.

«Наш век хочет познавать, но упорно отказывается мыслить» [1, с. XIX], - писал Н.Н. Страхов во второй половине XIX в. Будучи талантливым философом науки, он прозорливо видел опасность утраты потребности в смысле человеческой жизни под натиском духа сциентизма, питаемого позитивизмом

и в свою очередь провоцирующего потребительскую психологию, нарастающую по мере развития научных технологий. С гораздо большей актуальностью звучит диагноз Н.Н. Страхова применительно к нашему веку информационных технологий и цифровизации. Однако пока человек остается человеком, «невидимая рука» мировоззрения направляет его жизнедеятельность, поэтому человеку, если он не хочет действовать стихийно, необходимо осознавать, что он исповедует, принимая те или иные решения и способы их реализации.

Сущность мировоззрения как феномена заключается в его индивидуальности. Тем не менее, общечеловеческое содержание мировоззрения, обусловленное биопсихосоциальной природой человека, вызывает к жизни проблему классификации типов мировоззрения по различным основаниям: онтологическому, гносеологическому, аксиологическому, методологическому, этнографическому, темпоральному. Как представляется, эта проблема недостаточно целенаправленно разрабатывается профессиональным философским сообществом, при том что мировоззренческая роль философии является ключевой в системе ее социальных функций.

Н.О. Лосский (1870 – 1965) концептуализировал фундаментальную классификацию типов мировоззрения в работе «Мир как органическое целое» (1915). Мыслитель обосновывает, что органическое и механистическое миропонимание – это «главные противоположности, разделявшие представителей различных философских учений о мире» [2, с. 340]. Противоположность выделенных типов мировоззрения заключается в трактовке связей между целым и его частями. Для механистического миропонимания «целое производно, относительно, оно сполна зависимо от своих элементов... здесь множественность считается первичной и обуславливающей единство как нечто вторичное» [Там же]. Для органического – «множественность не образует целого, а, наоборот, порождается из единого целого. ... целое первоначальнее элементов... элементы во всяком случае производны и относительно, т.е. способны существовать только в отношении к системе, членами которой они служат» [2, с. 341]. По-другому, целое не формируется посредством суммирования частей, ибо оно есть движение. В этой связи Лосский акцентирует роль А. Бергсона, «ярко подчеркнувшего органическую природу целого» [2, с. 342]. Механистическое мировоззрение, по мысли Лосского, выражается «в примитивнейших формах атомистического материализма» [2, с. 340] и заводит процесс познания в тупик, делая невозможным истинные знания о мире. Напротив, органическое миропонимание «есть условие познаваемости мира» [2, с. 344], и поэтому оно необходимо как философам, так и ученым [см. 2, с. 342].

Концептуализация органического мировоззрения была осуществлена Лосским на основе разработанной им теории познания, изложенной в работе «Обоснование интуитивизма» (1904-1905). Исходя из критики предшествовавших гносеологических концепций, в которых познающий субъект и познаваемый объект предстают разобщенными, отечественный мыслитель раскрывает ключевой принцип теории интуитивизма, в соответствии с которым субъект и объект, «сохраняя свою самостоятельность в отношении друг к другу, все же образуют неразрывное единство» [3, с. 68]. Содержание этого принципа свидетельствует о диалектическом характере разрабатываемой Лосским гносеологии, что в свою очередь обуславливало соответствующий характер органического мировоззрения.

Как и всякая теория, гносеология интуитивизма Лосского основана на «эврике», полученной философом в результате напряженной работы мысли: «Был туманный день, когда все предметы сливаются друг с другом в петербургской осенней мгле. Я был погружен в свои обычные размышления: „я знаю только то, что имманентно моему сознанию, но моему сознанию имманентны только мои душевные состояния, следовательно, я знаю только свою душевную жизнь“. Я посмотрел перед собою на мглистую улицу и вдруг у меня блеснула мысль: „всё имманентно всему“. Я сразу почувствовал, что загадка решена, что разработка этой идеи даст ответ на все вопросы, волнующие меня» [4, с. 93–94] Это свидетельство Лосского подтверждает обоснованность характеристики русской культуры начала XX в. как духовного Ренессанса [см. 5], ибо корни достижений отечественной мысли уходят в универсальность мировоззренческих и теоретических построений античности, раскрывающих свой потенциал в новых исторических условиях рубежа XIX – XX вв.

Эврика Лосского в контексте гносеологического исследования актуализирует онтологический принцип Анаксагора, в соответствии с которым “во всем содержится доля всего” [6, с. 515]. По свидетельству Симплиция, Анаксагор «полагает два начала: природу бесконечного и Ум» [там же] Умозрительно «в зародыше» заложенные в учении Анаксагора идеи всеобщей связи и структурной неисчерпаемости мироздания приобретают не только теоретическое, но и практическое значение в нач. XX в. в связи с научной революцией этого времени и достигнутым уровнем сложности развития

социальной практики, на что собственно и реагируют деятели русского духовного Ренессанса. В работе Н.А. Бердяева «Человек и машина» обозначена основная линия исторической динамики мировоззрения, которая стартует с «органически растительного» состояния и затем эволюционирует посредством борьбы «природно-органического элемента культуры против технического ее элемента» [7, с. 6]. Выделяя «три стадии в истории человечества — природно-органическую, культурную в собственном смысле и технически-машинную», Бердяев подчеркивает, что их надо понимать не как чисто хронологическую последовательность, а как, прежде всего, разные типы [см. 7, с. 7]. Однако наиболее четко теоретико-методологическое содержание фундаментальных в своей противоположности типов миропонимания концептуализировал Н.О. Лосский.

Тайна функционирования любой целостности во многом объясняется трактовкой детерминизма. Н.О. Лосский раскрывает, что механистическая причинность, исключая какую бы то ни было целесообразность, «образует неорганическое целое» [2, с. 449–450]. В то время как причинность, включающая целесообразность, т.е. учитывающая обусловленность происходящего не только прошлым, но и будущим, а также преодолевающая фатум чисто внешнего принуждения, приводит к непосредственному видению органического целого. Для обоснования универсальности целесообразной связи в структурной динамике мироздания мыслитель вводит концепт «субстанциальный деятель», обозначающий сущность органического целого. В результате приходит понимание живой Вселенной: «Ввиду активности всякой материи и целестремительного характера ее, обуславливающего возможность эволюции, ведущей к высшим ступеням бытия, следует признать, что неживой материи нет, хотя и бывает неодушевленная материя» [2, с. 461]. Очевидно, что картина мира как органического целого, концептуализированная Лосским, в своем умозрительном содержании адекватна постнеклассической научной картине мира глобального эволюционизма.

Весьма актуально звучит раскрытие Лосским соотношения логических, метафизических и практических принципов в контексте органического мировоззрения. Мыслитель обосновывает подчиненную роль формально логических принципов в обозначенной системе. В противном случае «сфера практического в ее специфическом значении как должного, свободно выполняемого или нарушаемого, исчезла бы: все в мире приобретало бы характер такой же неотменимой необходимости, какая присуща логическому строю знания» [2, с. 470]. Данный методологический аспект органического мировоззрения в трактовке Лосского необходимо учитывать при разработке технологии искусственного интеллекта. Но насколько это возможно? Насколько в современном технологическом конструировании искусственной реальности возможно воплощать «органическую связность мира... для того, чтобы мир был космосом, а не хаосом», ибо «только в космосе возможны добро, красота, истина» [2, с. 468]?

Аксиологический смысл органического мировоззрения в современной исторической ситуации глобализации деятельности социального субъекта приобретает особенное практическое значение, ибо в рамках этого мировоззрения невозможно «с человеком и с целым народом ... поступать так, как мы поступаем с камнем и металлами, то есть сделать из них то, что пожелаем сделать» [8, с. 118].

Литература:

1. Страхов Н.Н. Мир как целое. Черты из науки о природе. СПб., 1892. XXVI, 582 с. С. XIX
2. Лосский Н.О. Мир как органическое целое // Лосский Н.О. Избранное. М.: Правда, 1991. С. 335–480.
3. Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма // Лосский Н.О. Избранное. М.: Правда, 1991. С. 11–334.
4. Лосский Н.О. Воспоминания: Жизнь и философский путь / Предисл. и примеч. Б.Н. Лосского; Вступ. ст. О.Т. Ермишина; Коммент., публ. текстов в прилож. О.Т. Ермишина и С.М. Половинкина. М.: Викмо – Русский путь, 2008. 400 с.
5. Бердяев Н.А. Русский духовный ренессанс начала XX в. и журнал «Путь» (к десятилетию «Пути»). Журнал «Путь» №49 (1935?) С. 3-22.
6. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: Наука, 1989. 576 с.
7. Бердяев Н.А. Человек и машина (проблема социологии и метафизики техники). Журнал «Путь». Май 1933. №38. С. 3-37.
8. Страхов Н.Н. Органические категории // Вопросы философии. 2009. №5. С. 116–124.

Европейское просвещение и «русский» мир: особенности восприятия в оценке П.И. Линицкого (1839-1906)

Мачкарина Ольга Дмитриевна

Мурманский государственный технический университет, кафедра философии и права. Доктор философских наук, профессор

odmachkarina@yandex.ru

А.Н. Веселовский в работе «Западное влияние в новой русской литературе» подчеркивал важность отделить свое «Я» от чужого, творческое начало от подражательства: «жалок, ничтожен тот народ, который не умеет найти ни своих слов, ни своих мыслей». [1, с. 7] Эту задачу стремился решить и профессор Киевской духовной академии Петр Иванович Линицкий (1839-1906), раскрывая особенности русской философской мысли в сопоставлении ее с европейской философией, показывая результаты рецепции и критики, демонстрируя национальную идею в становлении и развитии русской культуры, в истории, в творчестве. Свою позицию русский профессор-богослов демонстрирует на основе сопоставления и критики идей славянофильства и либерализма, к которым интерес русских мыслителей вновь вспыхнул в 80- 90-е годы XIX века на фоне контрреформ Александра III и активизации политических сил в стране, напряженным поиском путей развития России, сопровождающего полемикой в печати. Нас будут интересовать оценки Линицкого, изложенные им в работах «Славянофильство и либерализм. Опыт систематического обозрения того и другого» (1882) [2], «Изыскания литературы и философия» (1892) [3], а так же в ряде статей «О трудолюбии», «О свободной воле», «Несколько слов о Гоголе как нравоучительном писателе» и других, опубликованных в Трудах Киевской духовной академии, в журнале «Вера и разум».

Прежде всего, следует отметить, что П.И. Линицкий подчеркивал, что оба направления философской мысли - славянофильство и либерализм, выросший из западничества, в лице их основных представителей: А. Хомякова, И. Киреевского, Ю. Самарина, Ф.М. Достоевского, Г. Струве, К. Кавелина, Б. Чичерина и многих других, тех, кто обсуждали вопросы будущего России, русской культуры, отношения к историческому наследию, вращались вокруг решения практических вопросов, возникающих в пореформенной России. Особому вниманию были удостоены результаты европейского просвещения в России, проявившиеся в культуре, в образовании, в науке, в характере личности, в тех сферах, как отмечал Линицкий, которые пронизаны «национальной идеей», «национальным духом», с целью выяснить: соответствовало ли западное просвещение потребностям и свойства «русского духа». Нельзя сказать, что Линицкий безоговорочно принял взгляды славянофилов или либералов, напротив, на основе глубоко критического анализа, отмечая достоинства и недостатки каждого из течений философской мысли, философ выработал свою оригинальную позицию, отражающую его видение проблем и перспектив развития русского общества, сочетая общечеловеческие и национальные идеалы, сохраняя при этом свою приверженность русскому православию, отвергая всякое раболепие перед европейскими образцами, связывая европейское просвещение с вероисповедными различиями, настаивая на необходимости сохранения «единства национальной жизни». [4, с.43]

Начало европейского просвещения в России П.И. Линицкий связывает с реформами Петра Великого, смысл которых состоял в «сближении русских людей с европейцами». Посредством приобщения к европейской культуре русским, как писал философ, «надлежало сделаться настоящими Европейцами, т.е. изобретательными, мыслящими, непрерывно и неутомимо деятельными». [5, с.69] Но в результате этих преобразований в русском обществе проявилось «безрассудное, неразборчивое подражание западным обычаям и формам жизни». [4, с.69] Все попытки правительства Екатерины II и Александра I распространить в России европейское просвещение обернулись в оценках Линицкого лишь «пустой, суетной подражательностью», которая способствовала тому, что «образованное общество» оказалось оторванным от народа. Философ подчеркивал, что большинство культурной элиты (писатели, поэты, философы, ученые), и в том числе сами славянофилы и западники, включая А. Пушкина, И.В. Киреевского, А.И. Хомякова и других, не могли отказаться от европейских идеалов, поскольку обучались сообразно с европейской моделью образования, хотя по своей натуре оставались русскими. Поэтому их «европейское» образование оказалось неглубоким, что и проявилось в их

взглядах на будущее России и русского народа, в их отношениях к общечеловеческим и национальным идеалам.

Развитие культуры любого народа не исключает возможности заимствований, поскольку благодаря научно-техническому прогрессу, активизации торгово-экономических связей растет и культурное взаимодействие, способствуя благоприятному развитию знаний и коммуникаций, распространению прогрессивных идей и изобретений. Линицкий справедливо считал, что благодаря влиянию европейского просвещения и рецепциям европейских идей в русской литературе сформировался современный литературный язык, средствами которого русскими писателями и поэтами А.С. Пушкиным, Л.Н. Толстым, И.В. Тургеневым, Г.И. Успенским, Н.В. Гоголем, были созданы образы, сохранившие свой «национальный дух» и свою неповторимость; в философии рецепция идей европейских философов, способствовала осознанию необходимости и задач русской философии, ее становление; осознанию важности реформирования системы образования, которое стало насущной потребностью русского общества, которое должно, как считал Линицкий, совместить в себе дух национального с духом европейской просвещенности, способствуя в целом развитию культуры в стране. Но с другой стороны русский философ отметил, что влияние европейского просвещения способствовало нарушению «целого и стройного органического единства» в национальном искусстве, в создаваемых под влиянием традиций, художественных и литературных образах, к заимствованиям иностранных слов в русском языке, что вызвало противостояние литераторов.

Общественная жизнь, считал Линицкий, развивается по необходимым законам, однако никто в точности не определил тех законов общественного развития, которые были бы общими для всех народов. Философ категорически отрицал существование социальных «законов для всех», под которыми подразумеваются те, что свойственны для «просвещенных народов». Он справедливо считал, что такое отношение к историческому наследию другого народа может привести только к подражанию, к разрушению «национального духа» в стране, которому навязываются «чужие» национальные стандарты.

П.И. Линицкий отмечал, что у каждого народа своя история, свои принципы и идеалы, обусловленные спецификой жизни и деятельности, а потому различно и понимание целей исторического развития, смысла общественного блага. Все народы стремятся к общественному благу, но содержание блага, которое должен раскрыть для себя человек, разное. Чтобы понять суть и идти прямо к назначенной цели, человек, как справедливо считал П.И. Линицкий, должен «тщательно» вникнуть в историю своего народа, познать себя «для избрания соответствующего пути и способа достижения, понять суть национального и ответить на вопрос: совместимы ли начала общенародные с принципом национальности?» [6, с.66]

Общечеловеческое может быть критерием деятельности только тогда, писал Линицкий, когда оно достойно быть принято и признано всяким человеком. Наша проблема в том, что мы не науки заимствовали у Запада, которые носят общечеловеческий характер, а просвещение «инородное» для России, т.е. понятия, нравы, воззрения, нормы жизни, образованные на национальной почве европейских народов, отличной от той, на которой формировалась русская культура. [2, с. 127] Философ подчеркивал, что общечеловеческое не исключает национального, напротив, оно проявляется только в формах национальной жизни [2, с. 128], приемлемо только тогда, когда оно сообразно с «русским духом» и историческими условиями русской жизни. Так, например, Линицкий приходит к выводу о противоречивом характере русского народа, который повлиял на результаты просвещения: его нетерпеливость, склонность к быстрой смене настроения, «от очарования быстро переходим к разочарованию», отсутствие «любви к труду». Нам, как считает Линицкий, больше знаком труд по принуждению, сопровождающийся борьбой за существование, чем свободный труд. Русский человек жалостлив, сострадателен, добродушен, понимает любовь к человеку и готов бороться с несправедливостью, но любовь к делу ему менее понятна. [5, с.70] А потому и процесс образования, требующий кропотливого труда не только по освоению учебной литературы, но и над собой, у многих вызывает протест. Именно школа должна сформировать у учащегося любовь к труду. Ничто так неважно для успехов общественного развития, «для процветания труда общественного», подчеркивал русский философ, как то, чтобы «развитие этой деятельности, вообще всякого труда, было органическим». [5, с.111] Важна преемственность профессиональных знаний и умений. Залог успеха общественного развития в сохранении связи с «народным духом», тогда все, что заимствуется, насаждается, становится материалом для творчества личности и общества.

Каждый народ имеет свою историю, свои основания и ценности, обусловленные специфи-

кой его жизнедеятельности, свое понимание целей общественного развития, общественного блага. Исторический процесс – вековой процесс, развивающийся под влиянием многообразных факторов, включая природный, человеческий, включая общественных деятелей, социальный, включая деятельность общественных учреждений и различных социальных групп. Социальная жизнь неотделима от жизни человека и его отношения к ней. Она воздействует на него через его сознание и волю, посредством социального взаимодействия, воспитания, образования, усвоения исторического опыта народа, традиций и обычаев, его культуры, и отражается в результатах творчества личности, его подлинной оригинальности.

Линицкого вполне оправдано пугает нарастающий дух прагматизма в обществе, порождение научно-технического прогресса и индустриализации, поглощающий человека, независимо от его национальной принадлежности. Он считал необходимым пристальное внимание общества к подрастающему поколению и организацию системы воспитания и образования, в которую должны быть вовлечены все социальные институты: школа, университет, духовная школа, церковь, государство.

Литература:

1. Веселовский, А.Н. Западное влияние в новой русской литературе : публицистика / А.Н. Веселовский. Москва : Тип. И.Н. Кушнерова и К°, 1916. 264 с.
2. Линицкий П.И. Славянофильство и либерализм. Опыт систематического обозрения того и другого. Киев: Тип. Г.Т. Корчин - Новицкого, 1882. 256с.
3. Линицкий П.И. Изящная литература и философия // Вера и разум. 1892. Т.2.Ч.2-3.
4. Линицкий П.И. Чем различается вера от знания // Пособие к изучению вопросов философии: Элементы философского мирозерцания. Харьков, Тип. Губернского Правления, 1892. С.24-46.
5. Линицкий П.И. О трудолюбии // Философские и социологические этюды. Труды Киевской духовной академии. 1906. Кн. 12. С.68-120.
6. Линицкий П.И. Христианская нравственность // Философские и социологические этюды. Труды Киевской духовной академии. 1906. Кн. 12. С.49-67.

Дуализм образа женщины в русской религиозной философии

Миркушина Л.Р.

Колледж «Измайлово» ИСПО им. К.Д. Ушинского ГАОУ ВО г. Москвы «Московский городской педагогический университет», преподаватель. Кандидат философских наук

Usmanova.liya@bk.ru

Аннотация: В статье анализируются две тенденции в изображении женственности русской философии Серебряного века: образ роковой женщины, женщины-властительницы и искусительницы и более традиционный тип – «смирenniцы», для которой идеалом является жертвенность. Было выявлено, что особенностью воплощения образа женщины в искусстве в эпоху Серебряного века стала его амбивалентность: с одной стороны, женщина была представлена в ореоле святости, высшей духовной силы и божественной чистоты, с другой стороны, она выступает олицетворением рока, страсти, падшей души, стремящейся при этом к возрождению и покаянию. Несмотря на то, что в поэзии образы женщины нередко обретали роковые и даже демонические черты, отрицательные героини не были свойственны русской философской и литературной традиции, – как правило, подобные образы были призваны вызвать сострадание, но не ненависть, показать всю глубину падения, трагичности женской судьбы и в тоже время ее силу над мужчиной и тяготами жизни.

Ключевые слова: русская религиозная философия, Серебряный век, амбивалентность, София, Вечная Женственность, гендерная проблематика.

Duality of the woman's image in Russian religious philosophy.

Mirkushina L.R.

Moscow city university

Abstract: The article analyzes two trends in the image of femininity of the Russian philosophy of the Silver age: the image of the femme fatale, the woman-ruler and temptress, and the more traditional type - "humble woman", for which the ideal is sacrifice. It was revealed that the peculiarity of the embodiment of the image of women in art in the Silver age was its ambivalence: on the one hand, the woman was represented in the halo of Holiness, the highest spiritual power and divine purity, on the other hand, she stands as the personification of fate, passion, fallen soul, striving at the same time for revival and repentance. Despite the fact that in poetry images of women often acquired fatal and even demonic features, negative heroines were not peculiar to the Russian philosophical and literary tradition – as a rule, such images were designed to evoke compassion, but not hatred, to show the depth of the fall, the tragedy of women's fate and at the same time its power over a man and the hardships of life.

Keywords: Russian religious philosophy, Silver age, ambivalence, Sofia, Eternal Femininity, gender issues.

Русская философия Серебряного века стала уникальной в различных отношениях, в том числе и в том, что именно в ней с небывалой глубиной был раскрыт вопрос о сущности и роли женского начала и сущности женщины как в антропологическом, так и онтологическом, мистическом, социокультурном и эстетическом аспектах. Принцип женственности наряду с мужественностью рассматривается как важнейший «метафизический и космический принцип». Категории пола рассматриваются русскими философами как категории в большей степени космические, а не антропологические.

Наряду с возвышенным образом женщины, Прекрасной дамы, в философии намечаются еще два образа, которые выполняют вдохновляющую роль, а также могут сыграть роковую роль в судьбе почитателя: образ роковой женщины, женщины-властительницы и искусительницы и более традиционный тип – «смирenniцы», для которой идеалом является жертвенность во имя другого. Это также подтверждает Т.И. Ерохина, «Серебряный век» моделирует два типа женственности (лик и личина), которые условно могут быть обозначены как образы идеальной девы и роковой женщины. [4, с.331]

Одной из отличительных черт категории Женственности в культуре выступает ее амбивалентность, подразумевающая характеристику этого символа через систему бинарных оппозиций: святое и грешное; чистое и оскверненное, духовное и плотское; гибнущее и возрождающееся.

Наиболее ярко образ Софии, как амбивалентный по своей сути, воплощен в гностическом христианском тексте «Пистис София». Данная тематика получила продолжение в труде русского религиозного философа Л.П. Карсавина «София земная и горная» [5]. В образе «страдающей» и «плачущей» Софии олицетворена судьба России. Его понимание Софии – это выражение сущностной целостности и полноты человека, «софийной» прообразности его «грехопадения» и грядущего самовоссоединения. Для Л.П. Карсавина образ гностической Софии оказался ключом к его учению о «симфонической» личности.

В гностическом мифе о падении Софии ее судьба есть знак и откровение человеческой судьбы, есть символ замысла Бога о человеке. «Онтический порядок личности» отражает положение Софии в иерархии духовных сущностей, эонов. Сначала единство, затем разъединение и, наконец, воссоединение. Таким образом, София воплощает или повторяет страстный путь падения и прощения человека Богом. Распадение духовной сущности Софии – это символ двойственной природы личности.

Еще в мифологии амбивалентность женского начала проявляется на основе оппозиции «рождающая – бесплодная», близкой к дихотомии жизни и смерти. Богине плодородия Макоши противостоит богиня увядания жизни – Марена, связанная с воплощением бесплодной, болезненной дряхлости. В средневековой культуре формируется образ женщины-смиреницы, сестры, духовной подруги, которому в XIX веке будет противопоставлен образ трагической, падшей, но вдохновляющей поэтов и художников роковой Дамы. Образ женщины распадается на мифологизированный образ совершенной женственности и inferнальный образ разрушения, страстности, женской истерии. Как верно замечает Л.А. Гулюк, при развенчании мифологизированной женственности идеальные признаки превращаются в свою противоположность – греховность, порочность. Женщина, не способная принять на себя роль, предназначенную ей культурой, становилась причиной пробуждения в мужчине «зверя», то есть наделялась дьявольским – деструктивным началом. [3, с.111] «Погибшее, но милое создание», «святая блудница», «падшая», но как никто другой достойная спасения – так можно передать общий для всех грешниц русской литературы признак. [7, с.67] Тип женщины демонической направленности – наиболее неисследованный, самый разноплановый тип женского поведения, в котором проявляются полные модели: «богородичные», «мадоннские» и «дионисийские», «содомские».

Русский философ В.С. Соловьев разделяет два вида женственности – положительный и отрицательный. Положительный образ непосредственно представляет Софию, Душу Мира, Вечную Женственность, пребывающую в небесном дворце. Ей не свойственна всякая светская чувственность, она представляет собой высшую Премудрость Божию. Отрицательный есть женская природа сама по себе, плотское начало, то есть обманчивое подобие Софии. Николай Бердяев продолжает развивать идею дуализма, именуя негативную женственность «Афродитой простонародной» [1, с.238]. Образ «смиреницы» характеризует женщину, которая способна безропотно любить, хотя ей редко выпадает быть ответно любимой и по достоинству оцененной любимым, прежде всего видит свое единственное предназначение в том, чтобы любить, страдать, жертвовать и мучиться во имя других. Этот образ играет особую роль в философии русского религиозного философа В.В. Розанова, в творчестве которого центральное место занимает тема семьи и пола. В.В. Розанов стремился к сохранению традиции, восходящей к древности: благословлял плоть, половую любовь как источник жизни в противовес требованиям христианской религии. В.В. Розанов обоготворяет рождающий пол, в котором видел не знак грехопадения, а благословение жизни, где женщина занимает центральное место. В привычном понимании традиционные русские женщины – это прежде всего хозяйки, которые должны нести основную тяжесть домашних забот, связанных с воспитанием детей, ведением домашнего хозяйства, сохранением домашнего очага. По мнению философа, как уже было ранее отмечено, освободив женщину от семейного идеала и заставив ее потерять над нами обаяние женственности, мы вместе с тем искоренили в своей жизни христианское понятие о браке как о таинстве и долге и подменили его понятием о договоре, к нарушению которого, как и всякого договора, разумеется, в поводах недостатка нет и не будет. Решение данной проблемы В.В. Розанов видит в необходимости уничтожить основную причину, т.е. вернуть русскую женщину семейному очагу, изменить идеал женщины для настоящего поколения.

Писатель-философ Ф.М. Достоевский в романе «Преступление и наказание» усиливает идею жертвенности, тяжелого, почти непосильного креста, но преодолеваемого русскими женщинами, в част-

ности Сонечкой Мармеладовой. Данному образу женщины отводят важную роль и философы В.С. Соловьев, В.В. Розанов, Н.А. Бердяев, которые не воспринимали тип демонической, эмансипированной женщины, а пытались возродить смиренный и жертвенный образ, оценивая его как высший тип русской духовности, самоотверженный идеал, способный «переработать нашу цивилизацию», приблизить ее к своему исконному пути, вернуться к своим материнским корням. Однако, как отмечает О.А. Воронина, в России идеи о мессионизме материнского начала спокойно соседствуют с бытовым презрением к женщинам [2, с.176].

В цикле стихотворений: «Мы сошлись с тобой не даром», «Три дня тебя не видел, ангел милый», «О, что значат все слова и речи», «Тесно сердце – я вижу – твое для меня» Вл. Соловьева любовь земная отодвигает духовную на задний план, воображаемая гармония нарушается, и земное начало начинает преобладать над небесным. Героине более свойственны черты гностической «падшей Софии», находящейся во власти inferнальных сил. Стремление сакрализации земной женщины не увенчается успехом: стихийно проявляется «темная» сторона сакральности. Его возлюбленная оказывается «холодной, злою русалкой», которую он не в силах покинуть.

Таким образом, рубеж XIX – XX веков обозначил противоборство двух тенденций в изображении женственности. С одной стороны, женственность представлена в святом ореоле, с другой стороны, проявляет оргиастическое, страстное начало. Но в отличие от западноевропейской традиции, даже отрицательный женский образ несет в себе смысл спасения через грехопадение (Пистис София), в произведениях Серебряного века амбивалентный аспект размывается, и важным является не греховность, а сострадание, не падшее состояние, а страдание и раскаяние. Образ небесной Девы трансформируется в образ блудницы – падшей женщины, демонической. Поэты и мыслители Серебряного века «сотворили специфический конструкт культуры в форме дуальной оппозиции мифологемы святой/страстной природы русской женщины. Святость и страстность как сверхъестественное и противоестественное пространство дескрипции женского мира явились одновременно описательными границами всего космоса русской жизни на рубеже культурных эпох» [6, с.112]. Если не святая, то страстная, третьего не дано. Осознавая сложившуюся ситуацию, русская религиозная мысль пытается противостоять в своих текстах эмансипированной женщине, утверждая, что при этом она теряет женственные черты, индивидуальность, чувственность, жертвенность, мягкость, те качества, которые олицетворяют лучшие душевные качества, «живую душу народа».

Литература:

1. Бердяев Н.А. Метафизика пола и любви. // Русский Эрос, или Философия любви в России. / Под ред. В.П. Шестакова. М.: Прогресс, 1991. 448 с.
2. Воронина О.А. Символизм женственности и мужественности в русской культуре. // Верхневолжский филологический вестник. / Ярославль.:Изд-во ЯГПУ, 2018 №4 (15) С. 172-178
3. Гулюк Л.А. Мифологема женственности в культуре Серебряного века: дис. ... канд. филос. наук: 24.00.01. Белгород, 2007. 153 с.
4. Ерохина Т.И. Гендерные архетипы «серебряного века» в массовой культуре. // Ярославский педагогический вестник. / Ярославль.: Изд-во ЯГПУ, 2016 №5 С. 329-334
5. Карсавин Л.П. София земная и горная: postes petropolitanae // Малые сочинения. СПб., 1994. 532 с.
6. Климова С.М. Феноменология святости и страстности в русской философии культуры. СПб.: «Алетейя», 2004. 329 с.
7. Мельникова Н.Н. Архетип грешницы в русской литературе конца XIX – XX века: автореф. дис. ...канд. филол. наук. Москва, 2011. 33 с.

Мотин С.В.

Уфимский юридический институт МВД России, доцент кафедры истории и теории государства и права. Кандидат юридических наук

motinsergey@mail.ru

Аннотация: Представлены результаты изучения творчества и жизни публициста и мыслителя Ивана Сергеевича Аксакова в России в первые два десятилетия XXI века. За этот период напечатаны 14 аксаковских книг, среди которых – том публицистики, вышедший в серии «Из истории отечественной философской мысли»; научное издание трудов братьев Аксаковых в серии «Библиотека отечественной общественной мысли с древнейших времен до начала XX века»; переписка с философами Н.Н. Страховым и Ю.Ф. Самариним; начато издание нового собрания сочинений в 12 томах. За это время исследователями опубликованы 8 монографий; первая творческая биография; воспоминания о нем современников; первый библиографический указатель; материалы для летописи жизни и творчества; защищены 8 кандидатских диссертаций (по три – исторических и филологических наук, по одной – философских и политических наук).

Ключевые слова: И.С. Аксаков, славянофильство, творчество, биография, исследователи, монографии, диссертации.

The Study of the Work and Life of I.S. Aksakov in the XXI century. Motin S.V.

Ufa Law Institute of the Ministry of Internal Affairs of Russia, History and Theory of State and Law chair

Abstract: The given report presents the results of the Russian study of the work and life of the publicist and thinker Ivan Sergeevich Aksakov, performed over the past two decades of the XXI century. During this period, 14 books related to Aksakov are published, among them there is a volume of publicism in the book series “From the History of National Philosophic Thought”, a scientific edition of the Aksakovs brothers in the series “A Library of National Public Thought from Ancient Times up to the Beginning of the XXI Century”, a correspondence with the philosophers N.N. Strakhov and Yu.F. Samarin; a new collection of works in 12 volumes has started. Besides, eight monographs, the first creative biography, memoirs of contemporaries, the first bibliographic index, materials for the chronicle of Aksakov’s life and work are published; eight candidate theses are defended (three theses each in History and Philology, one thesis in Philosophy and one in Political Science).

Keywords: I.S. Aksakov, Slavophilism, work, biography, researchers, monographs, dissertation papers.

Иван Сергеевич Аксаков (1823–1886) – поэт, чиновник-правовед, общественный деятель, редактор, издатель, публицист-славянофил, мыслитель, идеолог пореформенного славянофильства. И.С. Аксаков занимает особое – срединное – положение среди классиков славянофильства: если в 1840-е гг. он был самым младшим среди старших (ранних) славянофилов, то в 1880-е гг. достиг положения признанного вождя славянофильства – старшего среди младших (поздних) славянофилов. Благодаря Аксакову славянофильские идеи «вошли в широкую сферу русской общественной мысли 1860-х годов», а затем он «поддерживал присутствие данной позиции в пространстве публичной дискуссии вплоть до своей кончины» [1, с. 10].

Сначала рассмотрим основные книги И.С. Аксакова, опубликованные в XXI веке, а потом за те же годы – диссертации и монографии исследователей, посвященные изучению творчества и биографии публициста-мыслителя.

Итак, в 2002 г. в серии «Из истории отечественной философской мысли» выходит из печати книга избранных передовых статей, которая знакомит читателя с историософской публицистикой Аксакова [2].

Следом были переизданы письма Аксакова к родным и другим лицам, опубликованные в 4-х книгах в 1888–1896 гг. [3]. Затем впервые в полном объеме публикуется переписка Аксакова с философом

и публицистом Н.Н. Страховым [4].

В 2010 г. вышло в свет научное издание трудов братьев Аксаковых в серии «Библиотека отечественной общественной мысли с древнейших времен до начала XX века» [5]. Позже в издательстве Института русской цивилизации опубликована книга воспоминаний современников об Аксакове [6].

В последнее десятилетие огромный вклад в развитии аксаковедения вносит Центр по изучению традиционалистских направлений в русской литературе Нового времени Института русской литературы (Пушкинский Дом) Российской Академии наук. Именно при этом Центре начато издание собрания сочинений И.С. Аксакова [7], а с 2011 г. издается серия книг под названием «Славянофильский архив». За восемь лет в этой серии вышли девять книг, в четырех из которых опубликована аксаковская переписка [8–11].

В прошлом году в серии «Российская императорская библиотека» опубликован подарочный сборник аксаковских передовых статей [12].

В 2002 г. состоялась защита диссертации, посвященная творческим взаимоотношениям Ф.И. Тютчева и И.С. Аксакова [13].

Спустя 4 года в МГУ защищается диссертация и выходит монография, в которых рассматриваются политические принципы консерватизма в творчестве Аксакова [14; 15].

В 2010 и 2011 гг. прошли защиты двух диссертаций, анализирующих деятельность Аксакова в качестве редактора-издателя газеты «Русь» [16; 17], а позже появляется и монография одного из диссертантов [18].

В 2011 г. защищается диссертация [19], а потом выходят две монографии, посвященные различным аспектам взаимоотношений Ф.М. Достоевского с братьями Аксаковыми [20; 21].

Два года спустя состоялась защита диссертации, в первой главе которой «И.С. Аксаков и идея христианской общности» рассматривается отношение Аксакова к теократическим идеям В.С. Соловьева и полемика между ними 1884 г. [22].

В 2014 г. защищаются две диссертации, в одной из которых анализируются работы Аксакова, посвященные трансформации помещичьего хозяйства России [23], а в другой рассматривается его лирика [24].

В том же году напечатаны две книги – в первой представлена борьба Аксакова за свободу слова и печати [25], а во второй – два тома (2-й том впервые после цензурного запрета в 1853 г.) «Московского сборника», редактором которого выступил Аксаков [26].

В 2015 г. опубликована первая большая творческая биография Аксакова [1].

Через два года издана коллективная монография, рассматривающая аксаковскую газету «Русь» [27].

Наконец, в том же году выходит еще одна монография, посвященная служебной деятельности Аксакова в качестве чиновника-правоведа [28]. Кроме того, в первой половине 2010-х гг. коллектив единомышленников издает материалы для летописи жизни и творчества Аксакова [29] и его библиографический указатель [30].

Таким образом, рассмотренный нами период стал одним из самых плодотворных в изучении жизни и творчества И.С. Аксакова, а продолжение исследования биографии публициста-славянофила в контексте пореформенного славянофильства, в свою очередь, будет способствовать дальнейшему более точному пониманию истории социально-философской и политико-правовой мысли России второй половины XIX века.

Литература:

1. Тесля А.А. «Последний из „отцов“»: биография Ивана Аксакова. СПб.: «Владимир Даль», 2015. 799 с.
2. Аксаков И.С. Отчего так нелегко живется в России? / Сост., вступ. ст., примеч. В.Н. Грекова. М.: РОССПЭН, 2002. 1007 с.
3. И.С. Аксаков в его письмах: Эпистолярный дневник 1838–1886 гг. с предисл., коммент. и воспоминаниями А.Ф. Аксаковой: в 3 т. / Сост., подгот. текста, примеч., указ. имен Т.Ф. Прокопова. М.: Русская книга, 2003–2004.
4. И.С. Аксаков – Н.Н. Страхов: переписка / Сост. М.И. Щербакова. Оттава: Оттав. ун-т, 2007. 192 с.
5. Аксаков К.С., Аксаков И.С. Избранные труды / Сост., авт. вступ. ст. и коммент. А.А. Ширинянц, А.В. Мырикова, Е.Б. Фурсова. М.: РОССПЭН, 2010. 887 с.
6. Иван Аксаков в воспоминаниях современников / Сост., предисл. и коммент. Лебедевой Г.Н.; отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2014. 536 с.

7. Аксаков И.С. Собрание сочинений: в 12 т. Т. 1, кн. 1, 2: Славянский вопрос / Институт русской литературы (Пушкинский Дом) Российской Академии наук; изд. подгот. А.П. Дмитриев и Д.А. Федоров. СПб.: Росток, 2015. 639, 768 с.
8. Переписка И.С. Аксакова и Ю.Ф. Самарина (1848–1876) / Изд. подгот. Т.Ф. Пирожкова, О.Л. Фетисенко, В.И. Шведов. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2016. 712, [16] с.
9. «День» И.С. Аксакова: История славянофильской газеты: Исследования. Материалы. Постатейная роспись / ИРЛИ РАН; Под общ. ред. Н.Н. Вихровой, А.П. Дмитриева и Б.Ф. Егорова. СПб.: Изд-во «Росток», 2017. Ч. 1. 816 с.
10. Семья Аксаковых и Н.С. Соханская (Кохановская): Переписка (1858–1884) / Изд. подгот. О.Л. Фетисенко. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2018. 600 с.
11. Люди русской правды: Переписка И.С. Аксакова с государственными и общественными деятелями (1855–1886): Тексты. Комментарии. Адресаты / ИРЛИ РАН; Под общ. ред. А.П. Дмитриева и Б.Ф. Егорова. СПб.: Изд-во «Росток», 2018. 672 с.
12. Аксаков И.С. В чем сила России? Иллюстрированное издание. М.: Эксмо, 2019. 599 с.
13. Валитов А.Р. Федор Тютчев и Иван Аксаков: Поэт и его биограф: дис. ... канд. филол. наук / Яросл. гос. пед. ун-т. Ярославль, 2002. 190 с.
14. Фурсова Е.Б. Политические принципы консерватизма в творчестве И.С. Аксакова (1823–1886): дис. ... канд. полит. наук / Моск. гос. ун-т. М., 2006. 189 с.
15. Фурсова Е.Б. И.С. Аксаков: апология народности и самодержавия / Под ред. С.В. Перевезенцева. М.: Изд-во «Социально-политическая мысль», 2006. 244 с.
16. Бадалян Д.А. И.С. Аксаков и газета «Русь» в общественной жизни России: дис. ... канд. ист. наук / С.-Петерб. ин-т истории РАН. СПб., 2010. 297 с.
17. Сташнев М.А. Социально-политическая программа газеты И.С. Аксакова «Русь» (1880–1886 гг.): дис. ... канд. ист. наук / Нижегор. гос. архит.-строит. ун-т. Н. Новгород, 2011. 259 с.
18. Бадалян Д.А. «Колокол призывный»: Иван Аксаков в русской журналистике конца 1870-х – первой половины 1880-х годов. СПб.: Росток, 2016. 360 с.
19. Кунильский Д.А. Ф.М. Достоевский и братья К.С. и И.С. Аксаковы: Проблема восприятия русской литературы: дис. ... канд. филол. наук / Петрозавод. гос. ун-т. Петрозаводск, 2011. 223 с.
20. Кунильский Д.А. Достоевский и братья Аксаковы: спор о русской литературе. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2013. 151 с.
21. Кунильский Д.А. Две «ветви» славянофильства: почвенники и Иван Аксаков. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2017. 127 с.
22. Атякшев М.В. Идея христианской общности в позднем славянофильстве: И.С. Аксаков, Н.Н. Страхов, П.Е. Астафьев, Л.А. Тихомиров: дис. ... канд. филос. наук / Российский гос. гуманитар. ун-т. М., 2013. 117 с.
23. Степченко В.А. Отражение в творчестве Аксаковых 1830–1880-х гг. трансформации помещичьего хозяйства России: дис. ... канд. ист. наук / Омский гос. ун-т путей сообщения. Омск, 2014. 211 с.
24. Ожерельев К.А. Художественная картина мира в лирике К.С. Аксакова и И.С. Аксакова: дис. ... канд. филол. наук / Омский гос. ун-т. Омск, 2014. 178 с.
25. Порох В.И. И.С. Аксаков в борьбе за свободу слова и печати. Саратов: Изд-во ФГБОУ ВПО «Саратовская гос. юридическая акад.», 2014. 179 с.
26. Московский сборник: [т. 1, 2] / подгот. В.Н. Греков. СПб.: Наука, 2014. 1307 с.
27. Газета «Русь» 1880–1886 годов / [Аношкина В.Н., Батурова Т.К., Белл М.Л. и др.; ред. коллегия: В.Н. Аношкина (сост. и ответ. ред.) и др.]; Рос. гос. б-ка. М.: Пашков дом, 2017. 581 с.
28. Мотин С.В. Российский славянофил на правоохранительной службе. И.С. Аксаков – сотрудник Министерства юстиции и Министерства внутренних дел Российской империи: монография. Уфа: Уфимский ЮИ МВД России, 2017. 168 с.
29. Аксаков Иван Сергеевич: материалы для летописи жизни и творчества. 1823–1886: в 6 вып., 12 ч. / сост. С.В. Мотин, И.И. Мельников, А.А. Мельникова; под ред. С.В. Мотина. Уфа: УЮИ МВД России, 2009–2015. 3122 с.
30. Иван Сергеевич Аксаков: библиогр. указ. (1836–2014) / сост.: П.И. Федоров, С.В. Мотин; под ред. А.П. Дмитриева. Уфа: Изд-во БГПУ, 2014. 260 с.

Русский космизм в качестве основы искусственного интеллекта

Нетребская О.Н.

*Московский авиационный институт (национальный исследовательский университет), доцент
кафедры 517 «Философия». Кандидат философских наук*

onetr@mail.ru

Ушаков В.Н.

ФГБНУ НИИ РИНКЦЭ, эксперт Федерального реестра экспертов. Кандидат технических наук

vanick@bk.ru

Аннотация: Обосновывается возможность использования ряда известных категорий и постулатов русского космизма в новых условиях развития представлений о целостном единстве Человека и Природы, в приложении к имитации познавательных (когнитивных) функций в современной парадигме искусственного интеллекта. Высказывается предположение о возможности технического моделирования искусственного интеллекта, аналогично моделированию интеллектуального взаимодействия в социуме людей. Указанное моделирование может осуществляться одновременно как с имитацией когнитивных функций «интеллекта» машин, включая имитацию «форм общественного сознания» в «социуме» взаимодействующих «машинных» компонентов, так и с общесистемным использованием категорий всех форм общественного сознания людей: от науки и техники до философии и религии.

Ключевые слова: русский космизм, искусственный интеллект, общественное сознание, когнитивная наука, человеко-машинный комплекс.

Russian Cosmism as the Basis of Artificial Intelligence.

O. Netrebskaya ; V. Ushakov

Moscow Aviation Institute (National Research University) ; Federal Register of Experts

Abstract: The author substantiates the possibility of using a number of well-known categories and postulates of Russian cosmism in the new conditions of the development of ideas about the integral unity of Man and Nature, in application to the simulation of cognitive functions in the modern paradigm of artificial intelligence. The possibility of technical modeling of artificial intelligence, similar to the modeling of intellectual interaction in the people society is also suggested. This simulation can be performed simultaneously with the simulation of cognitive functions of the “intelligence” of machines, including the simulation of “forms of public consciousness” in the “society” of interacting “machine” components, and using categories of forms of public consciousness of people: from science and technology to philosophy and religion.

Keywords: Russian cosmism, artificial intelligence, social consciousness, cognitive science, human-machine system.

Актуальность данной работы предопределяется потребностью в формулировке общесистемного, междисциплинарного подхода к проектированию человеко-машинных систем искусственного интеллекта (ИИ), а также, в частности, положениями Национальной стратегии развития искусственного интеллекта на период до 2030 года [1].

Создатели сложных технических систем ИИ в процессе проработки инженерных и научных аспектов проекта, начинают осознавать важность определения философского направления, в рамках которого реализуются когнитивные функции «мышления машин» в создаваемых технических системах. Познавательная (когнитивная) деятельность человеко-машинных систем ИИ зависит от того, что понимается под категориями «интеллект», «сознание» или «общественное сознание машин». В российском контексте, в качестве мировоззренческой основы практической разработки систем ИИ и индустриального развития антропоцентрического искусственного интеллекта национального масштаба

естественным образом напрашивается система понятий русского космизма.

Космизм – совокупность философско-религиозных течений, восходящих ещё к представлениям античности, исследующих проблему космического всеединства всего живого, а также мистико-интуитивное познание внеземных пространств. Планета Земля рассматривается как часть космоса с общими, универсальными законами развития.

Русский космизм – мировоззренческое направление, возникшее в виде ответвления от космизма в середине XIX века в России в результате взаимовлияния естественных наук, гуманитарных научных дисциплин, философско-религиозных течений, литературы и искусства в среде самобытной культуры России. Одной из причин возникновения этого направления (или, по словам Н.Н. Моисеева – умонастроения) явилось противоречие в картине мира, сложившейся к концу XVIII века: Космос, Вселенная существуют сами по себе, и феномен человека существует сам по себе [2, с. 17].

Характерной чертой отечественных исследований русского космизма является разнообразие мнений исследователей в ограничении круга мыслителей, относящихся к числу русских космистов, и, соответственно, хронологических рамок явления [3, с.17].

Цель данной работы – обоснование возможности использования некоторых известных категорий и постулатов космизма, и прежде всего, русского космизма – в новых условиях постсоветского развития представлений о целостном единстве Человека и Природы, об идеальной реальности в процессах отражения и познания материальной реальности в сознании людей совместно с имитацией познавательных (когнитивных) функций в машинах.

Для достижения поставленной цели необходимо:

- 1) выявить различные виды субъектно-объектных отношений в процессах взаимодействия людей и машин в составе человеко-машинных систем ИИ;
- 2) выделить в междисциплинарных проектах ИИ используемые проектировщиками категории различных форм общественного сознания людей: науки, философии, религии и т.д.;
- 3) обосновать возможность применения категорий и положений русского космизма в целостном представлении взаимодействия людей и машин в составе человеко-машинных систем ИИ (в категориях форм общественного сознания людей и «форм общественного сознания» в сетях «машинных» компонентов).

Сначала рассмотрим основные виды субъектно-объектных отношений в процессах взаимодействия людей и машин в составе сетей (или в «социуме») человеко-машинных систем ИИ.

Если в составе человеко-машинной системы задействован интеллект человека, он привычно ассоциируется с содержанием философских терминов «сознание», «мировоззрение» и «одушевленность» действующего субъекта, включая все аспекты взаимодействия людей-субъектов на уровне форм общественного сознания и деятельности. При этом реализуются ручной, автоматизированный или автоматический режимы управления системой.

В качестве субъектов взаимодействия с реализацией когнитивных функций действуют человек или множество людей, при этом поддерживаются отношения «субъект – объект» или «субъект – множество объектов» в понятиях классической научной рациональности.

Когда же субъектом взаимодействия становится машина, а человек является лишь объектом этого взаимодействия, тогда в «машинной» части системы возникает проблема однозначного, полного и непротиворечивого определения терминов «знания», «информация», «познавательные» (когнитивные) функции, «мировосприятие».

Возникает сложная задача организации взаимодействия человеко-машинной системы с множеством других человеко-машинных систем ИИ в группах (в «социуме»), в которых «машинные» части автономных систем также были бы способны действовать в качестве субъектов взаимодействия с выполнением когнитивных функций в режимах «субъект – объект», «субъект – субъект» и «субъект – множество субъектов» соответственно в понятиях классической научной, неклассической и наконец, постнеклассической рациональности.

При этом в указанных системах с машинами-субъектами требуется обеспечить целостное «интеллектуальное», а значит, «сознательное» взаимодействие людей и машин, живого и неживого. Это взаимодействие должно осуществляться на принципах имитации в неживой материи машин признаков

«интеллекта», «сознания», «души» и зачатков «форм общественного сознания» в локальной коммуникационной сети или глобальной сети «Интернета вещей», т.е. в локальном или глобальном «социуме» людей и машин.

С позиций современных научных теорий подобный подход к «одушевлению» машин с сознательным интеллектуальным взаимодействием человека и «интеллекта» машин не может быть реализован в принципе, так как процессы мышления и познания в человеческом мозге пока изучены не достаточно. Но по этой же причине недостаточной изученности человеческого мозга, точно так же можно заявить, что с позиций даже самых строгих научных теорий сознательное интеллектуальное взаимодействие человека с другими людьми во многом остается загадкой для самого человека и других людей. Это подтверждается, например, многочисленными и часто противоречивыми результатами различных научных исследований в области политологии, психологии, социологии, истории, теологии и ряда других гуманитарных наук.

Поэтому, в рамках междисциплинарного подхода, например, на основе системного исследования [4], становится очевидной возможность если не строгого научного теоретического проектирования человеко-машинных систем ИИ, то хотя бы, по крайней мере, их полноценного эмпирического технического моделирования, в принципе, осуществляемого аналогично моделированию интеллектуального взаимодействия человека с другими людьми. Указанное моделирование может осуществляться одновременно как с имитацией «интеллекта» и предварительно выявляемых категорий «форм общественного сознания» в «социуме» взаимодействующих «машинных» компонентов, так и с использованием известных категорий всех необходимых форм общественного сознания людей: от науки и техники до философии и религии.

Литература:

- [1] Национальная стратегия развития искусственного интеллекта на период до 2030 года. Указ Президента РФ от 10.10.2019 №490 «О развитии искусственного интеллекта в Российской Федерации».
- [2] Моисеев Н.Н. Человек и ноосфера. М.: Молодая гвардия, 1990. 351 с.
- [3] Абрамов М.А. Русский космизм: идея единства культуры и многоплановая реальность. Автореферат диссертации на соискание учёной степени доктора культурологии. Саранск, 2007.
- [4] Ушаков В.Н., Нетребская О.Н. Общесистемный подход к междисциплинарному исследованию информационного взаимодействия в робототехнических комплексах // Труды XVII Российской научно-технической конференции «Новые информационные технологии в системах связи и управления» (г. Калуга, 6 июня 2018 г.) / Изд-во «Ноосфера», 2018. С. 56–58.

Тартуская школа: советская параллельная наука или советский семиотический дискурс?

Григоршин С.В.,

Тюменский государственный университет, доцент кафедры археологии, истории древнего мира и средних веков, кандидат философских наук

s.v.grigorishin@utmn.ru

Новокрещенных Е.В.,

Тюменский государственный университет, старший преподаватель кафедры английского языка, кандидат филологических наук

e.v.novokreshhennykh@utmn.ru

Исследование осуществлено в рамках семиотической теории. Объектом выступает тартуская семиотическая школа, а предметом – понятие «советской параллельной науки», введенное в научный оборот философом и социальным антропологом М. Вальдштейном в его исследовании 2008 года “Советская империя знаков: история тартуской школы семиотики”. Мы исходим из гипотезы, что ключевое для Вальдштейна понятие «советская параллельная наука» производит некорректное разделение между тартуской семиотической школой и официальной гуманитарной наукой позднего Советского Союза. Цель исследования состоит в критическом переосмыслении феномена тартуской школы с помощью введения понятия «советский семиотический дискурс», которое, по нашему мнению, существенно дополняет и качественно обновляет существующие определения тартуской школы и показывает ее действительное место в советской гуманитарной науке 1960-80-х годов.

Ключевые слова: тартуская школа, параллельная наука, семиотический дискурс

The paper seeks to investigate the notion of ‘Soviet parallel science’ coined by M. Waldstein, a philosopher and social anthropologist, in his 2008 study “The Soviet Empire of Signs: A History of the Tartu School of Semiotics”. We base ourselves on the proposition that the use of this term, which lies at the heart of Waldstein’s study, entails an inaccurate opposition between the Tartu School of Semiotics and the official scholarly community of the Soviet Union. We aim to critically revisit the understanding of the phenomenon and the impact of the Tartu School by introducing the alternative term “the Soviet semiotic discourse”, which, to our mind, significantly expands and updates the nature of the established approaches and definitions concerning the analysis of the Tartu School and ultimately relocates it within the structure of Soviet humanities from 1960s through 1990s.

Key words: Tartu Semiotic School, parallel science, semiotic discourse

Размышляя о формировании семиотического дискурса тартуской школы, Максим Вальдштейн следующим образом раскрывает понятие «параллельной науки»: по предварительному определению, параллельная наука – это исторически специфическая форма, которую принимали отдельные академические сети в 1960-1988 гг. в Советском Союзе [6]. Четкая линия на размежевание официальной науки и тартуской школы стала традиционной точкой зрения в рассмотрении достижений школы. Например, И. Калинин пишет: «Советская семиотика представляет собой характерный случай, когда научный проект, возникший и сложившийся в рамках жесткого идеологического контроля над производством исторического знания, не только разрешает свои непосредственные дисциплинарные задачи, но и выступает как способ интеллектуального сопротивления официальным историческим мифам, становясь формой их прямой или подспудной демистификации» [3, с. 28]. Точка зрения И. Калинина, на первый взгляд, тождественна с мнением М. Вальдштейна. Однако мы можем отметить главное отличие, которое заключается в отсутствии у Калинина разделения науки на две противостоящие друг другу части. Интеллектуальное сопротивление тартуской семиотической школы – это не протест

«параллельной» науки против «официальной» советской науки, а противостояние «качественной» советской науки «некачественной» советской науке. Суждение, сформулированное в такой форме, обязывает рассматривать тартускую семиотику как неотъемлемую часть советской гуманитарной науки, ведущую свое происхождение от советского формализма. Согласие с точкой зрения Вальдштейна означало бы исключение теории формализма из советской науки. Далее, концепция Вальдштейна заставляет вычеркнуть из понятия советской науки лингвистическую традицию структурализма, включая достижения Р. Якобсона и С. Трубецкого. Иначе говоря, отнесение тартуской школы к “параллельной науке” исключает из советского интеллектуального дискурса его формообразующие элементы.

Главный аргумент Вальдштейна в пользу разработанной им концепции основан на саморефлексии непосредственных представителей тартуской школы. «Тартусцы» стали размышлять о своем месте в советской науке с 1981 г., когда вышла статья Б. Успенского «К проблеме генезиса тартуско-московской семиотической школы» [5]. Однако подлинным событием стала другая статья. В 1989 г. Б. Гаспаров опубликовал свои размышления на ту же тему. Гаспаров действительно видит в тартуской школе систему семиотических знаний, носители которой старались отмежеваться от официальной науки. Ученый прямо указывает на «эзотерический», «замкнутый» и «герметичный» характер существования школы, которая четко разграничивала своих и посторонних. Более того, Гаспаров на самом деле использует в своей статье слово «параллелизм», которое так важно для существования концепции Вальдштейна: «Нетрудно увидеть параллелизм (или, говоря семиотическим языком, «изоморфизм») между семиотическими принципами семиотических исследований и описанными выше социальными и психологическими обстоятельствами, при которых сформировалась и работала семиотическая школа. Отметим, прежде всего, уход от субстанции культуры в условную реальность, имманентную по отношению к внешним условиям ее реализации» [1, с. 289]. В целом гаспаровская реконструкция структуры тартуской школы отвечает ожиданиям Вальдштейна, но есть одно существенное отличие. Если Б. Гаспаров разъединяет тартускую школу и интересы других, «посторонних» для семиотики ученых, то Вальдштейн старается доказать, что тартуская школа как единая научная система противостояла советской науке.

Даже если предположить, что в целом модель Б. Гаспарова совпадает с моделью Вайнштейна, то сразу же открывается новое противоречие, тщательным образом скрытое от читателя «Советской империи знаков». Дело в том, что толкование Б. Гаспаровым тартуской школы как «параллельной науки» не совпадает с описанием ее становления в воспоминаниях других представителей школы. Так, Ю. Лотман, реагируя на концепцию Гаспарова, не только отрицает «эзотерический», закрытый от других ученых, статус школы, но и не согласен с ее противопоставлением официальной науке: «Б.М. не оценил еще одну сторону. В условиях послесталинского онемения, считает он, семиотическая школа явилась башней из слоновой кости, куда бежали неугодные официальной науке ученые. Роль научной игры явно преувеличена. Семиотика была скачком в научном мышлении, а не «игрой в бисер» или «забавами взрослых шалунов». Действительно, имелось некоторое отгорожение от внешнего мира, от захватывающей науку тенденциозной болтовни. Но это был как раз отталкивание от не-науки – к науке!» [4, с. 296-297]. Судя по острому характеру высказывания, Лотману было принципиально важно подчеркнуть, что представление о «параллелизме» тартуской школы существенно искажает историю школы в том виде, как она сложилась в сознании ее создателя. Линия расхождения проходила вовсе не по границе, разделяющей «неофициальную» семиотику и «официальную» науку. Разграничение происходило между «наукой» и «не-наукой», что совсем не приводит к выводу о том, что вне семиотики советской науки не существовало. Напротив, семиотика тартуской школы была советской научной школой, и проблема была не в «советскости» официальной науки, как видится Вальдштейну с опорой на Гаспарова, а в «не-научности» отдельных официальных школ, не признававших семиотику наукой или, наоборот, пытавшихся присвоить себе поле семиотических исследований и выдавить из нее тартускую школу (примером может послужить создание «марксистской семиотики» академиком М. Храпченко). Близка позиции Лотмана точка зрения Б. Егорова, который в небольшой заметке «Дюжина поправок» тоже настаивает на просветительском, а не герметическом характере тартуской семиотики. Егоров пишет о том, что идеи тартуской школы целиком вписывались в образовательные, исследовательские и издательские стандарты советской науки, что целиком ясно указывает на мнимость противопоставления тартуской школы и советской науки. «Добрая половина представителей школы (не только тартуанцев, но и москвичей, ленинградцев, рижан и т.д. были вузовскими работниками, которые стремились

внедрять свои методы и выводы в практическое преподавание, приобщали коллег, аспирантов, студентов к своей «религии». <...> Как ни бушевали казенные «ученые», как ни прижимали официальные издатели и цензоры, все же семиотические исследования прорывались в массовые тиражи, в широкую, как говорится, публику» [2, с. 304-305]. Принципиальное несогласие Ю. Лотмана и Б. Егорова вызывало желание Б. Гаспарова стереть из «коллективной памяти» образ социальной группы, на самом деле враждебно относившейся к советской семиотике. Вместо внимания к «казенным ученым», противостоящим развитию тартуской школы, М. Вальдштейн моделирует конфликт «диссидентов» и «советской системы». Как было показано выше, этот взгляд не соответствует действительности. Таким образом, введенное М. Вальдштейном понятие «советской параллельной науки» теряет свой основной поддерживающий аргумент – признание «параллельности» тартуской школы главными участниками исторического процесса.

На наш взгляд, для определения тартуской школы вместо понятия «советская параллельная наука» лучше использовать понятие «советский семиотический дискурс». Во-первых, это понятие сохраняет тартускую школу в интеллектуальном контексте советской истории. Во-вторых, понятие «советский семиотический дискурс» позволяет провести различие других дискурсов, не менее значимых для советских гуманитарных наук: «советский формалистический дискурс», «советский диалогический дискурс» и т.п. Наконец, понятие «советский семиотический дискурс» открывает возможность изложения в семиотических понятиях истории тартуской школы и ее научных достижений.

Литература:

1. Гаспаров Б.М. Тартуская школа 1960-х годов как семиотический феномен // Ю.М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. М.: Гнозис, 1994. С. 279-294.
2. Егоров Б.Ф. Подлюжины поправок // Ю.М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. М.: Гнозис, 1994. С. 304-308.
3. Калинин И. Тартуско-московская семиотическая школа: семиотическая модель культуры / культурная модель семиотики // НЛО. 2009. № 98. С. 27-55.
4. Лотман Ю.М. Зимние заметки о летних школах // Ю.М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. М.: Гнозис, 1994. С. 295-298.
5. Успенский Б.А. К проблеме генезиса тартуско-московской семиотической школы // Ю.М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. М.: Гнозис, 1994. С. 265-278.
6. Waldstein M. The Soviet Empire of Signs: A History of the Tartu School of Semiotics. Germany: VDM Verlag, 2008. 219 p.

*Нравственные парадигмы русской философии права.**

Осипов И.Д.

*Санкт-Петербургского государственного университета. Заведующий кафедрой истории философии
Института философии. Доктор философских наук*

idosipov@mail.ru

Аннотация: Взаимоотношение России и Западной Европы наряду с культурными, религиозно-духовными и социально-экономическими аспектами имеет и правовой характер. Исторически процесс рационализации и секуляризации западноевропейской культуры привел к разграничению права и морали, права и религии. В то же время в русской мысли возобладала идея единства права и нравственности, которая осуществлялась, как на религиозной основе, так и исходя из предпосылок рационализма. Понятия государства организованной жалости, гарантийного государства, социально-правового государства отражают некоторые данные черты русской философии права. Можно говорить о наличии в ней определённой интеллектуальной традиции, которая отразилась в религиозных концепциях (славянофилы. В.С. Соловьев, евразийцы) и в рационализме (П.И. Новгородцев, Н.М. Коркунов). Одним из известных примером полемики по данной проблеме была дискуссия В.С. Соловьева и Б.Н. Чичерина.

Ключевые слова: философия, право, справедливость, личность, соборность, государство.

ⁱ Одной из важных особенностей русской философии права является этикоцентризм, стремлении обосновать правовые нормы на основе принципов правды, справедливости, совести. В античной философии также можно найти примеры использования нравственных аргументов для объяснения права, однако распространение в Новое время философии рационализма привело к разграничению в западноевропейской философии права и морали. При этом в русской философии, в частности, в славянофильстве, в ходе критики западноевропейской культуры обращалось внимание на нравственно-религиозные предпосылки права. А.С. Хомяков писал: «Для того, чтобы сила сделалась правом, надобно, чтобы она получила свои границы от закона, не от закона внешнего, который опять не что иное как сила (как, например, завоевание) но от закона внутреннего, признанного самим человеком. Этот признанный закон есть признанная им нравственная обязанность. Она и только она, дает силам человека значение права» [1. с. 92]. По его мнению, понятие об обязанности находится в прямой зависимости от понятия человека о всечеловеческой или всемирной нравственной истине, и идея права не может разумно соединиться с идеей общества, основанного на личной пользе, огражденной договором.

Этикоцентризм получил своё отражение и в других концепциях отечественной философии, из которых необходимо назвать учение В.С. Соловьева. В работе «Оправдание добра» он определяет право как «принудительное требование реализации определенного минимального добра, или порядка, не допускающего известных проявлений зла» [2. с. 450]. Принципиальная позиция мыслителя заключена в отрицании безусловной противоположности права и морали. Для него действительное противоречие существует не между моралью и правом, а между разными состояниями правового и нравственного сознания. Данная позиция получила развитие в учении мыслителя о духовных основаниях государства и права, концепции государства организованной жалости, обосновании права на достойное человеческое существование. О синтезе нравственности и права говорил и П.И. Новгородцева. Он писал: «Не раскол между правом, с одной стороны, и нравственностью, с другой, как то провозгласила новая философия права, а новая непосредственная связанность права и нравственности и подчинение их более высокому религиозному закону образует норму социальной жизни» [3. с. 374]. В концепции гуманистического общества и свободного универсализма он использовал понятие естественного права и социального государства.

Этикоцентризм можно заметить в философии права евразийства. В сборнике «Исход к Востоку» Г.В. Флоровский писал о том, что правовые нормы современной Европы «покоятся на римском праве» и на их преемстве от античности до Кодекса Наполеона и Германского уложения. В трактовках

ⁱ Текст подготовлен при поддержке Гранта РФФИ № 19-011-00603 «Наука как социальный институт в проектах российской модернизации (петербургский опыт)».

права евразийцами имелись различия: как сферы ценностей (Н.Н.Алексеев), как отражения правды (В.Н.Ильин) и др. Н.Н. Алексеев стремился преодолеть дилемму естественно-правовой, индивидуалистической и органической концепций права, и «месторазвитие» евразийцев может быть понято как пространство формирования важных для народа ценностей, определяющих его жизнь в прошлом, настоящем и будущем. Н.Н. Алексеев отмечал, что не личность сама по себе, а определённые её свойства являются предметом правовой защиты и выработанное в рамках протестантизма понимание личных прав является односторонним, поскольку в нем права личности, по существу, отрываются от ее обязанностей. Он делает вывод: право должно быть рассмотрено в единстве с обязанностями, обязанность должна обосновывать правомочие и соединяться в правоотношении в органическое целое, в котором «право пропитывается обязанностью, а обязанность правом. На место отдельного от обязанности права и отдельной от права обязанности получается то, что можно было бы назвать русским словом правообязанность», - пишет философ [4. с. 158]. В данном контексте и концепция гарантийного государства евразийцев выступало альтернативой западноевропейской теории верховенства права. Определяя евразийское государство как государство правовое, Н.Н. Алексеев подчеркивал, что в совершенном государстве, кроме права, должны господствовать также и чисто моральные силы: любви, дружбы, солидарности, жертвенности, служения и подвига. Так семья основана на любви, но в ней существуют также и отношения, которые являются самостоятельной сферой правовой жизни и определяются исходя из категории правовой справедливости. Подобная логика может быть применена и в отношении других союзов, например церкви.

Примером нравственно-правового синтеза является концепция профессора Петербургского университета Н.М. Коркунова. Он полагал, что нравственные, правовые социальные теории «всегда в значительной степени определяются чувствами, верованиями, метафизическими и этическими чаяниями» [5. с. 18]. По его мнению, современное общество предполагает противостояние интересов людей, и назначение права заключается в их разграничении, и если одному интересу придается безусловное значение, то возникает бесправное состояние, принимающее в государстве форму деспотии. Чтобы общественная культура не утратила своей жизненной силы, необходимо право, которое оберегает индивидуальное начало. Коркунов отмечал, что теоретическое и техническое знание, нравственные навыки, скопление капиталов, общественные учреждения—средства для развития индивидуальности и подчеркивал, что социальное развитие является равнодействующей сознательных стремлений людей и исторически установившегося общественного строя. Коркунов не противопоставляет личное и общественное, а исходит из понятия общего блага, склоняется к своеобразной «общественной» теории права и государства». Право в этом случае понимается не как нечто противоположаемое индивиду обществу, а как создаваемое обществом и предоставляемое им индивиду.

Таким образом, существует определённая традиция в истории русской философии права, которая связанная со стремлением русских мыслителей к сближению права и нравственности, Она получила своё отражение, как в религиозных концепциях (славянофилы, В.С. Соловьев, евразийцы, С.Л Франк), так и в рационализме (П.И. Новгородцев, Е.Н. Трубецкой, Н.М. Коркунов). Данная традиция обусловлена универсализмом отечественной духовной культуры, стремлением к гуманитарному и духовному синтезу в понимании общества и неприятием юридического формализма. Русские мыслители «связывали» право нравственностью, проявляя ценностно-рациональное понимание сущности права.

Литература:

1. Хомяков А.С. О старом и новом. Статьи и очерки. М.: Современник. 1988. 462 с.
2. Соловьев В.С. Соч. в 2-х т. Т. 1. М.: Мысль 1988. 892 с.
3. Новгородцев П.И. Сочинения. М.: Раритет. 1995.448 с.
4. Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. М.: Аграф. 1998.640 с.
5. Коркунов Н.М. История философии права. Пособие к лекциям. Под редакцией И.Д. Осипова. СПб.: Наука. 2019. 505 с.

Психоэнергетический аспект философско-антропологических взглядов В.М. Бехтерева

Плотникова Валентина Александровна

*Государственный университет аэрокосмического приборостроения, старший преподаватель,
аспирант кафедры истории и философии*

Valya.plotnikowa@yandex.ru

Аннотация: Рассматриваются отдельные аспекты развития понятия психической энергии в отечественной философии конца 19 — начала 20 века. Прослеживается становление энергетического мировоззрения В.М. Бехтерева, включенного в теорию эволюционного монизма, в дискуссии между представителями русской философии и психологии, а также основные теоретические проблемы, попытки решить которые предпринимались в связи с внедрением заимствованных из естествознания понятий в сферу психического. Представлены некоторые затруднения, вызванные данным внедрением, и варианты их решения в концепциях Н.Я. Грота, Н.В. Краинского и В.М. Бехтерева.

Ключевые слова: психическая энергия, энергетизм, эволюционный монизм, нервно-психические процессы, скрытая энергия, психоэнергетика.

Psychoenergetic aspect of V. M. Bekhterev's philosophical and anthropological views. Plotnikova Valentina Alexandrovna

State University of Aerospace Instrumentation

Abstract: some aspects of the development of the concept of psychic energy in Russian philosophy of the late 19th — early 20th century are Considered. The author traces the formation of V. M. Bekhterev's energy worldview, which was included in the theory of evolutionary monism, in the discussion between representatives of Russian philosophy and psychology, as well as the main theoretical problems that were attempted to solve in connection with the introduction of concepts borrowed from natural science into the sphere of the psychic. Some difficulties caused by this implementation and their solutions in the concepts of N. ya.Groth and N. V. Are presented. KrainskyandV. M. Bekhterev.

Keywords: psychic energy, energetism, evolutionary monism, neuropsychic processes, hidden energy, psychoenergetics.

Развитие философских идей В.М. Бехтерева можно условно разделить на два крупных периода: первый – до 1904 года, период клинических исследований, «созревания» основных положений будущей теории; второй – начиная с 1904 года, становление и обоснование теории эволюционного монизма, озаглавленное выходом труда «Психика и жизнь». Краеугольным камнем данной теории стало принятие В.М. Бехтеревым энергетического мировоззрения и попытка приложения идей и законов естествознания, в частности физики, к организации процессов внутреннего мира живых существ, включая, в первую очередь, человека. Второй период деятельности, связанный также с утверждением рефлексологии и ее оппонированием психологии, склонявшейся на тот момент методологически к интроспекции и бывшей идеалистически ориентированной, позднее подвергся масштабной критике, обвинениям в механицизме и отхождению от позиций диалектического материализма. «Философскими заблуждениями Бехтерева и было порождено ложное направление его теоретических выводов из экспериментальных исследований» [1, с. 328]. Подобная оценка представляется недостаточно объективной, и на сегодняшний день требуется новый пересмотр достижений теории эволюционного монизма и, в частности, ее энергетической позиции, а также определения ее места в схеме развития отечественной философии.

Энергетическое мировоззрение В.М. Бехтерева формируется на волне позитивизма, пришедшего в русскую философию в конце 19 века. Основным источником его можно назвать энергетизм В.Ф. Оствальда, хотя большое количество выводов, сделанных Оствальдом Бехтеревым отвергается [2]. Основная задача, которую решает введение понятия «энергия» в общую картину внутреннего мира че-

ловека – это обоснование необходимости опоры на объективные методы в изучении личности, а также комплексного, всестороннего подхода к данной задаче. Психические процессы при этом детерминируются «скрытой энергией», являющейся, как физическая энергия и материя, производной общей мировой энергии [3]. Психический, точнее невропсихический, акт при этом осуществляется в двух плоскостях – физической (нервный импульс, нервно-мозговые процессы) и психической (субъективные переживания) и выражается в движении (начиная от кожно-гальванической реакции и заканчивая поведением как последовательностью сложных сочетательных рефлексов). Изучению может подлежать часть, доступная наблюдению, откуда и возникает необходимость опоры на объективные методы исследования.

Вопрос о возможности совмещения понятий и законов энергетике с философско-психологическими концепциями и, в целом, с психикой человека становится актуальным в конце 19 века и в России, и в западной Европе. Одной из первых теорий, ставящих энергетическое начало, хотя и без применения специфических понятий и законов естествознания, во главу угла, является психоанализ. Именно в психоанализе мотивационный аспект (либидо как энергия) выделяется в качестве отдельного предмета анализа. Интересным является тот факт, что к выявлению энергетических функций психики З.Фрейд приходит через клиническую практику изучения сферы патологий и дезорганизации психики. Подобным же путем к энергетизму приходят В.М. Бехтерев и некоторые другие отечественные исследователи. «В норме адекватная предметная организация психических процессов маскирует энергетический потенциал, который работает на эту организацию, но именно поэтому остается скрытым за ней. В патологии же этот энергетический потенциал в его дефицитах или излишках оказывается источником дезорганизации» [4, с. 25].

В постфрейдовских ответвлениях психоанализа внимание к энергетической сфере сохранялось, хотя качественного продвижения в интерпретации понятия психической энергии данное направление в общем не достигло. Следующий шаг в понимании взаимоотношений психики и энергии был сделан Куртом Левином, который переводит энергию мотива из внутренней сферы организмов систему «организм-среда» [5, с. 35]. Несмотря на важность данного шага дальнейшая разработка проблемы зашла в тупик. Основным достижением обоих направлений (психоанализа и гештальт-теории) можно считать, по словам Л.М. Веккера, «само по себе распространение фундаментального общенаучного понятия энергии на область психических процессов, столетия считавшихся изъятыми из орбиты действия материальной причинности» [4, с. 25].

В отечественной науке попытки совместить новейшие научные открытия с современными положениями философско-психологической теории происходят на фоне противостояния материалистического и идеалистического подходов к изучению человека [1]. Энергетической позиции в отношении психики, кроме В.М. Бехтерева, придерживались философ Н.Я. Грот и психиатр Н.В. Краинский. Именно в дискуссии между взглядами данных авторов оттачивались положения теории эволюционного монизма [3].

Н.Я. Грот ставил перед собой задачу решить вопрос о наличии психической энергии как таковой, в качестве отдельного, специфического вида, в основе психической деятельности человека. В психоэнергетизме Н.Я. Грота можно выделить несколько основных идей. Человек осознает себя как субъекта деятельности, в качестве орудия и среды действия которого выступает тело. Объектом деятельности, в отношении которого осуществляется психическая работа, может считаться материя. Под психической энергией при этом следует понимать способность человека к осуществлению данной работы в осознанной форме, то есть умственную или волевою деятельность, в отличие от низшего уровня психики, детерминируемого нервной энергией.

Выделение специфической психической энергии можно видеть также в работах Н.В. Краинского. Автор выстраивает следующую последовательность развертывания психического акта: внешнее воздействие физической энергии на органы чувств – конвертация физической энергии в психическую, возникновение психического импульса как причины движения-действия-поведения. «Таким образом, представление лежит в основе всей душевной деятельности, а в основе представления лежит внешнее раздражение» [цит. по 3, с. 67]. Н.В. Краинский также постулирует существование двух видов психической энергии – скрытой, потенциальной (например, следы памяти) и живой, активной, являющейся определяющей для личности.

В.М. Бехтерев, выстраивая собственный вариант подхода к психоэнергетике, соглашается с некоторыми положениями Н.В. Краинского, тогда как концепция Н.Я. Грота признается им полностью несостоятельной. Сравнивая все три позиции перечисленных авторов можно выделить следующие ключевые позиции, по которым возникают расхождения.

1. Соотношение материальных (нервных) и психических процессов и их роль в организации поведения человека. Н.Я. Грот разделяет нервно-мозговые и психические процессы, выстраивая их последовательно в процессе разворачивания психического акта. Воздействие физических энергий – нервно-мозговые процессы – психические процессы – физические мышечные движения – воздействие на окружающую среду. Н.В. Краинский отводит нервной системе роль механизма, поддерживающего исправную работу психики, отделяя, фактически полностью, нервные процессы от психических. В.М. Бехтерев говорит о параллельности психических и нервных процессов при их взаимодействии и взаимозависимости.

2. Вопрос о количестве видов «внутренних» (по аналогии с внешними, физическими) энергий. Н.Я. Грот и Н.В. Краинский выделяют несколько видов энергий, действующих во внутренней реальности человека: нервную и психическую. При этом Н.В. Краинский психическую энергию, как уже говорилось выше, рассматривает в двух вариантах: скрытом и активном. В теории В.М. Бехтерева выделяется только один вид – скрытая энергия, запускающая параллельное протекание нервных и психических процессов. Возможность разделения скрытой энергии (и энергии в целом, в отличие от теории Оствальда) на отдельные виды подвергается автором критике.

3. Вопрос об источнике психической активности человека. Все три автора признают значение внешних воздействий как обеспечивающих ту или иную степень психической активности. Крайнюю позицию в этом вопросе занимает Н.В. Краинский, признавая внешнее воздействие в качестве единственного ее источника, элиминируя, таким образом, сознательное волевое усилие как пусковой момент психического акта.

4. Вопрос о приобретении человеком и возможности накопления психической энергии. Н.В. Краинский отрицает возможность наследования психической энергии. В его концепции накопление психической энергии для последующей ее разрядки происходит только в результате взаимодействия с внешним миром. Наследуемые особенности строения нервной системы влияют лишь на индивидуализацию данного взаимодействия. Н.Я. Грот предполагает наследование психической энергии в латентном состоянии и ее последующее раскрытие в процессе онтогенеза. В теории эволюционного монизма В.М. Бехтерева человек наследует определенное количество психической энергии от родителей, но также остается возможность прижизненного пополнения ее запасов. Интересным представляется, что и у Н.Я. Грота и у В.М. Бехтерева энергетизм дает возможность развить идею о бессмертии личности, у первого – в виде сохранения индивидуального сознания, за счет избытка запасов психической энергии. У второго – в виде распространения энергии от человека к человеку и формирования «общечеловеческой личности».

Помимо перечисленных вопросов в психоненергетической концепции человека имеется целый ряд проблем, многие из которых не были решены, и не могли быть решены в начале 20 века. Данное направление не получило развития, будучи прерванным ввиду декларации иного курса философии и психологии. Энергетические функции психики снова начинают упоминаться в теориях ученых и мыслителей лишь во второй половине 20 века, например, в единой концепции психических процессов Л.М. Веккера. На сегодняшний день остается открытым вопрос о полномасштабном включении понятия «энергия» в философский и психологический дискурс [6]. Возможно новый взгляд на психоэнергетическую проблематику в отечественных философских исследованиях с учетом современных научных достижений поможет разрешить некоторые актуальные вопросы в сфере изучения человека информационной эпохи.

Литература:

1. Будилова Е.А. Борьба материализма и идеализма в русской психологической науке (вт. половина 19 – нач. 20 вв.). М.: изд. Академии наук СССР, 1960. 348 с.
2. Плотникова В.А. Понятие энергии в теории эволюционного монизма В.М. Бехтерева. Тезисы к докладу на седьмой международной научно-практической конференции «Философия и культура информационного общества», СПб.: ГУАП, 2019, с. 105 – 107.
3. Бехтерев В.М. Психика и жизнь. СПб.: «Алетейя», 1999. 256с.
4. Веккер Л.М. Психика и реальность. Единая теория психических процессов. М.: Смысл, 1998. 685 с. (электронная версия)
5. Ярошевский М. Г. Психология в XX столетии. М.: Политиздат, 1971. 368 с.
6. Логинова Н.А. Опыт человекознания: история комплексного подхода в психологических школах В.М. Бехтерева и Б.Г. Ананьева. СПб.: СПбГУ, 2005. 285 с.

Подоль Р.Я.

РГУ имени С.А. Есенина. Профессор, доктор философских наук

r.podol@365.rsu.edu.ru

Аннотация: Доклад посвящен рефлексии аксиологических истоков отечественной духовной культуры, плодотворно подпитывавшей устремленность классической русской литературы к космическому мировосприятию. На этом духовном основании выявляется ее нерасторжимая имплицитная связь с жизнеутверждающими идеями философии «русского космизма». Духовная общность идей космизма в классической русской литературе и гуманизма грандиозного проекта «Общего дела» Н.Ф. Федорова позволяет с большей полнотой идентифицировать философию «русского космизма», ее значимость как уникального социокультурного феномена мировой философской мысли. Посредством транспарантного анализа формулируется вывод об актуальной значимости теоретико-аксиологического потенциала «русского космизма» для разрешения насущных глобальных проблем современного цивилизационного развития.

Ключевые слова: духовная культура, отечественная классическая литература, философия «русского космизма», мораль, религия, наука, гуманистический проект «Общего дела» Н.Ф. Федорова.

**The philosophy of “Russian cosmism” in the reflection of Russian spiritual culture.
R. Ya. Podol**

Russian state University named after S. A. Yesenin

Abstract: the Report is devoted to the reflection of the axiological origins of Russian spiritual culture, which fruitfully fueled the aspiration of classical Russian literature to a cosmic worldview. On this spiritual basis, its indissoluble implicit connection with the life-affirming ideas of the philosophy of “Russian cosmism” is revealed. Spiritual community of ideas of cosmism in classical Russian literature and humanism of the grandiose project “Common cause” by N. F. Fedorova allows us to identify the philosophy of “Russian cosmism” and its significance as a unique socio-cultural phenomenon of world philosophical thought. The author draws a conclusion about the actual significance of the theoretical and axiological potential of “Russian cosmism” for solving urgent global problems of modern civilizational development.

Keywords: spiritual culture, Russian classical literature, philosophy of “Russian cosmism”, morality, religion, science, humanistic project of “Common cause” by N. F. Fedorov.

Философия «русского космизма» занимает особое место среди великих достижений мировой научной мысли, осветившей человечеству путь к техническому прогрессу, гармонично соотносимому с общественным духовно - нравственным и интеллектуальным совершенством. И бесспорно, именно в этих онтологических духовно-нравственных основаниях, прежде всего, проявляется самобытность философии «русского космизма». В ней наиболее глубоко проявилась общечеловеческая гуманистическая значимость, свойственная русской духовной культуре. Философия «русского космизма» по своей аксиологической общечеловеческой значимости превосходит мировоззренческую замкнутость восточного суфизма, и совершенно не типична для классической западноевропейской метафизики. Ее особая теоретико - аксиологическая неповторимость проявилась в фантазийной дерзновенности мысли и, граничащей со смелой утопией полнотой возвышенных чувств, отразивших трансцендентность русской ментальности, во всей широте своего национального богатства, демонстрирующей постоянную устремленность вознестись от повседневности мира земного к притягательным «духовным оазисам» Вселенной.

И духовным предтечей такого вселенского мирозерцания, конечно, явился гений Пушкина - это «наше все», по образному определению Аполлона Григорьева. Хрестоматийно известны слова Н.В. Гоголя: «Пушкин есть явление чрезвычайное, и, может быть, единственное явление русского духа: это русский человек в его развитии, в каком он, может быть, явится через двести лет...» [1, с. 51].

Для полноты восприятия космизма пушкинской поэзии уместно так же добавить высказывание В.О. Ключевского, назвавшего его поэтическое творчество «русским народным отзвуком общечеловеческой работы» [2, с. 309].

Нельзя не заметить, насколько эти сущностные оценки гармонируют с глубинными жизнеутверждающими идеями философии «русского космизма». Именно на духовном нравственно-эстетическом восприятии мира формировалась философия «русского космизма», весьма далекая от абстрактных рефлексий «чистого» разума, отвлеченного от всеобщей истории и от реальной общественной жизни.

Один из основоположников русского космизма Н.Ф. Федоров в философии «Общего дела» органично соединил идеи всеобщей исторической цели с подлинным смыслом человеческого бытия, поднявшегося от зооморфизма к гуманистическим идеалам планетарного братства «сынов человеческих». Креативный потенциал общего братства всех народов, по его замыслу, должен быть нацелен на устранение смерти как зловещего регулятора земной жизни. Только победа над смертью, как считал мыслитель, откроет перед земным человечеством научные перспективы освоения бесконечных «духовных оазисов» Вселенной.

Следует подчеркнуть тесную связь космических идей Н.Ф. Федорова с религиозной философией, будучи глубоко верующим, он не скрывал своего православного мировоззрения. Но его космическое мировосприятие, строящееся на необходимости органического объединения усилий религии, философии и науки для переустройства повседневной конечности земной жизни на космических измерениях, были излишне радикальными, противоречащими теологической догматике. Но подобное критическое восприятие идей философии «Общего дела» его совершенно не удручало, он и не стремился придать им ни строгую научность стиль изложения, ни вписать их в канонические рамки религиозного фидеизма.

Можно сказать, что в его лице отечественная философская мысль представляла собой особый тип духовного затворничества, способствующего продуктивной мыслительной деятельности. В проективных идеях «Общего дела», скрытых от широкой публичной огласки, нельзя не увидеть близкого духовного сходства с другим великим поэтическим предшественником, искренне обозначившим свой нравственный идеал космического мировосприятия:

«Выхожу один я на дорогу;
Сквозь туман кремнистый путь блестит;
Ночь тиха. Пустыня внемлет богу,
И звезда с звездою говорит.
В небесах торжественно и чудно!
Спит земля в сиянье голубом...» [3, с. 222].

Новаторские идеи Н.Ф. Федорова о космической регуляции, противостоящей феномену неизбежной смертности всех форм земной жизни, самым удивительным образом перекликаются с жизнеутверждающими стихотворными признаниями М.Ю. Лермонтова «Моя душа». Показательно, что они были высказаны поэтом еще в юном возрасте в июне 1831 года:

«Как часто силой мысли в краткий час
Я жил века, и жизнью иной,
И о Земле позабывал. Не раз,
встревоженный печальной мечтой...
Кто близ небес, тот не сражен земным» [4, с. 72].

Можно предположить, что имевшее место неоднозначное восприятие современниками философских идей Н.Ф. Федорова отчасти обуславливалось его страстной убежденностью в проектировании принципиально нового нравственного вектора общественного развития, нацеливающего каждого человека не на поверхностное, а на глубинное осмысление истинно человеческого смысла жизни.

Таким образом, оригинальные философские идеи Н.Ф. Федорова, как и гениальные поэтические шедевры А.С. Пушкина и М.Ю. Лермонтова, были выхвачены из глубинных истоков национальной культуры и вознесены к космическим горизонтам бытия. Как его великие предшественники, отображавшие эти духовные устремления в символической форме, Н.Ф. Федоров теоретически обосновал ор-

ганическую жизнеутверждающую связь между земным и космическим мирами. Его страстный духовный почитатель выдающийся отечественный мыслитель и поэт В.С. Соловьев так же в символической форме откликнулся на космические идеи Н.Ф. Федорова:

«Милый друг, иль ты не видишь,
Что все видимое нами -
Только отблеск, только тени
От незримого очами?
Милый друг, иль ты не слышишь,
Что житейский мир трескучий-
Только отклик искаженный
торжествующих созвучий» [5, с. 75].

Величие жизнеутверждающих идей Н.Ф. Федорова заключается в том, что он, не ограничивался лишь констатацией субстанционального единства этих двух миров, но и предложил потрясающее воображение творческий проект «общего дела» для всего человечества. Подобных ему аналогов, исключая марксизм, в западной метафизике вряд ли можно отыскать. Вместо индивидуального кантовского категорического императива внутреннего нравственного долга Н.Ф. Федоров выдвинул всеобщий социальный принцип «супраморализма». Этот принцип глобального морального общественного устройства был заложен им в основу философии «Общего дела» для целенаправленной подготовки «сынов человеческих» к освоению бесконечных просторов Вселенной.

Провозглашая приоритет этого всеобщего этического принципа, Н.Ф. Федоров утверждал: «В настоящее время дело заключается в том, чтобы найти, наконец, потерянный смысл жизни, понять цель, для которой существует человек и устроить жизнь сообразно с ней. И тогда сама собой уничтожится вся путаница, вся бессмыслица совместной жизни» [6, с. 433].

Что касается научного познания, то всеобщая приверженность этому моральному приоритету, как считал мыслитель, позволит науке будущего избавиться от избыточной геоцентричности и раскроет перед ней космические перспективы, к которым всегда устремлялся дерзновенный человеческий разум, постоянно сдерживаемый сугубо земными, прагматическими интересами людей. Именно поэтому принцип супраморализма, являющийся моральным стержнем философии «Общего дела», по убеждению Н.Ф. Федорова, должен стать духовной основой глобального общественного устройства для достижения братского сотрудничества всех народов планеты Земля для целенаправленного освоения бесконечных просторов Вселенной.

В завершение следует подчеркнуть, что теоретико-аксиологический потенциал философии «русского космизма» тесно связан с решением глобальных проблем современности. Бесспорно, он представляет собой программу креативной человеческой деятельности, проективно ориентированной на утверждение глобального социального проекта торжества вселенских начал космической жизни над конечностью всех форм земного бытия. Именно это творчески активное, а не пассивно созерцательное любознательное преемственно связывает философию «русского космизма» с духовными основами национальной духовной культуры.

Литература:

1. Н.В. Гоголь. Полное собрание сочинений в 14 томах // «Несколько слов о Пушкине». — М.—Л.: Издательство АН СССР, 1952. — Т. 8.
2. В.О. Ключевский - Памяти А.С. Пушкина // Сочинения. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1959. Т. 8.
3. М.Ю. Лермонтов. Сочинения М.: Правда, 1988. Т. 1.
4. М.Ю. Лермонтов. Сочинения М.: Правда, 1988. Т. 1.
5. В.С. Соловьев «Неподвижно лишь солнце любви»: Стихотворения, проза, письма, воспоминания современников. М.: Моск. рабочий, 1990
6. Н.Ф. Федоров Сочинения. - М.: Мысль, 1982.

«Хронотоп»: история понятия

Потапов М.М.

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, студент.

mmpotapov@bk.ru

В статье рассматривается история формирования понятия «хронотоп». Приводится содержание понятия, предложенное русским мыслителем Михаилом Михайловичем Бахтиным. Уделяется особое внимание переходу данного понятия в гуманитарную область из сферы естественных наук. Понятие «хронотоп» рассматривается как часть принципа доминанты отечественного биолога Алексея Алексеевича Ухтомского. Приводятся такие предпосылки «хронотопа» как понятие «пространство-время» Германа Минковского и Специальная теория относительности Альберта Эйнштейна. Рассматриваются воззрения Анри Пуанкаре. Споры о природе пространства времени выделяются как условия формирования данных воззрений. В статье отмечается влияние Сёрена Кьеркегора на экзистенциальный элемент содержания понятия. В завершении работы приводится вывод о значении развития понятия «хронотоп» и его предпосылок для истории науки. Отмечаются особые перспективы данного понятия.

Ключевые слова: хронотоп, пространство, время, континуум, Специальная теория относительности, Бахтин, Ухтомский, Эйнштейн.

«Chronotope»: the history of the concept.

Potapov M.M.

Moscow State University.

The article examines the history of the formation of the concept of “chronotope”. The content of the concept proposed by the Russian thinker Mikhail Mikhailovich Bakhtin is given. Particular attention is paid to the transition of this concept to the humanitarian field from the sphere of natural sciences. The concept of “chronotope” is considered as part of the principle of dominance of the Russian biologist Alexei Alekseevich Ukhtomsky. Such prerequisites of a “chronotope” as the concept of “space-time” by Hermann Minkowski, Special Theory of Relativity by Albert Einstein are given. The views of Henri Poincare are considered as well. Disputes about the nature of space-time are pointed out as conditions for the formation of these views. The article notes the influence of Søren Kierkegaard on the existential element of the content of the discussed concept. At the end of the work, a conclusion is drawn on the importance of the development of the concept of “chronotope” and its premises for the history of science. The special prospects of this concept are noted.

Keywords: chronotope, space, time, continuum, Special Theory of Relativity, Bakhtin, Ukhtomsky, Einstein.

Михаил Бахтин – один из наиболее известных деятелей русской мысли второй половины XX века. Во многих работах философа мы можем наблюдать своеобразное соединение филологического анализа и философской мысли. Под эту характеристику попадают такие работы, как «Поэтика Достоевского», «Автор и герой в эстетическом событии», «Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса», «Вопросы литературы и эстетики», а также «Эстетика словесного творчества». Благодаря этим работам Михаил Бахтин получил широкую известность в России. Мыслитель предложил ряд новых понятий, таких как «карнавал», «смеховая культура», «полифонический роман» и т.д. На сегодняшний день они активно используются в самых разных областях знаний.

Особое место в философии Бахтина занимает понятие «хронотоп». Обратившись к его этимологии, мы обнаружим два древнегреческих слова: *хронос* (хронос) и *топос* (топос), обозначающих соответственно время и место. Хронотоп Бахтина представляет собой взаимосвязь пространственно-временных координат. Философ применяет данное понятие преимущественно для анализа художественного текста. Хронотоп в литературе, прежде всего, имеет жанровое значение. Понятие не просто

представляет собой развернутое перед героем время-пространство, но и способ взаимодействия с ним.

Понятие «хронотоп» имеет сложную историю происхождения, его корни уходят в физическую науку, а самые ранние предпосылки можно усмотреть у античных математиков. В истории «хронотопа» важно отметить особенность. Зачастую понятия, перешедшие из сферы естественных наук в гуманитарную область знаний, в конечном итоге имеют метафорический характер. Однако с понятием «хронотоп» такого изменения не произошло. Поменяв предельно разные области, оно не потерпело особенных изменений в своем значении.

Под хронотопом Бахтин понимает: «Существенную взаимосвязь временных и пространственных отношений, художественно освоенных в литературе» [1, с. 253]. В художественном произведении хронотоп представляет собой слияние элементов пространства и времени в образное целое. Эта сумма теряет свой равномерный и абсолютный характер. Пространство и время в художественном произведении оказываются, во-первых, неравномерны в силу особенностей языка тех или иных авторов, во-вторых – представляет собой единый образ, в плоскости которого происходят события произведения.

Зачастую «хронотоп» ассоциируется с именем Михаила Бахтина. Небезызвестный факт, что данное понятие было включено в название знаменитого журнала, посвященного осмыслению творчества русского мыслителя – «Диалог. Карнавал. Хронотоп». И действительно, вклад Бахтина в развитие понятия не вызывает никаких сомнений. Однако данное понятие было предложено А. Ухтомским.

В статье «Доминанта как рабочий принцип», впервые опубликованной в «Русском физиологическом журнале» в 1923 году, Ухтомский пишет: «... в нормальной деятельности центральной нервной системы текущие переменные задачи ее в непрестанно меняющейся среде вызывают в ней переменные «главенствующие очаги возбуждения», а эти очаги возбуждения, отвлекая на себя вновь возникающие волны возбуждения и тормозя другие центральные приборы, могут существенно разнообразить работу центров» [2, с. 22]. Разновременность выполнения приоритетной функции организма и всех остальных представляет, по мнению А. Ухтомского, соединение в скоростях и ритмах действия. В сроках выполнения отдельных элементов это соединение, или гармония, образует из разделенных в пространстве групп функционально определенными «центры». Эти соединения в пространстве и времени Ухтомский и называет понятием «хронотоп»

А. Ухтомский отмечает влияние на свою теорию физического понятия «время-пространство», разработанного Германом Минковским и получившего дальнейшее развитие в работах Альберта Эйнштейна и Анри Пуанкаре. В Большом психологическом словаре мы можем прочесть следующие слова А. Ухтомского: «Вспоминается точка зрения Г. Минковского, что пространство в отдельности, как и время в отдельности, лишь «тень реальности», тогда как реальные события протекают безраздельно в пространстве и времени, в хронотопе. И в окружающей нас среде, и внутри нашего организма конкретные факты и зависимости даны нам как порядки и связи в пространстве и времени между событиями» [3, с. 734].

Пространство и время объединяются в единый континуум и в Специальной теории относительности А. Эйнштейна. Данная теория была описана в работе 1905 года «К электродинамике движущихся тел». Основная мысль теории (с точки зрения взгляда, необходимого для выявления основных вех истории «хронотопа») заключается в том, что время также оказывает влияние на события, разворачивающиеся в пространственных координатах. Таким образом, время и пространство теряют свой абсолютный характер в научной картине мира.

Немного раньше Эйнштейна данную теорию разрабатывал А. Пуанкаре. Его воззрения формировались в период открытий, перевернувших привычные представления о природе математических знаний. Были созданы неевклидовы геометрии Римана и Лобачевского. В сложившейся атмосфере французский математик говорил, что аксиомы геометрии не являются экспериментальными истинами. Он писал: «Если бы геометрия была экспериментальной наукой, она имела бы только временное, приближенное <...> значение. Но на самом деле она не занимается реальными твердыми телами; она имеет своим предметом некие идеальные тела, абсолютно неизменные <...> Понятие об этих идеальных телах целиком извлечено нами из недр нашего духа, и опыт представляет только повод, побуждающий нас его использовать» [4, с. 40]. В 1898 году Пуанкаре выпустил работу «Измерение времени». В ней учёный сформулировал общий принцип относительности одновременности, а также ввел понятие четырехмерного пространства-времени. Несмотря на то, что теория Пуанкаре увидела свет практически одновременно с теорией Эйнштейна, научное сообщество больше внимания уделило второй фигуре. И сегодня мы знаем Специальную теорию относительности как теорию, выдвинутую Альбертом

Эйнштейном в 1905 году. Однако следует заметить, что данная теория не возникла на пустом месте, ей предшествовали различные споры о природе пространства и времени, в том числе популярная полемика Лейбница и Ньютона.

Также в качестве предпосылок понятия «хронотоп» можно выделить некоторые влияния зарубежных философов на творчество Михаила Бахтина. В достаточно раннем возрасте мыслитель познакомился с творчеством Сёрена Кьеркегора. Какие именно работы датского философа были прочитаны, сказать довольно сложно, однако, изучая работы русского мыслителя, можно заметить значительное влияние антропологической философии. Герой, которого рассматривает Бахтин, смертен, он всегда имеет конец во времени. В своей работе «К философии поступка» мыслитель пишет: «Только ценность смертного человека дает масштабы для пространственного и временного ряда: пространство уплотняется как возможный кругозор смертного человека, его возможное окружение, а время имеет ценностный вес и тяжесть как течение жизни смертного человека, <...> Если бы человек не был смертен, эмоционально-волевой тон этого протекания, этого: раньше, позже, еще, когда, никогда и формальных моментов ритма был бы иной» [5, с. 34]. Мы видим, что существование героя в романе неотделимо от пространства и времени. Взаимосвязь пространственно-временных координат открывает герою возможность совершать поступки, перемещаться, взаимодействовать с иными объектами своей реальности.

За последние тридцать лет наше отношение к пространству значительно изменили технологии. Появление всемирной сети «Интернет» словно разделило жизнь человека на пребывания в двух принципиально разных пространствах. Социальные сети, службы, предоставляющие возможность обмена файлами, компьютерные программы – увеличивают количество плоскостей, в которые проникает человек. Сегодня пространство требует нового осмысления.

Сегодня, в эпоху цифрового мира, особенно чувствуется потенциал данного понятия. Литература и кинематограф предлагают все новые и новые интерпретации пространства и времени. Анализ этих категорий становится необходим для осмысления искусства эпохи постмодернизма. Понятие Михаила Бахтина «хронотоп» выходит за пределы литературного анализа. Уже в «Формах времени и хронотопа в романе» философ говорит о хронотопе автора и особом хронотопе, с помощью которого произведение проникает в жизнь читателя. Вероятно, данное понятие может стать одним из основных инструментов анализа пространств, в которых действует современный человек.

Литература:

1. Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. / М.М. Бахтин М.: «Худож. лит.», 1975. 502 с.
2. Ухтомский А. А. Доминанта. СПб.: Питер, 2002. 342 с.
3. Большой психологический словарь / Сост. Мещеряков Б., Зинченко В. М.: Олма-пресс, 2004. 632 с.
4. Пуанкаре А. О науке: Пер. с фр./Под ред. Л. С. Понтрягина.- 2-е изд., стер. М.: Наука. Гл. ред, физ.-мат. лит., 1990. 736 с.
5. Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики: Сб. М.: Худ. лит., 1975. с. 234—407.

Рябчинский Н.В.

Государственный академический университет гуманитарных наук, студент философского факультета

mv98@yandex.ru

Аннотация: Данная статья посвящена рассмотрению экзистенциальной проблематики, представленной в творчестве Ф.М. Достоевского. Выявляется и анализируется проблема выбора, которая является определяющей и наиболее значимой для понимания экзистенциальной мысли Достоевского. На примере таких работ как «Двойник», «Записки из подполья» и «Братья Карамазовы» показано, что экзистенциальная проблематика – это некая детерминанта, которая последовательно разворачивается и определяет все творчество писателя. Особое внимание уделяется осмыслению взаимосвязи проблематики выбора с религиозными воззрениями писателя. Делается вывод, что именно религиозные убеждения Достоевского составляют специфику экзистенциальной мысли писателя, и, таким образом, позволяют писателю решить заданную проблему выбора.

Ключевые слова: русская религиозная философия, экзистенциализм, экзистенциальный выбор, свобода, Бог, человек, Ф.М. Достоевский

The problem of existential choice in Dostoevsky's religious thought.
Ryabchinskiy N.V.

State Academic University for Humanities

Abstract: This article is devoted to the consideration of existential problematics represented in Dostoevsky's work. The author identifies and analyzes the problem of choice, which is the defining and most important for understanding Dostoevsky's existential thought. On the example such works as «The Double», «Notes from Underground» and «The Brothers Karamazov» it is shown that existential issue is a certain determinant, which successively unfolds and determines all the work of the writer. The issue of existential choice is identified and analysed from the perspective of the problem of freedom. Special attention is paid to comprehending the interrelationship between the problem of existential choice and the writer's religious faith. The conclusion is drawn that Dostoevsky's religious beliefs constitute the specificity of the writer's existential thought, and thus allow the writer to solve the given problem of choice.

Key words: Russian religious philosophy, existentialism, existential choice, freedom, God, human, Dostoevsky

Несмотря на большие объемы критической литературы и исследований, посвященных творчеству Достоевского, проблеме выбора как одной из ключевых составляющих религиозно-экзистенциальной мысли писателя не было уделено должного внимания. Выбор как неизбежный опыт человеческого существования является конкретизацией, сущностной составляющей проблемы человека перед лицом свободы, что позволяет нам по праву говорить о Достоевском как мыслителе-экзистенциалисте. Причем, экзистенциальная проблематика – это некая детерминанта, которая последовательно разворачивается и определяет все творчество писателя, начиная с ранних произведений (здесь особенно выделяется повесть «Двойник») и заканчивая романом «Братья Карамазовы». Именно эта глубокая экзистенциальность произведений была с особым интересом воспринята на Западе и во многом предопределила становление философии экзистенциализма в середине XX в. При этом, Достоевский остается в первую очередь русским писателем, и в этом смысле невозможно не отметить, что наибольшее значение он имел для отечественной философской мысли. Именно этим объясняется тот факт, что русская религиозная философия как направление, которое буквально выросло на произведениях писателя, вобрав в себя всю его идейную составляющую, не только персоналистична, но и глубоко экзистенциальна. Впрочем, размышляя о Достоевском В.В. Зеньковский отмечал: «и до ныне его идейное наследство не усвоено еще до конца» [1, с. 422], что вполне справедливо и в наше время. В силу этих положений, данная

статья – попытка частично восполнить пробел в этой области.

Прежде всего, необходимо отметить исключительный антропоцентризм, присущий всему творчеству писателя. В своей работе, посвященной анализу мирозерцания Достоевского, Бердяев писал: «У Достоевского был только один всепоглощающий интерес, только одна тема, которой он отдал все свои творческие силы. Тема эта – человек и его судьба» [2, с. 377]. В этих словах Бердяев сформулировал всю идейную составляющую творчества Достоевского, выразил смысл многострадальных философских изысканий писателя. Сам Достоевский уже в семнадцатилетнем возрасте определил ту проблему, которая занимала его всю последующую жизнь. Так, в 1839 г. он писал своему брату: «Человек есть тайна. Ее надо разгадать, и ежели будешь ее разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком» [3, с. 21]. Тайна человека – единственное, что занимало все внимание Достоевского, было центром притяжения его мысли. Человек, по Достоевскому, это не просто одно из множества других явлений этого мира, но это центр всего мира; это не просто загадка о «человеческом», это загадка о сущем. Познать человека, разгадать его тайну – значит познать суть бытия, разгадать все тайны мира. Все, что написано Достоевским, написано о человеке: о его судьбе и потайных складках его души, которые Достоевский-психолог с поразительным мастерством поднимал на поверхность и обозревал.

Причины такого антропоцентризма нельзя объяснить простым интересом к человеку, тем более нельзя назвать Достоевского гуманистом. То особенное положение, которое занимает человек во всем творчестве писателя, возможно объяснить только религиозностью Достоевского. Здесь примечательно то, что Достоевский полагал себя ревностным христианином. Христианский персонализм, которому следует писатель, объясняет не только антропоцентричность, но и природу человека. В основании природы человека лежит свобода как ее онтологическое основание. Соответственно, человек более всего интересуется Достоевского не столько как отдельно взятый феномен, сколько как субъект, вступающий и состоящий в определенных отношениях с другими субъектами и, прежде всего, с самим собой. Человек – это всегда в первую очередь нечто активное, он сам конструирует свой мир и себя, задает параметры своим отношениям. Человек только потому, быть может, и интересен Достоевскому, что представляет собой не что иное, как свободу, облеченную в плоть; свобода задает духовную глубину человека, составляет саму его суть.

Впервые этот мотив свободного человека задается в «Двойнике»; главный герой – господин Голядкин – хотя и признает себя «маленьким человеком» (чей образ в отечественной традиции прочно ассоциируется с существом кротким, пассивным и безответным), открыто заявляет о себе, и на протяжении всей повести рефреном звучит его вызов: «Иду я прямо, открыто и без окольных путей, потому что их презираю и предоставляю это другим» [4, с. 157]. Но в самом полном смысле экзистенциальная проблематика разворачивается в «Записках из подполья», когда «подпольный человек» заявляет: «ведь все дело-то человеческое, кажется, и действительно в том только и состоит, чтоб человек поминутно доказывал себе, что он человек, а не штифтик» [5, с. 474]. Это дает нам понимание, что мир Достоевского – это прежде всего мир личности, причем не одной (как доказывал Л. Шестов), но множества личностей – то, что Бахтин назвал «полифоническим романом» [6, с. 220].

Но что значит личность, субъект, свобода? Эти понятия как бы лежат на поверхности, но по сути своей абстрактны и лишены содержания. Они становятся наполненными, раскрывают свою сущность только когда осмысляются через понятие выбора. Выбор – акт самоопределения, момент становления личности. Без выбора немыслима свобода, а без свободы – личность. Выбор есть реализация свободы и, как было отмечено ранее, неизбежный опыт человеческого существования, поскольку свобода неотчуждаема от природы человека. Это аксиома лежит в основе любой экзистенциальной мысли, и в основе экзистенциализма Достоевского в том числе. Однако для Достоевского это иная свобода, нежели свобода сама по себе, и в этом плане он далек от французских экзистенциалистов с их извечным мотивом *богооставленности*. Напротив, экзистенциальная проблематика Достоевского завязана на идее христианского Бога. Как отмечает Касаткина, в произведениях писателя «всегда присутствует Бог как единая основа для той множественности человеческих типов, которую без такой основы нельзя ни понять, ни воспроизвести» [7, с. 6]. Бог потому является единой основой для множественности типов, что наделил их свободой, Он же выступает гарантом этой свободы. Один уже этот факт ставит человека в определенные отношения с Богом. Поэтому выбор – не просто личностный акт, это всегда акт религиозный, в котором человек определяет – движется он *к Богу* или *от Бога*. Иначе говоря, в художественном мире Достоевского выбор героя всегда имеет эсхатологический характер, носит печать

христианского мистицизма. В качестве примера показателен момент в «Преступлении и наказании», когда пьяница Мармеладов в «распивочной» рассказывает Раскольникову трагичную историю своего семейства, из которой становится известно, что дочь Мармеладова Соня была вынуждена «получить желтый билет», чтобы прокормить детей Катерины Ивановны, своей мачехи. В какой-то момент Мармеладов признается Раскольникову, что пьянствует на деньги Сони: «А я сегодня у Сони был, на похмелье ходил просить! Вот этот самый полуштоф-с на ее деньги и куплен. Тридцать копеек вынесла, своими руками, последние, все что было, сам видел...» [8, с. 23]. По всей видимости, число «тридцать» здесь неслучайно; скорее всего, это аллюзия на известный библейский сюжет, согласно которому Иуда предал («продал») Иисуса за 30 серебряников. В таком случае, Мармеладов не просто «просил на похмелье», но, хотя и символически, как бы продал, предал свою дочь, так что, как отмечает Б. Тихомиров, «не мог в эту позорную для него минуту не ощутить себя Иудой» [9, с. 75].

Приведенный момент, таким образом, проливает свет на специфику экзистенциальной мысли Достоевского, в основании которой находятся религиозные убеждения писателя; кроме того, именно вера писателя задает проблематику выбора как составляющую его философского творчества. Так, согласно Достоевскому, выбор человека не может быть нацелен на самоутверждение, на становление собственной личности, поскольку именно желание своеволия и является корнем мирового зла – Достоевский последовательно доказывал эту мысль на примерах судеб «подпольного человека» и Раскольникова, Свидригайлова и Кириллова, Ставрогина и Ивана Карамазова. Своёволие их привело к духовной и физической гибели, потому что где есть своёволие, там нет Бога. По всей видимости, на это же указывают слова Великого Инквизитора, обращенные к Искупителю: «свободным сердцем должен был человек решать впредь сам, что добро и что зло, имея в руководстве Твой образ лишь перед собой» [10, с. 287]. Акцент здесь необходимо сделать на образе Бога, Христа – только руководствуясь этим образом, человек способен избежать гибели, спастись. На спасение и должен быть направлен выбор, причем не индивидуальное спасение, а всеобщее. Ответ же на вопрос, что значит руководствоваться образом Христа можно найти в одном черновом наброске, сделанном в день смерти первой жены Достоевского Марии Дмитриевны: «... после появления Христа, как *идеала человека во плоти*, стало ясно как день, что высочайшее, последнее развитие личности именно и должно дойти до того (в самом конце развития, в самом пункте достижения цели), чтоб человек нашел, сознал и всей силой своей природы убедился, что высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего Я, – это как бы уничтожить это Я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно... Это-то и есть рай Христов» [3, с. 715].

Литература:

1. Зеньковский В.В. История русской философии. Париж: YMCA-PRESS, 1989. – 470 с.
2. Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского. М.: Издательство «Э», 2016. – 512 с.
3. Достоевский Ф.М. Письма // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: в 15 т. Т. 15. СПб: Наука, 1996. – 864 с.
4. Достоевский Ф.М. Двойник // Достоевский Ф.М. Соч.: в 15 т. Т. 1. Л.: Наука, 1988. – 464 с.
5. Достоевский Ф.М. Записки из подполья // Достоевский Ф.М. Соч.: в 15 т. Т. 4. Л.: Наука, 1989. – 784 с.
6. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: Издательство «Э», 2017. – 640 с.
7. Касаткина Т.А. Характерология Достоевского. М.: Наследие, 1996. – 336 с.
8. Достоевский Ф.М. Преступление и наказание // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: в 15 т. Т. 5. Л.: Наука, 1991. – 576 с.
9. Тихомиров Б.Н. «Лазарь! Гряди вон». Роман Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание» в современном прочтении: Книга-комментарий. СПб.: Серебряный век, 2005. – 472 с.
10. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Соч.: в 15 т. Т. 9. Л.: Наука, 1991. – 699 с.

Концепция пространства и времени кн. Д.Н. Цертелева в русле темпоралистики философов круга Н.Я. Гротаⁱ

Савинцев Вячеслав Игоревич

Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта. Доцент института гуманитарных наук. Кандидат философских наук

vyacheslav-savincev@yandex.ru

В работе рассматриваются представления о пространстве и времени кн. Д.Н. Цертелева – философа, поэта, переводчика, одного из авторов первого в России философского журнала «Вопросы философии и психологии». Исследовательский акцент делается на том, что подход Цертелева соответствует эпохальным исканиям русских философов-метафизиков конца XIX- начала XX вв.: а) модернизация классических зарубежных мировоззренческих установок; б) проведение «демаркации» между научным знанием и метафизикой с попытками обновления предмета и метода последней; в) развитие представлений о роли сознания в познавательном процессе. Немаловажным является и переосмысление отдельных фундаментальных категорий – пространства и времени. Отмечается сходство и различия взглядов на пространство и время Цертелева и мыслителей круга Н.Я. Грота (авторов журнала, сторонников и оппонентов) – С.Н. Трубецкого и Б. Н. Чичерина. Выявляется: пространство и время осмысливаются: а) как врожденные идеи сознания, определяющие характер как чувственного познания, так и мышления; б) показатели реальности внешнего мира (как и Н.Я. Грот, Д.Н. Цертелев озабочен проблемой соотношения сознания и внешнего мира и находит выход в «законе причинности», что коррелирует с идеей энергетизма Грота).

Ключевые слова: время, пространство, метафизика, сознание, явление, причинность, врожденная идея, форма.

The concept of space and time by D. N. Tsertelev in the context of the temporalism of the philosophers of the environment by N. Y. Groth. The study presents an analysis of ideas about space and time by the Russian philosopher, poet, and translator D. N. Tsertelev. In the history of philosophical thought, D. N. Tsertelev is known as a specialist in the works of A. Schopenhauer and E. Hartman. However, he also published original philosophical essays on various philosophical topics in philosophical journals. One of them is the metaphysical essence of space and time. The paper analyzes Tsertelev's approach to understanding the content of space and time in the context of the ideas of N. Y. Groth, S. N. Trubetskoy, and B. N. Chicherin. It is found out that Tsertelev considered space and time a) as innate ideas; b) markers of the external world in a closed mind; c) constructs of intellectual concepts.

Keywords: time, space, metaphysics, consciousness, phenomenon, causality, innate idea, form.

Темпоральные идеи Н.Я. Грота, С.Н. Трубецкого, Б.Н. Чичерина, представленные на страницах журнала «Вопросы философии и психологии», являются заметным вкладом в развитие классической и неклассической теории сознания. Столь популярные в современной теории знания темы: взаимосвязь сознания и тела; зависимость формирования сознания от социально-исторических условий существования; несводимость описания материальных процессов к описанию процессов души, – были актуализированы на страницах журнала еще в конце XIX века. Размышление о сознании, его многоаспектной связи с внешним миром тесно переплетено с вопросами о концептуальной природе пространства и времени – форм, в которых представлено чувственное познание.

Среди философов круга Н.Я. Грота, представивших нетривиальные темпоральные концепции [2, 3], особое место принадлежит юристу, историку и философу Д.Н. Цертелеву [1, с.861- 862]. В его немногочисленном наследии важной, на наш взгляд, является статья о пространстве и времени как врожденных формах души. В темпоральных изысканиях он далеко не во всем повторяет своих зна-

ⁱ Исследование выполнено при поддержке РФФИ. Проект № 19-011-00302А

менитых современников. Схожесть выражается, прежде всего, в кантианских и шопенгауэрианских установках его философии: мир дан в восприятии объекта субъекту, а пространство и время – познавательные формы; во-вторых, как Н.Я. Грот, С.Н. Трубецкой и Б.Н. Чичерин, Д.Н. Цертелев стремится откорректировать отдельные положения учений философов, на которых опирается. Так, продолжая традиции немецкой метафизики первой половины XIX в., Цертелев строит предположения о зарождении в мире сознательных существ пространственных и временных способностей, о чем ни Кант, ни Шопенгауэр не писали. И, наконец, как и вышеуказанные мыслители, он, с одной стороны, признает значимость эмпирической науки для наступающего XX в., но с другой, полагает, что ее основания должны по-прежнему корениться в метафизике, а потому следует выработать точное знание о том, в каких пределах взаимодействуют сознание и внешний мир.

Какова же концептуальная составляющая идей Д.Н. Цертелева? Темпоралистика Д.Н. Цертелева представлена большей частью в трудах «Философия Шопенгауэра: теория познания и метафизика» (1880 г.), во второй части книги и в статье «Пространство и время как формы явлений» (1894 г.). В обоих материалах философ в начале демонстрирует разные взгляды на пространство и время. В первом тексте – расширенно, во втором – с сокращениями. Так, он представляет следующие линии: кантовскую, где «пространство и время – априорные формы нашей интуиции» [4, с. 235]; декартовскую, где они – «свойства материальных явлений, не имеющих ничего общего с нашим духовным существом» [4, с. 235]; лейбнизианскую, где пространство и время «не составляют принадлежности ни протяженных, ни мыслящих существ, а только находятся между ними и заставляют казаться протяженным и временным все, что мы видим...» [4, с. 235]; и синтетическую линию Тренделенбурга, где пространство и время «могут быть формами и нашего мышления и действительного бытия» [4, с. 235]. Во второй работе он исключает подход Тренделенбурга и связывает эти направления лишь с философской интерпретацией пространства. Во втором тексте время толкуется вне заданных рациональных концепций. Среди вышеуказанных направлений Цертелев избирает картезианское. Именно этот, а не кантианский путь интерпретации пространства и времени дает, с точки зрения Цертелева, более-менее ясное представление о когнитивной природе этих бытийных начал.

Картезианская концепция, с точки зрения Цертелева, представляет рациональный способ объяснения соотношения мира вещей и сознания – проблемы старой и вызывающей множество споров. Как отмечает Цертелев, ни идеализм, ни материализм не объясняют: каким образом нам известен окружающий мир. Идеализм все сводит к тому, что мир есть представление, а «вещи для нас» – лишь явления, порожденные и организованные при помощи априорных чувственных форм нашего же сознания. Материализм обращает внимание на механику природных процессов, не объясняя, как в результате опыта знание становится знанием. Цертелев отмечает, что лишь после Декарта, через идею причинности, можно метафизически обосновать взаимосвязь сознания и мира вещей. Философ пишет: «Закон причинности приводит нас... к убеждению в реальности внешнего мира, не говоря, однако, в чем состоит эта реальность и как следует понимать это вне; он проявляется в пространстве и времени и предполагает их данными» [4, с. 234]. Как же обнаруживает себя эта «данность»? Философия XIX века приучилась к пониманию пространства и времени как априорных форм чувственности, согласно действию которых явления даны сознанию в устойчивых пространственно-временных характеристиках. Однако, если обратиться к опыту эта устойчивость лишь мнимая: сознание далеко не всегда однозначно воспринимает явление. «Вместо того, чтобы утверждать, – пишет Цертелев, – что все представляется нам во времени, хотя существует вне его, с большим основанием можно было бы предположить, что все совершается во времени, но является нам вне его, т.е. в настоящем» [4, с. 237]. Касаемо времени, Цертелев, подобно Блаженному Августину, демонстрирует примеры с восприятием мелодии и предметов в движении. В первом случае мы воспринимаем лишь звук в длящемся «теперь». Прозвучавший звук исчезает в прошлом, тогда как грядущий – еще не прозвучал. Для того, чтобы звуки сложились для нас в мелодию, необходимо соединить прозвучавший с звучащим в психологическом настоящем. Эта же ситуация проявляет себя и в чтении. Согласно Цертелеву, не явления организуются в сознании в упорядоченной пространственно-временной последовательности, а мы, заботясь об отчетливости восприятия, воспроизводим их в психологическом настоящем. В случае с предметами в движении – мы также сталкиваемся с ситуацией неоднозначности их восприятия: если мы будем следить за перемещающимся предметом, тогда все вне его сольется «в смутную массу», если будем смотреть на окружение движущегося предмета, то предмет утратит для нас свои очертания, если мы сконцентрируемся на движущемся предмете, то создастся впечатление его неподвижности. Учитывая все это, размышляет

Цертелев, «не странно ли предполагать, что время есть необходимая субъективная форма сознания?» [5, с.241].

Каков же правильный способ проявления в познавательных действиях пространства и времени? Цертелев отмечает, что согласно закону причинности, то, что происходит в физическом мире, находит свое отражение и в мире психологическом, посредством многочисленных реакций нервной системы. Здесь он сходен в своей трактовке взаимосвязи физического и психического с Н.Я. Гротом, развивавшим концепцию энергетизма. Не случайно Цертелев склонен воспринимать предметы не как совокупность неделимых атомов, а, «согласно последним данным естественных наук» – как взаимосвязь «непротяженных единиц сил» [5, с. 238]. Стало быть, явления, данные нам в представлениях, имеют свои начала во внешней действительности (заметим: явление не тождественно предмету, а подобно предмету), а само их наличие в сознании является смутным свидетельством его взаимодействия и мира вещей. Каким же образом сознание управляется с явлениями? Цертелев отмечает пространственную и временную внеположенность сознания как центра чувств и мысли, его способность к трансцендированию. Эту способность он уподобляет «внутреннему творчеству». «Нужен особый акт психического внутреннего начала для того, – пишет Цертелев, – чтобы превратить ряд бесчисленных мелких ощущений, одновременно получаемых из внешнего мира, в один отчетливый образ, соответствующий тому или другому предмету, который представляется нам причиной, вызывающей все эти ощущения» [5, с. 244]. «Превращение» реализуется на чувственном и интеллектуальном уровнях. Цертелев отмечает, что чувственные каналы отображают далеко не все, что происходит во внешнем мире, а только то, что «мы хотим». Независимо от того, когда произошло запечатление события, сознание его воспроизводит, как было отмечено выше, в психологическом настоящем времени. Однако, для того, чтобы представления были объемными и динамичными, чувственность вступает во взаимодействие с памятью. Цертелев создает интересный образ работы человеческой памяти, где образы-воспоминания погружены как бы в глубину водоема. То, что мы вспоминаем, всплывает наружу. Соотнесение настоящего с прошлым позволяет лучше осознать происходящее. По мере утраты актуальности, образы памяти погружаются на дно. Цертелев, вслед за Э. фон Гартманом, уподобляет такое озеро бессознательному души. Кстати, образ сознания-водоема мы можем встретить в работах Н.Я. Грота и Ж.М. Гюйо, близких по духу и времени мыслителей.

На уровне мышления пространство и время функционируют как врожденные идеи. Заметим, что если Н.Я. Грот и С.Н. Трубецкой полагают развитие пространственных и временных способностей в опыте контакта сознания и внешнего мира, то Д.Н. Цертелев идет по декартовскому пути, полагая, что пространство и время, наряду с идеей причины даны человеку изначально и выступают предпосылками, с одной стороны, осознания реальности внешнего мира, а с другой, – возможности построения научного знания. «...признавая не только субъективное, но и реальное значение врожденных идей, – пишет мыслитель, – мы получаем единственную твердую почву, на которой возможно существование и развитие математических, а вслед за ними и остальных точных наук» [5, с. 246]. В данном случае пространство, время, движение, причинность выступают соответствующими интуитивными базисами, на основе которых строится априорное знание для последующей его проверки в организованном опыте, но об этом Цертелев уже не говорит.

Литература:

1. Алексеев П.В. Философы России XIX-XX столетий. Биографии, идеи, труды. М.: Академический проект, 1999. 944 с.
2. Савинцев В.И. Время и пространство в метафизике С.Н. Трубецкого // Философская мысль. – 2019. – № 5. – С. 7 - 14.
3. Савинцев В.И. Психологическое время в творчестве Н.Я. Грота и В. Вундта // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. Т.5, № 4, 2019. С. 32-38
4. Цертелев Д.Н. Философия Шопенгауэра: Теория познания и метафизика. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2014. 288 с.
5. Цертелев Д.Н. Пространство и время как формы явлений // Вопросы философии и психологии. 1894. № 23(3). С. 235-248.

**Методологические проблемы исследования истории философии в творчестве
Николая Страхова**

Снетова Нина Васильевна

Пермский государственный национальный исследовательский университет, доцент кафедры философии. Кандидат философских наук

snetova@mail.ru

Петербургский философ 19 века Николай Страхов представлен как историк философии. Автор сосредоточился на методологических проблемах исследования истории философии в творчестве Н. Страхова. Актуальность темы обусловлена остротой современной проблемы научного статуса гуманитарного знания, в частности философского знания. Отмечается, что Н. Страхов опирался на гегелевскую трактовку развития философских идей и органицизм. Русский мыслитель выделяет внешнюю и внутреннюю историю философии. Показывается, как он их интерпретирует, воспроизводится его характеристика внешней истории философии. Обращается внимание на понимание Страховым ситуации с философской литературой в европейской философии во второй половине 19 века. Упоминается, что русский историк философии выделяет три области в этой литературе. Показывается также, что Страхов противопоставляет механистическую и органическую интерпретацию процесса развития философии. Делается вывод, что Страхов внес вклад в методологию исследования истории философской мысли.

Methodological problems of studying the history of philosophy in the works of Nikolai Strakhov.

Snetova Nina Vasilievna.

Perm State National Research University

St. Petersburg philosopher of the 19th century Nikolai Strakhov is presented as a historian of philosophy. The author focused on the methodological problems of studying the history of philosophy in the work of N. Strakhov. The relevance of the topic is due to the acuteness of the modern problem of the scientific status of humanitarian knowledge, in particular philosophical knowledge. It is noted that N. Strakhov relied on the Hegelian interpretation of the development of philosophical ideas and organicism. The Russian thinker distinguishes the external and internal history of philosophy. It is shown how he interprets them, his characteristic of the limitations of the external history of philosophy is reproduced. Attention is paid to Nikolai Strakhov's vision of the situation in philosophical literature in European philosophy in the second half of the 19th century. It is mentioned that the Russian historian of philosophy distinguishes three areas in this literature. It is also shown that Strakhov contrasts the mechanistic and an organismic interpretation of the process of development of philosophy. It is concluded that Strakhov contributed to the methodology of studying the history of philosophical thought.

Keywords: Nikolai Strakhov, philosophy, Russian philosophy, history of philosophy, organicism, method, development

В настоящее время необычайную актуальность приобрела проблема научного статуса гуманитарного знания. Вопрос о научности знания неразрывно связан с проблемой методологии научного исследования. Вместе с тем приходится констатировать, что проблематика, связанная с методологией в этой области философского исследования получает недостаточно внимания со стороны специалистов по истории философии.

В отечественной философской мысли проблемы методологии научного познания были предметом пристального внимания в творчестве петербургского философа Николая Николаевича Страхова (1828-1896). На наш взгляд, он предпринял первую попытку осмыслить методологию исследования истории развития философской мысли. Данным проблемам посвящена статья «О задачах истории философии». Она написана как отклик на две работы преподавателя Харьковской Духовной семина-

рии «Очерк истории философии с древнейших времен философии до настоящего времени» (1893г.) и «Учение о Боге на началах разума (1893г.).

Обозревая имеющуюся литературу по истории мировой философии, мыслитель дает анализ тогдашнего ее состояния, намечает методологические принципы историко-философского исследования. При этом он обращается к гегелевским идеям, с одной стороны, с другой – исходит из органического подхода, который им исповедовался. Отечественный ученый был убежден, что философия является наукой, причем, высшей наукой. Философия неразрывно связана с историей философии. Отсюда ставится вопрос и о научной истории философии. Научное же понимание движения философской мысли возможно при использовании правильного метода. Такова логика Страхова. По его мнению, приступая к написанию учебной книги, автор должен поставить для себя цель, иметь представления о средствах и приемах, которые он будет использовать для достижения цели. История философии делится Страховым на внешнюю и внутреннюю, с чем, по нашему мнению, можно согласиться. Под внешней историей философской мысли собственно имеется в виду учебная литература для ее изучающих или знакомящихся с ней из интереса. Он замечает, что учебные книги не пишутся, а составляются. «... Автор не говорит в них от себя, излагает не свои мысли, а старается изложить предмет по наиболее принятым в науке сведениям и положениям» [1, с. 434]. Таким образом, можно видеть, что мыслитель выдвигает требование объективности при изложении истории мировой философии.

Среди избираемых способов изложения истории мировой философии верно выделяются два приема, использующихся также и ныне. Один приём можно назвать хронологическим: «сочинения философа берутся в порядке их времени, и из каждого сочинения делается краткое извлечение главнейших положений». Другой называется Страховым систематическим: берутся известные рубрики, «например, известный ряд предметов философского исследования», таких как познание, «природа, Бог, душа, нравственность, государство и пр., или же ряд философских наук, напр., логика, метафизика, психология, этика и пр., и затем из всей совокупности писаний философа делается извлечение положений, подходящих под каждую рубрику». [1, с. 443]. Оба приема могут совпадать. Однако историк всегда имеет в виду, что для философов важна внутренняя связь и целостность своих мыслей, они не заботились о внешних рамках полноты изложения и точного расположения по научным отделам предметов осмысления. В таких случаях, указывает Страхов, применяется «систематический прием», когда на основе различных работ философа его взгляды выстраиваются в определенную логическую последовательность. При этом отечественный историк философии отмечает, что это – трудная работа. Поэтому он подчеркивает, что учебная история философии должна писаться людьми, которые сами хорошо знают философию, что с авторами учебников, к сожалению, не всегда бывает.

Выделим, как нам представляется, важный принцип историко-философского исследования, который обозначается Страховым. Ошибочно стремиться описать как можно большее число учений, имен философов, концепций и т.д. Такой подход он называет механистическим. При написании истории философской мысли следует использовать принцип иерархизма, так бы мы его охарактеризовали. Необходимо определить «удельный вес» предлагаемых философских идей, значимость мыслителя в судьбах философии, его влияние на последующее развитие философской мысли. Важна не столько полнота обзора, сколько оценка идеи, концепций – их оригинальность или не оригинальность, самобытность или повторяемость, оценка как сильных или слабых. Отсюда выдвигается еще одно требование – указание места философа, того или иного учения в истории философской идей.

Как бы ни была важна и правильна учебная история философии, всё-таки, справедливо указывает Страхов, она дает не знание философии, а приобретение философской эрудиции. Истинное представление о том, что такое философия дает только внутренняя, т.е. научная история философских идей и учений. Высочайшим образом оценивая философию, он утверждает, что она – самая трудная наука, а история философии «есть самая трудная часть философии». Если историк берется судить о «явлениях философской мысли в прошлые времена», то, согласимся со Страховым, он должен уже заранее иметь представления о задачах истории философии, «её различных предметах и всех приемах ее исследования». Он должен решить множество проблем: какие книги анализировать, каких авторов, кого признать философом, какие тексты считать философскими? Заметим, что данные вопросы часто возникают перед историками русской философии. Иными словами, перед историком стоит проблема выбора, и здесь нет места произволу, если речь идет о научной истории философии. При этом мы видим у Страхова понимание специфики философского знания, он также видит особенности, трудности исторического познания вообще [См.: 2].

Мыслитель отмечает рост интереса к философии среди публики и увеличение числа изданий, удовлетворяющих этот интерес. Он считает, что в философской литературе можно выделить «следующие три области: 1) популярная философия, 2) университетская философия и 3) философия в строгом, или собственном смысле слова» [1, с. 452]. Вызывают интерес его характеристики популярной философии, объяснения причин популярности учений, философских идей. Авторам хочется популярности, что влияет на их выбор персоналий философов, учений, направлений, которые будут излагаться в их писаниях. С одной стороны, Страхов приходит к выводу, что на выбор историка философии влияют представления, «ходячие мнения», молва, господствующие в общественном сознании. С другой стороны, им констатируется обратное влияние оценок, стереотипов, доминирующих в историко-философских работах на понимание философии в обществе и на оценки мыслителей. Однако, по его убеждению, оно недостаточно. Многочисленные авторы книг по истории философской мысли идут вслед за господствующими мнениями.

Страхов верно выделяет несколько стереотипных представлений о том, что такое философия в ту или иную эпоху. Очевидно, что она бывает разной, – философия стоиков и идеи французского просвещения явно отличаются друг от друга и по-разному интерпретируются в общественном мнении. Возникает вопрос, что же такое философия в действительности? Ответ на поставленный вопрос дается в соответствии с исповедуемым им *органическим подходом*. Что такое философия можно понять, согласно Страхову-органицисту, рассматривая процесс развития философии, ибо в различных ее исторических формах и проявлениях присутствует то общее, чем и является действительно философия.

Развитие философской мысли, как и всякое развитие, настаивает мыслитель, представляет собой органический процесс. В данной трактовке историко-философского процесса он опирается на Гегеля: «Гегелю принадлежит органическое понимание самой философии» [3, с. 90]. Органическое понимание развития философской мысли Страхов противопоставляет механистическому, в котором движение философских идей понимается упрощенно, линейно.

В целом, с нашей точки зрения, можно говорить о вкладе Н.Н. Страхова в методологию исследования историко-философского процесса. Многие его идеи являются вполне современными и должны учитываться ныне при изучении философии, ее истории.

Литература:

1. Страхов Н.Н. Философские очерки. СПб.: Типография братьев Пантелеевых, 1895. – 530 с.
2. Страхов Н.Н. Главная задача истории // Исторический вестник. – 1901. Март. Т. 83. с. 1012-1020.
3. Страхов Н.Н. О методе естественных наук и значении их в общем образовании. СПб.: тип. Праца, 1865. – 181 с.

«...Узел жизни, в котором мы узнаны И развязаны для бытия...»: Философско-педагогическая антропология В.В. Зеньковского и С.И. Гессена

Сторчеус Надежда Вячеславовна

*РГУ имени С.А. Есенина; г. Рязань (Россия), доцент кафедры философии и методологии науки.
Кандидат философских наук*

iva68@yandex.ru

Аннотация. Статья посвящена сравнительному анализу творчества мыслителей, принадлежащих разным философским направлениям – В.В. Зеньковского и С.И. Гессена. Прослеживаются реперные точки идейного наследия С.И. Гессена, представителю русского баденского неокантианства, и В.В. Зеньковского, историка русской философии, в сфере философско-педагогической антропологии. Творчество С.И. Гессена демонстрирует как рецепцию кантовского принципа «воспитываются сообразно не с настоящим, а с возможно более совершенным будущим состоянием рода человеческого, т.е. в соответствии с идеей человечества и его назначения как целого», так и собственную концепцию воспитания и образования, имеющую много общего с педагогической системой В.В. Зеньковского, позиционирующего себя как оппонента трансцендентализма.

Ключевые слова: С.И. Гессен, В.В. Зеньковский, философско-педагогическая антропология, образование, русская философия, религиозная философия, трансцендентализм, неокантианство.

Philosophical and pedagogical anthropology of V. V. Zenkovsky and S. I. Hessen. Storcheus Nadezhda V.

Ryazan state University named for S. A. Yessenin (Ryazan);

Annotation. The article is devoted to a comparative analysis of the creativity of thinkers belonging to different philosophical directions-V. V. Zenkovsky and S. I. Hessen. Russian neo-Kantianism, S. I. Hessen, and V. V. Zenkovsky, the historian of Russian philosophy, in the field of philosophical and pedagogical anthropology, are the reference points of the ideological heritage. The work of S. I. Gessen demonstrates how the reception of the Kantian principle of “educated according to not the present, and perhaps more perfect future condition of the human race, i.e. in accordance with the idea of humanity and its purpose as a whole, “as well as its own concept of education and upbringing, which has much in common with the pedagogical system of V. V. Zenkovsky, who positions himself as an opponent of transcendentalism.

Keywords: S. I. Hessen, V. V. Zenkovsky, philosophical and pedagogical anthropology, education, Russian philosophy, religious philosophy, transcendentalism, neo-Kantianism.

Философско-педагогическая антропология - один из аспектов русской консервативной мысли. Принято разделять ее на два направления: религиозное и светское. Представитель первого направления, В.В. Зеньковский, как и С.И. Гессен, его оппонент в вышеназванной области, были одними из немногих русских мыслителей, не только высказывавших философско-педагогические идеи, но и разработавших в XX в. целостные философско-педагогические концепции.

С.И. Гессен полагал, что борьба различных педагогических течений между собою есть только отражение более глубоких философских противоположностей. Однако нам представляется, что поле философско-педагогической антропологии является той областью, где «глубокие противоположности» сглаживаются. И возникает вопрос: так ли уж «значительно отличается» [1] концепция В.В. Зеньковского от «секулярной социокультурноцентрической интерпретации в педагогической антропологии С.И. Гессена, базировавшейся на трансцендентальной философии И. Канта» [1]. Анализ показывает, что различные исходные установки в области решения антропологических вопросов могут показать в итоге очень похожий конечный продукт – концепцию нравственного воспитания и образования.

По свидетельству своего друга А. Валицкого, С.И. Гессен говорил о том, что антропология – ключ к богословию. Гессен оправдывает религию: состояние благодати было для него наивысшим уровнем

в сложной структуре человеческого мира. Используя терминологию Зеньковского, это то состояние, когда личность работает как «проводник «света истинного», исходящего от Бога» [2,19]. И в основании антропологических взглядов С.И. Гессена мы видим тот же принцип, что и с историей – личность формируется как история, через культивирование того, в чем просвечивают неисчерпаемые цели-задачи.

Идеи царства Божия, личного бессмертия и спасения – часть философской антропологии Гессена. В статье «О понятии и цели нравственного образования» [3] Гессен выделил три пласта, или плана, человеческого бытия – биологический, социальный, который Зеньковский характеризует как «бедное и ничтожное» существование, которое «цветёт и благоухает, становится проводником и осуществлением высших ценностей, когда личность «выходит из себя», приобщается к мирам неличного, высшего бытия» [2,70] и духовно-культурный. Позже им был введен четвертый, который он определял как Царство Божие. (Человек построен вовсе не «гармонически», а «иерархически» [2,85] - считает и Зеньковский). Четвертый пласт, высший, - это план благодатного бытия, в котором воспитание выступает как Спасение, которое осуществляется через любовь к ближнему и любовь к Богу и ведет человека к личному бессмертию. Решение сильное, по мнению Зеньковского, но недостаточное. Зеньковский говорит о необходимости различения подлинной природы человека и его эмпирического характера – соотношения метафизического и эмпирического слоя в личности. «А между тем душевная (и духовная) жизнь в человеке не может быть отделяема от его телесной жизни – сфера тела и сфера душевно-духовная не «склеены» вместе, а образуют в нем живое единство» [2,10]. Но Гессен и не возражает: жизнь человека протекает одновременно в четырех планах, причем высшая плоскость человеческого бытия наслаивается на низшей и оформляет ее, не нарушая внутренней целесообразности. В.В. Зеньковский против метафизической законченности, позволяет себе только приблизительно различать своеобразное, неповторимое «Я» и надындивидуальность. Причем, друг без друга эти два плана не существуют, так как личность не может проявить себя без высшего плана, а тот без личности не сможет войти в движение космоса и истории. Что ж, *укорененность личности, пишет Гессен, в сверхличном объяснит нам также еще одну замечательную черту личности, именно ее индивидуальный характер: только не думая о своей индивидуальности, а работая над сверхиндивидуальными заданиями, становимся мы индивидуальностями*» [4,75]. Более того, он подчеркивает разницу между социальным и духовно-культурным планами бытия человека и, опираясь на Риккерта, говорит о ценности этого живого единства личности, называя его, в свою очередь, единственным, которое ценно неделимым единством общего и особенного.

В.В. Зеньковский пишет, что «В человеке же личность вообще «зреет», «развивается», т.е. овладевает своей «природой» не сразу, а медленно и постепенно – и притом ограниченно. По мере созревания человека в нём многое получает печать личности, становится выразителем и проводником личности, но очень многое остаётся все же вне этого, вне подчинения личности. В том-то и сказывается вся внутренняя антиномичность в человеке, что он есть «тварная» личность, что он не есть собственник своей природы (Зеньковский имеет в виду духовную природу - разум, свобода и моральное сознание - СНВ), а, так сказать, «включён» в неё – она ему дана» [2,17]. Учение о личности у Гессена складывается из ряда положений. Основное из них то, что личность формируется посредством приобщения к миру духовных ценностей, что понятно, а также посредством творческого преодоления культуры, она формируется через приобщение к миру «сверхличных» ценностей, т.е. даётся не сразу, но растёт постепенно. В процессе роста «человек ограничен со всех сторон прежде всего тем, что над ним (Бог, высший духовный мир, все «трансцендентальное» – логика, сфера ценностей, и т.п.), тем, что рядом с ним (социальной средой, нравами, вообще «социальной традицией»), и, наконец, тем, что под ним, т.е. всей человеческой природой, её законами... Собственная природа отдельного человека – телесная и духовная со всей силой наследственности, первых детских, со всей влиятельностью их, ещё не подвластных воле ребёнка впечатлений, – все это изнутри сжимает личность, утесняет её и часто уродует» [2,17].

И вот тут-то проступает действительное противоречие: полагая, в целом, сходные принципы и структуру, отношение В.В. Зеньковский и С.И. Гессен демонстрируют разное. «Вопреки всем этим утверждениям школы трансценденталистов мы утверждаем: сфера высших ценностей должна иметь свой субъект ...этим субъектом нужно признать Церковь». Как говорится, есть такая партия... То, что С.И. Гессен снимает «преодолением культуры», устремленностью к трансцендентальному, В.В. Зеньковский полагает началом стесняющим и уродующим. Именно Зеньковский, а не неокантианец Гессен, «останавливается на полдороге, как это мы находим в трансцендентализме.» [2,18]. Что ж, несоизмеримость, несравнимость, несводимость духовного и эмпирического бытия личности тревожит философские души уже не первую тысячу лет.

Литература:

1. Проблема человека в философско-педагогической антропологии В.В. Зеньковского: социально-философский анализ : дис. ... кандидата философских наук : 09.00.11 / Помор. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова. - Архангельск, 2006. - 171 с.
2. Василий Зеньковский. Принципы православной антропологии. В издании: Русская религиозная антропология. Т.П.: Антология/ сост. общ. ред. предисл. и прим. Н.К. Гаврюшин. - М.: Московский философский фонд, Московская духовная академия, 1997. – 480 с. - (Сокровищница русской религиозно-философской мысли. Вып. III). С 431 – 466.
3. Гессен. – М.: Издательский Дом Шалвы Амонашвили, 2004. – С 224 (Антология гуманной педагогики).
4. Гессен С.И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. Учебное пособие для вузов /Ответственный редактор и составитель доктор философских наук П. В. Алексеев. Издательство «Школа-Пресс», 1995.

Тимурғалиева Лариса Алексеевна

Поволжский государственный технологический университет, Ботанический сад-институт, инженер лаборатории орнаментальной флоры и садово-паркового строительства. Диссертант

timulari@mail.ru

Аннотация: в статье рассматриваются взгляды философов-космистов на проблемы взаимодействия природы и человека, подчеркивается актуальность их идей в условиях современности, когда человечеству угрожает глобальный экологический кризис. Автор анализирует предпосылки формирования взглядов русских мыслителей на природу, окружающую среду, Вселенную, а также роль и место человека в мироздании. В статье предпринимается попытка выявить связь идей космизма, как этапа эволюции мирового единства, с особенностями русской философии в целом, мифологического сознания и традиций литературно-художественного творчества, а также их трансформация в идеи ноосферизма, призывающие к гармонизации отношений человек-общество-природа и определению путей выхода из экологического апокалипсиса, актуального для современного общества.

Ключевые слова: космизм, природа, человек, ноосферное сознание, идеи всеединства, Вселенная.

**On the relevance of the ideas of Russian cosmism in modern society.
Timurgalieva L.A.**

Candidate for a degree, Volga Region State Technological University

Abstract: the article considers the views of cosmos philosophers on the problems of the nature and human interaction, emphasizes the relevance of their ideas in modern conditions, when humanity is threatened by a global environmental crisis. The author analyzes the prerequisites for the formation of the views of Russian thinkers on nature, the environment, the Universe, as well as the role and place of human in the Universe. The article attempts to identify the connection of the ideas of cosmism, as a stage in the evolution of world unity, with the peculiarities of Russian philosophy in general, mythological consciousness and traditions of literary and artistic creation, as well as their transformation into ideas of noosperism, calling for the harmonization of human-society-nature relations and the definition ways out of the ecological apocalypse, relevant for modern society.

Keywords: cosmism, nature, human, noospheric consciousness, ideas of unity, the Universe

В условиях стремительного роста промышленного производства, использования полезных ископаемых, чрезмерного загрязнения окружающей среды отходами человеческой деятельности, истребления живых организмов природа не успевает восстанавливаться. Человечество для сохранения своей среды обитания вынуждено искать пути выхода из экологического апокалипсиса, обращаясь не только к научно-исследовательскому опыту, но и философским взглядам, сформировавшимся в предыдущие столетия, когда предпосылки современного экологического кризиса еще только зарождались. Поэтому на сегодняшний день становятся весьма актуальными идеи ноосферного сознания, вобравшего в себя философскую мысль русского космизма.

Основания противоречий современного мира были заложены еще в XVII веке идеями Ф. Бекона и Р. Декарта, провозгласивших человека хозяином природы, обосновавших антропоцентризм в качестве ведущего мировоззренческого выбора того времени. Современников увлекла идея мыслителей: «Знание - сила», наука должна дать человеку власть над природой. И на протяжении веков человечество использовало научные знания для того, чтобы подчинить природу. В результате всевозрастающего господства антропоцентристского типа мышления воздействие человека на природу стало носить разрушительный характер, оказались нарушены основные принципы естественного устройства биосферы.

В отличие от европейской философии XVII века одной из основных идей философии русского космизма является определение места и роли человека во взаимоотношениях его с природой, космо-

сом, Вселенной. Главной чертой русского космизма стал уход от сформировавшихся в Европе взглядов антропоцентризма и геоцентризма и переход к эоцентризму (см. работы К. Циолковского, В. Вернадского, А. Чижевского, Н. Федорова, П. Флоренского), космисты придерживались целостного представления о мире и человеке как неотъемлемой его части.

Для них был чрезвычайно актуален вопрос ответственности человека за природу, неразрывности его связи с космосом, соразмерности природного и человеческого бытия. «Человек и природа, — замечает П. А. Флоренский, — взаимно подобны и внутренне едины. Человек и природа равномоцны, при этом человек представлен как «сумма мира, сокращенный конспект его», а Мир как, «раскрытие человека, проекция его» [1, с. 185-187].

В. И. Вернадский в работе «Философские мысли натуралиста» писал, что человек впервые реально понял, что он житель планеты и может – должен – мыслить и действовать в новом аспекте, не только в аспекте отдельной личности, семьи или рода, государств или их союзов, но и в планетном аспекте [2, с. 35]. Идеи В. И. Вернадского актуальны и в наше время. Роль человека, как хозяина мира, стоящего над всеми природными явлениями на планете и за ее пределами, сменяется идеей взаимодействия человека с природой, мыслью, что человек — это часть этой природы. В.И. Вернадский представляет ноосферу, как космическое явление, обеспечивающее переход к очередному этапу эволюции живого вещества в виде формирования нового качественного состояния разума человека и его отношение к природным явлениям. «Человек живет в биосфере, он от нее неотделим. Он только ее может непосредственно исследовать всеми своими органами чувств – он может ее ощущать – ее и ее объекты» [3, с. 381]. Поэтому, как бы ни развивалась научная мысль человека, для производства всевозможных благ для его существования на планете, в первую очередь необходимо заботиться о той среде, в которой человек существует и мыслит, потому что разрушение биосферы неизбежно приведет к гибели и самого человека.

В творчестве Соловьева В. С. также прослеживается идея целостности мира. Он создал идею Всеединства, его теория эволюции природы вобрала в себя весь опыт естествознания, а также вопросы ценности и значимости человека как божественной сущности. По его мнению, развитие природы является предварительным этапом и условием постепенной эволюции развития мирового единства. Существующие основные ступени эволюции: царства минеральное, растительное, животное служат материалом для формирования человеческого царства и царства Божьего. Предварительные уровни не исчезают, а объединяются с последующими ступенями, так осуществляется, по мнению автора, процесс совершенствования и «собирания Вселенной». Идеи Соловьева являются синтезом науки, философии, религии и показывают возможности человеческого разума осмысливать и применять опыт различных учений, используя эволюцию природы для развития истории человечества, окончательной целью которого является «образование всецелой жизненной организации» или «цельной жизни». Такое понятие отражает как социальное устройство, находящееся в гармонии с природой и гармоничное внутри себя, так и «цельная жизнь» для отдельного человека, гармония его духа, мысли, воли и чувств. Человек, по Соловьеву, является посредником между божественным и земным, на которого возложена миссия завершить эволюцию природы и достичь гармонии в духовной жизни. Выполнение этого предназначения человека позволило бы обрести космическую гармонию, а значит достичь всеединства [4].

Поиск гармонии и единства во взаимодействии человека и природы прослеживается в трудах религиозного философа Л.П. Карсавина и его концепции «симфонической личности», постигающей «свое собственное единство во всеединстве». Устройство гармоничного мира можно сравнить с прекрасной музыкальной симфонией, возникающей в результате совместной слаженной игры музыкантов, звучания инструментов и множества специально подобранных звуков разной высоты. И к этому единому безупречному взаимодействию человечество должно стремиться.

К подобному «звучанию» было обращено творчество другого русского ученого-космиста К.Э. Циолковского, который считал, что космос есть источник красоты и добра: «Жизнь, в общем, блаженна в Космосе, только мы об этом не знаем и не догадываемся». Он утверждал, что людям судьбой уготованы великие дела: они «изменяют поверхность земли, ее океаны, атмосферу, растения и самих себя. Будут управлять климатом и распоряжаться в пределах солнечной системы, как и на Земле». Несмотря на то, что философской позицией Циолковского являлся антропокосмизм, при котором человек и космос едины, автор признавал чувственность и разумность всей Вселенной и существующие в ней высшие общественные организации, считал, что разум есть то, что ведет к вечному благосостоянию каждого атома.

Философия всеединства развивает представления о вселенском человеке, реализующемся в миллиардах определенных личностей, его невозможно отсечь от собственно Вселенной. «Всеединство», «соборность» и «русская идея» — понятия русской философии, имеющие одну основную особенность, которая определяется как «единство в многообразии».

Интересно, что русский космизм как направление в русской философии начал активно формироваться продвижением идей видного русского мыслителя Н.Ф. Федорова и его концепции «Общего дела». В отличие от большинства космистов, считающих человека частью Вселенной, Федоров весьма своеобразно считал природу врагом человека, но имел в виду не природу в смысле совокупности существа или живой многообразный мир, а сложившийся порядок существования человека, основанный на половом расколе, вынужденной борьбе, устройстве человеческого бытия и, наконец, самой смерти. Он считал, что, если люди сумеют победить свое невежество, слепоту, иррациональность, то все вместе они смогут противостоять злу, смерти и превратят Вселенную в сознательный счастливый мир, и только в таком мире, по мнению автора, возможно познание внешних и внутренних процессов. В основе идей Федорова находится убеждение, что человечество перейдет на новую ступень эволюции мира, прекратив быть инертным наблюдателем этого развития и направит развитие в новую сторону, опираясь на сознательный труд, творчество и свои божественные задатки [5].

Русская философия сама по себе уникальна и прежде всего тем, что традиционно в России, согласно ее духовной первооснове, преобладала тяга к мудрости, поискам истины без формальных ограничений и попыток систематизации, русская философская мысль есть философия жизни, а не абстрактных мудрствований. Современные исследователи русского космизма считают, что формирование идей этого философского течения берет начало в глубинах возникновения народной культуры, мифологического сознания и традициях литературно-художественного творчества. Можно предположить, что языческая культура древних славян, направленная на гармоничное взаимодействие человека с миром, природой и Вселенной в целом является истоком сначала народного космизма, плавно переходящего затем в идею русского космизма, который есть результат тысячелетней отработки в российской культуре мировоззрения живого, нравственного Всеединства человека, человечества и Вселенной и абсолютно не случайно В. И. Вернадский считал это свойство человека чувствовать себя частью целого и необъятного — «вселенскостью».

Такая преемственность концепции русского космизма со времен зарождения культуры древних славян через идеи выдающихся ученых космистов XIX-XX веков продолжает свое развитие в современности и находит свое отражение в идеях ноосферизма, основным утверждением которого является необходимость синтеза существующих знаний, опыта многих поколений, соответствующей организации производственных отношений с формированием человека, личности с разумными потребностями с превосходством духовных, творческих, нравственных, культурных качеств, нацеленного на личностную созидательную самореализацию.

Учитывая столь глубинные представления о мире, природе и человеке, сформировавшиеся веками в русской традиции, представляется, что возникшие в современном обществе идеи ноосферизма должны занять достойное место в духовных исканиях человечества в современном мире, а также поисках путей достижения гармонии человека с природой.

Литература:

1. Флоренский П. А. Оправдание космоса. СПб. 1994. 221 с.
2. Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. М.: Наука, 1988. 100 с.
3. Вернадский, В.И. Биосфера и ноосфера. М.: Айрис-пресс, 2008. 576 с.
4. Соловьев В.С. Соч. в 2 т. - М.: Мысль, 1988. 895 с., 824 с.
5. Федоров Н.Ф. Сочинения. М., 1982. 711 с.

Соборность как основание церковной социальности в философии С.Н. Булгакова

Тонковидова А.В.

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Кубанский государственный университет физической культуры, спорта и туризма», старший преподаватель кафедры философии, культуроведения и социальных коммуникаций.

tonkovidova@mail.ru

Аннотация: В статье рассматриваются взгляды С.Н. Булгакова по вопросу актуализации социальности в таком значении как церковная социальность, определяются ее основные черты. В качестве онтологического основания церковной социальности выступает соборность как символ веры. Тип личности, возникающий в церковной социальности — это «каноническая личность», форма социальной идентичности которой определяется как «странник». Дается качественная характеристика религиозной, социальной, половой, правовой, политической, экономической, гражданской, эстетической, военной идентичности «странника». Выявляется диалектика имманентного и трансцендентного, присущая церковной социальности и соборности как символу веры. Рассмотрены индивидуальный и соборный критерии, выделяемые С.Н. Булгаковым, делающие возможным социальную и личную идентификацию и идентичность. Церковная социальность изучается в сравнении с такими типами социальностей, как церковно-светская социальность и светская социальность.

Ключевые слова: Соборность, социальность, церковная социальность, «каноническая личность», идентичность, «странник».

Community as the basis of church sociality in the philosophy of S.N. Bulgakova. Tonkovidova A.V.

Kuban State University of Physical Education, Sports and Tourism

Abstract: The article considers the views of S.N. Bulgakova on the issue of actualization of sociality in its meaning as church sociality, its main features are determined. The ontological foundation of church sociality is community as a symbol of faith. The type of personality that arises in church sociality is a “cononic personality”, the form of social identity of which is defined as a “wanderer”. A qualitative description of the religious, social, gender, legal, political, economic, civil, aesthetic, military identity of a “wanderer” is given. The dialectic of the immanent and transcendental inherent in church sociality and community as a symbol of faith is revealed. The individual and conciliar criteria highlighted by S.N. Bulgakov, making social and personal identification and identity possible. Church sociality is studied in comparison with such types of socialities as church secular sociality and secular sociality.

Keywords: Community, sociality, church sociality, “canonical personality”, identity, “wanderer”.

С.Н. Булгаков в своих работах обозначил три типа социальности: церковную социальность, церковно-светскую социальность и светскую социальность. Церковная социальность, в основе которой лежит соборность как символ веры, может проявляться в одной историко-культурной среде, наряду с церковно-светской социальностью с соборностью как социальным идеалом и светской социальностью, с соборностью как идеологией. Церковная социальность предполагает трансцендентность Бога к миру, к человеку. При церковной социальности соборность содержится как возможное состояние мира, Бога и человека в единой сущности Абсолюта. Диалектика имманентного и трансцендентного приводит в движение категорию соборности и выстраиваемую на ее основе социальность. Соборность как символ веры уходит из имманентного мира в трансцендентный. Соборность как символ веры связана, прежде всего, не с социальным, а с божественным. Антиномия возникает из трансцендентного понимания Бога. Бог одновременно и есть и его нет для познания, знание и незнание соответствуют церковной социальности. Можно отметить, что основное отличие церковной социальности от церковно-светской социальности и светской социальности — это ее вневременность. Данная ситуация ведет к тому, что Бог

и человек максимально далеки друг от друга, Бог выносятся «за скобки» мира и человека, Бог для человека – это и тайна, и пустота, и НЕ, и СВЕРХ. Пустота, по С.Н. Булгакову, в своей основе содержит возможность к «богообщению, богопереживанию, богобытию», становится возможной религия через полагание Бога вне себя и открытие Бога человеку [1, с. 171]. Бог и человек разделены. Вера – это даже не вера в Бога, так как Бог становится Богом для человека, когда начинает присутствовать момент имманентности. Трансцендентное не предполагает имя Бога. Вера на уровне церковной социальности – есть свойство человека, возникающее в нем и не выходящее за его пределы. Вера в Бога и сам Бог находятся на разных уровнях: трансцендентном и имманентном. Имманентное С.Н. Булгаков определяет в работе «Свет невечерний» как то, что существует в пределах сознания [1, с. 40]. Религиозную трансцендентность рациональное познание не охватывает, оно «вне собственной досягаемости» для человека [1, с. 43]. Для ее постижения необходимы «чудо, благодать, свобода», идущие со стороны трансцендентного Бога [1, с. 45]. Данный путь познавательной деятельности С.Н. Булгаков называет «религиозным путем». По К. Бекнеру, социальность определяется самой личностью [2. С.43-53]. Каждая социальность должна предполагать некий критерий, по которому мы можем с ней идентифицироваться. С.Н. Булгаков рассматривает два таких критерия: индивидуальный и соборный. Индивидуальный критерий, который соответствует соборности как социальной идеологии в светской социальности, влечет за собой подмену свободы своеволием, уход от истины, субъективизм, конформизм. По словам С.Н. Булгакова, соборность подменяется «религиозным индивидуализмом, анархизмом, импрессионизмом» [1, с. 127]. Церковная социальность предполагает формирование «канонической личности», которую, по С.Н. Булгакову, мы не можем свести к социальной группе, к которой она относится. Личность определяется, прежде всего, не социальной группой, с которой она себя идентифицирует, а в ее основе лежит ценностная, аксиологическая максима – Бог, который и организует ее деятельность. В связи с тем, что ценности определяют деятельность личности, то Бог как основополагающая ценность «канонической личности» выступает целеполагающим звеном направленности ее деятельности. Социальная и личностная идентификация, встраивание в социальность предполагает и такую характеристику как «отрешенность, отчуждение» от мира [1, с. 236], попытку в определенную историческую эпоху создать внеисторическую социальную реальность, или антиисторизм [3, с. 400]. В церковной социальности присутствует антиномия Абсолютного и относительного, антиномия тварности [1, с. 246]. Основной моделью решения данных антиномий в церковной социальности С.Н. Булгаков усматривает в выходе за пределы мира в Божественное Ничто. Социальный идеал – это «голое отрицание мира» [1, с. 264]. Соборность как основание социальной и личной идентичности трансцендентна. С.Н. Булгаков определяет именно религиозную идентичность как основание церковной социальности. Постулируется вневременный аскетизм, на основе которого должна быть сформирована социальная и личностная идентичность [1, с. 285]. Для «канонической личности» свойственен аскетизм, неотмирность, антиисторизм [3, с. 400]. В церковной социальности преобладает эсхатологизм, эмпирическое отрицается ради трансцендентного, духовный деспотизм [3, с. 401]. Церковная социальность выносит себя вне мира, истории и культуры, основной характеристикой выступает религиозность [2, с. 263]. Это автономная социальность, стремящаяся в мир трансцендентного. Сама социальность рассматривалась лишь в отношении к божественному. С.Н. Булгаков определяет такие типы социальной идентичности, как «герой» - в светской социальности, «подвижник» - в церковно-светской социальности [4, с. 284, 294]. «Героизм» и «подвижничество» как структуры самоидентификации личности Г.Я. Миненков рассматривал как актуализацию в социальности человекобожия и богочеловечества [5. С.328]. Модель социальной идентичности «странник» С.Н. Булгаковым выделяется в церковной социальности [3, с. 266]. Основными чертами модели социальной идентичности «странник» выступает: внеисторизм, временность, неустойчивость, отсутствие исторической перспективы, негативное отношение к материальному миру, оппозиция, борьба с ним, возникающие из глубины религиозных переживаний [3, с. 267]. В церковной социальности нивелируется значение половой идентичности, телесность обесценивается [1, с. 285]. Культурные артефакты имманентного мира не вызывают эстетического чувства, эстетическое стирается религиозным [3, с. 267]. Для «странника», как модели социальной идентичности характерен отказ «от мира сего», от того набора гражданских прав и обязанностей, которые связаны со следованием культу правителя, или социальной идеологии, «странник» видит себя гражданином другого царства - царства божественного [3, с. 269]. Гражданская идентификация происходит в церковной социальности не с государством как «царстве мира сего», а соотносится с Царством Божьим, миром трансцендентного [3, с. 270]. Имманентные религиозные ценности светской социальности, утвержденные государством, заменяются

трансцендентными религиозными ценностями. Возникает оппозиция «человек – государство». Но государство, прежде всего, рассматривается как институт религиозный, а не политический [3, с. 270]. Государство как основание светской социальности, с культом человекобожия, героя, имеющее имманентные основания, основанное на принуждении, отрицалось в церковной социальности. Но с другой стороны, государство представленное не как божество, а как форма социального устройства – это орудие добра и порядка. С.Н. Булгаков, рассматривая политическую идентификацию в церковной социальности, отмечает ее второстепенность, выражаемую в «пассивном безразличии» или «анархизме» [3, с. 273]. Отношение к государству строится на принципе «извне», с одновременным отказом и на себя брать ответственность за государство [3, с. 275]. Одновременно с этим церковная социальность предполагает терпение, отказ от меча и насилия, отход от революции как способа преобразования общественного устройства, любые его формы, от рабства до капитализма, воспринимаются как данность. Социальная идентичность носит не общественный, а сугубо личностный характер, для нее свойственно смирение перед внешней социальностью ради решения религиозных задач [3, с. 276]. Правовая идентичность в церковной социальности также находит свои основания в мире трансцендентного. Норма – это приоритет закона Божьего над правовыми нормами государства. [3, с. 274]. В церковной социальности существует два подхода к военной идентичности. С одной стороны, Булгаков, опираясь на взгляды Тертуллиана, пишет, что возможен отказ от несения военного долга. Но, с другой стороны, на основании мнения Климента Александрийского, военная идентичность может органично вписаться в церковную социальность, за исключением исполнения противоречащих религии предписаний [3, с. 274]. Экономическая идентичность «канонической личности» в церковной социальности строится также на базе идеала «добровольной бедности» и «благотворительности», отсутствует стремление к переделу имущества в связи с убежденностью в своей временности на земле [3, с. 278]. Социальное неравенство оправдывается вследствие того, что экономическая идентичность «странника» неустойчива и выводится из религиозной и этической идентичности. В церковной социальности соборность как символ веры определяются догматами, как опытными истинами.

Литература:

1. Булгаков С. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2017. 672 с.
2. Breckner K. Universalismus als Abteilungsgrund für christliche Ethik. Kursorischer Ausblick auf Partikularismus zulassende Konzeptionen am Beispiel Solov'evs, Bulgakovs, Berdjaevs und Franks // Das normative Menschenbild in der russischen Philosophie. Berlin: LIT Verlag Dr. W. Hopf, 2011. pp. 43-53.
3. Булгаков С.Н. Два града: исследования о природе общественных идеалов. М.: Астрель, 2008. 784 с.
4. Булгаков С. Н. Православие. Очерки учения Православной Церкви. Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2011. 560 с.
5. Миненков Г.Я. Героизм и подвижничество как модели личностной и социальной идентификации // Русское богословие в европейском контексте. С.Н. Булгаков и западная религиозно-философская мысль: публицистика. Москва: Библийско-богословский институт, 2006. С. 327-347.

Хрипункова О.В.

Санкт-Петербургский государственный экономический университет, старший преподаватель

khripunkova.oxana@yandex.ru

Аннотация: В статье говорится о любви как этической ценности в культурно-философских воззрениях одного из видных представителей русской культуры Серебряного века Д.С. Мережковского. Автор статьи показывает, что Мережковский классифицирует различные проявления любви, располагая их в определенной ценностной иерархии. Первую ступень данной иерархической лестницы занимает земная, «брачная» любовь между мужчиной и женщиной. За ней следуют два типа «братской» любви к людям – любовь «жалостливая», сострадательная и любовь спокойная и «разумная». На следующей ступени находится любовь к Богу, которая, согласно Мережковскому, является побудительной силой, питающей человеческую добродетельность. Высшим же проявлением любви как этической ценности мыслитель считает жертвенную божественную любовь человека к Богу и Бога к человеку.

Ключевые слова: Серебряный век, культура, философия, аксиология, этические ценности, эстетические ценности, любовь, Д.С. Мережковский.

Love as an ethical value in the cultural and philosophical views of D. Merezhkovskiy.

Khripunkova O.V.

Saint Petersburg State University of Economics,

Abstract: This article is about love as an ethical value in the cultural and philosophical views of D. Merezhkovskiy, who is one of the most prominent representatives in Silver Age Russian culture. The author shows that Merezhkovskiy classifies various love demonstrations disposing them in a certain hierarchy. On the first stage of this hierarchic stairway is earthly, “marital” love between a man and a woman. Then, there are two types of “brotherly” love for people – compassionate love and calm, “reasonable” love. On the next stage is the love for God, which is incentive force, supplying human righteousness, according to Merezhkovskiy. The highest demonstration of love as an ethical value is a sacrificial heavenly man’s love for God and God’s love for man.

Keywords: Silver age, culture, philosophy, axiology, ethical values, aesthetic values, love, D. Merezhkovsky.

На современном этапе развития общества наблюдается всплеск интереса к аксиологической тематике. По мнению Т.Я. Короткой, для новой исторической эпохи необходим переход от религиозного или идеологического сознания к сознанию ценностному. Только это позволит людям преодолеть межкультурные и социальные противоречия [1, с. 5].

Русская философская мысль всегда уделяла проблемам ценности особое внимание. Православный онтологизм, пронизывающий всю русскую культуру и противопоставление его рационализму западных европейцев – вот та питательная среда, в которой зародилась отечественная философия. Такой путь развития русской философии неизбежно приводил к потребности теоретически осмыслить и интерпретировать вопросы ценности.

Русские мыслители рубежа XIX-XX веков впервые обозначили аксиологическую проблематику в ее специфическом «русском» варианте. Своей главной задачей деятели русского Ренессанса считали сохранение и развитие духовных идеалов. Их ценностное мировоззрение базировалось на идеалах истины, добра и красоты.

Д.С. Мережковский является одним из ярких представителей Серебряного века, обратившихся к проблеме ценностей культуры. Аксиологические взгляды Мережковского формировались в основном под влиянием философских воззрений Ф. Ницше и Р. Вагнера, идей представителей неокантианской

Баденской школы, веховцев и Вл. Соловьева. Однако, невзирая на подобную преемственность во взглядах, аксиологические воззрения Мережковского представляют собой явление оригинальное и самобытное.

Во главу угла любого творчества он ставит этические и эстетические вопросы. Будучи религиозно настроенным мыслителем, Мережковский практически во всех своих трудах так или иначе анализирует, как взаимодействуют системы ценностей культуры и религии. Понимая Бога как Абсолют и высшую ценность, подчеркивая божественный характер ценностей, он считает абсолютные ценности базисом и вершиной любой системы ценностей.

Любовь занимает наивысшую ступень в иерархии общечеловеческих и культурных ценностей в культурно-философском наследии Мережковского. Рассматривая любовь как источник ценностей, мыслитель называет ее высшей добродетелью на земле: любить себя во имя Бога так же свято, как любить других во имя Бога – это «одна и та же любовь к Богу» [2].

Мыслитель ставит любовь выше человеческого сознания и считает, что именно любовь освобождает личность от эгоизма и эгоцентризма, предоставляет человеку возможность осознать собственную ценность, полюбив других людей. Мережковский считает, что любовь – «самое личное из всех человеческих чувств» – помогает одному человеку увидеть в другом то единственное и неповторимое, что делает человека личностью [3].

Изучая культурную историю человечества, мыслитель приходит к выводу о том, что божественная искра любви во все времена и у всех народов являлась движущей силой, стимулирующей культурную эволюцию. Мережковский доказывает, что любовь имеет множество лиц и проявлений и всегда сопутствует любым гениальным и просто значимым культурным проявлениям. Мыслитель находит самые различные проявления любви в творчестве представителей всех культур.

Наиболее понятной и доступной человеку формой любви, является, по мнению Мережковского, земная, «брачная» любовь мужчины и женщины, которую хоть раз испытал практически каждый из людей. И то, что страшит и пугает в любви «небесной», в земной любви выглядит просто, легко и радостно, ибо влюбленные делятся друг с другом последним, что у них есть, и «не судятся» [4]. Согласно мыслителю, именно в этом естественном для любого человека бесхитроном чувстве каждый может понять и ощутить, что значит любить: «Только здесь, в эросе, сказал впервые человек человеку: “Люблю”, назвал любовь по имени» [4, с. 259].

Однако Мережковский полагает, что подобная земная любовь – лишь первая ступень лестницы, которая в перспективе может привести человека к высшей ипостаси любви – Любви Божественной. Мыслитель говорит о том, что земная любовь учит любви небесной, Эрос учит Агапе, братской любви и где-то там, в конечной точке, они сливаются воедино [4].

На такой «братской» любви, по мнению Мережковского, зиждется сострадательная, «жалостливая» любовь к людям, которую мыслитель находит, например, на страницах произведений Ф.М. Достоевского. «Небывалый в истории» пророк «новой русской жалости» – таким Мережковский считает Достоевского. Мыслитель видит в книгах писателя болезненное, но яркое и жгучее сострадание к людям, особенно к детям. Мережковский полагает, что Достоевский – подлинный певец любви евангельской, равного которому не существует. Именно Достоевский, согласно Мережковскому, стал одним из первых представителей русской культуры, показавшим миру, что не дела или подвиги оправдывают человека перед лицом Всевышнего, а лишь вера и любовь. А праведник – тот, кто умеет по-настоящему жалеть и любить, сознавая при этом всю глубину собственной человеческой слабости и порочности [5].

Но для Мережковского жалость не всегда равна любви. Нередко она представляет собой только ее «тень». Мыслитель убежден, что любовь торжествует над смертью, тогда как жалость ей покорна; любовь живет в веках, а жалость ограничена во времени. Мережковский замечает, что обычному человеку, как правило, любить горько и трудно, тогда как жалеть – сладко и легко. Именно поэтому, полагает мыслитель, в мире «так много жалеющих и так мало любящих» [4, с. 102].

«Нежалостливую», без трагичного надрыва, спокойную любовь к самым обычным, заурядным людям Мережковский находит у И.А. Гончарова. Мыслитель пишет, что все произведения писателя «озарены ровным светом разумной любви к человеческой жизни» [6, с. 198]. В этом, по мнению Мережковского, мирозерцание русского писателя близко к детски-здоровому восприятию реальности древними греками. Гончаров любит людей в их бесхитроности и простоте, находя красоту даже

в самых непритязательных волнениях человеческой души. Основным трагизмом жизни для писателя, считает Мережковский, является пошлость, торжествующая над чистотой сердца, любовью и идеалами. Главная же слабость его героев, именующих себя «грядущей новой силой», заключается в том, что «у них нет любви» [6, с. 206], нет той божественной искры, которая одна только способна облагородить душу человека и поднять его над обывательским отношением к миру.

Мыслитель полагает, что от любви к людям человек поднимается еще выше – к любви к Богу. Подобная любовь в иерархии этических ценностей Мережковского занимает одно из самых почетных мест. Ведь любовь к Божественному началу, согласно мыслителю – это та самая извечная сила жизни, которая «движет солнцем и другими звездами» [7, с. 81].

Любовь к Богу, по мнению Мережковского, – это маяк и императив для человеческой добродетельности. Если в душе нет веры и любви к Всевышнему, то и провести подлинное различие между добром и злом человек не сможет. И никакие подвиги, никакая внешняя добродетельность не могут спасти того, кто сердцем далек от Бога. Любое самоотречение без любви – ничто, считает мыслитель. Возлюбить ближнего можно только после того, как в сердце поселилась вера и любовь к Богу. Из небесного проистекает земное, но никак не наоборот – убежден Мережковский. По его мнению, любое доброе дело, содеянное человеком, является лишь отражением любви к Всевышнему. И именно такая любовь, согласно мыслителю, способна очистить грех, примирить противников, оправдать человека [7].

Высочайшим же проявлением любви в иерархии Мережковского является жертвенная любовь человека к Богу и Бога к человеку. Мыслитель полагает, что чем сильнее любовь, тем она должна быть жертвенней, а Бог является крайним пределом человеческой любви и жертвы. Мережковский отмечает, что человеческая жертва заложена в существе не только всех религий, но и религии как таковой, религии как культурного явления. Именно в жертве проявляется Божественная любовь к человеку – ибо Господь отдал своего Единородного Сына, Иисуса Христа в жертву для того, чтобы «всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную». (Ин. 3:16)

Но, несмотря на весь кажущийся трагизм жертвенной любви, Мережковский называет Евангелие «книгой величайшей свободы и радости, книгой бескорыстной поэзии» [8]. Жертвенная любовь, по мнению мыслителя, не означает аскетизма и отказа от радостей мирской жизни. «Истинные пророки любви», уверен Мережковский, «не уходят с пира людей» [8], ведь даже «предвидящий Голгофу» Спаситель «любит ароматы мирры», «благословляет в Кане Галилейской вино и мирное веселие, и счастье новобрачных» [8].

Исходя из сказанного выше, можно сделать вывод, что любовь является высшей этической ценностью в аксиологических воззрениях Д.С. Мережковского и имеет множество различных проявлений в культурной истории человечества.

Литература:

1. Короткая Т.Я. Проблема ценностных оснований культуры в русской религиозной философии первой половины XX века. – Автореф. дис. ... канд. филос. наук.: 09.00.03. [Место защиты: Твер. гос. ун-т]. - Тверь, 2007. - 20 с.
2. Мережковский Д.С. Религия. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.litmir.me/br/?b=102225&p=31> (дата обращения: 06.02.2020)
3. Мережковский Д.С. Св. Иоанн Креста / Испанские мистики. М.: Республика, 2002. 541 с.
4. Мережковский Д.С. Тайна Запада: Атлантида-Европа. М.: Эксмо, 2007. 670 с.
5. Мережковский Д.С. Достоевский / Вечные спутники. Портреты из всемирной литературы. СПб.: Наука, 2007. 895 с. С. 175-195.
6. Мережковский Д.С. Гончаров / Вечные спутники. Портреты из всемирной литературы. СПб.: Наука, 2007. 895 с. С. 195-213.
7. Мережковский Д.С. Кальдерон / Вечные спутники. Портреты из всемирной литературы. СПб.: Наука, 2007. 895 с. С. 428-503.
8. Мережковский Д.С. О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.litmir.me/br/?b=102042&p=12> (дата обращения: 06.02.2020)

Русская идея как геофилософия

Целик Т.В.

ГОУ ВПО «Донецкий национальный университет», доцент кафедры философии, кандидат философских наук

tzelik@meta.ua

Аннотация: в докладе предлагается рассмотреть «русскую идею» и русскую философию с ее основными концептами – всеединства, соборности, софийности – как геофилософию, т. е. с позиции методологического посыла Ж. Делеза, когда становление философских концептов понимается через детерриторизацию, специфическое смысловое преодоление изолированности культурного и интеллектуального пространства их сформировавших. Русская идея, становление которой оформляло самосознания русской цивилизации XIX-начала XX вв., по мнению автора, отличается именно направленностью во вне, адресуясь всему Человечеству, предлагая высокие нравственные идеалы, делая их трансцендентными, что отражено в творческом наследии русских философов Серебряного века и послереволюционной эмиграции. Показана актуальность темы «русской идеи» как мировоззренческой основы православно-славянской цивилизации для современного российского общества, которое не только снова самоопределяется с собственной идентичностью в условиях глобального мира, противостоит ему по многим ценностным основаниям, но и способно, как считал А.С. Панарин, предложить собственный альтернативный проект постсовременности. По мнению автора, это и трансформирует философию русской идеи в собственно геофилософию.

Ключевые слова: русская идея, русская философия, геофилософия, историософия, детерриторизация, софиология, всеединство, постсовременность.

Russian idea as geophilosophy.

Tselik T.V.

Donetsk National University (Donetsk)

Abstract: the report proposes to consider the “Russian idea” and Russian philosophy with its basic concepts – unity of unity, collegiality, sophistry – as geophilosophy, that is, from the standpoint of the methodological message of J. Deleuze, when the formation of philosophical concepts is understood through deterritorialization, specific semantic overcoming of the isolation of cultural and the intellectual space of those who formed them. The Russian idea, the formation of which shaped the self-consciousness of Russian civilization of the 19th-early 20th centuries, according to the author, is distinguished by an outward orientation, addressed to all of Humanity, offering high moral ideals, making them transcendental, which is reflected in the creative heritage of the Russian philosophers of the Silver Age and post-revolutionary emigration. The relevance of the theme of the “Russian idea” as the worldview of the Orthodox Slavic civilization for the modern Russian society, which not only again identifies itself with its own identity in the global world, is opposed to it on many value bases, but also capable, as A.S. Panarin, propose your own alternative postmodern project. According to the author, this transforms the philosophy of the Russian idea into geophilosophy itself.

Keywords: Russian idea, Russian philosophy, geophilosophy, historiosophy, deterritorialization, sophiology, total unity, postmodernity

Русской философии Серебряного века и философии русской идеи на сегодняшний день посвящены труды многих авторитетных и признанных авторов. Давно преодолены споры по вопросам существования и специфики русской философии, когда под сомнение ставилась сама возможность считать наследие русских мыслителей рубежа XIX-XX вв., писавших с ярко выраженной христианской направленностью, собственно философией, а не публицистикой на религиозно-богословские темы и богоискательством. Пройдя длительный путь научной дискуссии, закрепилось и понимание концепта «Русской идеи»,

особенно благодаря трудам А.В. Гулыги, А.В. Панарина, С.С. Хоружего, М.Н. Громова, А.Ф. Замалеева и многих других авторов. Появляющиеся новые направления философских исследований (или, можно сказать – области новых междисциплинарных исследований, например, цивилилогия) обращаются к рассмотрению роли русской философии и русской идеи в становлении русской цивилизации как продолжательницы православно-славянской ее формы. Жесткое противостояние современной России коллективному Западу в нынешней геополитической ситуации выявило значимость концепта «Русский мир», с необходимостью актуализировав его, и даже подтвердив мысль одного из самых последовательных отечественных критиков глобализма, А.С. Панарина, о том, что Россия должна предложить собственный проект постсовременного мира как альтернативу западному глобализму. Понятно, что в основе такого проекта православный фундамент восточно-славянской цивилизации, русская культура в целом, где квинтэссенцией является именно русская идея, авторство которой А.В. Гулыга связал с Ф.М. Достоевским [1, с. 20], а ее развитие, как известно, взяла на себя русская философия Серебряного века и послереволюционной эмиграции (самая показательная в этом ряду «Русская идея» Н.А. Бердяева [2]). А.В. Гулыга писал, что «сегодня русская идея (порой – под другими именами) возрождается» [1, с. 33], – но относилось это утверждение к 90-м годам XX в., когда он работал над книгой «Творцы русской идеи». В этой связи примечателен также факт ее последнего переиздания в 2018 году, как свидетельство актуальности самой проблематики русской философии для современного российского общества.

В этом же ряду актуальных тем для общества в целом стоит назвать публичную дискуссию, разворачивающуюся на наших глазах в связи с внесением изменений в Конституцию Российской Федерации: обсуждаются не только ценностные основания жизни страны, но и необходимость закрепления в основном законе понятия «русский народ», православной идеологии или русской идеи. С другой стороны, не прекращаются споры о самих путях такого цивилизационного развития, и современное российское общество оказывается в очередной раз в ситуации дискуссии, которая во многом может быть сопоставима с дискуссией славянофилов и западников, евразийцев и марксистов, т. е. мы вынуждены снова искать ответ на те же вопросы, которые ставились русскими интеллектуалами XIX – начала XX в. Очевидно, что два вектора устремленности русской идеи, предложенной отечественными мыслителями, и актуализированными вызовами современного глобального мира как «столкновения цивилизаций» (С. Хантингтон) [3], показывают ее направленность как на внутреннюю российскую социокультурную реальность, так и во вне – в цивилизационное пространство современности или постсовременного общества в масштабах планеты.

Давая характеристику русской философии Серебряного века и осмысливая ее становление С.С. Хоружий писал, что она «самоопределилась как некоторая новая школа в рамках классической европейской философской традиции» [4, с. 2], но при этом он отмечал, что «...русская философия не примкнула ни к одному из конкретных направлений западной мысли. С самого начала она возникла как самостоятельное и довольно отдельное явление» [4, с. 4], а «всеединство чрезвычайно подходило для философского выражения идеалов и ценностей этой культуры», это «лейтмотив русского менталитета», выраженный в «Троице» преп. Андрея Рублева, и что это «как бы русская и христианская вариация античного идеала калокагатии» [4, с. 5]. Наиболее рельефно этот калокагатийный идеал воплотился в концепте «Софии-Мудрости» Вл. Соловьева, как единства Истины, Добра и Красоты, как мощного гуманистического начала, соединившего онтологический, социальный, историософский и аксиологический аспекты русской философии, давшего толчок интеллектуальной софиологии С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, В.В. Зеньковского и др.

Нам думается, что наряду со всеми уже сложившимися подходами к анализу русской философии, возможно предложить еще один – геофилософский (Ж. Делез, раздел «Геофилософия» [5, с. 111-122]), т. е. рассмотреть ее пространственную модель как соотношение понятий «территории» и «земли», роли ее концептов в становлении нового ценностного универсума, выносимого за ее собственные пределы – «детерриторизацию» как трансцендентность, в том числе вертикальную, как движение вверх к Абсолюту [5, с. 112-113]; как творческую встречу с другим – «чистую общительность» [5, с. 114], «дружество» [5, с. 115] и диалог «возможных миров». Мы делали попытки рассмотреть становление нескольких концептов отечественной философской традиции именно в пространственном и ценностно-смысловом аспектах как факторов становления культурной и цивилизационной идентичности восточного славянства [6; 7], а также неоднократно обращались к самой проблеме культурной идентичности [8], но в данном докладе автор хотела бы рассмотреть в геофилософском подходе становление русской философии и русской идеи.

Вне всяких сомнений, в системе отечественного неоплатонизма, созданной Вл. Соловьевым, русская философия впервые предстала как целостная концепция, где идея «всеединства» демонстрировала открытость миру и стремление охватить всю полноту бытия. С точки зрения теоретических оснований «Всеединство» у Вл. Соловьева – это следствие восприятия немецкой классики, особенно шеллингианства с философией тождества, но без культурного контекста российской действительности XIX в. этот концепт так же не смог бы появиться, особенно, если обратиться к нравственному аспекту русской философии. Не случайно А.В. Гулыга, предлагая свое видение развития русской идеи в творчестве Н.А. Бердяева и С.Н. Булгакова, показывает центральную идею русской философии – идею смысла жизни, когда анализирует перефразированный Бердяевым категорический императив Канта: «...поступай так, чтобы всюду во всем и в отношении ко всему утверждать вечную и бессмертную жизнь, побеждать смерть» [1, с. 167], а у Булгакова подчеркивает «жизненное единение в истине», называя его «удивительно точной характеристикой понятия соборности», где наиболее значимое – «соборная ответственность за тебе подобных» [1, с. 186]. Отсылкой к мыслям Н.Н. Федорова можно считать следующий вывод А.В. Гулыги: «Русская идея имела целью объединить человечество в высокую общность, преобразовать в фактор космического развития» [1, с. 33].

Нам думается, что в рамках небольшого доклада, приведенных выше цитат достаточно, чтобы подчеркнуть нравственную императивность, обращенность к максимально высоким идеалам и требование личной ответственности, осмысленных русской философией. В то же время устремленность к Абсолюту, как мыслимое движение вверх не только отдельного человека, но и соборного, гармоничного человечества, отражает пространственную проектность идеи всеединства, т. е. осуществляет детерриторизацию идеи, сложившейся в русской интеллектуальной среде. Таким образом, можно провести некую параллель с моделированием философского развертывания, предложенного Ж. Делезом как геофилософии. Ж. Делез, рассматривая феномен возникновения философии в Древнем мире, подчеркнул роль государства, греческого города-полиса, в котором «...территория адаптируется к геометрической протяженности, бесконечно продлеваемой вдоль торговых путей» [5, с. 112], что подразумевает детерриторизацию благодаря связи колоний и метрополий, где встречались коренной житель и чужеземец, где становилось возможным усвоение «новой составляющей» [5, с. 113], устанавливался диалог-диспут, что и вело к «...эмансипации того или иного уровня, превращающегося в новые планы мысли» [5, с. 117], дало «творчество концептов» [5, с. 118]. Русская идея складывалась в имперской среде XIX в. начиная со славянофильской историософии, с концептов народности, православия и самодержавия как попытки найти свой путь и определить собственную самость, своеобразный опыт самоидентичности. Она кристаллизовалась в дискуссии с западниками с одной стороны, с другой – дала толчок русскому дискурсу панславизма и евразийства, преодолевавшему территориальные пределы, т. е. детерриторируя идею единства сначала в пределах славянства, что даже находило свое отражение в российской политике XIX в. (так называемый «восточный вопрос» и помощь православным народам Балкан). Позже, став концептом «всеединства», русская идея адресовалась всему человечеству, полнота бытия которого обусловлена Богом-Творцом. Русская идея устремлялась в мир трансцендентного к единству Истины, Добра и Красоты как Софии-Мудрости, тем самым моделируя будущую гармонию единой человеческой цивилизации, и даже предлагая снять конфессиональные различия в экуменическом единстве. «Дружество» Ж. Делеза, как черта геофилософии, уступает масштабу идеи «всеединства» и софийности бытия.

В заключение, хотелось бы сказать, что русская философия, опирающаяся на Русскую идею, действительно может рассматриваться как геофилософия со своими концептами, онтологией, этикой и аксиологией, и где пространством реализации ее проектности становится не только все планетарное соборное Человечество, но и космос. Нам кажется, что в таком значении термин «геофилософия» дополняет историософию и противопоставляется упрощенному его пониманию как «геополитики» [9], но именно он, по большому счету, отражает масштаб и значение русской философии с идеями духовной калокагатии, высокой морали, гармоничного единства и ответственности за бытие мира и Человека, трансцендируя эти высокие нравственные и духовные смыслы, в том числе, в постсовременность.

Литература:

1. Гулыга А.В. Творцы русской идеи. М.: Молодая гвардия, 2006. 316 с.
2. Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М.: Наука. 1990. С. 43-271.
3. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. 603 с.

4. Хоружий С.С. Неопатристический синтез и русская философия / Доклад, представленный на Конференции в честь 100-летия со дня рождения о. Георгия Флоровского. Энн Арбор, США, октябрь 1993 г. // [Электронный ресурс] Режим доступа: // https://www.google.com.ua/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=2ahUKEwjgk5-Vt-LkAhUM2aYKHR4eD6MQFjAAegQIBRAC&url=http%3A%2F%2Fsynergia-isa.ru%2Flib%2Fdownload%2Flib%2F%252B068_Hoguzhy_Neopatrism.doc&usq=AOvVaw3byZY3c_4H-ud472weIw4u
5. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Пер. с фр. и послесл. С.Н. Зенкина. М.: Институт экспериментальной социологии, Спб.: Алетейя, 1998. 288 с.
6. Целик Т.В. Концепт «Руська земля» у літературно-філософській спадщині Київської Русі // VIII Несторівські студії. «Свфросинія Полоцька у історії православ'я». К.: Національний Києво-Печерський історико-культурний заповідник, 2011. С. 149–160.
7. Целик Т.В. Концепт «Софії» як цивілізаційний чинник у східного слов'янства // Філософія у сучасному соціумі: Матеріали міжнародної наукової конференції 24-26 квітня 2013 року, Донецький національний університет, м. Донецьк. Донецьк: ДонНУ, 2013. Т. II. С. 51-56.
8. Целик Т.В. Идентичность и кризис ценностных оснований современной цивилизации // Культура и цивилизация. Выпуск № 1-2(2). Донецк: ДонНТУ, 2015. С. 68-74.
9. Дергачев В. Цивилизационная геополитика (Геофилософия). Междисциплинарный учебник для вузов. К.: ВИРА-Р. 672 с.

Гносеологический идеал в философии Серебряного века

Шапошников Л.Е.

*Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина, президент.
Доктор философских наук*

Shaposhnikov_le@mininuniver.ru

Аннотация: В публикации дается краткий анализ исканий известных представителей русской философии в начале XX века. Отмечается неприятие ими рационализма и отсюда критичное отношение к наследию И. Канта. Они выдвигают идеал «цельного знания», которое синтезирует идеальное с реальным и дает возможность «ощутить высшую реальность». В целом философия Серебряного века не разделяет познавательного оптимизма, скептически относясь к способностям человека «адекватно познать высшую истину». Несмотря на иррациональную направленность гносеологических идей русских мыслителей, они предлагали не ограничиваться «наличным знанием», а призывали философов к новым творческим озарениям. Интерес к вопросам гносеологии в начале XX века способствовал развитию философских идей в России и предвосхитил ряд положений последующей Западной мысли.

Ключевые слова: философия, истина, интуиция, гносеология, Абсолют, творчество, разум.

Gnoseological Ideal in the Philosophy of the Silver Age. Shaposhnikov L.E.

Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University (Minin University)

Abstract: The paper briefly analyses the views of the renowned Russian philosophers of the beginning of the XX century, their rejection of rationalism and, as a consequence, critique of the ideas of I. Kant. The author emphasizes that the scholars, alternatively, put forward the idea of “holistic knowledge” which synthesizes “the ideal” with “the real” and enables a person to embrace the “absolute reality”. On the whole, the philosophy of the Silver age does not share the epistemological optimism and, despite its non-rationalism, calls for search for new knowledge and urges not be satisfied with the existing one. Interest in gnoseology at the beginning of the XX century contributed to the development of the Russian philosophy and laid basis for a number of subsequent propositions of the Western philosophy.

Keywords: philosophy, truth, intuition, gnoseology, the Absolute, creativity, ratio.

Обычно отечественную философию упрекают в отсутствии должного внимания к гносеологической проблематике. Однако если мы обратимся к русской философии начала XX века, то несмотря на большое количество разнообразных проблем, находившихся в центре ее внимания, все же, безусловно, одной из доминантных тем этого времени являются особенности познания. Как познать истину? Как постигнуть религиозный Абсолют? Эти вопросы находились в центре внимания русских мыслителей. Как отмечал С.Л. Франк, «русская философия не может довольствоваться той истиной, которая предлагается чисто теоретическим научным познанием», так как ее «не удовлетворяют обычные критерии истины, которыми пользуется наука» [1, с. 155]. Ставится задача выработки новой философской системы, принципиально отличающейся от европейских рационалистических философских школ, которая бы опиралась на национальные интеллектуальные традиции. Существенной особенностью русского любомудрия, по мнению представителей философии Серебряного века, была ее тесная связь с социально-политическими проблемами. Гносеологическая функция философии иногда подавлялась программными установками тех или иных общественных движений. Е. Трубецкой отмечал, что часто для того, чтобы «опровергнуть философский принцип, казалось достаточно изобличить его в реакционности; наоборот, от начал, которые казались прогрессивными, логических доказательств не требовалось» [2, с. 2]. Конечно, и философам начала века не удалось избежать «политических влияний», но само требование к философии «искать истины, а не подводить тот или иной фундамент под политические доктрины» весьма показательны. Здесь прослеживается попытка защитить философское знание от «узкопартийных интересов».

Анализируя специфику развития мировой философии, русские мыслители приходят к выводу, что в XIX веке она сосредоточивала внимание на «критике знания»; в XX веке, чтобы продвинуться вперед, необходимо производить «критику методов знания» [3, с. 545]. Отсюда такое внимание к гносеологии Канта, из которой вышло большинство методологических установок европейской философии. Покажем это на примере анализа «философии всеединства». В 1909 году появляется работа П. Флоренского «Космологические антиномии И. Канта», а в 1912 году С. Булгаков пишет статью «Природа науки», пытаясь в ней доказать «безысходную двойственность» мыслей Канта и вскрыть «мнимость его коперниканства»¹.

С. Франк выпускает в 1915 году монографию «Предмет знания», призванную развеять «кантовские заблуждения»; наконец, в 1917 году появляется книга Е. Трубецкого «Метафизические предположения познания», которая как бы подводила итог «преодолению Канта» сторонниками «метафизики всеединства». Главной линией борьбы с немецким мыслителем у них выступает его попытка создать теорию познания на сугубо «человеческих началах». Трудность этой борьбы, по мнению Е. Трубецкого, заключалась в том, что «возвеличивание» индивида в его системе прикрывается благовидной «личиною смирения». Но «самоограничение человеческой мысли» никогда не было главным для Канта, напротив, у него «человеческий ум является центральным светилом в познании» [4, с. 8]. П. Флоренский также соглашается с этим, утверждая, что «нет системы более уклончиво скользкой, более «лицемерной» и более «лукавой», нежели философия Канта» [5, с. 122]. Опровержение кантовской гносеологии, безусловно, обязательно «для всякого учения», которое утверждает, что всякое познание «покоится на метафизических предположениях». Эти «предположения» однозначно определялись С. Булгаковым, Е. Трубецким, П. Флоренским, С. Франком как признание в качестве источника познания «абсолютно сущего», т.е. Бога. «Преодолеть» кантовскую философию означало для них «ниспровергнуть» познающего субъекта, то есть лишить его «значения центрального светила в познании». И если для кантовского теоретического разума «нет реальности, кроме логической», то для религиозных философов необходим «прорыв к сверхразумной действительности».

«Преодолевая» кантовскую философию, ведущие русские мыслители пытались выработать собственные методологические установки познания, то есть создать позитивную программу «преобразования мышления». Не принимая гносеологии В. Соловьева, в которой был силен рациональный момент, они подчеркивали свое преемство с ранними славянофилами, понявшими, что истина вовсе не продукт «мозговой деятельности», она не итог «рассудочного сплетения понятий» [6, с. 286]. Вместо отвлеченных и потому безжизненных рациональных сентенций славянофилам удалось поставить перед русским сознанием «вселенский христианский идеал целостной жизни» [7, с. 61], несводимый к научным определениям. Лейтмотивом рассуждений представителей философии Серебряного века как раз и было противопоставление научного рационалистического мировоззрения «живым и творческим озарениям». Вот только несколько характерных высказываний на этот счет. С. Булгаков считал, что «научно понимать жизнь значит механически ее истолковывать, значит превращать организмы в машины» [8, с. 36]. По мнению С. Франка, жизненная полнота также противостоит научному знанию, ибо здесь в сущности сталкивается «идея живого в отличие от мертвого или механического» [9, с. 114]. Таких высказываний можно было бы приводить еще много. Нам же важно подчеркнуть, что уже в это время стала ясна недостаточность одних научных методов познания. Необходим еще и ценностный подход, предусматривающий «сверхлогический синтез», в результате которого у С. Булгакова появляется «организм идеи», у Е. Трубецкого — «конкретное всеединство», у С. Трубецкого и П. Флоренского — «конкретный идеализм», наконец, у С. Франка — «конкретное знание». Несмотря на различие в названиях итог, к которому должно прийти истинное познание, у них одинаков, а именно: «идеальное должно стать реальным».

Процесс превращения идеальных представлений в реальные образы должен опираться на особую способность человеческого разума — интуицию, дающую истину со всеми ее основаниями.

В гносеологических исканиях начала века в целом скептически оценивались познавательные способности человека. Индивид ощущает высшую реальность, она «эмпирически открывается ему», но «неизреченное можно только явить, но не доказать» [10, с. 61-62]. Наиболее последовательно идеи агностицизма представлены во взглядах Л. Шестова. По его мнению, мы «не можем ничего знать о последних вопросах нашего существования и ничего о них знать не будем». А сама цель философии сводится не к попыткам найти вечную истину, а к задаче «научить человека жить в неизвестности» [11, с. 30].

¹ См.: Булгаков С. Природа науки // Философский сборник Льву Михайловичу Лопатину к тридцатилетию научно-педагогической деятельности. М., Типография т-ва Кушнерев и К, 1912. С. 33.

Задав вопрос, что есть истина, русская религиозная философия начала XX века не нашла на него однозначного ответа. Истина и интуитивно дана, и рационально невыразима, она антиномична, но она и «едина в Абсолютном»; философия — это и путь к истине, но это и дорога к неизвестности. Ведущим мотивом философских интуиций становится протест против одномерного, рационалистического понимания познания, при котором сложное разлагается на простое, а непонятное становится общедоступным. Такие операции в «сфере духа» обесценивают неповторимость каждой человеческой личности, усредняют мотивы и цели поведения людей. Сфера же духовного часто несводима к элементарным материальным потребностям, она очень сложное образование, содержащее разнообразные духовные ценности, трудно вписываемые в различные логические формулы. Несмотря на иррациональную направленность, гносеологические идеи русских мыслителей не были бесплодными. Они показывали, что человеческий дух не может удовлетвориться прописными истинами, и звали его «не к покою, а к творческой деятельности». Конечно, философы начала века не смогли найти «абсолютное знание», выработать бесспорный «гносеологический идеал», но они, говоря словами Е. Трубецкого, продемонстрировали «неистощимую отвагу человеческой мысли», при которой даже неудачи вызывают «новую попытку, новый подъем в полет» [2, с. 7]. Не случайно идеи русских философов оказали существенное влияние на развитие мировой философии XX века.

Литература:

1. Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. 738 с.
2. Трубецкой Е. Возвращение к философии // Философский сборник Льву Михайловичу Лопатину к тридцатилетию научно-педагогической деятельности. М.: Типография т-ва Кушнерев и К, 1912. С. 1-9.
3. Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. М.: Изд-во «Путь», 1914. 814 с.
4. Трубецкой Е. Метафизические предположения познания. М.: Русская печатня, 1917. 335 с.
5. Флоренский П.А. Из богословского наследия // Богословские труды. М.: Издание Московской патриархии, 1977. Сб. 17. С. 85-248.
6. Розанов В.В. Несовместимые контрасты жития. М.: Искусство, 1990. 605 с.
7. Трубецкой Е. Мирозерцание Вл. С. Соловьева. Т. I. М.: Изд-во «Путь», 1913. 631 с.
8. Булгаков С. Природа науки // Философский сборник Льву Михайловичу Лопатину к тридцатилетию научно-педагогической деятельности. М.: Типография т-ва Кушнерев и К, 1912. С. 10-48.
9. Франк С. К теории конкретного познания // Философский сборник Льву Михайловичу Лопатину к тридцатилетию научно-педагогической деятельности. М.: Типография т-ва Кушнерев и К, 1912. С. 108-127.
10. Трубецкой Е. Из прошлого. Вена: Русь, 1917. 88 с.
11. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. СПб.: Тип. т-во «Общественная польза», 1905. 285 с.

Ермичев А.А.

Российская христианская гуманитарная академия, СПб., профессор. Доктор философских наук

7723516@gmail.com

Аннотация: Русская философия XIX- начала XX века характеризуется метафорой «золотой век» и рассматривается как противоречивое единство идей, развитие которого подчинено логике революционного процесса. Установка на перевод философской истины в жизнь, свойственная создателям отечественной философии, отличает их творчество от теоретико-познавательной устремленности европейской мысли. Различаются три времени ее реализации: а) 20-60-е годы XIX в., которые завершились аннигиляцией философии и торжеством сциентизма, антропологического материализма и нигилизма; б) 60-90-е годы XIX в., когда парадигмой русской философии стало представление о мире как творчестве, субъектом которого является личность; в) 90-е гг. XIX в. – 1917-1922 гг., когда идея мира как творчества стала всеобщей. Утверждается, что эта идея делает русскую философию близкой параметрам неоклассического типа философии.

Ключевые слова: русская философия, революция, одействование истины, антропологизм, нигилизм, мир как творчество, личность, позитивизм, метафизика

**Three times of the «Golden age» of Russian philosophy.
Ernichev A. A.**

Russian Christian humanitarian Academy, St. Petersburg

Abstract: Russian philosophy of the XIX - early XX century is characterized by the metaphor «Golden age» and is considered as a contradictory unity of ideas, the development of which is subject to the logic of the revolutionary process. The attitude to translate philosophical truth into life, which is characteristic of the creators of Russian philosophy, distinguishes their work from the theoretical and cognitive aspirations of European thought. There are three different times of its implementation: a) the 20-60s of the XIX century, which ended with the annihilation of philosophy and the triumph of scientism, anthropological materialism and nihilism; b) the 60s and 90s of the XIX century, when the paradigm of Russian philosophy was the idea of the world as creativity, the subject of which is a person; c) the 90s of the XIX century-1917-1922, when the idea of the world as creativity became universal. It is argued that this idea makes Russian philosophy close to the parameters of the neoclassical type of philosophy.

Keywords: Russian philosophy, revolution, truth-seeking, anthropologism, nihilism, the world as creativity, personality, positivism, metaphysics

К европейскому философскому мышлению мы стали привыкать только с XVIII века, отчего только по молодости своей русская философия не могла быть независимой от европейской – и в хорошем и в дурном отношениях. С подачи Петра Великого и Екатерины II нам была знакома вся европейская философия, но ученые и профессионалы-философы склонились к вольфианству. К сожалению, кантовский переворот в философии мы не сумели адекватно оценить из-за событий конца XVIII – начала XIX веков, которые вовлекают нас в социально-философскую и философско-историческую проблематику. Фарватером отечественной мысли мы сделали философию истории. Практический разум стал руководить ею, а нашим интересом была, оказывается, революция, которая после 1825 года вызревала в противоборстве самодержавия и общества и, наконец, разразилась в 1917-1922 годах созданием первого в мире социалистического государства.

Если крах русского коммунизма в конце XX века стал главным событием мировой истории, то история русской философии, которая и сегодня актуальна – это ее развитие в революционном времени от 1825 по 1922 годы. Стремительное взросление русской философии от постановки вопроса о необходимости философского осмысления национального бытия у любомудров до теоретических конструкций начала XX века, которыми мы справедливо гордимся, образовали «золотой век» русской

философии, совпавшей во времени с веком русской революции. Философия и революция заражали друг друга, взаимно ускоряя ход своего развития. Наконец, наша мысль, реагируя на сигналы общества и используя европейские идеи, подготовила пришествие марксизма, затем отыскав ему удобное место в русских проблемах. Наиболее горячие головы, революционизируя «экономический материализм» и как бы реализуя «русскую идею», дерзнули на осуществление хилиастического идеала Маркса.

При рождении русская мысль встретила с крайне противоречивым европейским опытом. Эта противоречивость предопределила реакцию на нее в форме «двуликого Януса» западничества-славянофильства. Тожество истины и разума, характерное для русского Просвещения, было унаследовано создателями нашей философии. Оно продиктовало им императив одействования истины или перевода философии, которую они знали как истину, в жизнь. Юноши, поняв свое Я носителем Абсолюта, первым и главным в своем действии сочли благо ближнего, общества, народа, что и образовало лейт-мотив всего «золотого века». Им мы отделили себя от европейской теоретической философии, знакомство с которой озадачивало нас. Славянофилы, ознакомившись с европейской истиной, восстали против деперсонализации познания и меонизации бытия и в церкви увидели истину выше философии. Западники возразили против объективизма и панлогизма гегелевской философии и, желая поторопить историю, припали к истине антропологизма и социализма. Между тем российская действительность корректирует движение мысли. Правительство запрещает философию в университете, а на волне близкой крестьянской реформы разночинцы начинают теснить либеральных и философствующих славянофилов и западников. В общественном мнении место философии заняли материализм Н.Г. Чернышевского и позитивизм Д.И. Писарева. Но многое было сделано. Были опознаны и проговорены базисные проблемы отечественной мысли: русская идея, природа познания и его место в бытии, роль субъективного фактора, история и природа, социальное христианство, культура, социализм. Определились основные подходы к их решению – признанием «безусловного примата общественных форм» или «практического и теоретического первенства духовной жизни». Все же на время alexandrovских реформ и начала разночинного революционного движения торжествовали разумный эгоизм, нигилизм и сциентизм. Торжествовала а-философичность. Первое время «золотого века» завершилось. Второе время начинается в те же шестидесятые годы. Порвалась многовековая цепь крепостничества. Наступила новая эра. Общество всколыхнулось надеждой (реформы) и тревогой за будущее (революционные народники) Литература реагирует на перемены трагедией Ф.М. Достоевского и эпосом Л.Н. Толстого, в которых человек ведет диалог с бытием. Философия упорно сопротивляется наступлению материализма и позитивизма и дает о себе знать очевидностью идеи (П.Д. Юркевич) и свободы (П.Л. Лавров). Правительство осознает свою ошибку и снова вводит философию в университеты, надеясь на ее антигилистический потенциал. Профессиональная философия становится постоянным фактором гуманитарного образования и понемногу дисциплинирует русские умы. Лейтмотив первой половины XIX века – о переводе философии в жизнь – сохраняется всеми и почти в обязательном порядке. Сохраняются прежние мотивации одействования – либо первенство духовной жизни, либо примат общественных форм. Но в пореформенной России разительно меняются представления об условиях одействования истины. Быть может, привычные русской мысли идеи единства природы, человека и истории, под воздействием социально- культурного катаклизма соединяются в одну идею – мира как «творчества», агентом которого является человек – либо гордый в своем гуманистическом самоутверждении, либо как помощник Бога. Теперь бытие предстает перед русскими мыслителями целостным вполне – без провалов между веществом и жизнью, материей и сознанием, природой и историей, данностью и ценностью, делом и словом. Теперь философскую истину можно было искать от человека, погруженного в бытие, им же созданное в истории. Острее, чем когда-либо встает проблема сущности и ценности человеческой личности и ее ответственности за мир. Эта проблема тем более важна, что русские мыслители ставят перед личностью задачу абсолютного преображения мира. (Н.Ф. Федоров) Для нашей философии в целом открывалась возможность движения к неклассическому типу философии.

Идея мира как творчества свою первую разработку получает в философии истории позитивиста П.Л. Лаврова и в учении о Богочеловечестве у В.С. Соловьева. Далее эта идея обнаруживает себя в аргументациях панпсихизма А.А. Козлова и конкретного спиритуализма Л.М. Лопатина, а в позитивном сознании – апелляцией к творческой деятельности субъекта, владеющего элементами опыта (В.В. Лесевич).

Третье, последнее время «золотого века» началось в десятилетие между голодом 1891 г. и революционной ситуацией 1901-1903 годов. С ней русская революция вступает в завершающую фазу.

Динамика русской мысли в значительной степени определяется марксизмом как научной концепцией общественного развития. Однако читатели замечают в марксизме неразрешенность двух проблем: природы социальной объективности и природы должного. В поисках философской трактовки этих явлений часть марксистов обращается к эмпириокритицизму (А.А.Богданов, В.А. Базаров и др.), а другая часть, разрывая с марксизмом, поворачивает к метафизике (Н.А. Бердяев, П.Б. Струве и др.). Первые говорят о «тождестве общественного бытия и общественного сознания» и толкуют марксизм в духе прагматологии. Усилиями экс-марксистов создается «новый русский идеализм», который унаследовал метафизику второго времени «золотого века» и актуализировал идею мира как творчества. Университетская профессура подводит под метафизические поиски логико-гносеологический фундамент (Н.О. Лосский, С.Л. Франк). Между тем русская жизнь подошла к ситуации, когда оружие критики было заменено критикой оружием. Золотой век русской философии окончился. Движение ее к неклассическому типу было прервано. Но пытаясь понять русскую мысль XIX века как целое, невольно думаешь, что она и возникла как неклассическая.

Знание о любви и прикосновение любви (об откровении «русского прогрессиста»)

Кудрина С.А.

Ярославский государственный университет им. П. Г. Демидова, доцент кафедры философии. Кандидат философских наук

sofia-kudrina@mail.ru

Аннотация: Помимо теоретической составляющей, в философии любви важную роль играет духовный опыт. Пример такого опыта – исповедь «русского прогрессиста», представленная в рассказе Ф. М. Достоевского «Сон смешного человека». Зная о существовании заповеди любви, «смешной человек», тем не менее, страдает и отчаивается по причине ее отсутствия непосредственно в его жизни и хочет заглушить эту боль собственной смертью. Временное оставление ведущей по замкнутому кругу рациональности позволяет главному герою прикоснуться к реальности любви, ощутить ее, пребывать в ней. И только после этого он освобождается от тревоги, страха, отчаяния и трагической бессмыслицы и находит силы любить, ни от кого не ожидая любви.

Ключевые слова: любовь, философия любви, русская философия любви, отчаяние, смыслоутрата, личный духовный опыт

Love theory and touch of love (about the confession of the «Russian progressive person»). ***Kudrina S.A.***

Yaroslavl State P. G. Demidov University, Department of Philosophy

Abstract: Philosophy of love needs not only the theoretical consideration, but also the spiritual experience. It is the story “The Dream of a Funny Man” by F. M. Dostoevsky that looks like a confession and therefore an example of such an experience. The “funny man” knows that the commandment of love exists, but he suffers and despairs because of its absence in his own life; so he wants to drown out this pain with his own death. The author makes him to get rid of rationality for a while in order to touch the reality of love, to feel it, to live in it. It was the only way to free him from anxiety, fear, despair and tragic nonsense and to help him not only to survive but also to love selflessly.

Keywords: love, philosophy of love, Russian philosophy of love, despair, meaning loss, personal spiritual experience

Философия любви богата концепциями, которые объясняют смысл любви, ее истоки, разновидности, отличие истинной любви от ее суррогатных форм. Но концепции любви рискуют остаться бесполезными текстами, если философы не видят этого священного предмета, не пребывают в нем, зная о нем – не верят в него. И. А. Ильин писал о необходимости для философа «нерасторжимого живого единства с предметом» [1, с. 58], и в русской философии любви немало примеров такого единства. Внимание русских философов к любви можно объяснить величайшей потребностью именно в подлинной, онтологически укорененной любви, каким-то особым нетерпением фальши, жаждой пробиться к любви через нелюбовь или подделки под любовь, поскольку, как утверждал С. Л. Франк, «где-то в глубине нашего собственного существа, далеко от всего, что возможно в мире и чем мир живет и вместе с тем ближе всего остального, в нас самих или на том пороге, который соединяет последние глубины нашего «Я» с еще большими, последними глубинами бытия есть Правда, есть истинное, абсолютное бытие; и оно бьется в нас и требует себе исхода и обнаружения, хочет залить лучами своего света и тепла всю нашу жизнь и жизнь всего мира, и именно это его биение, это непосредственное его обнаружение и есть та неутоленная тоска по смыслу жизни, которая нас мучит» [2, с. 85]. Определение любви, данное философом и тонко чувствующим поэтом Владимиром Соловьевым, не только весьма изящно, но и очень емко отражает глубину христианского понимания любви. Любовь для него – не просто категория этическая. Она онтологична, и именно поэтому ее смысл – «оправдание и спасение индивидуальности через жертву эгоизма» [3, с. 505]. Философ раскрывает смысл человеческой любви именно в контексте

любви божественной. Любовь не растворяет личность – напротив, она личностна, поскольку Бог есть Личность. Поэтому она «оправдывает и спасает» через преодоление эгоистической исключительности и непроницаемости человеческих существ друг для друга. Эту великую идею он смог выразить не только в своих философских текстах (в том числе в работе «Смысл любви»). Не менее обстоятельно, но еще более тонко и образно ему это удалось сделать как поэту. Соловьев – и философ любви, и певец любви. Его стихи богаты поэтическим изяществом и, вместе с тем, небывалой метафизической глубиной. Любовь как причастность, любовь как добродетель, любовь как страдание, любовь как вдохновение и пребывание в Боге – и еще много, много ипостасей любви раскрывает Соловьев в своих стихотворениях. Но во всех этих ипостасях – отблеск нездешнего, дыхание небесного.

В этой связи важно также обратиться к творчеству Ф. М. Достоевского, философия любви которого ценна, прежде всего, своей неразрывной связью с духовным опытом. В качестве погружения в такой опыт и пребывания в нем можно считать рассказ «Сон смешного человека», написанный в форме исповеди. В отличие от современных людей, которые в своей массе лишь отдаленно знакомы с библейскими текстами, «смешной человек», живущий в XIX веке, наверняка «знает», что «Бог есть любовь» и что есть заповедь «возлюбить ближнего, как самого себя». Но если знает, то почему для него это становится открытием? «Главное, - восклицает он, - люби других, как себя, вот что главное, и это все, больше ровно ничего не надо. А между тем ведь это только – старая истина (курсив мой – С.К.), которую миллиард раз повторяли и читали...» [4, с. 180].

«Повторяли», «читали», «знали»... Но он по-настоящему открывает ее для себя только теперь. Что мешало этому раньше и почему «старая истина» стала для него живой, сегодняшней и перестала быть просто словами?

«Смешной человек» без любви совершенно потерял смысл жизни – потерял до такой степени, что решил покончить с собой, предварительно убив в себе сострадание и жалость к другим. По всей видимости, никто не любил его и не принимал безусловно в детстве и юности, и он, очерстнев, также не любил никого. Эта адская пустота внутри еще нуждалась в любви, жаждала ее, но реальностью была нелюбовь, насмешки со стороны окружающих, черный и холодный вакуум тоски и одиночества. И осудить этого человека и обвинить его в том, что он, дескать, не любя других, ожидает, тем не менее, любви к себе с их стороны, будет нелепо, потому что откуда ему знать о любви? Он повторяет, что ему «все равно», но на самом деле он горько переживает свою нелепость, он поражен этой трагической неправдой, он устал от боли нелюбви и хочет ее заглушить смертью. Постоянно разговаривая с собой, он рассуждает, он пытается себе самому объяснить рационально, кто он такой и почему теперь нет смысла жить. «Рассуждение текло за рассуждением» [4, с. 162], но рациональность водит его по замкнутому кругу, и единственное, что в этой дурной бесконечности выпадает из адской логики – это искра жалости и сострадания к ребенку. Но по своей воле он уже не может не заглушить в себе этот призыв. И только парализовав на время его рациональность, введя в сон, Достоевский дает этому измученному человеку шанс – и это почти как поток слез в «Исповеди» св. Августина Блаженного, который так долго стучался в поисках истины. Именно усыпление рациональности разжало тиски и открыло сердце отчаявшегося героя: «Вдруг приснилось мне, что я беру револьвер и, сидя, наставляю его прямо в сердце – в сердце, а не в голову (курсив мой – С.К.); я же положил прежде непременно застрелиться в голову и непременно в правый висок» [4, с. 165]. Затем – капля воды в рану... А дальше – уже только чувства: «сладкое, зовущее чувство зазвучало восторгом в душе моей: родная сила света, того же, который родил меня, отозвалась в моем сердце и воскресила его» в свете «прелестного, как рай, дня». Земля, на которую он попал во сне, не оскверненная грехопадением, населенная красивыми любящими людьми, природа, которая шептала слова любви – в такой реальности очутился «смешной человек», этот «русский прогрессист и гнусный петербуржец» [4, с. 170], как он сам себя назвал. Он «не мог понять этой степени любви» [4, с. 171], которая навсегда поселилась в его сердце, но он впервые почувствовал ее реальность, он в ней пребывал, он к ней прикоснулся так, что «от ощущения полноты жизни... захватывало дух» [4, с. 174]. И только после этого, вернувшись на землю, он понял, насколько значителен и уникален каждый человек – ведь он может одним своим присутствием осквернить рай, но зато, вместив теперь бесконечную истинную любовь, которая «долготерпит, милосердствует... не завидует... не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла...» (Кор.13:4-5), он может один, не страшась ничего и не ожидая взаимности, дарить ее тому несчастному миру, в котором живет.

Литература:

1. Ильин И. А. Соч. в 2 т. Т. 2. Москва: Медиум, 1994. 576 с.
2. Франк С.Л. О смысле жизни. Москва: Директ-Медиа, 2008. 147 с.
3. Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т.2. Москва: Мысль, 1990. С. 480-547.
4. Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1877 год. Москва: Директ-Медиа, 2010. 501 с.

Философское учение Людвиг Генриха (Кондратьевича) Якоба и рецепции его учения в русской философии

Шевцов А. В.

Московский авиационный институт (национальный исследовательский университет), старший преподаватель кафедры «Философия» Института №5 «Инженерная экономика и гуманитарные науки», кандидат философских наук

Аннотация: научное и философское наследие Людвиг Генриха Якоба требует более детального исследования. Деятельность Якоба в Российской империи выпала на 1807-2816 гг. и была тесно связана не только с новообразованным и открытым Харьковским университетом, на философском факультете которого Якоб работал профессором. Но также его ученая деятельность в России связана с Петербургом, с Академией наук. В частности в Академию наук Якоб предложил свои труды по национальной экономике и по финансовым процессам в государстве. В философии у Людвиг Якоба было много работ по «начертанию» логики, метафизике, критике религий, у преподаванию дисциплин в прусских университетах. В нашей стране рассмотрению философии Якоба посвящены исследования Л. А. Калининкова из БФУ имени И. Канта. На Украине также есть определенный интерес к творчеству Л. Г. Якоба: в Харьковском университете был сделан перевод одной из работ ученого. Труды Людвиг Генриха (в России его величали Кондратьевич) Якоба еще не достаточно изучены в нашей стране. Этот процесс необходимо продолжить, с тем чтобы ввести его наследие в научный оборот и в историю русской философской мысли.

Ключевые слова: философия Л. Г. Якоба, «начертание» логики, работа Якоба в России, Харьковский университет, Х. Шютц, К. Рейнгольд, Якоб и Кант,

The Philosophical Teaching of Ludwig Heinrich (Condratievich) Jacob and the Recipe of His Teachings in Russian Philosophy. Shevtsov A.V.

Moscow Aviation Institute (National Research University), Institute No. 5 "Engineering Economics and Humanities", dpt. of Philosophy

Abstract. The scientific and philosophical heritage of Ludwig Heinrich Jacob (1759 - 1827) requires more detailed study. Jacob's activities in the Russian Empire fell on 1807-1816 and were closely connected not only with the newly formed and opened Kharkov University, at the philosophical faculty of which Jacob worked as a professor of philosophy. But also his scientific activity in Russia is connected with St. Petersburg, with the Academy of Sciences. In particular, Jacob offered his works on the national economy and financial processes in the state to the Academy of Sciences. In philosophy, Ludwig Jacob had many works on the "design" of logic, metaphysics, criticism of religions, and teaching disciplines at Prussian universities. In our country, the study of Jacob's philosophy is devoted to the research of L. A. Kalinnikov of the Baltic Federal University named after I. Kant. In Ukraine there is also a certain interest in the work of L.G. Jacob: at Kharkov University a translation of one of the works of the scientist was made. The works of Ludwig Heinrich von (in Russia he was greatened by Condratievich) Jacob have not yet been sufficiently studied in our country. This process must be continued in order to bring its legacy into scientific circulation and into the history of Russian philosophical thought.

Key words: The philosophy of L. H. von Jacob, the "design" of logic, Jacob's work in Russia, Kharkov University, H. Schütz, K. Reingold, Jacob and Kant,

Людвиг Генрих Якоб (1759–1827), немецкий философ, творческая деятельность которого развернулась в конце XVIII – начала XIX в., был одним из ряда первых рецензентов Канта (Л. Г. Якоб, наряду с Христианом Шютцем и Карлом Рейнгольдом), во многом благодаря своим аналитическим статьям, которые он писал о критической философии кёнигсбергского мыслителя. Кроме того известна переписка Якоба с Кантом об отношении философии Моисея Мендельсона, и в особенности к произведению последнего «Федон, или о бессмертии души». Статьи по «Критике чистого разума», а

также и по более ранним произведениям Канта послужили вскоре широкой известности философской концепции Иммануила Канта. Л. Г. Якоб получил известность и в России, куда он прибыл отчасти не по своей воле – будучи профессором университета в Галле, в период Наполеоновских войн, занятия Галле армией Наполеона в 1806–1810 гг., философский факультет был закрыт, а профессора должны были искать себе места в каких-то других университетах. Л. Г. Якоб получил приглашение в Россию, в новооткрытый Харьковский университет. В России его называли Людвиг Кондратьевич Якоб. Важно отметить, что профессор Людвиг Генрих Якоб из Галле был также и член-корреспондентом Петербургской академии наук и профессором Харьковского университета. В России он был известен как Людвиг Кондратьевич Якоб, деятельность которого была связана с выходом энциклопедического «Курса философии для гимназий Российской империи» (1811-1817 гг.), содержащего «начертание» всеобщей логики. Эта часть восходила к раннему, изданному отдельной книгой труду 1800 г., начертание всеобщей грамматики как второй части «Курса философии», психологии, нравоучительной философии, эстетики, словесных наук, естественного и народного права, народного хозяйства. В теории грамматики и в языкознании Якоб пришел к понятию языка через определение понятия знака. В 1813 г. Якоб издал на русском языке, в частности, «Умозрение словесных наук». Ученый перебрался в Россию, когда в 1807 г. Наполеон закрыл университет в Галле, тогда некоторые профессора получили приглашение в Россию. Это проясняет вопрос об историко-философских пересечениях Канта в русской философии через Людвиг Кондратьевича Якоба: и в Германии, и в России Якоб много писал. Так из его 85 сочинений на немецком языке, на русский были переведены 2 сочинения, причем, его «Начертание всеобщей грамматики для гимназий Российской империи» (1812), вышла как вторая часть «Курса философии», фундаментального труда по философским наукам. Особый интерес здесь для нас будут представлять такие книги мыслителя, как «Воспоминания о моей жизни»[1], книга воспоминаний Л. Якоба о событиях в т. ч. периода службы в России с 1806 по 1816 гг¹. Кроме того, в центре нашего внимания будет ряд первоисточников, т. е. сочинений Якоба на немецком языке. Это и «Начертание общей логики и критические первоначальные основания всеобщей метафизики» (1800)[2], «О доказательствах бессмертия души» (1790)[3], а также «Исследование Мендельсоновских Утренних часов или всех спекулятивных доказательств о божественном бытии»[4]. В период пребывания Якоба в России в Петербурге в типографии академии наук был издан перевод другого фундаментального труда мыслителя под пышным названием «Курс философии для гимназий Российской империи, сочиненный доктором Лудвигом Генрихом Якобом» в пяти частях, которые содержали начертание всеобщей логики, всеобщей грамматики, основания психологии, нравоучительную философию и эстетику [5]. Свою работу «Начертание всеобщей грамматики...»¹ Якоб начинает с изложения элементов теории знака, поэтому можно показать, что Якоб впервые в языкознании пришел к выяснению понятия знака через определение его понятия и роли «знака» в умственной жизни человека.

Известности Якоба поспособствовали и некоторые небольшие философские эссе немецкого поэта Генриха Гейне. Как передавал Гейне, «Критика чистого разума» – главное произведение Канта и прочие же его сочинения могут считаться либо как менее необходимыми, или рассматриваться лишь как комментарии[6, с. 100]. Эта книга Канта хотя и появилась, как уже было сказано в 1781 г., но как справедливо заметил Гейне, что только к 1789 г. она стала общеизвестной. Здесь Гейне писал, что своей известностью она обязана стать Христиана Готфрида Шютца (1747-1832), Готлоба Эрнста Шульце (1761-1833) и Карла Леонарда Рейнгольда (1758-1823). Рейнгольд издал анонимно в 1786 г. свои восемь «Писем о кантовской философии», а в 1789 г. «Опыт новой теории человеческой способности представления». Шютц в своем письме к Канту от 13 ноября 1785 г., среди извещения о получении им второй части рецензии на «Идеи к философии истории человечества» Иоганна Гердера и других дел, сообщил также, что Моисей Мендельсон прислал ему свое сочинение «Утренние часы...», где собственно задевается смысловое ядро «Критики чистого разума», и что он, Шютц, вскорости обещает изучить этот вопрос. Здесь же Гейне ввел фигуру Якоба, что, мол, тогда же еще один профессор, Людвиг Генрих Якоб (1759-1827) из университета Галле положительно оценивший и разобравшийся в «Критике чистого разума», стал читать в Галле курс лекций по «Критике чистого разума», и это был первый курс по кантовской философии за пределами Кёнигсберга[7]. Известно, что Кант обсуждал в письмах с Л. Г. Якобом свою рецензию на книгу «Утренние часы» Мендельсона, на которую Якоб написал свою критическую книгу, и хотел включить в эту свою книгу и предисловие Канта. В следующем, 1786, году Якоб издал свою книгу с предисловием Канта, и книга называлась так, «Испытание

¹ Этот труд Якоба был переведен немецкого языка на украинский О. М. Белозёровой (здесь и далее перевод из этой книги наш – А.Ш.).

Мендельсоновых “Утренних часов...” или всех спекулятивных доказательств бытия Божия, в лекциях Л.Г. Якоба, доктора философии в Галле. Вместе с сочинением господина профессора Канта. Лейпциг, 1786»[4].

Поэтому особое значение для прояснения ситуации в первой четверти XIX в. в русской философии будет занимать и должен по праву занимать вопрос рецепции философских взглядов и концепций у Людвига Генриха (Кондратьевича) Якоба в истории русской философии. В нашей стране о некоторых аспектах философии Л. Г. Якоба писал Л. А. Калинин, именно о Кантовом предисловии к книге Якоба «Испытание Мендельсоновых “Утренних часов” (2015). Особый интерес вызывает сконструированная Якобом и «начертанная» им система логики, которая являясь фундаментом философии, встраивалась в язык и включалась им как основная наука в науку о речи и в психологию. Людвиг Генрих Якоб как философ был человеком с широким горизонтом, разносторонним – об этом вполне могут свидетельствовать его так сказать прикладные науки к его логике – это и «Философское учение о нравах» и «О человеческой природе. Дэвида Юма и Людвига Генриха фон Якоба», и работы о всеобщей религии, об основаниях национальной экономики, это и работа о академической свободе и дисциплине преподавания, как это было принято в прусских университетах.

Литература:

1. Якоб Л. Г. ф. Спогади про мое життя / уряд., коментар. С. О. Синюрка; наук. Ред. С.
2. I. Посохов, пер с нем. О. М. Белозёровой. – Харьков: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2016. – 300 с.
3. Jacob L. H. von. Grundriss der allgemeinen Logik und kritische Anfangsgründe der allgemeinen Metaphysik. Halle, 1800.
4. Jacob L. H. von. Beweis für die Unsterblichkeit der Seele. Willihau. 1790.
5. Jacob L. H. von. Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden oder aller Spekulativen Beweise für das Daseyn Gottes. 1786.
6. Якоб Л. Г. фон. Курс философии для гимназий Российской империи, сочиненный доктором Лудвигом Генрихом Якобом. Ч. 1 – 5. Тип. Акад. Наук, СПб., 1811 – 1814.
7. Гейне Г. К истории религии и философии в Германии / Гейне Г. Собрание сочинений в 10 тт. Т. 6. С. 13-139. – 469 с.
8. Шевцов А. В. «К истории религии и философии в Германии» как историко- философский очерк Генриха Гейне // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. Научный журнал. Философия. №1, 2020.

А.И. Введенский и Н.О. Лосский о времени в связи с проблемой свободы воли.

Попова В.С.

Институт гуманитарных наук БФУ им. И. Канта (Калининград), доцент, кандидат философских наук

varyud@mail.ru

Аннотация: Рассматривается исследование проблемы свободы воли у А.И. Введенского и Н.О. Лосского. Допущение свободы воли потребовало от Введенского внести изменения в кантовский подход: ввести предположение о существовании времени самого по себе. Введенский показал, что свобода воли является результатом веры, подкрепляемой необходимостью морального долга. У Лосского конкретно-идеальное бытие человеческого я сверхвременно. Лосский видит возможность свободы воли в динамической причинности, которая состоит в том, что подлинной причиной реального события является сам человек. Внешние воздействия на его сознание – это только поводы. Онтологически-динамический порядок событий не является видимостью и допускает положительную свободу воли. Опыт осмысления проблемы свободы воли у Введенского и Н.О. Лосского демонстрирует незаменимость трансцендентальной эпистемологии в социально-гуманитарных исследованиях. Идеи русских философов могут быть актуализированы при обращении к проблеме свободы воли в контексте современной нейрофилософии.

Ключевые слова: время, свобода воли, А.И. Введенский, Н.О. Лосский, причинность.

**A.I. Vvedensky and N.O. Lossky on time in the context of the problem of free will.
Popova V.S.**

Kant Baltic Federal University (Kaliningrad)

Abstract: The study of the problem of free will by A.I. Vvedensky and N.O. Lossky. The assumption of free will required Vvedensky to amend the Kantian approach: to introduce the assumption of the existence of time in itself. Vvedensky showed that free will is the result of faith, reinforced by the need for moral duty. In Lossky, the concrete-ideal being of the human self is supertemporal. Lossky sees the possibility of free will in dynamic causality, which consists in the fact that the real cause of a real event is man himself. External influences on his consciousness are only occasions. The ontological-dynamic order of events is not visible and allows for positive free will. The experience of understanding the problem of free will in Vvedensky and N.O. Lossky demonstrates the indispensability of transcendental epistemology in social and humanitarian research. The ideas of Russian philosophers can be actualized when addressing the problem of free will in the context of modern neurophilosophy.

Keywords: time, free will, A.I. Vvedensky, N.O. Lossky, causality.

ⁱ Я обращусь к работам А.И. Введенского «Спор о свободе воли перед судом критической философии» (1901) и Н.О. Лосского «Свобода воли» (1927). Трансцендентальный подход к рассмотрению проблемы свободы воли с необходимостью основывается на трактовке времени, которая может так или иначе отличаться от Кантовой. А.И. Введенский известен как приверженец Канта, но обсуждение им проблемы свободы воли демонстрирует, что русский кантианец внес некоторые поправки в кантовскую интерпретацию времени. Сравнительный анализ указанных выше работ Введенского и Лосского приводит к пониманию того, что темпоральные размышления оказались для обоих авторов ключом к решению проблемы свободы воли.

Сам вопрос о свободе воли, по Введенскому, - это не психологическая, а гносеологическая проблема, которая требует рассмотрения дилеммы «детерминизм-индетерминизм». Отрицание свободы воли проистекает из представления о всеобщности закона причинности. Но причинность, развёртывающаяся во времени, оказывается лишь представлением, поскольку мы не знаем наблюдаемых событий «лицом к лицу». Мы имеем полное право пользоваться только представлениями о всеобщей причинной

ⁱ Работа выполнена при поддержке РФФИ, грант № 19-011-00302 А

связи при построении научного знания, имея дело с миром как явлением. Видимый нами мир всегда будет подталкивать познающее Я к мысли о всеобщей причинности, а значит – к отрицанию свободы воли. Но с критической позиции вопрос о свободе воли не может иметь такого однозначно очевидного решения. Гипотетически ответ может быть получен, по мысли Введенского, лишь таким умом, который будет иметь непосредственный доступ к прошлому и будущему (как пишет Введенский, такой созерцающий вещи в себе УМ по-кантовски можно назвать интуитивным рассудком или интеллектуальной интуицией [1, с. 92]. Т.е. свобода воли есть в мире, в котором возможно мышление вне времени. Однако живое человеческое Я с неизбежностью оременено. Значит ли это, что нужно оставить мысль о свободе воли в мире явлений или считать её иллюзией? Критицизм вносит определенность в дискуссию о свободе воли, поскольку обосновывает возможность «с одинаковым правом как допускать, так и отрицать её» и предоставляет вере выработать то или иное предпочтение. Введенский подчеркивает, что его понимание априорных форм чувственности в связи с проблемой свободы воли вносит «необходимые изменения» в доктрину Канта [1, с. 88]. Кант, мол, считает мир вещей самих по себе свободным от времени, а потому в нем нет причинной зависимости одних событий от других. Потому мышление как вещь сама по себе может обладать свободой воли, утрачивая её в причинно организованном мире явлений. Но проблема, по Введенскому, заключается в том, что отсутствие времени – это такое же непреодолимое препятствие для осуществления свободы воли, как и закон причинности (в таком вневременном мире невозможны отдельные волевые акты). В силу этого Введенский вносит поправку в критицизм Канта: допускает возможность существования времени в мире вещей самих по себе. Обоснование этой необходимости у Введенского практическое: человеческий УМ при построении цельного мировоззрения незаметно для самого себя всегда исходит из идеи объективного времени. Судя по всему, личная склонность-вера Введенского тяготеет к допущению свободы воли. Но он не считает такое решение общеобязательным. Вера в свободу воли понуждается практическим разумом. Если признается безусловная обязательность нравственного долга, то для этого необходима и свобода воли. Ведь, например, помощь другому в соответствии с велением нравственного долга должна быть свободна от ожидания ответных выгод. Строгое знание, логика вовсе не принуждают нас признавать общеобязательность нравственного долга, однако же некоторые разумные существа следуют его велениям. В осуществлении требований нравственного долга человек обретает подлинную свободу воли, что является лучшим её свидетельством. А вот в материалистической психологии, по Введенскому, свобода воли невозможна. Здесь русский философ предвосхитил неутешительные выводы из экспериментов Б. Либета и дал заведомые основания для критики этих результатов.

Допущение свободы воли потребовало от Введенского предположения о существовании времени самого по себе. Словами современной науки о времени – необратимость признана в этом случае фундаментальной. Поиск возможных ответов на основополагающие вопросы бытия в русле трансцендентальной эпистемологии, по мысли Е.А. Мамчур, присущ современной науке и не может обойтись без философской рефлексии [2]. Ведь кантианский подход оказывается необходим при изучении ненаблюдаемых сущностей, будь то объекты квантовой механики или ментальные процессы. Примерно в этом убеждал своих учеников и коллег в свое время и А. И. Введенский.

С позиции Лосского конкретно-идеальное бытие человеческого я сверхвременно и сверхпространственно. Но человек как чувствующее, желающее и телесное существо, как всякая монада сам порождает время, является носителем всех временных и пространственных процессов. Я-субстанциальные деятели существуют в двух сообщающихся мирах (временном и вневременном), они наделены творческими силами для осуществления действий во времени и в пространстве [3, с. 75]. Свобода воли проявляется в том, что подлинной причиной временного развертывания события является сверхвременной субстанциальный деятель, творческая сила его, «посредством которой он созидает, порождает, вводит в состав реального бытия событие» [3, с. 75-76]. В этом проявляется положительный характер свободы актов, совершаемых деятелем. Поэтому, в противовес Введенскому, Лосский уверен, что мы имеем доступ к наблюдаемым событиям «лицом к лицу», имеем власть над временем, поскольку обладаем помимо временного и сверхвременным бытием. Тем самым в интуитивизме Лосского выполняются те условия возможности свободы воли, которые назвал Введенский: в интуитивистской модели мира возможно мышление вне времени. Лосский считал, что кантианцы зря отринули онтологически-динамический характер причинности. Динамику событий они рассматривают лишь как видимость порядка. Этот подход представляется Лосскому абстрактным, поскольку отвлекается от сложности мира и рассматривает лишь те законосообразные связи, которые делают возможными науки о природе. Но в этом

Лосский усматривал существенный недостаток эпистемологии кантианцев для наук о духе, о мышлении, среди которых Лосский называет этику, логику, метафизику как научно обоснованную дисциплину. Человеческое я, к постижению которого обращены эти дисциплины «как конкретно-идеальное начало» является бесконечно сложным, неисчерпаемым и потому не может быть сведено к схематизму отвлеченных понятий. Тем самым Лосский констатирует, что кантианская темпоральная концепция (например, в трактовке его оппонента Введенского) не годится для адекватного предмету построения знания о личности, о её психологии, свободе воли, бессмертии души.

Таким образом, для раскрытия проблемы свободы воли незаменимой оказывается кантовская трансцендентальная эпистемология. Очевидно, что даже в случае несогласия с кантовской парадигмой априоризма (как это представлено у Лосского), осмысление проблемы свободы воли неизбежно вовлекает в обсуждение пресуппозиции критицизма.

Литература:

1. Введенский А.И. Спор о свободе воли перед судом критической философии // Философские очерки. СПб., 1901. С. 69-114.
2. Мамчур Е.А. К вопросу о парадоксе времени // Электронный философский журнал. Vox: <http://vox-journal.org> 2018. Выпуск 24. Июнь. С. 159-171.
3. Лосский Н.О. Свобода воли // Лосский Н.О. Избранное. М.: «Правда», 1991. С. 481- 597.

Философия свободы Н.А.Бердяева: взгляд на современность и критика рационализма.

Рукавишников А.И

*Московский Государственный Университет имени М.В.Ломоносова Философский факультет.
Кафедра «Социальной философии и философии истории». Студент 3 курса бакалавриата*

artem.ruk@yandex.ru

Аннотация: Проблема свободы является одной из самых важных не только в области философии, но и в рамках жизни любого индивида. Категория свободы тесно переплетена с философией экзистенциализма, с существованием человека. В рамках истории, она потерпела значительную эволюцию, начиная от отрицательного определения, называемого также “свободой от” и, переходя в положительное определение, к “свободе для”. Вопрос о различии данных точек зрения крайне прост и ключевым компонентом является сам человек, несение им ответственности за свои поступки, стремление к ощущению счастья в жизни и обретению себя. Ко всему этому следует добавить гносеологическое обоснование свободы, даваемое Бердяевым через критику рационализма, ведущая нас к раскрытию потенции творческого духа, которая тесно переплетается с интуитивизмом.

Ключевые слова: свобода, Бердяев, интуитивизм, критика рационализма, разум, гносеология, онтология.

N. A. Berdyaev's philosophy of freedom: a view of modernity and criticism of rationalism. *Rukavishnikov A.I.*

Annotation: The problem of freedom is one of the most important not only in the field of philosophy, but also in the life of any individual. The category of freedom is closely intertwined with the philosophy of existentialism, with the existence of man. Within the framework of history, it has undergone a significant evolution, starting from the negative definition, also called «freedom from» and moving to the positive definition, to «freedom for». The question of the difference between these points of view is extremely simple and the key component is the person himself, his responsibility for his actions, the desire to feel happiness in life and find himself. To all this should be added the epistemological justification of freedom, given by Berdyaev through the criticism of rationalism, which leads us to reveal the potency of the creative spirit, which is closely intertwined with intuitionism.

Keywords: freedom, Berdyaev, intuitionism, criticism of rationalism, reason, epistemology, ontology.

Бердяев Николай Александрович — выдающийся религиозный и политический мыслитель начала двадцатого века, представитель русского экзистенциализма и персонализма. На протяжении всей жизни он посвящал себя борьбе за свободу: в семье, в научной деятельности, политике — основанием для него была лишь она одна — свобода. В одном из своих трудов, которое несёт вполне себе объяснимое название для автобиографии, «Самопознание», Николай Александрович гордо называет себя «ревнителем свободы» [10], с чем при чтении его трудов бывает крайне трудно поспорить.

Для него человек — это сама свобода, именно он творец, который постоянно трансцендирует за пределы оков природного мира, за пределы внешнего бытия. Первостепенное значение имеет лишь бытие внутри нас, с помощью которого мы преобразуем себя и мир.

В своих трудах Николай Александрович уделяет огромное внимание небытию, абсолютному хаосу, беспричинности или иррациональности. В ней он видит подлинную свободу, свободу, освобожденную от необходимости. Только её в конечном итоге мы способны направить на осуществление добра или зла, совершение или же отказ от определенных действий, и только из неё мы способны творить, создавать нечто подлинно новое и преобразовывать зачерствевшее старое.

В своей работе «Философия свободы» Бердяев остро ставит проблему современности. В начале двадцатого века, по мнению Николая Александровича, не хватает творческого дерзновения, смелости сказать что то совершенно новое, пропала особенная оригинальность, живость, всё это заменилось

колебанием, скромностью, люди постоянно оглядываются на себя и на соседей, всё ограничилось интеллектуально теоретическими догматами.

Затрагивая все эти проблемы, особое внимание хотелось бы обратить на точку зрения Бердяева, касаемую дальнейшего существования философии, в которой объясняется пагубная роль позитивизма и животворящая сила мистицизма. Данную точку зрения я считаю крайне верной, ведь действительно, философия не может быть ограниченной, не может позволять подавлять себя лакейскими и полицейскими функциями рационально критической гносеологии. Да, она имеет право на создание некоего фундамента для того, чтобы здание могло расти вверх, расширяться и развиваться, но при этом философия должна быть готова к тому, чтобы снести это здание подчистую вместе с фундаментом. Философия должна быть всегда начеку, быть решительной перед новыми вызовами и достойно отвечать на них. Именно так она может сохранять за собой статус «матери наук» и не потерять себя в дебрях позитивизма.

Говоря о рационализме, Бердяев вводит категории «малого разума» и «большого разума». Малый разум занимается противопоставлением субъекта и объекта, он ограничен собственным объективизмом и рационалистической логикой. Он дискурсивен и не наличествует в себе Логоса. Большой разум же является отождествлением целостности субъекта и объекта, он интуитивен и не ограничен, является синонимом жизни, а не смерти, чем является как раз таки малый разум, рационализм. Последним из философов, для Бердяева, который, по крайней мере, попытался приблизиться к Логосу, был Гегель.

Буквально в начале двадцатого века гносеология остро выдвинула проблему того, что же мы можем на самом деле называть эпистемой, знанием. Это не обошло также и философские размышления Бердяева, который называл знание лишь порождением веры. «Знание не может уничтожить веру и заменить веру. Это прежде всего должно быть психологически признано. Психологию веры мы встречаем у самых крайних рационалистов, у самых фанатических сторонников научно-позитивного взгляда на мир. На это много раз уже указывалось. Люди «научного» сознания полны всякого рода вер и даже суеверий: веры в прогресс, в закономерность природы, в справедливость, в социализм, веры в науку — именно веры». Критической ошибкой «научной» веры считается именно замена веры знанием. Это и можно назвать отказом от свободы, от свободного избрания и от вольного подвига. Конечно, этими словами Николай Александрович не хочет заявить, что любое знание не имеет какой либо самостоятельности. Вера действительно не может заменить знание в вопросах химии, физики, политической экономики и истории, но в данной ситуации знание выступает прежде всего как тяжелый долг труда, возложенный на человека.

Из этих размышлений невольно вытекает вопрос о сопоставлении необходимости и свободы.

«Необходимость, закономерность природных явлений не должна быть персонифицирована, это лишь способ действия мировых сил, лишь формулировка того направления, которое приняло взаимодействие субстанций. Но если сама необходимость есть продукт свободы, если причинность есть творческая активность, если свобода есть субстанциональная мощь, то возражения против чудесного падают» [2, с.43]. Иными словами, можно сказать, что Николай Александрович поддерживает позицию персонализма, номинализма, но достаточно умеренного. Да, он отстаивает исключительную волю и свободу человека, но также он заявляет о субстанциональной мощи, причинности природных сил. Тем самым он наделяет свободой не только человека, но и саму природу!

Язык, по мнению Бердяева, это очень несовершенное и опасное орудие, он нас подводит на каждом шагу, рождает из себя противоречия и запутывает. «О ценности ничего нельзя изрекать словами, не может быть учения о ценности, потому что данность должна предшествовать суждению, не зависеть от суждения, а определять его» [2, с.61]. Здесь выступает вопрос о том, а на позиции кого же стоит Николай Александрович? Что он выбрал: гносеологическую онтологию или онтологическую гносеологию? Что важнее, то, как мы сами определяем и познаем Бытие или то, как это Бытие способно влиять на нас?

Скорее второе, ведь для Бердяева первично именно то, что исходит из того, что нам нечто дано до всякой рациональной рефлексии и объективизации. И это именно тот всемирный Логос, познавая частички которого мы способны познать всякое знание абсолютного бытия.

После сказанных выше слов вспоминаются труды Лосского, где также идет речь о познании Абсолютного Бытия, Абсолютных ценностей. Лосский в своих трудах ставит себя скорее на позицию гносеолога, но его попытки построить гносеологию имеют свойство переходить в онтологию,

обратиться к чему то вечному, абсолютному. На этом же противоречии ловит Лосского и Бердяев: «Лосский хочет себя уверить, что у него нет никаких волевых предпочтений, никаких благодатных интуиций по отношению к бытию, интуиций, предшествующих его интуитивной теории знания. Этот методологический прием, заимствованный у критицистов, не только не обязателен для Лосского, но, как мы увидим, внутренне для него противоречив, так как его теория знания не пропедевтическая, а онтологическая и внутренне не может не быть таковой». Именно на этом примере, как бы находясь на корешке между двумя науками: онтологией и гносеологией, хочется дать определение онтологической гносеологии, на основании которой стоит сам Бердяев.

«Онтологическая гносеология исходит из того, что нам нечто дано до всякой рациональной рефлексии, до самопогружения и объективирования, до самого разделения на субъект и объект. Есть первичное, нерационализированное сознание, в котором даны живые связи с бытием, дано первоощущение бытия и происходящей в нем драмы» [2, с.43]. Из этих слов виднеется тяготение русского философа к концепции интуиционизма, которое имело под собой четкие основания для развития в начале двадцатого века: Бергсон, Лосский, Дильтей, Бердяев. Как мы уже поняли, Николай Александрович стремится дискредитировать всю традиционную гносеологию, представляющую собой, по его убеждению, орудие насилия рефлектирующего субъекта над объектом. Чем активнее разум воздействует на объект, чем длиннее и изощреннее цепь логических умозаключений, тем больше шансов окончательно потерять истину. Последняя «стяжается» исключительно интуитивным путем. Интуиция — это инструмент «непосредственного касания» и «первичного переживания» бытия.

«Бытием», однако, Бердяев именуется не доступный научному и обыденному знанию чувственно-материальный («болезненный» и «греховный») мир, но мир «невидимый», мир «иной». Таким образом, из формы (или даже предпосылки) знания интуиция трансформируется в компонент религиозной веры.

В завершении хочется сказать, что для Бердяева «философия прежде всего должна быть свободной, должна искать истину, но именно свободная философия, философия свободы приходит к тому, что лишь религиозно, лишь жизни цельного духа дается истина и бытие».

Литература:

1. Бодрийяр, Жан. Система вещей / Пер.с фр.С.Зенкина М. : Рудомино, 1995.
2. Бердяев, Николай Александрович. Философия свободы ; Смысл творчества : опыт оправдания человека / Н. А. Бердяев М. : Акад. проект : Деловая кн., 2015
3. Онтология. Тексты философии : [учеб. пособие для вузов] / сост. Василий Кузнецов М. : Фонд «Мир» : Акад. проект, 2012
4. Фрейд,Зигмунд (). Будущее одной иллюзии : [сборник : пер. с нем.] / Зигмунд Фрейд М. : АСТ, 2009
5. Фромм,Эрих (). Бегство от свободы / Эрих Фромм Минск : Харвест, 2003
6. Фромм,Эрих (). Здоровое общество ; Искусство любить ; Душа человека / Эрих Фромм ; [пер.с англ.и нем.Т.Банкетова и др.] М. : АСТ : Хранитель, 2007
7. Кассирер,Эрнст (). Избранное.Опыт о человеке : Пер.с нем. М. : Гардарика, 1998
8. Лосский,Николай Онуфриевич (). Ценность и бытие / Николай Лосский М. : АСТ;Харьков:Фолио, 2000
9. Тейлор,Чарльз (). Секулярный век : [пер. с англ.] / Чарльз Тейлор М. : Изд-во ББИ, 2017
10. Бердяев,Николай Александрович (). Самопознание : опыт филос. автобиогр. / Николай Бердяев СПб. : Азбука, 2015

Антропологические парадигмы в русской философии X – начала XX веков: историко- философский анализ

Устинов Олег Александрович

Культурно-просветительский центр «Дубрава» имени протоиерея Александра Меня (г. Сергиев Посад). Заведующий научно-просветительским отделом, кандидат философских наук

olustinov@yandex.ru

Принято считать, что антропологическая проблематика занимает центральное место в отечественной гуманитарной традиции. С разных позиций феномен человека обсуждался представителями всех философских школ и направлений на протяжении всей истории страны. Именно «антропологический код» задавал базовое тематическое и ценностное пространство развития российской мысли, и аналитическая реконструкция национального философского наследия позволяет выделить его основные антропологические парадигмы. Доклад посвящен историко-философской реконструкции и анализу религиозно-философской и философско-научной антропологических парадигм, определявших динамику опыта осмыслений феномена человека в русской философии и культуре. В работе выявлены и рассмотрены идейные истоки, основные этапы и особенности развития двух указанных традиций с древнейших времен до начала XX вв. Отдельное внимание уделяется анализу взаимодействия между парадигмами, происходящее на фоне углубляющегося взаимного критического неприятия, но сопровождающееся периодически возникающими инициативами о необходимости диалога между ними и относительной конвергенции их идей.

Ключевые слова: христианская антропология, антропологическая парадигма, Бог, человек, дух, душа, тело, личность и общество, свобода воли, творчество, смысл жизни.

Anthropological paradigms in Russian philosophy of the X - early XX centuries: historical and philosophical analysis. *Ustinov Oleg A.*

Abstract: It is generally accepted that anthropological issues occupy a central place in the domestic humanitarian tradition. From different perspectives, the phenomenon of man was discussed by representatives of all philosophical schools and trends throughout the history of the country. It was the “anthropological code” that set the basic thematic and value space for the development of Russian thought, and the analytical reconstruction of the national philosophical heritage allows us to highlight its main anthropological paradigms. The report is devoted to historical and philosophical reconstruction and analysis of the religious-philosophical and philosophical-scientific anthropological paradigms that determined the dynamics of the experience of understanding the human phenomenon in Russian philosophy and culture. In the work, the ideological sources, the main stages and features of the development of these two traditions from ancient times to the beginning of the XX centuries are identified and considered. Special attention is paid to the analysis of the interaction between the paradigms, which takes place against the background of deepening mutual critical rejection, but is accompanied by periodically emerging initiatives about the need for dialogue between them and the relative convergence of their ideas.

Keywords: Christian anthropology, anthropological paradigm, God, man, spirit, soul, body, personality and society, free will, creativity, the meaning of life.

Категория «парадигма» интерпретируется как модель постановки проблем, определяющая способ решения исследовательских задач. Применительно к истории русской философии под антропологической парадигмой следует понимать совокупность теоретических и методологических установок, принятых в качестве общего стандарта решения проблемы человека. Такими базовыми моделями являются религиозно-философская и научно-философская антропологические парадигмы.

Религиозно-философский подход основывается на учении о человеке как творении Божиим и

рассматривает проблемы свободы воли, духовности, творчества, смысла жизни сквозь призму христианской антропологии. Научно-философский подход сконцентрирован на понимании человека как природного и социального существа, характеризующегося разумом и практически-деятельным отношением к миру.

В ходе исследования были сделаны следующие выводы:

1. «Материнской» моделью решения проблемы человека в русской философии являлась христианская антропология в ее византийской версии, которая была представлена в Древней Руси ее спиритуалистической трактовкой: человек рассматривался как Богосотворенная духовная сущность, имеющая временную телесную оболочку, и нацеленная на духовное саморазвитие с последующим переходом в Царствие Небесное. Трансформация «материнской» модели была обусловлена внешними факторами – в XIV в. диффузией азиатской культуры с ее социально-политическими ценностями, выразившимися в отходе от примата личности в сторону вождизма и абсолютизма, а в XVII-XVIII вв. началом модернизации, повлекший за собой в результате усвоения западноевропейских философских учений появление и распространение рационального взгляда на человека как естественное существо с логически вытекающими отсюда изменениями в решениях вопросов его природы, свободы, смысла жизни, роли и положения в обществе.

2. Формирование религиозно-философской антропологической парадигмы было обусловлено кризисом православия, преодолением которого стала для части интеллектуального сообщества рецепция западноевропейского «свободного христианства», допускавшего альтернативные интерпретации христианской антропологии: человек, будучи Богосотворенной сущностью, также обладает Богоподобием, выражающемся в его разумности, свободе и бессмертии. Данное положение детерминировало всю антропологическую проблематику, сообщив традиционному пониманию человека неканонический характер: человек был «открыт» как «второй Абсолют», находящийся по отношению к Богу в равноправной позиции. Однако и вновь утвержденная трактовка человека не утратила спиритуалистической односторонности, объясняющей периферийное положение в данной парадигме проблем биосоциальной природы человека, его психики и сознания.

3. Формирование и эволюция философско-научной антропологической парадигмы было связано с популярностью западноевропейских материалистических учений, и в первую очередь философии марксизма с его взглядом на человека как сугубо естественное существо. Весь комплекс философско-антропологических вопросов получил материалистическую трактовку, вследствие чего сформировался новый антропологический дискурс, были заложены основы для становления и развития философской антропологии как самостоятельной научной дисциплины. Вместе с тем резко критическое отношение адептов парадигмы к религиозно-мистическим представлениям о человеке обусловило отсутствие у них интереса к проблемам духовности, внутреннего мира человека, что сделало данную модель односторонней и в значительной мере изначально дегуманизировало ее.

4. Если религиозно-философская антропологическая парадигма сложилась к середине XIX в. и предстала к началу XX в. в полном формате, то развитие философско-научной антропологической парадигмы началось позднее. Утвердившееся в середине XIX в. материалистическая трактовка страдала примитивизмом и механицизмом и сводила человека к состоянию «живой вещи», орудие производства, находящегося в зависимости от законов функционирования социальной системы, что было связано с неадекватной рецепцией Марксовой антропологии. Марксов антропологический идеал целостного человека мог стать основой для синтезирования двух антропологических парадигм, но не был реконструирован.

5. С самого начала бифуркации «материнской» антропологической парадигмы на две полярных модели их соотношение воспринималось их адептами как идейный антагонизм, вследствие чего диалог между ними был затруднен. Отдельные философы артикулировали идею о необходимости диалога представителей этих направлений с последующей разработкой некой парадигмы поликонцептуального характера с целью многоаспектного изучения феномена человека. Но в XIX – начала XX вв. данное пожелание не было реализовано.

Литература:

1. Бондарева Я.В., Устинов О.А. Проблема человека в русской духовной культуре XII-XVII веков: историко-философский анализ // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2017. № 3. С. 112-127.
2. Бондарева Я.В., Устинов О.А. Религиозно-философская антропологическая парадигма в русской философии XIX - начала XX века: историко-философский анализ // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2017. № 4. С. 159-171.
3. Устинов О.А. Формирование философско-научной антропологической парадигмы в русской философии конца XVIII-XIX вв.: историко-философский анализ // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2018. № 3. С. 120-133.
4. Устинов О.А. Философско-научная антропологическая парадигма в русской философии XIX - начала XX в.: историко-философский анализ // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2019. № 2. С. 126-133.

Абалмасова Дарья Александровна

Французский Университетский Колледж МГУ им. Ломоносова, магистр

the_15_of_april@mail.ru

Аннотация: Этика Толстого является его личным ответом на вопрос о смысле жизни. Главным критерием морального действия является соответствие мотивов морального агента золотому правилу нравственности. В своей негативной формулировке моральный закон укоренен в природе человека, фундаментальной способности к состраданию. Толстой конкретизирует золотое правило нравственности в своей этике ненасилия. «Философия неделания», следующая из этой негативной формулировки, не является пассивностью, но призывает человека уйти из сферы неподконтрольного ему коллективного действия, чтобы вносить вклад в сферу межличностных отношений путем малых дел. Позитивная формулировка морального закона как закона любви содержит в себе ответ на многочисленные возражения в сторону этики Толстого со стороны Ильина, Соловьева и других русских философов.

Ключевые слова: этика ненасилия; закон любви, неделание; моральный закон.

**Criteria of moral action in Tolstoy's ethics.
*Abalmasova Daria***

French University College of Moscow State University

Abstract: Tolstoy's ethics is his personal answer to the question about the meaning of life. The main criterion of moral action is the correspondence of the motives of the moral agent to the golden rule of morality. In its negative formulation, moral law is rooted in human nature, a fundamental ability for compassion. Tolstoy concretizes the golden rule of morality in his ethics of non-violence. The "Philosophy of inaction", which follows from this negative formulation, is not passivity, but calls on a person to leave the sphere of collective action beyond his control in order to contribute to the sphere of interpersonal relations through small deeds. The positive formulation of the moral law as the law of love contains the answer to numerous objections to the ethics of Tolstoy from Ilyin, Solovyov and other Russian philosophers.

Keywords: ethics of non-violence; law of love, inaction; moral law.

Этика ненасилия Толстого вызвала неоднозначный отклик русской философской мысли: с одной стороны, обвинения в пассивности морального агента, каким его представляет нам Толстой, с другой стороны – позитивное требование отмены смертной казни, которое до сих пор остается ключевым вопросом практической философии.

Моральное действие в соответствии с этикой Толстого должно подчиняться принципу, данному Христом: «не делай другому того, чего не желаешь себе». Это негативная формулировка универсального закона – он должен соблюдаться любым человеком при любых условиях. Его соблюдение не должно быть мотивировано страстями (личными симпатиями) или субъективными рациональными целями. О существовании этой универсальной этической максимы человек узнает, поскольку является разумным. С помощью разума человек отдает себе отчет в том, что страдания приносят ему боль, то же самое он замечает и в других живых существах, а значит, способен к состраданию. Именно чувство сострадания обеспечивает пассивное единство живых существ. Цель этики Толстого – сделать это пассивное, потенциальное единство актуальным, активным единством. Сострадание объединяет и является условием возможности морали. Таким образом моральный закон этики Толстого конкретизируется в принципе непричинения страдания – ненасилия. Толстой подчеркивает, что он не привносит ничего нового, но пишет о том, что уже дано в христианской религии.

Серьезное возражение состраданию в качестве опорного пункта морали можно выдвинуть со стороны социального дарвинизма или философии Ницше. Для Ницше сострадание не может быть основой морали постольку, поскольку функция морали – утилитарна, она служит воспроизведению жизни в ее лучших, наиболее совершенных формах. Сострадание же, напротив, приводит к сохране-

нию и воспроизведению отбракованных элементов. В этом смысле для Ницше мораль, основанная на сострадании, противоречит самой жизни.

Однако, на наш взгляд, Толстой дает серьезное опровержение такому возражению. Следуя законам природы, каждый заботится о личном благе. Но трагедия такой природной, «животной» жизни состоит в том, что человек осознает не только свое стремление к личному благу, но и его принципиальную, неосуществимость в полном объеме. Рано или поздно такая «толкотня» с другими за удовлетворение своих потребностей истощает и ведет к осознанию пустоты и бессмысленности существования. Цепь удовольствий и благ бесконечна, но не насыщает, а борьба изматывает. В таких условиях каждый человек достоин сострадания, поскольку он никогда не станет счастливым по-настоящему. Толстой ссылается на Канта: «*Ибо как можно сделать людей счастливыми, когда их не делают нравственными и мудрыми!*» [2, с.907]

Кьеркегор дал замечательный образ такого человека, назвав его существование разорванным, фрагментарным: не существует смысла, который организовал бы вокруг себя его жизнь. Такое существование не только зависит от обстоятельств, но состоит из них. Однако, для Толстого такая событийная жизнь, подчиняющаяся законам пространства и времени, не есть настоящая жизнь. Настоящая жизнь начинается вместе с пробуждением разума. И требование разума в том, чтобы жизнь имела смысл.

Толстой был далек от того, чтобы излишне оптимистично воспринимать жизнь: он был согласен с тем, что она представляет собой конкуренцию. Однако, он считал иррациональным, что при осознании всей трагичности жизни, он и другие люди продолжают жить. Значит, должно быть возможно согласовать требование личного блага с самой жизнью, иначе только один выход – смерть. Ответом на эту загадку для Толстого является следующее – чтобы каждый сделал собственным благом благо других людей. Исполнение золотого правила нравственности является единственным способом противостояния жестокости жизни, страдания и неудовлетворенности. Толстой считал главным достоинством христианской этики то, что человек сам выбирает жизнь или смерть: даже если смерть существует (об этом мы ничего не можем знать), жизнь духа продолжается вместе с продолжением жизни других людей.

Именно такая негативная формулировка морального закона Толстого вызывает больше всего вопросов. Если ни при каких условиях нельзя причинять страдание человеку (включая смерть), то что ответить на аргумент невинной жертвы (аргумент Соловьева и Ильина) или на аргумент Христа, данный Соловьевым (нет никаких гарантий, что отвечая добром на зло, можно перевоспитать злодея)?

Если бы Толстой ограничился только негативной формулировкой морального закона, в его этике не было бы позитивного содержания: она говорит о том, чего не нужно совершать, но не говорит о том, как именно действовать. Так, например, Толстой пишет: «Надо не столько стараться делать добро, сколько стараться быть добрым; не столько стараться светить, сколько стараться быть чистым» [3, с.351]. На первый взгляд эта мысль кажется парадоксальной: неужели можно быть добрым, не совершая добрых поступков? Не включаем ли мы таким образом в категорию «добра» морально-нейтральные действия, простое несовершенство зла? Более глубокое понимание философии Толстого дает основания отвергнуть обвинения в «пассивности» морального агента. Толстой понимает «действие» не только как действие вовне, направленное на внешний мир, но и внутреннее, направленное на себя. В этом смысле воздержание от злого поступка тоже является действием, поскольку требует обуздания страстей.

Воздержание от действия может быть лучше, чем действие еще и в случае коллективного действия. Во-первых, для того, чтобы такое действие было эффективным, необходимо внутреннее согласие каждого члена общества: «Все великие перемены в жизни одного человека или всего человечества начинаются и совершаются только в мысли» [2, с.618]. Во-вторых, с точки зрения Толстого, ни один человек не знает и не может знать финальные последствия своих действий; однако совесть говорит нам о том, что справедливо, а что нет. Этика Толстого оказывается принципиально несовместимой с политикой и коллективным действием, поскольку субъект морали только соизмеряет свои мотивы с моральным законом.

Обратимся к позитивному пониманию Толстым морального закона как закона любви. В отличие от сострадания, которое дает нам пассивное единство, любовь – активное единство, стремление соединиться с другими и с Богом. Только в нем снимаются противоречия жизни. Наиболее полным выраже-

нием этой любви является любовь к нашим врагам, поскольку она невозможна без Бога. Такая любовь вряд ли возможна для обычного человека, испытывающего симпатии и антипатии; чтобы к ней прийти, необходима доля самоотречения. Действующая в нас любовь разрушает страдание, которое приносят нам другие люди, делает неуязвимым. Однако, где найти ее пример? Толстой находит пример действия закона любви в юродивых: значение жизни, которую они ведут, заключается в прощении злых поступков – юродивые не воздают злом за зло, разрывая круговорот зла в мире.

Позитивная формулировка морального закона как принципа любви позволяет уйти от еще одного возражения в духе размышлений Достоевского: каждый человек способен пойти против здравого смысла, и пожелать для себя зла. Любовь обращена не в сторону Другого человека в целом или конкретных людей в частности, а к тому совершенному, что едино во всех людях и дано Богом, а значит, она предполагает стремление к совершенству, а не злу.

Также принцип любви разрешает вопрос может ли зло перестать быть злом и превратиться в возмездие. Толстой принципиально отказывается от отождествления человека с его злым поступком. Только насилие является абсолютным злом, абсолютного злодея же не существует (оппонентами Толстого предполагается, что только к такому злодею, которого нельзя исправить, в качестве исключительных мер может быть применено насилие).

Таким образом, критерием морального действия для Толстого является мотивированность поступка законом любви, благодаря действию которого пассивное единство людей становится активным единством. Вопрос результативности морального действия остается за гранью рассмотрения, поскольку добро осуществляется в действии только в настоящем.

Литература:

1. Ильин И.А. О сопротивлении злу силой. Дарь, 2017. 480 с.
2. Толстой Л.Н. Закон насилия и закон любви. Рипол Классик, 2004. 942 с.
3. Толстой Л.Н. Путь жизни. Полное собрание сочинений, т. 45. М., 1956. 598 с.
4. Nietzsche, Friedrich. L'Antéchrist. 1^{re} Édition Format Kindle, 2014. 338 p.

Неокантианский затекст творчества С. Л. Рубинштейна

Колесниченко Юлия Викторовна

Московский государственный областной университет, профессор, доктор философских наук

julikol@yandex.ru

Аннотация: Исследование ставит своей целью выявить неокантианскую сущность философско-психологического творчества С. Л. Рубинштейна. Показано, что данное качество есть философская парадигма интенциональности бытия (принцип единства сознания и деятельности), понятого как бытие активной личности (личностный принцип). Процедура обнаружения центрального концепта творчества мыслителя включает в себя авторскую методику выявления философского затекста, а также применение приема его герменевтического согласования с узловыми концентрациями исторической эпохи 1920-1930-х гг. В работах Рубинштейна наблюдается парадигмализация субъектности, базирующаяся на творческом развитии идей неокантианской (марбургская школа Г. Когена), а также гегелевской философских систем. Это – поданная в философских и философско-психологических терминах творческая самодеятельность сознания субъекта, взятая Рубинштейном как принцип организации бытия как такового. Личность, таким образом, становится транслитерацией объектно-субъектного бытия в новой системе философских координат

Ключевые слова: С.Л. Рубинштейн, неокантианство, трансгрессия, парадигма, затекст, личность, субъект, интенциональность

Neo-Kantian off-text of the works of S. Rubinstein.

Kolesnichenko Y. V.

Moscow State Regional University

Abstract: The article aims to reveal the neo-kantian paradigmatic core of S. Rubinstein's philosophical and psychological works. It is shown that the mentioned quality is to be the philosophical paradigm of intentionality of Being (principal of consciousness-activity unity) taken as Being of active Personality (Litchnost's principal). Central-concept-reveal procedure is based on the authentic technique, which is related to the philosophical off-text discovery as well to the hermeneutic method of harmonization of the off-text with key-concentrations of the respective historical epoch of the 1920-1930-s. Paradigmization of subjectivity which takes place in S. Rubinstein's works, specifically means creative evolution of neo-Kantian (The Marburg school of G. Kohen) and G. Hegel's philosophical systems. This is creative self-activity of consciousness of a subject which was interpreted by Rubinstein in his philosophical and psychological terms as a principle of Being as is.

Key words: S. Rubinstein, Neo-Kantianism, paradigm, transgression, off-text, Being of Personality (Litchnost'), Subject, intentionality

1920-1930-е годы XX столетия – исторический период формирования гуманитаристики трансгрессивных парадигмальных форм. Происходит революционная смена субстанциональных основ философского знания. Статика объективного бытия «сменяется/отменяется» субъектно-объектной (Собъективной) квантованной его динамикой: отныне субъект как деятельная личность, как активное ответственное поступающее начало, есть носитель бытия. Само бытие как такое.

Главный вектор нашего исследования лежит в плоскости теории творческой самодеятельности С.Л. Рубинштейна – его ранней философской концепции. В 1922 году опубликовавший статью «Основы творческой самодеятельности. К философским основам философской педагогики» (первая глава – «Идея знания» – утерянной рукописи «О законах логики и основах теории знания» [1, с. 129]) молодой автор прямо заявил о том, что: «лишь в созидании из тех обломков и осколков человечества, которые одни нам даны, этического, социального целого создается нравственная личность... Одним лишь актом творческой самодеятельности создавая и его, и себя, личность создается и определяется лишь в объемлющее целое» [2, с. 154].

Имеющая здесь место отчетливая субстанциализация, на первый взгляд, исключает мысль о «неокантианском бессознательном» философской концепции С.Л. Рубинштейна. Но это лишь на первый взгляд. Ответ, по нашему мнению, следует искать в исходных предпосылках философской системы основателя неокантианской марбургской школы (а также научного руководителя С.Л. Рубинштейна) Г. Когена. Именно философия Когена (творчески переработанная С.Л. Рубинштейном на иной субстанциональной основе) делает возможным предположение о том, что «принцип творческой самодеятельности» в философской психологии, также в социальной философии, есть переложенная на язык новой (субстанциональной-личностной) «метафизики» неокантианская квази-интенциональность бытия (Здесь и далее мы пользуемся термином «интенциональность» как операциональным понятием, положенным к применению в различных областях философского знания. Представляется, что этот термин может быть использован и для обозначения глубинной характеристики неокантианской эвристики).

Фундаментальным для нас является утверждение академика В.А. Лекторского о том, именно в русле идей марбуржцев С.Л. Рубинштейн «шел к разработке деятельностной тематики. И это не было сложно, ибо марбургское неокантианство было одной из версий деятельностного подхода» [3, с. 79]. В отличие от кантовской «статики», Когеновское «сознание» становится динамичным, получает некий импульс движения, приобретает свойства феномена действующего, поступающего. Безусловно, это лишь самое начало исхода из кантовской парадигмы в направлении парадигмы «деятельностной», но тем не менее, именно в этом моменте, как нам представляется, намечается качественное изменение самого методологического подхода к анализу вопросов бытия, значимое для Рубинштейна. Данная точка зрения высказывается также известным исследователем неокантианства и переводчиком «Теории опыта Канта» Г. Когена В.Н. Беловым, который отмечает, что «русские неокантианцы делают очевидным и внятым интенциональное содержание целого ряда неокантианских идей» [4, с.183].

Сам Г. Коген начинает процесс отмежевания философии кантовского толка от идеи философии как чистого метода, объявляя бытие трансцендентальное внутренне динамичным началом. «Его не устраивает кантовское представление о пассивном характере чувственности, ... будто именно благодаря моменту пассивности... субъект контактирует с предметом познания...» [5, с.48]. В философии Когена, таким образом, нет объективного бытия как такого, в его классическом, метафизическом, смысле, в ней нет и не может быть классической («объектной») онтологии, но есть субъектность, представленная как сознание. Имманентность же есть главное качество, принцип организации, сама основа существования этой субъектности, как существования активного. Речь идет об расширении «границ» трансцендентального бытия, о его вторжении в ареалы бытия трансцендентного. Неокантианский принцип Г. Когена говорит именно об этой «творческой самодеятельности» сознания/бытия. Когеновское неокантианство эволюционирует у Рубинштейна в идею творческой самодеятельности как главного качества активного бытия/сознания. Сам Рубинштейн называет это в своей диссертации «новым трансцендентализмом» [6, с. 47].

Рубинштейн, отдавая дань «Гегелю, схватившему суть бытия как Субъекта» [6, с. 47], подчеркивает, что неокантианство позволило трансцендентальному бытию стать единственным. Понятие субъекта самоопределяется в связи с его имманентной творческой активностью вовне. Здесь и далее Рубинштейн – Гегельянец, предполагавший новую субстанциональность (субъекта, личность) основой реальности как таковой. Это – чрезвычайно значимый факт творческой биографии ученого (к слову, в самом названии докторской диссертации С.Л. Рубинштейна, в подзаголовке «К проблеме метода» обозначен «Абсолютный рационализм» Гегеля). Гегельянство у Рубинштейна позволяет философии неокантианства найти свое субстанциональное «бессознательное», преодолеть «методологическую» ограниченность в пользу полноценного философского знания, фундированного новой субстанциональностью. Гегелевский субъект трансформируется у Рубинштейна в субстанциональную основу бытия нового – личностного – типа.

Как верно отмечает К.А. Абульханова, Рубинштейн «опирается...на категорию субъекта, трактуемого не просто как источник активности (согласно Гегелю), но как источник «причинения» всего бытия» [7, с.21]. Так, в обозначенной выше диссертации Сергей Леонидович пишет, что «Subjekt und Objekt, Denken und Sein sind eins». То есть, Субъект и Объект, по его мнению, мышление и бытие есть одно [6, с. 47]. Базируясь на Гегелевских, не на Кантовских, фундаментальных философских категориях (прежде всего, на категории Субъекта), ученый настаивает на новом типе Абсолюта, отвергая старое определение субстанции как неизменной сущности вещей. Акциденция как свойство субстанции, по Рубинштейну, есть имманентное свойство по-новому понятого Абсолюта, Абсолюта, который и есть

Субъект (активное личностное начало): «То, что абсолютное должно быть «субъектом» – а никак не «веществом» – если опосредованное, то только через себя опосредованное, если установленное, так только собой установленное: абсолютное само должно быть тем, что его положения устанавливает (перевод с немецкого и курсив мой, – Ю.К.) [6, с. 50].

Несовпадение с самой собой как главная сущностная характеристика личности, есть у Рубинштейна основа новой субстанциональности, основа новой метафизики (а не ее отрицание, на чем настаивал Г. Коген, не посчитавший возможным наполнение старых понятий бытия, онтологии, новым содержанием, (онтологического, не-трансцендентного, а-трансцендентного свойства)). Именно в моменте несовпадения с самой собой личность становится носителем метафизического – трансцендентного – нравственного закона, совпадающего с границами трансцендентального бытия. Тем не менее, полагая возможным расширительное толкование кантовской философии, именно Коген открыто говорил о том, что «это (то есть кантовская критика чистого разума – комментарий мой, – Ю.К.), вероятно, могло бы быть воспринято и как психология...» [8, с. 572]. Для его ученика, С. Л. Рубинштейна, эта мысль оказалась поистине судьбоносным исследовательским выбором. «Решение задачи построения философской антропологии и онтологии он начал с разработки методологических проблем конкретной науки – психологии. Обращение к психологии было не только вынужденным, но и внутренне обоснованным: Рубинштейн предполагал найти доказательства этого единства в конкретной науке, которую он... выбрал как ключевую для данного доказательства» [7, с.14]. В статье 1934 года «Проблемы психологии в трудах Карла Маркса» философ подчеркивает неразрывность ментально-деятельного комплекса субъекта, говоря о том, что сознание просвечивает через «деятельность, в которой формируется и раскрывается» [14, с. 8] последнее. Более того, как считает академик В.А. Лекторский, бытие у Рубинштейна вообще «не существует вне творческой самодеятельности» [9, с. 133].

Долгое время «замалчиваемая», в связи с известными историческими событиями, тема личности в творчестве С.Л. Рубинштейна вновь приобретает свое звучание на поздних порах философско-психологического творчества ученого, прежде всего, в таких трудах, как «Бытие и сознание» (1957), а также «Человек и мир» (1973). Оформленное в концептуальных рамках философии и психологии, в рамках определения предмета последней, философское завещание С. Рубинштейна связано прежде всего с его идеями личности, ее роли и места в мире. В указанных трудах решаются вопросы «онтологии-бытия» и «субъекта-человека в мире» [10, с. 8], исходя из той философской парадигмы, которую он выстраивал еще до непосредственного обращения к наследию К. Маркса, и основные постулаты которой сложились в 1920-е годы.

Начав с идеи творческой самодеятельности как основании личностного бытия, на последнем этапе своего философского творчества автор приходит к выводу о «онтологическом статусе» [10, с. 12] субъективного как этического. Если для «раннего» Рубинштейна важна индивидуальная личность-субъект, то для позднего периода его творчества дихотомия коллективного-индивидуального снимается у него в «единстве человечества» – в диалектическом тождестве этического субъекта, его определении и осуществлении [11].

Таким образом, идея активности этического субъекта как личностного бытия, пришедшая из неокантианства, является идейной основой, узловым концентратом творчества мыслителя, спаивающей воедино все периоды развития философско-психологической концепции С.Л. Рубинштейна, внешне противоречивого, но внутренне (парадигмально) абсолютно целостного научного знания.

Литература:

1. Дмитриева Н.А. Новые штрихи к портретам философов. Два письма Э. Кассирера к С.Л. Рубинштейну // Вопросы философии. № 2, 2016. с. 127–136.
2. Рубинштейн С.Л. Принцип творческой самодеятельности (К философским основам современной педагогики // Ученые записки высшей школы. Одессы. Одесса: Издание Одесского Губернского комитета специально-научного и профессионально-технического образования, 1922. Т. 2. С. 148-154.
3. Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М.: Эдиториал УРСС, 2009. 256 с.
4. Белов В.Н. Рецензия на книгу Н.А. Дмитриевой «Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М., 2007 //Вопросы философии», № 4, 2008. С. 181-184.
5. Сокулер З.А. Герман Коген и философия диалога. М:Прогресс-Традиция,2008.312 с.
6. Rubinstein S. Eine Studie zum Problem der Methode / I. Absoluter Rationalismus (Hegel) Teildruck/ Inaugural –Dissertation zur Erlangung der Doktor würdeder Hohen Philosophischen Fakultät der Universität Marburg. Marburg. 1914. 70 S.

7. Абульханова К.А. С.Л. Рубинштейн – ретроспектива и перспектива / Проблема субъекта в психологической науке / Под. Ред. А.В. Брушлинского, М.И. Володиковой, В.Н. Дружинина. М.: Академический проект, 2000. с. 13–26.
8. Коген Г. Теория опыта Канта. М.: Академический проект, 2012. 618 с.
9. Лекторский В.А. Немецкая философия и русская гуманитарная мысль: С.Л. Рубинштейн и Г. Г. Шпет // Вопросы философии. 2001, № 10.с. 129-139.
10. Абульханова К.А., Славская А.Н. Предисловие / Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. СПб.:Питер, 2017. С. 6-33.
11. Рубинштейн С.Л. О философской системе Г. Когена / Историко-философский ежегодник. М., 1994. № 92. с. 230–259.

Белимова В.С.

Институт философии РАН. Аспирантка сектора восточных философии

belimova.vlada@gmail.com

Аннотация: В сообщении рассматривается новый проект по пересмотру истории философии из перспективы межкультурной философии, к которому приковано внимание таких ярких исследователей как Р.А. Малл, Ф.М. Виммер, Дж. Ганери, В.Г. Лысенко, М.Т. Степанянц. Анализируются определения феномена межкультурной философии. В первой части доклада будет освещена значимая дискуссия, посвящённая межкультурному подходу к истории философии. Исследуется история становления собственно истории философии с освещением значимых историографических сочинений прошлого и настоящего. Подробно освещается дискуссия о месте незападных философских традиций в мировой истории философии. Вторая часть сообщения представляет собой краткий обзор некоторых современных трудов по истории философии, в которых последняя реконструируется именно из межкультурной перспективы. Обсуждаются новые тенденции в развитии современной межкультурной философии.

Ключевые слова: межкультурная философия, история философии, полилог, диалог культур, незападные философии

**Intercultural Philosophy: New approaches to the History of Philosophy.
*Belimova V.S.***

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Abstract: The paper highlights the facets of a new project with an ambitious goal to revise the history of philosophy from the perspective of ‘intercultural philosophy’, which is developed by leading contemporary philosophers such as R.A. Mall, F.M. Wimmer, J. Ganeri, V.G. Lysenko, M.T. Stepanyants. In this context different definitions of the phenomenon of intercultural philosophy are analyzed. The main part of the paper deals with the significant discussion on the intercultural approach to the history of philosophy. The development of the history of philosophy itself becomes a subject of our analysis as it is presented in the significant historiographical works on the theme. The place of the non-Western philosophical traditions in the world history of philosophy is discussed in detail. Then we will provide a brief overview of some modern publications on the history of philosophy, in which it is reconstructed from an intercultural perspective. The paper provides a brief account of the new trends in the intercultural philosophy.

Keywords: intercultural philosophy, history of philosophy, polylog, dialogue of cultures, non-western philosophies

В сообщении пойдёт речь о новом явлении в мировой философии – о межкультурной философии, известной в англоязычной литературе как «intercultural philosophy», «fusion philosophy», «cosmopolitan philosophy», «world philosophy» и т.д. [1, с. 102]. Межкультурная философия – рассматриваемая как отдельное направление в рамках философских наук или же как эволюционный этап в рамках компаративистики – подразумевает перспективизм, интегральность, полилог. Таким образом, межкультурная философия – амбициозный проект по смене парадигмы философствования внутри самой философии.

Современный венский исследователь, относящий себя к межкультурным философам, Франц Мартин Виммер определяет межкультурную философию как полилог всех философских культур (включая как западные, так и незападные), который в эпоху глобализации с необходимостью оказывается всеобъемлющим, ибо «ни один философский тезис нельзя считать достаточно обоснованным, если он был сформулирован людьми, принадлежащими только к одной культурной традиции» [2, р. 47]. Межкультурная философия сама по себе во многом является продуктом глобализации: часто межкультурные философы по происхождению принадлежат одновременно нескольким культурам. Так, дру-

гой современный венский учёный индийского происхождения, Рам Адхар Малл, характеризуя свою позицию, пишет: «объединение разных философских традиций в мышлении – серьёзный вызов для философа, который, однако может принести весьма ценные плоды для всех философских традиций, участвующих в диалоге». С его точки зрения, категория межкультурности «не ограничивается только лишь интеллектуальным и эстетическим измерением, а имеет экзистенциальное значение» [3, р. 67]. Малл определяет межкультурную философию как подход, применяемый ко всем философским культурам, который предотвращает абсолютизацию ими самих себя. Этот подход он называет «когнитивной скромностью». О понятии «когнитивная скромность» см.: [4, с. 195–203].

Межкультурная философия расширяет русло философского знания, решительно меняя философский статус незападных традиций мысли (китайской, арабо-мусульманской, индийской и т.д.), которые оказываются значимыми не только для специализированных востоковедных штудий, но и для философствования вообще, в том числе в исторической перспективе. Новая историография философии, с точки зрения Малла, должна попроситься «с евроцентричным, гегелевским способом написания книг по истории философии» [3, р.71]. О необходимости пересмотра мировой истории философии много пишет Ф.М. Виммер. По его мнению, уже простое включение незападных философий в историю философии предполагает признание множественности философских подходов, преодоление барьеров, возведённых монокультурными философскими традициями.

Итак, какой может стать история философии, если позволить ей выйти за границы европейской ментальности, включив в неё многообразные традиции мысли мира – то есть, сделав её поистине межкультурной?

В первой части сообщения мы обратимся к дискуссии, посвящённой этому вопросу, а во второй – представим краткий обзор отдельных современных трудов по истории философии, которые «смотрят» на историю философии именно из межкультурной перспективы.

Дискуссия о необходимости «новой сборки» истории философии развернулась на страницах влиятельного журнала по межкультурной философии «Confluence: Journal of World Philosophies». Помимо упомянутого выше Ф.М. Виммера в ней приняли участие американский философ итальянского происхождения Р. Бернаскони, африканский философ и министр образования и культуры Бенина П. Хунтонджи, специалист по философии американских индейцев Т.М. Нортон-Смит.

В публикации, положившей начало дискуссии, Виммер критикует современную западную академическую философию за её неспособность признать ценность незападных традиций мысли и их истории, а порой – даже собственную историю [5].

Виммер задаётся вопросом, являются ли истории неевропейских философий релевантными для философствования как такового? Отрицательный ответ на этот вопрос мы получим в том случае, если согласимся с «классическим прозападным» пониманием философии как дисциплины, которая ведёт свою родословную из античной Греции и доступна лишь европейской рациональности. Однако, если мы отважимся предположить, что философия в своей основе межкультурна и, следовательно, принадлежит всему человечеству, то идея считать актуальными тексты мыслителей самых разных культурных регионов и эпох неизбежно перестанет вызывать недоумение. Очевидно, что межкультурная философия будет способствовать расширению кругозора и выработке новых подходов в самых разных областях философского знания. С точки зрения Виммера, в рамках межкультурного подхода необходимо будет подвергнуть критике монокультурные черты и понятия как настоящего, так и прошлого; делать это придётся как теоретически – анализируя предпосылки, которые привели к определённым «монокультурным» выводам, так и практически – обнаруживая и реконструируя философские рефлексии в поистине мировом масштабе.

Другой важный вопрос, которым задаётся венский философ, касается альтернативных методов преподавания истории философии. Ответ на этот вопрос невозможен без экскурса в историю самой истории философии. Идея о том, что за пределами Запада не было ничего подобного философии в строгом смысле слова, возникла в Европе в Новое время и окончательно утвердилась к концу XVIII века и были найдены, как тогда казалось, «верные ответы на все вопросы, касающиеся происхождения и развития философского знания» [5, р. 127]. В 1791 году немецкий философ Дитрих Тидеманн опубликовал первый том своего сочинения «Дух умозрительной философии», посвящённый вопросам происхождения философии, где он категорично заявил, что «философия начинается с Фалеса и других досократиков, поскольку доказательств о её зарождении в каких-либо других местах нет» [Ibid.].

Виммер справедливо указывает, что последующие авторы предпочли «больше не касаться этого вопроса, приняв спорное в сущности заверение за истину в последней инстанции» [Ibid.] и, предприняв собственные исследования, предлагает включиться в дискуссию о происхождении философии. Так, например, ссылаясь на сочинения английского учёного XVI века Вильяма Болдвина, Виммер демонстрирует, что в то время в Европе в отчётах по истории философии регулярно фигурировали не только библейские халдеи и вавилоняне, египтяне и евреи, но и индийцы, скифы, кельты, китайцы и японцы. Примечательно, что уровень философствования в этих «варварских» традициях оценивался европейскими авторами достаточно высоко – наравне с античным, а порой даже и выше. Однако, после гегелевских лекций за всеми незападными традициями мысли надолго закрепилось представление как о «недофилософии», «предварительном этапе к философии», экзотической «восточной мудрости». И даже активно ведущиеся компаративные исследования в философии не особенно изменили эту ситуацию в академической науке.

Европоцентризм в истории философии во многом определялся социальным контекстом. Анализируя идеологическую базу расовой сегрегации в Европе и странах Нового Света, Бернаскони в целом соглашаясь с позицией Виммера, углубляет её и указывает на факторы, повлиявшие на исключение незападных традиций мысли из истории философии. С его точки зрения, первейшим стимулом для изучения этих традиций на Западе в большинстве случаев было отнюдь не философское любопытство, а необходимость, продиктованная христианским прозелитизмом. Поскольку для христианского верования «языческие традиции мышления по определению являются ложью», их не следует принимать всерьёз, а относить к области мифологии и предрассудков в широком смысле слова [6, р. 134].

С позицией Виммера не соглашается Т.М. Нортон-Смит, специалист по философии американских индейцев, во многом вообще сомневаясь в целесообразности создания отдельного межкультурного пространства в философии. Один из его убедительных доводов состоит в том, что взаимодействие в пространстве межкультурной философии мощных философских традиций Запада и Востока с локальными философиями – в частности, с философией американских индейцев – может привести к растворению последних [7].

В последние годы мы наблюдаем устойчивость следующих тенденций в представлении истории философии именно из межкультурной перспективы. Реализовано несколько значимых издательских проектов, в числе которых необходимо отметить следующие публикации.

«A Comparative History of World Philosophy: From the Upanishads to Kant» [8] Б.-А. Шафштайна – это, на наш взгляд, интересная попытка построения целостной картины истории философии от философских воззрений ранних Упанишад до критической философии Иммануила Канта.

В изданной под редакцией Э. Дейч и Р. Ботеко «A Companion to World Philosophies» [9] межкультурно-философский подход сочетается с классической философской компаративистикой.

Значимым этапом формирования новой межкультурной парадигмы в истории философии являются публикации отечественных философов. Отметим среди них серию коллективных монографий по сравнительной философии, вышедшую под редакцией М.Т. Степанянц [10, 11, 12, 13], с участием философов из России, Великобритании, Индии, Ирака, Ирана, Литвы, Сирии, США, Турции, Франции, ФРГ и Японии. Ещё одним шагом для развития межкультурной философии в России стал, на наш взгляд, учебник-антология М.Т. Степанянц «Восточные философии» [14]. Также следует отметить публикации В.Г. Лысенко [например, 15].

Ещё одним важным пунктом в этом списке является мультимедийный проект «A history of philosophy without any gaps», реализуемый международной командой учёных во главе с Питером Адамсоном, профессором философии в Мюнхене и Лондоне. С 2010 года на сайте [16] этого проекта публикуются аудио-подкасты и создано пространство для обсуждения вопросов истории философии. Материалы этих аудио-подкастов послужили основой для многотомного издания по мировой истории философии. На данный момент уже вышло из печати восемь томов, среди которых том по индийской классической философии, подготовленный совместно с Джонарданом Ганери [17].

Литература:

1. Белимова В.С. Межкультурная и сравнительная философия: некоторые современные дискуссии // История философии. 2019. № 1. С. 101–111.
2. Wimmer F.M. Is Intercultural Philosophy a New Branch or a New Orientation in Philosophy? // Interculturality of Philosophy

- and Religion. Bangalore: National Catechetical and Liturgical Centre, 1996. P. 45–57.
3. Mall R.A. Intercultural Philosophy: A Conceptual Clarification // Confluence: Journal of World Philosophies. 2014. Vol. 1. Pp. 67–84.
 4. Степанянц М.Т. «Когнитивная скромность» Рам Адхар Малла // Vox. 2017. № 24. С. 195–203.
 5. Wimmer F.M. How Are Histories of Non-Western Philosophies Relevant to Intercultural Philosophizing? // Confluence: Journal of World Philosophies. 2015. No. 3. P. 125–132.
 6. Bernasconi R. The Kantian Canon: Response to Wimmer // Confluence: Journal of World Philosophies. 2015. No. 3. P. 133–138.
 7. Norton-Smith Thomas M. A Shawnee Reflection on Franz Wimmer's «How Are Histories of Non-Western Philosophies Relevant to Intercultural Philosophizing?» // Confluence: Journal of World Philosophies. 2015. No. 3. P. 145–150.
 8. Scharfstein Ben-Ami. A Comparative History of World Philosophy: From the Upanishads to Kant. State University of New York Press. 1998. Pp. 702.
 9. A Companion to World Philosophies // Eds. Eliot Deutsch Ron Bontekoe. Blackwell Publishing Ltd. 1997. Pp. 608.
 10. Сравнительная философия / М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000. 344 с.
 11. Моральная философия в контексте многообразия культур / М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН. 2004. Сс.
 12. Знание и вера в контексте диалога культур / М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН. 2008. Сс.
 13. Философия и наука в культурах Востока и Запада / Ин-т философии РАН. М. : Наука - Вост. лит., 2013. 357 с.
 14. М.Т. Степанянц. Восточные философии. Учебник для вузов. М. «Академический проект». 2011. 549 с.
 15. Лысенко В.Г. Сравнительная философия или межкультурная философия в перспективе постколониальных исследований // Филос. науки. 2017. № 5. С. 7–27.
 16. HYPERLINK «<https://historyofphilosophy.net/>»<https://historyofphilosophy.net/> (дата обращения 29.02.2020)
 17. Adamson P., Ganeri J. Classical Indian Philosophy. A history of philosophy without any gaps, Volume 5. 2020. Pp. 448.

Духовность: история и современность. (Сравнительный анализ взглядов И.Канта и современных трактовок о духовности в Узбекистане)

Бозарова Феруза Гайбуллаевна

*Национальный университет Узбекистана (НУУз), Факультет социальных наук, И.о.доцент кафедры
“Философия и основы духовности”*

musulmanova.feruza@bk.ru

Аннотация: В философии Канта вопрос о духовности занимает видное место. Из трех главных кантовских сочинений так называемого критического периода — “Критика практического разума” (1788) — посвящено исследованию и обоснованию основы духовности – нравственности. Но данная “Критика” - это не единственный трактат Канта по вопросам духовности. Существуют также сочинения как “Основы метафизики нравственности” (1785) и “Метафизика нравственности” (1797). В данных работах излагается, по существу, одна и та же система этических взглядов. Но цели, а следовательно, и характер изложения каждой из них отличаются. В данной статье проводится философский анализ, исследуются схожие и отличительные стороны толкования духовности и нравственности Кантом, а также современного понимания духовности в Узбекистане.

Ключевые слова: человек, духовность, культура, нравственность, вера, категорический императив, чистый разум, способность суждения, критический анализ, практический разум.

Spirituality: history and modernity (A comparative analysis of the views of I. Kant and modern interpretations of spirituality in Uzbekistan).

Bozarova Feruza Gaybullaevna

National University of Uzbekistan

Abstract: In Kant's philosophy, the question of spirituality is prominent. Of the three main Kantian writings of the so-called critical period - «Critique of Practical Reason» (1788) - it is devoted to the study and justification of the basis of spirituality - morality. But this “Criticism” is not Kant's only treatise on matters of spirituality. There are also works as “Fundamentals of the Metaphysics of Morality” (1785) and “Metaphysics of Morality” (1797). In these works, essentially the same system of ethical views is presented. But the goals, and therefore the nature of the presentation of each of them are different. This article provides a philosophical analysis, explores similar and distinctive aspects of the interpretation of spirituality and morality by Kant, as well as the modern understanding of spirituality in Uzbekistan.

Keywords: man, spirituality, culture, morality, faith, categorical imperative, pure mind, ability of judgment, critical analysis, practical mind.

Коренные изменения, происходящие в связи с глобализацией в мире, требуют здоровую интеграцию культуры Запада и Востока. В мировом научном сообществе философия Иммануила Канта признана фундаментальным учением формирующая высокую духовность. Его взгляды о прекрасном и возвышенном в человеке, безукоризненности, гуманности, любви к знаниям и интеллектуальному развитию сегодня являются важным источником в борьбе против злободневных проблем, в частности, отрицательного влияния «массовой культуры». В связи с этим, сегодня актуально изучение генезиса, тенденций развития философского учения Иммануила Канта, этического значения «категорических императивов», следование которым способствуют развитию духовности как таковой.

В истории философии великих умов мира Иммануил Кант - занимает важное место как мыслитель-гуманист. Он был проникнут духом новаторства, поисками глубинных оснований истины, добра и красоты в человеке, а то есть его духовности. Дух как побуждающее начало сознательной деятельности жизни человека, есть тот феномен, который отличает его от животных. Человек является потенциально духовным существом реализующий свои духовные возможности как целеустремленный, чьи первичные цели независимы от пищеварительно-репродуктивных функций организма, чья деятель-

ность, основана на ценностных знаниях.

Иммануил Кант «учил человечество духовному развитию и принципам этической закономерности» [1, с. 22]. Юрист и философ А. Саидов также пишет, что «Кант сам себя создал, поэтому он уникален» [1, с. 23], и действительно, в своей инаугурационной диссертации философ критически анализирует всё сказанное им ранее. Поэтому исследователи рассматривают эту работу в качестве «переходного мостика» между двумя «Докритическим» и «Критическим» периодами творчества Канта. Хотя мы считаем чуть иначе, таким образом та работа, которая была написана чуть ранее (а точнее в 1764 г.) называемая «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» и есть тот самый «переходный мостик». Так как уже в этом произведении Кант констатирует свои субъективно идеалистические взгляды, о субъективности и априорности картины мира в человеческом сознании, а также восприятия прекрасного и возвышенного.

Но надо подчеркнуть, что главные вопросы философии И. Кант по их сути подводит к вопросу о духовности в человеке. Что есть человек, и для чего он предназначен — таков проблемный стержень его философии. Он стоит в ряду тех мыслителей, кто воспринял идею человеческого достоинства, защитил ее и развил, воплотил в развернутую философскую концепцию. Согласно Канту, высшей инстанцией духовности является разум, которое имеет решающее значение в теории познания философа. Он раскрывает понятие разум как способность объединять, приводить в систему все то, что можно постигать, мыслить. Кант считал, что разум стремится осуществить «систематичность познания, т.е. связь знаний согласно одному принципу». Цель и смысл определяются только в системе, и разум есть сразу и способность, и требование системы.

Кант в полемике с Гердером достойно оценил идею Ибна Рушда о том, что «в каждом из нас помимо индивидуального духа есть и всеобщий дух». Не трудно догадаться, что в основе трансцендентального учения Канта лежит эта идея. Обратим внимание на определение трансцендентализма самим Кантом: «это индивидуальное свойство, но не относительно к человеку, а человечеству. Более того, на наш взгляд, «Коперниканский переворот» Канта осуществляется с помощью доказательства постулата исламской метафизики о том, что мир полон иллюзий, что всё временно и изменчиво. В определении прекрасного и возвышенного также можно увидеть схожесть взглядов Канта с размышлениями восточных философов таких как Абу Наср Фараби и Мухаммеда Газали. Например, Кант перечисляя признаки прекрасного, считает, главным свойством его воспринимаемость без какого либо интереса, но уже в XII веке в иерархии ценностей Мухаммеда Газали безукоризненная любовь к прекрасному занимает второе место, после любви к Всевышнему. Следующий признак прекрасного как «целесообразного без цели» описывается подробно и у Абу Насра Фараби. А значит, идея о том, что «Мысли и рассуждения Мухаммеда Газали и Ибна Араби послужили основой произведениям Канта» [2, с. 43-50], не просто «прекрасный миф» [1, с. 24].

Если для Ж.Ж. Руссо главным в человеке является его естественность, не испорченность цивилизацией то для И. Канта, напротив, главное в человеке — его цивилизованность, духовная развитость, культурность, способность к формированию своего нравственного мира через восприятие и усвоение культуры общества. Для него человек это духовно развитое, общественное и цивилизованное живое существо, нуждающееся в постоянном развитии своих трансцендентальных возможностей.

В настоящее время в Узбекистане также существуют различные толкования термина «духовность». В частности, в Узбекистане она понимается как [HYPERLINK «http://zodorov.ru/bilet--kievskaya-guse-politicheskaya-socialno-ekonomicheskaya.html»](http://zodorov.ru/bilet--kievskaya-guse-politicheskaya-socialno-ekonomicheskaya.html) социальнo-культурная компонента человека, вбирающая в себя знание и практическое применение категориального аппарата этической, эстетической, философской, правовой сфер – это самосознание человеком самого себя, сознательно направляющего свои действия на благородные цели. Следующий принципам приверженности национальным и общечеловеческим ценностям, знание, уважение, развитие, а также сохранение материального и нематериального наследия народа, самореализация личностного потенциала, и самое важное - патриотизму. Следовательно, духовность не дается человеку природой, она формируется в нём национальным воспитанием и всесторонним образованием. Здоровая атмосфера в семье, общественная среда, справедливая и гуманная политика государства играют важную роль в [HYPERLINK «http://zodorov.ru/zolotoj-klyuchik-odincovo-2014-god.html»](http://zodorov.ru/zolotoj-klyuchik-odincovo-2014-god.html) формировании индивидуальной и народной духовности.

Огромный вклад в возрождение и воспитание национальной духовности в Узбекистане был сделан Первым Президентом Республики Узбекистан Исламом Каримовым. На протяжении всей его деятельности воспитание духовности было приоритетным направлением государственной политики.

В [HYPERLINK «http://zodorov.ru/kakie-sushestvuyut-teorii-i-praktiki-prodleniya-jizni.html»](http://zodorov.ru/kakie-sushestvuyut-teorii-i-praktiki-prodleniya-jizni.html) его трудах выдвигаются и обосновываются идеи национального духовного возрождения, закладываются основы развития духовной культуры Узбекистана, освящая как наш узбекский народ осознавая свою национальную самобытность, развивается и укрепляет фундамент независимости.

Президент Шавкат Мирзиёев в каждом своём выступлении особо подчёркивает важность развития духовности молодёжи. Его произведения как «Обеспечение верховенства закона и интересов человека – гарантия развития страны и благополучия народа», «Критический анализ, жёсткая дисциплина и персональная ответственность должны стать повседневной нормой в деятельности каждого руководителя», «Мы все вместе построим свободное, демократическое и процветающее государство Узбекистан» научно-теоретически обосновывает основы строительства нового демократического государства и духовно развитого гражданского общества Узбекистана.

Что накладывает исключительно ответственную задачу — воспитать гармонично развитую молодёжь, хорошо информированную о достижениях сферы науки и техники, достойную и патриотичную [HYPERLINK «http://zodorov.ru/istoriya-pravovogo-regulirovaniya-uchastiya-rossii-v-mejdunarogo.html»](http://zodorov.ru/istoriya-pravovogo-regulirovaniya-uchastiya-rossii-v-mejdunarogo.html) способную выдержать конкурентно способность на международной арене. Духовность может рождаться в результате философского исследования. Конструирование разумом идей может приводить к таким понятиям, коим нет никакого аналога в опыте (пока нет), но, когда такой опыт может быть произведен, это становится целью, движущим началом – духом человеческого и национального существования.

Следовательно, в современном глобальном пространстве, где распространяется «массовая культура» возникают антиэстетические интерпретации прекрасного и возвышенного что представляет угрозу формированию этико-эстетического мировоззрения и духовности молодёжи. Особого внимания требует тот факт, что эстетические особенности проявляются не только в форме предмета и явления, но и в сущности произведения. Следовательно, очень важной представляется позиция автора произведения, и, в связи с этим, призывается к серьёзному отношению и пониманию тяжёлой ответственности за нравственное воспитание поколения самих творцов.

Следовательно важность философского наследия Иммануила Канта в развитии духовности мировой и Узбекстанской в том числе, молодёжи обосновывается тем когда в «массовой культуре» вместо духовно-эстетических категорий пропагандируется просто удовольствие, сильные эмоции, агрессия, страх, а прекрасное и возвышенное как важные составляющие духовности человека вносятся в ранг незначимых явлений то теория немецкого философа, его интерпретация прекрасного и возвышенного способствует формированию личности воспитывая активное и творческое отношение ко всем сферам жизни деятельности, обогатит базу эстетических знаний, эстетического суждения, вкуса, представления, а также, художественные, креативные и научно-интеллектуальные способности человека.

Ещё раз подчеркивая перечислим качества, формируемые у молодёжи на основе учения немецкого мыслителя:

- глубокое этическое понимание межличностных отношений;
- развитие эстетического восприятия и мировоззрения;
- гуманность;
- социальная активность;
- навыков критического анализа и самоанализа;
- свободомыслие;

-глубокого и всестороннего познания истинно прекрасного и возвышенного, пробуждающих духовный потенциал априорной созидательности и т.д.

Восприятие прекрасного и возвышенного зависит от индивидуальных способностей, уровня сенсорной культуры, ассоциативного мышления, воображения, жизненного опыта человека. В связи с воздействием искусства эстетическое удовольствие и его характер бывают разных степеней. Характер эстетического восприятия зависит от интересов и потребностей личности. Иммануил Кант считает, что прекрасное и возвышенное определяет человека его духовный мир, а следовательно, можно научить молодёжь почувствовать всю красоту природы и регулярно воспитать в нём самые красивые человеческие качества.

Подводя итоги, надо отметить что, философская концепция Иммануила Канта основанная на

триаду «истины, добра и красоты», а также его взгляды о познании, этике долга, прекрасном и возвышенном, которые находят своё отражение в «Критике чистого разума», «Критике практического разума», «Критике способности суждения» имеют особую значимость в формировании духовного иммунитета у молодёжи против угроз «массовой культуры» проникающих в социальную реальность, в частности через сферу искусства. Следовательно, в нынешнее время, когда в нашей стране уделяется особое внимание научному, инновационному и технологическому развитию. Это связано с глубоким осознанием, того факта, что историческая и современная реальность развитых стран мира связана именно с научно-интеллектуальным прогрессом, столь высоко оценённым феноменом, как революция мышления, в учении кенигсбергского учёного, то есть научное обоснование основополагающей значимости субъективных возможностей в интеллектуальном и нравственном развитии – духовном совершенстве человека.

Литература:

1. Мирзиёев Ш.М. Миллий тараккиёт йўлимизни қатъият билан давом эттириб, янги босқичга кўтарамиз. (С решительностью продолжим и поднимем на новый этап путь национального развития.) I-том. – Тошкент: Ўзбекистон, 2017. – 171 с. Мирзиёев Ш.М. Выступление на 72-сессии Главной Ассамблеи ООН // - Ташкент, 2016. Народное слово. № 196 (6860).
2. Кант И. Критика способности суждения // Собр. соч. в 8 т. - Т.5.- М., 1994.
3. Критика телеологической способности суждений // Собр. соч. в 6 т. - Т.6.- М., 1966.
4. Керимов Г.М. Аль-Газали и суфизм. Баку, 1990. – 71-100 с.; Ibn Arabi and Modern Thought. The history of Taking Metaphysics Seriously. Oxford: Peter Coates, 2002.
5. Саидов А.Х. Иммануил Кантинг фалсафий-хуқуқий мероси ва замонавий юриспруденция. – Ташкент: Niso-Poligraf, 2012.
6. Керимов Г.М. Аль-Газали и суфизм. Баку, 1990. – 71-100 с.
7. Ibn Arabi and Modern Thought. The history of Taking Metaphysics Seriously. Oxford: Peter Coates, 2002.

Попытка синтеза традиционного индийского знания с европейской наукой в «Синопсисе наук с точки зрения философии ньяи»

Канаева Н.А.

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Факультет гуманитарных наук, Школа философии, доцент. Кандидат философских наук

nkanaeva@hse.ru

Аннотация: Проблема коммуникации эпистемических культур часто формулируется как вопрос о возможности равноправного синтеза локальных систем знания. Задолго до того, как он был поставлен, в Индии предпринимались попытки сближения систем индийского и европейского знания. Одна из них принадлежала шотландскому философу Д.Р. Баллантайну и описана в практически неизвестном у нас «Синопсисе наук с точки зрения философии ньяи». Синопсис включил тексты параллельных лекций на английском языке и санскрите, на английском и хинди, ранее читавшихся только на специализированных факультетах. В них изложены основы европейских наук: арифметики, алгебры, геометрии, химии, логики, других наук о природе и обществе, а также «натуральная теология», упорядоченные в соответствии с принципами «Ньяя-сутр» Гаутамы и записанные в традиционной для Индии форме сутр (кратких нумерованных афоризмов) с комментариями Д.Р. Баллантайна. Для адекватности перевода западной научной терминологии автор Синопсиса обсуждал все свои работы с экспертами по традиционному индийскому знанию – пандитами. Работа, которую проделал Д.Р. Баллантайн для объединения двух систем знания, только частично отражена в его «Синопсисе наук», но даже в таком неполном изображении нельзя не заметить ценности ее результатов.

Ключевые слова: синтез традиционного индийского знания и западной науки, «Синопсис наук с точки зрения философии ньяи»

An Attempt to conjunct traditional Indian Knowledge with European Science in “A Synopsis of Science from the Standpoint of the Nyāya Philosophy”.

Kanaeva N.A.

National Research University «Higher School of Economics», Faculty of Humanities, School of Philosophy

Abstract: They often formulate the problem of the epistemic cultures' communication as a question of possibility to conjunct local knowledge systems as equal. Long before the question emerged, in India attempts have made to bring the systems of Indian and European knowledge closer to each other. One of them belonged to the Scottish philosopher J. R. Ballantyne, and it was described in “A Synopsis of Sciences from the Standpoint of the Nyāya Philosophy” almost unknown in Russia. The Synopsis included texts of lectures in English and Sanskrit, in English and Hindi, which were previously only in specialized faculties. They set out the basics of European Sciences: arithmetic, algebra, geometry, chemistry, logic, other Sciences of nature and society, as well as “Natural theology”, ordered in accordance with the principles of “Nyāya-sūtras” by Gautama, and recorded in the traditional Indian form of sūtras (short numbered aphorisms) with comments by J. R. Ballantyne. For the sake of adequate translation of Western scientific terminology, the author of the Synopsis discussed all his works with experts in traditional Indian knowledge – Pandits. The work done by D. R. Ballantyne to unite the two systems of knowledge is only partially reflected in his “A Synopsis of Science”, but even in such an incomplete representation it is impossible not to notice the value of its results.

Keywords: conjunction of traditional Indian knowledge and Western sciences, “A Synopsis of Sciences from the Standpoint of the Nyāya Philosophy”.

Проблема коммуникации эпистемических культур является одной из острых проблем сегодняшнего дня. В ее обсуждении, помимо специалистов в конкретных научных дисциплинах, активно участвуют философы-компаративисты [2;3]. В числе волнующих всех вопросов – вопросы о возможности

полицентрической науки без засилья «понятийного европоцентризма» и о равноправном синтезе философских традиций.

История кросс-культурных исследований содержит подтверждения тезиса, что попытки решения перечисленных вопросов предпринимались задолго до того, как эти вопросы привлекли всеобщее внимание. Один из ярких примеров – трехтомный «Синописис наук с точки зрения философии ньяи», изданный в 1852–55 гг. в Правительственном санскритском колледже в Бенаресе (ныне – Варанаси) в двух билингвистических вариантах: на английском языке и санскрите, на английском языке и хинди. Создателем Синописиса стал известный шотландский востоковед Джеймс Роберт Баллантайн (1813–1864), который 20 лет проработал в Колледже и почти 16 лет был его директором. В Анонсе Первого издания Синописиса Д.Р. Баллантайн назвал его целью «лучшее понимание друг друга студентами Факультета английского языка и Факультета ньяи» [4, р. II], а во Втором издании в посвящении памяти Джеймса Томасона, помощника Губернатора Северо-Западных провинций Индии, цель была представлена еще масштабнее: «вызвать у образованных индусов, а через них – у всей нации, единодушие с современной Европой» [5, р. 12]. На самом деле, задача, которую решал Синописис, была весьма прагматичной: Британской колониальной администрации нужна была лояльная местная элита, говорящая по-английски, но не вступающая в полемику с колониальными властями, разделяющая с ними европейские ценности, прежде всего, ценности разума и позитивного знания. Ради именно ее решения Британские власти поддержали инициативу Ост-Индской компании по учреждению учебных заведений, в которых молодые люди получают либо индусское образование на санскрите, либо мусульманское образование на урду, финансировали эти заведения, а затем стали постепенно внедрять туда европейских руководителей и европейские дисциплины.

О том, насколько сильным было взаимное непонимание образованной индийской элиты и управлявших ею британцев, можно судить по Анонсу курса во 2-м издании 1-го тома Синописиса. Индийцы не только не знали английского языка, но и не хотели его знать. Когда в 1847–48 гг. в Санскритском колледже Бенареса был введен курс английского языка для будущих пандитов, большинство из учеников питали отвращение к его изучению, потому что казались себе деградирующими в глазах других учеников [5, р. II]. Не могли британцы допустить и того положения дел, при котором «пандиты, полностью опираясь на догматику и, как они думали, инспирированную философию, состоявшую в дискуссии (с какой они имели дело) столетиями, смотрели со спокойным превосходством на претензии более современной философии, осознающей, что она только движется к тому совершенству, которого даже не надеется достичь», – в то время как студенты Английского факультета постоянно проигрывали в спорах диалектической утонченности пандитов, принципы которой были им непонятны [там же].

Публикации Синописиса предшествовала большая работа его составителя по созданию пособий для изучения [HYPERLINK «https://ru.wikipedia.org/wiki/Санскрит»](https://ru.wikipedia.org/wiki/Санскрит) \n Санскритсанскрита и новейших [HYPERLINK «https://ru.wikipedia.org/wiki/Индоарийские_языки»](https://ru.wikipedia.org/wiki/Индоарийские_языки) \n Индоарийские языкииндийских языков на английском и грамматики английского языка на санскрите, по переводу на английский классических сочинений по санскритской грамматике («Лагху-Каумуди» Варадараджи, часть комментария Патанджали на «Восьмикнижье» Панини), важнейших религиозно-философских произведений [HYPERLINK «https://ru.wikipedia.org/wiki/Ньяя»](https://ru.wikipedia.org/wiki/Ньяя) \n Ньяяньяи, [HYPERLINK «https://ru.wikipedia.org/wiki/Санкхья»](https://ru.wikipedia.org/wiki/Санкхья) \n Санкхьясанкхьи и [HYPERLINK «https://ru.wikipedia.org/wiki/Веданта»](https://ru.wikipedia.org/wiki/Веданта) \n Ведантаведанты, по созданию книг для преподавания европейских наук на санскрите. В процессе подготовки своих публикаций он привлекал для их обсуждения пандитов. Так, его цикл лекций о науке на санскрите тщательно отредактировал пандит Бапу Дева, подобравший более удачные санскритские термины [5, р. IX]. Видимо, учитывая ту неоценимую помощь, которую он получил от своих индийских коллег, создатель Синописиса называет себя не «автором», но только «составителем».

Методы, использовавшиеся Д. Р. Баллантайном для синтеза индийского и европейского знания, чрезвычайно интересны. Во-первых, он высказался против представления индусского ума как «чистой доски» и игнорирования мнения индусов относительно новой системы их образования (не важно, правильное оно или ошибочное – на него следует опираться при отборе содержания учебных программ); он выразил убеждение, ссылаясь на своего предшественника в области педагогики Б. Х. Ходжсона (1800–1894), в невозможности образовывать Индию только посредством английского языка [5, р. XI], определив тем самым, с одной стороны, необходимость преподавать индийцам современные европейские знания на их родных языках, с другой, – обозначив необходимость создания научной лексики, понятной как европейцам, так и индийцам.

Во-вторых, он выбрал наиболее влиятельную для всех индусов мировоззренческую систему – ньяю, – и положил базовый текст системы, «Ньяя-сутры» (далее – НС) Гаутамы, как «готовый по устройству и терминологии для передачи новой научной информации ясно и удовлетворительно для образованных индусов» [5, р. X], в основание плана европейского образования, которое давалось в руководимом им Санскритском колледже, и для нужд которого составлялся «Синописис наук». Сходства систем ньяи и современной науки Д.Р. Баллантайн усмотрел в том, что для обеих знание выступает главным средством достижения конечных целей человека. Представлению текста НС с весьма современными и выстроенными под новую концепцию европеизированного образования пояснениями, сначала на английском языке, потом на санскрите, посвящен Первый том Синописиса. Составитель упоминает, что сознательно имитирует стиль санскритского комментария НС, но не стремится создать новый стиль, просто старается «передать истину в том стиле, который утвердился в Индии и который не провоцирует дискуссий» [5, р. XI].

После Первой книги НС Баллантайн не придерживается порядка тем, принятого у Гаутамы, аргументируя это достигнутым с пандитами по этому вопросу консенсусом и пренебрежением темами естественных наук в НС. В двух последующих томах Синописиса так же на двух языках излагаются арифметика, алгебра, дифференциальное и интегральное исчисления, геометрия, «формальная астрономия» и «физическая астрономия», система западной логики (дедуктивной и индуктивной, по «Новому органону Ф. Бэкона» и «Системе логики» Дж. Ст. Милля), теория аргументации под именем риторики (по Р. Уэйтли [3]), формальная логика (своеобразный микст из традиционной силлогистики и логики ньяи), грамматика, минералогия и геология, физиология растений и ботаника, физиология животных и зоология, геология, физическая география, физика (механика, статика и динамика, физика жидкостей, акустика, теория теплоты, электродинамика, гальванизм и магнетизм), химия, «гражданская история», политическая экономия, этика и «натуральная теология».

Знаменательно, что, в Анонсе Синописиса 1852 г. автор предлагает преподавателям не сразу знакомить учеников с философией ньяи, а выбрать, какая часть должна изучаться первой, а какую следует отложить, пока аудитория до нее не созреет. Он рекомендует ученикам заучить наизусть 1-й афоризм, пропустить 2-й, а наставникам – объяснить устно 3-й афоризм и оставить без внимания спорные случаи в комментарии. Затем можно (!) изучить афоризмы 9–14, после чего начинающим ученикам лучше перейти ко 2-й книге. К 1-й книге они могут время от времени возвращаться по мере надобности, чтобы понять место каждой новой темы в общей схеме [4, р. 10]. Приоритетность для Д.Р. Баллантайна европейского знания в его связке с традиционным индийским обуславливает, на наш взгляд, иное размещение текстов, чем обещано на титульных листах Синописиса: в томах-билингвах, названных санскритско-английскими, сначала опубликован английский текст, а потом санскритский; в томах хинди-английских – сначала английский текст, а на втором месте – хинди. Тот же приоритет заметен в уточнении названия во втором англо-санскритском издании (1856): «Синописис наук, согласованный с истинами, которые можно (выделено мной. – Н.К.) найти в философии ньяи».

В-третьих, Д. Р. Баллантайн уделил чрезвычайно большое внимание «разработке языка, подходящего для воспроизведения европейской мысли [на санскрите] и создания научной литературы, подходящей для целей ... образования, которая соответствует по форме индусскому мышлению и свободна от варварской речи» [4, р. I]). В Синописисе он писал, что нужно тщательно подбирать термины при переводе, искать наиболее близкие соответствия, и если метафизической западной лексике можно подобрать очень близкие термины, то с математической, астрономической, физической и лексикой из других наук дело обстоит гораздо хуже. Создатель Синописиса на собственном опыте пришел к убеждению, что для создания новой терминологии нужно привлекать тех пандитов, которые хорошо знакомы с обеими традициями знания: европейской и индийской [5, р. XXII–XXIII].

Работа, которую проделал Д.Р. Баллантайн для объединения двух систем знания, создавая систему европейски ориентированного образования в Индии, только частично отражена в его «Синописисе наук», но даже в таком неполном изображении нельзя не заметить ценности ее результатов.

Литература:

1. Зализняк А. А. Грамматический очерк санскрита // Кочергина В.А. Санскритско-русский словарь. М.: Издательство

и Пассажа о «варварской речи» обыгрывает этимологию названия языка традиционной учености. «Санскрит» означает «обработанный», «правильный», «доведенный до совершенства» [1, с. 787], что частично совпадает со значением «культурный».

«Русский язык», 1978. С. 785–895.

2. Канаева Н. А. Индийская традиция рациональности // *Философские науки*. 2018. № 6. С. 73–82.
3. Канаева Н.А. Так ли страшен понятийный европоцентризм? // *Философские науки*. 2019. Т. 62. № 6. С. 70–87.
4. A Synopsis of Science; from the Standpoint of the Nyāya Philosophy. Sanskrit and English / Compiled by J.R. Ballantyne. In 3 vols. Mirzapore: Orphan School Press, 1852–1855. Vol. I.
5. A Synopsis of Science, in Sanskrit and English, Reconciled with the Truths to be found in the Nyāya Philosophy, by James R. Ballantyne. Vol. I. Mirzapore: Orphan School Press, 1856.
6. Whately R. *Elements of Rhetoric*. 2nd ed. Oxford: W. Baxter, 1828.

Контекстуализм и вненаходимость (Размышления «континентала» над «Аналитической историей философии» И.В. Берестова, М.Н. Вольф и О.А. Доманова)

Конончук Д.В.

*Дальневосточный Федеральный Университет, Департамент Философии и религиоведения, доцент.
Кандидат философских наук*

Novymladshy@yandex.ru

Аннотация: В докладе освещается затронутая в монографии «Аналитическая история философии» И.В. Берестова, М.Н. Вольф и О.А. Доманова проблема поисков методологического компромисса между двумя преобладающими направлениями в современной истории философии – контекстуализмом и апроприационизмом. Автор предлагает переосмыслить данное отношение в форме двухэтапного историко-философского исследования. Первый его этап представляет собой «классический» контекстуализм – обнаружение смысла философских объектов прошлого в их широком историческом контексте – этимологическом, текстологическом, идеологическом, общекультурном. Второй этап также является «контекстуализмом», но иного рода: в качестве контекста выступает понимающее присутствие самого исследователя. Статья контекстом для философа прошлого, историк философии способен, встав к нему в отношении вненаходимости (термин М.М. Бахтина). Выявленные на первом этапе смыслы объектов учения прошлого составляют контекстуальную структуру, не совпадающую с самим учением, но способную прояснять его проблемные моменты: в такой логике историк философии выступает по отношению к философу прошлого как экзистенциальный аналитик, а выстроенная им структура по отношению к учению прошлого играет роль реставрационных лесов.

Ключевые слова: методология истории философии, контекстуализм, вненаходимость, апроприационизм, Р. Рорти, М.М. Бахтин

**Contextualism and Outsideness (“Continental” Philosopher Reflection on «Analytic History of Philosophy» of I.V. Berestov, M.N. Volf and O.A. Domanov).
*Kononchuk D.V.***

Far Eastern Federal University, Department of Philosophy and Religious Studies

Abstract: The report highlights a problem of searching for a methodological compromise between the two prevailing trends in the contemporary history of philosophy, namely contextualism and appropriationism, that is touched upon in I.V. Berestov, M.N. Volf, and O.A. Domanov’s book «Analytical History of Philosophy». The author suggests rethinking this attitude in the form of a two-stage historical and philosophical research. The first stage represents “classical” contextualism, a comprehension of the meaning of the philosophical objects of the past in their broad historical contexts such as etymological, textual, ideological, and cultural ones. The second stage represents “contextualism”, but of a different kind, especially the understanding presence of the researcher is offered as a context. The historian of philosophy is capable of becoming a context for the philosopher of the past by taking up an attitude of outsideness (in the terms of Mikhail Bakhtin). The meanings of objects of the teachings of the past revealed at the first stage constitute a contextual structure that does not coincide with the teachings themselves but can clarify its problem points. In this logic, the historian of philosophy speaks to the philosopher of the past as an existential analyst, and the structure he built to the teachings of the past plays the role of restoration scaffolds.

Keywords: Metodology of History of Philosophy, Contextualism, Outsideness, Appropriationism, R. Rorty, M.M. Bakhtin

i*Вышедшая в конце 2018 г. книга новосибирских философов И.В. Берестова, М.Н. Вольф и О.А. Доманова «Аналитическая история философии: методы и исследования» [1] – работа не просто нужная и своевременная. Можно уверенно рекомендовать любому историку философии (а в каком-то отношении историком философии является всякий философ) отнести работу новосибирцев к разряду mustread. Строго говоря, исходная идея авторов – обособление в истории философии двух разнонаправленных тенденций – была известна. В частности, именно с этого факта начинал свою весьма уважаемую в наших гуманитарных кругах программную работу Р.Рорти [2]. Время от времени эти две тенденции именовались в литературе «интерналисты» и «экстерналисты», см. напр. [3, с. 120-121]. В работе новосибирцев за этими двумя направлениями закрепляются иные, более отвечающие западному дискурсу, наименования «контекстуалисты» и «апроприационисты» [1, с. XII, 10].

С точки зрения контекстуалистов, объекты (философские термины и предложения) из различных систем убеждений являются их имплицитами, и рамки семантической системы, будь то естественный язык или даже язык конкретного философа, для объекта принципиально непроницаемы. Следовательно, «история философии должна оставаться в пределах того языка и тех исторических реалий, в которых создавались соответствующие тексты» [1, с. 10]. С точки зрения апроприационистов, подобное «мелкотемье» носит откровенно антикварный [1, с. 12-13], а потому неактуальный характер. Философия для апроприационистов (по крайней мере, для части их) есть постоянное возвращение к ряду вечных тем и проблем, а «значение философского текста определяется его использованием для подтверждения или опровержения доводов в современных дискуссиях, а также для генерирования новых подходов, которые ускользнули от замылившегося взгляда современных содискурсантов» [1, с. 93].

Попытка авторов «Аналитической истории философии» примирить контекстуализм и апроприационизм носит характер формально-логического доказательства одновременной возможности как генеалогического, так и производного значений для историко-философских объектов [1, с. 141-145]. Нижеподписавшийся принадлежит к хайдеггерианской традиции и, посему являясь номинальным оппонентом авторовii, считает возможным описать проблему со своей точки зрения.

Размышляя о собственной историко-философской атрибуции, невольно приходишь к мысли, что оба подхода тебе близки. Фактически в собственных историко-философских штудиях мной обычно владел столь знакомый многим коллегам пафос «взять всё лучшее» из обоих подходов. Этим лучшим, на мой взгляд, являются:

1) Доскональный контекстуальный (а до этого, если возможно и нужно, этимологический) анализ попадающего в поле зрения объекта с привлечением максимально объёмного корпуса источников (контекстуализм).

2) Современный уровень осмысления объекта путём экзистенциального анализа результатов этапа 1 (апроприационизм)iii.

Как говорил Р. Рорти, «мы должны делать обе вещи, но делать их отдельно» [2]. Эти локализованные в двух подходах тенденции угадываются также в двух сторонах современного историко-философского дискурса, подчёркнутых А.А. Гусейновым – аналитической и понимающей [5, с. 39]iv. В хайдеггерианской парадигме понимания контекстуализм возможен не только как максимально глубокое установление историко-философского контекста исследуемого объекта, и не только на первом этапе. Второй, «присваивающий» этап, как бы ни парадоксально звучало, тоже есть своего рода контекстуализм, но в ином плане: с одной стороны, объект и субъект «должны приспособиться друг к другу» [7, с. 7], с другой стороны, любое историко-философское исследование всегда есть «самоистолкование исследователя» [7, с. 9]. И в этом смысле понятен хайдеггерианский герменевтический призыв «мыслить вслед за философом дальше, чем он сам» [7, с. 8]. Иными словами, всякий историк философии должен быть философом уже только потому, что контекст, в который погружается объект, есть он сам, сам исследователь, его понимающее присутствие. Чтобы понять объект, мы должны принять его в себя, став больше, чем он.

Проблема в том, как избежать при этом вопиющего субъективизма, в котором могут легко обвинить «континенталов» аналитики. Такая проблема есть, и присуща она отнюдь не одним лишь «континенталам». Всё намного хуже. Аристотель как первый историк философии, увидел и выстроил линию

предшествующих философов как его собственных предшественников и создав самое историю философии, сразу же «наградил» её наследственным заболеванием деформации объекта под присваивающую субъективность исследователя. Это мы и понимаем как апроприационизм в радикальной форме. Справедливости ради стоит заметить, что подобным Аристотелю образом и сам Хайдеггер в собственных историко-философских штудиях сверх меры присваивал собственной проблематике идеи греческих философов (а самих их идеям собственные значения) и поэтому образцом историка философии выступать не может.

Проблема радикального апроприационизма заключается в его противоречии принципиальной диалогической природе философии. История философии, как и сама философия, есть диалог, а не монолог: в монологичной истории философии есть нечто от мещанского потребительства; философ не имеет права относиться к истории философии как к бесплатному супермаркету, из внушительных запасов которого можно вынимать всё, что нужно для удовлетворения сиюминутной потребности. Но как же тогда может быть организован диалог историка философии с философом прошлого?

Известно, что Рорти считал философию родом литературы, и это один из поводов опереться в попытке решить данную проблемы на опыт литературоведения. А именно, на наиболее продуктивное отношение субъекта-автора и объекта-героя, отношение, которое М.М. Бахтин называл внаходимостью.

Отношение внаходимости – это отношение между автором, конструирующим произведение, и героем, живущим внутри контекста этого произведения, отношение «напряженной внаходимости автора всем моментам героя, пространственной, временной, ценностной и смысловой внаходимости, позволяющей собрать всего героя, который изнутри себя самого рассеян и разбросан в заданном мире познания и открытом событии этического поступка, собрать его и его жизнь и восполнить до целого теми моментами, которые ему самому в нем самом недоступны... Это – внаходимость автора герою, любовное устранение себя из поля жизни героя, очищение всего поля жизни для него и его бытия, участное понимание и завершение события его жизни реально-познавательное и этически безучастным зрителем» [8, с. 18] (курсив мой – Д.К.).

Не правда ли, похоже на отношения историка философии и исследуемого им философа прошлого? Более того, мы можем утверждать, что так же как Бахтин в силу общеизвестных обстоятельств скрывал за литературоведческой проблематикой философский подтекст, процедура постановки себя во внаходимость, к которой призывает Бахтин, есть по сути философская процедура углублённого рефлексирования, когда автор «должен стать другим по отношению к себе самому, взглянуть на себя глазами другого» [8, с. 19]i.

Но значит ли это: чтобы исследовать Платона, нужно быть больше Платона? Возможно ли это? Это невозможно, если мы имеем дело с выдающимся умом, способным в акте философствования одновременно удерживать массу объектов и оперировать ею. Но если мы а priori полагаем, что никто из нас не больше Платона, как же тогда возможна история философии? Она возможна потому, что не ставит перед собой подобные задачи. Философская реконструкция, как правило, проходит по уже выстроенному философом прошлого материалу и работает с каждым из его объектов отдельно, погружая его в контекст его времени – этимологический, текстологический, идеологический, общекультурный. Подобные операции с объектами, каждый из которых подвергается изучению в глубоком контексте, будучи обобщены, позволяют выявить характерные для философа прошлого мыслительные ходы, логические и аргументативные операции. Подобное выявление пере-формирует (ре-конструирует) философскую структуру (выражаясь аналитически, модель) учения прошлого, но не подменяет его, а надстраивается над ним как реставрационные строительные леса, позволяющие получить доступ к требующим ремонта фрагментам здания. Подобная структура (модель) проецируется на проблемный момент учения прошлого (либо на учение в целом) и будучи рефлексией рефлексии, служит более глубокому её пониманию. Строительные леса не подменяют собой здание, но они всегда вне здания и больше здания. Стать больше Платона – означает постепенно выстроить себя вокруг Платона так, чтобы выводом за скобки разницу в масштабах, в каждый нужный момент всегда оказываться чуть больше своего героя.

А это, в свою очередь, всегда будет означать: каждый раз сказать читателю о своём герое больше, чем тот сам знал о самом себе. Роль историка философии, как и роль автора, скорее походит на роль да-зайн-аналитика: он должен «помочь» своему «пациенту» в каждый конкретный момент отрефлексировать себя лучше, чем сам «пациент». Присвоить своего героя себе означает стать им – это тупиковый, а

i Применительно к методологии философии культуры см. также: [9].

i Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-011-01094.

ii При этом будучи связанным с двумя из них давним и тёплым знакомством.

iii Подробнее о том, что здесь именуется экзистенциальным (или экзистенциально-герменевтическим) анализом, см.: [4].

iv Напомним, что понимание по Хайдеггеру есть сам способ существования человеческого присутствия [6, с. 27-28].

следовательно, контрпродуктивный путь. Выстроить себя вокруг своего героя – значит быть внеаходимым для него, значит стать для своего героя экзистенциальным контекстом, значит: экзистенциальный анализ не только в методологическом, но и в психологическом смысле. Аналитика и понимание, на которые как на две тенденции в современной истории философии указывал в своё время академик А.А. Гусейнов, способны выступить как две взаимодополняющие стадии уже на уровне конкретного историко-философского исследования.

Литература:

1. Берестов И.В., Вольф М.Н., Доманов О.А. Аналитическая история философии: методы и исследования. Новосибирск: Офсет ТМ, 2019. xviii, 242 с.
2. Рорти Р. Историография философии: четыре жанра. М.: Канон-Плюс, 2017. 176 с.
3. Дёмин И.В. Философия истории в постметафизическом контексте. Самара: Самар. гуманитар. акад., 2015. 251 с.
4. Конончук Д.В. Константы конфуцианской культуры: к методологии вопроса // История как фундамент гуманитарного познания. К 100-летию исторического образования на Дальнем Востоке: материалы международного семинара, 15-18 октября 2018. / Под ред. Ф.Е. Ажимова, Б.И. Пружинина, Т.Г. Щедриной, П.Г. Добмаевой. Владивосток: Изд-во Дальневост. федерал. ун-та, 2018. 376 с.
5. Гусейнов А. А. История философии: между специальным исследованием и теоретическим поиском // История философии: вызовы XXI века / Отв. ред. Н. В. Мотрошилова. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. 368 с.
6. Хайдеггер М. Бытие и время. Харьков: «Фолио», 2003. 503 [9] с.
7. Фалёв Е.В. Герменевтика Мартина Хайдеггера. СПб: Алетейя, 2008. 224 с.
8. Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // Его же. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986. 445 с.
9. Ячин С.Е. Метакультура – место творчества личности на границе культурных сред // Личность. Культура. Общество. (Международный журнал социальных и гуманитарных наук). 2010, т.12. Вып.1 (№53-54). С.108-116.

Европейская и китайская цивилизации: к вопросу о специфике философско-культурных оснований

Максименко Л. А.

Омский государственный медицинский университет, зав. кафедрой философии и социально-гуманитарных наук. Доктор философских наук

msw60@yandex.ru

Аннотация: Представлена попытка размышления о некоторых аспектах философско-культурных оснований европейской и китайской цивилизаций. В частности, в фокусе внимания оказалось европейское понятие «гуманизм» и наиболее близкий к нему китайский аналог – понятие «жэнь». Актуальность их сопоставления, а также ключевых онтологических и аксиологических идей, традиций Запада и Востока связана, во-первых, с глубоким кризисом гуманистического мировоззрения, являющегося закономерным продуктом развития западноевропейской культуры, но отсутствующим в китайском мировоззрении несмотря на его антропофундаментализм. Во-вторых, глобальные интеграционные процессы в современном мире, известные «пророчества» С. Хантингтона о «борьбе цивилизаций» и очевидная сегодня культурная, экономическая и политическая экспансия в европейское пространство одной из древнейших на планете цивилизаций – китайской – актуализируют внимание к проблемам восточной культуры, философии и ментальности. Показаны точки пересечения и линии расхождения в понимании базовых ценностей, мировоззрения и традиций культуры, определивших разные «лики гуманизма» и своеобразие философско-культурных оснований крупнейших цивилизаций Запада и Востока.

Ключевые слова: гуманизм, человек, жэнь, культура, ценность, мировоззрение.

European and Chinese civilizations: on the question of the specifics of the philosophical and cultural foundations.

Maximenko L. A.

Omsk state medical University, Department of philosophy and social and humanitarian Sciences.

Abstract: An attempt to reflect on some aspects of the philosophical and cultural foundations of European and Chinese civilizations is presented. In particular, the focus of attention was on the European concept of “humanism” and the closest Chinese counterpart to it—the concept of “Ren”. The relevance of their Association and key ontological and axiological ideas, traditions of East and West is connected, first, with a deep crisis of the humanistic worldview, which is a natural product of the development of Western culture, but absent in the Chinese worldview despite his anthropopometry. Secondly, global integration processes in the modern world, the famous “prophecies” of S. Huntington about the “struggle of civilizations” and the obvious cultural, economic and political expansion into the European space of one of the oldest civilizations on the planet – the Chinese – actualize attention to the problems of Eastern culture, philosophy and mentality. Points of intersection and lines of divergence in the understanding of basic values, worldview and cultural traditions that have defined different “faces of humanism” and the originality of the philosophical and cultural foundations of the largest civilizations of the West and East are shown.

Keywords: humanism, man, Ren, culture, value, worldview.

Своеобразие Европы и Китая определяется спецификой оснований этих культур, проявляющейся в аксиологическом, онтологическом и антропологическом аспектах.

1. Ключевая ценность: в Древнем Китае – это «Небо» («тянь»), в Древней Греции – «Космос». Обе рождены особым доверием к миру природы и ее упорядочивающему единству. Греческий исток европейской культуры – «принцип Платона» [1], выражающий подобие Космоса и человека. Исток китайской культуры – принцип «согласного единства Неба и Человека» [2, с.5].

Китайцы не только «шли от Неба», как европейцы от Космоса, они с Небом и остались, в отличие от европейцев, которые остались только с верой в «человека и его права». В европейской цивилизации «человек на протяжении почти двух с половиной тысяч лет менял свои ценности так, что сначала преклонялся перед космосом и богом, перед их величием, в конце концов сделал объектом поклонения самого себя [3], кульминацией чего стал гуманизм, переживающий сегодня глубокий кризис.

2. Культурная топика: присутствие, обращенное к бытию вещей, – европейский вариант, отсутствие, обращенное к «судьбе вещей», – китайский. «Судьба вещей» – это их «вечное превращение»: словом «у» обозначается китайском языке и «вещь», и ее отсутствие! В европейском толковании вещь – это «уплотнение бытия», «вещающее» о своем присутствии.

Обустройство жизненного пространства европейца предполагает выделение в нем центра как «символа бытия». В китайском варианте центр («Небесный колодец») пустотен. Нечто похожее – в медицине: китайская обращает внимание прежде всего на «отсутствии» – пустоты и отверстия в человеческом теле, первоочередное внимание европейской медицины обращено к присутствию «уплотнений» – органам, «инфильтратам», новообразованиям.

С присутствием связан «вертикальный» логоцентризм европейской культуры. Отсюда – нормативизм, основанный на подражании образцу, стратегия борьбы, прогрессивизм, значимость личностного начала. Европейская топика построена на принципиальных, но неустойчивых оппозициях: небесного-земного, божественного-человеческого, природы-культуры, общества-индивида, субъект-объекта, чувства-разума.

Отсутствие в классическом китайском языке внятные столь значимого для европейского сознания глагола «быть» [4, с.120] специфицирует китайское мировосприятие. Оно «всегда ситуативно и никогда не постоянно, т. е. мир постоянно трансформируется, а поэтому ничто не существует воистину и до конца, ничто не является истинным по своей природе и изначально» [5, с.30]. «Китайская Книга Бытия» – это «Книга Перемен» (И цзин)!

Отсутствие у китайцев абстракции времени связано с особой практической направленностью мышления: оно построено не на поиске каузальности, а на чувствовании «таинственных резонансов» между вещами и корреляции. Отсюда – главный принцип китайской культуры, обеспечивающий ее историческую адаптивность – «соответствие моменту». Европейец, повернутый лицом к будущему, пытается в спешке догнать и даже перегнать убегающее время. Китаец – никуда не спешит, будущее – вне поля его зрения, спереди – прошлое: он повернут лицом к Небу, к пути, пройденному предками [6, с.48].

Субстратом перемен выступает энергия. В китайской топике – это энергия ци. Европейская традиция затрудняется с толкованием энергии. Ни философия, ни наука это понятие не эксплицируют, несмотря на присутствие в их дискурсе разных видов энергии и даже законов ее сохранения. Зато «полная энергии мира» оказалась равна нулю [7]! Такая «вещь» как энергия отсутствует! Что же сохраняется? Выходит – Ничто, от которого так настойчиво отворачивалась европейская мысль.

Абсолютизация меняющихся ценностей европейской культуры (Космос, Бог, человек) накрывает вертикаль и все чаще звучат оценки «заката культуры» с префиксом «пост» – постхристианская.

Конфуцианский репрессивный «верх» и уравнивающий его даосский «естественный низ» придают удивительную сохранность историческому бытию китайской культуры даже в географии ее распространения, примером чего сужат чайнатауны.

3. Антропология опирается на базовые мифологемы. Европейская версия восходит к древнегреческому мифу о создании человека (homo), который в согласии с индоевропейской и семитской традицией говорит о «земляном» (humus) происхождении. Мифологема «глиняного (земляного) человека» именно через римскую латынь вошла в оппозицию homo-divus и научную терминологию.

В переводе с древнегреческого «**ανθρωπος**» – «членораздельно говорящий» [8]. Известная греческая дефиниция человека имплицитно включала принцип Платона. Способность к речи, социальность и разумность являются свойствами человека, постольку, поскольку человек есть подобие Космоса, обладающего этими характеристиками. В мифе о Прометее похищенный им огонь – метафора логосной сущности человека, сохранившаяся и в христианском варианте. Именно она принципиально изменила исходную некачественность глиняного изделия и оформила подобие. Само же «говорение», язык, коммуникация имели сакральное значение. Десакрализация началась с Протагора, провозгласившего человека «мерой всех вещей», и «правильности речей»: имена вещей стали устанавливаться «по соглашению», а не «по природе».

Теперь в топике секулярной европейской культуры присутствует человек, двусмысленно утрачивающий нормативное подобие («бес(?)-подобный»), и «по соглашению» объявивший себя высшей ценностью. Причем в христианской формуле (тело-душа-дух) доминантой стало тело. Неслучайно новое поколение естественных прав человека, отражающих прогрессирующие личностные притязания, связано с телом – «концепция соматических прав». Эта концепция соответствует исходной мифологеме разделенности глиняного тела и души.

Артикуляция земляного смысла «homo» возвращает его в природу: homo animal est. Наука гуманно разграничивает человека и животных в латинской терминологии: есть homo, а есть всякие не homo, включая non-humanapes (нечеловеческих человекообразных обезьян!) [9]. Можно было бы иронизировать, что сложно понять кто кому образ: человек обезьяне или наоборот, если бы в 2017 году у слова «челообразный» не появился новый референт – робот с весьма символическим именем «София», которая стала гражданкой (!) Саудовской Аравии. На этом фоне вполне логичным кажется уже заявленный апрейд устраившей «биоантропологии». Ей на смену приходит гуманология – наука о всяких не homo [10].

Особенность китайской версии в периферичности антропогонической темы, отсутствию сюжета оживления и оппозиции «тело-душа». Набор мифов весьма скромный. В Китае «задавались вопросом не откуда произошел человек и даже не что он есть, а как его можно использовать» [11, с.84]. Поэтому вряд ли удивителен генезис людей из паразитов на теле Пань-Гу, согласно средневековой версии мифа III века. В более «благородном» мифе (II в.) Нюйва вылепила людей из глины сразу живыми! [12, с.35-49].

Китайской традиции чужд европейский дуализм души и тела, как и концепт единой души, для передачи которого в современном китайском языке был искусственно создан специальный иероглиф [6, с.178-179]. Возможно, это связано с отсутствием китайского варианта атомистической теории [13] при гипотетическом допущении антропологической интерпретации атомизма [14]. Даосизм мистифицировал природу и человеческое тело-личность (шэнь) как ее подобие, конфуцианство – понимание социума как находящегося в зависимости от сонма предков, императора («сына Неба»), являющегося сакральным медиатором между Небом и Поднебесной [15].

Антропоцентризм и гуманизм. Китайцы антропоцентричны, начиная с самоназвания своего государства – Чжунго (центральное), заканчивая обозначением человека в языке. «Человековещь» – особая вещь среди «десяти тысяч вещей»: «Только человек стоит, сидит, лежит. Все остальное существует либо само по себе, либо так, как человек его «поставил»» [6, с.48]. Древнейший иероглиф «человек» – основа для построения многих других, включая «Небо» и иероглиф («жэнь»), переводимый как «гуманность».

Однако конфуцианское «человеколюбие» допускает справедливое воздаяние вплоть до казни. «Человечный» не значит «добрый», а значит – неспособный к «бесчеловечному» («бу жэнь»). Неоконфуцианцы уподобляли отсутствие «жэнь» физическому параличу [16, с.435]. Негуманный, бесчеловечный – это моральный паралитик, на европейском жаргонизме – «урод» («монстр»), неспособный «по-человечески» контактировать с окружающим миром. Китайцы и сегодня не разделяют физическое и психо-экзистенциальное на европейский манер. «Тело-личность» обозначается иероглифом, в котором вторая графема несет значение части.

В даосской антропологии человек – всегда часть витально-пантеизированного природного мира, в конфуцианской – часть социального организма. Он никогда не есть атом-индивид, уникальная личность. Он всегда сцепление «предшествующего» и «последующего», отца и сына, учителя и ученика, знающего и незнающего и т.д. [17].

«Жэнь» – способность устанавливать связь между Небом и Землей, сохранять ее с духами предков, быть каналом небесных эманаций и благодатных энергий дэ, внимать миру повышенной эмпатией, со-присутствовать с другими в духе хайдеггеровского Dasein. «Человечность» – это «понимательность мира»: понимание – это имание (=имение) в смысле открытости и внимания, общительности и заботы. Китайская «жэнь» и европейская «совесть» – на встречных курсах: совесть «идет» от «мы к я», жэнь – от «я к мы» [18, с.185-191]. В китайской культуре, как в гравюрах Эшера, внешнее переходит во внутреннее. «Мы» для китайца – это зеркало, в котором он видит свое «социальное лицо». Забота о его сохранении сопрягается с исключительным вниманием к телесным корням своего опыта – прообразу мистической глубины Сердца [17]. Не потому ли первая известная форма написания иероглифа «жэнь» имеет ключом иероглиф «сердце» [18, с.193]?

В отличие от достаточно поздней и рациональной европейской идеи естественного права,

провозглашающей «человеческое» по «земляной природе» (все принадлежат роду homo), носитель жэнь определялся иначе. Людьями не считались «варвары». При этом китайская культура не знала антропологического расизма: нечеловечность «варваров» считалась несущностной и преходящей. Усваивая нормы китайской культуры (вэнь), они могли очеловечиться [4, с.136]. Знаменитая система экзаменов, призванная рекрутировать политическую элиту, значимость ритуалов и священной каллиграфии связаны с жэнь и вэнь.

Поскольку благоговейное отношение к письменности сакрализовало саму культуру, имеющую свой исток в принципах Доа-Пути, постольку для современного китайца культура не утратила своих небесных корней. «Вэньжэнь» – это «люди культуры», поскольку «вэнь» стало ее синонимом «вэньхуа» не противопоставляемым цивилизации «вэньмин». Цивилизация – это «культура завтра» без эсхатологического европейского трагизма. В китайском мышлении принципиально отсутствовал даже намек на идею трансцендентного, китайцам оказались чужды глобальные антиномии западной культуры, противопоставляющей человеческому божественное и природное. Мир китайской культуры был и остался сугубо имманентным, радикально отличающимся своей «философией подобия» от западной «философии мимесиса» [2, с.6].

Европейская культура двигалась от ренессансного гуманизма к натуралистическому, механистическому, «цифровому» и, наконец, – к постгуманизму. Символическим апофеозом стали «закон о компосте» и паспорт роботу Софии. Логично вписывается в эволюцию европейского гуманизма и новая объектно-ориентированная онтология. Объекты – это не только homo, но и всевозможные non-human objects. В логике такой «демократии» человек, уравненный с животными, андроидами, гиноидами и всеми другими объектами, лишается любых привилегий в отношениях с миром – это «слишком человеческое». Другими словами, от самоутверждения приходит к самоотрицанию.

Значение современного китайского иероглифа «гуманизм» строится вокруг графем человека, письменности-культуры и смысла-справедливости, которые в китайской культуре остались неразделимы с Небом.

Литература:

1. Павленко А. Н. Европейская космология: основания эпистемологического поворота. М.: ИФРАН Интрада, 1997. С. 69.
2. «Знание в китайской традиции есть торжество нравственного отношения к миру...» беседа с В. В. Малявиным // Китайская цивилизация в глобализирующемся мире. По материалам конференции. В 2-х тт. / Отв. ред. В. Г. Хорос. Том II. М.: ИМЭМО РАН, 2014. С.5-16.
3. Павленко А. Н. Ф.М. Достоевский и рождение русского экзистенциализма. Человек из «подполья» // Вестник славянских культур. 2015. № 1 (35). С. 13.
4. Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб.: «Азбука-Классика», «Петербург. востоковедение», 2007. 480 с.
5. Маслов А. А. Китай: Укрощение драконов. Духовные поиски и сакральный экстаз. М.: Алетея, Новый акрополь, 2006. 480 с.
6. Тань Аошуан. Китайская картина мира: Язык, культура, ментальность. М.: Языки славянской культуры, 2004. 240 с.
7. Линде А. Многоликая Вселенная. Лекция в ФИАНе 10.06 2007 г. // URL: <http://elementy.ru/lib/430484>
8. Лебедев А. В. Homo LOQUENS: к этимологии греч. ΑΝΘΡΩΠΟΣ, ΜΕΡΟΠΕΣ и слав. ЇСЛОВЇКЪ // Балканские чтения-3. (Лингво-этнокультурная история Балкан и Восточной Европы. Тезисы и материалы симпозиума). Институт славяноведения и балканистики РАН, 1994. С. 3-6.
9. Марков А. Эволюция человека. В 2 кн. Кн.1: Обезьяны, кости и гены. М.: АСТ: CORPUS, 2013. С. 36.
10. Эпштейн М. Гуманология. Очертания новой дисциплины // Философский век. Альманах 21. Науки о человеке в современном мире. Часть 21. СПб.: Санкт-Петербургский центр истории идей, 2002. С. 149.
11. Маслов А. А. Китай: колокольца в пыли странствия мага и интеллектуала. М.: Алетея, 2005. 376 с.
12. Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М.: Наука, 1987. 527 с.
13. Кобзев А. И. Китайская культура и атомизм // Вестник ТюмГУ. Гуманитарные исследования. Humanitates. Философия. 2012. №10. С.65-75.
14. Максименко Л. А. Атомизм как антропологический эго-принцип // HYPERLINK «<https://elibrary.ru/item.asp?id=35134645>» Человек и общество в нестабильном мире. Материалы международной научно-практической конференции / Отв. ред. Г. И. Тюменцева. Омск: ОмЮА, 2018. С. 85-90.
15. Кобзев А. В. Китайский мистицизм // HYPERLINK «<https://elibrary.ru/contents.asp?id=34530708>» Общество и государство в Китае. 2012. Т. 42. HYPERLINK «<https://elibrary.ru/contents.asp?id=34530708&selid=29870459>» № 1. С. 318-319.
16. Кобзев А. В. Тань Сы-тун // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т.1. Философия. М.: Вост. лит, 2006. 727 с.
17. Малявин В. В. Китайская наука стратегии // URL: HYPERLINK «http://www.ckp.ru/biblio/m/ma_36/parts_ch_sci_strat.htm»

htm»http://www.ckp.ru/biblio/m/ma_36/parts_ch_sci_strat.htm
18. Конончук Д. В. О происхождении и смысле конфуцианской категории жэнь // В пути за китайскую стену. М.: ИФ РАН, 2014. С.176-195.

Философские тропы Запада и Востока

Низова О.В.

Белорусский Государственный Университет Транспорта, ассистент.

olga.nizova@mail.ru

Аннотация: Совершается символическое путешествие по философским тропам г. Хайдельберга и г. Киото, затрагиваются проблемы романтической философии природы и философии истории поэтов Й. Эйхендорфа и Ф. Гёльдерлина, герменевтики М. Хайдеггера и Х.-Г. Гадамера, а также – японской эстетики, тесно связанной с традицией дзен, представленной в творчестве философа Н. Китаро, пытавшегося объединить западный и восточный стиль философского мышления.

Ключевые слова: философские пути Запада и Востока, размышление, созерцание, герменевтический опыт, гармония, интуиция всеобщего в единичном.

Philosopher's paths of the West and of the East. Nizova O.V.

Belarusian State University of Transport

Abstract: A symbolic journey is made along the philosopher's paths of Heidelberg and Kyoto. The problems of the romantic philosophy of nature and the philosophy of history of the poets J. Eichendorf and F. Hölderlin, hermeneutics of M. Heidegger and H.-G. Gadamer are considered as well as Japanese aesthetics, closely connected with the Zen tradition, presented in the works of the philosopher N. Kitaro, who tried to combine the Western and Eastern style of philosophical thinking.

Keywords: philosophical paths of the West and of the East, reflection, contemplation, hermeneutic experience, harmony, intuition of the universal in individual.

Мыслить означает, в том числе, и «следовать по пути». Такая метафора, встречающаяся в трактатах западных и восточных мудрецов [1,2,3], становится очевидной на Тропах философов, проложенных в старейших университетских центрах Европы и Азии, в г. Хайдельберге (Германия) (рус. вариант – Гейдельберг) и в г. Киото (Япония). Путешествие по этим тропам для неопита – погружение в философское настроение, а для философа – обретение нового духовного опыта. Эти маршруты интересны для сравнительной философии тем, что они символически отражают единство и своеобразие духовных поисков Запада и Востока. Отправляясь в путешествие по этим тропам и продолжая традицию, идущую от Лао-Цзы и Сократа к М. Хайдеггеру и Н. Китаро, попробуем философствовать в пути.

Как известно, философия стремится уйти от суеты повседневной жизни людей, поэтому и философские тропы уводят нас в лоно природы, в лес для уединённого размышления и на возвышенность для обозрения горизонтов, погружения в созерцание и обретения интуиции целого, а также - к потокам воды как вечному движению или относительноному покою озёрной глади.

Философская тропа (Philosophenweg) г. Хайдельберга возникла, по преданию, ещё в XIV-м веке, когда появились первые студенты университета Карла Рупрехта. Местное население называло их философами, поскольку средневековый тривиум включал обучение философии в виде диалектики и риторики. Тропа, ведущая на высокий поросший лесом холм, с прекрасными видами на долину реки Неккар, город и замок, служила местом для продолжения диспутов, для романтических прогулок и дуэлей. Особую известность она приобрела в XIX веке благодаря поэтам Й. Эйхендорфу (1788-1857) и Ф. Гёльдерлину (1770-1843), побывавшим в Хайдельберге и посвятившим городу и его окрестностям замечательные стихотворные строки, которые украшают современную философскую тропу.

Начинается она за пределами старого города и ведёт по вековому лесу Оденвальд с его буками, грабами, каштанами по склонам Святой Горы к её вершине. Окружающий лес прекрасен и во время «шумного цветения весны», и зрелой зелени лета, и в пору осеннего многоцветья, и в зимней чёрно-белой окраске. Вся эта палитра – в стихах Эйхендорфа. Кроны, стволы и корни деревьев говорят о мощи их жизненной силы. Не случайно дерево выбрано архетипическим символом жизни. К «древу жизни» хотел прикоснуться

Гиперион, герой романа Гёльдерлина, чтобы «зазеленеть вместе с молодыми побегами» [4, с.17].

Особый участок Тропы философов – рукотворный ландшафт Сада философов (Philosophengaertchen) на солнечной стороне холма, где на скамьях среди сезонных цветочных клумб и экзотических деревьев (лимонных, гранатовых, инжирных) можно предаваться размышлениям, наслаждаясь чудесными видами сада и противоположного холма. В ландшафтном дизайне сада переплетены западные и восточные традиции.

В этом саду на камне под бюстом Эйхендорфа высечены строки поэта: «Песня спит во всех вещах... Подбери только волшебное слово – и мир проснётся и запоёт». О языке как месте встречи человека и мира много писал хайдельбергский философ Х.-Г. Гадамер (1900 - 2002), ему же принадлежат и рассуждения на тему прекрасного в искусстве [5,6]. Переживание, лежащее в основе герменевтического опыта, мифопоэтического мышления романтиков и любого художественного творения - это интуиция, открывающая всеобщее в единичном, гармонию (в том числе, звуковую) и красоту. В этом ключе можно объяснить и надпись на металлической табличке в саду: «Истина – в глазах смотрящего».

Сказочным миражом на противоположном холме Кёнигштуль предстаёт замок и город с его рядными воротами, аккуратными зданиями и колокольней Собора Св. Духа. Об этой рукотворной красоте говорится в стихах Эйхендорфа на ещё одном памятном знаке Тропы, находящемся выше Сада философов: «Околдованные этими сказочными чарами, замирают путешественники. Разве можно пройти мимо? Они уже видели эту сказку в мечтах, она кажется им родной, и никого ещё не обмануло это волшебство, поскольку их задержал Хайдельберг». Реальность как иллюзия, сон, мечты и déjà vu – темы размышлений для философии как Запада, так и Востока.

На эстампе художницы Мериан (нач. XVIIв.), выставленном у Тропы, изображен замок до его разрушения французами и ударом молнии. Современный путешественник может сравнить эту картину с тем видом, который предстаёт перед его глазами, а позже прочесть строки из «Оды Хайдельбергу» Ф. Гёльдерлина о «тяжело нависшем над долиной гигантском, изорванном непогодой, много пережившем замке», которые высечены на памятном камне в другом конце Тропы. Дело не только в утрате исторической достопримечательности, эстетика романтизма долго прививала обывателям вкус к красоте руин – символу быстротечности человеческой жизни и могуществу природы – и достигла успеха. Например, в XIX веке возникали планы по восстановлению замка, но романтические художники и поэты изменили своими творениями вкусы публики, и руины остались нетронутыми. Как и два века тому назад, живописные следы победы времени создают туристам философское настроение.

‘Sic transit gloria mundi,’ – говорят путешественнику встреченная далее на тропе заброшенная колонна в честь Бисмарка (1916 г.) и разрушающийся стадион для проведения широкомасштабных торжественных мероприятий, который был выстроен местным населением в тридцатые годы XX века по трудовой повинности, введённой национал-социалистами. Вернут ли этим руинам былую жизнь, обновят ли их в духе современности нынешние поколения немцев? Судьба этих памятников тесно связана с вопросом преемственности истории. На подступах к вершине Святой Горы мы обнаружим и остатки римского храма Меркурия, и базилики «Всех Святых», и кельтского поселения, и монастыря Св.Микаэля, и монастыря Св.Стефана, из камней которого в XIX веке была возведена смотровая башня (интересное решение с точки зрения преобразования наследия прошлого для духовных потребностей настоящего). С высоты этой башни можно не только увидеть рейнскую низменность, окрестные холмы, город, но и испытать чувство бесконечности, растворяющее единичное «я» в земных и небесных просторах.

Тропа философа (тецугаку но мити), находящаяся на севере Киото, - маршрут, выбранный японским мыслителем Н. Китаро (1870 – 1945), где он размышлял по дороге в университет в одиночку или беседуя со студентами. Дорога идёт рядом с водоканалом, вдоль берегов которого весной цветёт сакура, посаженная художником Х. Кансэцу, а осенний фон на окрестных холмах создают краснеющие приморские клёны. Шествуя по тропе, можно проникнуться печальной мимолётной красотой вещей, моно но аваре: быстро облетит вишнёвый цвет и листва с клёнов.

На камне, стоящем у водоканала примерно в середине Философской тропы, высечено стихотворение Н. Китаро (1934):

Люди – это люди,
А я останусь самим собой.
Несмотря ни на что,
Продолжу идти по дороге,
По которой иду.

Действительно, в самые сложные предвоенные годы, отмеченные подъёмом национального духа, ему удавалось продолжать своё дело, искать пути объединения западной рациональности (Аристотеля, Канта, Гегеля, Гуссерля), опыта экзистенциализма (Хайдеггера) и мистики дзен-буддизма. Словно повторяя духовные поиски философа, Тропа идёт невдалеке от буддийских храмов и акведука – стилизации римской постройки, символическое объединение древней традиции и модернизма XIX века.

Рядом с Тропой находится знаменитый серебряный павильон (XV в.), Гинкакудзи, – образец утонченности, благородной старины, воплощение саби. Он был построен на основе чайного домика (где, по преданию, возникла чайная церемония) и не был покрыт серебряной фольгой, как первоначально задумывалось, когда Гинкакудзи должен был стать парой для Кинкакудзи (знаменитого Золотого Храма, описанного в романе Ю. Мисимы), однако именно это обстоятельство придаёт ему очарование древности, которое гармонично дополняется абстрактным садом из серебристого песка в стиле аскетичной красоты ваби. Этот сухой пейзаж, созданный в XVII в., особенно прекрасен, когда его наблюдают из окна павильона в лунную ночь: тогда линии, проведённые по песку, кажутся волнами океана. Волна – буддийский символ вещи: отдельные вещи возникают, как волны на поверхности океана, и так же исчезают в нем. Для Н. Китаро океан был «движением самой бесконечности» [7]. В философских воззрениях Нисиды исследователи отмечают влияние не только дзен-буддизма, но и школы мадхьямики: например, его ранняя концепция «чистого опыта», изложенная в «Исследовании добра», связывает феноменологию (эпохе), герменевтику (погружение в иное, растворение, не поддающееся разрыву на субъект и объект) и представление о «бесосновности вещей». По мнению философа, интеллектуальная интуиция всеобщего сопровождает озарение художников, мыслителей и мастеров всех жанров [8, p.28].

Сидя на берегу пруда Хойо невдалеке от храма Эйкандо, можно не только вспомнить знаменитые строки поэта Басё, рисующие гармонию, нарушенную всплеском воды от прыжка лягушки, но и строки, повествующие об итогах экзистенциального опыта самого Н. Китаро, пережившего много утрат. Эти строки помещены на фронтисписе книги «Интеллектуальность и философия бытия» (1958): «Глубина моей души такова, что ни радость, ни волнения грусти не потревожат её.»

Прогулка по философским тропам Запада и Востока – это движение, чередующее размышления и созерцательный покой, переживание единения с природой, гармонии, красоты, а также – возможность осмысления человеческой истории в единстве индивидуального и всеобщего.

Литература:

1. Ясперс К. Введение в философию. Мн.: ПроPILEI, 2000. 192 с.
2. Хайдеггер М. Что значит мыслить? в кн.: Разговор на просёлочной дороге. М.: Высшая школа, 1991. С. 134 – 146.
3. Дао-Дэ цзин: Книга о Пути жизни / Сост. и перевод В. В. Малявина. М.: Феория, 2010. 87 с.
4. Реале Д., Антесери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Том 4. От романтизма до наших дней. С.-Пб.: ТОО ТК Петрополис, 1997. 880 с.
5. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики: Пер. с нем./Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
6. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного М.: Искусство, 1991. 367 с.
7. Yusa M. Zen and philosophy: An Intellectual biography of N.Kitaro, University of Hawaii Press; Waldorf S/Kipper & Corpse/ Anni ed. edition (March 31, 2002). 510 p
8. Carter R.E. The Kyoto School: An Introduction Albany: State University of New York Press, 2013. 258 p.

Проблема идеала в западной и восточной философии (на примере творчества Ибн Сины, Аристотеля, Платона и И. Канта)

Рахимов М. Х.,

Таджикский технический университет имени М. Осими (Душанбе, Таджикистан), профессор кафедры общественных наук. Доктор философских наук

Rakhimov55@mail.ru

Авганова З. А.

Таджикский технический университет имени М. Осими (Душанбе, Таджикистан), доцент кафедры общественных наук. Кандидат философских наук,

HYPERLINK «mailto:zarina7@rumbler.ru»zarina7@rumbler.ru

Аннотация: Данная статья посвящена сравнительному анализу этического и эстетического идеала в восточной и западной философской традиции на примере творчества Ибн Сины, с одной стороны, и западной философии, в лице Платона, Аристотеля и И. Канта – с другой. В контексте парадигмы идеала анализируются такие разновидности этического и эстетического идеала как идеал совершенного человека в изложении Аристотеля и Ибн Сины, общие и его отличительные черты; учение Аристотеля об дианоэтических (мыслительных), т.е. добродетели разума, и этических добродетелях и их влияние на этические воззрения Авиценны; в рамках этического учения проводится сравнительный анализ восточного аналога «категорического императива» Ибн Сины и с классическим учением И. Канта о «категорическом императиве». Высшим выражением эстетического идеала у Платона и Авиценны выступает понятие «прекрасное», которое в своем истоке на Западе восходит к идее «Благо», а на Востоке – к «Высшему Благу».

Ключевые слова: совершенный человек, мистик, калокагатия, добродетель, благо, прекрасное, категоричный императив.

Problem of ideal in western and eastern philosophy.

Rakhimov M. K.; Afganova Z. A.

Professor of the Department of social Sciences of the Tajik technical University named after M. Osimi

Abstract: This article is devoted to the comparative analysis of the ethical and aesthetic ideal in the Eastern and Western philosophical tradition on the example of Ibn Sina's work, on the one hand, and Western philosophy, represented by Plato, Aristotle and I. Kant, on the other. In the context of the ideal paradigm, we analyze such varieties of ethical and aesthetic ideal as the ideal of the perfect man in the presentation of Aristotle and Ibn Sina, its general and distinctive features; Aristotle's teaching about dianoetic (thinking), i.e., the virtues of reason, and ethical virtues and their influence on the ethical views of Avicenna; in the within the framework of the ethical doctrine is carried out a comparative analysis of the Eastern analogue of the "categorical imperative" of Ibn Sina and the classical doctrine of I. Kant about the "categorical imperative". The highest expression of the aesthetic ideal in Plato and Avicenna is the concept of "beautiful", which in its origin in the West goes back to the idea of "Good", and in the Ascent-to " the Highest Good».

Keywords: perfect man, the mystic, kalokagathia, virtue, the good, the beautiful, the categorical imperative.

Основные концептуальные идеи этических и эстетических воззрений с точки зрения идеала указанных мыслителей и их сравнительный анализ изложены в нижеследующих тезисах:

1. Самой высшей формой деятельности человека Аристотель объявляет созерцательную жизнь т. е. интеллектуально-теоретическую деятельность, связанная с разумом, умом. Деятельность этой части души есть философская деятельность, направленная на созерцание истины и красоты, отличаю-

щаяся сосредоточенностью, самодостаточностью, наличием досуга, как необходимого условия интеллектуальной деятельности и порождаемая рабским трудом, а также неутомимостью познавательных возможностей человеческого разума. Все эти признаки делают жизнь человека истинно блаженным, счастливым и совершенным существом, а таковым Аристотель признаёт жизнь мудреца, философа.

В творчестве Ибн Сины идеал мудреца, олицетворял собой, по сути, образ античного мыслителя – философа классического периода. Будучи последователем и верным учеником Аристотеля, Ибн Сина испытал огромное влияние Первого учителя относительно роли и места философа – мудреца в жизни общества. Он также считал созерцательную жизнь мудреца – философа, связанная с интеллектуально-теоретической деятельностью эталоном совершенства и блаженной, счастливой жизни.

В этой связи можно утверждать, что в мистико-философских сочинениях авиценны речь идет в основном о трех типах моделей «Совершенного человека». Во-первых, античная модель совершенства (идентичная воззрениям Аристотеля), воплощенная в форме мудреца-философа. Далее суфийская модель, спроектированная по образу и подобию мистиков-орифов, и, наконец, тип, олицетворяющий собой образ пророка, освещенный в рамках теории пророчества или в свете учения «Мухаммадовой истины».

2. Этическое учение Ибн Сины имеет два основных источника. С одной стороны, это ислам и священная книга мусульман – Коран. С другой стороны, это этическая система Аристотеля, влияние которой особенно четко проявляется, когда Ибн Сина начинает рассматривать и анализировать нравственные добродетели с точки зрения теории «золотой середины».

В этическом учении Стагирита важное место занимают два рода этических добродетелей: дианоэтические (мыслительные), т.е. добродетели разума, и этические добродетели (относящиеся к нраву, характеру человека).

Ибн Сина, подобно Аристотелю, разделяет добродетели на добродетели разума и нравственные добродетели. Все эти добродетели являются результатом взаимодействия души, прежде всего разумной души, и тела, что порождает определённый нрав, характер индивида. «Нрав есть состояние, формирующееся в разумной душе в зависимости от ее привязанности к телу или отчужденности от него. Воистину связь между душой и телом обуславливает оказание подчиняющегося воздействия и восприятие или отвержение этого воздействия промеж них». [5, с.174].

Ещё одна добродетель, которая венчает античную модель совершенства человека, – это мера. Наряду со справедливостью и благоразумием она манифестирует ценностные ориентации и идеалы почти всех античных мыслителей, начиная Сократом и кончая философией Эпикура и стоиков. «Мера во всём» или «Ничего сверх меры» – таков основополагающий нравственный постулат античности.

3. Как известно, содержательную сущность категорического императива И. Канта образуют максимы и нравственные нормы, которые носят общезначимый и всеобщий характер. В философско-религиозной мысли мусульманского Востока тоже имеются такие нравственные нормативные ценности и постулаты («амри маъруф» или «амри котеъ»), содержание которых, по сути, совпадает с нравственными принципами «категорического императива». В ряде работ, в частности в «Указаниях и наставлениях» Ибн Сина при характеристике нравственных добродетелей мистиков использует термин «амри маъруф». Этот восточный аналог категорического императива («Амри маъруф»), согласно персидскому словарю (Гияс – ул – Лугат) означает «принуждать к добродетельным делам («благодетельствие»). – М.Р.), кои признаны и распространены в шариате ислама. Они включают в себя: уразу (савм), намаз (салот), паломничество (хадж), зякат ..., милостыню (садака), жертвоприношение (курбан)» [8, с. 89]. Важно отметить, что содержание термина «амри маъруф», на наш взгляд, имеет более широкое значение и выражает скорее не столько какую-либо нравственную черту, сколько моральный принцип или постулат, состоящий из совокупности черт и норм нравственности. Если вникнуть в этимологию этого термина, то можно видеть, что он включает в себя слово «амр» (повеление, императив), а в сочетании со словом «маъруф» (известный, распространенный, знаменитый) он очень отдаленно обозначает термин «категорический императив». Но если придерживаться дословного перевода термина категорический императив, то в этом случае правильнее было перевести его как «амри котеъ». В персидском языке есть такое выражение, как «амри кулл» (абсолютное повеление, обязательное для всех), которое также можно перевести как «категоричный императив».

4. С понятием эстетического идеала в Древней Греции было тесно связано учение о Калокагатии – идеальном и совершенном типе человека. Учение о Калокагатии основывалось на представлении о

гармонии души и тела, внутреннего и внешнего. В Греции классического периода в учении об искусстве нет осознанного противопоставления природы и произведения искусства. Природа и общественное устройство были тем источником, откуда они черпали свои представления о мере и принципах гармонии, которые вошли составной частью в учении о Калокагатии.

Идея прекрасного пронизывает собой содержание всех эстетических воззрений Ибн Сины. Этот принцип, т.е. возникновение чувства прекрасного, гармонии и красоты из Божественной любви, составляет, по сути, методологическую основу эстетического учения Авиценны. Он служит лейтмотивом всех эстетических воззрений Ибн Сины о красоте и любви. По сути эстетическое учение Ибн Сины является продолжением античной эстетической традиции, оказавшей огромное влияние на философию и искусство эпохи Возрождения.

Воспитание такого эстетического чувства, как чувство прекрасного или, иначе, «любовь к красивой внешности у людей», предполагает соучастие двух сил души – разумной и животной. В отдельности каждая из них не способна подняться до уровня такого эстетического чувства, ибо, с позиций животной силы, это чувство выражает собой порок, а не изящество и молодость.

Литература:

1. Аристотель. Никомахова этика. Соч. В 4 т. Т.4. - М.: Мысль, 1983 С.53 - 294.
2. Абуали Ибн Сина. Трактат о любви // Серебряков С.Б. Трактат Ибн Сины (Авиценны) о любви. – Тбилиси: Мецниереба, 1976. 175 с.
3. Ибн Сина. Указания и наставления // Абу Али ибн Сина. Избранные произведения. – Т. 1.- Душанбе: Ирфон, 1980.- С. 202 - 255с.
4. Ибн-Сина. Трактат о Хайе, сыне Якзана./ Пер. А. В. Сагадеева.// Сагадеев А. В. Ибн-Сина (Авиценна). М.: Мысль, 1980.- С. 221- 230.
5. Ибн Сина Трактат об этике. // Абуали Ибн Сина. Избранное. В 2-х томах. Т. 2 – Душанбе – Ашгабат: 2003. – С. 163-176.
6. Ибн Сина. Трактат о птицах // Ибн Сина. Избранное. - М.: Книга. 1980. С. 195-206.
7. Кант. И. Антропологическая характеристика. Сочинение. - Т.6.М., 1965. - Т. 4. Ч. 1. – С. 260.
8. Гиёс – ул – Лугот. Душанбе: Адиб, 1990. - Т. 1. - С. 89.

Родичева И.С.

Новосибирский государственный университет экономики и управления «НИИХ», доцент кафедры философии и гуманитарных наук. Кандидат философских наук

rodicheva@yandex.ru

Аннотация: Философскому рассмотрению подвергается проблема понимания и перевода первооснов философских текстов шуньявады и даосизма, категориальная неопределенность которых порождает значительные трудности в оперировании ими. В данном исследовании акцентируется внимание, и анализируются вопросы, касающиеся влияния древневосточной философии на способы, пути и особенности понимания и восприятия слова, реализованного и как акт речи, и как иероглифический знак, представляющего собой минимальный корпускул события культуры и, таким образом, имеющего огромную этическую, смысловую и эстетическую нагруженность. Рассматривается именно понимание принципа «круглого приближения» древнекитайских комментаторов, который определяется как важный фактор, обуславливающий базовую основу при конструировании перевода. Отталкиваясь от концепта «внутренней культуры», исследование затрагивает ещё один важный элемент: философская практика могла рассматриваться как род медитации, поскольку посредством слов пишущий создает в себе особое состояние сознания, которое через сакральную функцию знака способно передаваться читателю. Также мы пришли к выводу, что не только даосский, но и любой буддийский философский текст в восточной культуре представляется феноменом, обладающим самостоятельной ценностью и бытием, не замкнутым границами личности автора или читателя.

Ключевые слова: шуньявада, даосизм, философия, Праджняпарамита, иероглифика, принцип «круглого приближения».

Words and meanings: shunyavada and Taoism.

Rodicheva I.S.

Novosibirsk State University of Economics and Management, Department of Philosophy and Humanities (Russia)

Abstract: The problem of understanding and translating of the basic principles of the philosophical texts of Shunyavada and Taoism, the categorical uncertainty of which creates significant difficulties when operating them, is subject to philosophical consideration. This study focuses on and analyzes issues related to the influence of ancient Eastern philosophy on the ways, paths and peculiarities of understanding and perception of a word, implemented both as an act of speech and as a hieroglyphic sign that represents a minimal corpuscle of cultural event and, thus, has a huge ethical, semantic and aesthetic loading. It is understanding of the principle of “circular approximation” of ancient Chinese commentators that is defined as an important factor which determines the basis for the construction of a translation. Based on the concept of “internal culture”, the study touches upon another important element: philosophical practice could be considered as a kind of meditation, because through words the writer creates a special state of consciousness all inside that can be transmitted to the reader through the sacred function of the sign. We also came to the conclusion that not only Taoist, but also any Buddhist philosophical text in Eastern culture seemed to be a phenomenon which has its own value and being and not closed by the boundaries of the personality of the author or reader.

Keywords: shunyavada, Taoism, philosophy, Prajnaparamita, hieroglyphics, the principle of “circular approximation”.

В конце XVIII века знакомство европейских ученых с древнейшими восточными языками, такими как санскрит (saṃskṛtā) и вэньянь (wényán), положило начало изучению философских текстов Древних Индии и Китая. Общеизвестно, что огромную роль в «Великом шелковом пути» сыграли не столько

купцы и торговцы, сколько буддийские паломники с трактатами священных сутр и шастр, тем самым давая толчок «массовому обмену» религиозными и философскими идеями, а также и литературой. Ввиду этого важно отметить, что базовые идеи различных философских школ Древнего Востока оказали большое влияние на формирование социальной, политической и культурной структуры общества многих стран Центральной, Восточной и Южной Азии. Так, одним из наиболее интересных следствий «массового обмена» для восточной культуры явилось возникновение особого отношения к слову, которое фактически сформировало не только индийскую, но и китайскую, а отчасти и японскую литературные традиции. Согласно философии буддийской модели, любое событие культуры, как непосредственно включенное в вечность, не может «кануть в Лету», но, через систему нелокальных связей (существование которых никогда Востоком не оспаривалось), будет оказывать влияние на общемировой процесс. Общеизвестно, что современная история философии имеет в своем основании многие до конца не раскрытые базовые понятия и проблемы, возникшие еще в период древности.

Понимание первооснов древневосточной философии непосредственно связано с проблемой перевода и интерпретации текста, поскольку смысловая нагрузка древневосточного философского трактата соотносится с понятием «духовной целостности», как в древнеиндийской, так и в древнекитайской философиях, и обнаруживается не только в плоскости предмета-содержания, но и в плоскости формы изложения. Слово, реализованное и как акт речи, и как иероглифический знак, для древневосточной культуры представляет собой минимальный корпускул события культуры и, таким образом, приобретает (в соответствии с махаянским принципом «все во всем, все в одном, одно во всем, одно в одном») огромную этическую, смысловую и эстетическую нагруженность. Такое положение возлагало на переводчика недвусмысленное бремя ответственности за судьбу понимания не только текста, а также и его культуры.

В данном контексте особое внимание следует обратить на особое внимание следует обратить на учение шуньявады и на его место в истории буддизма, поскольку, во-первых: только в трактовке мадхьямиков буддизм впервые стал целостным и непротиворечивым учением; во-вторых: следует отметить, что механизмы депрофанации слова были выработаны буддизмом Махаяны уже на первичном этапе его существования; наиболее яркое выражение они обрели в «Вималакирти сутре» (vimalakīrti sūtra), включенной в традицию Праджняпарамиты (prañjāpāramitā), где тишина называется обителью бодхисаттв, а слова и знаки классифицируются как препоны на пути достижения сознания «не-дуальности». Известный буддолог Л.Э. Мьялль, рассуждая о сутрах Праджняпарамиты, которые представляют собой наиболее ранние источники буддизма Махаяны, отмечает: «prañjāpāramitā – это одно из названий наивысшего состояния сознания, отражающее его способность полностью понимать текст “Праджняпарамиты” и порождать новые тексты такого же типа» [1, 91].

Что касается распространения первых буддийских трактатов Махаяны в Китае, то к данному моменту на этой территории наряду с конфуцианством существовала даосская философская традиция. Перевод на китайский язык буддийских канонических текстов производился через призму терминологического аппарата и с привлечением понятий древнекитайской традиции. Для нашего исследования важно подчеркнуть, что основной принцип перевода буддийских текстов — это «подбор подходящего по смыслу» термина, преобладающего на первичном этапе рецепции учения Будды в Китае, с неизбежностью подразумевал, что переводчики для работы и исследования ранних канонических текстов Махаяны подбирали аналогичные буддийским даосские понятия.

Даосское учение, возникшее в древнекитайской культуре, многоплановое как в теории, так и на практике, несмотря на широкую популярность на своей территории, абсолютно не получило популяризации за пределами Китая. Возможно, в силу широкого привлечения различных сфер культуры, таких как философия языка, теория искусства и поэзия и многих других, которые даосизм применил для конструирования своей философской системы, опыт даосского учения оставался передаваемым только в пределах культуры Китая [2, с.36]. Мы полагаем, что причина данной ситуации — не только в сложности перевода, но и в абсолютно ином, отличном от европейского способе мышления, в том, говоря словами французского сиолога Ф. Жюльена, трудноуловимом стиле философского произведения, которое избирало вышеназванные культурные формы для своего выражения, определяющие его содержание [2, с.37].

В данном контексте необходимо акцентировать внимание на том, что взаимосвязь смыслового и стилистического содержания даосских канонических текстов является одним из базовых элементов, необходимых для глубокого понимания первоисточников древнекитайской мудрости. Применение

различных философских, а также и художественных приемов, особенность и оригинальность стиля изложения в одном случае может привести к непониманию, а иногда и к отторжению читателей и комментаторов канонических текстов даосизма, в другом случае множественность способов изложения может приблизить исследователей к рассуждениям об особенностях философского языка даосского текста [3, с.10]. Так, по словам Ф. Жюльена, изучение древнекитайских текстов спровоцировало к выявлению в них «отличных» от европейских смысловых приёмов и «соответствующих им стратегий» [4, с.26]. В своей работе «Путь к цели в обход и напрямик. Стратегия смысла в Китае и Греции» автор, раскрывая смысловую стратегию даосских канонов, показывает пути осуществления «познавательного процесса» и то, каким образом ученик или читатель приводится древнекитайскими мыслителями к пониманию канонических текстов, допускающих бесконечную вариативность, а потому позволяющих достигнуть «всеохватности мысли» [2, с.37]

Неоднократно отмечалось, что выраженная идеографичность, «картинность» иероглифов в большей степени способствует смысловой полифонии знака, чем абстрактная линейность алфавитного письма. А. Уотс (как и ряд отечественных востоковедов) полагал, что кардинальность различий восточной и западной ментальностей самым непосредственным образом обусловлена различием воздействия/восприятия иероглифического и алфавитного типов письменности. Очевидно, частичная справедливость такого утверждения осознаётся и исследователями, включёнными в иероглифическую культуру. Рассуждая о роли слова как иероглифа в восточной культуре, Т.П. Григорьева отмечала, что «иероглифы сами по себе не только приучали к образному восприятию мира, они располагали (...) к дискретному мышлению, к сосредоточенности на одном, ибо в одном знаке уже заключена полнота содержания» [5, с.5].

Для европейского исследователя, не посвящённого в особенности древневосточной философии, загадочность канона порой граничит с его бессмысленностью, «с безумными речами», поскольку философ пытается произвести рациональное изложение гносеологии [6], онтологии или эстетики канона по пунктам, ввиду этого, целостное восприятие неизбежно будет ускользать. В данном контексте для интерпретации не только даосских, но и буддийских канонов, мы полагаем, следует применить способ древнекитайских комментаторов — способ «круглого приближения», формирующий интуитивное понимание философского стиля и художественности, пронизывающей текст на всех его уровнях. По словам Ф. Жюльена, у европейских исследователей с опытом «вырабатывается не сводимый ни к какому организационному знанию навык», некий «виртуальный инструментальный», влияющий на умение анализировать древнекитайские тексты и помогающий в исследовании смысловых стратегий и «обходных маневров даосской мысли» [4, с.26].

Так, применяя способ «круглого приближения» и, опираясь на комментарии древневосточных мыслителей к канонам, возможно, предпринять попытку рассмотреть и реконструировать основополагающие даосские и буддийские понятия.

Конституируемая древнекитайской культурой высокая «включённость» в мир природы опиралась не только на даосский, но и на махаянский постулат примата личного духовного опыта (реализуемого преимущественно через практику медитации) над всеми остальными гносеологическими стратегиями. Однако, как уже отмечалось ранее, в силу специфического, непрофанного отношения к слову, философская практика могла рассматриваться как род медитации, поскольку посредством слов пишущий создаёт в себе особое состояние сознания, которое через сакральную функцию знака способно передаваться читателю. Такая «психологическая» трактовка письма и текста сформировалась в предшествующий возникновению буддизма исторический период в культуре индуизма, а затем была им унаследована.

Таким образом, можно утверждать, что в силу приведенных причин слово и в буддийской и в даосской культурах становилось нагруженным не только сигнификационно, коннотационно и денотационно, но и этически, поскольку одно оно могло, посредством механизмов нелокальности, инициировать тот или иной позитивный или негативный культурный процесс. Такая нагруженность привела буддийскую и даосскую культуры к необходимости выработки иммунитета к профанации слова и к методам ограничения вербальной и письменной активности субъектов культуры. Подобные императивы, очевидно, не подразумевали «отказа от коммуникации» (который в культуре брахманизма и традиции буддизма хиньяны персонифицирован фигурой отшельника-архата), но предостерегали адептов учения от излишнего увлечения магией слова, в то время как залогом умеренности в буддийских речах мыслилась «внутренняя культура», постигаемая, в частности, через практику медитации. Также мы

пришли к выводу, что не только даосский, но и любой буддийский философский текст в восточной культуре представляется феноменом, обладающим самостоятельной ценностью и бытием, не замкнутым границами личности автора или читателя, то есть трансцендирует «границы философского» в их европейском понимании.

Литература:

1. Мьяль Л.Э. Использование текста как средства психического воздействия по материалам «Аштасахасрики Праджняпарамиты» // Труды по знаковым системам (Тарту). 1987. Вып.746. С.205-211.
2. Родичева И.С. Понятие «Пустота» в древневосточной философии как предмет компаративистского анализа: шуньявада и даосизм [Текст]: дис...канд.филос.наук: 09.00.03:защита 14.12.2012: утв.28.03.2013. Харьков. 2012 197 с.
3. Родичева И.С. Понятие «Пустота» в древневосточной философии как предмет компаративистского анализа: шуньявада и даосизм [Текст]: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд.филос.наук (09.00.03). Харьков. 2012. 24 с.
4. Жюльен Ф. Путь к цели в обход или напрямик. Стратегия смысла в Китае и Греции. СПб.: Бионт, 2000. 359с.
5. Григорьева Т.П. Японская художественная традиция. М.: Наука, 1979. 368 с.
6. Суханова Н.П. Детская философия и преподавание философии детям // Наука и школа. 2019. №5. С.185-190

Соловьева Г.Г.

Институт философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, сотрудник. Доктор философских наук, профессор

solveva.greta@mail.ru

Аннотация. Идентичность – в современном мире это тема номер один. Этносы, культуры, индивиды стремятся противостоять тенденции стандартизации, сохранить самобытное, культурное наследие. Актуализация темы идентичности восстанавливает интерес к философскому экзистенциализму. Экзистенция, индивидуальное лицо народа, культуры, человека, способствует сохранению национальной идентичности. Казахский этос культуры традиционно пронизан экзистенциальными мотивами: тайна жизни и смерти, свобода, вера, единство с универсумом, любовь к родной земле. Сегодня стоит задача сохранения экзистенции, живой души казахского народа и в то же время – его успешного вхождения в мир высоких технологий и цифровой экономики. Философия должна способствовать решению этой задачи, опираясь на свое теоретическое наследие. Диалог философского Запада и философского Востока обнаруживает общее поле их взаимодействия и, в то же время, присущие им различия, выявляя их экзистенцию и идентичность, что помогает найти ответы на вызовы современности.

Ключевые слова: диалог, идентичность, экзистенция, свобода, вера, любовь.

Identity and existence. Kierkegaard and Abay.
Solovyova G. G.

Abstract: Identity is the number one of topic in the modern world. Ethnic groups, cultures, individuals strive to resist the tendency of standardization, to preserve their original, cultural heritage. Actualization of the theme of identity restores interest in philosophical existentialism. Existence, an individual face of a people, culture, person, contributes to the preservation of national identity. The Kazakh ethos of culture is traditionally riddled with existential motives: the secret of life and death, freedom, faith, unity with the universe, love of the native land. Today, the challenge is to preserve the existence, the living soul of the Kazakh people and at the same time - their successful entry into the world of high technology and the digital economy. Philosophy should contribute to the solution of this problem, relying on its theoretical heritage. The dialogue between the philosophical West and the philosophical East reveals a common field of their interaction and, at the same time, their inherent differences, revealing their existence and identity, which helps to find answers to the challenges of our time.

Key words: dialogue, identity, existence, freedom, faith, love.

Две ключевые категории современного мира – *идентичность* и *экзистенция* внутренне связаны, хотя и не тождественны. Глобализационные трансформации, обнаруживающие тенденцию к унификации культурных кодов и национальных образов мира, вызывают ответную реакцию, стремление к сохранению национальной идентичности, т.е. неповторимости национального образа мира. Эта уникальность объясняется особой экзистенцией народа, его индивидуальным типом, его душой. Идентичность предполагает обращение к экзистенции. 1

Для казахской философии, составляющей ядро национальной идентичности, характерна экзистенциальная интонация, связанная с особенностями тысячелетнего опыта номадической культуры. Глубинное единство с универсумом, особый ритм времени, освоение степного пространства, поиски духовного Смысла, национальные традиции и обычаи – открытость, гостеприимство, почитание материнства – это и есть экзистенция народа. Сегодня перед Казахстаном стоит сложная задача сохранения национального кода, уникального культурного опыта и в то же время успешного вхождения в цифровую реальность глобального мира. В этом смысле экзистенция понимается как идентичность.

Для решения поставленной задачи обратимся к испытанному методу философской компаративи-

стики. Диалог Запада (в лице датчанина Серена Кьеркегора) и Востока (в лице казаха Абая Кунанбаева) позволит обнаружить общее экзистенциальное поле философствования и в то же время выявить особенности восприятия мира и человека, свойственные этим культурным мирам.

Кьеркегор – очень странный философ и, как того хотел, загадочный не только для нас, но и для самого себя. Казалось бы, пишет о себе, о своей любви и нечаянной радости. Но входит в мировую философию, властно превращая в учеников будущих философских знаменитостей: Мартина Хайдеггера с его фундаментальной онтологией («Человек есть пастух бытия»), Жана-Поля Сартра с его идеей экзистенциальности («Человек есть то, что он не есть и не есть то, что он есть»), Теодора Адорно с его эстетической рациональностью («Сказать несказанное, выразить невыразимое – страдание на языке понятия»), Пауля Тиллиха с его диалектической теологией («Вера есть живой процесс, включающий сомнение»).

Личностная драма Кьеркегора имеет глубоко философский смысл, таит возможности философского переворота, воспринимается как бунт, восстание против строго классического дискурса, выдержанного в стиле Канта и Гегеля. Кьеркегор – их непримиримый оппонент, не желающий сводить жизнь индивида к его сознанию и познанию. Человек выплескивается из установленных пределов и требований целе-рационального действия. Он больше, чем его сознание, рацию. Он живет и потому не только мыслит, но чувствует, страдает, любит, желает, сомневается, отчаивается, радуется – все то, что Блез Паскаль называет «логикой сердца».

Кьеркегор говорит о трех стадиях на своем жизненном пути, делая немислимый философский прыжок – от личного опыта к обобщающим философским теориям. Эти три стадии и соответственно, три экзистенциальные сферы связаны одной и той же историей и просматриваются сквозь призму задания «Или-Или» (так называется главная книга датского философа). История по тем временам, да и по этим, довольно необычная. Кьеркегор искреннее и горячо полюбил девушку своего круга по имени Регина Ольсен. Они были помолвлены, но накануне свадьбы жених разорвал помолвку, ничего не объясняя и не пытаясь оправдываться. Конечно, разразился скандал, а бедная невеста едва не рассталась с жизнью. Но Кьеркегор продолжал любить ее – и еще сильнее, крепче, почти до иступления и безумия. Все его творчество – нескончаемый разговор с Региной и с самим собой, стремление что-то прояснить, уразуметь, чтобы унять острую пронизывающую боль. Сумел ли он это сделать?

Удивительно, что в незамысловатом сюжете, казалось бы, совершенно личностном, Кьеркегор высказывает суть эстетического отношения к миру. Эстетик своеобразно трактует формулу «Или-Или». Он предпочитает не начинать, не выбирать, считая, что истинная вечность лежит не за «или-или», но перед ним. «Там, где я никогда не начинаю, я никогда не могу прекратить» [1]. Как прекрасно оставаться в модусе желания, возможности, воображения! Ведь наслаждения обманывают, возможность – никогда. И какое вино может быть таким искристым, как вино желания!

Другой персонаж – этик, семьянин, который иначе решает, как поступить с «Или-или». Надо, надо непременно выбрать и перейти от помолвки к женитьбе. Вступают в права

2 экзистенциалы выбора, ответственности, свободы, долга. Важно вообще решиться на выбор. Главное здесь – не размышление, а крещение воли. Даже самая бедная личность – все, если она сделала выбор. В этом экзистенциальном акте обнаруживается причастность человека к божественному. Ведь он действует свободно, как было заповедано ему Творцом.

Но только третья экзистенциальная сфера, религиозная, приносит желанный ответ. Именно в вере Кьеркегор решает свою личную жизненную проблему и внутренне успокаивается. Диалектика веры включает два этапа. Кьеркегор прошел их сам, а вместе с ним и те, кто хочет его понять. Первый этап человек преодолевает самостоятельно, с помощью разума: бесконечное отречение от того, что он любит больше всего на свете и без чего не может жить. Потому что так хочет Бог.

Но это еще не собственно вера. Начинает она светить, когда в человеке просыпается Вера, что утраченное останется с ним: ведь при Боге все возможно. Он не знает, как это произойдет. Он должен выйти за пределы разума, в другое экзистенциальное измерение. И такой шаг он может совершить только с помощью Бога. Вера, стало быть, и включает разум, и открывает то, что кажется разуму абсурдным, невозможным, немислимым.

Кьеркегор, расставшись с Региной, остался с ней в вечности. Его любовь только возросла, освободившись от опасности померкнуть в житейских невзгодах. Через религиозный опыт он сумел найти для себя ответ на мучительный вопрос о разрыве с возлюбленной.

Философская звезда Абая тоже засияла в небе экзистенции и любви. Его исповедь «Книга слов»

остаётся живой, волнующей и набирает бытийственную мощь с каждой новой интерпретацией [2].

И Кьеркегор, и Абай – экзистенциалисты, и это их роднит. Но именно потому, что они экзистенциалисты, они так непохожи, так уникальны, своеобразны в своей культурной традиции, личной биографии, страданиях и борениях. Что общего у франта и щеголя Кьеркегора, разорвавшего помолвку с невестой, и выросшего в степном краю, впитавшего обычаи родного народа Абаем?

Кьеркегор оказался у истоков новой парадигмы европейской философии. Абай сформировал новую парадигму бытия своего народа.

Ключевым экзистенциалом для Абая является вера. Ведь она объединяет все способности души не только отдельного человека, но и целого народа. Вера приходит через любовь и огромное внутреннее напряжение. Абай из собственного опыта знает, что вера есть живой процесс, экзистенциальный акт, и ее не получить извне, без собственных духовных усилий. Абай пишет о двояком пути верования. Первый – истинная вера («якини иман»). Когда человек внутренне собирается, настраивается на молитву, обращается к Богу с благодарностью и надеждой, привлекая к своему экзистенциальному акту и разум. Второй – традиционная вера («таклиди иман»). Человек повторяет за муллою его слова и наставления, не вникая в них душой и сердцем, оставляя в стороне и доводы разума. Такого легко совратить с пути, поколебать, внушить чуждые истинному учению мысли и желания, побудить к недобрым поступкам. Только истинная вера действительно открывает окошко духовного мира. А «чтобы сохранить в себе иман, необходимо иметь отважное сердце, твердую волю, уверенность в своих силах».

Но что видит Абай в своем окружении? Люди обходятся с Богом примерно, как с купцом: выпрашивают и торгуются. Одни молятся, чтобы Бог сделал их «беспечными как младенцев», надеясь избавиться от невзгод и тягот жизни. Другие молят Бога о ребенке. Третьи о богатстве. И никто не благодарит за подаренную жизнь и возможность любить.

Истинная вера, уверен Абай, может изменить традиционный образ мыслей, препятствуя лени, невежеству, праздности, корысти, зависти, недоброжелательству. Люблю ли я казахов или не люблю? – вопрошает Абай. «Когда б не любил, не стал бы говорить с ними, делиться сокровенными мыслями, советоваться, входить в их круг, интересоваться их делами...» [2, с. 21].

Сердце Абая болит за родной народ. От обличает пороки и стереотипы традиционного образа жизни, потому что хочет, чтобы казахи стали образованными, вошли в строй мировой культуры, явили миру сокровища народной мудрости.

Невежество – вот первый ненавистный враг, порождающий лень, безделье, праздность. А в чем заключается невежество? Прежде всего, в незнании истинных основ жизни, в превратном толковании определяющих характер и поведение человека принципов. Труд в таком понимании – тяжкая повинность, жестокая необходимость. Лучше всего – разбогатеть любым способом и бездельничать, имея скот и красавицу жену.

Эту систему ценностей следует переосмыслить, изменить, – требует Абай. Человек должен разогнать мрак невежества и постичь духовную сущность и высший смысл бытия. Тем более, это касается ученых. Ведь только те достойны звания ученого, кто стремится постичь Аллаха соразмерно своему рассудку.

Абай мечтает, чтобы его народ преодолел невежество в самом главном, и тогда откроются врата позитивных наук, появится возможность учиться ремеслу и в нем совершенствоваться, добывать богатство не хитростью, обманом, коварством, а талантом и трудом, чтобы использовать его и во благо своей семьи, и во благо своего народа.

В противном случае, жизнь окажется не-жизнью. Приглашенные свыше на несколько мгновений, люди тратят драгоценное время на ссоры, дразги, клевету, завидуют и враждуют. А жизнь – это ведь любовь, творчество, добрососедство, восхищение красотой Бога и мира.

Абай обращается к казахам своего времени. Но он пишет к для нас всех, людей, человеков. Не стали мы еще такими, о которых он думал и мечтал. Науками, правда, занимаемся и весьма в них преуспели. Но превращаем свои знания в средство – карьеры, обогащения, власти, совсем, совсем не помня, что позитивное знание не должно утрачивать главного, духовного критерия. Умный, напоминает Абай – тот, кто отличает хорошее от плохого, доброе от злого, ориентируясь на вечное благо [3].

Кьеркегор и Абай, диалог Запада и Востока, экзистенциальные откровения двух культур, двух эпох... Кьеркегор предстает в своей экзистенции перед Богом в страшном одиночестве. Абай предстает

перед Аллахом вместе со своим народом, желая видеть его образованным, духовно просвещенным, вступившим в лоно мировой истории.

Восточный экзистенциализм характеризуется, стало быть, акцентом на идентичности народа, на поисках национального кода, что и составляет его востребованность в современном цивилизационном пространстве.

Западный экзистенциализм сосредоточен на внутреннем мире человека, его неповторимом, индивидуальном опыте. И это тоже весьма востребовано в условиях глобализации, где личностное бытие поставлено под вопрос.

Как бы не совершенствовались технологии, каких бы невообразимых успехов не добивались науки, всегда и всюду остаётся неизбывными главные вопросы о человеке, об идентичности его культуры, о тайне жизни и смерти, о свободе и высшем Смысле бытия. И Кьеркегор, и Абай помогают нам найти ответы на эти экзистенциальные вопрошания и таким образом способствуют укреплению национальной идентичности.

Литература:

1. Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993. 382 с.
2. Абай. Книга слов. Шакарим. Записки забытого. Алма-Ата: Ел, 1993. 120 с.
3. Барлыбаева Г.Г. Философская этика казахов. Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2018. 275 с.

Опыт осмысления проблемы цифрового неравенства в России на основе идей немецких философов

Шачин Святослав Вячеславович

Мурманский Арктический государственный университет, доцент кафедры философии и социальных наук. Кандидат философских наук

s_shachin@mail.ru

Аннотация: Доклад посвящён проблеме цифрового неравенства в России во всей комплексности данной проблемы. Она не может быть сведена только к обеспечению всем людям равного доступа к цифровым приборам и технологиям. Данная проблема имеет серьёзную гуманитарную составляющую, заключающуюся в необходимости развития культуры пользования цифровыми технологиями. Это означает осознание вызовов и опасностей одностороннего развития личности человека в случае пренебрежения другими формами деятельности в мире, кроме пребывания в виртуальной реальности, а также опасности доминирования в обществе типа личностей, не способных отличать субъекта от объекта, не способных к самоконтролю и ответственным поступкам. Культура использования цифровых технологий предполагает установление разумных рамок их применения и контроль над ними со стороны общественности, что поставит их на службу развитию гуманности в межличностных отношениях и самих людях.

Ключевые слова: цифровые технологии, гуманитарная культура использования, общественные проблемы и их решение

The experience of understanding the problem of digital inequality in Russia based on the ideas of German sociologists and psychologists. Sviatoslav Viacheslavovich Shachin

Murmansk Arctic State University, Department of Philosophy and Social Sciences

Abstract: The article is devoted to the problem of digital inequality in Russia in the entire complexity of this problem. It cannot be reduced only to providing all people with equal access to digital devices and technologies. This problem has a serious humanitarian component, consisting in the need to develop a culture of using digital technologies. This means awareness of the challenges and dangers of the one-sided development of a person's personality in case of neglect of other forms of activity in the world, except for staying in virtual reality, as well as the danger of dominance in society of individuals who are not able to distinguish a subject from an object, not capable of self-control and responsible actions. The culture of using digital technologies presupposes the establishment of a reasonable framework for their application and public control of them, which will put them at the service of the development of humanity in interpersonal relations and mankind themselves.

Keywords: digital technologies, humanitarian culture of use, social problems and their solution.

1. К постановке проблемы: о необходимости определения критериев для оценки неравенства в использовании цифровых технологий.

Цифровое неравенство – это выражение общих проблем генезиса Общества знаний в сфере цифровых технологий. Можно говорить сразу о многих уровнях цифрового неравенства. Самый простой: неравенство в доступе к информационным технологиям и приборам, их использующим (например, отдалённые и северные территории Сибири до сих пор не получили устойчивого доступа к системе Интернет). Более сложный уровень: социальное неравенство, имеющее множество проявлений, одно из которых получило название «эффекта Матфея», который заключается в порочном круге между бедностью и использованием цифровых технологий. Наконец, наиболее сложный вид неравенства – неравенство в использовании цифровых технологий, причём здесь требуются чёткие критерии для оценки

того, когда цифровые технологии содействуют развитию личности, когда по меньшей мере безразличны к этому и когда ведут даже к деградации личности и общества в целом. [Об этом см.: 1]

Именно эта проблема, связанная с выработкой критериев и установлением гуманитарного контроля за культурой использования цифровых технологий, будет обсуждаться в предстоящем тексте. При этом будут приведены результаты исследований немецких социологов Д. Бекера и А. Нассеи, а также психолога Х. Винтерхофа, чтобы определить, в чём же конкретно состоит необходимость цифровых технологий для современной жизни, в чём их прогрессивность и опасность и в чём конкретно состоят вызовы, которые возникают перед человечеством в связи с распространением цифровых технологий.

2. Методологическая ремарка: дигитализация как объективный социальный процесс (подход Дирка Бекера).

Процесс массового распространения цифровых технологий (обозначаемый на Западе термином дигитализация) наступает не потому, что хозяйствующие субъекты, общество или государство решили его запустить, а потому, что вся современная общественная жизнь закономерным образом трансформируется под влиянием цифровых технологий. Дигитализация обеспечивает увеличение упорядоченности социальной системы в целом, что предполагает установление таких взаимосвязей между различными подсистемами общества и различными сообществами, в ходе которого они начинают быть понятными друг для друга и способными к солидарным усилиям для реализации общей цели. После прохождения определённого предела сам естественный интеллект становится до такой степени трансформированным, что вопросы, например, о том, не заменят ли цифровые технологии человека, надо ставить только учитывая те необратимые изменения, что произошли в самом человеке под влиянием дигитализации (следовательно, можно говорить о своего рода цифровизации человека или гуманизации цифровых технологий). [Об этом см.: 2]

3. О сущности дигитализации как процессе преодоления социальных проблем: подход Армина Нассеи.

Делая следующий шаг в нашем анализе, мы должны показать, что дигитализация есть не просто объективный, но ещё и прогрессивный социальный процесс. Для этого мы вместе с немецким социологом Армином Нассеи проанализируем, какие же общественные проблемы решает дигитализация. Выражение информации в цифровой форме на основе универсального бинарного кода порождает интересный эффект удвоения символической реальности, т.е. возникает новая символическая система, которая надстраивается над уже существующими системами, выражавшими информацию в аналоговой форме (языком, культурой и пр.). Эти знаковые системы, предшествовавшие цифровой системе, сами выполняли функцию символического отображения объективной реальности, то есть человечество в цифровом мире начинает жить в мире удвоенной реальности в квадрате. Однако эти процессы были подготовлены со всех сторон, прежде всего, благодаря развитию статистических методов обработки информации, а также благодаря изменениям в субъективности, которые порождают практики самопредставления и самообъективации, что позволяет предсказать поведение больших масс людей. «Большие данные» стали обрабатываться тогда, когда даже методов статистики стало недостаточно, чтобы понять, по каким образцам функционирует наше общество и насколько оно может быть управляемо. Данные потребности общество удовлетворяет новым способом, сводя всю комплексность социального мира к комбинации, определяемой двоичным кодом. Редукция комплексности всегда ведёт к ускорению социальных процессов и к появлению новых разнообразных форм человеческой деятельности, с новыми социальными институтами вокруг них.

Какова же объективная основа самой возможности представления информации в виде данных, выраженных в двоичном коде? Первая заключается в том, что в обществе всегда существуют образцы поведения и мировоззрения, которые формируются в процессе общей повседневности и которые могут быть даже до конца не осознаваемыми участникам практик. В условиях модернизации на смену традиционным образцам приходят новые, что позволяет предвидеть поведение и реакции больших масс людей на происходящие трансформации. Вторая основа состоит в том, что в ходе модернизации устанавливаются связи между отраслями и областями человеческой деятельности, которые кажутся не имеющими между собой ничего общего и даже конфликтующими.

Сами по себе цифровые данные ни о чём не говорят, только их наблюдатель в состоянии обобщать разрозненные данные и интерпретировать полученные результаты. В точках наблюдателя могут быть сделаны выводы, касающиеся предвидения будущего, например, благодаря прослеживанию цифрового следа от покупок человека можно не только предсказать его будущие решения, которые он ещё не сделал, но и подтолкнуть его к подобным решениям. Поэтому в этой точке наблюдателя может возникнуть опасность монополизации деятельности по интерпретации цифровых данных с целью приумножения капиталов ограниченного социального слоя, и потому демократические институты могут быть спасены только в том случае, если широкой общественности будет обеспечен свободный доступ к методам обработки цифровой информации и её использования. [Два предыдущих абзаца написаны на основе доклада: 4].

4. К вопросу о влиянии дигитализации на личность человека: позитивные и негативные стороны.

Современные немецкие психологи и социологи образования оценивают, делает ли дигитализация человека умнее и образованнее или нет. Прежде всего об этих исследованиях рассказывает Г. Лош. Он показывает, что в случае слишком раннего внедрения Интернета в жизнь ребёнка, а также в случае, если ребёнок проводит в дигитальном мире слишком много времени, он оказывается не в состоянии познавать мир сразу всеми органами чувств, а не только зрением, что ведёт к одностороннему развитию личности. Кроме того, хотя дигитальные приборы могут способствовать усиленной концентрации ребёнка, в целом их неразумное использование ведёт к снижению способности к самоконтролю, от которой будет зависеть и здоровье, и успех человека во взрослой жизни, так как предоставляется слишком быстрая награда за достигнутый результат, что возбуждает участки головного мозга, ответственные за наслаждение, а надо развивать способности к упорному труду ради получения долгосрочных и надёжных результатов в будущем. [Об этом см.: 3]

Более подробно опасности влияния на личность подрастающего поколения процесса дигитализации рассматривает известный немецкий психоаналитик М. Винтерхофф, обобщая результаты своей многолетней практики. Он отмечает массовое распространение такого феномена среди современной молодёжи, как неспособность к различению субъекта и объекта в отношениях детей с родителями и другими людьми. В результате такие молодые люди реально находятся на стадии психологического развития, соответствующей 10 – 16 месяцев! Основные причины объективации детьми других людей для пользования ими по собственной необходимости, по заключению психоаналитика, это – подмена человека, взрослого, который так необходим для усвоения правильных ориентиров на данном этапе, гаджетами. Они предоставляют поток информации, который, рассеивая внимание, не способствует формированию видов опыта, не даёт уверенности, так необходимой для ориентации в этом мире. К опасностям относятся также падение авторитета родителей вследствие неправильного влияния со стороны бабушек и дедушек и автономное обучение начиная с детского сада. Прогрессирующая дигитализация ввергает детей в то пространство, где действует нарастающее ускорение во времени: если взрослые, чтобы не то что преуспеть, но хотя бы удержать имеющееся, должны с каждым годом быть ещё немножечко быстрее, вследствие чего у них наступает выгорание, то детей они толкают ещё вперёд себя. Взрослые пытаются наиболее спрогнозировать жизнь в будущем мире и место их детей в нём, забывая о насилии над этим поколением, а также о том, что мы не можем ни заставить другого хотеть, ни поставить за другого его собственные цели.

При правильном развитии ребёнок естественным образом хочет учиться, но когда родители и учителя предъявляют к нему сверхтребования, отказывая ему в должном (внимании, признании, хорошем питании (бытовая культура)), меняется позиция ребёнок-взрослый, и ребёнок оказывается в ситуации, когда надо не ему, а взрослым от него. При этом на ребёнка возлагается непомерная ответственность: ему не на кого опереться, не на кого равняться, будущее становится условным, угрожающим, выразимым словом «если», а элементарная потребность в признании тоже упирается в это «если».

Основное противодействие сложившейся ситуации – правильное развитие и укрепление психики детей: если они будут обладателями психики, сравнимой хотя бы с нашей, то в будущем они разберутся, что к чему, и без нашего участия. [Материал в разделе взят из лекции: 5.]

5. Вывод: К вопросу о роли гуманитарной культуры в преодолении цифрового неравенства

Таким образом, необходимо такое использование цифровых технологий в целом, чтобы они способствовали гармоничному развитию человеческих способностей, а не препятствовали бы за счёт развития одних способностей в ущерб другим. Необходимо формировать культуру использования цифровых технологий, что предполагает установление разумных рамок их применения и контроль над ними со стороны общественности. Цифровое неравенство надо понимать также и в аспекте неравномерности в уровне развития культуры использования цифровых технологий. В результате даже высокий уровень обеспеченности доступа населения к цифровым технологиям может порождать новые социальные и психологические проблемы, проанализированные в лекциях Лоша и Винтерхоффа, которые можно решить только путём развития гуманитарной культуры использования цифровых технологий. А для этого необходимо появление новых гуманитарных центров, которые должны будут адаптировать цифровые технологии для нужд общества с целью обеспечения устойчивого развития человечества во всей комплексности такого развития.

Литература:

1. Волченко О.В. Динамика цифрового неравенства в России. // Мониторинг общественного мнения. № 5 (135). 2015. с. 163 – 182.
2. Bäcker, Dirk: Digitalisierung und die nächste Gesellschaft: Ein Vortrag am Alexander von Humboldt Institut für Internet und Gesellschaft in Berlin an 2. Mai 2019. URL: HYPERLINK <https://www.youtube.com/watch?v=nHgmuVQtH_g>https://www.youtube.com/watch?v=nHgmuVQtH_g (accepted at: 30.01.2020) (In German).
3. Losch, Harald: Digitale Revolution: Die Zukunft des Lernens. URL: HYPERLINK <https://www.zdf.de/wissen/leschs-kosmos/digitale-revolution-die-zukunft-des-lernens-100.html>https://www.zdf.de/wissen/leschs-kosmos/digitale-revolution-die-zukunft-des-lernens-100.html (accepted at: 30.01.2020) (In German).
4. Nassehi, Armin: Für welches Problem ist die Digitalisierung eine Lösung? Ein Vortrag am Alexander von Humboldt Institut für Internet und Gesellschaft in Berlin an 5. September 2019. URL: HYPERLINK <https://www.youtube.com/watch?v=XjVsvwbPMU>https://www.youtube.com/watch?v=XjVsvwbPMU (accepted at: 30.01.2020) (In German).
5. Winterhoff, Michael: Wie die Digitalisierung unsere Kinder verblödet – Psychiater spricht Klartext! URL: HYPERLINK <https://www.youtube.com/watch?v=zzLM3CrYm0>https://www.youtube.com/watch?v=zzLM3CrYm0 (14.01.2020). (accepted at: 30.01.2020) (In German).

Акишина Елена Олеговна

Сибирский государственный университет путей сообщения, доцент кафедры «Философия и культурология». Канд. филос. наук

akishinacelena@yandex.ru

Аннотация: В статье рассмотрены два подхода к изучению философии науки и преподаванию этой дисциплины. Один подход научный: философия науки – это одна из наук включенных в общий комплекс науковедческих дисциплин. Второй подход философский: философия науки рассматривается как часть общей философии. В русле философского подхода в философии науки выделяется философская антропология науки. Поясняется специфика данного термина по отношению к другим обозначениям комплекса проблем и знаний, касающихся роли человеческого фактора в науке, например, понятия антропология науки. В статье выделены основные проблемы философской антропологии науки и некоторые подходы к решению этих проблем: возникновение и определение понятия «ученый»; проблема мотивации к научной деятельности; выявление специфических качеств необходимых человеку, занимающемуся наукой; классификация типов личности ученых.

Ключевые слова: наука, философия науки, философская антропология науки, ученый, мотивация, тип личности ученого, личностное знание.

Philosophic anthropology in the structure of the philosophy of science

Abstract: The article considers two approaches to studying the philosophy of science and teaching this discipline. One approach is scientific: the philosophy of science is one of the sciences included into the general complex of scientific disciplines. The second approach is philosophic: the philosophy of science is considered as a part of general philosophy. In the framework of the philosophic approach, philosophic anthropology of science is singled out in the philosophy of science. An explanation is given to specific features of this term in relation to other designations of a complex of problems and knowledge concerning the role of human factor in science, for example, the conception of philosophic anthropology of science. The article emphasizes the main problems of the philosophic anthropology of science and some approaches to solving these problems: the emergence and definition of the conception of “a scientist”; the problem of the motivation of scientific activity; revealing specific qualities necessary for a person who pursues science; the classification of the types of the personality of scientists.

Keywords: science, the philosophy of science, philosophic anthropology of science, scientist, motivation, the type of the personality of the scientist. personality knowledge

Философия науки как самостоятельная философская дисциплина сформировалась к середине 19 века. Главной причиной появления философии науки стало стремительное развитие науки, которая оказала существенное влияние на человека и общество. Одна из проблем философии науки – это ее структурирование, было бы интересно перенести по аналогии структуру философии на структуру философии науки, выделив в ней основные разделы философии. Идея увидеть в части целое известна в философии давно, так Г. Гегель писал: «Каждая часть философии есть философское целое, замкнутый в себе круг, но каждая из этих частей содержит философскую идею в ее особенной определенности или как особенный момент целого» [1, С. 24].

Разумеется, способ структурирования философии науки, в котором осуществляется выделение в ее структуре структуры общей философии не является единственным и признанным всеми исследователями феномена науки. Так И.Т. Касавин, отмечает: «На мой взгляд, это ответ на вопрос о том, какова пропорция философии в философии науки. На эту тему до сих пор ведутся дискуссии. Есть исследователи, которые считают, что философия науки – это особая нефилософская дисциплина. Я и целый ряд моих коллег придерживаемся другой точки зрения» [2, С.4]. Таким образом, можно выделить два подхода к изучению и преподаванию философии науки. Первый подход – научный, философия науки рассматривается как одна из наук в составе науковедения. Второй подход -

философский, предполагающий, что философия науки часть общей философии. Из философского подхода вытекает возможность разработки нескольких вариантов философии науки, в зависимости от исходной философской позиции: материалистической философии науки, субъективно-идеалистической философии науки, объективно-идеалистической философии науки. Объективно-идеалистическая философия науки, например, может быть представлена в неотомизме исходя из идеи гармонии веры и разума или в научном креационизме.

В рамках философского подхода на структуру философии науки можно перенести структуру философии, выделив в ней основные разделы философии, это позволит решить несколько задач: по-новому структурировать данную дисциплину и увидеть в ней темы, вопросы и проблемы, которым возможно ранее уделялось мало внимания. Очевидно, что неправильно просто механически перенести структуру и проблематику философии на философию науки, некоторые проблемы нужно будет переосмыслить, появятся новые вопросы и задачи, не все темы изучаемые в общем курсе философии будут нужны в курсе философии науки.

В современной философии науки накоплено достаточно материала, для выделения особой области знания: философской антропологии науки, где наука не просто система объективных знаний, а результат деятельности конкретных ученых и научных сообществ. Философы, социологи, психологи изучают специфику личности ученого, персональные качества и особенности интеллекта, мотивацию и ключевые ценности, обусловившие выбор вида деятельности, а также типы личности ученого и трансформацию перечисленных параметров в зависимости от изменений происходящих в науке и общественной жизни в целом. Введение термина – философская антропология науки, не только позволит поддержать общий принцип структурирования философии науки по аналогии с философией, но и предполагает решение некоторых фундаментальных философских задач. Первая задача, выявление существенных характеристик ученого, которые являются достаточно устойчивыми и от которых зависят другие специфические характеристики человека науки. Вторая задача, создание некоего ориентира, образа идеального ученого, по аналогии с идеальным человеком.

Философскую антропологию науки необходимо изучать в единстве с социальной философией науки и этикой науки, поскольку современная наука – это деятельность научных коллективов и школ, а также наука является непосредственной производительной силой, влияющей на все сферы социальной жизни, что обуславливает необходимость разработки внешней этики науки и порождает вопрос о том, как именно влияют на научный поиск личные этические ориентиры ученого.

Первоначально научные исследования человеческого фактора в науке разрабатывались в русле социальной антропологии. Эти исследования черпают материал из анализа биографий и автобиографий известных ученых, высказываний ученых, черновики и дневников научных исследований, интервью и писем и т.д. Разработана особая методология таких исследований: «Case studies» - конкретное, ситуативное исследование или методика исследования деятельности ученых, концентрирующаяся на анализе конкретного примера. Одно из первых произведений, в котором была применена данная методика представлено в книге Дж. Найджела Гилберта и Майкла Маклея «Открывая ящик Пандоры». Авторы этой работы проанализировали деятельность ученых в рамках изучения одной из проблем в области биоэнергетики. В результате проведенного исследования был предложен «тезис о равнозначности всех видов дискурса, который фактически понимается в книге в смысле отрицания ведущей роли в развитии науки того, что они называют эмпирическим репертуаром» [3, С. 267]. Этот тезис достаточно спорен, но само исследование порождает множество интересных направлений изучения роли человеческого фактора в науке, в частности влияние персональных качеств ученого на развитие науки.

Философы изначально решали проблему человека в науке более фундаментально, поскольку обращались к общему, к выявлению существенных характеристик. Из известного афоризма Гераклита: «Многознание уму не научает», можно сделать вывод, что философ (ученый) – это не просто человек обладающий энциклопедическими знаниями, но и человек способный на выявление общих принципов, формулирование идей. Платон полагал, что не все способны к философской (научной) деятельности, а только те, в душе которых изначально преобладает разум. К разуму, разумеется, нужно приложить усилия и особые ценностные установки, но люди «вождедеющего» склада не способны заниматься наукой при всем старании. В гуманистической концепции эпохи Возрождения, любой человек в потенциале ученый, поскольку Бог всех одарил одинаково, создав человека по своему образу и подобию, задача каждого – это приложение сил и желания для раскрытия этих способностей, а также социальные условия способствующие решению этой задачи. Подобная «демократическая» линия продолжается в

философии Нового времени. Френсис Бэкон считал, что для успешной научной деятельности нужен надежный метод и последовательная и добросовестная работа ученого. Гуманистическая линия привела к необходимости формирования качественной системы образования и создания социальных условий для свободного научного поиска.

Но вопрос о личностных качествах ученого оставался актуальным, поскольку не все ученые обладающие солидным багажом специальных знаний и работающие добросовестно достигают одинакового успеха в своих исследованиях. В философской антропологии науки отмечается, что одним из основных персональных качеств личности ученого, определяющих его научную деятельность, является так называемое «личностное знание». Этот термин ввел химик и философ Майкл Полани. «Личностное знание» – индивидуальный набор знаний, который ученый применяет для решения некоторой проблемы, кроме знаний, явно вовлеченных в решение этой проблемы. Личностное знание включает, во-первых, весь круг информации, привлекаемой к рассмотрению, в том числе не из профессиональной сферы, а из других областей, например, из повседневного опыта, чтения научной фантастики и т.д. *Профессиональное знание проблемы у всех одинаково, а привлекаемое – различно, и это может стать решающим фактором.* Полани пишет: «Принять личностную вовлеченность... значит отказаться от всех попыток найти строгие критерии истины и строгие процедуры для ее достижения» [4, С. 318]. Это означает, что научное мышление различно в том числе и на индивидуальном уровне.

Если принять за исходную предпосылку то, что источником научного знания является опыт, оценка личностных качеств ученого будет учитывать индивидуальные особенности человека, влияющие на получение чувственного знания. Для оценки различия в способностях чувственного познания философами, исследующими влияние персональных факторов на научное познание, был введен термин «личное уравнение». «Личное уравнение» – это интегральная характеристика психофизиологических особенностей человека, задающая предел его сенсорных возможностей» [5, С. 10].

Некоторые личностные качества ученого наиболее ярко проявляются в коллективной работе. Так, одним из ключевых факторов в формировании научной школы является «лидер, способный одновременно выступить генератором идей, формированием круга единомышленников, их обучением (а эти два направления деятельности далеко не всегда в равной степени интересуют выдающихся ученых)» [6, С. 78].

Можно сделать вывод, что творческая, плодотворная работа в науке требует комплексного сочетания персональных качеств, например, умения подключить разные способы обработки информации, иметь кроме специального богатое и разностороннее «личностное знание», а также обладать способностью и мотивацией к коллективной работе.

Литература:

1. Гегель Георг Вильгельм Фридрих. Логика [пер. с нем. Н. Дебольского]. – Москва: Издательство АСТ, 2019. 448 с.
2. Социальная философия науки. Идеи и дискуссии: монография / Научн. ред и сост. И.Т. Касавина, Т.Д. Соколовой. – Москва: Изд-во «Русское общество истории и философии наук», 2018. – 254 с.
3. Гилберт Д., Маклей М. Открывая ящик Пандоры: социол. анализ высказываний ученых: Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1987. – 269 с.
4. Полани М. Личностное знание: на пути к посткритической философии / М. Полани. – М.: Прогресс, 1985. – 344 с.
5. Волков А.В. Человеческое измерение научного познания: монография. – Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2012. – 276 с.
6. Акишина Е.О., Мартишина Н.И. Научная школа: сущность, статус, возможности регулирования // Научный вестник омской академии МВД России. Научно-практический журнал №3(74). С. 74-79.

Структурно-уровневый подход к анализу феномена псевдонауки.

Бакулов В.Д.

Южный федеральный университет, заведующий кафедрой философии и методологии науки, доктор философских наук

vdbakulov@sfedu.ru

Силенко С.В.

Южный федеральный университет, доцент, кандидат философских наук

svsilenko@sfedu.ru

Аннотация: В статье рассматривается псевдонаука как сложный, многоуровневый феномен. Актуальность исследования псевдонауки обусловлена значительным увеличением объема псевдонаучного знания на современном этапе институализации науки. Трансформация научной коммуникации под влиянием интенсивно развивающихся информационных технологий, а также широкое использование квалиметрических методов для оценки эффективности научной деятельности, привели, как это ни парадоксально, к возникновению новых способов имитации научного знания. В этой связи, традиционная проблематика демаркации научного и ненаучного знания требует нового осмысления с учетом современных реалий. Решение такой задачи авторы связывают с необходимостью разработки структурно-уровневого подхода к изучению псевдонауки, который позволяет произвести исследование сложной структуры и многообразия форм представленности псевдознания. Основные компоненты такого подхода обозначены в данной статье.

Ключевые слова: наука, псевдонаука, квазинаука, антинаука, культурно-историческая эпистемология, научная деятельность.

Structural-level approach to the analysis of the phenomenon of pseudoscience.

Bakulov V.D.; Silenko S.V.

Southern Federal University

Abstract: The article considers pseudoscience as a complex, multi-level phenomenon. The relevance of the study of pseudoscience is due to a significant increase in the volume of pseudoscientific knowledge at the current stage of the institutionalization of science. The transformation of scientific communication under the influence of intensively developing information technologies, as well as the widespread use of qualimetric methods to assess the effectiveness of the scientific activity, have paradoxically led to the emergence of new ways to simulate scientific knowledge. In this regard, long-standing problems of the demarcation of scientific and unscientific knowledge require a new understanding with due account for modern realities. The authors of the article associate this problem with the need to develop a structural-level approach to the study of pseudoscience, which allows studying the complex structure and variety of representation forms of pseudoscience. The main components of this approach are presented in this article.

Keywords: science, pseudoscience, quasi-science, anti-science, cultural-historical epistemology, scientific activity.

Стремление псевдонауки стать «спутником жизни» развивающегося научного знания, а зачастую и занять место подлинной науки, обусловлено большой социальной и материально-практической значимостью научных результатов, признанием обществом, а бывает и государством, больших заслуг подлинных ученых, их высоким социальным статусом. Реагируя на совершенствование способов верификации научного знания, представители различных видов псевдознания прибегают к самым хитроумным способам его подделки, изощренным способам маскировки его ложного относительно реальных явлений, процессов и отношений содержания. Все это на порядок усложняет задачу демаркации подлинно научно-рационального знания от его подделки, от имитации его содержания,

методов и способов его получения в различного рода псевдонаучных построениях [1].

Проблема демаркации науки и квазинауки имеет самое существенное значение для России, начиная с советского периода ее истории. Развитие науки в этот период носило сложный, противоречивый характер. К наиболее отрицательным проявлениям в развитии науки в этот период относится то, что огосударствление науки и жесткая научная политика создавала питательную среду для появления и распространения псевдонаучных идей, способствовало деятельности различного рода псевдоученых. И прежде всего потому, что государственно-политический и жесткий идеологический контроль относительно научных учреждений различного рода псевдоученые активно использовали для навязывания своих идей, ограждения их от экспертизы, верификации, собственно, даже любого критического анализа, а также для расправы с теми добросовестными учеными, которые пытались этим лжеучениям противостоять.

Не изменилась ситуация к лучшему и в постсоветский период развития страны. Напротив, увеличение объема псевдонаучного знания и масштабов его распространения к началу нынешнего века достигло одного из своих пиковых значений. Дальнейшее развитие науки стало невозможным без мобилизации научного сообщества на открытое противостояние деятельности псевдоученых. Рубежным стал прошедший в 2001 г. в Москве международный симпозиум на тему «Наука, антинаука и паранормальные верования». Одним из итогов этого симпозиума стало создание Российской академией наук Комиссии по борьбе с лженаукой и фальсификацией научных исследований, организатором работы которой до 2012 года был академик Э.П. Кругляков. Комиссией стал издаваться Бюллетень «В защиту науки», в котором на самом высококвалифицированном уровне рассматриваются и разоблачаются различного рода псевдонаучные идеи [2].

Серьезной проблемой, связанной с необходимостью критического анализа и рефутации псевдонауки, является отсутствие до настоящего времени соответствующего разработанного в содержательно-смысловом и методологическом плане понятийного аппарата. Даже нет проработанной и в достаточной степени обоснованной классификации видов и форм псевдонаучного знания, позволяющего различать и применять такие концепты как лженаука, антинаука, псевдонаука, квазинаука и другие. Разработка этого аппарата является, по нашему убеждению, важнейшей задачей современной философии и методологии науки.

В этом контексте очень существенной является проблема дальнейшего более углубленного осмысления самой природы псевдонауки и ее проявления в жизнедеятельности нашего современного общества. Имеющийся в настоящее время большой массив псевдознания, более чем широкое распространение, многообразие форм и видов его представленности, фактически дублирующих формы и уровни научного познания, основные жанры научной литературы, делает необходимым комплексный, многоуровневый подход к изучению этого феномена, подход, соответствующий сложной структуре исследуемого феномена.

Данный структурно-уровневый подход предполагает, как минимум несколько следующих уровней науковедческой рефлексии.

Первый уровень - это уровень на котором исследуются те концептуальные построения из сферы псевдонауки, которые представляют собой аберрации действительной научной картины мира и девиации рационального мышления, деформации идеалов и норм знания, которые выступают предпосылкой формирования альтернативной данной научной картине мире совокупности псевдонаучных представлений, способствуют утверждению антинаучных ценностно-мировоззренческих установок, псевдорациональных или внерациональных методов понимания действительности и соответствующего им способа мышления. Этот уровень является общеметодологическим. Наиболее репрезентативное выражение данного уровня в науковедческих исследованиях, посвященных критическому анализу псевдонауки, можно зафиксировать в работах Джеральда Холтона [3].

Второй уровень - это уровень, связанный с анализом псевдонауки в контексте современного понимания предмета такой науковедческой дисциплины, как философия и методология науки, на основе применения арсенала ее методологических средств и концептуального инструментария. На данном уровне наука выступает как сложная и многогранная сфера социальной деятельности, высокий уровень интеграции которой обеспечивается глубокой и многосторонней включенностью науки в социокультурный контекст, благодаря наличию специфических институциональных форм и способов взаимодействия науки с различными социальными структурами (удостоверенная на данный момент система

знания, научное сообщество, научная коммуникация, этос науки). Кроме того, научная деятельность в современном обществе является необходимым условием формирования и трансляции смыслов культуры, и, в то же время, развитие науки в значительной степени детерминировано существующим социокультурным контекстом. В такой ситуации становится необходимым исследование исторических, культурных, социальных факторов, оказывающих влияние как на формирование мотивов и смыслов научной деятельности, так и способов, и методов оценки ее результатов и возможностей практического применения [4].

Исследование социокультурного контекста функционирования науки позволяет, в свою очередь, анализировать псевдонаучные построения методами самой науки, а также обнаруживать и изучать социокультурные механизмы генезиса псевдознания, условия его распространения, утверждения и признания в социуме, вплоть до существенной трансформации когнитивного и социального статуса псевдонаучных идей. Как очень метко указывает известный философ Б.И. Пружинин: «Сегодня в области мотивации псевдонауки явно обозначились серьезные социокультурные факторы, имеющие эпистемологический смысл и сущностно связанные с методологическими и институциональными сдвигами, происходящими в самой науке» [5, с.119]. Работы данного Автора, по нашему мнению, наиболее репрезентативно представляют этот уровень осмысления псевдонауки.

Третий уровень - это уровень осмысления генезиса квазинаучных построений в рамках отдельно взятых научных дисциплин, отраслей и предметных областей знания. При этом в качестве особо примечательного факта мы можем указать на то, что для большинства из них имеет в качестве своей псевдонаучной тени многообразные построения: это астрология, это такая же древняя, как и первая алхимия, набор лжегенетических отраслей (меметика, теория «волнового генома» и как следствие из него «второе пришествие» телегонии), так называемую новую хронологию истории, мегалитическую математику, прикладную кинезиологию Дж. Гудхарта и прочая, и прочая.

При всем множестве критических работ, в качестве наиболее репрезентативных для третьего уровня могут быть указаны, по нашему мнению, работы ученого-физика и очень талантливого популяризатора науки А.И. Китайгородского, книга которого «Реникса» [6] кроме широкого эмпирического материала, показывающего многообразие псевдонаучных учений, содержит и ценные теоретико-методологические разработки для понимания природы псевдознания.

Четвертый уровень – это уровень анализа утверждений о фактах и событиях, и предлагаемых их интерпретаций, которые, якобы обуславливают необходимость отказа от наиболее фундаментальных научных законов, либо их самого существенного пересмотра и корректировки.

Недооценивать значение критики и репутации псевдонаучных утверждений на этом уровне будет серьезной ошибкой. И прежде всего потому, что при всем частном, на первый взгляд, характере утверждений об отдельных фактах и феноменах, выводы и последствия их принятия для научного знания, представляющего собой структурированную, целостную систему, могут быть самыми печальными. Фактически речь может идти о деструкции рационального понимания процесса развития научного знания, в соответствии с которым даже серьезные изменения системы знания в истории науки отнюдь не означают полного отказа от установленного и верифицированного знания, а предполагают его конкретизацию, распространение на новую сферу объективной реальности и т.п. Наиболее репрезентативными в этом плане являются работы академика Э.П. Круглякова [7;8].

Таким образом, предложенный структурно-уровневый подход предполагает реконструкцию предмета изучения на самых различных уровнях его проявления, воспроизведение его сложной внутренней структуры и взаимосвязей ее компонентов. Такого рода подход позволяет реконструировать закономерности изучаемого феномена еще и на уровне его целостно-системных свойств. Далее. Структурно-уровневый подход к изучению феномена псевдонауки позволяет эффективно решать сложную совокупность задач исследования псевдонауки, начиная от вопросов теоретико-концептуальных, связанных с осмыслением ее природы и характерологических признаков, и до выявления отдельных конкретных заявлений о фактах и событиях, лежащих в основе той или иной псевдонаучной интерпретации. Разработка такого подхода к осмыслению феномена псевдонауки необходима как методологический ориентир для самого широкого круга современных науковедческих дисциплин.

Литература:

1. Найдыш В.М., Гнатик Е.Н., Данилов В.Н. Наука и квазинаука / Под ред. В.М.Найдыша. М.: Альфа-М, 2008. – 318 с.

2. В защиту науки. Бюллетень / [отв. редактор Е.Б. Александров (до 2012 года – акад. Э.П.Кругляков)]; составители Е.Б. Александров, Ю.Н. Ефремов, А.Г. Сергеев; Комиссия РАН по борьбе с лженаукой и фальсификацией научных исследований. - Бюллетень № 1 - 22. – Москва, 2006 - 2018. - М.: ПРОБЕЛ-2000, 2006 – 2019.
3. Холтон Дж. «Что такое «антинаука»? //Вопросы философии, - 1992. - №2. – С. 26-58.
4. Пружинин Б.И. «Ratio serviens? Контуры культурно-исторической эпистемологии» - М.: РОССПЭН, 2009. – 423 с.
5. Пружинин Б.И. Псевдонаука сегодня //Вестник Российской академии наук. – 2005. - Т. 75. – №2, – С. 119.
6. Китайгородский А. И. Реникса. 2-е изд. — М.: Молодая гвардия, 1973. — 191 с.
7. Кругляков Э.П.»Ученые» с большой дороги. М.: Наука, 2001. – 321 с.
8. Кругляков Э.П.»Ученые» с большой дороги 2. М.: Наука, 2005. – 336 с.

Методологические основания анализа инвайронментальной безопасности (иерархический подход)

Бондарев В.П.

МГУ им. М.В. Ломоносова, старший научный сотрудник географического факультета; доцент факультета социальных и гуманитарных наук МГТУ им. Н.Э. Баумана. Кандидат географических наук

valery_bondarev@mail.ru

Аннотация: Вопрос инвайронментальной безопасности является важнейшей составной частью анализа проблемы взаимодействия общества с окружающей среды, существует большой массив публикаций по этой тематике. При этом, методологическая база этих рассуждений крайне неоднородна и часто не может быть приведена к общему знаменателю. Работа посвящена анализу методологического базиса инвайронментальной безопасности. Дается определение инвайронментальной безопасности. Выделяются объекты и субъекты инвайронментальной безопасности. Выявляются пространственно-иерархические уровни инвайронментальной безопасности и изучающие ее дисциплины на каждом из уровней. Демонстрируется принципиальная междисциплинарность проблемы.

Ключевые слова: Инвайронментальная (экологическая) безопасность, общество риска, междисциплинарные исследования, пространственно-временная иерархия.

Methodological bases of analysis of environmental security (hierarchical approach). Bondarev V.P.

Lomonosov Moscow State University, Faculty of Geography; Bauman Moscow State Technical University, Faculty of Social Sciences and Humanities

Abstract: The environmental safety issue is an essential component of analysis of the problem of interaction between society and environment. There is a large array of publications on this topic. At the same time, the methodological basis of these arguments is extremely heterogeneous and often cannot be reduced to a common denominator. The work is devoted to the analysis of the methodological basis of environmental safety. The definition of environmental safety is given. The objects and subjects of environmental safety are highlighted. The spatial and hierarchical levels of environmental safety and the disciplines that study it at each level are revealed. The fundamental interdisciplinarity of the problem is demonstrated.

Keywords: Environmental safety, risk society, interdisciplinary research, space-time hierarchy.

Введение

Со второй половины XX-го в. освоение природных ресурсов и загрязнение окружающей среды приобрело беспрецедентные масштабы достигнув глобальных размеров. Принято считать, что со второй половины XX в. инвайронментальная составляющая общественных обществ резко возрастает. Нарушение равновесия в системе «общество-окружающая среда» достигает колоссальных размеров. Это становится существенным препятствием для реализации экономических и политических интересов различных социальных групп, а также снижает общий уровень общественного существования. При этом затрагиваются интересы как одного индивида, так и различного размера социальных групп, включая все общество в целом. Общественное сознание в области понимания проблем взаимодействия общества с окружающей средой начало претерпевать значительные изменения, был сформирован массовый социальный заказ на научное осмысление этой проблемы.

Глобальность проблемы определило ее междисциплинарный статус. Как в естественно-научных, так и в технических науках формируются экологические (инвайронментальные) направления исследований. В социально-гуманитарных науках также накапливается большой массив знаний и теоретических представлений. Следовательно, различные общественные практики в области взаимодействия общества с окружающей средой начинают требовать соответствующей философско-

методологической рефлексии.

Заметим, что инвайронментальные теории, имеющие дело с социальными последствиями проблемы взаимодействия общества с окружающей средой, желательно отличать от экологических теорий, акцентирующих внимание на биологических аспектах вопроса [1]. В противном случае, мы можем попасть в ситуацию биологического редукционизма, сведя проблему к биологическим законам. Следовательно, и безопасность, связанную с проблемами взаимодействия общества с окружающей средой, предпочтительнее называть инвайронментальной, а не экологической.

Риск как категория современной междисциплинарной научной рефлексии общества

В качестве ответной реакции на нарастающие инвайронментальные опасности произошло формирование концепции общества риска, которая сложилась на основе анализа прикладных оценок вероятности рисков и попытки сформулировать пути увеличения общественной безопасности. Определение вероятности различного рода аварий и катастроф стало обязательным в области создания и управления различными технологическими системами. Однако, оказалось, что количественная оценка риска часто вызывает недоверие и отрицательную реакцию со стороны значительной части населения. Для понимания этих вопросов потребовалось развитие знаний о психологическом восприятии этих рисков, а также социологический анализ причин различного восприятия рисков разными слоями и группами общества.

В первой половине 1980-х гг. Ч. Перроу [2] выдвигает концепцию обычной аварии (normal accident), увязывая технологические и социальные аспекты оценки риска. Им делается вывод о том, что в сложных технологических системах аварии не только неизбежны, но и не прогнозируемы. При этом, аварии не зависят от уровня инновационности и новизны области промышленности, а количественная оценка риска не может учесть сложных связей между элементами системы, которые являются частыми факторами аварий. Чуть позже появляется концепция общества риска У. Бека [3], который сформулировал понятие системного инцидента и определил современное общество как «общество риска». Согласно Беку, риск – это всеобщее, непредсказуемое и некалькулируемое явление, поэтому общество вынуждено в своей деятельности регулярно соотносить свою деятельность с уровнем приемлемости различных рисков. Для Бека риск является условием систематического взаимодействия общества с опасностями, создаваемыми модернизацией. В обществе производство рисков – это фактор социальной динамики. При этом срабатывает «эффект бумеранга», т.е. в конечном счете все социальные слои подвержены одинаковым рискам, вне зависимости от социального положения. Бек формулирует идею рефлексивной модернизации, в процессе которой, с одной стороны, идет попытка минимизации риска, а с другой, модернизация, увеличивающая вероятность возникновения риска.

Свой взгляд на соотношение понятий «риск» и «опасность» высказывает Н. Луман [4]. В своем представлении об обществе риска он рассматривает как две возможности: 1) последствия являются следствием решения субъекта – это риск, связанный с неверным выбором; 2) последствия расположены в окружающей среде – эта ситуация характеризуется понятием «опасность». В конечном счете, в обществе риска в первую очередь ставятся вопросы о том, кто принимает решения, и должен ли учитываться при этом риск, т.е. возникает проблемы выбора рисков, которые контролируется социальным фактором.

Э. Гидденс рассматривает глобальный мир как общественную систему, неотъемлемым элементом которой выступает риск. Одним из характерных черт современного общества он считает перенасыщенность знаниями о рисках при дефиците экспертного знания как эффективного инструмента устранения рисков. Риска тесно связаны с человеческим фактором, а бездействие конструирует риски не меньше действия, т.к. если не устранять последствия какого-либо риска, можно столкнуться с еще более существенными опасностями. Однако, Гидденс полагает, что переход к обществу постмодерна может существенно повысить уровень безопасности [5].

Как можно увидеть, во всех случаях присутствует попытка рассмотреть сочетание объективной технической составляющей риска с ее социальной оценкой и восприятием. Следовательно, повышение общественной безопасности может быть достигнута только в научном осознании сложного сочетания природных, техногенных и социальных процессов при условии многопланового междисциплинарного исследования этого социального явления.

Иерархичность как имманентное свойство инвайронментальной безопасности

Истоки рассмотрения проблем безопасности индивида, различных социальных групп, а также общества в целом уходят глубоко в историю. В различных своих аспектах они поднимались еще в трудах мыслителей Древнего Востока (Конфуция), Античности (Платона и Аристотеля), Средневековья (Аврелия Августина, Фомы Аквинского), эпохи Возрождения (Н. Макиавелли), Нового и Новейшего времени (М. Вебера, Г.В.Ф. Гегеля, Т. Гоббса, В. Зомбарта, И. Канта, О. Конта, Д. Локка, К. Маркса, Ш.Л. Монтескье, Ш. Прудона, Б. Франклина, Ф. Энгельса). Уже в XX в. философско-методологические аспекты безопасности рассматривались У. Бемом, П. Бурдьё, И. Валлерстайном, Э. Гидденсом, М. Фуко, М. Хайдеггером и др. В России вопросами безопасности занимались В.Т. Ганжин, В.В. Ильин, В.Н. Кузнецов, Б.Н. Кузык, А.Ю. Моздаков, А.С. Панарин, В.С.Поликарпов, Н.Н. Рыбалкин, Ю.В. Яковц, Р.Г.Яновский, О.Н Яницкий и др. Заметим, что проблемы именно инвайронментальной безопасности в различной мере затрагиваются или подразумеваются в подавляющем большинстве научных работ, посвященных общему вопросу общественной безопасности.

В современной научной литературе существует отдельный спор о том, как именно понимать общественную безопасность, какие концепции и парадигмы целесообразно выделять и на какие из них эффективнее всего опираться. Примечательно, что в российских публикациях сформировалось представление (и даже получило законодательный статус), что основными объектами безопасности являются: 1) интересы личности – конституционные права и свободы, личная безопасность, повышение качества и уровня жизни, физическое, духовное и интеллектуальное развитие; 2) интересы общества – упрочение демократии, достижение мира, поддержание общественного согласия, повышение созидательной активности населения и духовное возрождение; 3) интересы государства – конституционный строй, суверенитет и территориальная целостность. [6-9]. Здесь можно рассмотреть наличие основ иерархического подхода. Однако, по-видимому, в такой трактовке присутствует неоднородность основания деления. Целесообразнее говорить о наличии объектов и субъектов безопасности, в том числе – инвайронментальной. Так, объектами инвайронментальной безопасности, на которые направлена деятельность по обеспечению безопасности, могут быть: индивид; малые социальные группы (семья, трудовой коллектив и т.д.); средние социальные группы (жители микрорайона, области, департамента и т.д.); большие социальные группы (жители отдельных государств, этносы и т.д.); общество в целом. При этом, субъектами инвайронментальной безопасности, которые должны обеспечивать общественную безопасность, это: сам человек (личность); органы местного самоуправления, руководители предприятий, малый и средний бизнес; региональные администрации; государства, их региональные, экономические и политические объединения, крупный бизнес, ТНК; и наконец, мировое сообщество в целом, представленное всемирными организациями. Если взять за основу такое разделение на объекты и субъекты, то можно построить пространственно-иерархическую матрицу в координатах «размер социальной группы – характерное пространство и время социальной практики». В этом случае, можно выделить несколько иерархических ступеней. Так, индивид самостоятельно должен заботиться повседневно о своей окружающей среде, а государство должно, скорее, направлять свои усилия на средне- и долгосрочные действия в больших социальных группах. Очевидно, что имеется некоторая условность в этом разделении. Любой человек тоже должен заглядывать в своем планировании на десятилетия, а государство заботиться о повседневной безопасности человека. Однако, концентрация усилий очевидна.

Приняв такую иерархическую структуру инвайронментальной безопасности, можно обратить внимание на то, что появляется возможность сформулировать единый методологический принцип анализа этого феномена. Так, в области социально-гуманитарного знания, вопросами безопасности индивида будет посвящен раздел психологии, малых групп – социальной психологии, средних и крупных групп – социологии, а пониманием собственно феномена инвайронментальной безопасности в глобальных масштабах будет занят определенный раздел философии. Это, в свою очередь, позволяет сформировать непротиворечивый инструментальный исследовательской деятельности, наилучшим образом позволяющий рассмотреть соответствующий иерархический уровень общественной безопасности в области взаимодействия общества с окружающей средой.

Заключение

Таким образом, обострение проблем в области взаимодействия с окружающей средой

выдвигает перед всем человечеством и, в том числе, перед научным сообществом проблемы анализа инвайронментальной безопасности. При этом, инвайронментальная безопасность может быть определена как состояние защищенности жизненно важных интересов личности, отдельных социальных групп и общества в целом от внутренних и внешних рисков, связанных с проблемами взаимодействия в сложной иерархической системе «человек-общество-природа». Иерархический характер проблем ставит вопрос о корректном выделении объектов и субъектов этой безопасности на каждом из уровней. Решение этого вопроса позволяет более адекватно определить научное направление, которое наилучшим образом сможет с помощью своего методологического инструментария решить проблему повышения общественной безопасности. В тоже время, само наличие сложного пространственно-временного поля проблем инвайронментальной безопасности указывает на междисциплинарность проблемы.

Литература:

1. Бондарев В.П. Исторические корни и теоретический базис современной инвайронментальной социологии / Вестн. Москов. ун-та. Сер. 18. Социология и политология. 2010. № 2. С. 3-20.
2. Perrow Ch. Normal Accidents: Living With High Risk Technologies. Princeton, NJ: Princeton University Press. 1984 (Revised edit., 1999) 386 p.
3. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 384 с.
4. Луман Н. Понятие риска / Пер. с англ. А.Ф. Филиппова // THESIS: теория и история экономических и социальных институтов и систем. 1994 №5. С. 135-160.
5. Гидденс Э. Судьба, риск и безопасность / Пер. с англ. С.П. Баньковской // THESIS: теория и история экономических и социальных институтов и систем. 1994 №5. С. 107-134.
6. Концепция национальной безопасности Российской Федерации: Утв. Указом Президента РФ от 17 декабря 1997 г., в ред. Указа от 10 января 2000 г. // СЗ РФ. 1997. № 52. Ст. 5909; 2000. № 2. Ст. 170
7. Кузнецов В.Н. Социология безопасности: формирование культуры безопасности в трансформирующемся обществе М., 2002. 367 с.
8. О безопасности: ФЗ РФ от 5 марта 1992 г. // Ведомости РФ.1992. № 15. Ст. 769; 1993. № 2. Ст.77
9. Семигин Г.Ю. Безопасность / Социологическая энциклопедия. Т.1. М., 2003 С. 83-84.

Проявления цинического разума в науке

Буковская Н.В.

Томский государственный национально-исследовательский университет, доцент. Канд. филос. наук

Nvsi@mail.ru

Аннотация: В статье проблематизируется вопрос о существовании цинического разума в науке. Выделяются, во-первых, условия, факторы и источники его появления в науке, во-вторых, его виды и формы. Показана взаимосвязь цинизма науки с принципами научности, с критериями и нормами классического типа научной рациональности и позитивизмом. Раскрывается причина беспринципности науки. Рассматривается место цинизма науки среди других цинизмов эпохи. Феномен «наука против науки» связывается с эволюцией этической рефлексии и формированием социально ответственной науки.

Ключевые слова: цинизм науки и знания, цинический разум, научная рациональность, этический принцип

Manifestations of cynical mind in science.

Bukovskaya N. V.

Tomsk state national and research university, associate professor

Современная техногенная и гуманитарная ситуация выдвигает на передний план вопросы связанные, с одной стороны, с «критикой цинического разума» (П. Слотердаjk), который проявляется так или иначе во всех сферах, а, с другой, - с формированием экспертного сообщества, социально ответственной науки и социальной экспертизы техники, технауки, и политико-управленческих решений. В обществе появляется осознание того, что новое научное знание, создает новые проблемы. Но это выливается не только в антисциентистскую реакцию, но и в попытку создать правовое и нравственное сопровождение научно-технического прогресса, социальную экспертизу науки и техники. Проблематизация вопроса о циническом разуме в науке, видах и формах его проявления, предпосылках, условиях и факторах возникновения и развития является важной составляющей данного тренда. Коммерциализация, технологизация, политизация, идеологизация науки - это факторы, усиливающие позиции цинического разума в ней. Разоблачение цинического союза науки с властью или бизнесом приводят, с одной стороны, к антисциентизму, а с другой, - к надеждам на появление новой социально ответственной науки.

Как цинический разум проявил себя в классической науке, в позитивизме? Облачение науки в одежды позитивистской беспристрастности и объективности приводит к цинизму, в основе которого как известно лежит беспринципность. Основанием для этого является амбивалентность научного знания, которое может быть использовано в разных целях (и богом, и дьяволом). Выходит, что источником цинизма классической науки является ее установка на объективность, которая выступает в качестве неотъемлемой части позитивизма. Цинизм классической науки является следствием ее принципов, норм и критериев научности, идеи автономии науки от морали. Из позитивистских воззрений следует неизбежность научного цинизма, когда принципы научного познания оборачиваются беспринципностью науки. П. Слотердаjk, указывая на связь науки с цинизмом отмечает, что она проявляется наиболее глубоко и полно в самой структуре и методах современного естествознания, в форме цинической объективности, которая привела к тому, что «наука стала совершенно беспринципной». [1, с. 333]. Именно в этом он видит суть спора с позитивизмом. Однако П. Слотердаjk упускает из виду, что в постклассической науке в естествознании произошли существенные изменения в самой структуре и методах, выходящие за рамки объективистской парадигмы. И что в самой науке в связи с этим начинает формироваться механизм блокирующий ее беспринципность.

Наука ангажирована тремя сферами: властью, обществом, бизнесом. Ученые могут собственно не придавать значение этому моменту и не рефлексировать по поводу этической ответственности, считая, что служат только научной истине. И в этом заключается цинизм науки, которая прикрываясь научной беспристрастностью, участвует вольно или невольно в дегуманистических проектах. Участие ученого может быть осознанным или неосознанным в зависимости от того насколько он информирован

или осознает все риски. П. Слотердаjk отмечает, что «есть предметы исследования, по отношению к которым не может быть никакой научной беспристрастности». [1, с. 333] Он считает, что яснее всего это обнаруживается в сфере гуманитарных и социальных наук, когда дается циническое согласие на общественные отношения, которые являются вопиющими. Однако, на наш взгляд, сегодня это все более обнаруживается и в естественных, и технических науках, которые дают «циническое согласие» на опасные в своей непредсказуемости технологии, в том числе биотехнологии, без проработки и нейтрализации возможных рисков. Циническое согласие и циническая отстраненность это два вида цинизма науки, которые одного другого стоят. Циническое согласие проявляется на разных этапах исследования. Во-первых, на стадии участия ученых в исследованиях, во-вторых, на стадии экспертизы научно-технических или социогуманитарных проектов и принятия политико-управленческих решений в различных сферах.

Преодоление цинизма в науке ведется как на уровне отдельного ученого, так и на уровне научного сообщества, в том случае когда наука выходит за рамки своей институции и профессиональной деятельности в сферу гражданского общества, социальной экспертизы. Возникает явление, которое можно назвать «наука против науки». Независимые ученые выступают против науки, которая превращается в лженауку в результате негативной ангажированности как бизнесом, так и государством. Речь идет о таких ситуациях когда, например, ученые под воздействием фармацевтических кампаний, использующих некачественные или просто подтасованные исследования, дают циническое согласие на производство лекарственных препаратов, которые оказываются отнюдь не безопасными, или не эффективными. В рамках экологических движений, движения за защиту климата также обнаруживается противостояние ученых. Одни доказывают, что есть серьезные климатические изменения, на которые влияет к тому же и деятельность человека. Другие считают, что нет серьезных изменений климата, а третьи, - что они есть, но возникли отнюдь не в результате деятельности человека. Вроде бы обычная внутринаучная дискуссия, но на самом деле за ней стоят определенные группы интересов, которые формируются вне науки. И именно в гражданском обществе они идентифицируются. В результате интерпретация истины наполняется этическим измерением.

Трансформация этического принципа в постклассической науке происходит под воздействием как внутренних так и внешних факторов. Этический принцип усложняется и все более артикулируется в связи с новыми вызовами техногенной цивилизации (технаука, нанотехнологии) и появлением новых видов этики, таких как биоэтика, геоэтика. Технаука переплетает и усиливает цинизмы науки и техники, и поэтому будирует мощную этическую, критическую рефлексии не только в обществе, но и в самой науке, способствуя коллаборации научной и социальной экспертизы. Биоэтика, геоэтика, экоэтика с необходимостью должны включаться в этику ученого в контексте формирования ответственности перед наукой, обществом, человеком и природой. Инкорпорирование этического принципа, принципа социальной ответственности прямо в ген научности связано с превращением этической рефлексии в методологическую установку, в характеристику научной рациональности.

Если наука не заботится о жизни научного знания за ее пределами, то она становится циничной. Циническое сознание игнорирует проблему последствий, не замечая всей опасности и отмежевываясь от возможных рисков. Оно основано на убеждении, что за научно-технический прогресс неизбежно нужно расплачиваться, но риски и жертвы не стоят того, чтобы о них думать, так как выгода перевешивает. Сторонники данной позиции считают, что изобретение автомобиля неизбежно привело к появлению автомобильных аварий и жертв. Этот алгоритм мышления цинично переносится и на оценку атомной промышленности, технауки, современных биотехнологий, нанотехнологий, несмотря на то, что опасность последствий переходит уже на совершенно другой глобальный уровень. Таким образом, свойством данного вида цинизма является, с одной стороны, антиисторичность, заикленность на устаревших стереотипах, о том что опасность может быть локализована, а с другой, - бравада: мол все равно человечество не вечно, рано или поздно исчезнет, также как и отдельный человек, поэтому после нас хоть потоп. Цинизм науки состоит в том, что ученому безразлично, что создавать оружие массового поражения или лекарства, удобрения. Наиболее показателен пример Нобелевского лауреата Фрица Габера, который был создателем как газового, химического оружия, так и азотистых удобрений.

Проявлением такого рода цинизма является выжидательное отношение научного сообщества или его представителей к обеспокоенности общества тем, что производит наука и техника, и качеством научной экспертизы. Цинизм выражает себя в снисходительно-насмешливой форме, или просто в замалчивании проблем, в надежде, что шумиха спадет и можно будет заниматься тем же,

извлекая прагматическую пользу из своей деятельности. Естественно, если наука ограничивает себя своей дистанцированностью, предметной противопоставленностью (М. Хайдеггер), этической нейтральностью, она ограничивает тем самым и свою ответственность. И в этом кроются истоки цинизма. В обществе формируются различные образы ученого: от безобидного чудака до гения и циничного злодея. Власть тоталитарная цинично создает образ науки, который вытекает из ее стратегии «поиска врага», «разделяй и властвуй», противопоставляя, во-первых, ученых друг другу (будь то по национальному признаку «арийская наука» или по социально-классовому «пролетарская наука») в зависимости от господствующей идеологии и политического режима, а во-вторых, науку и общество.

Второй вид цинизма в науке (назовем его бунтарским) выступает в форме дерзости, критической иронии, когда вдруг прозвучит фраза «король -то голый». Он направлен против научных догм, наукообразности, псевдонаучности, научного чванства, научных авторитетов и непреложных истин, одним словом, против того, что считалось святой святых в данном научном сообществе и в обществе в целом. Он сопутствует научным открытиям, которые нарушают устоявшиеся принципы, переворачивают научную картину мира и мировоззрение. Когда наука вступает в конфликт с ценностями своей эпохи ее обвиняют в цинизме. Идет ли речь о новых методах или предметах исследования, которые ранее были табуированы в обществе и науке. Так, первые исследования анатомии человека в медицине выглядели кощунственно цинично и внутри самой науки и вне ее. Также как и дарвинизм с его идеей происхождения человека. Современные биотехнологии проходят через горнило социальной критики и экспертизы. Вначале наука вступала в конфликт с религиозными ценностями, с церковью и ее цинизмами. Но в дальнейшем взаимодействие науки с другими сферами жизнедеятельности (техникой, политикой, бизнесом), обладающими своими ценностями и цинизмами порождает взаимоусиление последних и их конвергенции. Взаимодействие науки с другими сферами, столкновение их принципов и ценностей приводит к появлению или точнее сказать проявлению научного цинизма. При этом надо иметь в виду исторический характер самих критериев и норм научности, определяющих формы цинизма.

Литература:

1. Слотердайт П. Критика цинического разума /Пер. с нем. А.В. Перцева.- Екатеринбург: Изд-во Урал. Ун-та, 2001. 584 с.

К специфике эпистемологического дискурса в политарном обществе: дуализм земного и небесного против магического детерминизма

Васечко В.Ю.

Институт философии и права Уральского отделения Российской Академии наук, ведущий научный сотрудник. Доктор философских наук

vyacheslavpetro@narod.ru

Аннотация: Рассмотрены особенности научно-когнитивной деятельности в политарном (традиционном, восточном) обществе. Главное внимание сосредоточено на взаимоотношениях ученых с политарной верхушкой (в социальном плане) и на противоположности принципов дуализма «земное-небесное» и магического детерминизма (в плане мировоззренческом). Правящая верхушка вслед за жреческой и иерократической элитой принимает в качестве догмы идею жесткой взаимосвязи высшего и низшего миров: любое необъяснимое, экстраординарное явление, будь оно на земле или на небе, есть знак свыше, послание Бога (богов) правителю на предмет того, что его действия по управлению страной почему-то неуютны сверхъестественным силам. Напротив, беспристрастный эпистемологический дискурс демонстрирует отсутствие прямой и контролируемой людьми корреляции между Землей и Космосом. Тем самым открывается путь к формированию более адекватной, научно и рационально фундированной картины мира.

Ключевые слова: политаризм, эпистемологический дискурс, дуализм земного и небесного, магический детерминизм, астрология, Бируни

To the specifics of epistemological discourse in a politary society: dualism of the earth and the celestial against magical determinism.

Vasechko V.Y.

Institute of Philosophy and Law of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences

Abstract: The peculiarities of scientific and cognitive activity in a politary (traditional, eastern) society are considered. The main focus is on the relationship between scientists and the politary top (in social terms) and on the opposite of the principles of dualism “earthly-heavenly” and magical determinism (in terms of ideological). The ruling elite, following the priestly and hierocratic elite, accepts as dogma the idea of a rigid interconnection of the higher and lower worlds. Any inexplicable, extraordinary phenomenon, whether it is on earth or in heaven, is a sign from above, a message of God (gods) to the ruler on the subject that his actions to rule the country for some reason are undesirable to supernatural forces. On the contrary, impartial epistemological discourse demonstrates the absence of direct and human-controlled correlation between the Earth and Cosmos. This opens the way to the formation of a more adequate, scientifically proved picture of the world.

Keywords: politarism, epistemological discourse, dualism of the earth and celestial, magical determinism, astrology, al-Biruni

Ситуация, в которой находится ученый в обществе, которое мы вслед за Ю.И. Семеновым [1, с. 52-58], называем *политарным* и которое известно также как «восточная деспотия», «традиционное» или, например, «олимпийский тип культуры» (М.К. Петров) [2, с. 26-43], достаточно сложна и противоречива. С одной стороны, близость ко двору, статус особы, приближенной к правителю, предоставляет исследователю широкие возможности в плане доступа к эксклюзивной литературе и технике, проведения масштабных и дорогостоящих изысканий типа высокоточных астрономических наблюдений или измерения градуса дуги земного меридиана (осуществленного в 827 году багдадскими учеными по приказу и при финансовой поддержке халифа аль-Мамуна). С другой стороны, статус придворного налагает на индивида обязанности, трудно совместимые с эпистемологическим поиском, т. е. открытием истин относительно устройства и функционирования Природы, Космоса, Универсума, заставляя исследователя считаться с интересами, вкусами, причудами и предрассудками первого лица в

государстве и политарной элиты, в массе своей безразличной к тому, что представляет собой ценность для науки.

Одним из пунктов, где противостояние данных социальных трендов (поиск объективной Истины – обеспечение и удовлетворение чисто материальных, эмпирических, конъюнктурных запросов) достигает высокой степени напряжения, оказывается проблема взаимосвязи земных и небесных феноменов и, шире, взаимосвязи земного и небесного мира в целом. Нельзя сказать, что правитель-политарх не хочет ничего знать о движении небесных светил или о необычных явлениях и событиях, имеющих место на земле. Как правило, и то, и другое его достаточно сильно волнует, хотя и во вполне определенном контексте. Во всяком экстраординарном феномене он усматривает нечто значимое для судьбы вверенной его попечению державы и, конечно, для судьбы его личной. Одна из инструкций инспекторам, направляемым императорами династии Хань (II век) в провинцию, требует от проверяющих выяснить: «Справедливо ли они [областные правители. – В.В.] вершат суд, не притесняют ли народ и ненавистны ли они людям настолько, что рушатся горы, рассыпаются скалы, наблюдаются необычные явления и распространяются крамольные слухи» [3, с. 16]. Китайские правители весьма серьезно и настороженно относятся к природным знамениям, якобы свидетельствующим об упадке «естественной силы» династии (типа необычно суровой зимы, странных сполохов в небе, выпадения града и сильных дождей, падения метеоритов, разрушения ворот Столичной школы или внезапного просветления всегда мутных вод Хуанхэ [4, с. 206]). Ассирийский царь Асархаддон, опасаясь внезапного солнечного или лунного затмения как неблагоприятного знака богов, заставляет своего придворного звездочета Баласи проводить все новые наблюдения и вычисления, не полагаясь на заверения ученого в том, что в ближайшее время ничего подобного не предвидится [5, с. 98-99].

Множество аналогичных действий политархов свидетельствует, что мышление их находится в рамках парадигмы *магического детерминизма*, как бы лично (с пиететом или, наоборот, презрением и ненавистью) они ни относились к жреческому и священническому сословию: наблюдаемые визуально события, происходят они на небе или на земле, суть не просто естественные явления, но, прежде всего, знаки волеизъявления *сверхъестественных* существ – сонма языческих богов, единичного Бога в монотеизме (например, в исламе) либо просто Неба – высшей мировой инстанции в официальной китайской религии. Разумеется, это процесс двусторонний: высшие силы не просто дают понять самодержцу, что в его поведении или действиях его приближенных что-то не так, но и предполагают некоторую ответную реакцию с его стороны. Какую именно – это зависит от принятых в данной культуре представлений о формах контактов между богами и их уполномоченными на земле («тень Аллаха на земле» – один из титулов мусульманских политархов – султанов, шахов, ханов и т.п.). Так, китайские императоры совещались со своими покровителями в специально построенных в столице храмах Земли и Неба, непосредственно там получая инструкции относительно корректирования управления страной [6, с. 25]. В любом случае перед нами твердое догматическое убеждение в неразрывной, жесткой корреляции между земной и небесной сферами. В тех же случаях, когда ритуальные, магические и иные акты, направленные снизу вверх, оказываются явно безуспешными (например, династия погибла, а страна развалилась, несмотря на все старания политарха), это никак не опровергает самого принципа строгой координации между низшим и высшим мирами. Новые правители и новое поколение прикормленных властью интеллектуалов объясняют это тем, что просто сами эти акты были запоздалыми, недостаточными или не соответствующими неким требуемым шаблонам. Вера в прямую, абсолютную взаимосвязь двух миров остается непоколебленной.

С этой точки зрения *принцип дуализма земных и небесных процессов*, наиболее последовательно эксплицированный в древней науке Аристотелем и отвергнутый позднее наукой Нового времени, оказывается вполне рациональным и методологически оправданным. Скепсис относительно того, будто существует жесткая детерминация между «горним» и «дольним» и потому, мол, в каждом астрономическом или метеорологическом явлении нужно искать нечто потаенное, значимое для обитателей подлунного мира, от венценосцев до последних рабов и нищих, – это совершенно правильная в условиях политарного строя научная установка, задающая должное направление для эпистемологического поиска. Внимательный и скрупулезный анализ фактуальной информации, если последняя богата, разнообразна и, стало быть, репрезентативна, рано или поздно неизбежно подводит беспристрастного ученого к выводу о том, что нет достаточных оснований для веры в неразрывную связь между тем, что происходит внизу и вверх: действия людей, независимо от их земного ранга, отнюдь не вызывают нарушений в обычном движении небесных светил, а аномальное небесное событие типа появления

кометы или сверхновой звезды совсем не обязательно означает, что данного царя и всю подвластную ему страну ждут скорые неприятности.

Однако в условиях, где вера в магию вообще и в магию астрономо-астрологическую в частности, разделяется не только темными массами, но и правящей элитой, ученому следует действовать максимально сдержанно и осторожно, причем не только по логическим соображениям (недоказанность закономерности еще не означает ее несуществования), но и по социально-конъюнктурным. Поскольку открытая критика господствующих воззрений наверняка будет расценена как покушение на самые святыне и незаблемые устои, постольку ученому приходится находить уместные и сравнительно безопасные для себя способы выражения собственной позиции. Так, Бируни, будучи при дворе суеверного правителя типа Махмуда Газневи, серьезно полагающегося на астрологические прогнозы, конечно, не может прямо заявить в лицо политарху, что всем этим предсказаниям грош цена. Но в своих научных трактатах он позволяет себе высказываться более откровенно (хотя и здесь ему, конечно, приходится сдерживать себя). В «Индии» он ссылается на 1) мнение тамошних ученых, утверждающих, что в кризисные периоды, когда «исчезнет справедливость», а «цари не будут знать ничего, кроме тирании и угнетения, захвата и разрушения», «большинство предсказаний по звездам будет ... бесполезным и ложным» [7, с.333]; 2) на книгу основателя манихейства пророка Мани, который отрицательно характеризовал современных ему астрологов, полагая, что «... прорицатели уже не могут знать о круговращении звезд столько, сколько знали их отцы. Они лишь вводят людей в заблуждение, обманывая и пользуясь теми случаями, когда их предсказания оправдываются, хотя часто этого не происходит» [7, с. 333]. В «Геодезии» ученый еще более последователен, распространяя свою оценку астрологии не только на прошлых или принадлежащих к иной конфессии предсказателей, но и на современников и единоверцев, вводящих своими квазинаучными расчетами в заблуждение себя и других: «... Искусство предсказаний вообще имеет слабые основы, как слабые и исходящие из них производные положения. Измерения, [производимые] в нем, – сумбуры и предположения преобладают над достоверным знанием» [8, с. 260]. А ценность гороскопов – не выше, чем ценность любого другого вида гадания.

Таким образом, опровергнутый наукой Нового времени принцип дуализма земного и небесного, предполагающий субстанциальную разнородность этих сфер мироздания и несоизмеримость управляющих ими законов, следует рассматривать конкретно-исторически. В условиях, когда доминировала магическая парадигма, неправомерно и жестко привязывавшая друг к другу космические и земные феномены, настойчивая логическая аргументация, подчеркивавшая отсутствие бесспорных свидетельств указанной связи, пусть медленно и постепенно, но зато твердо и неотвратимо прокладывала дорогу к формированию адекватной, истинной научной картины мира.

Литература:

1. Семенов Ю.И. Политарный («азиатский») способ производства: сущность и место в истории человечества и России. М.: УРСС, 2011. 376 с.
2. Петров М.К. Самосознание и научное творчество. Ростов н/Д: Изд-во Рост. ун-та, 1992. 272 с.
3. Малявин В.В. Гибель древней империи. М.: Гл. ред. вост. лит. «Наука», 1983. 224 с.
4. Малявин В.В. Империя ученых. М.: Европа, 2007. 384 с.
5. Ван дер Варден Б.Р. Пробуждающаяся наука (II). Рождение астрономии. М.: Наука, 1991. 416 с.
6. Еремеев В.Е. Наука в эпохи Юань и Мин // Общество и государство в Китае. 2012. Т.42. №1. С.15-38.
7. Бируни. Индия. М.: Ладомир, 1995. 728 с.
8. Бируни. Определение границ мест для уточнения расстояний между населенными пунктами [Геодезия] // Избранные произведения. Т. III. Ташкент: Фан, 1966. 364 с.

Жарков Е.А.

*Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского (Нижний Новгород, Россия).
Аспирант кафедры философии*

flash45@yandex.ru

Аннотация: В настоящее время существуют научные направления, являющиеся объединяющими платформами для ряда других дисциплин. К ним относятся, например, науки о Земле, страноведение. Предметом настоящей работы является исследование специфики такой современной метадисциплины, как «Наука о материалах» (Materials Science) или «Материаловедение» (МВ), (М. F. Ashby, Р. Кан, В. Н. Чувильдеев) с использованием понятия «зона обмена» (П. Галисон). Кратко рассмотрены исторические аспекты возникновения и методологические основания материаловедения (Р. Кан, В.Н. Чувильдеев). Подчеркивается междисциплинарный характер МВ и включенность в жизненный цикл материаловедения ученых, инженеров, технологов, и др., как представителей различных «языков». Специфика материаловедения как научного направления может быть эффективно отражена на языке «зон обмена». Ключевыми аспектами являются: (1) формирование внутринаучных зон обмена эпистемического характера среди исследователей, участвующих в материаловедческих научных проектах, (2) представление о материаловедении как расширенной зоне обмена, обладающей как внутренней спецификой, так и внешней, выраженной взаимодействием ученых/практиков с заказчиками, представителями бизнеса и властных структур.

Ключевые слова: материаловедение, материал, дисциплина, наука, технология, конструирование, междисциплинарность, зона обмена

**Trading zones aspects in Materials Science.
Zharkov E.A.**

Lobachevsky State University (Nizhni Novgorod, Russian Federation). Department of Philosophy

Abstract: Nowadays, there are scientific areas that are unifying platforms for a number of other disciplines. These include, for example, Earth sciences, geography. The subject of this work is the study of the specifics of such a modern metadiscipline as “Materials Science”, (M. F. Ashby, R. W. Cahn, V.N. Chuvil’deev) using the concept of “trading zone” (P. Galison). The historical aspects of the origin and methodological foundations of materials science are briefly reviewed (R. W. Cahn, V.N. Chuvil’deev). The interdisciplinary nature of MB and the involvement in the life cycle of materials science of scientists, engineers, technologists, etc., as representatives of various pidgins are emphasized. The specifics of materials science as a scientific field can be effectively reflected by means of “trading zones”. The key aspects are: (1) the formation of internal scientific exchange zones of an epistemic nature among researchers participating in material science research projects, (2) the idea of material science as an expanded exchange zone, possessing both internal specificity and external, expressed by the interaction of scientists / practitioners with customers, representatives of business and government.

Keywords: materials science, material, discipline, science, technology, design, interdisciplinarity, trading zone

¹ Известно представление об эпохах развития цивилизации, связанное с ключевыми используемыми материалами: каменный, бронзовый, железный век. Настоящее время непросто охарактеризовать с точки зрения какого-либо одного материала, поскольку количество используемых материалов необычайно велико. Следует упомянуть о встречающихся акцентах на некоторых важных для промышленности материалах (полимерах, композитах, полупроводниках), разработанных и получивших широкое распространение, главным образом, в ходе 20-ого столетия. Проблемы разработки новых материалов,

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ (проект № 18-18-00238 «Негумбольтовские зоны обмена: идея и проект новой научной инфраструктуры»).

вопросы исследования их свойств, возможности использования материалов в промышленности являются предметом целого ряда фундаментальных и прикладных дисциплин. Объединяющей платформой для подобных дисциплин служит «Наука о материалах» (Materials Science) [1, 2, 3, 4]. В русском языке используется термин «Материаловедение» (МВ) [2].

Целью данной статьи является исследование специфики Материаловедения как научного направления (дисциплины) с использованием понятия «зона обмена» (П. Галисон). Специфика МВ заключается в его роли «объединяющей платформы» для множества дисциплин/практик. С другой стороны, возникают вопросы о наличии свойств, черт, признаков, методов, присущих собственно МВ как единому направлению. Здесь полезно упомянуть другие, существующие в настоящее время объединяющие «платформы-дисциплины». Например, страноведение, науки о Земле – подобные направления включают в себя исследования множеств явлений, процессов, закономерностей, и на более детальном уровне могут быть представлены отдельными дисциплинами.

К истории возникновения и развития Науки о материалах обращается ученый-материаловед и историк науки Р. Кан в книге «Становление материаловедения». Во введении автор обращает внимание на ряд глобальных для исследования науки вопросов – что следует называть научной дисциплиной, как дисциплины возникают и эволюционируют, может ли дисциплина быть междисциплинарной, и является ли МВ настоящей научной дисциплиной? [1, с. 17].

Материаловедение относится к сравнительно молодым дисциплинам. Согласно Кану, Материаловедение возникло в США в 1950-ые годы 20-ого столетия. Важно отметить, что возникновение материаловедения происходило в определенной степени одновременно в нескольких институциональных локусах. Речь идет об изменениях характера образовательных процессов в университетах, появлении новых подходов в организации академических исследований, а также изменении подходов к исследованиям материалов в лабораториях ряда крупных промышленных корпораций (Bell, General Electric). Кан подчеркивает, что возникновение МВ было связано с расширением «познавательного пространства» будущей дисциплины и ухода от традиции, в которой материаловедение существовало в рамках металлургии, минералогии, физики твердого тела, неорганической химии, керамических технологий [1, с. 20-21]. Интересна мысль П. Кальверта (P. Calvert) о проблеме объекта исследования МВ [5]. Согласно Кальверту, металлургию следует отнести к «правильным» дисциплинам, обладающим своими определенными методами, теориями и областями приложения, тогда как материаловедение подразумевает работу с множеством типов различных материалов, и поэтому не может являться отдельной дисциплиной [5, р. 242]. В связи с междисциплинарными аспектами современной науки вопрос о четких определениях и границах дисциплин весьма нетривиален. Подобная трудность находит отражение и в попытках определения материаловедения. Последнее неразрывно связано с понятием материала. По Кану, материалом является вещество, которое после соединения с другими веществами, обработки, и придания ему формы дает полезный продукт [1, с. 422-23]. В. Н. Чувильдеев в работе, посвященной методологическим основаниям материаловедения, определяет МВ как создание и применение знаний, связанных со строением, свойствами и формой материалов для решения задач их синтеза, технологической обработки и использования [2, с. 6]. Данное определение подчеркивает междисциплинарный характер материаловедения: в МВ включено множество персоналий-исследователей, инженеров, технологов, взаимодействующих с объектами своей деятельности на разных «языках».

В тексте Чувильдеева значительное внимание уделяется обсуждению основных концептов МВ. Первые три ключевых концепта: строение, свойства и форма (геометрическая) материала. Строение включает в себя структуру (атомную, кристаллографическую, зёрненную) и состав (химический, фазовый). Другие три относятся к процессам жизненного цикла материала: исследование и разработка, технология создания, применение (использование, эксплуатация). Концепт «Свойства» заслуживает пристального внимания, так как для разработки конкретных продуктов требуются материалы с необходимыми и/или желательными свойствами. Разработкой (конструированием) продуктов занимается инженер-конструктор, в процессе работы руководствуясь информацией о свойствах необходимых материалов, содержащейся в справочниках и базах данных. Данные свойства называются инженерными свойствами материалов (механические, тепловые, электрические и др.) [3, с. 31]. Свойства выбранных инженером-конструктором материалов оказывают значительное влияние на особенности технологических процессов, осуществление которых является задачей технологов. Таким образом, следует говорить о технологических свойствах материалов (свариваемость, деформируемость и др.) [2,

с. 20]. Размышление о материалах на глубоком научном уровне не является для инженера и технолога приоритетной задачей. После изготовления начинается процесс эксплуатации продукта в конкретных, зачастую весьма нестрогих определенных условиях. Соответственно, возникают эксплуатационные свойства (износостойкость, коррозионная стойкость) [2, с. 10]. Важно подчеркнуть, что предметом исследования материаловедения в актуальной и равной степени являются аспекты всех трех приведенных групп свойств.

Следующим важным моментом является проблема «институциональной разобщенности». Материаловедение может быть ассоциировано с академической и университетской традицией (конечно, не следует забывать промышленные лаборатории в корпорациях и на предприятиях [1, с. 25-29], и здесь включается в игру географическая специфика, особенности научно-технической и экономической инфраструктуры). Соответственно, материаловеды в этой логике являются учеными. И их язык отличается от языка инженеров и технологов предприятий. При этом, учитывая междисциплинарный характер материаловедения, различие в языках имеет место и среди ученых различных профилей (например, физика твердого тела и химия твердого тела) [2, с. 12].

В связи с указанным аспектом различия языков и вопросом специфики МВ представляется важным понятие «зоны обмена» (trading zone), в рамках которого в настоящее время исследуются вопросы функционирования науки как коллективной деятельности, а также различные аспекты взаимодействия в системе «Наука↔Технологии↔Общество» (П. Галисон, Г. Коллинз, М. Горман и др.). В отечественной литературе данная тематика представлена в работах И.Т. Касавина, А.М. Дорожкина, С.В. Шибаршиной, Е. В. Масланова, Н.Н. Ворониной, В.С. Пронских.

Проблематика Наук о материалах встречается в исследованиях о зонах обмена [6, 7]. Например, Горман рассматривает этические аспекты перспектив использования нанотехнологий, в которых ключевая роль принадлежит наночастицам серебра (silver-based nanotechnology) [7]. Горман является социальным ученым (social scientist) и «интерактивным экспертом» (Г. Коллинз) в лаборатории науки о материалах, играющей роль зоны обмена между Social Science и Materials Science. Общая задача участников зоны обмена состояла в оценке рисков применения указанного типа нанотехнологии. Интересно выделить особенности подобной зоны обмена. С одной стороны, это зона обмена между различными учеными (П. Галисон). С другой стороны, общая задача в данном случае (проблемы безопасности использования технологии) актуальна интересам общества, и social scientist выступает в данном случае его «представителем», медиатором.

В связи с зонами обмена для науки о материалах представляется важным выделить ряд аспектов. Первый связан с междисциплинарным характером МВ. В этом случае возможно формирование внутринаучных зон обмена эпистемического характера. Например, подобная зона обмена может быть построена в университете, где имеется возможность разработки, синтеза и исследования материалов с участием различных ученых (материаловедов, физиков, химиков и др.) в научно-исследовательских проектах [6].

Как следует из определения МВ, важное значение имеет вопрос разработки материалов для создания полезных продуктов. И в этом случае можно говорить о МВ как расширенной зоне обмена, обладающей как внутренней спецификой, выраженной взаимодействием различных ученых и практиков (инженеров, конструкторов, технологов) при работе над общей задачей, так и внешней спецификой, выраженной взаимодействием с заказчиками, представителями бизнеса и властных структур. Указание на внешнюю специфику и является расширением представлений о зоне обмена П. Галисона («Теория/Эксперимент/Инструментализм») [8]. «Географическая локация» зоны обмена при этом может иметь сложный распределенный характер.

Литература:

1. Кан Р.У. Становление материаловедения. Н. Новгород: Изд-во ННГУ, 2017. 667 с.
2. Чувильдеев В.Н. О материаловедении и его связи с другими науками о твердом теле. Методологические фрагменты. Н.Новгород.: Изд-во ННГУ, 2017. 77 с.
3. Ashby M.F. Materials Selection in Mechanical Design. Oxford: Elsevier, 2011. 665 p
4. Bensaude-Vincent B., Hessenbruch A. Materials science: A field about to explode // Nature Materials. 2004. Vol. 3. P. 345–347.
5. Calvert P. Metallurgy and other animals // Nature. 1997. Vol. 388. P. 242.
6. Choi H., Shields B. A Place for Materials Science: Laboratory Buildings and Interdisciplinary Research at the University of

Pennsylvania // Minerva. 2015. Vol. 53. P. 21–42.

7. Gorman M., Werhane P., Swami N. Moral Imagination, Trading Zones, and the Role of the Ethicist in Nanotechnology // Nanoethics. 2009. Vol. 3. No. 3. P. 185–195.
8. Galison P. Trading zone. Coordinating Action and Belief. The Science Studies Reader / Ed. by M. Biagioli. N. Y., Routledge, 1999. P. 137–160.

Феномен постакадемической философии науки: к постановке проблемы

Кисель Н.К.

*Белорусский государственный университет, кафедра философии и методологии науки, доцент,
кандидат философских наук*

kiselnk@gmail.com

Аннотация: Целью статьи является экспликация и исследование феномена постакадемической философии науки, становление которой приходится на рубеж XX и XXI столетий. Проблематизирован сдвиг философско-методологического дискурса в развитии современной философии науки. Констатируется внутренняя связь постакадемической философии науки с неклассической эпистемологией конца XX века, с одной стороны, и постакадемической наукой – с другой. Выявлены и проанализированы отличительные особенности постакадемической философии науки, такие как формирование новой проблематики в контексте междисциплинарности, синтагматический подход к развертке исследовательских практик, методология акторно-сетевой теории и «метод-сборка» в качестве инструментария исследования современной науки. Обозначены проблемные ситуации в осуществлении философско-методологического дискурса на этапе становления и развития постакадемической философии науки.

Ключевые слова: постакадемическая философия науки; неклассическая эпистемология; технотехника; акторно-сетевая теория научного знания; «метод-сборка».

Phenomenon of post-academic philosophy of science: to the problem statement.

Kisel N.K.

Belarusian State University, Department of Philosophy and Methodology of Science

Abstract: The purpose of the article is the explication and study of the phenomenon of “post-academic” philosophy of science, the formation of which falls on the turn of the XX and XXI centuries. The shift of philosophical and methodological discourse in the development of modern philosophy of science has been problematized. The internal connection of the post-academic philosophy of science with the non-classical epistemology of the end of the twentieth century, on the one hand, and post-academic science, on the other, was stated. Identified and analyzed the distinctive features of the post-academic philosophy of science, such as the formation of a new perspective in the context of interdisciplinarity, the syntagmatic approach in the development of research practices, the methodology of actor-network theory and the “assembly method” as a tool for the study of modern science. The problematic situations in the implementation of philosophical and methodological discourse at the stage of formation and development of post-academic philosophy of science are identified.

Keywords: post-academic philosophy of science; non-classical epistemology; technoscience; actor-network theory of scientific knowledge; “assembly method”.

Рубеж XX-XXI вв. характеризуется интенсивными процессами развития науки как таковой, с одной стороны, и ее философско-методологического осмысления – с другой. Философия науки на протяжении всей своей почти двухсотлетней истории демонстрировала неразрывную связь с эпистемологической проблематикой, прежде всего, классического толка. Становление неклассической эпистемологии в последней трети XX столетия повлекло за собой появление структуралистских, феноменологических, герменевтических и др. транскрипций традиционной философии науки, но основной вектор ее развертки был задан аналитическим движением в разнообразных его проявлениях.

При наличии глубокой внутренней связи с эпистемологией XX века, отошедшей от принципа субъективности, традиционная философия науки в своей методологических устремлениях не могла не считаться с бинарной оппозицией «субъект-объект познания», к чему ее побуждала специфика исследовательских практик в самой науке. Вместе с тем, в последние десятилетия XX века начинался процесс «пересборки эпистемологического» [1] и формирование постакадемической науки [2], для

которой характерны изменения в структуре научного знания, оригинальные методологические новации, новые социальные статусы субъекта современного научного познания, инновационный характер взаимодействия науки и социальной практики, метаморфозы этоса науки. Данные обстоятельства во многом повлекли за собой существенный сдвиг философско-методологического дискурса в анализе состояния и перспектив развития современной науки. Результат этого процесса по аналогии с трансформациями, переживаемыми наукой как таковой, можно обозначить как феномен постакадемической философии науки.

Обращает на себя внимание временной синхронизм в формировании постакадемической философии науки и новых исследовательских практик в самой науке. Так, развернутый междисциплинарный, а затем и возникший трансдисциплинарный контекст современного научного познания обнаруживает корреляцию с изменениями проблематики философско-методологического анализа. На смену относительно автономным сферам философского дискурса, таким как философия науки и философия техники, приходят Science and Technology Studies (STS), т.е., исследования науки и технологий. Этот один из ведущих трендов в современных философско-методологических исследованиях стремительно сближается с социальной философией, социологией науки и науковедением как междисциплинарной стратегией в изучении науки.

STS акцентирует внимание не столько на социокультурной детерминации научного познания, что скорее характерно для постпозитивистской философии науки, сколько на взаимодействии науки и общества в разных проекциях – экономической, инновационно-технологической, ценностной. В поле зрения STS оказываются реальные практики производства научного знания, коммерциализация науки в условиях когнитивного капитализма, разнообразные формы нелинейной взаимосвязи науки и техники, аксиологическое измерение постакадемической науки.

Постакадемической науке, в частности, присуща холистическая интенция в процессе модельной репрезентации объектов повышенной сложности, сопряженная с нацеленностью на проблемно-ориентированный научный поиск, так или иначе преследующий практический результат, реализацию требований, задаваемых контекстом будущих приложений, что можно проследить на примере технотехники. Это, в свою очередь, инициирует новые подходы в реализации философско-методологической рефлексии над наукой в основных ее проекциях в современном обществе.

Освоение новых проблемных полей в постакадемической философии науки предполагает формирование оригинального концептуального аппарата. Симптоматично, что, наряду с традиционным понятием «наука», «научная дисциплина», в философско-методологическом исследовании, как показывает опыт обращения к STS, в употребление входит термин «технология». Это же имеет место в специальных научных практиках, в чем убеждает обращение к разделу современной физики, нацеленному на исследование наноразмерной предметной области микромира и именуемому нанотехнологией. Подобная ситуация складывается в процессе наименования конвергирующих НБИК-технологий, за которыми скрываются трансдисциплинарные направления научного поиска.

Одним из самых репрезентативных трендов постакадемической философии науки является акторно-сетевая теория научного познания (АКТ). Развиваясь, прежде всего, в рамках социальной эпистемологии, АКТ позволила по-новому взглянуть на процесс научного познания сквозь призму идей радикального конструктивизма.

Академическая наука всегда отличалась сложной иерархической структурой, в то же время для современной постакадемической науки в силу вступают гетерогенные, нежесткие структуры организации исследовательской деятельности. С одной стороны, это, например, совершенствующаяся система получения грантов на проведение научных изысканий, а с другой – появление сетевых узлов, модернизирующих сам процесс научных исследований. Это дает возможность АКТ трактовать науку как процесс гетерогенной инженерии, рождающий синтагматические комплексы социальных, технических, концептуальных и текстуальных по своей природе составляющих. Тем самым осуществляется отход от основополагающих установок предшествующих философии науки и философии техники: противопоставления общества и природы, природных и технических комплексов, объекта и субъекта познания, истины и заблуждения, структур и процессов и т.д.

На смену разделению на социальные и природные феномены приходит обращение к технологии, позволяющей описывать взаимное наложение человеческого и не-человеческого и тем самым уходить от субъект-объектной дихотомии, свойственной традиционной философии науки. Стоит отметить, что

критики АКТ обращают внимание на то, что данный подход к тому же стирает различие и между социальным и несоциальным, что не может не вызывать неприятия у консервативных представителей социологии научного знания.

Интересную корреляцию генерализирующих тенденций в развитии современной науки и ее философского осмысления демонстрирует сходство методологических установок. В постакадемической науке в силу большой сложности исследуемых объектов и многофакторности их детерминации на смену аналитически прозрачным фундаментальным и частным теоретическим схемам приходят своеобразные «черные ящики». Так, в рамках технауки, ведущей, например, поиск новых лекарственных форм, базисные исследования предполагают работу с большими данными с помощью вычислительно-экспериментального, базирующегося на методе численных приближений без необходимости экспликации каузальных связей, столь характерной для академической науки.

Сходную тенденцию демонстрирует постакадемическая философия науки. Концептуальные положения АКТ актуализируют достаточно известный метод «кейс-стадис», изначально применявшийся для анализа экономических, социальных и бизнес-ситуаций. Возникает новая исследовательская площадка – научный коллектив как коммуникативная целостность, функционирующая в особых социально-исторических условиях.

АКТ центрирует внимание на такой институции как научная лаборатория, в деятельности которой обозначаются границы и вместе с тем осуществляются переходы между искусственным и естественным, человеческим и природным, а также между знанием и заблуждением. Таким образом, постакадемическая философия науки в транскрипции АКТ (в частности, у Б. Латура) смыкается с различными направлениями современной социальной мысли. Но осуществляя своеобразную пересборку социального, сам автор это обстоятельство отрицает. Дистанцируясь от традиционной философии науки, антропологии и культурологии, он называет свое исследовательское направление антропологией науки [3, с. 19].

Акторно-сетевая теория научного познания кардинальным образом переосмысливает проблему метода в транскрипции традиционной философии науки. При этом обнаруживается существенное влияние радикального конструктивизма с его отказом от признания онтологических оснований научного поиска. Так, Дж. Ло полагает, что метод «переделывает и повторно связывает компоненты, ... пересоздает реальности, порождая новые версии мира» [4, с. 293]. С этих позиций научный факт являет собой не когнитивный, а социальный конструкт, так как что ученые в процессе производства научного знания, т.е. социальным способом придали результатам научной деятельности статус фактов.

Переосмысленная трактовка проблемы метода требует закрепленного за ней обозначения. И оно возникает благодаря введению термина «метод-сборка». В духе радикального конструктивизма новый подход снимает вопрос об истине, столь существенный не только для эпистемологии, но и традиционной философии науки. Нечто подобное обнаруживает в своей развертке современная технаука, для которой на первый план выдвигается функция проектирования результатов научной деятельности на фоне усиливающейся коммерциализации науки, что делает последнюю своеобразным «бизнес-проектом».

Таким образом, можно утверждать, что в рамках современного этапа развертки философско-методологического дискурса обнаруживает себя новый феномен – постакадемическая философия науки с рядом отличительных особенностей содержательного, методологического и институционального характера. Вопрос о ее соотношении с традиционной философией науки, с одной стороны, и дисциплинарными стратегиями в исследовании науки – с другой, пребывает в стадии проблематизации и требует дальнейших исследований.

Литература:

1. Лебедев С.А. Пересборка эпистемологического // Вопросы философии. 2015. № 6. С. 53-64.
2. Федотова В.Г. Академическая и (или) постакадемическая наука? // Вопросы философии. 2014. №8. С. 44-53.
3. Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. М.: Изд. Дом Высшей школы экономики, 2014. 384 с.
4. Ло Дж. После метода: беспорядок и социальная наука. М.: Изд-во ин-та Гайдара, 2015. 352 с.

Фрактальная модель развития науки

Коломийцев С. Ю.

*Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения, доцент,
кандидат философских наук*

kolomiytsev@yandex.ru

Аннотация. В докладе рассматриваются различные модели развития науки, предложенные зарубежными и отечественными философами в рамках современной философии науки, понятие и виды научных революций. Обращается внимание на то, что научные революции могут являться не только глобальными, но и локальными, проявляясь в иных масштабах – масштабах этапов развития науки, дисциплин, научных теорий и так далее. В связи с этим предлагается фрактальная модель развития науки, включающая в себя описание как глобальных, так и локальных научных революций и объединяющая различные существующие модели. Благодаря такому взгляду на развитие науки, возможно более глубокое понимание её динамики, а также устранение противоречия между эволюционными и революционными концепциями её развития.

Ключевые слова: научные революции; глобальные революции; локальные революции; регионально-комплексные революции; фракталы; постпозитивизм.

Fractal Model of the Development of Science. Kolomiytsev S. Yu.

Saint Petersburg State University of Aerospace Instrumentation

Abstract: The report discusses various models of the development of science proposed by foreign and domestic philosophers in the framework of modern philosophy of science, concept and types of scientific revolutions. Attention is drawn to the fact that scientific revolutions can be not only global, but also local, manifesting themselves on different scales – the scales of the stages of development of science, disciplines, scientific theories and so on. In this regard, a fractal model of the development of science is proposed, which includes a description of both global and local scientific revolutions and combines various models of the development of science. Thanks to this view, a deeper understanding of its dynamics and elimination of the contradiction between evolutionary and revolutionary processes in its development are possible.

Keywords: scientific revolutions; global revolutions; local revolutions; regionally complex revolutions; fractals; postpositivism.

В современной философии науки существуют разные, тем не менее в общих чертах сходные модели развития науки.

Одна из них была предложена американским учёным и историком науки Томасом Куном и предлагает взгляд на историю науки как на постоянное чередование господствующих парадигм, формируемых совокупностью общепринятых научных достижений, и научных революций, во время которых одна парадигма сменяет другую [см.: 1]. По Куну, во время научной революции возникают и конкурируют принципиально отличающиеся друг от друга теории, наиболее удачная из которых ложится в основу новой парадигмы. В результате научной революции представление людей об окружающем мире переворачивается, формируется новый круг решаемых задач, появляются новые методы, стандарты их решений. Внешне развитие науки происходит не поступательно, не в результате накопления всё новых и новых данных, а скачкообразно. Примерами таких коренных изменений в различных дисциплинах являлись: открытия Ньютона и позже Эйнштейна в физике, Коперника – в астрономии, Леметра и Фридмана – с космологии, Лайеля – в геологии и другие.

Несколько иную точку зрения предложил британский и позже американский философ науки Стивен Тулмин. Подробно изучая историю науки, он обратил внимание на то, что по сути развитие науки является всё же не революционным, а эволюционным, а за кажущейся скачкообразностью присутствует на более глубоком уровне методологическая непрерывность [см.: 2]. Даже кажущиеся рево-

люционными теории не возникают на новом месте из пустоты, а переход от одной парадигмы к другой может занимать достаточно длительное время.

Современный американский философ Ларри Лаудан вводит, наоборот, более широкое понятие исследовательской традиции, под которой понимает набор общих представлений об устройстве мира, его основных законах и продуктивных методах его исследования [см: 3, с. 81]. Примерами исследовательских традиций являются: эмпиризм и рационализм в эпистемологии, бихевиоризм и фрейдизм в психологии, марксизм и капитализм в экономике. В рамках одной исследовательской традиции могут возникать различные теории. Трудности и аномалии в данной концепции, которые не могут быть объяснены в рамках господствующей теории, приводят не к отказу, а лишь к изменению исследовательской традиции, хотя в крайних случаях отказ от неё тоже возможен. Таким образом, понятие исследовательской традиции похоже на понятие научно-исследовательской программы Имре Лакатоса, но с тем отличием, что в данной модели возможно изменение теорий, образующих ядро программы.

Отечественный философ науки Вячеслав Семёнович Стёпин создал более общую модель развития науки и выделил два типа научных революций: локальные и глобальные. Локальные революции обычно касаются одной науки, глобальные – множества наук, являются более масштабными и приводят к изменению ценностей и норм научного исследования, стратегии научного поиска и философских оснований науки в целом [4, с. 357]. Глобальных научных революций во всей истории науки Стёпин выделил четыре: появление классического естествознания (XVII век), переход к дисциплинарно организованной науке (конец XVIII – начало XIX века), переход к неклассической науке (начало XX века – возникновение квантовой физики, теории относительности, теории Большого взрыва и др.), переход к постнеклассической науке (1960-е годы – появление синергетики и изучение уникальных и развивающихся систем).

Таким образом, авторы различных концепций обращают внимание на то, что в науке, помимо преемственности, существует и революционная изменчивость, причём она проявляется на разных уровнях: общефилософском, традиционном, междисциплинарном, внутридисциплинарном, в рамках научных теорий и так далее. Например, профессор С. Н. Затравкин обращает внимание на то, что, несмотря на правомерность взгляда, согласно которому научная революция в медицине пришлась на эпоху Нового времени, при более детальном рассмотрении истории медицины можно обнаружить за период с XVII века по настоящее время пять научных революций, три из которых являлись для неё глобальными (то есть происходила перестройка философских оснований науки), а две – локальными (закрывающимися только в изменении специальной картины мира без изменения оснований самой науки) [5, с. 90]. Профессор А. Д. Урсул, помимо понятий глобальной и локальной революции, также употребляет понятие регионально-комплексных революций, занимающих промежуточное звено между глобальными и локальными, которые затрагивают несколько наук или направлений [6, с. 106.], а также вводит понятие «глобальная революция в науке», при помощи которого демонстрирует, что научные революции могут происходить не только одна за другой, но и комплексно, одновременно, в виде «куста» [6, с. 111].

Из всего вышесказанного можно заключить, что если бы мы попытались графически изобразить развитие науки, то это выглядело бы как несколько больших изломов, соответствующих глобальной революции, в каждом из которых наблюдаются изломы меньшие по масштабу, соответствующие более локальным революциям, и так далее. Действительно, можно обнаружить локальные революции в масштабах различных этапов развития науки, дисциплин, направлений науки, теорий и так далее, и чем локальнее революция, тем больше количество таких революций может быть обнаружено. Например, изобретение транзистора в электронике, безусловно, стало локальной революцией, поскольку привело к появлению нового круга решаемых задач, изменило методологию конструирования радиоэлектронных средств, но не привело к изменению оснований науки. Изобретение К. К. Лихаревым, Д. Авериним и А. Зориним и дальнейшая реализация одноэлектронного транзистора как один из этапов перехода к нанoeлектронике и нанотехнологиям в целом также можно назвать локальной революцией, но уже в масштабах «транзисторной» локальной революции, описанной выше. Также к локальным революциям данного порядка можно отнести появление интегральных схем и появление трёхмерных транзисторов. Можно также выделить локальные революции ещё более мелкого масштаба в рамках «интегральной» революции: например, появление СБИС, появление новых технологий их производства, применение новых материалов для их производства и так далее.

В масштабах физики XX века как примера неклассической науки локальными революциями

можно назвать создание стандартной модели физики, открытие античастиц, открытие и доказательство квантовой «нелокальности» и «запутанности», открытие квантовой телепортации. В рамках развивавшейся стандартной модели локальной революцией стало введение понятия кварка, обладающего дробным зарядом, поскольку благодаря этому появилась возможность классификации адронов и объяснения их многообразия. В «кварковом» масштабе локальной революцией стало открытие существования нескольких поколений кварков. И так далее.

По-своему революционными были изобретения и дальнейшие модернизации телескопа и микроскопа в масштабах астрономии и биологии соответственно. В масштабах исследования космоса при помощи телескопа локальными революциями можно назвать изобретение зеркального телескопа, зеркально-линзового, радиотелескопа, космического телескопа; в масштабах исследования микромира локальными революциями можно назвать появление электронного микроскопа, туннельного и так далее. Каждое из данных открытий не привело к изменению идеалов и норм научного исследования, научной картины мира, философских оснований науки, но привело к изменению круга решаемых задач и отчасти повлияло на методы их решений.

Получается, что при рассмотрении науки в разных масштабах в ней обнаруживаются сходные черты, а картина и ход развития науки оказываются самоподобными. В связи с этим для анализа науки и описания её динамики предлагается применять фрактальный подход. Фракталы – это самоподобные структуры, в которых часть является уменьшенной копией целого и наоборот. Основное свойство фракталов заключается в том, что в них в разных масштабах проявляются одинаковые законы, что мы и наблюдаем в развитии науки. Понятие фрактала было введено Бенуа Мандельбротом в 1970-е годы [см.: 7]. Идея фрактального развития науки поднималась некоторыми учёными (например, израильским математиком и биологом Ли Сегелем), однако подробно, насколько известно, не рассматривалась. Представляется возможным, что, учитывая богатство накопленных идей в области отечественной философии науки на начало XXI века, такой подход может оказаться уместным и продуктивным.

Действительно, в науке существуют глобальные и локальные революции, и каждое нестандартное даже небольшое научное открытие приводит к соответствующей по масштабам локальной революции. Благодаря фрактальности, можно устранить основные противоречия между концепциями, основывающимися на революционности и эволюционности в развитии науки: каждая глобальная революция приводит к появлению множества более мелких, локальных революций, и, наоборот, эволюционные процессы в науке при крупных масштабах могут оказаться и в итоге быть названы революционными. Локальные революции «сглаживают» скачки между парадигмами, сближая революционность с эволюционностью, и за каждой глобальной революцией может стоять большое количество предшествовавших ей локальных революций. Таким образом, значительная часть моделей развития науки, их многообразие может быть объяснено и объединено фрактальной моделью.

Литература:

1. Кун Т. Структура научных революций / Сост. В.Ю Кузнецов. М.: Издательство АСТ, 2003. 605 с.
2. Тулмин Ст. Человеческое понимание / Пер. с англ. З. В. Каганова. М.: Прогресс, 1984. 327 с.
3. Laudan L. Progress and Its Problems: Towards a Theory of Scientific Growth: Berkeley, University of California Press, 1977. 257 p.
4. Стёпин В. С. История и философия науки. М.: Академический Проект; Трикста, 2011. 423 с.
5. Затравкин С. Н. О периодизации истории медицины и научных революциях в медицине 17–21 веков // История медицины. 2017. Т. 4. № 1. С. 89–99.
6. Урсул А. Д. Новая глобальная революция в науке // Вопросы философии. 2019. № 8. С. 104–112.
7. Мандельброт Б. Фрактальная геометрия природы. М.: Институт компьютерных исследований, 2002. 656 с.

**Гносеологические основания конструктивности
математического и научного знания**

Мануйлов В.Т.

Филиал «Московского института государственного управления и права» в Курской области,
доцент. Кандидат философских наук

manvict@yandex.ru

Аннотация: Рассматривается теоретическая модель конструктивного построения и обоснования математического и научного знания, основанная на взаимосвязи и взаимовлиянии философских, математических, научных и логико-семиотических структурных компонентов. В основу модели положена развиваемая автором концепция гносеологических оснований конструктивности математического и научного знания. Выявляются виды метатеоретической конструктивности математического и научного знания и их гносеологические основания, приводится классификация видов метатеоретической конструктивности математического и научного знания.

Ключевые слова: философия науки, философия математики, конструктивность, гносеологические основания конструктивности.

**The epistemological foundations of the constructivity of mathematical and scientific knowledge.
Manuylov V.T.**

Branch of the Moscow Institute of Public Administration and Law in the Kursk region,

Abstract: A theoretical model of the constructive construction and justification of mathematical and scientific knowledge is considered, based on the relationship and mutual influence of philosophical, mathematical, scientific and logical-semiotic structural components. The model is based on the concept developed by the author of the epistemological foundations of the constructivity of mathematical and scientific knowledge. The types of metatheoretical constructivity of mathematical and scientific knowledge and their epistemological foundations are identified, a classification of the types of metatheoretical constructivity of mathematical and scientific knowledge is given.

Keywords: philosophy of science, philosophy of mathematics, constructivity, epistemological foundations of constructivity.

Конструктивность как методологическое требование обоснования знания формируется прежде всего в математическом знании. Каждый смысл используемых в математике понятий конструктивности опирается на определенные упрощения, идеализации, огрубления, – «гносеологическую обработку». Принципы, фиксирующие огрубления, упрощения, идеализации, составляют гносеологические основания математической теории [1].

Основоположником конструктивизма в философии математики считается И. Кант. Анализ кантовского понятия конструктивности математического знания [2]. показывает, что существенным для конструктивного понимания математики является тезис активности субъекта в познании [3].

Ограничения, допущения, идеализации, накладываемые на деятельность предполагаемого при гносеологической интерпретации идеализированного субъекта, составляют гносеологические основания метатеоретической конструктивности математической теории [4].

Современное состояние дел в области оснований научного знания представлено на Схеме 1 [5].

Основные «жители» первой строки – теории, рассматриваемые как интерпретированные или неинтерпретированные исчисления, строящиеся в формальных языках и проверяемые на выполнение определенных семиотических критериев. [Логика и методология науки (математики)]-1 сводится к разработке методов решения логико-семиотических проблем с помощью специальной математической теории – математической логики. [Философия науки (математики)]-1 (philosophy of sciences в англоязычной традиции) сводит классические философские проблемы научного (математического)

познания к логико-семиотическим проблемам.

Схема 1

[Наука (математика)]-1	[Логика и методология науки (математики)]-1	[Философия науки (математики)]-1
[Наука (математика)]-2	[Логика и методология науки (математики)]-2	[Философия науки (математики)]-2
[Наука (математика)]-3	[Логика и методология науки (математики)]-3	[Философия науки (математики)]-3

На левой стороне Схемы 2 представлена классификация видов конструктивности математического знания первого уровня, в основание которой положены признаки, явно или неявно определяемые гносеологическими основаниями конструктивности [6].

Первый признак, по которому выделяются виды метатеоретической конструктивности – признак наложения ограничений, упрощений, идеализаций конструктивности на содержание *теории* или на ее форму. Содержание теории понимается как «семантические оценки предложений теории», форма – как чисто формальная теория [7]. Для теорий, формализуемых в языке логики предикатов первого порядка с равенством (теорий со стандартной формализацией) содержание теории составляют следующие компоненты.

1. Абстрактная математическая система А: множество объектов А с заданными на нем отношениями P_1, \dots, P_n [8].
2. Правила интерпретации: устанавливают взаимозависимость строения языка теории и внетеоретической системы объектов, описываемой теорией. «Вопрос о том, какого рода выражения допустимы в языке, иными словами, какая система семантических категорий должна быть положена в основу построения того или другого языка, есть теоретико-познавательный вопрос, а не вопрос языковой конвенции» [9, С.16].
3. Правила истинности: «определяют, при каких условиях формула (теории) Т является истинной в данной структуре (или полумодели) относительно приписывания значений входящим в нее свободным переменным» [10, С.337].
4. Логические правила (логика теории), или способ рассуждения (правила, сохраняющие выделенный семантический инвариант: истинность, например).



Формальная метатеоретическая конструктивность рассматривается как ограничения на способы обоснования содержательной теории методом доказательства синтаксической *непротиворечивости формы этой теории*. Такое обоснование предполагает следующие этапы.

1. Содержательная аксиоматизация обосновываемой содержательной теории.
2. Формализация исходной содержательной теории, т.е. построение формально-содержательной теории (в смысле Петрова Ю.А. [7]).
3. В метаматематике путем содержательного рассуждения доказывается синтаксическая непротиворечивость формальной теории, являющейся формой для формально-содержательной теории.

Требования *конструктивности* накладываются:

1. на язык формальной системы;
2. на логико-дедуктивные средства формальной системы.

Содержательная конструктивность подразделяется на два вида по признаку допущения одной из двух идеализаций осуществимости: абстракции потенциальной осуществимости или абстракции абсолютной осуществимости [11].

Конструктивность в рамках абстракции потенциальной осуществимости характеризует теории, обосновываемые в конструктивистском и интуиционистском направлениях. Все такие теории являются «конструктивными теориями» в смысле А. Гейтинга [12]; они имеют «конструктивную семантику», отличную от теоретико-множественной [13].

При конструктивной семантике содержание теории строится генетическим или конструктивным методом. Существенными чертами этого метода являются следующие.

1) Предметная область теории строится с помощью некоторых процессов порождения: «конструкций», «схем действия». [14].

2) Та часть теории, в которой говорится о свойствах объектов предметной области, об условиях их распознавания и отождествления, о допустимых конструкциях с объектами, составляет основу теории (конструктивный базис). Всякое утверждение о существовании объектов или о наличии (отсутствии) у объектов каких-либо свойств или отношений, выводимое в конструктивном базисе, интерпретируется как утверждение о возможности выполнения соответствующих построений с объектами теории. Дедуктивные средства конструктивного базиса теории должны сохранять свойства конструктивной истинности.

3) При расширении конструктивного базиса теории в качестве объектов расширенной теории могут рассматриваться предложения, функции, выводы, абстрактные понятия и т.д. конструктивного базиса. Возможны «погружающие операции». В качестве методов расширения могут использоваться схемы рекурсии, обобщенные индуктивные определения и т.д. «Расширяющаяся» теория представляет собой потенциально бесконечную иерархию «языковых слоев» (П. Лоренцен) или «башню языков» (А. А. Марков).

В теориях, допускающих абстракцию абсолютной осуществимости, для введения объектов используется так называемый экзистенциальный аксиоматический метод [15]. Обоснование существования определяемых системой аксиом объектов производится путем доказательства непротиворечивости аксиоматической системы. Непротиворечивость доказывается:

а) методом построения модели, которая реализует систему аксиом; или б) путем доказательства синтаксической непротиворечивости формы аксиоматической системы в метаматематике.

Случай б) относится к формальной конструктивности. В случае а) требуемая для доказательства непротиворечивости модель может быть построена или средствами другой аксиоматической системы, или некоторым генетическим методом. Вопрос о существовании определяемых системой аксиом объектов сводится к вопросу о существовании некоторого генетического способа построения модели для данной аксиоматической системы. О конструктивности таких аксиоматических теорий можно говорить лишь относительно модели данной аксиоматической теории.

В канторовском построении иерархии трансфинитных чисел применение абстракции актуальной бесконечности ограничено таким образом, что ни к каким из известных противоречий это построение не приводит [16]. Это построение, уточняемое различными средствами [17], является стандартной моделью для различных аксиоматических теорий множеств, формализуемых в языке логики предикатов первого порядка с равенством. Гносеологические основания такой конструктивности складываются из гносеологических оснований стандартной модели и гносеологических оснований языка логики

предикатов первого порядка с равенством.

Конструктивистская конструктивность основывается на понятии нормального алгорифма или эквивалентных ему понятий (общерекурсивной функции, машины Поста, машины Тьюринга, λ -конверсий Черча и т.д.).

В интуиционистском направлении общее понятие конструкции не уточняется. Существующие в настоящее время интуиционистские теории используют понятия законоподобной (lawlike) последовательности свободного выбора (free choice sequence), аналогичное понятию алгорифмически задаваемой последовательности, и беззаконной (lawless), недетерминированной последовательности свободного выбора; аналоги для последнего понятия в конструктивистском направлении отсутствуют [18].

В узко-конструктивном направлении в обосновании математики в качестве методов расширения допускают лишь обычную арифметическую индукцию; в широко-конструктивном направлении допускаются обобщенные индуктивные определения [19].

Подразделение интуиционистской конструктивности происходит по признаку допустимости в качестве методов построения и расширения теории формальных приемов. Если Л. Брауэр известен своей резкой антиформалистской позицией, то постинтуиционисты допускают как вполне законное использование формализмов в развитии интуиционистской математики.

Подразделение конструктивностей в рамках абстракции актуальной бесконечности происходит по признаку мощности множеств, которые могут быть построены с помощью допускаемых в теории средств [20].

Гильбертовская конструктивность основывается на допущении в метаматематике «наглядных» генетических построений [21]; генценовская формальная конструктивность – на допущении конструктивных трансфинитных ординалов, построение которых уже не может быть осуществлено без привлечения абстрактных понятий более высоких ступеней абстракции [22].

Центральным пунктом второго уровня является логика и методология научного (математического) знания; в немецкоязычной традиции – Wissenschaftstheorie [23]. Здесь сложились две концепции научного знания: аналитическая (analytische Wissenschaftstheorie) и конструктивная (konstruktive Wissenschaftstheorie) или «Немецкий конструктивизм» ([24]). Метод аналитической философии науки характеризуется как «исследование» или «путь (метод) исследования» («die Forschung» [25] и «the way of research» [26]) в противоположность методу конструктивной философии науки, характеризующемуся как «представление» или «путь (метод) представления» («die Vorstellung» и «the way of representation»). Логическая часть конструктивной философии науки представлена «диалогической» логикой ([27]).

Конструктивная теория науки вырастает посредством включения в поле исследований нормативных высказываний. По вопросу о возможности построения конструктивной теории нормативного знания выделяется две позиции: сциентистская и диалектическая [27, С. 12]. Сциентист убежден, что для обоснования норм в принципе не может быть применен конструктивный метод; диалектик признает в качестве начал науки как раз нормативные суждения. Сциентистская позиция основывается на методе естественных наук, диалектическая позиция есть позиция исторического материализма, методом которого является диалектика. П. Лоренцен указывает еще две позиции: это позиция «наук о духе» (Geistwissenschaften) и теологическая; обе эти позиции характеризуются как догматические, неспособные к критическому диалогу. Конструктивная теория науки строит свой метод обоснования нормативного знания на основе естественных наук как «техники» конструктивного метода [27, С. 16–17] и исторического знания как материала для выработки теории «этической политики». «Все теории – это речевые инструменты для поддержки уже начатой практики. В соответствии с этим, математическое знание, с одной стороны, историческое знание с другой стороны, требуется как фундаментальное знание на службе техники и этической политики» [27, С. 17–18].

Конструктивное обоснование научного знания требует для своего осуществления построения конструктивной логики (на основе идей прежде всего Брауэра, Генцена), конструктивной теории математического знания (на основе работ Пуанкаре и Вейля), конструктивной теории технического знания (на основе работ Дильтея и Динглера), конструктивной теории политики (восходящей к идеям И. Канта и Платона). Кроме того, используется (после критической переработки) философия политики Гегеля-Маркса, а также «методология понимания» Макса Вебера [27, С. 16–17].

Литература:

1. Петров Ю.А. Математическая логика и материалистическая диалектика. М.: МГУ, 1974. 192 с.
2. Мануйлов В.Т. «Конструкция понятия» в философии математики И. Канта // Трансцендентальный поворот в современной философии (4) трансцендентальная метафизика, эпистемология и философия науки, теология и философия сознания. Материалы международного научного семинара (г. Москва, 18—20 апреля 2019 г.) М.: ГАУГН-ПРЕСС, 2019. С. 93-108.
3. Hintikka K. J. J. Chapter 6. Kant's new method of thought and his theory of mathematics // Hintikka K. J. J. Knowledge and the known. Dordrecht; Boston: Reidel, 1974. P. 126–134.
4. Мануйлов В.Т. Гносеологические основания конструктивности в математике: Дис... канд. филос. наук. М., 1980. 182 с.
5. Мануйлов В.Т. Концепции конструктивности логико-методологического знания // Восьмые Смирновские чтения: материалы Междунар. науч. конф., Москва, 19–21 июня 2013 г. [редкол.: И. А. Герасимова, Д. В. Зайцев, А. С. Карпенко, О. М. Григорьев, Н. Е. Томова; отв.ред. В. И. Маркин]. М.: Современные тетради, 2013. С. 140-142.
6. Мануйлов В.Т. Конструктивность математического знания в истории философии математики // Революция и эволюция: модели развития в науке, культуре, обществе: Труды II Всероссийской научной конференции / Под общей ред. И.Т. Касавина, А.М. Фейгельмана. Н. Новгород: Красная ласточка, 2019. С. 46-49.
7. Петров Ю. А. Методологические вопросы анализа научного знания. Учебное пособие. М.: Высшая школа, 1977. 234 с.
8. Клини С. К. Введение в метаматематику. М.: ИЛ, 1957. 526 с.
9. Смирнова Е. Д. Непротиворечивость и элиминированность в теории доказательств // Философия в современном мире. Философия и логика. М.: Наука, 1974. С. 84–101.
10. Френкель А., Бар-Хиллел И. Основания теории множеств. М.: Мир, 1966. 556 с.
11. Петров Ю. А. Логические проблемы абстракций бесконечности и осуществимости. М.: Наука, 1967. 164 с.
12. Heyting A. Some remarks on intuitionism // Constructivity in mathematics/ Ed. by Heyting A. Amsterdam: North – Holland publishing Company, 1959. P. 69–71.
13. Смирнов В. А. Генетический метод построения научной теории // Логико-философские труды В.А. Смирнова М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 417-437.
14. Клини С. К. Введение в метаматематику. М.: ИЛ, 1957. 526 с.
15. Гильберт Д., Бернайс П. Основания математики. Т. I. М.: Наука, 1979. 557 с.
16. Петров Ю. А. Логические проблемы абстракций бесконечности и осуществимости. М.: Наука, 1967. 164 с.
17. Kreisel G. Informal rigour and completeness proofs // Problems in the philosophy of mathematics / Ed. by Lakatos I. Amst.: North – Holl. Publ. Co., 1967. P. 138-186.
18. Troelstra A. S. Choice sequence and informal rigour // Synthese. Dordrecht etc.: Kluwer Acad. Publ., 1985. Vol. 62, № 2. P. 217–227.
19. Драгалин А. Г. Конструктивная модель интуиционистского анализа// Философия в современном мире. Философия и логика. М.: Наука, 1974. С. 55–78.
20. Mostovski A. On various degrees of constructivism // Constructivity in mathematics / Ed. by Heyting A. Amsterdam: North – Holl. publ. co., 1959. P. 178–194.
21. Генцен Г. Непротиворечивость чистой теории чисел //Математическая теория логического вывода. М.: Наука, 1967. С.77–153.
22. Генцен Г. Непротиворечивость чистой теории чисел //Математическая теория логического вывода. М.: Наука, 1967. С.77–153.
23. Мануйлов В.Т. Методологические принципы «Немецкого конструктивизма» // Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского. Философия. Политология. Культурология. 2015. Т. 1 (67). №1. С. 126–147.
24. Gethman Carl F. Wissenschaftstheorie, konstruktive. // Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Bd.4, Sp – Z. Stuttgart; Weimar: Metzler, 1996. S. 746-758.
25. Wohlrapp H. Analytischer versus konstruktiven Wissenschaftsbegriff // Konstruktionen versus Positionen. Bd. II. Allgemeine Wissenschaftstheorie / Hrsg. von Lorenz K. Berlin; N. Y.: Bruyter, 1979. S. 348-377.
26. Lorenz K. Science, a rational enterprise? Some remarks on the consequences distinguishing science as a way of presentation and science as a way of research. // Constructivism and science / Ed. by Butts R. E. and Brown J. R. Dordrecht etc.: Kluwer Acad. Publ. P. 3-18.
27. Lorenzen P. Lehrbuch der konstruktiven Wissenschaftstheorie. Mannheim; Wien; Zürich: BI – Wissenschaftsverlag, 1987. 331 S.

Междисциплинарность, самоорганизация и проблема Большого синтеза*

Малинецкий Г.Г.

Институт прикладной математики им. М.В.Келдыша РАН, заведующий отделом, доктор физико-математических наук

GMalin@Keldysh.ru

Аннотация: Ведущей тенденцией в развитии научного знания с XVII в. был анализ (дословно: дробление, разбиение), возникновение новых наук на стыках прежних дисциплин. Одним из важнейших императивов развития знания в XXI в. становится синтез, развитие междисциплинарных подходов. Эти подходы необходимы, чтобы построить мост над пропастью двух культур – естественнонаучной, отвечающей на вопрос «Как?» и гуманитарной, которая должна отвечать на вопрос «Что?». Тенденция к интеграции наук нашла отражение в отечественной философской традиции, в частности в концепции «высокого касания», выдвинутой академиком И.Т.Фроловым, в теории постнеклассической научной рациональности, развитой академиком В.С.Стёпиным. Одной из ключевых концепций науки XXI в., вероятно, станут идеи самоорганизации, самоформирования, самосборки, саморазвития. Эти идеи сейчас активно развиваются в теории самоорганизации, или синергетике, – междисциплинарном подходе, лежащем на пересечении сфер предметного знания, математического моделирования и философской рефлексии. Однако в связи с рядом больших вызовов, с появлением новых социальных проблем возникает потребность в Большом синтезе, в выходе за пределы областей, охватываемых современной синергетикой. В самом деле, человек живет в рациональном, эмоциональном и интуитивном пространствах. Осмысление последних двух приобретает сейчас особое значение в контексте развития научного знания и ряда глобальных проблем. Альтернативные подходы к такому осмыслению и рассматриваются в представленном докладе.

Ключевые слова: междисциплинарные подходы, самоорганизация, пропасть двух культур, синергетика, большой синтез, искусственный интеллект

Interdisciplinarity, self-organization and the problem of the Greater Synthesis. Malinetskiy G.G.

RAS Keldysh Institute of Applied Mathematics

Abstract: Analysis (literally: splitting, dividing), the emergence of new sciences at the junctions of previous disciplines, was a leading trend in the development of scientific knowledge since the 17th century. Synthesis, the development of interdisciplinary approaches, becomes one of the most important imperatives for the development of knowledge in the 21st century. These approaches are necessary to build a bridge over the abyss of two cultures – natural science answering the question “How?” and humanitarian to answer the question “What?”. The trend towards the integration of sciences is reflected in the domestic philosophical tradition, in particular in the concept of “high touch” put forward by academician I.T.Frolov, in the theory of post-non-classical scientific rationality developed by academician V.S.Stepin. The ideas of self-organization, self-formation, self-assembly, self-development are likely to become one of the key concepts of 21st century science. These ideas are now being actively developed in the theory of self-organization or synergetics – an interdisciplinary approach lying at the intersection of the areas of subject knowledge, mathematical modeling and philosophical reflection. However, in connection with a number of big challenges, with the emergence of new social problems, there is a need for a Greater Synthesis, to go beyond the areas covered by modern synergetics. In fact, human lives in rational, emotional and intuitive spaces. The comprehension of the last two is now acquiring special significance in the context of the development of scientific knowledge and a number of global problems. Alternative approaches to such an understanding are considered in the report.

Keywords: interdisciplinary approaches, self-organization, the abyss of two cultures, synergetics, large synthesis, artificial intelligence

ⁱ В настоящее время оправдывается прогноз, сделанный одним из создателей квантовой механики Е.Вигнером, предвидевшем изменение влияния науки на общество и замедлением её развития. Одна из причин этого – путь к переднему краю исследований во многих областях становится слишком длинным, и число желающих пройти его быстро уменьшается.

Другая причина – сверхспециализация, из-за которой люди, зачастую, не могут ответить на волнующие их вопросы (множество примеров этому дает современная медицина). Ученые столкнулись с «эффектом Вавилонской башни», с утратой общего языка и общих объединяющих идей и представлений. В 2004 г. науковеды насчитывали 72 тыс. различных дисциплин. На третью причину обратил внимание в 1950х гг. британский физик и писатель Ч.Сноу, назвавший её пропастью между двумя культурами – естественнонаучной и гуманитарной. Как можно опираться на знание, если рекомендации естественников и гуманитариев зачастую противоречат друг другу?

С XVII в. ученые стремились дробить предмет своего анализа на всё более мелкие части, детально исследовать их свойства и из результатов такого анализа выводить свойства целого. Примеры этого – введение бесконечно малых величин в математике, клеточная теория в биологии, товар как ключевая категория в политэкономии. Естествознание имело дело с одинаковыми сущностями и многократно повторяющимися явлениями.

Однако уже в середине XXI в. в связи с внутренней логикой самих научных дисциплин и потребностями технологий в центре внимания оказались коллективные явления, целостные объекты, имеющие качества, характеристики, свойства, которыми не обладает ни одна из частей. Физика плазмы, экономика, экология, социальная психология предоставили множество примеров таких явлений, требовавших научного анализа и другой методологии. Кроме того, возникла потребность осмыслить развитие сложных, уникальных, необратимо развивающихся систем, – вселенной, жизни, биосферы, сознания, цивилизаций и других систем.

Многие научные направления связывают свои подходы с вопросами и взглядами античных философов. Это относится и к теории самоорганизации. В IV в. до н.э. Евбулид из Милета поставил следующую проблему. Одна песчинка – не куча, две песчинки – не куча, а миллион песчинок – уже куча. Где та грань, на которой множество песчинок становится кучей? Именно на этот вопрос сейчас отвечает одно из направлений теории самоорганизации – теория самоорганизованной критичности в контексте различных научных дисциплин [1]. Вопрос, чем и почему «куча» отличается от множества, оказался глубоким и плодотворным, а ответ на него потребовал масштабного компьютерного моделирования и разработки нового математического аппарата.

На необходимости междисциплинарных подходов настаивали многие выдающиеся представители гуманитарного знания. Известный социолог И.Валлерстайн писал: «Социология, как и прочие дисциплины, вышедшие из узкопрофессионального деления знания в XIX в., идет к вымиранию. Однако есть два пути вымирания – почетный и позорный. Один путь к вымиранию – это измельчание... Другой путь, к которому я вас призываю – это путь наддисциплинарного преодоления раздробленности знания... Почему мы так уверены, что экономика, социология и история должны и всегда будут существовать отдельно?» [2, с.6,7]. К сожалению, пока этот подход не получил достаточно широкой поддержки в научном сообществе.

Строительство моста над пропастью двух культур (в терминах Ч.Сноу) сейчас обычно связывают с развитием теории самоорганизации или синергетики (от греческого «совместное действие»). Вводя этот термин в 1970х гг., немецкий физик-теоретик Г.Хакен опирался на удивительное сходство математических моделей, описывающих различные нелинейные явления [3]. Однако сходство различных дисциплин оказалось ещё более глубоким. Сегодня синергетика представляет собой подход, лежащий на пересечении сфер предметного знания, математического моделирования и философской рефлексии [4].

Однако в настоящее время происходит переход от индустриальной к постиндустриальной фазе развития цивилизации. Масштаб и скорость этого перехода, от мира машин к миру людей, позволяет говорить о гуманитарно-технологической революции [5]. И это требует более широкого синтеза, выходящего за пределы рационального, чисто научного подхода к познанию, осмыслению и преобразованию реальности.

В большой степени происходит возврат на новом уровне к идеям, выдвигавшимся в 1980х гг.

годах академиком И.Т.Фроловым, стремившимся объединить весь комплекс наук вокруг проблемы человека, опираясь на философию. По его мысли, философия «не просто «дополняет» науку в этом отношении, а дерзает сделать большее – объединить различные науки, так или иначе изучающие или просто касающиеся человека, в единый комплекс, чтобы создать единую науку о человеке. Более того, философия как ближайшую задачу ставит объединение науки и искусства в познании человека...» [6, с.25].

Развивая этот подход, академик В.С.Стёпин, разработал теорию глобальных научных революций, ввел представление о постнеклассической научной рациональности, связанной с ценностно-целевыми структурами, учитывающей связь между внутринаучными и внеаучными целями и ценностями [7].

Необходимость Большого синтеза диктуется несколькими обстоятельствами. Многие из них относятся к так называемым большим вызовам, которые, с одной стороны, несут серьёзные угрозы для человечества, а с другой, открывают новые возможности.

Один из них связан с парадоксальным поведением многих социальных систем. И марксизм, и неоклассика, и эволюционная экономика, и многие другие экономические теории исходили из представлений о том, что люди в массе своей действуют на основе своих объективных интересов и рационального выбора, а также стремятся получать статусную ренту. Однако череда цветных революций, майданов, локальных конфликтов показали, что в современном мире большие массы людей готовы действовать иррационально, вопреки своим объективным экономическим интересам. Типичной стала ситуация, в которой «народ безмолвствует», – большинство относится к разрушительным переменам равнодушно и не готово прикладывать необходимые усилия, чтобы сохранить существующую систему, преобразовать её эволюционным путем и сделать более эффективной.

С другой стороны, элиты многих стран столкнулись с «кадровой катастрофой». Многие наиболее подходящие для системы управления специалисты не хотят идти «во власть», брать на себя дополнительную ответственность и далее подниматься по социальной лестнице.

Гуманитарно-технологическая революция, появление в обществе большой доли «свободных людей», участие которых в сферах производства и управления в современном обществе не требуется, приводит к другим, новым формам самоорганизации. В отличие от систем, рассматривающихся в связи с проблемами естествознания, здесь ключевую роль начинают играть рефлексивные процессы, представления людей о социальной реальности, возможном и желаемом будущем. Многие ведущие экономисты признают, что существующие теории, опирающиеся на представления о рациональном выборе и объективных интересах, не позволили предсказать глубоких перемен, произошедших в мире. Очевидно, их прогноз требует более глубокого понимания иррационального, внутреннего мира людей, новых типов самоорганизации, ставших возможными, благодаря развитию виртуальной реальности. Леонардо да Винчи в своё время называл оптику «раем для математиков». С таким же основанием социальные науки сегодня можно назвать «раем для синергетиков». Дело в том, что набор сценариев самоорганизации в социальных и гуманитарных науках значительно шире, чем в естествознании.

Другой круг проблем, требующих Большого синтеза, связан с технологиями работы с большими данными и с искусственным интеллектом.

Со времен Ньютона и других выдающихся ученых XVII в. императивом исследователей было изучение причин явлений и получение прогноза на этой основе. Многие алгоритмы работы с большими данными возвращают нас к доньютоновским методам получения прогноза (парадигма Птолемея, сосредоточившегося на траекториях движения планет по небосводу, а не на причинах такого движения). Прорыв, происходящий в области компьютерного анализа данных, связан с быстрым повышением эффективности систем распознавания образов, работающих по принципу «чем больше данных, тем лучше». В значительной степени они действуют «методом аналога», – ищут множество ситуаций, сходных с состоянием системы, поведение которой требуется предсказать, а далее просто просматривают, что далее произошло с подобными системами, и на этой основе выдают прогноз. При этом понимания, почему всё происходит таким образом, что существенно, а что нет в данной задаче, не возникает. За таким «прогнозом без понимания» маячит кризис многих направлений современной науки и необходимость их перехода на новый, более высокий уровень.

На искусственный интеллект сегодня возлагают большие и, вероятно, не оправданные надежды. Способность компьютеров обыгрывать сильнейших игроков мира среди людей в шашки, шахматы и го, способность «воспринимать» команды порождают иллюзию вычислительных машин и сетевых

ⁱ Работа выполнена при поддержке РФФИ (проект 19-010-00423).

алгоритмов, которые «лучше нас знают, что нам надо». Такой взгляд представляется типичной «дисциплинарной ошибкой, которую могут и должны исправить междисциплинарные подходы. В самом деле, интеллектуальную деятельность человека можно грубо разделить на интеллект и сознание. Первый отвечает за решение разнообразных задач. Второе – за рефлексивность, интуицию, эмоции, смыслы и ценности, за те сущности, о которых мы пока знаем (по сравнению с интеллектом) очень мало. Без этого мы не понимаем, что можно доверять машинам и в какой мере на них можно полагаться.

Исходя из этого и ряда других возникающих перед человечеством проблем, можно ожидать активного развития междисциплинарных подходов и исследовательских программ, ориентированных на Большой синтез.

Литература:

1. Бак П. Как работает природа: Теория самоорганизованной критичности/. Пер. с англ./ Изд. стереотип. – М.: URSS, 2015. – 276 с. – (Синергетика: от прошлого к будущему. №66)
2. Дерлугрян Г. Самый неудобный теоретик // Валлерстайн И. Миросистемный анализ. Введение. Изд. 2-е. – М.: УРСС: Ленанд, 2018., с.5-42.
3. Хакен Г. Синергетика. – М.: Мир, 1980. – 480 с.
4. Горизонты синергетики: Структуры, хаос, режимы с обострением / Ред. Г.Г.Малинецкий. – М.: Ленанд, 2019. – 464 с. – (Синергетика: от прошлого к будущему, №89).
5. Контурсы цифровой реальности: Гуманитарно-технологическая революция и выбор будущего/ Ред. В.В.Иванов, Г.Г.Малинецкий, С.Н.Сиренко – М.: Ленанд, 2018. – 344с. – (Будущая Россия №28).
6. Фролов И.Т. На пути к единой науке о человеке / Институт человека: Идея и реальность. / Отв. ред. Г.Л. Белкина. Ред.-сост. М.И. Фролова. – М.: Ленанд, 2018, с.25-38.
7. Степин В.С. Человек. Деятельность. Культура. – СПбГУП, 2018. – 800 с. – (Почетные доктора Университета).
8. Харари Ю.Н. Homo Deus. Краткая история будущего. – М.: Синдбад, 2018. – 496 с. – (Big Ideas).

Научная коммуникация в современном мире

Медведева С. М.

Московский государственный институт международных отношений (университет) Министерства иностранных дел Российской Федерации, доцент кафедры философии. Кандидат политических наук

svetamedvedeva@mail.ru

Аннотация. Научная коммуникация (НК) – это процесс продвижения и трансформации научных идей и открытий от ученого через научное сообщество в широкие массы. В настоящее время данная область знаний чрезвычайно важна, поскольку позволяет анализировать (1) движение научных идей внутри научного сообщества, механизмы их выработки, оформления по правилам парадигмы, сохранения и т.п. (2) механизмы распространения научных идей за пределами мира науки, пути взаимоотношений науки и общества, механизмы формирования «общественного понимания и поддержки науки». В данной работе предлагается пятиступенчатая модель НК, включающая (1) этап ученого, (2) этап научного сообщества, (3) этап заинтересованных групп, (4) этап популярной науки, (5) этап художественного творчества. Каждый из этапов отличается своей спецификой, выполняет особые функции в распространении и внедрении научных идей, во взаимодействии общества и науки.

Ключевые слова: наука, научное сообщество, научная коммуникация, популяризация науки, парадигма, научная рациональность.

Science Communication in Modern World.

Medvedeva S.M.

Moscow State Institute of International Relations (University) of the Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation

Abstract. Science communication is a process of promotion and transformation of scientific ideas and achievements from a scholar to the public. The investigations in this field are very important because they allow analyzing (1) the circulation of scientific ideas within the scholarly community, mechanisms of their generation, formalization according to paradigm, conservation etc.; (2) mechanisms of promotion of scientific ideas beyond the scholarly community, interactions of science and society, mechanism of “public understanding and support” of science. In this paper we propose of 5-stage model of science communication, which consists of (1) phase of a scientist (idea generation); (2) phase of scholarly community (promotion of ideas among the scientists); (3) phase of interested groups (communication with business and government, education of future scientists); (4) phase of popular science (promotion of scientific ideas into the mass culture); (5) phase of fiction (subject of communication became not the scientific knowledge but the myth about science).

Key words: science, scholarly community, science communication, popularization of science, paradigm, scientific rationality.

Вряд ли будет преувеличением сказать, что за последние несколько столетий развитие наук фундаментально преобразовало все сферы жизнедеятельности человека и общества. Наука не только расширяет горизонты человеческого познания в целом, но и вторгается в повседневную жизнь каждого индивида, преобразуя его мышление, труд и коммуникацию. В этом смысле каждый человек, включенный в систему социальных, политических и культурных связей, испытывает на себе постоянное и все более возрастающее влияние науки и ее следствия - технического прогресса, независимо от того, отдает ли он себе в этом отчет или нет.

В этой связи изучение процесса движения научных идей от ученых в массы, а также путей взаимодействия общества и науки представляет особый интерес. В настоящее время дисциплина, занятая изучением подобного процесса, называется научной коммуникацией. В свое время данный термин заменил более привычное понятие «популяризация науки». В данной работе предпринята

попытка проанализировать подобное движение научных идей при помощи пятиступенчатой модели, включающей следующие этапы.

1. Этап учёного. На этом этапе происходит выработка научных идей. Основным видом коммуникации - личное взаимодействие учёного с его окружением. Примеры НК: личная корреспонденция, личные беседы. Следует отметить, что данный этап является своего рода «донаучным», оформление по правилам парадигмы происходит позже. Поэтому ученый может использовать метафоры, символы, эмоциональные высказывания, личностные конструкции для выражения своих мыслей и демонстрации собственной вовлеченности в процесс научного поиска.
2. Этап научного сообщества. Коммуникация ученого расширяется и включает новых участников (сторонников или противников). Преимущественно это дистанционная коммуникация. Личностный компонент перестает быть доминирующим, хотя в незначительном объеме сохраняется. Примеры НК: публикации в специализированных научных журналах, доклады на конференциях, диссертации, монографии. Адресат коммуникации: профильные специалисты. Происходит оформление идей ученого по правилам парадигмы, что подразумевает «перевод» на терминологический язык; – устранение метафор, или определение их особого статуса (напр., как иллюстрации); – устранение экспрессивных высказываний, обилие технической информации; – обилие специальных «иллюстративных средств» типа графиков и таблиц и т.п., использование специальных риторических приемов, принятых в научной литературе.
3. Этап «заинтересованных групп». НК выходит за пределы научного сообщества. Заинтересованные группы - это представители госструктур, финансирующих науку, представители деловых кругов, связанные с наукоёмким производством, а также учащиеся высших (в данном случае профильные дисциплины). НК на этом этапе очень важна, т.к. именно здесь принимаются решения о внедрении научных достижений и финансировании дальнейших исследований. Соответственно, по сути, от эффективности НК на данном этапе зависит дальнейшее существование науки. На этом этапе происходит упрощение сообщений, но тексты сохраняют рациональную структуру и аргументацию. Эксперименты описываются менее детально, но это не значит, что предлагаемые разработки вообще утратят эмпирический характер. В этом смысле воздействие парадигмы сохраняется. Однако здесь происходит примечательное преобразование, которое можно условно обозначить как утрата наукой её дискуссионного характера.
4. Этап «популярной науки». Коммуникация нацелена на всё общество, поэтому продукция, содержащая научные идеи, становится общедоступной. Соответственно, характер процесса выражается в просвещении в идеале наибольшего числа людей и их вовлечение в научно-практические дискуссии. На этом этапе наука совмещается с социально-политическими знаниями, потому что для решения некоторых социальных проблем гражданин должен быть сведущ в научной проблематике. НК на этом этапе реализуется в двух направлениях: (1) школьное образование; (2) научно-популярные журналы, научные колонки в газетах, документальное кино о науке. Здесь также действует круг профессиональных посредников: в первом случае, это учителя, во втором - научные журналисты и авторы, пишущие на научно-популярные темы. Именно на этом этапе происходит повторная мифологизация научной мысли, когда научным идеям, достижениям и открытиям начинают возвращаться устраненные ранее личностные смыслы. Именно здесь проходит водораздел: если на предыдущих этапах наука воспринимается как работа, то теперь она – развлечение, возможно специфичное, приходящееся по вкусу не всем, но, тем не менее, развлечение. Соответственно, журналистские практики влияют на механизмы распространения научных знаний: 1. В материалах используются и сопоставляются позиции нескольких ученых. Это создает «иллюзию» взвешенного подхода; 2. Газеты, радио и телепередачи ограничены объемом, поэтому материал должен быть краток, негативная сторона этого – все большее упрощение; 3. Допускается эмоциональность; 4. Материал должен быть красочным, изобилуя иллюстрациями, эффектным, это обеспечивает внимание аудитории. Следует также отметить, в настоящее время сфера популярной науки все больше использует новые виды интернет-коммуникаций (интернет издания, форумы, блоги). Основной особенностью этого вида НК является то, что интернет-издания могут очень быстро обновляться (по сравнению с печатными изданиями) и отличаются интерактивностью, так как читатели могут непосредственно обращаться к автору за разъяснениями.
5. Этап «художественного творчества». Это сфера уже не документальных, а художественных

фильмов о науке, ученых, научно-популярной художественной литературы, фантастики и т.п. Специфика этого этапа – в том, что происходит еще большая мифологизация научных идей и практик, элемент рационального снижается. Также как и на предыдущем этапе имеется множество посредников (режиссеры, сценаристы, писатели и т.п.). Также следует отметить, что в этой сфере существует большое разнообразие как с точки зрения жанров (комедии, триллеры, биографические ленты), так и с точки зрения их интеллектуальной нагруженности. Другими словами, бывает продукция, обсуждающая серьезные научные и философские проблемы (например, по вопросу об отношениях человека и техники), бывают и весьма «легкие» жанры. Важность данного этапа состоит в том, что именно здесь создается и транслируется миф о науке. Поэтому в каком-то смысле именно по материалам этой сфере можно судить о бессознательных отношениях общества и мира науки. Кроме того, следует отметить, что именно художественная продукция обладает наибольшей силой воздействия по сравнению с другими форматами НК.

В заключении следует ещё раз подчеркнуть важность изучения научной коммуникации. Наука, научные идеи, научные достижения являются общественным благом и должны быть доступны всему обществу. Более того, для эффективного выполнения своих социальных функций современный человек должен обладать определенным уровнем «научной грамотности», поскольку это требуется для решения большинства социальных, политических и экономических проблем, стоящих перед современным обществом. Поэтому чрезвычайно важно изучать, как научные идеи движутся от ученых к общественности, как они трансформируются, принимаются или отвергаются, каковы механизмы взаимодействия общества и науки. Отметим также, что современная наука нуждается в общественной поддержке и понимании. От этого зависят не только приток новых кадров в научное сообщество, но и дальнейшее финансирование и проведения многих научно-исследовательских проектов, особенно в тех случаях, когда речь идет о социально значимых исследованиях (например, в области экологии, энергетики и т.п.).

Назаров И.В.

Уральский государственный лесотехнический университет, профессор кафедры социально-гуманитарных дисциплин. Доктор философских наук

nazarov_iv@mail.ru

Аннотация: В статье рассматривается взаимосвязь философии и науки и выделяются пять условий, определяющих степень их взаимодействия. Первое условие – степень общности науки и философии, характер предмета исследования. Во-вторых, эта связь зависит от уровня развития науки. В-третьих, она зависит от конкретного этапа развития науки и возрастает в период методологического кризиса. В-четвертых, она зависит от таких тенденций развития науки, как дифференциация и интеграция, математизация и теоретизация. В-пятых, взаимосвязь философии и науки зависит от значимости последней, ее роли в жизни общества. Действительно, формирование новых фундаментальных наук – генетики, кибернетики, синергетики – породило ряд философских проблем. На примере взаимодействия философии и наук о Земле показано действие выделенных условий.

Ключевые слова: философия, наука, предмет науки, уровень развития науки, тенденции развития науки, науки о Земле, концепция геологической реальности.

On conditions of the interrelations between philosophy and science.
Nazarov I.V.

Ural State Forest Engineering University

Abstract: The article considers relationships of philosophy and science and identifies five conditions, which determines the degree their interaction. The first condition is the degree of coexistence of science and philosophy, the character of the subject of study. Secondly, this relationship depends on the level of development of science. Thirdly, it depends on the specific stage of development of science and increases during the period of the methodological crisis. Fourth, it depends on such trends in the development of science as differentiation and integration, mathematization and theorization. Fifth, the relationship of philosophy and science depends on the significance of the latter, its role in society. Indeed, the formation of new fundamental sciences (genetics, cybernetics, synergetics) has given rise to a number of philosophical problems. The interaction of philosophy and Earth sciences shows the effect of the selected conditions.

Key words: philosophy, science, subject of science, level of development of science, development trends of science, Earth science, concept of geological reality.

Философия и наука тесно взаимосвязаны. Основой их общности является потребность в достоверном знании, открытии законов природы и общества. Как в самой действительности существует объективное единство общего и единичного, так и познание этих сторон составляет единый процесс. Наука, исследуя действительность, начинает с формирования фактов и путем эмпирических обобщений, выдвижения гипотез идет к достоверному знанию, частным законам. Философия, будучи теоретической сферой познания, анализирует понятия и законы науки, чтобы вскрыть более общие законы объективного мира и его познания. В результате взаимодействия этих процессов формируется новая отрасль знания – философия науки, к которой традиционно относят наиболее общие как содержательные, предметные проблемы науки, так и мировоззренческие и методологические.

Степень взаимосвязи философии и отдельных наук неодинакова и зависит от ряда причин и условий. Во-первых, она зависит от степени общности науки, характера предмета ее исследования. Если наука изучает фундаментальные структуры материального мира, то связи ее с философией более тесные, чем у частных наук. Проблемы теории относительности, термодинамики в этом отношении значительно отличаются от проблем прикладных разделов физики. В биологии проблемы сущности жизни, ее эволюции теснее связаны с философией, чем вопросы систематики и строения организмов.

Во-вторых, взаимосвязь философии и науки зависит от уровня развития последней, глубины

исследования, вскрытия сущности объектов. На эмпирическом уровне развития науки исследователи решают проблемы зачастую без обращения к философии, по крайней мере без последовательного применения ее положений. Индуктивное обобщение фактического материала, нахождение эмпирических закономерностей происходит в науке большей частью стихийно. Для перехода к теоретическому уровню развития науки этого недостаточно. Необходимо обращение к таким понятиям, как теория, научная картина мира, стиль научного мышления, использования таких методов познания, как аксиоматический, идеализация, формализация. При этом выясняются теоретико-познавательные основы науки, дается их анализ, разрабатываются пути создания новой картины мира, новой реальности, нового стиля научного мышления – иного видения объектов науки. При этом часто обращаются к истории науки, генезису ее основных положений.

В-третьих, взаимосвязь философии и науки зависит от конкретных условий развития последней: проходит ли она эволюционный или революционный этапы развития, переживает период кризиса, теоретических и методологических трудностей. В первом случае обращения других ученых к философии носит случайный, эпизодический характер, в других случаях оно становится систематическим и более глубоким. Именно трудности развития конкретной науки, появление аномальных фактов вынуждают исследователей обращаться к другим сферам знания в поисках выхода, для чего анализируется история и общие тенденции развития знания, закономерности этого сложного процесса. Общий путь развития научного знания от познания явления к выявлению сущности, достижению объективной истины разрабатывается именно философией. Она играет важную роль в разрешении кризисов, испытываемых наукой, в поисках выхода из тупиковых ситуаций, выборе перспективных направлений.

Процесс взаимодействия философии и науки осуществляется сложным образом, противоречиво. Его усложняют как утверждения, отрицающие или недооценивающие роль философии в развитии науки, так и положения о том, что философия может решать любые общие проблемы наук, в том числе и прикладных. Нередко, причем и в настоящее время, используются философские и политические аргументы для оценки истинности тех или иных предметных положений науки, ее теорий и законов. Игнорирование роли философии приводит к тому, что наука остается на уровне эмпирических обобщений, ибо только философский анализ вскрывает основные тенденции и законы развития науки, помогает систематизировать научные факты, постигать внутренние связи и выявлять закономерности изучаемых объектов. Важно отметить и эвристическую роль философии, ибо многие общие идеи, лежащие в основе современной науки впервые были выдвинуты и разрабатывались философами.

В-четвертых, взаимосвязь философии и науки зависит от основных тенденций развития науки. Такие тенденции, как быстрое возрастание количества информации, интеграция и дифференциация знания, математизация и теоретизация науки усиливают это взаимодействие, выдвигают ряд философских и методологических проблем.

Так дифференциация и интеграция знания приводят к образованию новых наук. Они возникают либо при углубленном изучении объекта, что приводит к его членению; либо в случае применения новых методов исследования; либо в результате интеграции вновь возникших направлений и существующих наук; либо при возникновении новых задач исследования.

В-пятых, взаимосвязь философии и науки зависит от значимости последней, ее роли в жизнедеятельности общества. Участвуя в развитии производства, становясь непосредственной производительной силой, наука привлекает к себе, к решению научных проблем внимание представителей различных сфер познания, в том числе и философии. В этом отношении науки о Земле являются одними из фундаментальных наук о природе. Они в определенной степени детерминируют наше понимание неорганического мира и служат научной основой для поисков добычи минерального сырья, лежащего в основе материального производства. В настоящее время многие проблемы наук о Земле приобретают глобальное значение, к таковым относятся, в частности, сырьевая и экологическая проблемы.

Развитие наук о Земле порождает ряд вопросов, имеющих философский характер. Одним из них является проблема геологической формы движения материи. Это понятие впервые было предложено академиком Б.М. Кедровым, который рассматривал эту форму как определенную, качественно особую совокупность физической и химической форм движения материи. Выделение геологической формы движения значительно усилило интерес к философским проблемам наук о Земле, хотя и оказалось неконструктивным в смысле выдвижения каких-либо новых идей, принципов в познании сложных природных объектов. К тому же выделение новой формы движения не соответствует, по нашему

мнению, ряду условий, необходимых и достаточных для выделения основной формы движения материи.

Другая важнейшая проблема наук о Земле – это их теоретизация. В настоящее время эти науки во многом являются описательными и эмпирическими, в них возрастает роль аналитических и геофизических методов, значительно увеличивающих число характеристик геологических объектов. Общий объем информации в геологии удваивается в среднем через каждые 8–10 лет. Все это ставит задачу систематизации информации, выявления сущности изучаемых объектов – создание строгих теоретических разделов. Решение этой задачи требует обращения к философии и методологии, определения современной концепции геологической реальности, стиля научного мышления и разработки путей их развития.

В целом концепцию геологической реальности и стиль мышления можно определить как гипотетико-генетические. Это определение позволяет не только выяснить содержательные и методологические аспекты современного положения геологии, но и прогнозировать пути дальнейшего развития этой науки и других наук о Земле.

Поскольку геология в настоящее время переживает период некоторой стагнации, то вопросы ее будущего, разработки путей выхода из кризиса приобретают важное значение. Методологический анализ позволяет сделать вывод о том, что внутренняя логика развития науки, усложняющиеся практические задачи, потребность преодоления отставания от ведущих отраслей естествознания требует перехода к новой концепции геологической реальности. Для этого необходимо содержательное, формальное и методологическое совершенствование геологического знания: выяснение сущности природных процессов и установление их закономерностей, создание общей системы понятий, изменение системы принципов и методов исследования.

Характерными тенденциями развития наук о Земле являются дифференциация и интеграция знания, его математизация. В настоящее время вместо одной науки о Земле – геологии – существует несколько основных наук, а частных, отдельных дисциплин геологического цикла, выделяют свыше ста. При этом возникают методологические проблемы определения их предметов исследования, места в структуре научного знания, перспектив развития, экстраполяции данных отдельных наук.

Математизация геологии также порождает методологические проблемы. Не случайно признается, что математизация науки тесно связана с ее диалектизацией. Философский анализ проблемы математизации геологии показывает возможность и необходимость дополнения традиционных методов математическими, позволяет выяснить трудности применения последних и пути их преодоления.

Таким образом, современный этап развития науки обуславливает необходимость тесного взаимодействия ее с философией. Для наук о Земле оно особенно важно и актуально в связи с кризисными явлениями в них, необходимостью разработки теоретических разделов и такими тенденциями развития, как быстрый рост информации, дифференциация и интеграция, математизация, теоретизация.

Невважай И.Д.

Саратовская государственная юридическая академия, заведующий кафедрой философии, доктор философских наук

igornev@gmail.com

Аннотация: В данной статье я хочу продолжить оказавшееся плодотворным сравнение науки и права, которое в свое время предпринял французский философ Бруно Латур. Я доказываю, что признание истинности новой фундаментальной научной теории научным сообществом обеспечивается процессом коммуникации, который основан на соблюдении трех правовых принципов справедливости, которые были сформулированы еще в римском праве. Для признания данного тезиса важно иметь в виду, что коммуникация в науке не сводится к обмену информацией, но она состоит во взаимном признании различных нормативных систем, соответствующих старой и новой парадигмам. Принципиальным моментом понимания коммуникации между носителями разных парадигм является признание семиотического характера норм. Изложение основано на анализе примера революционного изменения в науке, относящегося к созданию А. Эйнштейном специальной теории относительности.

Ключевые слова: истина, принцип справедливости, коммуникация, парадигма, семиотичность норм.

Justice and Truth in Science.

Nevvazhay I.D.

Saratov State Law Academy, philosophy department

Abstract: In this article I want to continue fruitful comparison of science and law which was made by the French philosopher Bruno Latour. I prove that recognition of validity of a new fundamental scientific theory by scientific community is provided with communication process which is based on observance three legal principles of justice which have been formulated in the Roman right. To recognise this thesis it is important to mean that communication in science isn't reduced to exchange of information, but it consists in mutual recognition of various normative systems corresponding to the old and the new paradigms. The basic moment of understanding of communication between carriers of different paradigms is recognition of semiotics nature of norms. The consideration is based on the analysis of an example of revolutionary change in the science concerning creation of the special theory of relativity by A. Einstein.

Keywords: truth, principle of justice, communication, paradigm, semiotical character of norms.

В данной статье я хочу продолжить оказавшееся плодотворным сравнение науки и права, которое в свое время предпринял французский философ Бруно Латур. Он показал, что в поисках объективности наука использует процедуры, принятые в деятельности юристов [1]. В своей статье я сконцентрирую внимание на правовых принципах справедливости, которые обеспечивают признание новой фундаментальной научной теории научным сообществом в процессе коммуникации. Это дает дополнительные аргументы, свидетельствующие о социальной коммуникативной природе научной деятельности.

Обратим внимание на ситуацию революционных изменений в науке и рассмотрим процессы, связанные с признанием этих изменений научным сообществом. Сегодня, следуя Томасу Куну, научную революцию описывают как переход от одной парадигмы к другой. Сфокусируем свое внимание на двух обстоятельствах этого перехода. Первое - это известная несоизмеримость парадигм, и второе - зарождение новой теории и ее признание научным сообществом происходит в контексте коммуникации между учеными.

Мой главный тезис состоит в том, что путь, который проходит новая научная теория от момента создания до её признания научным сообществом, связан с довольно сложным процессом коммуникации,

в результате которого конституирование научной истины происходит на основе реализации правового принципа справедливости. Для признания данного тезиса важно иметь в виду, что коммуникация в науке не сводится к обмену информацией, она состоит, прежде всего, во взаимном признании различных нормативных систем, соответствующих старой и новой парадигмам. Несоизмеримость парадигм - это одна из главных проблем научной коммуникации. Самым любопытным оказывается то, что указанный процесс коммуникации подчиняется правовым принципам справедливости. И только благодаря их соблюдению в научном сообществе происходит принятие новой парадигмы в качестве истинной.

Возьмем для иллюстрации конкретный пример революционного изменения в истории физики. В 1905 году в журнале «Annalen der Physik und Chemie» была опубликована статья А. Эйнштейна «К электродинамике движущихся сред», в которой излагалась совершенно новая научная теория – специальная теория относительности. Несмотря на то, что эта статья содержала новые представления о пространстве и времени, которые не были согласованы с общепринятыми представлениями в физике того времени, она прошла рецензирование, получила рекомендацию, согласно которой журнал опубликовал эту революционную статью. Известно, что эта теория у многих физиков - современников Эйнштейна, придерживавшихся старых классических представлений, вызывала непонимание и отвергалась. Каким же образом эта теория нашла в конце концов всеобщее признание? Только ли потому, что была истинной? И что заставляет ученых признать истинной новую революционную теорию?

Т. Кун указывал на нормативный характер научных парадигм, описывая парадигму как определенный набор стандартов. Таким образом, в основе признания новой теории научным сообществом лежит процесс коммуникации, который состоит во взаимном согласовании различных нормативных систем. Новая теория - это новая нормативная система, которая должна быть каким-то образом принята и согласована с прежними нормативными системами.

Проблеманесоизмеримости парадигм может быть рассмотрена, прежде всего, как несоизмеримость фундаментальных понятий, принадлежащих разным парадигмам. С моей точки зрения понятия вообще могут быть рассмотрены как нормы [2]. Ранее я уже представлял свою концепцию норм, в которой нормы определяются как смысл знака, как ставший стандартным способ выражения значения. В рамках такого подхода понятие интерпретируется как норма, в которой знаком являются признаки содержания понятия, а значением является объем понятия. Таким образом, понятие есть нормативная связь знака и значения, содержания и объема. Факт нормативности понятия важен для понимания процессов научной коммуникации, поскольку понятие участвует в коммуникации не просто как единица информации, обмен которой составляет суть коммуникации, а как норма, которая имеет семиотическую структуру и которая еще должна быть понята как что-то запрещающая, или что-то разрешающая, или к чему-то обязывающая. При этом в процессе коммуникации агенты могут быть носителями разных нормативных систем (понятий), и их коммуникация опосредованно семиотическими процедурами интерпретации и выражения. Как тогда возможно прийти к взаимопониманию и согласию?

В своих работах я предлагал классификацию норм, основанную на разном понимании связи между знаком, или планом выражения (S - sign), и значением, или планом содержания (M - meaning) [3]. В соответствии с предложенной классификацией мы можем различать три типа норм. В первом типе норм ($S \rightarrow M$ и $M \rightarrow S$) оба плана взаимно обуславливают друг друга - это нормы «для себя». Во втором типе норм ($M \rightarrow S$) план содержания определяет план выражения - это нормы «с другим». Наконец, в третьем типе норм ($S \rightarrow M$) план выражения определяет план содержания - это нормы «для других». Все эти три типа норм «работают» во всякой коммуникации, в том числе и научной, на разных этапах коммуникации: 1) в процессе создания новой научной теории, 2) последующей коммуникации между её автором и оппонентом (рецензентом, например) и 3) в процессе признания достоверности новой теории всем остальным научным сообществом.

Посмотрим на то, как эти представления могут быть использованы для описания процесса развития научной коммуникации. Как я указывал выше, научная коммуникация опосредована тремя типами норм. Опосредованность коммуникации нормами означает, что в зонах обмена происходит согласование трех типов нормативности.

Вернемся к нашему примеру с эйнштейновской теорией относительности. Как известно, её автор ввел новые представления и понятия, которые являются «собственными» нормами «для себя» (для автора теории). Эти нормы характеризуются взаимообусловленностью знака и значения. Действительно, до акта создания нового понятия ни его объем, ни его содержание не могут быть даны. В акте творения

нового понятия происходит одновременное возникновение и объема, и содержания. Ни значение, ни знак по отдельности не предшествуют друг другу. Это важное обстоятельство, которое я обосновал в своей книге «Свобода и знание» 1995 года [4]. Поэтому для ученого-творца изобретенное им понятие является нормой «для себя», в которой знак и значение неотделимы друг от друга и связаны с тем новым смыслом, который автор новой теории открывает для себя. Так, А. Эйнштейн использует термины «пространство», «время», «скорость» и т.д., но смысл их отличается от смысла соответствующих классических понятий. Вступая в коммуникацию с автором статьи оппонент, или рецензент, будучи носителем старых стандартов, понятий, норм, сталкивается с новой для себя другой - «авторской» - нормой. Оппонент должен или признать новую авторскую норму, либо отвергнуть её. Чаще всего суть научного открытия связана с пересмотром смыслов и значений прежних понятий. Оппонент прежде всего встречается с авторским текстом, то есть с планом выражения, и его задача состоит в том, чтобы убедиться, что данный ему текст адекватно выражает некое новое авторское содержание. В качестве содержания выступает некая новая объективная реальность, которая была открыта Эйнштейном. Виртуальная коммуникация между автором и оппонентом посредством текста статьи должна привести к признанию общего для обеих сторон реального содержания.

В рассматриваемом примере специальной теории относительности новое предметное содержание, которое имел в виду Эйнштейн, было связано со стремлением найти согласование между принципом относительности и принципом постоянства скорости света. С точки зрения классической механики эти принципы несовместимы, они противоречат друг другу. Задача А. Эйнштейна заключалась в том, чтобы найти теоретическую возможность согласования этих принципов. Для этого ему пришлось изменить представления об одновременности событий и, соответственно, изменить представления о пространстве и времени, существенно операционализовав их. Операциональная интерпретация указанных фундаментальных понятий и задавала новую реальность, или новое концептуальное содержание теории. Но это новое содержание было выражено с помощью традиционных для физики терминов. Таким образом, эти прежние понятия в теории относительности Эйнштейна приобрели новый смысл.

Многочисленные мысленные эксперименты, к которым нередко прибегают авторы новых теорий, играют роль рационального средства корректировки мышления в соответствии с предлагаемыми автором новыми нормами. С помощью мысленных экспериментов вводится новая онтология и накладывается запрет на прежние нормативные представления. Так, в специальной теории относительности Эйнштейн заменил умозрительное представление об абсолютной одновременности на операциональное определение одновременности, используя процедуру синхронизации часов с помощью световых лучей. В процессе коммуникации автора и оппонента происходит процесс выработки общей нормы для обоих - и для автора, и для оппонента - на основе признания общего для обеих сторон содержания, которое обуславливает форму выражения. Она становится нормой «с другим».

Следующий этап научной коммуникации и вхождения нового научного знания в социум связан с распространением нового знания среди других и обучением других. Для большинства членов научного сообщества выход статьи в журнале подобен публикации государственного закона в СМИ, то есть воспринимается как установление новой нормы. Пропаганда нового учения и его освоение в процессе образования, обучения представляют собой процессы, когда новая норма становится нормой «для других», когда она задается всему сообществу как что-то достоверное, обязательное и необходимое. Здесь уже норма (понятие) существует посредством публичной интерпретации значения текста. Признание новой теории как достоверной держится уже на авторитете ученых, мнению которых доверяют.

Описанные процессы коммуникация в науке на практике реализуют правовые принципы справедливости. Рассмотрим три принципа справедливости западного права. Здесь я опираюсь на исследование понятия справедливости, представленное немецким философом права Отто Хёффе в работе «Справедливость» [5]. В римском праве были сформулированы принципы справедливости. Первый принцип гласит «живи честно», притязай на собственные права (создавай свои правила). Этот принцип реализуется в научном творчестве (пример с А. Эйнштейном). Второй принцип говорит о том, что «не вреди никому» и означает признание права других (в том числе думать иначе, чем ты). Третий принцип гласит «воздавай каждому должное», он требует обеспечения гарантий прав всех (и каждого), который должен обеспечиваться не индивидуально, а публично, совместно, гарантировать право всех на всеобщее и необходимое знание, на общезначимую истину. Как пишет О. Хёффе, «за требованием признания самого себя в первом

принципе справедливости и требованием признания других во втором, наконец, в третьем следует заповедь взаимного и одновременно публично гарантированного признания, поэтому принимающего государственную форму» [5, с. 76], признания со стороны научного сообщества.

Литература:

- [1] Латур Б. Научные объекты и правовая объективность / Пер. с англ. Д. Аронсон, В. Долгоруков, Я. Загорко // Культиватор. 2011. № 2. С. 74-95.
- [2] Невважай И.Д. Норма, коммуникация, творчество // Аргументация в праве и морали. Коллективная монография / Под ред. Е.Н. Лисанюк. СПб.: ИД «Алеф-Пресс», 2018. С. 89-119.
- [3] Невважай И.Д. Классификация норм в семантической концепции норм // Мир человека: нормативное измерение - 6. Нормы мышления, восприятия, поведения: сходство, различие, взаимосвязь. Сборник трудов международной научной конференции. Саратов: Изд-во СГЮА, 2019. С. 38-49.
- [4] Невважай И.Д. Свобода и знание. Саратов: Изд-во СГАП, 1995. 204 с.
- [5] Хёффе О. Справедливость. Философское введение / Пер. с нем. О.В. Кильдюшова. М.: Практис, 2007. 192 с.

Наука и власть: поиски путей взаимодействия

Черновицкая Юлия Вячеславовна,

Институт философии РАН, научный сотрудник сектора философии естественных наук, кандидат философских наук

juchische@rambler.ru

Аннотация: Автор показывает, что взаимоотношения науки, как важнейшего интеллектуального ресурса, и власти являются необходимым звеном политического развития и модернизации общества. Однако интересы научного сообщества и государства часто не совпадают. Науке зачастую приходится решать две разнонаправленные задачи: получить финансирование от государства, при этом сохранив независимость исследований. В противном случае речь идет об ангажированности науки, служении власти, при некоторых режимах об идеологизированности, политических и этических компромиссах. Актуальность современной ситуации в том, что наука все ближе к потребностям, устремлениям человека, научные исследования проникают и во внутреннюю среду человека. А при наблюдающемся кризисе ответственности, отставании регулятивов глобальной этики от технологического прогресса, неограниченной технической вседозволенности человека, речь может идти о политико-правовом манипулировании научными исследованиями, лоббировании научных проектов в интересах обладающих властью структур, нарушении прав индивида, экологических и гуманитарных катастрофах, а в конечном счете, омнициде. Возможно, что ученым, осознающим ответственность за результаты своих научных изысканий, начиная от фундаментальных исследований, до технических разработок и внедрения их в жизнь при поддержке государства, удастся преодолеть кризис доверия к современной науке, пока еще не способной защитить человека от отрицательного воздействия научных достижений, и даже от него самого.

Ключевые слова: Наука, власть, государство, информационные технологии, кризис ответственности, дегуманизация, интеллектуальный ресурс, этическая составляющая, прикладнизация науки

Science and power: the search for ways to interact. Chernovitskaya Yulia V.

Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Department of the Philosophy of Natural Sciences

Abstract: The author shows that the relationship between science, as the most important intellectual resource, and power is a necessary link in the political development and modernization of society. However, the interests of the scientific community and the state often do not coincide. Science often has to solve two multidirectional tasks: to receive funding from the state, while maintaining the independence of research. Otherwise, we are talking about the bias of science, the ministry of power, in some regimes about ideologization, political and ethical compromises. The relevance of the modern situation is that science is getting closer to the needs and aspirations of man, scientific research penetrates into the internal environment of man. And with the observed crisis of responsibility, the lag of global ethics regulators from technological progress, unlimited technical permissiveness of a person, we can talk about political and legal manipulation of scientific research, lobbying for scientific projects in the interests of power structures, violation of individual rights, environmental and humanitarian disasters, and ultimately omnicide. It is possible that scientists who are aware of the responsibility for the results of their scientific research, from basic research to technical development and their implementation with state support, will be able to overcome the crisis of confidence in modern science, which is not yet able to protect people from the negative impact of scientific achievements, and even from himself.

Key words: Science power, state, information technologies, crisis of responsibility, dehumanization, intellectual resource, ethical component, application of science

В современном мире, при возрастающей роли знаний, ценности информации, инновационных технологий очевидно, что наука как интеллектуальный ресурс стала одним из важнейших ресурсов, обеспечивающих жизнедеятельность государства. С ростом научного знания растет социальная функция науки, наука становится социальным институтом, интеллектуальной общественной силой. Однако интересы научного сообщества, формирующего институт науки, и государства, в рамках которого и существует наука как социальный институт, – не всегда совпадают, а подчас и сильно различаются.

А нужна ли вообще государству наука? Развитая наука – это достойный способ существования, конкурентоспособность цивилизованного государства, кроме того – это «государственный суверенитет и безопасность, а также эффективность государственного управления» [1, с. 4, 6]. Современное общество нацелено на прикладнизацию науки, фундаментальные исследования как долгосрочные проекты, не дающие мгновенных результатов, поддерживаются и спонсируются (особенно государствами развивающимися или в периоды кризисов) недостаточно. Часть ученых (например, И.Т.Фролов, Б.Г.Юдин, В.Г.Горохов, О.Е.Столярова и др.) считают, что различие между фундаментальными и прикладными исследованиями исчезает, мы живем в век технонауки – симбиоза науки и технологии, их соединения в некое единое целое. Менее распространена точка зрения (напр., Е.А.Мамчур и др.), что фундаментальные и прикладные исследования имеют различные цели и ценности, различия между ними по-прежнему сохраняются. Актуальность современной ситуации в том, что наука все ближе к потребностям, устремлениям человека, причем настолько, что она не только занимается окружающей человека средой, а и проникает во внутреннюю среду человека (например, генетические, биомедицинские исследования и др.), уровень владения технологиями позволяет человеку практически стать соучастником эволюционного процесса. Остро стоят вопросы информационно-психологической безопасности личности и влияния на человека информационной среды, сохраняется вероятность манипулирования научным знанием и его применением властными структурами на невыгодных для личности условиях.

В периоды кризисов именно наука, экспертное мнение ученых может послужить опорой государству. Рассматривая государственное управление как результативный, но при этом этически ответственный процесс, становится очевидным необходимость эффективного научного подхода, прогнозирующего результаты изменений в обществе, создающего область политического и общественного влияния в сфере принятия политических решений.

В современных реалиях знание, информация – важнейший стратегический ресурс. Чем стабильнее и сильнее власть в цивилизованном государстве, тем более эта власть стремится иметь развитую передовую науку. Властные отношения, считал А.П.Огурцов, проникают и в научное сообщество (используемые учеными метафоры), и в социальный институт науки (научный язык), и в научное знание (выбор определенных идеальных объектов) [2]. Однако в настоящее время все больше ученых придерживаются точки зрения, что наука тесно связана с политикой, может находиться на службе у власти (так, М.Фуко, предлагая концепцию власти эпохи модерна, подчеркивал, что такая власть стремится не только спонсировать и контролировать науку, тормозить или ускорять ее развитие, а и формирует ее [3]), исследования могут заказываться и контролироваться государствами, познавательная и производственная деятельность человека имеет также и отрицательные последствия. Передовые достижения науки могут использоваться и в военных целях, могут служить средством господства и подчинения, провоцировать неравенство. Любое открытие может быть использовано как во благо, так и во зло. «Концентрационные лагеря, массовое истребление людей, мировые войны и атомные бомбы вовсе не «рецидив варварства», а безудержная реализация достижений современной науки, технологии и власти», – считал Г.Маркузе [4]. В.И.Вернадский одним из первых поставил вопрос о возможности использования атомной энергии в военных целях, он был обеспокоен тем, что человек еще не способен правильно использовать ту силу, которую может дать ему наука.

Кризисы, революции и войны, безусловно, играют определенную роль при регулировании государством системы организации науки. Вмешательство государства усиливается, однако зачастую в периоды кризисов взгляды на организацию науки у научного сообщества и представителей власти совпадают – приоритет отдается государственным интересам, и в первую очередь военно-промышленному комплексу и экономике, что косвенно ведет к изменению тематики исследований, созданию новых

отраслей исследования. Идеология «чистой науки» переориентируется на прикладные исследования, причем не под давлением «сверху», а исходя из патриотических чувств самих ученых. Однако, по мнению Э.И.Колчинского [5, с. 132], война также способствует формированию нового типа учёного — предпринимателя и организатора производства, отвергающего принципы гуманизма ради интересов собственной страны.

Неконтролируемые разработки и применение оружия могут привести к «омнициду», самоуничтожению человечества. Человек, вооруженный технологиями, ощущает себя не только за рамками своих физических возможностей, но и выходит за рамки привычных морально-этических норм. Что приводит к необратимым последствиям: дегуманизации человека, экологическим и гуманитарным катастрофам и трагедиям. В этой связи указывается на кризис доверия к современной науке, к различным мировоззренческим системам (в том числе и к религии), которые оказались неспособными на практике подтвердить соблюдение прав человека, следовать главным принципам гуманизма.

Так как меняется представление об ответственности, наблюдается ее кризис, возникает необходимость ограничений на исследования. Например, ученые призывают к мораторию на генную модификацию человеческих эмбрионов, выражая озабоченность по поводу этичности и безопасности этих исследований [6]. Тем не менее, остановить исследования представляется невозможным, не существует юридических сдерживающих регулятивов, поэтому, например, в Китае продолжают проводиться исследования по изменению ДНК человеческих эмбрионов, о результатах этих исследований уже опубликована первая в мире научная статья.

Именно ученый может оценить и предвидеть разрушительный характер последствий человеческой деятельности, разработать и внедрить в общество сдерживающие регулятивы или, по крайней мере, настаивать на режиме секретности или опасности дальнейшей разработки определенных технологий. Так, в мире активно ведутся дискуссии по вопросам последствий четвертой промышленной революции, особенностью которой являются расшифровка генома человека, цифровизация общества, развитие нанотехнологий, искусственного интеллекта, возникновение обучающихся машин, квантовых вычислений и др. Морально ответственными за негативные в социальном отношении приложения (использования) научных открытий должны быть не только ученые, занятые прикладными исследованиями и технологиями, но и ученые, занятые в сфере фундаментальных исследований. Хотелось бы верить, что ученым, поддерживаемым властью (иногда вопреки ей), удастся преодолеть кризис доверия к современным мировоззренческим системам, и к науке в частности, защитить общество от социального неравенства, возникающего в том числе, в результате современной технологической революции, кризисов цивилизационного развития, нарушения прав человека и организовать свою деятельность в соответствии с принципами гуманизма. Как будет происходить на практике в дальнейшем – покажет время.

Литература:

1. Якунин В.И., Сулакшин С.С., Вилисов М.В., Соколов Д.В. Наука и власть: проблема коммуникации. М.: Научный эксперт, 2009.
2. Огурцов А.П. Философия науки: наука в социокультурной системе. Ч. 2. 2011. Электронный ресурс: <https://sci.house/issledovaniya-filosofskie-sovremennyye-scibook/filosofiya-nauki-nauka-sotsiokulturnoy-sisteme.html> (дата обращения 29.12.2019).
3. Сокулер З.А. Знание и власть: наука в обществе модерна. СПб. РХГИ, 2001. 240 с.
4. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Киев, 1995. С. XXIV.
5. Колчинский Э.И. Первая мировая война и мобилизация науки // Политическая концептология. 2016. № 4. <http://politconcept.sfedu.ru/2016.4/08.pdf>
6. См., например <http://www.nature.com/news/don-t-edit-the-human-germ-line-1.17111> Электронный ресурс, (дата обращения 28.12.2019).

**Прагматика научного текста как средство производства факта
в акторно-сетевой теории Б. Латура¹**

Шкорубская Е. Г.

Крымский федеральный университет им. В.И. Вернадского, соискатель

shkorubskaja@gmail.com

В статье рассматривается роль научных текстов в процессе производстве знания, реконструированного Бруно Латуром в работе «Наука в действии: следуя за учёными и инженерами внутри общества». Конечной целью «литературы факта», под которой понимается научно-техническая литература, является превращение некоторого исходного утверждения в научный факт. Особое внимание при этом уделяется прагматическому потенциалу научного текста, тому воздействию, которое текст оказывает на читателя и механизмам, которые применяются для этого автором. В качестве риторических инструментов, применяемых для оказания воздействия на читателя, Латур вводит модальные высказывания, которые модифицируют или особым образом характеризуют исходные утверждения. Именно посредством комбинаций позитивных и негативных модальностей с цитированием литературы, научный текст воздействует на читателя, принуждая его к определённым действиям.

Ключевые слова: текстовое воздействие, научный текст, Бруно Латур, позитивная модальности, негативная модальность, цитирование.

**Pragmatics of a scientific text as a means of producing fact in the actor-network theory of B. Latour.
Shkorubskaya E. G.**

V.I. Vernadsky Crimean Federal University

The article discusses the role of scientific texts in the process of knowledge production, reconstructed by Bruno Latour in the work “Science in action: following scientists and engineers within society”. The ultimate goal of the “literature of fact”, which is understood as scientific and technical literature, is the transformation of some initial statement into a scientific fact. Particular attention is paid to the pragmatic potential of the scientific text, the impact that the text has on the reader and the mechanisms that the author uses for this. As rhetorical tools used to influence the reader, Latour introduces modal statements that modify or characterize the original statements in a special way. It is state that scientific text affects the reader and forcing him to certain actions with combinations of positive and negative modalities and citation of literature that.

Keywords: textual impact, scientific text, Bruno Latour, positive modality, negative modality, citation.

Каким бы ни был наш подход к исследованию научной деятельности, в качестве её конечной цели мы с необходимостью признаём получение истины. При этом, для того, чтобы заслужить возможность сохранения в архиве научного знания, полученное знание должно быть зафиксировано в той или иной текстовой форме. Публикация как специфический коммуникативный акт науки по своей сути является действием, направленным на достижение консенсуса по какой-либо научной проблеме, обмен знаниями между учёными. При более пристальном рассмотрении научной коммуникации можно отметить, что едва ли научные тексты содержат завершённые, раз и навсегда определённые истины, готовые к опечатыванию и сдаче в архив. Живая научная коммуникация в активно разрабатываемых исследовательских отраслях скорее похожа на бурлящий котёл разногласий, из которого с трудом можно выловить готовые научные факты. Обращая внимание на непосредственный процесс производства знания, Бруно Латур в тексте «Наука в действии: следуя за учёными и инженерами внутри общества» отмечает специфическую роль в этом процессе научных текстов, в частности, научной статьи, «самого важного и хуже всего исследованного риторического средства» [1, с. 61].

¹ Публикация подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 20-011-00622 А «Философия как действие: прагматика текстового поведения»

Почему научная статья получает статус риторического средства? Дело в том, что основная её цель – оказать особое воздействие на читателя, принудить его к совершению определённых действий. Каким образом это происходит? Какую реакцию стремится вызвать научная статья у читателя? Именно этот прагматический потенциал научного текста мы рассмотрим в данной работе.

Научно-техническую литературу Б. Латур определяет как «литературу факта», конечной целью которой является именно создание научного факта, или, точнее, превращение некоторого высказывания из простого утверждения в не подвергаемый сомнению факт, или «чёрный ящик», готовый элемент научного знания (или техническое изобретение), используемый в дальнейшем без необходимости обоснования истинности. Единственная возможность добиться этого превращения – убедить читателя (как можно большее количество читателей) в том, что это утверждение действительно является фактом, что мир действительно таков, каким его описывает автор, и совершенно не таков, каким его описывают его оппоненты. Так, атакуемые и защищаемые утверждения употребляются автором статьи не в чистой форме, как они есть, а в модальных высказываниях, которые модифицируют или особым образом характеризуют эти утверждения.

Латур выделяет две специфические модальности высказывания научного текста:

1. Позитивные модальности – «высказывания, которые создают дистанцию между утверждением и условиями его конструирования есть дистанция, в результате чего оно становится способным своей основательностью породить необходимые последствия» [1, с. 49]
2. Негативные модальности – высказывания, которые возвращают читателя к истокам утверждения и обосновывают его достоверность или недостоверность, вместо использования для обоснования необходимых последствий [там же].

Сила указанных модальностей состоит в том, что именно они направляют и принуждают читателя проследовать по уготованному для него пути – будь то путь безусловного принятия или путь постоянного сомнения. Позитивная модальность, отрывая утверждения от способа его получения, создаёт видимость фактичности, заставляет принять исходное утверждение как данность и действовать, отталкиваясь от этой данности («примем, что получение истины – цель любой научной деятельности», говорит данная публикация). Чем глубже разрыв между утверждением и обстоятельствами его производства, тем дальше автор научного текста уводит читателя от сомнений в его истинности – ведь нам сложнее подвергнуть критике то, что нам не дано к рассмотрению. В свою очередь, негативная модальность преподносит читателю эти обстоятельства порождения утверждения и принуждает обратить на них внимание. Будучи представленным не как «данное», а как «ставшее», утверждение обнаруживает свою несостоятельность, предстаёт как результат определённых действий, решений (которые могут быть ошибочными). Таким образом для каждого научного утверждения становится критически важным то, «каким образом оно инкорпорируется в другие высказывания» [1, с. 52], и, как следствие, для каждого утверждения значимо, как обойдутся с ним последующие тексты, обращающиеся к нему.

Именно здесь наиболее репрезентативным является случай научной статьи с присущими ей практиками ссылок и цитирования. Задача научной статьи – через привлечение максимального количества наиболее авторитетных союзников (и упоминание их в позитивной модальности) и критику соперников (через упоминание их утверждений в негативной модальности) убедить читателя в непреложной истинности утверждений автора статьи. Практика цитирования таким образом становится не просто способом взобраться на плечи предшествующих гигантов – это ещё и способ сделать эти плечи более удобными для самого автора: «Вместо того чтобы пассивно связывать свою судьбу с другими работами, они проявляют активность и модифицируют статус этих работ» [1, с. 67]. Так авторы научных статей меняют звучания не только современных, но и прошлых текстов (и, в свою очередь, их тексты в будущем подвержены тому же). Каково же итоговое текстовое воздействие научной статьи (или любой другой «литературы факта») на читателя, к чему приводят комбинации модальных высказываний и привлечения цитируемых союзников?

Указанные особенности научной литературы приводят к трём возможным действиям со стороны читателя:

- 1) бросить читать текст (в силу недоверия к автору, отсутствия интереса к вопросу или собственной некомпетентности);
- 2) согласиться с автором и помочь ему превратить утверждение в факт, используя его в

Куликов С. Б.

*Томский государственный педагогический университет (Томск, Россия), декан факультета
общеуниверситетских дисциплин, доцент, доктор философских наук.*

kulikovsb@tspu.edu.ru

Аннотация: Представлены варианты построения высказываний, описывающие идеал науки на основе суждений вида aRb . Автор выполняет критику теории научного идеала (этоса), предложенного Р. К. Мертоном, привлекая для этого интерпретацию идей Л. Витгенштейна и Э. Гуссерля в духе аналитической философии языка.

Ключевые слова: идеал науки, точность, аналитическая философия, Мертон, Витгенштейн, Гуссерль

The ethos of sciences and its strict description.

Kulikov Sergey B.

Tomsk State Pedagogical University (Tomsk, Russia)

Abstract: This article reveals the options for the construction of statements describing the ideal of science on the basis of the aRb propositions. The author shows a critique of the theory of the scientific ideal (ethos) proposed by R. K. Merton, attracting for this interpretation of the ideas of Wittgenstein and E. Husserl in the spirit of the analytical philosophy of language.

Keywords: ideal of science, description, analytical philosophy, Merton, Wittgenstein, Husserl

Для современных форм философского мышления, развивающегося в русле аналитической традиции, актуально обращение внимания на перспективы построения точного знания относительно общего идеала науки. Этот идеал в принципе должен включать совокупность норм, руководствуясь которыми ученые с подлинным на то основанием могут считать себя представителями особой социальной группы. Одно из наиболее последовательных построений идеала (этоса) науки было предложено Р.К. Мертоном, который полагал, что всякий ученый тогда только подлинный представитель научного сообщества, когда он 1) универсалист; 2) «коммунист» (в смысле руководства общим благом, а не принадлежности к конкретной идеологии); 3) незаинтересованно (объективно) относится к изучаемым предметам; 4) целенаправленно (организованно) скептически [1].

В то же время идеал науки – это явление в общем-то метафизического плана, поскольку представления о нем не выводятся Р.К. Мертоном напрямую ни из эмпирических наблюдений, ни из накопленных статических данных, а вводятся сугубо нормативно. Именно в связи с такими явлениями Л. Витгенштейн говорил, что «о чем говорить нельзя, о том следует молчать», мысля под этим невозможность сформулировать атрибутивную конструкцию aRb и потому затрудненный характер достигать осмысленных утверждений. В данном плане и видится проблема, выносимая на обсуждение докладчиком: идеал науки (точнее следование идеалу науки) позволяет точно различить, кто ученый, а кто не ученый. Но для самого идеала науки точное знание проблематично. Решение этой проблемы докладчик связывает с возможностью пересечения идей, сформулированных Л. Витгенштейном и «поздним» Э. Гуссерлем [2].

Проведенные исследования показывают, что на базе теорий Э. Гуссерля и Л. Витгенштейна может быть сформировано особое представление об общем идеале науки. Этот идеал предполагает пересечение эмпирического «молчания» и метафизической «слепоты» (наивности) натурализма, которые помогают отрегулировать поведение ученых. Такая регуловка становится возможной как следствие критики существующих видов научного мышления. В частности, на обсуждение могут быть выдвинуты результаты критики теории научного идеала (этоса науки), предложенной Р.К. Мертоном и ведущей к следующим выводам:

1. интерпретация научного идеала как полужформализованного описания оснований науки (в данном плане наука есть комплекс суждений, полученных на базе экстра- рациональных предпосылок, например, эмоциональных пристрастий исследователя).

дальнейшем именно таким образом;

- 3) пройти по следам автора, воспроизвести всё то, что проделал автор текста (что в случае научно-технического текста означает вернуться в лабораторию или к условиям наблюдения, аналогичным авторским).

Какова же судьба самого научного текста? И здесь, по мнению Латура, проявляется специфика именно научной литературы: «все три возможных способа ее чтения ведут к “гибели” текста. Если он не прочитан полностью, его можно не принимать в расчет, а значит, его все равно что нет. Если он прочитан и воспринят как истина, в самом скором времени от него останется лишь голая суть, его растащат на куски и превратят во всем известный факт, часть обыденного знания. Наконец, начав проверять авторские утверждения, читатель выходит за пределы текста и попадает в лабораторию» [1, С. 108].

Таким образом, научный текст, воздействуя на читателя в силу своих возможностей, представляет собой нечто, инструментально используемое «для нападения или обороны», и отбрасываемое за ненадобностью по достижении цели (в отличие от «литературы вымысла», к которой мы можем возвращаться раз за разом ради собственного удовольствия). Однако, немаловажно отметить, что в интерпретации Бруно Латура речь идёт прежде всего о научно-технической литературе, о том, что в англоязычной традиции обозначается как science, а в русскоязычной относится к естественным и точным наукам. Открытым остаётся вопрос – насколько указанный соответствует коммуникации в гуманитарных науках, или, ещё уже, к философской коммуникации? В силу того, что институционально гуманитарная коммуникация строится во многом по образцу естественнонаучной (не без влияния отечественного научного менеджмента), методологический инструментарий, представленный Латуром, по крайней мере, применим для рассмотрения фактического статуса гуманитарной и философской литературы. Возможность обнаружить её место между «литературой факта» и «литературой вымысла», по нашему мнению, позволит прояснить специфику текстового воздействия гуманитарного знания.

Литература:

1. Латур Б. Наука в действии: следуя за учеными и инженерами внутри общества; [пер. с англ. К. Федоровой; науч. ред. С. Миляева]. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013. 414 с.

2. допущение метафизического происхождения научных знаний, полученных в результате неустрашимых противоречий в недрах самого научного идеала.

Полученные результаты соответствуют критике предположений о всемогуществе эмпирических наблюдений и процедур сбора статистических данных, на которые ориентируются современные теоретики. Положительный опыт представленных исследований в целом помогает понять ценность критицизма в сфере современных теорий поведения, интеллекта и других психологических теорий. Научный идеал, который отсылает к идеям Г. Гуссерля и Л. Витгенштейна, предполагает возможность отрегулировать вышеупомянутый процесс, поставив его в зависимость от процедур коррекции ментальных и/или сознательных действий на базе философской критики.

Предложенный подход допускает возможность показать основание для рефлексии действий человека, участвующего в научно-исследовательской работе. Данный путь приводит к согласованию феноменологии и аналитической философии в плане критического анализа оснований науки. Но для полноценного своего воплощения такой подход требует привлечения как минимум еще **двух** теорий, а именно теории внутренней речи Л.С. Выготского, которая позволяет описать процесс умственного развития в его раннем периоде, а также теории речевых актов Дж. Остина. Только в этой перспективе идеал науки, дедуцируемый из идей Э. Гуссерля и Л. Витгенштейна, предполагает ориентацию на особые формы языка, которые совпадают с согласованием перформативных высказываний (допустим, приказов) и логических пропозиций при выполнении сознательных действий науке. Формирование действий данного вида аналогично отношениям, открытым Л. С. Выготским между внутренней и внешней речью. Вместе с тем докладчик не утверждает, что поведение ученых зависит от их детства, и он не требует реального уподобления сознательной деятельности в науке детскому типу речи. Предлагаемая для обсуждения мысль дает шанс выявить психологические механизмы, которые действуют в глубине сознания, отсылая мысль к языковому развитию в период раннего детства, но раскрываясь также и в действиях взрослых ученых. Совпадения внутренней и внешней речи выражают работу указанного психологического механизма в области этических отношений, о которых Л. Витгенштейн говорил, что они трансцендентальны, т.е. одновременно требуют и «говорить», т.е. выдвигать суждения, и «молчать», т.е. воздерживаться от суждений.

Литература:

1. Merton R.K. The Sociology of Science. Theoretical and Empirical Investigations. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1973. P. 268-276.
2. Kulikov S.B. Scientific Ethos and Foundations of Conscious Activity // Integr. psych. behav. 2019. <https://doi.org/10.1007/s12124-019-09483-6>

Развитие понятий постнеклассической науки

Коняев Сергей Николаевич

Институт философии РАН, старший научный сотрудник. Кандидат физико-математических наук
snk-05@mail.ru

Рассматриваются особенности понятий постнеклассической науки. Отмечается наличие временной размерности и эволюционной составляющей. Понятия «постнеклассики» должны не только рассматривать характеристики объекта, но также обязаны фиксировать воздействие субъекта на объект. Одной из перспективных категорий становящейся физической теории, вероятно, будет понятие когерентности.

Ключевые слова: постнеклассическая наука, проблема наблюдателя, понятие когерентности

Categories of post non classical science.

Konyaev Sergey

Abstract: There are new features of notions of post non classical science. First of all post non classical categories have time dimension, i.e. they are able to evolve. Moreover they should consider not only the characteristics of the object but also fix the influence of subject on the object. One of the perspective categories of the becoming physical theory could be the notion of coherence.

Keywords: post non classical science, the problem of the observer, coherence, becoming scientific paradigm

Современный этап развития науки характеризуется все большим отходом от классической картины мира. Все больше акцент в познании переходит на осознание роли наблюдателя и его метрологического обеспечения.

Даже такие базовые понятия классической физики как пространство и время отходят на задний план. Получают развитие взгляды методологов, трактующих пространственно-временные характеристики объектов микромира как вторичные качества, обусловленные в первую очередь их взаимодействием.

21 век характеризуется не просто теоретическими моделями, описывающими новые черты физической реальности, но и экспериментальными подтверждениями новых моделей.

В сентябре 2015 года усовершенствованная система интерферометров LIGO впервые обнаружила гравитационные волны, возникшие в результате слияния двойной системы черных дыр с примерно равными массами, удаленных от Земли на расстояние более 1 млрд световых лет [1, 1011].

Если это открытие подтвердится, то самая главная опора классической картины мира – стабильность внешнего мира, статуйность пространства уже не будет давать прежней надежной методологической основы. Более важным является фиксация взаимодействия субъекта и объекта. В зависимости от условий эксперимента результат регистрации объекта может отражать как волновые, так и корпускулярные свойства изучаемого объекта.

Совсем новые непривычные характеристики объекта могут приноситься под влиянием современных технологий, приводящих, например, к появлению свойств, обусловленных воздействием информационных систем дополненной реальности.

Есть очень веские основания полагать, что продвижение в развитии физической теории потребует разработку понятия когерентности, в котором понятие субъекта и объекта оказывается взаимосвязанным.

Понятие когерентности помимо более тонкого понимания процесса измерения вносит вклад в понимание причинности. Помимо традиционных четырех пониманий причинности, идущих от Аристотеля (материальной, формальной и пр.) в сложных человекомерных системах, обладающих памятью и возможностью эволюционного развития могут присутствовать детерминация прошлым и будущим. Тем более, что современные представления о новом понимании природы времени в микромире получили не только теоретическое, но и экспериментальное подтверждение.

Постнеклассический тип научной рациональности учитывает соотношенность получаемых знаний об объекте не только с особенностью средств и операций деятельности, но и с ценностно-целевыми структурами. Как отмечает академик В.С.Степин, современная наука направлена на изучение сложных эволюционирующих природных объектов, в которых включается в качестве компонента сам человек. Изучение сложных, человекомерных систем требует новых инструментальных средств.

В своей книге «Теоретическое знание» В.С.Степин отмечает [2, 626]: «В современную эпоху, в последнюю треть нашего столетия мы являемся свидетелями новых радикальных изменений в основаниях науки. Эти изменения можно охарактеризовать как четвертую глобальную научную революцию, в ходе которой рождается новая постнеклассическая наука.

Интенсивное применение научных знаний практически во всех сферах социальной жизни, революция в средствах хранения и получения знаний (компьютеризация науки, появление сложных и дорогостоящих приборных комплексов, которые обслуживают исследовательские коллективы и функционируют аналогично средствам промышленного производства и т.д.), меняет характер научной деятельности. Наряду с дисциплинарными исследованиями на передний план все более выдвигаются междисциплинарные и проблемно-ориентированные формы исследовательской деятельности».

Академик Степин В.С. отмечает, что включаясь во взаимодействие, человек уже имеет дело не с жесткими предметами и свойствами, а со своеобразными «созвездиями возможностей». Перед ним в процессе деятельности каждый раз возникает проблема выбора некоторой линии развития из множества возможных путей эволюции системы. Причем сам этот выбор необратим и чаще всего не может быть однозначно просчитан.

В естествознании, как отмечает академик Степин, первыми фундаментальными науками, столкнувшимися с необходимостью учитывать особенности исторически развивающихся систем, были биология, астрономия и науки о Земле. Сейчас идеи историзма все активнее проникают в физику, начиная с идеи «Большого взрыва» и получением экспериментальных подтверждений наличия нелокальности времени в контексте физики элементарных частиц (п в экспериментального подтверждения неравенств Леггета).

Есть очень веские основания полагать, что для адекватного анализа современного развития научного знания требуется разработка новых инструментов такого анализа, разработка постнеклассической методологии и, в частности, использование понятий, соответствующих задаче комплексного анализа таких сложных человекомерных (человекомерных) систем постнеклассической науки.

Кандидатом на категорию постнеклассической науки может быть, в частности, понятие когерентности. Определение этого понятия до сих пор вызывает споры.

В классической оптике свойство когерентности источников света определяется по результату их взаимодействия – интерференции. Два источника света когерентны, если они дают интерференционную картину. Интересно, что даже в классической оптике способность света к интерференции определяется квантовыми свойствами излучения. Обычный свет создается хаотическими излучателями, поэтому первые интерферометры создавались с помощью одного источника, разделяя световой поток на два световых луча. Именно это дает возможность получить интерференционную картину, используя отдельные цуги волн с требуемым временем когерентности. Сама интерференционная картина создается в классической оптике благодаря «фактору историчности» - лучи интерферируют, так как имеют общее происхождение – общий единый источник излучения.

Анализ понятия когерентности показывает, что в этом понятие присутствует связь (как раньше бы сказали диалектическое единство) целостности (свойств) системы и (процесса) синхронизации, который эту целостность обеспечивает.

Наличие наблюдаемой интерференционной картины является по определению свидетельством когерентности волн, колебаний и пучков света. Свет от пары обычных лампочек накаливая, как показывает опыт, не дает интерференционной картины, соответственно интерференционный член равен нулю и в таком случае говорят, что пучки не коррелированы или не когерентны между собой [3, 190].

В теории колебаний и волн когерентность «определяется как необходимое условие существования эффектов интерференции» [4, 7]. В классической оптике степень когерентности теоретически оценивалась по величине интерференционного члена, а экспериментально по контрастности интерференционных полос. Традиционные источники света использовали некоррелированно излучающие атомы и молекулы, поэтому для получения интерференционной картины приходилось излучение одного и того же источника расщеплять разными способами на два или несколько пучков.

Классические модели когерентных явлений в целом хорошо описывают различные интерференционные схемы, позволяют исследовать интерференцию монохроматических световых пучков и учитывать влияние частично когерентного света. В классике практически ставится знак равенства между понятиями когерентности и корреляции. Так, согласно Физической Энциклопедии: «Когерентность – коррелированное протекание во времени и в пространстве нескольких случайных колебаний или волновых процессов, позволяющее получить при их сложении четкую интерференционную картину...» [5, 394].

Важный методологический вывод, который появляется при рассмотрении когерентности в классической теории – это связь понятия когерентности с понятием измерения. И то, и другое в классике определяется неявно. Измерение в классической механике подразумевает наблюдателя, получающего граничные условия для систем уравнений теории, которые не содержат понятия (описания) наблюдения. Степень когерентности определяется через реальные условия эксперимента и подразумевает «интегральную характеристику» результатов наблюдения.

Таким образом, понятие когерентности должно получить дальнейшее развитие, чтобы занять адекватное место среди категорий постнеклассической науки.

Литература:

1. Липунов В.М. Астрофизический смысл открытия гравитационных волн. // УФН. 2016. Т.186. №9 С.1011-1022.
2. Степин. В.С. Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция. 2003. 744 С.
3. Сивухин Д.В. Общий курс физики. Оптика. М. 1980. С.190.
4. Шелепин Л.А. Когерентность. М.1983. С.7.
5. Физическая Энциклопедия 1990 - Физическая Энциклопедия. Т.2. М. 1990. стр. 394

Междисциплинарный трансфер знаний: опыт семиотики и когнитивной лингвистики

Авдонин В.С.

*Институт научной информации по общественным наукам Российской академии наук.
Ведущий научный сотрудник, доктор политических наук, канд. филос. наук*

adoninvla@mail.ru

В докладе рассматривается проблематика междисциплинарного трансфера знаний, представляющая собой важную составную часть исследований феноменов междисциплинарности, которые являются важнейшей тенденцией современной науки. Отмечается, что в изучении междисциплинарного трансфера знаний целесообразно использовать семиотические теории познания и коммуникации, связывающие эпистемологические и коммуникационные планы анализа. Эти теории активно используются в когнитивной лингвистике, которая исходит из тесной связи языка и познания и подчеркивает, что в основании языков лежат такие когнитивные способности как категоризация, концептуализация, интерпретация, метафоризация. В докладе рассматривается роль концептуальных метафор как средств переноса смыслов между разными концептуальными «доменами» (дисциплинарными контекстами), позволяющих создавать новые смыслы и получать, тем самым, новые знания. Исследования концептуальных метафор показывают, что метафорические проекции многослойны, и могут переносить не только лежащие на поверхности, но и внутренние, обобщенные, смыслы концептуальных доменов, способные осуществлять метафорический фрейминг новых дисциплинарных контекстов.

Ключевые слова: междисциплинарность, трансфер знаний, сеимозис, когнитивная лингвистика, концептуальные метафоры, «блендирование», метафорический фрейминг

Interdisciplinary transfer of knowledge: the experience of semiotics and cognitive linguistics. Avdonin V.S.

Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences (INION RAN)

The report examines the problems of the interdisciplinary transfer of knowledge, which is an important component of the study of the phenomena of interdisciplinarity, which are the most important trend in modern science. It is noted that in the study of the interdisciplinary transfer of knowledge it is advisable to use semiotic theories of cognition and communication, connecting epistemological and communication plans of analysis. These theories are actively used in cognitive linguistics, which proceeds from the close connection of language and cognition and emphasizes that languages are based on cognitive abilities such as categorization, conceptualization, interpretation, metaphorization. The report examines the role of conceptual metaphors as means of transferring meanings between different conceptual “domains” (disciplinary contexts), which allow creating new meanings and thereby gaining new knowledge. Studies of conceptual metaphors show that metaphorical projections are multi-layered, and can carry not only the underlying, generalized, meanings of conceptual domains that can metaphorically frame new disciplinary contexts.

Keywords: interdisciplinarity, knowledge transfer, seimosis, cognitive linguistics, conceptual metaphors, “blending”, metaphorical framing

Исследование междисциплинарного трансфера знаний представляет собой важную составную часть исследований междисциплинарности в современной науке. Сама же междисциплинарность рассматривается сегодня как одна из главных тенденций современной науки, способная давать новые знания и обеспечивать решение сложных исследовательских, технологических и социальных проблем. Объем междисциплинарных исследований в современной науке непрерывно расширяется, но также

расширяется и круг проблем, с которыми они сталкиваются, что требует соответствующего прояснения и изучения. Проблема междисциплинарного трансфера знаний является здесь одной из ключевых. Выделяя типы междисциплинарности, современное науковедение особое внимание обращает на интегральную междисциплинарность, которая предполагает не просто сопоставление знаний разных дисциплин, но такое их объединение (интеграцию), которое приводило бы к появлению новых знаний. [1] Очевидно, что речь здесь идет о трансфере знаний между дисциплинами, в ходе которого имеющиеся знания **МОГУТ** быть преобразованы так, чтобы в итоге имело место новое (междисциплинарное) знание.

Исследование междисциплинарного трансфера знаний исходит из идеи тесного взаимодействия эпистемологических и коммуникационных аспектов этого процесса. Сопоставление и координация этих планов анализа позволяет лучше понять существо трансфера знаний в науках, его свойства, средства и механизмы. Тесная связь этих сторон процесса также позволяет результативно применять в его исследовании семиотические теории познания и коммуникации. [2]

В семиотической традиции (от Ф.Де Соссюра, Ч. Пирса и др.) познание рассматривается как свойство семиозиса – интерпретации агентом (интерпретантом) знаков и знаковых систем, приводящее к появлению смыслов. В современных теориях эти идеи получили развитие в отрасли «когнитивной семиотики», представленной Брандтом, Куллем, Кэмпбелом, Хоффмайером и другими. Они предприняли усилия по переопределению эпистемологии в семиотических категориях. [3;4;5] В ней раскрывается интерпретативная природа познания, в т.ч. указывается, что познание связано с выбором (интерпретации) в некоторой проблемной ситуации, имеющим важное («экзистенциальное» для интерпретанта) значение. Ситуация познания, таким образом, связана, во-первых, с некоторой логической несовместимостью или неопределенностью кода, позволяющей делать выбор, во-вторых, с некоторыми ограничениями, помогающими делать выбор определенной направленности. Эти ограничения называют семиотическими «строительными лесами» (scaffolding) или «инструкциями для выбора», созданными из прошлого опыта, из следов актов выбора, совершенных ранее. Семиотическая перспектива утверждает, что в «такие явления, как познание, восприятие и даже сознание, предполагают некоторые первичные семиозисные операции, которые поддерживают эти процессы более высокого уровня. Семиозис - это универсальное познание, выражающееся в действиях любой системы поиска смысла.»[3, р.359] Семиозис здесь выступает как основа всех других процессов поиска смысла, включая научное познание.

В области коммуникативных теорий семиотика руководствуется теми же принципами. Она рассматривают коммуникацию не как «линейный» трансфер количественных параметров информации, а как трансфер смыслообразующей информации, организованной в смыслы и организующей смыслы. Она фокусируется на знаковых системах как средствах трансфера, на восприятии и интерпретации (семиозисе) знаковых средств в различных контекстах, на формировании на этой основе новых смысловых значений и новых знаний. Важным аспектом семиотических теорий является анализ языковых средств трансфера смыслообразующей информации.

Эти теории активно используются в когнитивной лингвистике, которая возникла на стыке лингвистики и когнитивной науки. Она исходит из тесной связи языка и мышления и подчеркивает, что многие свойства языков, исследуемые в лингвистике, имеют аналоги в области когнитивных процессов. Более того, без учета когнитивных аспектов языка трудно понять и собственно лингвистические аспекты.[7] В рамках когнитивной лингвистики разрабатываются объяснительные теории различных когнитивных аспектов языка, которые включают и концептуальный аппарат семиотики и могут быть полезны в нашем исследовании междисциплинарных трансферов.

Важную роль в когнитивной лингвистике играет исследование концептуальных метафор как средств переноса смыслов (когнитивного содержания) между разными концептами («концептуальными доменами»), что позволяет получать новые смысловые значения (новые знания). В когнитивной лингвистике существует несколько теорий концептуальных метафор[8]. В большинстве этих теорий концептуальные метафоры рассматриваются как средства переноса значений (смыслов) из одних концептуальных «доменов» («пространств», контекстов) в другие. Одна из известных в этой области - теория концептуальных метафор (ТКМ) Дж. Лакоффа, которая объясняет концептуальные метафоры свойствами человеческого мышления к переносу смыслов между категориями. Среди концептов могут быть выделены домены-источники и домены-цели. Метафора переносит смысл из домена-источника, представляющего собой более понятное смысловое пространство в домен-цель, в котором концептуальное пространство является менее понятным и определенным. Перенос смысла из домена-источника

к домену-цели позволяет создавать в последнем новые смыслы, расширяя знания о нем. Как формулирует Э. Будаев: «В результате однонаправленной метафорической проекции (metaphorical mapping) из сферы-источника в сферу-мишень сформировавшиеся в результате опыта взаимодействия человека с окружающим миром элементы сферы-источника структурируют менее понятную концептуальную сферу-мишень, что составляет сущность когнитивного потенциала метафоры.» [9, с.16].

В когнитивной лингвистике при исследовании концептуальных метафор также используется другая теория «смешивания» смыслов или «теория блендирования» (ТБ). [10]. Этот подход исходит из того, что помимо двух концептуальных доменов или «пространств» (источника и цели) имеется еще и так называемое пространство генезиса концептуальной метафоры (generic space), в котором обнаруживается некоторая общность двух связываемых метафорой доменов. А результатом «работы» метафоры является новое «смешанное» концептуальное пространство (blended space), в котором обнаруживается уже некий новый смысл, не сводимый к одному из смыслов исходных доменов.

Сравнительный анализ этих теорий (ТКМ и ТБ) показал, что они не опровергают, а, скорее, дополняют друг друга. Если теория концептуальных метафор больше занята объяснением более-менее обычной метафоризации языка, то теория блендирования сосредоточена, прежде всего, на объяснении появления новых и творческих метафор. Она более внимательно относится к различным контекстам знаний и опыта, в которых появляются новые концептуальные метафоры, способные их связывать и производить новые знания.

Литература:

1. The Oxford Handbook of Interdisciplinarity / Ed. by Robert Frodeman, Julie Thompson Klein and Roberto Carlos Dos Santos Pacheco. Second Edition - Oxford University Press, 2017. – 652 p.
2. Repko, A. F., Szostak R. Interdisciplinary research: Process and theory. Los Angeles : SAGE, 2017. – 425 p.
3. Campbell C., Olteanu A., Kull K. Learning and knowing as semiosis: Extending the conceptual apparatus of semiotics // Sign Systems Studies 47(3/4), 2019, 352–381. <https://doi.org/10.12697/SSS.2019.47.3-4.01>.
4. Brandt P. Cognitive Semiotics: Signs, Mind and Meaning. (Bloomsbury Advances in Semiotics.) London: Bloomsbury Academic. 2020.
5. Hoffmeyer, J. Introduction: Semiotic scaffolding // Biosemiotics 2015. 8(2): 153–158. 6. Kull K. 2015. Evolution, choice, and scaffolding: Semiosis is changing its own building // Biosemiotics 8(2): 223–234.
6. The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics / Ed. by Dirk Geeraerts and Hubert Cuyckens. Oxford : Oxford Univ. Press, 2011. – 1334 p.
7. Теория метафоры : Сб. / Пер. с англ., фр., нем., исп., польск. яз.; Вступ. ст. и сост. Н.Д. Арутюновой. М.: Прогресс, 1990.- 512 с.
8. Будаев Э.В. Становление когнитивной теории метафоры // Лингвокультурология. - Вып. 1. - Екатеринбург, 2007. - С. 16-32.
9. Turner M., Fauconnier G. Metaphor, Metonymy, and Binding // Metaphor and Metonymy at the Crossroads: A Cognitive Perspective / Ed. A. Barcelona. Berlin; New York: Mouton de Gruyter, 2000. P. 133-148.

Фундаментальные проблемы цифровизации гуманитарных научных исследований

Ненашева Марина Викторовна

Северный (Арктический) Федеральный университет имени М.В.Ломоносова, доцент, кандидат философских наук

m.nenasheva@narfu.ru

Аннотация: В условиях цифровизации образования, одним из методов организации и осуществления познавательной деятельности является использование информационных технологий. Благодаря своим гносеологическим возможностям информационные технологии уже давно и эффективно применяются в естествознании, чего не скажешь о гуманитарной сфере, компьютеризация которой началась в начале XXI века. В связи с этим становится актуальным рассмотрение фундаментальных проблем, возникающих в связи с использованием цифровых методов познания. В статье представлены результаты исследования теоретических подходов и практических разработок в области цифровой гуманитаристики и выделено два направления использования информационных технологий в гуманитарных науках. Первое связано с цифровизацией всего культурного наследия, второе – с методами интеллектуальной обработки оцифрованных текстов гуманитарной направленности и генерирования на их основе нового знания в соответствии с целями и задачами исследователя. Сделан вывод о том, что информационные технологии гуманитарной направленности представляют собой удобный инструмент для сохранения богатого текстового материала, однако они все еще недостаточно эффективны для решения задач исследователя-гуманитария, что связано особой природой гуманитарного знания и познания.

Ключевые слова: цифровизация, гуманитарные науки, исследования, информационные технологии

Fundamental issues of informatization humanities research.

Marina V. Nenasheva

Northern (Arctic) Federal University named after M. V. Lomonosov

Annotation: Current higher education is the process of transition from the subject-ontological to the epistemological model of learning. This model aims at knowledge transfer knowledge-gaining methods. One of the methods for gaining knowledge in the digital education context is the use of information technology. Researchers of natural science have used information technology for a long- time. Digitalization of the humanities began at the beginning of the XXI century only. The article considers fundamental issues emerging in the process of using digital technologies in humanities research. Studying the existing projects in digital humanities, I highlight two ways of using information technology in humanities: digitalization of cultural heritage and its representation in the form of electronic libraries, archives and virtual museums, intellectual processing of humanitarian texts and generation of new knowledge according to the purposes and tasks of the researcher. The article shows that information technologies are an effective tool for digitization and preservation of humanitarian texts. At the same time, information technology cannot be used for knowledge gaining and knowledge representation due to a specific nature of humanitarian knowledge and cognition.

Keywords: digitalization, humanities, research, information technologies, digital humanities.

Введение

Современный этап развития образования характеризуется переходом от предметно- онтологической к гносеологической модели обучения, ориентированной не только на передачу готового знания, но и на обучение методам познания в процессе научно- исследовательской деятельности [1, с.261]. В условиях цифровизации образования, одним из методов для организации и осуществления познава-

тельной деятельности является использование информационных технологий.

Считается, что информационные технологии – это раздел информатики [2, с.58-122], в котором изучаются «процессы, методы поиска, сбора, хранения, обработки, предоставления и распространения информации [3]» с помощью специальных компьютерных программ и технических устройств. В основе данного определения лежит инструментальный подход, согласно которому информационные технологии рассматриваются с точки зрения их функций и операций, иначе говоря, что и как можно делать с помощью компьютера и компьютерных программ. Данный взгляд на технологии возник еще в глубокой древности в трудах древнегреческих философов Платона и Аристотеля, которые считали, что технология (от греческого *техне*) является внешним по отношению к человеческой природе инструментом, который используется для достижения определенных целей.

Инструментальный подход к рассмотрению технологий господствовал в западноевропейской науке вплоть до XX века. В 1953 году Мартин Хайдеггер в работе «Вопрос о технике» отметил, что слово *техне* тесно связано со словом *эпистема* и означает «знание, умение ориентироваться, разбираться в чем-то» [4]. Основываясь на данном, эвристическом по своей сути значении, информационные технологии могут быть рассмотрены с позиции гносеологического подхода, то есть как способ получения нового знания в процессе познавательной деятельности.

Долгое время считалось, что информационные технологии имеют большее значение среди естественно-научных дисциплин, чем среди гуманитарных. Это имеет свое естественное объяснение. Большинство создававшихся ранее компьютерных программ были ориентированы на обработку каких-либо числовых данных или решение задач, представленных в виде математических формул. В начале XXI века изменения, происходящие в сфере образования в связи с распространением информационных технологий, затронули и традиционно далекую от влияния техногенных процессов сферу гуманитарных исследований и гуманитарного образования, поставив перед ней ряд проблем. В первую очередь требовалось определить, какой статус будет иметь введение компьютерных технологий в гуманитарном образовании? Будет ли это курс информатики для гуманитариев (решение, которое напрашивается само собой при достаточно формальном подходе к проблеме информатизации образования) или это будет поддержка с помощью современных информационных технологий традиционного гуманитарного образования, которая позволит сохранить его специфику и более эффективно решать образовательные и научно-исследовательские задачи?

Для предварительного ответа на данные вопросы обратимся к понятию гуманитарной науки. Начало систематическому изучению особенностей гуманитарного знания и познания было положено в конце XIX века, когда немецкий философ В.Дильтей опубликовал работу

«Введение в науки о духе» [5], в которой поставил вопрос о предмете и методологии гуманитарных наук. Познавательная деятельность в гуманитарных науках традиционно строится на основе чтения и анализа авторских текстов, а также изучения комментариев к ним, историко-критической литературы и справочных материалов. В узком понимании под гуманитарным текстом, как правило, имеются в виду оригинальные тексты конкретных литературных, философских, теологических или исторических произведений. В широком смысле слова текст – «это основной механизм актуального существования и исторического наследования культуры» [6].

Основная цель исследователя в работе с гуманитарным текстом состоит не столько в «считывании» предметного, лежащего как бы на поверхности, содержания текста, сколько в экспликации заключенного в нем смысла, в его понимании и истолковании, а также в генерации нового знания на основе произведенного анализа. Ориентация на понимание и осмысление текста в гуманитарном познании является важнейшим условием решения образовательных и научно-исследовательских задач, поэтому внедрение компьютерных технологий в гуманитарную область должно быть ориентировано, в частности, на актуализацию смыслового и культурогенного потенциала текста.

Исходя из специфики гуманитарного познания, возникает два вопроса: 1) какие информационные технологии пригодны для использования в гуманитарных научных исследованиях? и 2) в какой степени эти технологии решают исследовательские задачи гуманитария? Ответы на данные вопросы представляются особенно актуальными в связи с тем, что в последние годы в вузах вводятся учебные дисциплины по информационно-коммуникационным технологиям в гуманитарных исследованиях [7], которые априори предполагают обучение студентов компьютерным программам, которые способствуют решению образовательных и научно-исследовательских задач гуманитария.

Одним из современных направлений, объединяющим «методики и практики гуманитарных, социальных и вычислительных наук с целью изучения возможностей применения и интерпретации новых цифровых и информационно-коммуникационных технологий в гуманитарных науках и образовании» является *digital humanities* («цифровая гуманитаристика», «цифровые гуманитарные науки») (Можаева Г.В.) [8]. Сегодня в цифровой гуманитаристике можно выделить несколько приоритетных направлений. Во-первых, это деятельность по оцифровке текстов гуманитарной направленности и создание на их основе цифровых архивов, коллекций, библиотек. Во-вторых, это интеллектуальная обработка текстовых ресурсов, разработка интеллектуальных поисковых систем, апробация различных моделей представления знания.

Для исследования практики применения информационных технологий в гуманитарных науках мы обратились к российскому опыту в области цифровой гуманитаристики. Для этого были отобраны 13 университетов с научными центрами, лабораториями, кафедрами, на базе которых реализуются проекты с использованием компьютерных методов в гуманитарных науках. Всего было проанализировано 16 проектов в области цифровизации гуманитарных научных исследований. Также были изучены материалы научных конференций «Естественнонаучные методы в цифровой гуманитарной среде» разных лет, в которых представлен опыт реализации проектов по цифровой гуманитаристике.

Анализ полученных результатов показал, что сегодня большинство проектов по цифровой гуманитаристике реализуются в таких областях гуманитарного знания как история, археология, культурология, филология и лингвистика. Основные проекты в области цифровизации гуманитарных научных исследований связаны с созданием электронных коллекций текстов гуманитарной направленности, виртуализацией культурно-исторических объектов и разработкой информационных систем. Для этого применяются технологии 3D моделирования, визуализации, мультимедиа технологии, технологии разработки геоинформационных систем (ГИС) и web-технологии. Технология 3D моделирования используется для превращения наблюдаемых или воображаемых объектов в компьютерные трехмерные модели [9]. Преимуществом данной технологии является возможность визуализации объектов, то есть представления объекта или события в виде, удобном для зрительного восприятия и анализа. Мультимедиа технологии являются удобным инструментом для передачи графической, звуковой и видеоинформации. ГИС-технологии используются в гуманитарных науках для обработки пространственной информации и создания цифровых карт местности. Web-технологии преимущественно применяются для создания информационных и образовательных сайтов в сети Интернет [10].

Для решения научно-исследовательских задач в проектах в области цифровой гуманитаристики используется методы пространственного анализа культурно-исторических процессов на основе ГИС-технологий, компьютерного анализа оцифрованных текстов, который включает метод контент-анализа, семантической разметки и атрибуции. Суть контент-анализа состоит в выявлении частоты появления в тексте *интересующих* исследователя характеристик, например, частоты наиболее часто используемых автором текста слов. Данный метод дает общее представление об основных темах, затрагиваемых автором. Более сложным является качественный контент-анализ, который позволяет провести концептуальный анализ текста и извлекать из массива текстов содержательную информацию. Анализ проектов, реализуемых в ведущих российских центрах цифровой гуманитаристики показал, что текстовые источники занимают центральное место в развитии гуманитарных вычислений, поэтому основная работа в области цифровой гуманитаристики связана с переводом в электронный формат всего культурно-исторического наследия. Что касается смысловой обработки текстов с помощью компьютерных технологий, то дальше всех в направлении разработки технологий работы с синтаксическим и *семантическим* пространством текста продвинулись лингвисты, которые уже давно и успешно используют компьютеры для создания полнотекстовых информационных систем, проведения семантического анализа текстов, лексического поиска, морфологического анализа слов и т.п. На наш взгляд, основная трудность при разработке технологий работы со смысловым пространством текста состоит в практической невозможности формализации и алгоритмизации всего разнообразия мыслительной деятельности человека, за которой скрывается уникальная концептуальная картина мира человека.

Литература:

1. Ходанович А.И. Информатизация образования как научно-методическая проблема // Известия РГПУ. 2003. № 3 (6). С.259-268.
2. Баксанский О.Е. Фундаментальные, прикладные и практические аспекты когнитивных наук // Когнитивный подход.

- Научная монография. М., 2008.
3. ФЗ «Об информации, информационных технологиях и о защите информации» от 27.07.2006 № 149-ФЗ. [Электронный ресурс]. Информационно-справочная система «КонсультантПлюс». URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_61798/ (дата обращения: 11.11.2019).
 4. Хайдеггер М. Вопрос о технике [Электронный ресурс] / Учебный портал РУДН. URL: <http://web-local.rudn.ru> (дата обращения: 25.10.2019)
 5. Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт. Под ред. А.В. Михайлова и Н.С. Плотникова. Т. 1: Введение в науки о духе / Пер. с нем. под ред. В.С. Малахова. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000.
 6. Лотман Ю.М. К современному понятию текста. Семантика культуры. Тез. докл. Всес. Шк. по семиотике культуры. 8-18 сент. 1988 // Отв. ред. Теребихин В.В. Архангельск, АГПУ.
 7. Хоки С. История гуманитарного компьютеринга. Логос. Том 25. № 2 (104). 2015.
 8. Меженин А.В. Технологии 3d моделирования для создания образовательных ресурсов. Учебное пособие. СПб., 2008.
 9. Web-технологии : учебное пособие / И.Н. Васильева, Д. Ю. Федоров. СПб.: Изд-во СПбГЭУ, 2014.

Опыт как событие или куда ведет онтологический поворотⁱ

Шиповалова Л.В.

СПбГУ. Институт философии, профессор кафедры философии науки и техники. Доктор философских наук

ladaship@gmail.com

Аннотация: В статье рассматривается методологическая интерпретация онтологического поворота, представленная в антропологических исследованиях. Осуществляется применение этой трактовки к науке как предмету исследования. При этом предлагается обращение к истокам концептуализации (научного) знания, выходящей за границы его трактовки в качестве системы обоснованных пропозиций. Ключевым в этом случае оказывается концепт опыта. Утверждается, что исследовательский жест исторической эпистемологии может быть понят как онтологический, когда он вмешивается в традиционную историю науки и выявляет в ней такие трактовки опыта, которые представляют собой альтернативу организованному активным субъектом эксперименту. Такое обращение к иному образу и концепту научного знания может одновременно легитимировать современные исследования науки, настаивающие на многообразии активных элементов познания, а также на контингентности как существенной характеристике научного знания.

Ключевые слова: историческая эпистемология, опыт, знание, эксперимент, новоевропейская наука.

Experience as an Event or Where the Ontological Turn Leads ***Shipovalova L.V.***

Saint Petersburg University

Abstract: The article deals with the methodological interpretation of the ontological turn presented in anthropological studies. The author applies this interpretation to science as a subject of research. She proposes an appeal to the conceptualization of (scientific) knowledge, which goes beyond its interpretation as a system of true and justified propositions. The key in this case is the concept of experience. The author demonstrates that the research of historical epistemology can be understood as ontological when it intervenes in the traditional history of science by revealing in it such practices of experience that represent an alternative to the experiment organized by the subject. Such an appeal to a different image and concept of science can simultaneously legitimize contemporary scientific research that insists on the diversity of actors of knowledge, as well as on the contingency as an essential characteristic of science.

Keywords: historical epistemology, experience, experiment, knowledge, modern science.

Специфика современных исследований науки, а также рефлексии социальных и гуманитарных наук может быть понята как онтологический поворот, пути которого описываются двояким образом [1, р. 3-69]. Во-первых, он разворачивает антикорреляционистский тезис о вещах безотносительно к тому, что они оказываются предметом познания. Возвращение метафизического (или спекулятивного) рассуждения о сущем как сущем в этом случае отчасти связано с борьбой за утраченную территорию вещей самих по себе, оказавшуюся в результате жеста кантовского трансцендентализма за рамками рассудочного познания, в поле ведения различных ненаучных подходов. Однако такое возвращение метафизики или выстраивание новой онтологии порой вызывает подозрение в наивности, несмотря на его достаточную обоснованность [2, 3]. Кроме того, новые онтологии чаще всего не избавлены от возобновляющегося вопроса о способах доступа к реальности. Соответственно, изгнанная через дверь эпистемология возвращается через окно и, без достаточной профилактики, грозит возобновлением проблем, которые инициировали поворот.

ⁱ Тезисы доклада подготовлены при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, грант № 18-011-00281 А «Историческая эпистемология: теоретические основания и исследовательские перспективы».

Во-вторых, онтологический поворот может быть истолкован как методологический. В этом случае он предполагает не полное переключение на тезис о реальности или вещах самих по себе, но задержку внимания на тех проблемах эпистемологии, которые провоцируют это переключение. В частности, речь идет о критицизме относительно понимания знания как репрезентации, подменяющей собой реальность, а также относительно догматизма эпистемологии, замещающей собой онтологию. Такой критицизм не столько актуализирует кантовский трансцендентализм, сколько обращает к условиям возникновения самой трансцендентальной установки. Таким образом, в методологическом плане онтологический поворот может удерживать в поле внимания различие между эпистемологией и онтологией, рассматривать обращение ко второй как решение проблем первой, не предлагая при этом новую онтологию в качестве окончательного решения [1, р. 68]. Представляется, что онтологический поворот в методологическом смысле может служить профилактикой провала метафизического онтологического поворота, предохраняя его от наивности реализма.

Проясним, как возможен такой поворот, представляющий собой рефлексивное возобновление онтологического тезиса всегда скрытого за любой эпистемологией. В методологическом смысле в применении к антропологическим исследованиям онтологический поворот представляет собой традицию антропологической критики, «вмешивающейся в мир и делающей видимыми мириады путей которыми люди и вещи могут изменяться» [1, р. 29]. Рефлексивность исследований, обращение к процессам концептуализаций и экспериментирование с теорией – орудия такой критики. Освобождение онтологии из-под диктата эпистемологического тезиса – вещи таковы, какими мы их знаем, – реализуется посредством слабого онтологического тезиса – вещи могут быть иными, чем мы их знаем. Такой методологический тезис не учреждает окончательно новую онтологию, но делает ее возможной. Кроме того, такой тезис не наивен, поскольку принципиально вторичен по отношению к трансцендентальному повороту, совершенному новоевропейской научной рациональностью, учитывает и включает в себя его значимость.

Что значит так понятый онтологический поворот для науки как предмета исследований? Важно обратить внимание на то, что коль скоро поворот совершается в самой науке как исследовательской установке, то экспликация образа и концепта науки как предмета «поворотных» исследований может быть одновременно как обоснованием возможности поворота, так и его демонстрацией. Представляется, что установка современной исторической эпистемологии может быть истолкована в контексте онтологического поворота, поскольку представляет собой такое вмешательство в историю науки, которое делает видимым и действительным то, что для традиционного истолкования научного знания служит лишь возможностью [4]. Традиционное истолкование связывает научное знание с определенным образом обоснованным истинным убеждением. Как бы при этом не понималось само обоснование, оно относится исключительно к знанию как системе пропозиций (Э. Геттиер). То, что оказывается забытым в такой трактовке, может быть описано как знание-деятельность, в которой или посредством которой происходит становление концептов, экспериментирование с альтернативами теорий, типизаций и классификаций, рефлексивное обращение к событию возникновения знания.

Такое событие знания-деятельности принадлежит одновременно и полю онтологии, и полю эпистемологии. Б. Латур, описывает его как непосредственный опыт, проживаемый будущими антропологами, например, при попытке высадиться на неизведанный берег или при первой встрече с представителями иной культуры; встрече, которая очевидно содержит в себе намного больше возможностей, чем те, которые будут впоследствии реализованы в организованных антропологических экспериментах [5, р. 56]. М. Шлик, рассуждая об источнике научного знания, отсылает к предложениям-констатациям, которые оставляют протокольные предложения в качестве следов. Предложения типа «здесь и теперь имеется синий цвет» оказываются поводом для образования, содержанием и основанием последующего протокольного предложения: «МШ <...> сделал констатацию “здесь и теперь имеется синий цвет”» [6, с. 383]. В своей генетической функции предложения-констатации неотделимы от «осуществления», от конкретного жеста, являются реальными, имеющими конкретную пространственно-временную локализацию событиями знания и, в то же время, представляют собой источник пропозиционального знания.

В традиционном понимании науки такие события вытеснены за границы знания как системы научно обоснованных пропозиций. Их «событийный характер» объясняется нарушением линейной временной и причинной последовательности, в которую их никогда невозможно полностью вписать. Во-первых, они не выводимы полностью из предшествующих происшествий и являют собой своего

рода синергетический эффект пересечения различных смысловых линий. Во-вторых, они служат началом более чем одного причинного ряда, позволяя сбыться различным интерпретациям и, впоследствии различным объяснительным теоретическим конструкциям. Именно присутствием такого рода событий объясняется феномен недоопределенности теории фактами. Таким событием в самом общем виде являются научные революции, оказывающиеся невидимыми для того, кто их переживает. Однако их невидимость – лишь вызов для исторической эпистемологии, вмешивающийся в историю науки и делающей действительными ее прежде лишь возможные альтернативы. Например, альтернативы описания стадий революции [7], определения смысла революции, а также ее героев [8], переживания себя современными (Б. Латур), самого существования события научной революции (С. Шейпин). В этом смысле исторический эпистемолог совершает онтологический поворот, позволяя вещам быть иными. Он не просто переписывает историю, но обнаруживает, что история науки больше, чем мы о ней знаем.

Образцовым примером такого онтологического поворота исторической эпистемологии может служить обращение к концепту опыта, предполагающее экспликацию исходной конструктивной двусмысленности, свойственной этому концепту и являющейся источником многообразных интерпретаций. Одна из особенностей этой двусмысленности связана с неоднозначным отношением опыта и эксперимента в период становления их концептуального различия [8, с. 278-280; 9]. Опыт с одной стороны может быть понят как случайный и, с другой, в качестве искомого и планируемого, оказывается экспериментом. То есть эксперимент может трактоваться и в противоположность опыту как произвольному случаю, и как вид опыта в широком смысле слова, включающего как случай, так и эксперимент. Такое различие вводит Ф. Бэкон [10, LXXXII], хотя в тексте Нового органа чаще всего слова опыт и эксперимент (*experientia* and *experimentum*) используются как взаимозаменяемые, а в русскоязычном переводе там, где различие не подчеркивается, присутствует только слово опыт. Для описания опыта в широком смысле слова можно применить характеристику контингентности (нечто происходящее не по необходимости, но связанное с волей).

Кроме того, эксперимент всегда трактуется как активный, в опыте же часто подчеркивается пассивность его «субъекта», его слепота. Слепота опыта может быть понята как отсутствие организованного взгляда, точки зрения, то есть как негативная характеристика, объясняющая и ожидание того, что опыт станет научным, образованным, записанным и прочитываемым [10, С I, С III]. Пассивность может быть истолкована через отсутствие собственной осознанной позиции, то есть как негативная характеристика, а также, напротив, через возможность учиться у мира, предстоящего в опыте естественно и многообразно. Вторая интерпретация, связанная со средневековыми последователями Аристотеля, присутствует и в ранних текстах Галилея [11, р. 114]. Если допустить и в этом случае широкий смысл опыта, объединяющий пассивность и активность, то следует охарактеризовать его как медиальный, при этом слепота для опыта в широком смысле слова может быть проинтерпретирована как допущение различных точек зрения, иной активности, дополнительной к активности исследователя в процессе познания.

Именно поскольку концепт опыта может быть раскрыт через характеристики контингентности и медиальности, снимающие альтернативы случайности и преднамеренной организации, а также пассивности и активности, он может быть неисчерпаемым источником развивающегося знания, когда повторное испытание того же самого предметного поля, способствует возникновению новизны. Обнаружение опыта в таком широком смысле слова объясняет значение для современной научности как критики Бэконом эмпиризма последователей Аристотеля, так и самого этого эмпиризма [9]. Так понятый опыт как событие знания становится видимым в онтологическом развороте к «иным вещам», к дополнительным возможностям научного знания. Историческая эпистемология, раскрывая такой опыт как событие в прошлом науки, одновременно легитимирует его действительность в современности.

Литература:

- 1, Holbraad M. Pedersen M.A. The Ontological Turn. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. 354 с.
2. Столярова О.Е. Историческая онтология как проблема // Вестник Томского государственного университета Философия. Социология. Политология. 2018. № 45 С. 194-202.
3. Касавин И.Т. Научный реализм, онтология и мистика Вестник Томского государственного университета Философия. Социология. Политология. 2018. № 45 С. 217- 221.
4. Шиповалова Л.В. Современная историческая эпистемология. Аналитический обзор направления исследований // Цифровой ученый: лаборатория философа. 2018. Т. 1. № 4. С. 153-167.

5. Latour B. The Force and the Reason of Experiment // H.E. Lagrand (ed.) *Experimental Inquiries*. Dordrecht: Kluwer, 1990. P. 49-80.
6. Шлик М. О фундаменте познания // *Философия и естествознание*. М.: Идея-Пресс, Канон+, 2010. С. 356-384.
7. Schuster J. *Descartes-Agonistes : Physico-mathematics, Method & Corpuscular-Mechanism 1618–1633*. Springer, 2013. 632 p.
8. Вуттон, Д. Изобретение науки. Новая история научной революции. М.: Колибри, Азбука-Аттикус, 2018, 656 с.
9. Dear P. The meanings of Experience // K. Park, L. Daston (eds.) *Cambridge History of Science Early Modern Science Vol. 3*. Cambridge University Press, 2008. С. 106-131.
10. Bacon F. *The New Organon*. [Электронный ресурс]. URL: http://www.constitution.org/bacon/nov_org.htm (дата обращения 22.02.2020).
11. Schmitt Ch.B. Experience and Experiment: A Comparison of Zabarella's View with Galileo's in *De Motu* // *Studies in the Renaissance*. 1969. Vol. 16. P. 80-138

Философия экономики: предмет, структура, возникновение

Авакян-Форер А.Г.

Воронежский государственный университет, факультет философии и психологии, кафедра онтологии и теории познания, преподаватель.

philVSU@mail.ru

Аннотация: «Философия экономики» как учебная дисциплина занимает особое место в профессиональной подготовке бакалавров философского направления. Изучение философии экономики, кроме того, что расширяет кругозор, ещё важно тем, что будущие философы изучают последовательность возникновения новых экономических идей, понимают логику эволюции научных положений, уясняя их связи с происходящими в жизни процессами и изменениями. Изучение научных парадигм, концепций, теорий, методов познания, истории экономической мысли философов разных эпох помогает глубже понять и осмыслить наши действия, освободиться от устаревшего, сохранить и использовать всё полезное. Наши современные представления, основанные на идеях философов различных эпох и на опыте прошлого, нередко несут элементы будущих взглядов.

Ключевые слова: философия экономики, экономическая онтология, экономическая гносеология, экономическая аксиология, экономическая антропология, экономическая этика, экономические идеи Платона, экономическое учение Аристотеля

Philosophy of Economics: subject, structure, origin.

Avakian-Forer A.G.

Voronezh state University, Faculty of Philosophy and Psychology, Department of Ontology and Theory of Knowledge

Abstract: "Philosophy of Economics" as an academic discipline occupies a special place in the professional training of bachelors of philosophy. The study of the philosophy of Economics, in addition to expanding the horizons, is also important because future philosophers study the sequence of the emergence of new economic ideas, understand the logic of the evolution of scientific positions, understanding their connections with the processes and changes taking place in life. The study of scientific paradigms, concepts, theories, methods of knowledge, and the history of economic thought by philosophers of different eras helps us to understand and understand our actions more deeply, to free ourselves from the outdated, and to preserve and use all that is useful. Our current ideas, based on the ideas of philosophers of different eras and in General on the experience of the past, often carry elements of future views.

Key words: philosophy of Economics, economic ontology, economic epistemology, economic axiology, economic anthropology, economic ethics, Plato's economic ideas, Aristotle's economic teaching

Дисциплина «Философия экономики» направлена в первую очередь на выяснение сущности философских проблем экономики, обоснование необходимости научного познания как экономических отношений, так и лежащих в их основании социально-экономических законов.

Философия экономики – это философское осмысление мировоззренческих и научных основ, знаний об экономике, системы хозяйствования в целом, всего, что имеет отношение к экономике, её места в мире природы, общества и человеческой культуры [1, с. 3]. В современных философских исследованиях очень мало место выделяют исследованиям философии экономики. По данной теме можно выделить несколько фундаментальных трудов: «Основы философии экономики» [2] А. И. Самсина; «Философия экономической науки» [3] В. А. Канке; «Антология философии экономики» [4] под редакцией Д. Хаусмана; «Философия и методология экономики» [5] под редакцией Л. А. Тутова; «Философия экономики в России: рождение традиции» [6] А. М. Орехова. Существенные концептуальные проблемы философии экономики ещё не до конца раскрыты и требуют глубокого изучения и прояснения.

Наиболее короткое определение экономики звучит так: экономика – это наука, изучающая поведение человека. Только поведением человека занимаются многие науки, а экономика делает акцент

выбора человека, соотношения эгоцентрических индивидуалистических интересов и интересов общества, этические аспекты экономической науки. Более подробно данные дисциплины рассмотрел М. М. Скибицкий в своей статье [8].

Исторически сложилось такое понимание, что у экономики как науки есть два начала. Первое начало относят к античной философской мысли. На данном этапе у экономики обнаруживается этическое начало, и она рассматривается как наука про экономию. Второе начало относят к Новому времени, это уже экономика, которая ориентируется на математику и технику. Такую экономику А. Сен назвал «инженерией» [9, с. 16,17]. Если этико-ориентированная традиция происхождения экономики и её этическая функция берут своё начало в древнегреческой философии, то технически ориентированный подход к экономике возникает на мануфактурно-индустриальной стадии капитализма. До эпохи Нового времени, до зарождения капиталистического хозяйства экономические проблемы не были предметом самостоятельного исследования. Они рассматривались в контексте политических и этических вопросов. Современную технически ориентированную экономику уже можно назвать наукой. Таким образом, экономическая наука в своем развитии прошла несколько этапов:

1. Экономия.
2. Политическая экономия.
3. Экономикс.

Ниже кратко рассмотрим первый этап становления экономики.

Первые экономические идеи возникли в древнем мире. Экономические учения можно найти у многих античных мыслителей как Древнего Востока, так и Древней Греции и Рима. В эту эпоху человек чувствовал свою слитность с природой, общественные явления рассматривал часто и преимущественно как результат действия природных сил. Особенностью экономической мысли древнего мира была её неотделимость от политико-правовой основы существования. Можно ещё утвердить, что экономика не была отдельной полноценной наукой, а была лишь частью этики. Поэтому экономические учения часто совпадали с учениями о государственном управлении и морали в социально-философских сочинениях. Во многих учебниках принято не включать древнюю экономическую мысль в общий курс. Однако, нам представляется, что основа экономики была заложена именно в эту эпоху. Можно условно подразделить цивилизации древности на две большие группы, отметив существенную разницу между ними. Это цивилизации Древнего Востока и классической античности – Древней Греции и Рима.

В древнем Востоке к первым экономическим учениям относят законы царя Хаммурапи (1792 – 1750 гг. до н. э.). Нарушение законов, которые были записаны в этом кодексе, могло повлечь за собой строгие наказания: экономическую, уголовную ответственность, смертную казнь. Также были очень распространены административные наказания. Об экономической мысли в Древней Индии тоже имеется достаточное количество данных. Например, «Артхашастра» («артха» – «учение», «шастра» – «доход», если переводить дословно, то получится «учение о доходах») является один из самых ярких документов Древней Индии в IV – III вв. до н. э. Этот документ повествует нам об экономических достижениях страны. Автором этого труда считают Каутилью, одного из советников царя Чандрагупты I (правившего приблизительно в конце IV в. до н. э.). Он старался объяснить своему народу то, что богатство появляется за счёт труда. В Древнем Китае популярным являлся коллективный трактат под названием «Гуань-цзы». Главной задачей книги «Гуань-цзы» было построение такого общества, в котором весь народ стал бы обеспеченным и счастливым.

Что касается Древней Греции, то принято считать, что в V в. до н.э. древнегреческая культура достигла высшей ступени знаний во многих областях, в том числе и в искусстве управления своим домашним хозяйством. Й. Шумпетер отмечал: «...История экономического анализа начинается только с греков» [10, с. 63]. Первые работы в этом направлении можно найти у древнегреческого философа Ксенофонта. Искусство «управления своим домом» Ксенофонт назвал «экономией» (от греч. οἶκος (ойкос) – «дом, жилище» и νόμος (номос) – «правило»). Главное произведение Ксенофонта так и называлось – «Домострой» [11, с. 252]. Данное произведение Ксенофонта по содержанию делится на две части: в первой речь идёт о домашнем хозяйстве, во второй – о земледелии. По форме это диалог: в первой части Сократ разговаривает с Критобулом, во второй – рассказывает Критобулу о своей беседе с Исомахом, который, в свою очередь, передаёт Сократу свой разговор с собственной женой. В VI главе работы «Домострой», делая общие выводы, Сократ называет домоводство наукой, с помощью которой можно обогащать хозяйство: «Итак, мы решили, что домоводство есть название какой-то науки, а

на удовлетворения потребностей человека ограниченными ресурсами. Предмет экономической науки составляют решения, принимаемые экономическими агентами в обществе при распределении ограниченных экономических ресурсов между различными вариантами их использования в целях максимизации благосостояния. Объектом является экономическая жизнь общества. Основными экономическими вопросами являются вопросы: что производить, как производить, для чего производить и на какой основе распределять произведённый продукт. А как звучит короткое определение философии? Философия – это теоретическое ядро мировоззрения. Объектом философии является весь мир, предметом – отношение человек-мир и место человека в этом мире. Основные 4 вопроса философии, сформулированные И. Кантом, звучат так: Что я могу знать? Что я должен знать? На что я смею надеяться? Что такое человек? Если философия в качестве объекта исследования выбирает всю существующую реальность, а в качестве предмета исследования – человеческое мышление и место человека в этом мире, то экономика изучает более узкий круг проблем, а историю экономических учений больше интересуется процесс формулирования понятий и утверждений как определенный продукт мышления, принадлежащий хозяйственной проблематике.

Философия экономики же является одной из «философских наук и одновременно одной из экономических наук. Она соединяет, синтезирует в себе «философское» и «экономическое», говоря гегелевским языком «снимает философское содержание экономическими, и одновременно, экономическое содержание философскими». В нём присутствуют одновременно и философское, и экономическое, причём одно неотделимо от другого» [6, с. 7].

Таким образом, философия экономики – это философское осмысление мировоззренческих и научных основ, знаний об экономике, её места в мире природы, общества и человеческой культуры [1, с. 6]. Можно утверждать, что философия экономики соединяет философию и экономику через человека. «Цель экономики нельзя установить в отрыве от человека. Экономика существует, поскольку существует человечество. В отличие от природы, которая, подобно космосу, могла бы существовать и миллиарды лет существовала без людей, экономика немислима без человека, ведь она представляет собой культурно-исторический феномен, а не неизбежный результат развития природы. Поэтому никакая экономическая система не может быть абстрагирована от реальных человеческих потребностей, желаний, надежд и прочих обязательных условий и предпосылок хозяйствования» [7, с. 275]. В сфере экономики производятся необходимые средства для существования человека, создаются ценности земной жизни людей. Экономика – это объективная реальность, с которой мы постоянно имеем дело в повседневности, это непреходящий атрибут нашего бытия.

Двойственность человека рождает вопрос о том, чем нужно руководствоваться в принятии решений: нравственными идеалами или экономическими целями, нормами морали или материальной выгодой? Возможно ли включение нравственных ценностей в экономическую сферу, или же нравственность и экономика – это области, которые должны существовать отдельно друг от друга? На эти вопросы пытается дать ответ философия экономики.

В структуру философии экономики входят такие дисциплины как экономическая онтология, экономическая гносеология, экономическая аксиология, экономическая антропология, экономическая этика и т.д. Если кратко их охарактеризовать, то можно отметить, что экономическая онтология изучает проблемы бытия общества. Это учение о сущности, фундаментальных объектах, процессах из сферы экономики в их взаимосвязи, понятие онтологии экономического знания, экономическая картина мира, уровни экономической реальности, специфика пространства и времени в экономике, детерминизм и причинность в экономике, представление об экономике как системе. Экономическая гносеология включает в себя учение о познании сущности производящей экономики как Блага, путей обеспечения благосостояния человека. Учение, изучающее специфику и структуру экономического знания. Экономическая аксиология – это учение о структуре, функциях, иерархии традиционных и инновационных ценностей в экономических системах. Также включает в себя философско-экономический анализ проблемы справедливости, философию экономической свободы, исследование ценностей в экономическом поведении. Экономическая антропология включает в себя проблемы осмысления цивилизационной роли человека в сфере экономики. Человек рассматривается как агент, как субъект, как часть хозяйственной структуры общества, вступающий в экономические отношения с другими. Это учение, разрабатывающее модели различных типов homo economicus, изучающая рациональные и иррациональные составляющие экономических субъектов. К области экономической этики относятся проблемы взаимосвязи этических норм и экономических ценностей, экономического

эта наука, как мы определили, есть такая, при помощи которой люди могут обогащать хозяйство, а хозяйство, согласно нашему определению, есть всё без исключения имущество, а имуществом каждого мы назвали то, что полезно ему в жизни, а полезное, как мы нашли, – это всё, чем человек умеет пользоваться» [11, с. 274].

В Древнем Риме был популярным экономическое учение Катона. Он был гораздо менее знаменит под своим настоящим именем Марк Порций (234 – 149 гг. до н. э.), известен как автор труда под названием «Земледелие». В нём он старался описать экономику Древнего Рима в общих чертах и, в частности, земледелие и сельское хозяйство. Судя по отзывам многих учёных, это ему удалось в той степени, в которой было возможно на том этапе экономического развития. Катон призывал как можно больше заниматься сельским хозяйством, потому что физический труд не позволяет человеку быть грубым, злым, агрессивным и недовольным. Труд, причём только сельскохозяйственный, может приносить пользу здоровью.

В качестве вывода можно заключить, что заслугой мыслителей Древнего Востока, Рима и древнегреческих философов является попытка проникнуть в сущность экономических явлений и вскрыть их закономерности. Экономические учения философов позволяли укреплять натуральное хозяйство, и относится к домоводству как к искусству, направленному на улучшение хозяйства индивида и получение прибыли. При этом они выступали за умеренное богатство и за умеренные потребности, отвергая чрезмерное накопление денег, обогащение за счёт спекулятивной торговли и ростовщичества. В целом экономическая мысль в этот период не смогла обособиться в самостоятельную науку и развивалась в лоне философии в тесной взаимосвязи с этикой и политикой. В настоящее время очень актуально изучать философию экономики, начиная с истоков, потому что современную социальную реальность невозможно исследовать только с помощью инструментов экономики, здесь требуется обращение к философии экономики. Конечно, единственно верного правила поведения быть не может, поэтому следует всесторонне взвешивать принимаемые решения и оценивать последствия. В этом контексте необходимо сотрудничество философов и экономистов, ведущее к выявлению и концептуализации внутренних связей между философией и экономической теорией. Экономическая теория остро нуждается в социально-философской рефлексии и философском исследовании экономических проблем, независимо от того, в какой мере эта потребность осознана современным общественным сознанием.

Литература:

1. Балакшин А.С., Владимиров А.А. Краткий курс лекций по философии: Учебно-методическое пособие. Н. Новгород: Изд-во ФГОУ ВПО ВГАВТ, 2006. 136 с.
2. Самсин А. И. Основы философии экономики: Учеб. пособие для вузов. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2003. 271 с.
3. Канке В. А. Философия экономической науки: учеб. Пособие. М.: ИНФРА-М, 2007. 383 с.
4. Философия экономики: антология / под ред. Д. Хаусмана. М.: Изд-во Ин-та Гайдара, 2012. 520 с.
5. Философия и методология экономики: учеб. пособие / под ред. Л. А. Тутова. М.: ИНФРА-М, 2017. 386 с.
6. Орехов А.М. Философия экономики в России: рождение традиции: Монография. М.: ИНФРА-М, 2017. 139 с.
7. Рих А. Хозяйственная этика. М.: Посев 1996. 809 с.
8. Скибицкий М.М. Философия экономики: становление, структура и современные функции // Гуманитарные науки. Вестник финансового университета. М.: Фин. унив. при Правительстве РФ. 4(8). 2012. С. 8-15.
9. Sen A. On ethics and economics. Malden, MA; Oxford, UK: Blackwell Publishing, 2005.
10. Шумпетер Й. А. История экономического анализа: в 3 т. Т. 1. СПб.: 2001. 552 с.
11. Ксенофонт. Сократические сочинения. Домострой. СПб.: Комплект, 1993. 415 с.

Социальная философия как философия бытийной альтернативы

Агапов О.Д.

ЧОУ ВО «Казанский инновационный университет имени В.Г. Тимирязова», директор научно-исследовательского института социальной философии, профессор кафедры философии КИУ имени В.Г. Тимирязова. Доктор философских наук

ag.oleg2015@yandex.ru

Аннотация: Современная социальная философия – это философия бытийной альтернативы (С. Хоружий), философия экзистенциальной компаративистики (А. Ашкеров), философия критики способности быть (В. Конев, К. Пигров). В целом, социальная философия XXI в. выстраивает свое предметное «поле» ориентируясь на такие критерии антиредукционистской социальной онтологии (В. Кемеров, Т. Керимов, С. Азаренко) как проблематизация, динамизация, персонификация, поли- и – intersubjectivity, идентичность, интенциональность, интерактивность, интерпретативность, медиальность.

Ключевые слова: социальная философия, со – бытие, бытийная альтернатива, постметафизический поворот

Social philosophy as a philosophy of existential alternative.

Agapov O.D.

Kazan Innovation University named after V.G. Timiryasova (KIU) - Department of Philosophy, Research Institute of Social Philosophy

Annotation: Modern social philosophy is a philosophy of existential alternative (S. Horuzhiy), a philosophy of existential comparative studies (A. Ashkerov), a philosophy of criticism of the ability to be (V. Konev, K. Pigrov). In general, social philosophy of the XXI century. builds its objective “field” focusing on such criteria of anti-reductionist social ontology (V. Kemerov, T. Kerimov, S. Azarenko) as problematization, dynamization, personification, poly- and - intersubjectivity, identity, intentionality, interactivity, interpretativeness, mediality.

Key words: social philosophy, coexistence, existential alternative, postmetaphysical turn.

Современная социальная философия – это философия бытийной альтернативы (Сергей Хоружий), философия экзистенциальной компаративистики (Андрей Ашкеров), философия критики способности быть (Владимир Конев, Константин Пигров). В целом, социальная философия XXI в. выстраивает свое предметное «поле» ориентируясь на такие критерии антиредукционистской социальной онтологии (Вячеслав Кемеров, Тапдыг Керимов, Сергей Азаренко) как проблематизация, динамизация, персонификация, поли- и – intersubjectivity, идентичность, интенциональность, интерактивность, интерпретативность, медиальность.

В частности, Владимир Фурс, утверждал, что социальная философия сегодня носит постметафизический характер, где на первый план выступают методологические принципы как «посюсторонность», «медиальность», «перформативность». Конкретнее за время «парадигмы пост-модерна» социальная философия утратила «абстрактную теоретичность социально-философского «антигуманизма» (неантропоморфная концептуализация общественно-исторического мира содержит недвусмысленные практико-политические импликации), романтизм креативности (фактичность социально-символических ансамблей исчерпывает собой действительность общества, «за» или «под» ними ничего нет, не скрывается никакое порождающее начало), дуализм общественно-исторического мира и индивидуального субъекта (децентрированный субъект, понимаемый не как человеческое существо, а как определенная «форма», вписывается в машинерию общественно-исторического мира; и сам этот мир понимается не «регионально», а как «весь мир», «за» которым ничего нет)» [1, С.46 - 50].

«Посюсторонность» не означает, что теряется мета-антропологический горизонт человеческого существования. Для человека, по С. Хоружему, «время здесь» - всегда «время, на то, чтобы премениться» или осуществиться во всей полноте. Другой вопрос, что сама интенция и желание преобразования жизни, оборачивается выбором между онтологическими, онтическими и виртуальными практиками, а, следовательно, требует от человека культуры «различения духов» (по апостолу Павлу). Человек современности находится на антропологической границе, понимаемой «как собрание всех антропологических стратегий, активностей, режимов деятельности, в которых начинают меняться

сами определяющие нормы и конститутивные признаки человеческого существования» [2, С. 70].

В теоретико-методологическом плане «медиальность» задает, как минимум, четыре кардинальных изменения в социально-философском дискурсе. Во-первых, «перефокусировка внимания на «своенаравных» посредников раскрывает «медийность» как своезаконную среду, формирующую как самого субъекта, так и данные ему предметы. И это медиальное пространство, в которое субъект «всегда уже» включен, отныне задает фундаментальную систему координат философского рассмотрения: в социально-критической философии преодолевается понимание общественно-исторического мира на основе идеи труда как отношения человеческих субъектов к природе (равно как и на основе освобожденных от экономизма «субститутов» этой идеи в западном марксизме, наподобие «инструментального разума» или «праксиса как субъективного проекта»); «мир» концептуализируется как динамическая социально-символическая среда» [1, С.206]. Во – вторых, ««медиальная модель» в современной социально-критической философии предполагает антитеологическое переосмысление историчности, которая трактуется здесь как внутренняя расщепленность социально-символических форм, неравенство общественной действительности самой себе, ее собственная разомкнутость». В-третьих, «медиальная модель» предполагает имманентность самой философской позиции тому социосимволическому полю, которое делается предметом критического анализа [1, С.207]. И, наконец, в – четвертых, ««медиальная модель» позволяет по-новому решить старую проблему социально-критической философии: единства теории и политической практики. Автоэкстериоризация философии в практике реализуется внутри самого пространства символического: в форме участия философии в публичном дискурсе за пределами академической сферы – участия в артикуляции общественной имажинерии» [1, С.208].

Таким образом, социальная философия «текущей» современности (по Э. Гидденсу) «денатурализует восприятие общественного порядка и внушает восприятие тех или иных общественных реалий как гетерономных форм жизни, требующих изменения». Тем самым социально-философская методология оборачивается экзистенциальной (синергичной, трансформативной) антропологией, исследующий процессы конституирования, институализации, фреймирования, конструирования, хабиитуализации, аккультурации множества антропологических импульсов, интенций, потребностей, интересов и ценностей.

Экзистенциальные состояния и производимые в их контексте этосы социальности / антропоформации, стили и образы жизни, хозяйственные уклады, политические режимы и антропологические стратегии, тактики, кодексы поведения, дисциплинарные упражнения – вот что важно для социально-философской рефлексии. Именно, экзистенциально-антропологическая парадигма – в центре которой удивление не только перед наличием, но и постоянным творческим преобразованием через множественные экзистенц-состояния человека - конституирует дискурс подлинной социальной философии, определяя ее место в структуре философского знания, шире, всего корпуса социально-гуманитарных дисциплин.

Утверждение антиредукционистской социальной онтологии дает шанс как на развитие личностно-поступательной социальной философии, так и на продвижение социально-антропологических практик. Неслучайно, Г.Л. Тульчинский отмечает, что разговоры о постчеловечности сегодня, это, с одной стороны, преодоление новоевропейской рациональности, а, с другой стороны, - это, основанная на деконструкции социально-гуманитарная навигация трансгуманитарности, вбирающей в себя как сложившиеся социально-антропологические практики античности, средневековья / обществ мировых религиозных традиций, Модерна, так и складывающиеся в современности «практики себя». Другой вопрос, что мы не готовы к новой широкой антропоматрице, новой «оптики» антропосоциогенеза, включающего давно и необратимо компонент техники / технологий и т.д. Иными словами, нам корректнее сегодня развивать взгляд на динамику человеческого рода как антропо-социо-техно- х – генезис. Помимо, исследования места и роли техно-методологической или инструментальной компоненты, на наш взгляд, нам предстоит путь реабилитации духовной реальности и деконструкции жесткой социально-антропологической программы Нового времени / Просвещения [3, С.748].

В частности, российский философ В. Конев, анализируя развитие социально-философского познания показывает, что вместо «декартовых координат» социальная онтология должна опираться на «дантовы координаты», позволяющие выявить бытие человека / человеческого рода в его конкретности, индивидуальности, динамике, творящего становления, множественной событийности. Средоточие дантовых координат – человеческая душа, человек как сообщество (С. Хоружий). Принцип «архитектоники «нетленной геометрии» - уйти, чтобы прийти; отказаться, чтобы получить; воздержаться, что-

бы насладиться; наконец, спуститься (в Ад), чтобы подняться (в Рай, к вечному свету)» [4, С.46 - 50].

«Дантовы координаты» социальной онтологии определяются потребностями интересами, смыслами и ценностями человеческого существования; это потенциально полная, а не полая сфера, строящаяся на методологическом допущении не исключения («или – или»), а дополнения («и - и»). Различие (различАние) и преодоление страстей (лжи / сладострастия, насилия / гордости, алчности / стяжательства) – задает этос, смысл и пафос человеческого бытия, его трансценденцию (а не редукцию). Каждая из ординат «дантова мира» выражает негативное содержание, что позволяет отнести к бытию человека в апофатической теоретико-методологической перспективе. Через соотношение и определение нравственных ориентиров человек способен к личностному самоопределению и саморазвитию, определенной практике себя «в качестве» кого – то..... (где выбранная роль / статус доопределяется, изменяется, воплощается (И.П. Смирнов, В.П. Визгин)).

Именно разрыв прежней антропопарадигмы (онто – тео - фаллоцентричной) - которая с античности строилась на примате сущего, а не должного; на гегемонии сущностного / эссенциального, над энергийным и потенциальным - задает подлинную драму социально-философского осмысления различных философских учений. Среди них можно выделить, как минимум две интенции, конституирующие бытийную альтернативу нашей эпохи. Первая интенция выражена как воля к экзистенции, вторая опознает себя как философия надежды, ибо пронизана волей к жизни. Неслучайно папа Иоанн Павел II, на пороге XXI в. говорил культуре жизни как альтернативы культуре смерти XVIII – XX вв.

Экзистенциально-антропологический поворот в социальной философии показывает, что к истощению подошла именно субъектно - сущностная парадигма восприятия человеческого рода, поскольку она изначально была построена на редукции множества форм проявления человеческого бытия, на усечении и вытеснении из круга бытия человеческого рода всего того, что не укладывается в рамки рациональности. «Гильотина» или «трибуналы разума» (по Б. Латуру) «декартовых координат» рациональности буквально секвестрировали человеческое бытие до образов «человека редуцированного» (экономического, политического, рационального и т.д.). Своеобразным итогом отождествления человека с пространством стало превращение человеческого бытия в полую (голую, опустошенную и выскобленную) реальность (по Дж. Агамбену, С. Жижеку).

Конкретно – экзистенциальная ситуация кризиса Первой мировой войны (1914-1918 гг.) запустила процесс деконструкции проекта Современности (Возрождения – Реформации – Просвещения – Модерна), который в 60 –е гг. XX в. вышел из своей «латентной фазы» и превратился в широкое общественное и научное движение за обновление цивилизационной «матрицы» Нового и новейшего времени. На наш взгляд, в центре «гуманитарной революции 1968 г.» все же не отказ от исторической действительности, а переоценка оснований, методов и форм исторической бытия и деятельности человеческого рода. В первую очередь, это касалось вопроса преодоления западно - (евро)- центризма, колониализма, империализма, расизма и т.д.

Энергийная / синергичная социальная философия становится, по В. Коневу школой обнадеживающей критики, где «критика способности быть порождает онтологию значимого (ценностного) бытия, для которой бытие не только есть, но может и не быть, а потому она включает знание небытия и способов его проявления. В таком случае для социальной философии становится значима не оппозиция материального-духовного, а оппозиция бытия-небытия. Во-вторых, социальная философия выступает как выявление оснований действительности социокультурного мира, и в этом случае она выступает как разработка возможных онтологий этого мира – онтологии социального, исторического, культурного, индивидуального и т.п. В-третьих, социальная философия может проявить себя как философская критика оснований социальных идеалов, раскрывая себя тем самым как практическую философию» [5].

Таким образом, следуя теоретико-методологической перспективе С. Хоружего - В. Конева социальная философия «становится значима для осмысления развития цивилизации: критика способности быть открывает онтологические основания возможности цивилизационного существования человеческого мира, критика социальной действительности раскрывает возможности типологического существования цивилизации, а критика оснований социальных идеалов может раскрыть возможности будущего цивилизации» [5].

Литература:

1. Борисов Е., Инишев И., Фурс В. Практический поворот в постметафизической философии. - Т. 1. Вильнюс: ЕГУ, 2008. – 212 с.
2. Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии / С.С. Хоружий. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. — 408 с.
3. Тульчинский Г. Л. Философия поступка: самоопределение личности в современном обществе / Г.Л. Тульчинский. – СПб.: Алетейя, 2020. – 826 с.
4. Конев В.А. Онтологические особенности мира человека / В.А. Конев // https://www.studmed.ru/konev-va-ontologicheskie-osobennosti-mira-cheloveka_e759b8abf4b.html
5. Конев В.А. Социальная философия как критика способности быть / В.А. Конев // http://www.religare.ru/2_18072.html

Альтернативы социальной философии: философская топология

Азаренко С.А.

Уральский федеральный университет имени первого Президента Б.Н.Ельцина, г. Екатеринбург, профессор кафедры социальной философии. Доктор философских наук

Аннотация: ключевым понятием для характеристики исторического процесса, в котором имеют место постоянно повторяемые процессы, становление, развитие, непрерывности, является, стоящее за ними всеми понятие времени. Не случайно в русском языке живут такие определяющие выражения, как всему своё время! Но время имеет тенденцию опространствливаться, обретая пространственные формы. Кроме того, отношения людей производят время и пространство их бытия. Время и пространство – это обживаемое и порождаемое во взаимодействии людей «место». В будущем эти территории превращались в повседневные места людского проживания. Первичным здесь является параметр времени общения (бытие-в-коммуникации), и вместе с тем «сформированное» на его основе «место». Для отражения социального времени-пространства нами используется термин «топологема», подчёркивая, что нас интересует пространственность (топос), которая собирается (легейн) во время взаимодействия людей.

Ключевые слова: социальные время и пространство, опространствливание, топология, «топологема», бытие-в-коммуникации.

Alternatives to social philosophy: philosophical topology.

Azarenka S. A.

Ural Federal University named after the first President B. N. Yeltsin (Yekaterinburg) - Department of social philosophy

Abstract: The key concept for characterizing a historical process in which processes (cycles) are constantly repeated, formation, development, continuity, is the concept of time behind them all. It is no coincidence that such defining expressions live in the Russian language as everything has its time! But time tends to spacing become widespread, acquiring spatial forms. In addition, people's relationships produce time and space of their being. Time and space is a place inhabited and generated in the interaction of people. In the future, these habitable territories turned first into "sacred" places, and gradually into everyday places of human residence. The primary here is the parameter of the time of communication (being-in-communication), and at the same time the "place" formed on its basis. To reflect social time-space, we use the term "topology", emphasizing that we are interested in the spatiality (topos) that is collected (legane) during the interaction of people.

Key words: social time and space, spacing, topology, "topologema", being-in-communication.

Человеческое бытие исторично, поскольку происходит в изменчивости и развитии, то есть, иными словами, принадлежит временному и пространственному измерению. История как наука, связанная с проблематикой времени человеческого бытия, двигалась от рассмотрения крупномасштабных войн и революций, деятельности правителей и героев до обращения к повседневной жизни групп и отдельных людей в современных исследованиях [1, с.67-87]. В сфере анализа оказалась историчность бытия как со-бытие, подразумевающего сбывания или осуществление людей относительно друг друга в совместности. Проблематика исторического бытия способствовала рождению философии истории. Её интересами стали, и определение специфики исторического бытия, и многие другие известные вопросы сложного исторического процесса (вопросы преемственности, членение исторического процесса на стадии, вопрос о смысле истории и др.) и, наконец, к этим задачам в современной философии истории необходимо добавляется проблема осуществления или самореализации отдельного индивида во времени. Классическая философия истории развилась до рубежа социальной философии, и при этом не растворилась в ней.

Теоретической подоплёкой современных подходов в истории явились исследования историков, социальных феноменологов, этнологов и других социальных ученых. Именно их усилия обратили внимание к таким онтологическим сторонам повседневности как временность и пространственность, психология малых групп и к все возможным регуляторам социального бытия, как мифы, престиж и т. п. В современных исследованиях исторического бытия преобладают походы, исходящие из того, что прошлое, как, и настоящее, и будущее, предполагает элемент конструируемости, и потому его нахождение,

обнаруживается не только в фактах документальных источников, но и в воображении художественных романов об истории или устных свидетельств и живых пересказов участников событий. Кроме того, в историческом процессе открылась опосредующая роль языка и коммуникации в целом, и само взаимодействие в реальности сопряжено с онтологией знаков, которые размечают и разграничивают поле взаимодействия людей. В современной топологической философии время человеческого бытия раскрывается через время бытия взаимодействующих социальных тел. И поэтому актуализировались исследования демографического и гендерного поведения, которые связаны как с интимным индивидуальным поведением людей, так и самыми общими социально-историческими процессами в области семьи, миграциях, этических установках и системе ценностей людей.

Какое понятие для нас является ключевым, если для характеристики исторического процесса мы используем такие понятия как постоянно повторяемые процессы (циклы), становление, развитие, непрерывности? За всеми этими понятиями стоит понятие времени. Не случайно в нашем языке живут такие определяющие выражения, как всему своё время, время всё покажет, время всё расставит по своим местам! По отношению к чему или к кому мы говорим о времени? По отношению к человеку. И значит основным вопросом для нас является не почему, а по кому существует время, которое обладает способностью простираться, обретая пространственные формы, благодаря различным взаимодействиям людей? Более того, человеку приходится жить под знаком конечного времени, он знает, что в конечном итоге умрёт, поэтому для него важно не только то, что он пребывает во времени, а и то, что он живёт самим временем. Философский подход к вопросу о времени, означает постановку вопроса о времени «кого-то», кто, способен к развитию, и кто уже развившись, может проявить способность к последующим преобразованиям в различных возможных социальных со-бытиях. Понимание истории через процесс самореализации человека во времени обретает свою воплощённость в плоскости социальных отношений. Для представления полноты этого процесса необходима как «развивающаяся» модель истории Г. Гегеля, так и феноменология временных состояний Э. Гуссерля, и также онтология (топология) со-бытия М. Хайдеггера. Важным открытием социальных наук, которое совершил Карл Маркс, явилось то обстоятельство, что человек не равен себе, но он равен группе людей, объединённых какой-либо практикой в течении какого-то времени ($S = G + P + t$). Поэтому отправным началом для исторического процесса является не отдельный индивид, а взаимодействующая группа, сообщество или общество. Сложность всех взаимодействий людей, в которых они осуществляются и самореализуются, в известной степени, и является историческим процессом. Процесс этот полон случайностей, спонтанностей, совпадений и ничем не предопределён.

Отношения людей производят время и пространство их бытия. Время и пространство – это обживаемое и порождаемое во взаимодействии людей место. Первые человеческие цивилизации производили время и пространство своего бытия во время (почему речь и идёт о первичности времени) обживания природных речных водоёмов. Разлив рек создавал плодородные почвы, которые способствовали воспроизводству жизни людей. В будущем эти обживаемые территории превращались сначала в «священные» места, а постепенно в повседневные места людского проживания. Освоение и обживание крупных водоёмов из хозяйственных побуждений осуществлялось людьми из года в год. В результате в дальнейшем рождалось опространствливание времени. Первое представление о времени и пространстве – это циклическое. Линейное время-пространство появляется в христианстве: сотворение мира - явление Христа - Страшный Суд. Для отражения социального времени-пространства нами используется термин «топологема», подчёркивая, что нас интересует пространственность (топос), которая собирается (легейн) во время взаимодействия людей. Для прояснения воспользуемся примером близким и понятным университетскому сообществу: время взаимодействия и общения преподавателей со своими студентами в ходе образовательной практики опространствливается в аудиторное пространство. Первичным здесь является параметр времени общения, и вместе с тем «сформированное» на его основе «место» образовательного процесса. Университет со всеми своими подразделениями, архитектурой, интерьерами и прочими формами, обслуживающими преподавателей со студентами, представляет собой своего рода культурную «топологему» социальности.

Отметим и то обстоятельство, что первоначальное взаимодействие людей происходило главным образом в рамках физического пространства, а затем всё больше с ростом различных форм социального бытия (дома, институты, города, государства) шло расширение социального пространства. Людям приходится жить в сконструированном ими времени-пространстве. В современности использование различных технологий стало сужать пространство человеческого обитания. Но говорить при этом, что

происходит упразднение пространственного параметра, например, в мире «программного обеспечения», и что вследствие этого «пространство больше не устанавливает пределы действиям и их последствиям и имеет мало значение, если вообще имеет» [2, с.128], как это делает З. Бауман, нам представляется некорректным. Конфигурирование человеческих сил, состояний и взаимодействий являются временем-пространством их бытия в самом широком спектре человеческих отношений, где трудно освободится, в том числе, и от неторопливых прогулок по аллее, и услуг старого автомобиля.

Важно понимать, что социально-исторический процесс основывается на механизмах общительности, самоорганизации и самореализации. И исторически перспективной является сообщество, которое образовывалось на основе самоорганизации и может функционировать на принципах самоуправления, где нет нужды в «центре» и «пирамиде» власти, где каждый в отдельности ответственен. Социальность здесь рассматривается не в качестве чего-то внешнего по отношению к отдельным индивидам, а в качестве такой формы совместного взаимодействия, в которой они реализуют свою персональную волю, способности и умения. История в этом случае осуществляется через взаимораскрытие и взаиморазвёртывание общественной формы через индивидуальную и наоборот, индивидуальной формы через социальную. Иными словами, история совершается в процессе происходящей совместной самоорганизации людей с воплощаемой одновременно в ней самореализацией индивидов. «Акцент в этом истолковании истории, - отмечает В. Кемеров, - сделан именно на трактовке живой деятельности людей, ибо в ней осуществляется сложный переход комбинации совместных действий людей в композицию способностей индивида, а через неё – в предметную комбинацию непосредственной деятельности» [3, с.201]. Здесь необходимо особенно подчеркнуть, что без человеческой самореализации исторического процесса не может происходить.

Заключая заметим, что с точки зрения философской топологии быть – это значит со-быть с другими в различении и разграничении, это значит быть в сообщении с другими, достигая взаимопонимания и совершая собиание вместе, воспроизводясь в качестве сообщества в конкретном времени и пространстве. Произошедший в современности онтологический поворот в философии, с нашей точки зрения, обнаружил то, что мы называем бытием-в-коммуникации. Где под коммуникацией разумеется сообщаемость, как взаимодействие людей, подразумевающее их во всей полноте тела, местности и интересующем их положении вещей. В самом деле, социальная онтология показывает, что быть можно только через бытие в отношении с другими. Поэтому индивид или сообщество – это всегда множественности, существование которых совершается через самовоспроизводящиеся и самоорганизующиеся механизмы коммуникации. При этом смыслы и различные нормы окончательный вид принимают в самих этих отношениях. Соответственно, сами отношения и представляются определяющими, где агентами коммуникации становятся не полагающие себя субъекты, а ответственные за свои действия участники взаимодействия.

Литература:

1. Азаренко С. А. Философия и история // Философия: учебное пособие. / под общ. ред. Керимова Т. Х.; М-во образования и науки Рос. Федерации, Урал, федер. ун-т. — Екатеринбург: Изд-во. Урал, ун-та, 2013. С. 67 - 87.
2. Бауман З. Текучая современность. СПб: Питер, 2008. 240 с.
3. Кемеров В.Е. Социальный процесс и динамика философии. // На философских перекрестках. Коллективная монография. М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2019, С. 190 – 219.

Анисина Светлана Сергеевна

Академия управления МВД России, доцент кафедры теории и методологии государственного управления, кандидат философских наук, доцент

asserina@bk.ru

Аннотация: Статья посвящена рассмотрению образа семьи в глобализирующемся обществе: утверждение всеобщих правил в любой сфере жизнедеятельности остро обнажает проблему рассогласованности прав и обязанностей людей, в том числе в системе семейно-брачных отношений. В современном полицентричном мире свобода распоряжаться своей личностью находится в зависимости от актуальных глобальных изменений – в экономике, политике, медицине, сфере образования и т.д. – и самореализация личности путем создания семьи также претерпевает значительные трансформации не только по типам ее существования, но и по сути содержания. Но у семьи есть возможность противостоять этому глобальному давлению для воспитания гармоничной личности – через утверждение семейных ценностей и традиций, в отношении именно к личности, а не к многообразным функциям личности (или как к соседу, как к партнеру, или как к представителю электората и т.п.).

Ключевые слова: глобализирующееся общество, права и обязанности человека, семья, брак, партнерство, личность.

The image of family in the polycentric world.

S.S. Anisina

Management Academy of the Ministry of the Interior of Russia - Department of theory and methodology of government

Annotation: The article is focused on researching the image of family in the globalizing world. The adoption of universal rules in any sphere of life sharply exposes the problem of the inconsistency of people's rights and obligations, including the system of family and marriage relations. In the modern polycentric world, the freedom to manifest one's personality is dependent on current global changes - in economy, politics, medicine, education, etc. Accordingly, the self-realization of a person through the creation of a family also undergoes significant transformations related to the types of its existence as well as its substance. However, the family has the opportunity to withstand this global pressure to foster a harmonious personality through the establishment of family values and traditions, related primarily to an individual, and not to their diverse social functions (either as a neighbor, as a partner, or as a representative of the electorate, etc.)

Keywords: globalizing society, human rights and obligations, family, marriage, partnership, personality.

Процесс глобализации, когда-то начавшийся с экономики, сегодня затронул практически все сферы жизнедеятельности общества, в том числе и мораль. Процесс глобализации выразился, в частности, в создании и утверждении в качестве одного из главных регламентирующих международных документов «Всеобщей декларации прав человека» (1948). [1] Этот документ имеет на сегодняшний день не просто юридическую силу, но является своего рода манифестом «всего прогрессивного человечества». Но сегодня, по прошествии более полувека и в мировом сообществе, и в российском обществе ставится вопрос о нравственной сомнительности, да и о политической пригодности данного документа. Одной из серьезных претензий к моральной правомочности Декларации является тот факт, что в ней подчеркнута много говорится о священности прав человека, тогда как обязанности «остаются в тени». Это создает ситуацию рассогласованности между правами и обязанностями, и документ теряет, таким образом, силу морального авторитета. Как говорил один из тех немногих, которых можно назвать совестью нашего времени, – А.И. Солженицын: «безграничные «права человека» – это как раз то, что уже было у нашего пещерного предка: ничто ему не мешало отнять мясную добычу у соседа или прикончить его дубиной... От века Просвещения мы многотысячно слышим о «правах человека», и в ряде стран они широко осуществлены, не везде в рамках нравственности. Однако: что-то не призывают нас защищать «обязанности человека». Да даже призывать к самоограничению считается нелепым и смешным. А между тем: только самоограничение, самостеснение дает нравственный и надежный выход из любых

конфликтов». [2]. Для понимания же устройства семьи, для сохранения и укрепления ее, взаимосвязь и согласованность многообразных прав и обязанностей имеет существенное значение.

Нормальная семья предполагает единство трех ее составляющих – любовь, брак, семья. Глобальный мир демонстрирует все большее расхождение этих понятий и, как следствие, – разрушение такого древнего института как семья. О любви сегодня рассуждают исключительно как о праве – например, о праве бесконечной смены партнеров, любовь при этом сводится к сексуальным отношениям, а последние уравниваются с физиологическими потребностями вроде потребности питания, – и, как питаться нужно разнообразно, так и любить желательнее тоже... – «с выдумкой». И уж никак любовь в глобализирующемся мире не связывается с семьей – любят до семьи, вне семьи, после семьи, но ни как не в семье. Брак в этом случае мыслится даже не как социальная легитимация вышеописанных любовных отношений, – они вполне нравственно легитимны и без брака; брак все больше приобретает черты хозяйственно-экономического предприятия, естественно предполагающего в рыночных условиях свободу сколько угодно раз заключать и расторгать этот коммерческий договор. Брак в наше время часто не имеет отношения ни к любви, ни к семье. Экономическую функцию, наряду с детородной брак во все времена имел одной из своих главных составляющих. Но если в традиционной семье эти функции согреты были теплотой семейных отношений, супружеской любви, то в современном мире брак – это чистый business, он и оформляется как договор со всеми вытекающими отсюда понятиями и последствиями – права-обязанности сторон, ответственность, риски, прибыль, ее распределение. Понятие семьи, также как и любви и брака, приобретает новое содержание, которое никак не связывается ни с тем, ни с другим: брак с одним мужчиной (или женщиной), семья – с другим мужчиной (или женщиной), а «любить» вообще нужно по возможности разнообразно – «не заикливаться». В семейной жизни самым главным также становится вопрос о правах – права родителей, права детей, права супругов. Но горький исторический и семейный опыт показывает: бесконечное настаивание на правах, никак не обусловленное глубоким переживанием своих обязанностей, никогда не могло быть основой совместной жизни. Со времен педагогики Руссо стало уже почти дурным тоном подчеркивать ценность обязанностей человека как обязательного компонента становления цельной личности.

Глобализация не способствует сохранению семьи – никакой, ни «традиционной», ни «нукlearной», ни даже «шведской», или «однополый». Отчасти это связано с воспитанием нового культурного образца – человека независимого от всех и от вся, с другой стороны, глобализация несет с собой и глобальные проблемы. Прежде всего, это связано с тем, что свобода распоряжаться своей личностью поставлена в зависимость от актуальных глобальных изменений – в экономике, политике, медицине, сфере образования и т.п. Сегодня люди сначала ждут экономической стабильности, а уже потом говорят о возможности «завести семью», хотя семью в собственном смысле уже и невозможно иметь – нет физиологической возможности «заводить» детей (современная российская статистика говорит о более 30 процентах бесплодных браков), нет сильной душевной расположенности друг к другу, четко и ревниво охраняются границы личных интересов пока еще «супругов». Глобализация в медицине по отношению к семье привела к проблеме неконтролируемого использования гормональных контрацептивов, прием которых, как стало не так давно известно, довольно часто приводит к раковым заболеваниям. А если учесть еще то влияние на общественное сознание, которое оказывают экологические проблемы, терроризм и военные конфликты, политическая напряженность, демографические потрясения, то можно еще раз смело утверждать, что глобализация не способствует сохранению семьи. А все-таки традиционная семья (если понимать это выражение не узкосоциологически), нормальная семья всегда связывалась с воспитанием самостоятельности, личности ребенка да и с «отдохновением» личностей взрослых от тягот и давления социума. Сегодня этот социум расширился от понятий «мой коллектив», «моя страна» до «мирового сообщества», и уже давят на человека не столько коллектив, и даже не родное государство, а глобальные процессы и проблемы. Но у семьи есть возможность противостоять этому глобальному давлению – через утверждение семейных ценностей и традиций, через любовь и внимание к личным проблемам друг друга, вообще через интерес именно к личности, а не к функции или к партнеру, как на работе, не как к представителю электората и т.п.

Семью нужно защищать в современном мире от исчезновения, так как под угрозой сегодня не просто тот или иной тип семьи, но само понятие и явление. Демонстрируемые сегодня так называемые «новые типы семьи» – одного родителя с ребенком, одного ребенка со множеством «родителей», однополая, «шведская» и даже... с вещами (в некоторых штатах Америки уже юридически закрепленное право) – это не просто разновидности, это признак деградации самого института семьи. Хотя деклара-

тивно «обыкновенную» семью пытаются защищать, но демонстрируются (прежде всего, в современных средствах коммуникации – кино, телевидение, интернет, а также журналы, газеты и книги) – другие «виды» семьи. Умирает не просто такая форма жизни людей как семья, а умирает само содержание, утрачивается цель этого феномена. Раздробленность сознания современного человека в отношении представлений о семье приводит к утверждению новых, диких по сути, форм пока еще так называемой семьи – в пору задуматься и о новом ханжестве и лицемерии. Оно, как становится ясным, не в том было, что люди скрывали свои внебрачные связи, строили внесемейные отношения, а современное общество, дескать, освободило человека от этого, – в самом этом страхе, боязни, сокрытии таилось уважение и даже почтение к самому институту семьи. Современное фарисейство намного изощренней: оно прикрывает понятиями семья, брак, любовь то, что ими уже и не является и даже не имеет отношения (ни любовь, ни брак, ни семья, конечно, не нужны для завязывания и выстраивания, например, гомосексуальных отношений). Однако, прикрываясь лозунгами о защите абстрактных прав человека, современный, все более глобализирующийся мир, забывает о праве любого человека на реализацию себя, прежде всего, на путях добра, а не зла. Декларация 1948 года, утверждая необходимость соблюдения прав человека, говорит лишь о том, что обратное «возмущает совесть человечества». Это – не позитивное обоснование. Что такое «совесть человечества»? как можно ее зафиксировать, как понять, что именно ее возмущает, а что нет? Отсутствие в Декларации четкого понимания нравственного обоснования декларируемых прав, открыло дорогу социальной демагогии. Это привело к двойным стандартам в области прав человека, пропаганде (или по меньшей мере – легитимации) разврата, неуважению к святыням и так далее. Раздробленность же сознания современного человека в представлениях о любви, браке и семье – это как минимум признак болезни (причем порою не только духовно определяемой, но и клинически диагностируемой), а как максимум – признак все более упрочивающейся позиции неадекватного действия в мире. Наблюдателями этой глобальной неадекватности являемся мы, ныне живущие люди, возможно, наши ближайшие потомки уже прочно впишутся в этот глобализованный социум.

При столь неутешительных выводах необходимо все-таки отметить, что не стоит воспринимать их как фатальный приговор к «скорой кончине» семьи. Во-первых, трудно предположить, сколько времени еще будут продолжаться разрушительные процессы, прежде чем семья как институт придет к своему окончанию, а, во-вторых, семья представляет собой в определенной степени автономное образование, и общий процесс вырождения семейной жизни не отнимает возможности для отдельно взятого человека выстраивать свою жизнь в семье по-своему. Нравственный упадок общества хоть и сильно затрудняет, но не отменяет вовсе возможности обретения человеком здоровых нравственных жизненных оснований.

Литература:

1. Всеобщая декларация прав человека (принята на третьей сессии Генеральной Ассамблеи ООН резолюцией 217 А (III) от 10 декабря 1948 г.) // URL: <https://constitution.garant.ru/act/right/megdunar/10135532/> (дата обращения 09.12.2019)
2. Московские новости : Издательский дом «Время», РИА Новости. – 2006. – № 15.

Теоретические и идеологические аспекты теории устойчивого развития

Ахмедова М. Г.

Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации. Профессор Департамента социологии, истории и философии. Доктор философских наук

muslimal1@rambler

Аннотация. Глобальные изменения социально-политической ситуации в мире на рубеже XX - XXI столетий, ускорение всех общественных процессов, столкновение интересов различных политических систем, наций и отдельных индивидов вызывает объективный интерес для специалистов, изучающих вопросы теории и методологии устойчивого развития. Целью статьи является, во-первых, рассмотрение концептуальных основ «устойчивого развития» общества, отражающие ценностную, нормативную подоплеку нового мировоззрения XXI века, во-вторых сопоставить абстрактное нормативное понятие «устойчивое развитие» с реальным положением дел в современном мире, раскрыть целостный, системный характер устойчивого развития общества. Следовательно, теоретические, конкретно-исторические и методологические аспекты исследования объединяются в единое проблемное поле.

Ключевые слова: идея устойчивого развития, глобальные проблемы, общественное развитие, глобализм, проектная модель развития.

Theoretical and ideological aspects of the theory of sustainable development. *Akhmedova Muslimat Gazieva*

Financial University under the Government of the Russian Federation - Department of sociology, history and philosophy

Annotation. Global changes in the socio-political situation in the world at the turn of the XX-XXI centuries, the acceleration of all social processes, the clash of interests of different political systems, Nations and individuals is of objective interest to specialists studying the theory and methodology of sustainable development. The purpose of the article is, firstly, to consider the conceptual foundations of “sustainable development” of society, reflecting the value, normative background of the new worldview of the XXI century, and secondly to compare the abstract normative concept of “sustainable development” with the real situation in the modern world, to reveal the holistic, systemic nature of sustainable development of society. Consequently, theoretical, concrete-historical and methodological aspects of the study are combined into a single problem field.

Keywords: idea of sustainable development, global problems, social development, globalism, project model of development.

В применении к пониманию общественной жизни идея «устойчивого развития» имеет некоторые особенности, позволяющие выделить этот вопрос для отдельного рассмотрения. Концепция «устойчивого развития» на сегодняшний день стала самой популярной исследуемой теорией последнего десятилетия. Диапазон высказанных в ней мнений очень широк. В последнее время продолжается и усиливается процесс проработки концепции «устойчивого развития» на всевозможных национальных и международных конференциях и соответствующее наращивание общего объема рассматриваемой проблематики. По мнению П. Мюррея, автора индивидуального подхода к устойчивому развитию, никогда еще человечество не обладало такими полными знаниями о том, как оно влияет на окружающую среду.

Концепту «устойчивого развития» было посвящено немало публикаций, «устойчивое развитие» уже давно стало... медной именной табличкой на сотнях дверей, проникло в договоры, комиссии и инициативы на всех уровнях, от ООН до лагеря «зеленых» [1, с.175], но редко кто раскрывает ценностную, нормативную подоплеку нового мировоззрения. Для этого необходимо абстрактное нормативное понятие «устойчивое развитие» опустить на землю - сопоставить с реальным положением дел в современном мире. Реальный мир намного сложнее и многообразней любой компьютерной модели системной динамики или других предшествующих моделей. Проблема, по определению, есть разрыв между требуемым (нормативным) и существующим положением вещей.

Впервые термин «устойчивость» появился на страницах книги «Пределы роста» в 1972 г., где ис-

пользовался применительно к окружающей природной среде, а в настоящее время относится ко всему миру. Понятие «устойчивость» интегрирует экономику, экологию, социальное и личностное благосостояние в одно целое, связанное с системной динамикой на перспективу десятилетий или даже веков. С учетом многозначности и неопределенности данного понятия, оно впоследствии стало обозначать главную фазу мирового движения, породило серьезные дебаты и вовлекло в них огромное число участников. Было написано бесчисленное количество хартий Земли, международных соглашений и прочих документов, которые считаются большим шагом вперед.

Постепенно идея «устойчивого развития» сформировала нормативную основу, с помощью которой получает широкое распространение во всем мире. Более чем в 100 странах мира была принята концепция «устойчивого развития», созданы Советы по устойчивому развитию и национальные программы перехода к сбалансированному развитию. «Переход к этому типу развития с самого начала оказывается глобальным процессом, который вместе с тем становится новой «спасательной» формой глобального развития для всего мирового сообщества». [Ильин И. В., Лось В. А., Урсул А. Д., 2015. с. 18.]

На роль ведущей формы мировоззрения в наступающей исторической эпохи с наибольшей вероятностью претендует концепция «устойчивого развития», ядром которой выступают общечеловеческие ценности. Не следует считать, что идея «устойчивого развития» сама собой приобретает популярность благодаря «здравому смыслу». «Устойчивость», по мнению Алана Аткинсона, «принадлежит к элитной группе новых и сложных идей, которым удалось заглушить старый порядок, часто в неравной борьбе». [1, с.172.]

Конец XX века ознаменовался началом новых мировых экономических, политических, а также культурных процессов, существенно изменивших прежние политико-экономические характеристики национальных государств. Эти изменения таковы, что прежние идеологические мифологемы оказались уже неадекватны в качестве ведущих форм общественного сознания. В настоящем и будущем для поддержания мирового порядка требуется не жесткая антагонистическая система, конфронтующая с враждебной идеологической системой и ориентированная на рост политической, военной, технико-экономической мощи, а более мягкая, завуалированная почва для взаимодействия, мирного решения обостряющихся и множасьихся проблем и конфликтов. Ведь именно новые так называемые гуманистические ценностные основания, полученные в результате нахождения баланса между группами противоречащих друг другу ценностей стали основой проектирования, постановки и реализации новых, необходимых для «устойчивого развития» социальных функций. Эти рассуждения приводят к выводам о чрезвычайной значимости подготовки сознания (как элитарного политического и экономического, так и массового) к сложным идеям и принципам «устойчивого развития». Современные информационные технологии смены модели общественного развития весьма тонки и завуалированы. Эффективными они становятся благодаря последовательному, системному применению и незаметности для нации-жертвы самого факта воздействия.

Постепенно шаг за шагом формировалась проективная система ценностей, которая существенно отличается от классической аксиологии. Проектная аксиология, с одной стороны, является интеллектуальным обеспечением ценностного сознания как вероятной новой ведущей формы мировоззрения, с другой стороны, дает принципы и методологический инструментарий для ценностного обоснования принципов и путей «устойчивого развития». Главная заслуга в этом принадлежит идеологам Римского клуба (А. Печчеи, Д. Форрестер, Э. Ласло).

Основной целью создателей математической модели “World3” было имитировать максимально точно вероятностный ход событий реального мира, неизменная схема результатов моделирования – быстрый ход до экстремального значения и следующий за этим коллапс, тотальная гибель. «Благодаря щедрой финансовой поддержке и поддержке СМИ предсказанная компьютером судьба человечества стала сенсацией». [2, с. 26.] С тех пор существует понятие «глобальные проблемы человечества». На первый план были выдвинуты проблемы ресурсных ограничений экономического и демографического роста. Необходимо заморозить не только рост численности населения планеты, но и экономический рост, сократив инвестиции мирового сообщества в новые заводы и производственные мощности в той же пропорции, в которой изнашиваются физические капитальные средства. Но, как нам всем известно, мировая экономика не прекратила свой рост, а напротив, рост стал еще более интенсивным.

Итак, «устойчивое развитие» непосредственно увязывается с изменением логики развития производства и связанного с ним потребления, а также демографической политикой. Цель понятна –

ограничить или приостановить их дальнейшей социальный прогресс – перенаправить этот процесс в «нужное русло», что позволит выработать набор решений по беспрецедентным проблемам, с которыми столкнулось человечество, и сделать это быстро. Надо полагать, что модель развития, которой мы пользуемся со времен Промышленной революции, больше не является устойчивой. Человечество должно найти новую модель, парадигму «устойчивого развития», чтобы спастись от угрожающей экологической, духовной, а возможно, и ядерной катастрофы, обеспечить устойчивый путь развития, где сознанию отводят особую роль, как объективному фактору естественно- исторического процесса.

«Великий поворот к устойчивому развитию должен явиться и великим разрывом. Разрывом с многовековой логикой научно-технического прогресса, со стремлением обеспечивать себе достаток, не вникая в гуманность или антигуманность своей деятельности. В XX веке больше, чем в каком-либо другом, убийство было поставлено в ходе двух мировых войн на индустриальную основу, в авангарде научно-технического прогресса шла «человекоубойная промышленность» (выражение Маркса). Выход в коренном изменении «экономического алгоритма» технологии. В переходе от паразитарно- поглощающей технологии и экономики к экономике и технологии сберегающе- созидающей. Только признав эту необходимость, возможен поиск способов органического включения промышленной деятельности в вещественные и энергетические природообменные процессы. Путь к такой технологии – ее тотальная биологизация». [4, с. 54]

Очевидно, что идея перехода к устойчивому развитию появилась в результате так называемого осмысления проблем окружающей среды, когда стало ясно, что существующая, современная система взаимодействия с природой приобретает угрожающий характер. И, несмотря на, то, что было уже выявлено немало противоречий в развитии человечества, тем не менее, именно во взаимодействии общества и природы проявилось то противоречие, которое определяется как основное глобальное противоречие мировой системы. «Экологические императивы оказались ведущими в создании и понимании концепции и стратегии устойчивого развития».

На первый взгляд может показаться, что величайшая идея конца XX века об «устойчивом развитии» сводится исключительно к охране окружающей среды и рациональному использованию природных ресурсов, тогда как она на самом деле значительно шире. Термин «устойчивость» – обманчиво простое слово для обозначения очень сложной, завуалированной идеи. По мнению Павленко В. Б., «...перед нами очень тонкая идеологическая конструкция, представляющая собой почти универсальный алгоритм интеграции экологии с социальной и политической сферой. И, следовательно, с внутренней и внешней политикой государств, международными отношениями в целом». [5, с.44]

Таким образом, «устойчивое развитие» — это не есть только возможность дышать чистым воздухом и пить чистую воду, употреблять экологически чистые продукты питания, а несколько более широкий методологический подход, адекватный исследованию задач «устойчивого развития», оканчивается не социоприродным или социально-экологическим, а политико-экономическим подходом.

Литература:

1. Алан Аткинсон. Поверьте Кассандре. Как быть оптимистом в пессимистичном мире. М, 2012.
2. Алан Аткинсон. Как устойчивое развитие может изменить мир. М, 2012.
3. Ильин И. В., Лось В. А., Урсул А. Д. Устойчивое развитие и глобальные процессы. М, 2015.
4. Косолапов Р. Истина из России. М, 2004.
5. Павленко В. Б. Мифы «устойчивого развития». «Глобальное потепление» или «ползучий» глобальный переворот? М, 2011.

Трансформации социального субъекта

Ахметзянова М.П.

ФГБОУ ВО «Магнитогорский государственный технический университет им. Г.И. Носова», доцент,
кандидат философских наук

marinka.mgn@mail.ru

Аннотация: Особенностью социального развития в настоящее время становится усложнение динамики изменений общественных отношений, которые существенным образом меняют атрибутивные характеристики как отдельных элементов социума, так и общества в целом. Природа таких трансформаций обусловлена с одной стороны сложностью самого социального субъекта, а с другой процессами, происходящими в культурном поле. Определение значимых характеристик социального субъекта, таких как разумность, идентичность, коммуникация и выявление существенных особенностей трансформаций последних является актуальным в силу особого статуса их носителя как «гаранта» стабильности социума.

Ключевые слова: социальный субъект, сознание, идентичность, коммуникативная реальность, информационная реальность

Title Transformations of a Social Subject.

Akhmetzyanova M.P.

Nosov Magnitogorsk State Technical University

Abstract: A feature of social development is currently becoming a complication of the dynamics of changes in social relations, which significantly change the attributive characteristics of both individual elements of society and society as a whole. The nature of such transformations is determined, on the one hand, by the complexity of the social subject itself, and, on the other hand, by processes occurring in the cultural field. The definition of significant characteristics of a social subject, such as rationality, identity, communication and the identification of significant features of the transformations of the latter is relevant due to the special status of their carrier as a “guarantor” of stability of society.

Keywords: social subject, consciousness, identity, communicative reality, informational reality

Процессы глобализации, захватившие все сферы социального развития, не только доминируют существенные трансформации отдельных элементов социума, но и настоятельно требуют выделения новых критериальных показателей общественного развития. Определение последних неизбежно затрагивает проблемное поле своеобразности современного субъекта. Специфика нового социального субъекта заключается в изменении традиционной системы взаимодействия «человек – мир». Это является в первую очередь, следствием информатизации, глобализации, интенсификации социальных процессов, когда характерные личностные особенности определяются не результатами воздействия внешних условий, а производным характером всей окружающей действительности включенной в общественные связи. Социальное бытие определяется многозначностью и многосторонностью связей социального и индивидуального. С одной стороны, интериоризируя общественные ценности, стереотипы восприятия и паттерны поведения человек формируется как личность, с другой стороны, личность, в своем бытии обнаруживая собственные ценности и смыслы, оказывает влияние на становление социального бытия.

В настоящих условиях происходит не только трансформация родовых свойств и качеств человека как разумность, осознанность, не только трансформируются экзистенциалы человеческого бытия (заброшенность, одиночество, свобода и др.), но и меняются механизмы становления идентичности, механизмы инкультурации, меняется коммуникативное, информационное поле субъекта.

Изменение культурного поля, в котором значимым являются как процессы интеграции, так и процессы дифференциации, и которое, по-прежнему, определяется как созданное человеком и отличное от природного мира не может быть приписано только сфере искусственного. Культура в отношении субъекта выступает как система «естественных» правил, которые выступают в роли «запроса» общества к свойствам и качествам субъекта. Таким образом, подчеркивается творческое начало, субъект «вынужден» творить себя. Следовательно, меняется не только соотношение индивидуальных и лич-

ностных свойств сознания, но и его место в воспроизведении социальных отношений. Специфичность современного субъекта проявляется в невозможности выделения себя как автономного через границу области сознания. Это приводит к кризисам идентичности, к кризисам самопознания, к актуализации проблем экзистирующего субъекта. Идентичность как целостность личности, возникающая в результате отождествления «Я» с самим собой и социальной реальностью выводит на проблему объекта идентификации. Любая идентичность в системе отсчета «общества потребления», современного общества затруднена или невозможна, как и затруднена или невозможна подлинная идентичность в форме конечной идентификации, т.к. идеи и явления не соотношены с реальностью. С точки зрения философского анализа эти препятствия в экзистенциальном раскрытии субъекта рождают две фундаментальные теоретические проблемы. Первая относится к разряду «вечных» философских вопросов – это проблема соотношения уникального, неповторимого и повторяющегося, общего. В разрезе личностного измерения бытия данная проблема представляется наиболее значимой: в условиях нарастания синкретичности человечества в межличностных коммуникациях грань личностных и индивидуальных характеристик способна трансформировать общую форму целостности человека.

Вторая проблема, связанная с измененным полем процесса идентичности, лежит в области соотношения онтического и онтологического. Измененная социальная ситуация конкретизирует эту сугубо академическую в плане теории доктрину философии в реальных практических событиях. «Смерть» субъекта явлена в сущностных характеристиках – думать, не думая; страдать вне страдания, желать вне желания. Такая ситуация обусловлена тем, что в условиях коммуникативного, в условиях информационного общества целостность личности как отождествление с «Я» становится недостаточной. Диалектика взаимоотношений общественного и индивидуального не сводится к диалектике целого и его части. В первую очередь это становится явным в процессах коммуникации, в процессах обнаружения подлинной экзистенции как акта формирования самосознания личности. Современный субъект обнаруживается в ситуации доминирования экономической модели построения социальной реальности, где потребление становится механизмом власти, где целостность субъекта, вовлеченного в символический обмен стоимости (знаков) определяется политическими и экономическими детерминантами [1]. Результатом становится незавершенность экзистенции, растворение субъекта в реальности, в том числе технической, информационной, виртуальной. Открывая человеку мир виртуальный, мир отличный от реальности, от каждодневных проблем и забот техническое, знаковое, подавляет дух человека, овладевает им и рационализирует его. Упрощенный механизм передачи информации посредством гаджетов, большого количества социальных сетей не расширяет поле коммуникаций, а напротив, дезориентирует человека в социальной среде. Техническая реальность подавляет личность, делает человека частью своей структуры, своим средством и орудием. Такие новые формы отчуждения как интернет-зависимость, игромания приводят к социальной изоляции. Виртуальный мир, в котором насилие воспринимается как норма, закрепляясь в сознании, переносится в мир реальный в форме деструктивного поведения. Ведущей установкой в поведении, вытесняющей традиционные духовные ценности, становятся гедонизм и прагматизм [2]. Увеличиваются риски социальных взаимодействий на всех уровнях.

Видоизменяется экзистенциал отчуждения, отчуждение деятельности субъекта заменяется отчуждением субъекта от деятельности, когда субъект в пространстве виртуальном подменяет подлинное на симуляции и симулякры. Появляется новая форма отчуждения человека от своей сущности – отчуждение сознания от сознания, когда развитие информационных технологий трансформирует систему общественных отношений где «чужой» для субъекта становится он сам [3].

Литература:

1. Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. М.: Библион-Рус, 2004. 303 с.
2. Ахметзянова М.П. Отчуждение как социальный феномен современного общества // Бытие человека: проблема единства во многообразии современного мира Материалы международной научной конференции (г. Челябинск, 15 ноября 2018г.) / Ред. А.Б. Невелев. 2018. С. 135-139.
3. Жилина В.А. Культура как развертывание разумности человека // Вопросы культурологии. 2009. № 7. С. 12-16.

Семантические трансформации советской политической символики в современном российском обществе

Бабайцев А. В.

Донской государственный технический университет, доцент кафедры «История и культурология», кандидат философских наук.

we20041@yandex.ru

Советская политическая символика, семантически трансформируясь, снижает социальную и политическую напряженности современного российского общества, олицетворяя неразрывную связь прошлого и настоящего, дает возможность принять символический консенсус и осуществить переход от мировоззренческих разногласий к определению интеграторов общественной жизни. В современном российском обществе советская политическая символика семиотизируется на уровне фундаментальных ценностей, связанных с опытом успешных модернизаций советского периода, патриотизмом, приверженностью высоким идеалам. Вместе с тем, подчеркивается возможность советских политических символов выражать идеи социального равенства, солидарности людей в их стремлении построить новый справедливый мир в политическом настоящем.

Ключевые слова: семиотизация, семантика, дискурс, политический символ, советская политическая символика, современное российское общество, государство.

Semantic transformations of Soviet political symbols in modern Russian society. Babaitsev A. V.

Don State Technical University - Department of History and Cultural Studies

Soviet political symbols, semantically transforming, reduces the social and political tensions of modern Russian society, embodying the inextricable link between the past and the present, makes it possible to accept a symbolic consensus and make the transition from philosophical differences to the definition of integrators of public life. In modern Russian society, Soviet political symbols is semiotized at the level of fundamental values associated with the experience of successful modernizations of the Soviet period, patriotism, and commitment to high ideals. At the same time, the possibility of Soviet political symbols to express ideas of social equality, solidarity of people in their desire to build a new fair world in the political present is emphasized.

Keywords: semiotization, semantics, political symbol, Soviet political symbols, modern Russian society, state.

В нынешних условиях, когда российское общество сформировало запрос на интегративные смыслы и значения общественной жизни, когда в условиях внутренних и внешних вызовов гражданско-патриотическая консолидация становится ресурсом прочности, значение политической символики, как сферы семантизации жизнесмысловых ориентиров, нельзя недооценивать. Рефлексия того, что воспринимается в массовом сознании россиян как консолидирующее или имеющее тенденцию разобщенности, представляется актуальным. Обращает внимание тот факт, что фиксируется гибридность и транзитивность российской политической символичности: с одной стороны, воспроизводятся и тиражируются символы дореволюционной России, характеризующие преемственность в развитии общества и государства, с другой — сохраняется символика советского периода, ориентированная на поддержание чувства позитивной социальной ностальгии, укрепляющее общество в иммунитете от социальных и политических потрясений и сохранении чувства приобщенности к великой российской истории.

Между тем, такое состояние может восприниматься как транзитивное, свидетельствующее о социокультурном расколе общества, как символической «недолегитимированности» современного конституционно-правового и социального порядков. В массовых настроениях фиксируется «точка невозврата» к советскому прошлому и осознание новой российской идентичности. Вместе с тем, необходимо отметить, что в обществе не достигнуто состояние гражданской сплоченности. Выражая лояльность к символам новой российской государственности, россияне не актуализируют символические ценности на уровне повседневного общения и повседневных практик.

В таком контексте осмысление семантической трансформации советской политической симво-

лики является актуальным, во-первых, потому, что формирует понимание логики символюконструирования, того, как символы закрепляются и воспроизводятся в общественном сознании и проецируются на нормы и правила социального общежития. Во-вторых, важно понять: является ли отношение к советской политической символике определяемым чувством социальной ностальгии или социального и политического реванша, в какой степени используемые в публичном дискурсе советские политические символы активизируют политический ретроактивизм, какие семантические коррекции вносятся в презентацию советской политической символики, как символический инструментарий используется для роста авторитета российской власти и формирования образа российской государственности. Концептуальное осмысление данного социального феномена осложняется тем, что доминируют идеологические подходы — либеральный, связанный с декоммунизацией и десоветизацией и консервативный, привязанный к политике исторической памяти, фиксирующий тенденции авторитарности, возведения советской политической символики в ранг субститута интересов общества.

В связи с этим важно обратить внимание на позицию А. Ф. Лосева, который пишет о бытийственности символа, вполне видимом и вполне осязаемом, «хотя в него входят иррациональные и трансцендентные величины» [1, с. 11]. Анализируя Советский герб и его главный элемент серп и молот, А. Ф. Лосев утверждает, что это «огромная социально-историческая сила, идущая очень далеко, вплоть до мировой революции» [1, с. 16]. Согласно его теории, символ представляет и «вещь», определенную социальную реальность, и идею, значимые для общества смыслы и проекции. Идеинная образность в символе является разгадкой к тому, что символ указывает на «нечто другое», по сравнению с тем, какие значения символу могут приписываться в рамках имитирующих или конъюнктурных соображений [1, с. 26].

Кроме этого, представляется особенно актуальной позиция Ю. М. Лотмана, обращающего внимание на способность символов сохранять в свернутом виде обширные и значительные тексты [2, с. 241]. При этом символ, который представляет законченный текст, может не включаться в какой-либо синтагматический ряд, а если и включается в него, то сохраняет смысловую и структурную самостоятельность. Символ легко вычленяется из семиотического окружения и столь же легко входит в новое текстовое окружение [2, с. 241]. С этим связана, подчеркивает Ю. М. Лотман, существенная черта символа, который «никогда не принадлежит какому-либо одному синхронному срезу культуры — он всегда пронзает этот срез по вертикали, приходя из прошлого и уходя в будущее. Память символа всегда древнее, чем память его несимволического текстового окружения» [2, с. 241].

Тиражирование и закрепление в массовом сознании советских политических символов определяется не только тем, что современная российская государственность претендует на статус преемника советского наследия в современном мире. Такая позиция содержит дивиденды в виде сохраняющихся симпатий к современной России в среде левой интеллигенции, общественности стран, которые поддерживали контакты с Советским Союзом в политической, военной, дипломатической, экономической сферах в условиях двуполярного мира. Опыт своеобразной символической преемственности создает эффект позитивности и в среде традиционных слоев зарубежного общества, для которых опыт декоммунизации Восточной Европы являлся не столько знаком возвращения в сообщество цивилизованных государств, сколько желанием ревизии истории. Оправдание коллаборационизма в годы Второй мировой войны, глорификация нацистских пособников, проявления ксенофобии, расизма, национализма имеют в качестве причины ограничение свобод граждан в символическом выборе, в изъявлении собственной позиции через советские политические символы оценивать восприятие современных социальных и политических реальностей.

В современном российском обществе сохраняется культ прогрессизма, идеалов социальной справедливости и сотрудничества народов. В условиях сложившегося иерархического неравенства, приверженность советской политической символике становится маркером социальных ожиданий, связанных с возвратом социальных и трудовых прав, с тем, что современное российское общество избавится от синдрома «дикого капитализма», что в России не находят поддержки идеи рыночной конкуренции и «культуры успеха». Отмечая это обстоятельство, можно говорить о том, что советская политическая символика в современном российском обществе имеет особое семантическое измерение, олицетворяя связь прошлого и настоящего. Советские политические символы, которые могут интерпретироваться как империалистический реванш и как попытка расширить сферу геополитического влияния на постсоветском пространстве, воспринимаются современным российским обществом как мобилирующий ресурс исторической памяти, как способность людей выстоять в тяжелые времена, сплотившись во-

круг ценностей патриотизма.

Важнейшим социальным эффектом можно считать и компенсирующее, снижающее чувство социальной ущемленности влияние советской политической символики, объединяющей различные социальные слои и группы в оценке важных событий отечественной истории и содержащей возможности диалога на основе закрепления достигнутого в обществе ценностного консенсуса. В современном российском обществе использование советских политических символов имеет, с одной стороны, эффект имитации, направленной на прагматику, связанную с реальным языковым мышлением в сфере политики и с расстановкой политических сил, а, с другой, — характер императивности, обязывающей субъектов политики придерживаться легитимности политического действия в рамках сохранения целостности российского государства.

На уровне укорененных повседневных практик, советская политическая символика сохраняет позитивные стереотипы неприятия этнической и социальной дискриминации, уважения человека, личности, вне зависимости от этнического статуса, запроса на социальную консолидацию и выполнение общественного и профессионального долга. Как следствие, тиражирование советских политических символов реализует важный запрос общества, которое нуждается в семантической агглютинации различных исторических эпох. В результате семиотизируются пределы обозначаемого и определяется отношение российских граждан к политическому настоящему. В общепризнанные советские политические символы, связанные с позитивными идеалами прошлого, как социумом, так и властью, вносятся интерпретации, направленные на утверждение в современном российском обществе установок на дискурс государствоцентричности и державности.

Литература:

1. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. — 2-е изд., испр. — М.: Искусство, 1995. — 320 с.
2. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров // Лотман Ю. М. Семиосфера. — СПб.: «Искусство — СПб», 2004. — С. 150—390.

Теологические основания политического: к вопросу о популизме.

Карл Шмитт и Эрнесто Лаклау

Бекарева А.А.

НИУ ВШЭ, магистерская программа «Философия и история религии»

arinabekareva@gmail.com

Аннотация: В представленном тексте анализируются политико-теологические основания проектов Карла Шмитта, Клода Лефора и Эрнесто Лаклау. Это теоретики демократии, которые укладываются в парадигму, заложенную К. Шмиттом. Основной рассматриваемой проблемой является популизм как наиболее релевантный показатель кризиса современных демократий. Проблема популизма высвечивает важные слабости исследуемых теорий, но также открывает перспективу для политико-теологической мысли.

Ключевые слова: популизм, политическая теология, плебисцитарная демократия, К. Шмитт, К. Лефор, Э. Лаклау

Theological foundations of the political: on the problem of populism. Carl Schmitt and Ernesto Laclau. Bekareva A.A.

HSE

Abstract: The presented text analyzes the political and theological foundations of the projects of Carl Schmitt, Claude Lefort and Ernesto Laclau. These are the theorists of democracy, which fit into the paradigm laid down by C. Schmitt. The main issue under consideration is populism as the most relevant indicator of the crisis of modern democracies. The problem of populism highlights the important weaknesses of the theories under study, but also opens up prospects for political and theological thought.

Keywords: populism, political theology, plebiscite democracy, C. Schmitt, C. Lefort, E. Laclau.

В представленном тексте анализируются политико-теологические основания проектов Карла Шмитта, Клода Лефора и Эрнесто Лаклау. Суть проекта политической теологии состоит в открытии сущности политических понятий как секуляризованных теологических или сакрализованных секулярных. Здесь рассматривается один из примеров в большой степени релевантный предлагаемому исследованию. Теория популизма Э. Лаклау основана на политической теологии К. Лефора. В свою очередь, К. Лефор строит противоположную Шмитту политическую теологию.

Проблема выглядит следующим образом. У Шмитта мы находим призыв к созданию имманентного политического единства. У Лаклау мы видим признание утопичности подобного подхода. Лаклау пытается теоретизировать политический ландшафт в терминах противостояния, в том числе внутреннего врага, который для Шмитта представлял собой неприемлемое дробление внутри политического. Клод Лефор, на которого опирается Эрнесто Лаклау, видит в демократии Шмитта тоталитаризм, предлагая мыслить о демократии как о «пустом месте власти», которое постоянно необходимо воспроизводить и поддерживать. Плебисцитарная демократия, которую предлагает Шмитт, противна идее пустого трона. Следовательно, гипотеза состоит в следующем. Поддерживать и воспроизводить идею пустого трона может помочь популистский проект Эрнесто Лаклау, который преодолевает плебисцитарную демократию. Более того, при отсутствии гомогенного государства Шмитта, тем не менее, построение секуляризованной политической теологии возможно через популизм в понимании Лаклау.

Основные понятия политической теологии К. Шмитта – суверен, занимающий место трансцендентного Бога и принимающий решение о чрезвычайном положении, механизм, параллельный божественному чуду, различение друга и врага. Демонстрацию релевантности этих понятий находим в следующем фрагменте: «Чрезвычайное положение имеет для юриспруденции значение, аналогичное значению чуда для теологии» [1, с. 34]. Современное государство, пытаясь изгнать чудо из мира, в действительности способствует созданию пространства для введения чрезвычайного положения в право-

вом поле. Поскольку чудо представляет собой прерывание каузальной связи естественного хода вещей, постольку и чрезвычайное положение прерывает эпоху нормальности. Чрезвычайное положение – это исключение, как и чудо. Секуляризация стремится избавиться от трансцендентного. Суверен, который способен на принятие чрезвычайного положения, оказывается аналогичен трансцендентному Богу. Это тоже репрезентирует трансформацию теологических понятий в сфере государства. Различение друга и врага выступает тем, на чём строится понимание взаимосвязи политической теологии и популизма. Экзистенциальное противостояние двух групп представляет собой понятие политического у Шмитта, и в этом противостоянии существует только внешний враг.

У Шмитта демократия не тождественна либерализму: демократия – это обращение к народу, тогда как либерализм как принцип теряет свои основания. Следовательно, необязательно нужны парламентское представительство и прочие институты для выражения воли народа. Для Шмитта действительно правильное выражение воли народа возможно в условиях его суверенизации. Это может произойти через *acclamatio* – публичное прославление: «Естественная форма прямого выражения воли народа – это собравшееся множество заявлений их согласия или их несогласия, то есть аккламация» [2, с. 131]. Таким образом, демократия по Шмитту – это создание гомогенной тотальности из народа, которому должна быть возвращена власть. Шмитт предлагает плебисцитарную демократию как противоположность представительной демократии. Это связано с тем, что представительная демократия на самом деле репрезентирует (*represent*), но не представляет (*present*) народ. В его идее плебисцитарной демократии совмещается демократия как выражение воли народа (плебисцита) и необходимость решения (монархический элемент).

Это решение имеет непосредственное отношение к политической теологии Шмитта следующим образом. Демократия освобождена от трансценденции: есть народ, который представляет собой гомогенную тотальность: «Как государственная форма, а также правительственная или законодательная форма, демократия – это идентичность управляющего и управляемых, правителя и управляемых, командира и последователя» [5, с. 263]. Это значит, что государство, в первую очередь, представляет собой политическое единство народа. Свободная воля народа становится основой для государства. Наличие решения со стороны суверена предполагает собой монархическую систему. Монарх оказывается выразителем трансценденции – историческая судьба народа выражается свободным решением суверена. Таким образом, плебисцитарная демократия становится мостом, который соединяет имманентный элемент с трансцендентным: народ являет себя как единство.

Фигура плебисцитарного лидера Шмитта становится спасением от секуляризованной теологии, потому что плебисцитарный лидер имеет связь с трансценденцией, с воплощением божественного, с производством чуда посредством решения. В подтверждение такой схемы обратимся к интерпретации Урбинати: «В президенте был воплощен католический взгляд Шмитта на представительство как процесс, позволяющий сделать видимым невидимое божество, коим ныне стал коллективный Народ. В его интерпретации выборное представительство (имеется в виду парламент – А.А.) выступало отрицанием этого единства, поскольку служило тому, чтобы привнести плюрализм в государство, что в политической теологии Шмитта считалось смертным грехом, равноценным религиозной ереси» [3, с. 262]. Ещё раз обозначим, что для Шмитта крайне важным является сохранение гомогенного государства, которое выражено в тотальном суверенитете народа. Но действительно ли в таком случае возможно сохранение гомогенного государства?

Поскольку, как мы обозначили выше, плебисцитарная демократия Шмитта представляет собой концепт политической теологии, то Лефор предлагает обратную перспективу этого концепта. Напомним, что плебисцитарная демократия Шмитта выражается в том, что народ становится сувереном, превращаясь в гомогенную тотальность. По Лефору такое решение приводит к тоталитаризму и подавлению личности, потому что в плебисцитарной демократии народ занимает пустое место власти, что недопустимо. Демократия Лефора – это необходимость поддержания трона пустым. Это значит, что необходимо постоянное производство символической пустоты [4].

Ни плебисцит, ни король не могут являться теми, кто удерживает у себя постоянно власть, и необходимо сохраняет трон пустым. Это значит, что правитель и народ должны всегда находиться в состоянии удержания друг друга от завоевания власти. Это возможно, только если внутри государства существует антагонизм, то есть существование внутреннего врага. Таким образом, решением проблемы Лефора по построению демократии предлагается популистский проект Эрнесто Лаклау, который способен справиться с плебисцитаризмом Шмитта. Тогда как основания популистского проекта Лаклау

– политико-теологические.

Лаклау, не ссылаясь на Шмитта, переоткрывает его политическую теологию в попытке замаскировать собственную версию авторитарной политики. Это подтверждает уже приведенный тезис Шмитта о том, что все современные понятия политики – это секуляризованные теологические понятия. Второй момент, который подтверждает, что популизм у Лаклау представляет собой политическую теологию – это обретение суверенитета народа. У Лаклау, таким образом, появляется политическая теология имманентизма.

Несмотря на то, что теологические основания политической сферы эксплицитно не позиционируются у Лаклау, но имплицитно подразумеваются. Трансцендентное настолько имманентизируется, что народ теперь представляет собой ядро этого имманентного трансцендентного. Ещё один ключевой момент, связывающий популизм и политическую теологию, состоит в том, что и Лефор, и Лаклау пользуются терминологическим аппаратом «двух тел короля» Эрнста Канторовича. Лефор стремится преодолеть наличие двух тел короля, тогда как Лаклау напрямую говорит, что существование демократии невозможно без осуществления концепции двух тел короля. Лаклау пишет об этом следующим образом: «Таким образом, логика двух тел Короля не исчезла в демократическом обществе: просто неправда, что чистая пустота заменила бессмертное тело Короля. Это бессмертное тело возрождается гегемонической силой. Что изменилось в демократии по сравнению с древними режимами, так это то, что в последних это пробуждение происходило только в одном теле, а сегодня оно переселяется через различные органы» [5, с. 170].

Последний момент теологических оснований популизма у Лаклау, который необходимо отметить, заключен в фигуре популистского лидера. У Лаклау популистский лидер обозначен как «пустое означающее», но не более. По задумке Лаклау популистский лидер не может претендовать на авторитарность, выражая собой лишь знак в цепи эквиваленций. Лидер нужен популизму с целью сцепления между собой отдельных звеньев цепи. Популистский лидер выполняет функцию пустого означающего, не думая об авторитарности. Но в действительности популистский лидер, в теории Лаклау, остаётся авторитарным. Подразумевается, что Лаклау использует понятие «лидера» не в качестве харизматического господства Вебера, однако остаётся до конца не ясным, где проходит граница между харизматическим лидером Вебера и (авторитарным) популистским лидером: так же, как и веберовский харизматический лидер, популистский лидер апеллирует к эмоциям народа, вызывая аффективную реакцию. Таким образом, в том, что Лаклау использует при построении популизма теорию двух тел короля, антагонизм и конститутивную силу Шмитта, образ (авторитарного) популистского лидера, обнаруживаются теологические основания проекта популизма.

Популизм Лаклау представляет собой постоянное функционирование антагонистического противоборства народа и власти. Это значит, что политика возможна только при существовании внутреннего врага – истеблишмента. Для Шмитта внутренний враг – это уничтожение гомогенного государства и неприемлемое дробление внутри политического, тогда как для Лаклау – это необходимый элемент политики. Поэтому популизм Лаклау, с одной стороны, разрушает проект плебисцитарной демократии Шмитта, говоря о внутренней политике государства, но с другой стороны, предлагает иную концепцию политической теологии. Политическая теология Лаклау выражена в популизме посредством обращения к «двум телам короля», использования терминологии Шмитта (антагонизм и конститутивная сила) и наличием (авторитарного) лидера. Таким образом, проект популизма Лаклау представляет собой секуляризованную политическую теологию имманентизма.

Литература:

1. Шмитт К. Политическая теология. Четыре главы к учению о суверенитете // Шмитт К. Понятие Политического / Пер. с нем. под ред. А.Ф. Филиппова. СПб.: Наука, 2016. С. 5-60.
2. Schmitt C. Constitutional Theory // Durham and London: Duke University Press, 2008.
3. Урбинати Н. Искаженная демократия. Мнение, истина и народ / пер. с англ. Д. Кралечкин. М.: Изд-во Института Гайдара, 2016. 448 с.
4. Lefort C. On the Irreducible Element // Democracy and Political theory. Polity Press, 1988.
5. Laclau E. On Populist Reason. L.-N.Y.: Verso, 2005.

Бектанова А. К.

Кыргызская Республика, г. Бишкек, Кыргызско-Российский Славянский университет им. Б. Н. Ельцина, кафедра философии, доцент. Доктор философских наук

bektanova@mail.ru

Аннотация: Коренная социокультурная трансформация кыргызстанского общества привела к изменению ценностей и ценностных ориентиров, господствующих в нем. Вместе с этим изменились и личностные характеристики кыргызстанцев. На основе данных социологических исследований в статье рассматривается, насколько развиты в кыргызстанском обществе важнейшие характеристики гражданской ответственности личности. Отмечается, что со становлением рыночных отношений в общественное сознание стала проникать психология индивидуализма и прагматизма, присущая западному обществу. Постепенно стал снижаться уровень патриотизма, межэтнической и межконфессиональной толерантности, гражданской активности и ответственности личности. Делается вывод о том, что хотя многие качества, лежащие в основе гражданской ответственности личности, и сегодня присущи большинству кыргызстанцев, говорить о сформированности в обществе типа личности, присущего зрелому гражданскому обществу и правовому государству еще очень рано.

Ключевые слова: гражданская личность, гражданственность, патриотизм, гражданская активность, ответственность, толерантность

Problems of formation of citizenship of an individual in Kyrgyzstan.
Bektanova A.K.

Kyrgyz Republic, Bishkek, Kyrgyz-Russian Slavic University of B.N. Yeltsin

Abstract: The main subject of civil society is a person. It plays the main role in the structure of civil society. The level of development of civil society largely depends on how developed the civic qualities of the individual. The root sociocultural transformation of Kyrgyz society has led to a change in the values and value orientations prevailing in it. Along with this, the personal characteristics of the Kyrgyz people have changed. Based on the data of sociological studies, the article examines how developed in Kyrgyz society are such important characteristics of individual citizenship as patriotism, the desire for freedom and independence, civic activism and responsibility, tolerance. It is noted that with the formation of market relations, the psychology of individualism and pragmatism inherent in Western society began to penetrate into public consciousness. Gradually, the level of patriotism, interethnic and interfaith tolerance, civic activism and individual responsibility began to decline. It is concluded that although many of the qualities that underlie the civic identity of a person are still inherent in the majority of Kyrgyz people, it is still too early to talk about the formation in society of the type of person inherent in a mature civil society and a rule of law state.

Keywords: civic personality, citizenship, patriotism, civic activism, responsibility, tolerance

Субстанциональной основой гражданского общества, той социокультурной «клеточкой», исходя из которой оно формируется, важнейшим его субъектом является личность. Это подчеркивал ещё Гегель в «Философии права», отмечая, что гражданское общество базируется на двух основополагающих принципах: 1) «конкретное лицо, которое есть для себя как особенная цель» [1, с. 228], обладающая своими потребностями и интересами; 2) взаимосвязь, взаимозависимость индивидов. В гражданском обществе личность приобретает гражданские качества, образуется гражданская личность, то есть индивид, являющийся не только подданным государства, несущим обязанности, предписанные законами данного государства, но и обладающий всеми правами и свободами. Отличительными особенностями личности являются социальная ответственность, активность, самодостаточность, синкретическое единство внешней и внутренней свободы, под которыми имеются в виду политическая,

правовая, экономическая и духовная свобода, развитые гражданская культура, сознание и самосознание. Известный грузинский философ М. Мамардашвили определял гражданское общество следующим образом: «Гражданское общество – это не общество вообще и не общество отдельно от других обществ, а определенное качество общества <...> Оно не всё общество, а общество, приведенное в определенное состояние, в состояние той фигуры, которая есть, пока есть вычерчивающее ее движение – движение с усилием человека или множества лиц, находящихся в определенном состоянии этого усилия. Убери усилие – и исчезнет гражданское общество» [2, с. 79]. Здесь, как мы полагаем, он хотел подчеркнуть, что бытие гражданского общества зависит в первую очередь от уровня гражданской ответственности индивидов, от их активности, от того, насколько они способны взаимодействовать между собой, образовывать социальные связи и заключать социальный контракт, результатом которого и является гражданское общество.

Ещё П. Сорокин отмечал, что «ценность служит основой и фундаментом всякой культуры» [3, с.334]. Гражданские качества личности напрямую связаны с системой господствующих в обществе ценностей. Коренные политические, экономические и социокультурные преобразования, начавшиеся в Кыргызстане после развала СССР, привели к появлению новых ценностных установок и ориентиров и вызвали также изменение личностных характеристик индивидуумов. Какие же качества имманентны современной личности в Кыргызстане, насколько сознание и поведение отдельных индивидуумов релевантно гражданскому типу личности?

Важнейшей характеристикой гражданской ответственности личности является патриотизм. Большинство кыргызстанцев считает себя патриотами. Как показывают наши исследования, патриотизм для многих опрошенных (35,2 %) означает чувство национального достоинства, гордость за принадлежность к своему этносу. 22,8 % респондентов считают, что патриотизм – это в первую очередь любовь к родному дому, стране, соблюдение национальных традиций и обычаев. И только для 14,7 % патриотизм, в первую очередь, выражается в чувстве долга и беззаветной любви к Родине, стремление принести ей пользу, способность к самопожертвованию ради её спасения и благополучия. Бесспорно, патриотизм – довольно широкое понятие и включает в себя все вышеназванные определения. Но, как нам представляется, самым наглядным из них является чувство долга и беззаветной любви к Родине, стремление принести ей пользу, способность к самопожертвованию ради её спасения и благополучия. То, что такое понимание патриотизма не доминирует в ответах респондентов, вероятно, является, во-первых, преобладанием национального самосознания над гражданским, а, во-вторых, косвенным свидетельством того, что в общественное сознание кыргызстанского общества более интенсивно стала проникать психология индивидуализма и прагматизма, присущая западному обществу.

Высоко ценятся современной личностью свобода и независимость. События 2005 г. и 2010 г. стали реальным свидетельством этого. После ценности семьи и жизни человека у кыргызстанцев указанные ценности стоят на третьем и четвертом месте соответственно. Но в то же время кыргызстанцы не исключают того, что ими можно поступиться во имя порядка и экономического роста. Так, согласно нашим исследованиям, 19 % опрошенных считают, что порядок и экономический рост намного важнее политических прав и свобод, и ради них политические права и свободы можно принести в жертву. 21,4 % во имя этого согласны с незначительным ограничением прав на некоторое время. И только 19,5 % респондентов утверждают о категорической недопустимости ограничения прав и свобод. Полагаем, что данные показатели – во-первых, признак еще значительного доминирования в сознании индивидов авторитарных установок над демократическими, а, во-вторых, незрелости их правового и политического сознания, а порой и элементарной правовой и политической безграмотности как отдельных индивидов, так и определенной части кыргызстанского общества. Г. Г. Дилигенский отмечает: «Мы обнаруживаем здесь антиномию, характерную для постсоветской ментальности: ей присуще стремление сохранить одновременно и свободу, и несовместимые с ней формы безопасности, социальной защищенности» [4, с. 13]. В связи с этим хочется указать на своеобразие понимания в нашем обществе феномена свободы. С нашей точки зрения, свобода для многих кыргызстанцев ассоциируется с анархией, безначалием, вседозволенностью. Беспорядки и мародерство во время цветных революций в Кыргызстане являются яркой демонстрацией сказанного. Реальная свобода личности невозможна без внутренней духовной готовности действовать сознательно и благоразумно, не ущемляя интересы и права других людей, понимания того, что «свобода одного человека заканчивается там, где начинается свобода другого», что не бывает свободы абсолютной, что она всегда относительна и тесно связана с ответственностью и сознательностью личности.

Неотъемлемым свойством гражданской личности является её гражданская активность, которая проявляется в её готовности и в реальном участии в жизни общества и государства, равнодушном отношении к общественным проблемам. Одним из значимых индикаторов гражданской активности личности является её участие в выборах. Однако результаты референдума 11 декабря 2016 г. и президентских выборов 15 октября 2017 г., на которых проголосовало 42,28 % и 56,32 % из общего числа избирателей соответственно, показали низкую избирательную активность граждан [5].

Проведённый «Коалицией за демократию и гражданское общество» общенациональный телефонный социопрос показал, что 60,7% респондентов никак не проявляет социальную активность, различные формы социальной активности проявляет только 34,4% опрошенных [6].

Сегодня гражданская активность личности переходит из области реальной действительности в виртуальную, другими словами, повысилась гражданская активность пользователей социальных сетей. Выражая своё мнение и позицию по отношению к различным общественным проблемам и происходящим событиям, к деятельности государственных органов и чиновников, они отражают общественное мнение и определённым образом влияют на решение существующих проблем. Но, несмотря на это, следует отметить гражданскую пассивность и индифферентность общества в целом и отдельных его представителей.

Активная гражданская позиция личности в гражданском обществе должна сочетаться с её гражданской ответственностью. Малоэффективная деятельность государства в экономической и социальной сфере заставила кыргызстанцев самим решать эти проблемы. Однако, как показывают социологические исследования, если люди в своем индивидуальном бытии становятся все более самостоятельными и предприимчивыми, что мотивируется, прежде всего, их материальными интересами, то решение общественных проблем они связывают в первую очередь с государством. Налицо низкий уровень гражданской ответственности и ещё довольно сильная патерналистская психология.

Одним из значимых качеств гражданской личности является толерантность. Для формирования гражданского общества и правового государства особую важность представляют межэтническая и межконфессиональная толерантность. Сегодня в Кыргызстане проживают около 90 этносов и этнических групп. Отечественные эксперты по межэтническим отношениям отмечают, что системный кризис во всех сферах общественной жизнедеятельности охватил также и область межэтнических отношений. Это проявилось значительным, по сравнению с советским периодом истории, обострением взаимоотношений между отдельными этносами, увеличением конфликтного этнического потенциала, имеющего «способность в определенных условиях трансформироваться в силовой конфликт» [7, с.161]. Различные межэтнические конфликты регионального и локального масштаба подтверждают эти выводы. Данные социологических исследований указывают на средний уровень межэтнической и межконфессиональной толерантности общества в целом. Настораживает то, что среди опрошенных сторонники поддержки только ислама составляют 22,85 %, выступающие за то, чтобы все нетрадиционные течения должны быть запрещены – 18 %, утверждающие, что все немусульманские направления должны быть запрещены – 6,66 %. Налицо увеличивающаяся тенденция снижения уровня межконфессиональной толерантности. К счастью, до сегодняшнего дня в Кыргызстане не было серьезных межконфессиональных столкновений.

Личность в Кыргызстане представляет сегодня собой сложное, порой противоречивое переплетение свойств и характеристик. Вкупе они составляют такой тип личности, который не был характерен ни для традиционного общества, ни для советского строя. Мы считаем, что ни в коей мере нельзя надеяться на новый тип личности только такими негативными характеристиками, как: корысть, эгоизм, стяжательство, меркантильность и консьюмеризм и т. п., которые, по нашим прежним представлениям, были присущи «загнивающему» капитализму, и которые, безусловно, сегодня присутствуют у отдельных индивидов. Многие качества, лежащие в основе гражданственности личности, составляют ядро социокультурной матрицы кыргызов, поэтому и сегодня они свойственны большинству кыргызстанцев. В истории независимого Кыргызстана было немало трагических и тяжких для всего общества событий. Именно тогда наглядно проявились такие качества личности, как соучастие, милосердие, гуманизм, солидарность. Уже появляются личности с активной гражданской позицией, развитым гражданским сознанием и самосознанием, инициативностью и гражданской ответственностью. Актуализация, закрепление и распространение указанных ценностей в сознании и поведении индивидов детерминирует изменение социокультурной ситуации и появление гражданского общества. Но таких индивидов еще недостаточно для того, чтобы утверждать о сформированности в обществе типа личности, присущего зрелому гражданскому обществу и правовому государству.

Литература:

1. Гегель Г. В. Ф. *Философия права*: пер. с нем. М.: Мысль, 1990. 524 с.
2. Мамардашвили М. К. *Сознание и цивилизация. Тексты и беседы*. М.: Логос, 2004. 272 с.
3. Сорокин П. А. *Социокультурная динамика и кризис нашего времени* // Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 332-393.
4. Дилигенский Г. Г. *Индивидуализм старый и новый: (Личность в постсоветском обществе)* // Полис. 1999. № 3. С. 5-15.
5. *Выборы Президента КР – 2017* [Электронный ресурс]. URL: <https://shailoo.gov.kg/gu/> (дата обращения – 20.01.2020).
6. *Опрос: Почти 40% кыргызстанцев не доверяют существующей избирательной системе* [Электронный ресурс]. URL: <http://knews.kg/2017/08/> (дата обращения – 20.01.2020).
7. Элебаева А. Б. *Межэтнические противоречия и конфликты в национально-государственном строительстве Кыргызстана* // Вестн. Кырг.-Рос. Славян. ун-та. 2014. Т. 14, № 9. С. 159-163.

Биб А.Л.

Костромская государственная сельскохозяйственная академия, служащий

abib53@mail.ru

Аннотация: Предназначение науки, в отличие от техники и политики, состоит в том, чтобы называть вещи своими именами. Вечных имен и их толкований не бывает. Они онтологически конкретизируются, или гносеологически обобщаются. Но чем дольше срок действительности имени, тем оно точнее дифференцировано от смежных по содержанию смысла других имен. Это важно для субъекта, использующего этот предмет в речи. При осуществлении речи имя становится яснее, оно согласовывается с адресатом транслируемой речи. Историческая шлифовка ускоряет произнесение речи, уплотняет содержание смысла, облегчает контроль технических ошибок выражений и повышает социальное значение общения. В докладе о смысле термина «социальность».

Ключевые слова: социальное, биологическое, цивилизация, племя, жизнь, деятельность, труд, пороки

ABOUT SENSE OF THE PHENOMENON OF THE SOCIALITY

Bib A.L.

Kostroma state agricultural academy

The summary: the Mission of a science, unlike technics and a policy, consists in calling things by their proper names. Eternal names and their interpretation does not happen. They are ontologically concretised, or gnostics are generalised. But the longer term of the validity of a name, it is more exact different from adjacent under the maintenance of sense of other names. It is important for the man using this name in speech. At realisation of speech the name becomes clearer, it is co-ordinated with the addressee of speech. Historical polishing accelerates speech pronouncing, condenses the sense maintenance, facilitates control of technical errors of expressions and raises social value of dialogue. About the sense of term “sociality” is in the report.

Keywords: social, biological, civilisation, tribe, life, activity, work, vices

0. ОПРЕДЕЛЕНИЕ, то есть содержание впечатлений о достоинстве феномена. Социальность эволюционно развита от настоящего содержания биологически-племенной сущности до искусственного диапазона прошлых и будущих горизонтов текущей жизнедеятельности. Исторически, используемый термин порожден латинским словом *socialis*, относящим аудиторию ко всему межчеловеческому, в общих смыслах совместному для субъектов речи.

То есть конкретика субъектов, а это и пол, и раса, и национальность, и возраст со всеми их обстоятельствами тут ни при чем. Бытовые, натуральные и деловые феномены должны именоваться и однозначно определяться в своих смысловых рядах из психической памяти биологии, механики и логики. Применительно к ним произносить слово социальность есть бесцеремонное варварство.

Чаще всего, в массовом потребительском обществе социальностью неадекватно именуют общественные фонды распределения и потребления. Как раз наоборот, это естественное животное биологическое стадо основывается на общих фондах распределения и потребления.

В сложном человеческом обществе возникает противоречие между логикой происхождения предметов блага и стремлениями косного, сугубо биологически-племенного состава человеческого общества. И в далеком прошлом не все племя единодушно ходило охотиться на мамонтов, но очевидно все, соблюдая лишь бытовую (биологическую) субординацию, потребляли добытое. Это происходило хотя бы в силу того, что добытое все равно сгниет. Такое обстоятельство можно видеть, наблюдая за кормлением обезьяньих стад в вольерах.

В ходе дополнения биологических обстоятельств социальными, происходит итеративное сопряжение ново явленных для породы корпоративных социальных фрагментов жизнедеятельности к традиционным бытовым природным функциям общества. Биологическая часть психического сопряжения, названная воспитанием, должна поступательно переходить в социальную, названную образованием. Лозунгово говоря – от «победить» до «состояться».

Количественным показателем социальности общества в фазе становления нового поколения является процентное содержание усилий общества, сосредоточенных именно на образовательной части становления существа.

Важное обстоятельство, что социальность не имеет предметной «массы покоя». Она прерывательная, как всякий поток.

Всякое существо может без комплексов полагать себя социальной личностью (в большом, социальном понимании этого слова) только в те моменты, или даже целые периоды жизни, когда оно занято, не удовлетворением природных или органических потребностей, а именно социальным трудом по осваиванию и развитию, как прошлых феноменов жизни, так и будущих ощущаемых перспектив.

1. СОСТАВ, то есть содержание впечатлений об ассоциировании феномена. Предметно, социальность есть пронизывающий общую среду обитания феномен в характере антропных существ. Почвой, полем обитания социальности есть психика высшей нервной деятельности существ.

Социальность представляема такими общественными видами жизнедеятельности, как промышленность, просвещение, культура и наука, такими феноменами психики как внутренняя мораль труда и внешний нрав доброй воли, теологическим упованием на здравый смысл, присущий только не примитивно стадным судьбам, и противостоянием организационным порокам социальной обустроенности.

Математически (то есть предельно абстрактно) выражаясь, народ есть территориальный срез исторического потока, а эпоха его временной срез. Социальная цивилизация есть только непрерываемый в своих пределах диапазонный интеграл формы социального феномена.

Наука должна хранить в себе барьеры здравомыслия (не попадать как древний Платон в рабство к родо-племенным фракциям общества). Современные греки не потомки Сократа и Аристотеля, а современные русские не потомки царей Романовых. В межнациональных конфликтах отсутствует феномен психической здравости, скорее подобие физического радиоактивного распада.

Видеть некое «героическое прошлое» или «светлое будущее» на фоне нищеты и банкротств, и очищенный от социальной деятельности «патриотический рай», могут лишь плывущие в потребительских потоках креативно выродившиеся и потрепанные существа. Экономика без честности, право без здравого смысла, здоровье без чисток организма и психики существуют только в само изолированном, декадентском воображении.

2. МЕХАНИКА, то есть содержание впечатлений о схемах исторического опыта феномена. Подразделение социальной памяти, в отличие от биологической, на три временных раздела служит для реализации ее в большую надежность и эффективность цивилизации. Это выделяет цивилизации из биологических родовых структур.

Но, в периоды разложения общества, ограничители и предохранители, генераторы и селекторы социального уклада существуют лишь в качестве духовных идей. Их реализация, по наличной истории человеческого общества, имеет ограниченные, экспериментальные, многовариантные, и незавершенные схемные разработки, «... измы».

Составляющие социальную эволюцию: мораль ощущений, язык сообщений, наука восприятия и математическая экономика опыта усиленно гармонизируют составляющие общество организмы, но не всегда адекватной системой связей. Здравый смысл предполагает инертное культивирование достижений, но до обусловленного социальными пороками горизонта.

3. ПЕРСПЕКТИВЫ, то есть содержание впечатлений о субъективном назначении феномена. Пока история общества являет собой порывно-откатные пульсации реального воплощения социальности.

Социально представляемые возможности нельзя сравнительно назвать моторными, подобными сердцу, легким и иным органам биологического системного образования. Но и привычная биологическая стадность представляет не много эффективных инструментов жизнеобеспечения и жизнедеятельности.

Хозяйственность, язык, познание и счет возникли не в случайном хаосе. Тот феномен, который уже порядка тридцати тысяч лет понимают Богом, не мог упустить из виду возможности и значимость социальности. Чтобы уметь видеть именно социальных людей в среде обитания, нужно владеть аналитикой поведения живых существ.

4. КАТЕГОРИЧНОСТЬ, то есть содержание впечатлений о порочности в среде обитания феномена. Как и все живое, начиная от клетки, социальность следует обволакивать защитными элементами ее жизнеобеспечения.

Ошибки, конфликты и целостно воспроизводимые пороки могут и спонтанно освобождают носителей социального феномена, разрушая системные связи. Социальная личность есть не прошлое и не будущее, а только настоящий мост между прошлым и будущим.

Именно поэтому история развития человечества сама собой спланируется в траекториях социального транзита от прошедшего в будущее и, напротив, отторгается от амбициозных устремлений родо-племенных кланов и каст. Всякий мост не должен быть узким, длинным и ржавым, будь он через реку или валентные переходы зон транзистора. Чем он меньше потребляет на самого себя, вообще менее ощутим, тем он больше выполняет свое предназначение.

А может какой-нибудь из современных племенных вождей общества массового потребления попросить свой народ потреблять меньше, чтобы переделать прошлую халтуру и оставить «детям на молочишко»? Значит проводниками общественного развития реально могут быть только социально мотивированные люди, а естественно-биологическим нормам и генетическому естественному отбору это чуждо.

РЕЗЮМЕ. Если существо живет устремлениями, не выходящими во времени за среднее время жизни таких организмов, то в виду есть человеческое существо, а если любознательность и устремления выходят за эти рамки, как в следы прошлого, так и в порывы будущего, то в виду есть социальная личность человеческого происхождения.

Литература (МАТЕРИАЛЫ АВТОРСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ):

1. Материалы конгресса:

- 1.1. Биб А. Л. О парадигме социальных пороков, препринт.: Воронеж: ВГПУ; Москва: Наука: информ, 2015. 31 с.
- 1.2. Биб А. Л. О смысле коррупции// Седьмой Российский философский конгресс (Уфа, 6–10 октября 2015г.): Тезисы докладов, Т. I, С. 168

2. Монографии:

- 2.1. Александр Биб О парадигме социальных пороков (Аксиологические аспекты, состав и эмпирические описания): LAP LAMBERT Academic Publishing, 2015. 70 с. Доступ в www.morebooks.de ISBN 978-3-659-82066-3 (Alexander Bib On the Paradigm of Social Vices (Axiological aspects, structure and empirical descriptions): LAP LAMBERT Academic Publishing, 2016. 70p. www.morebooks.de ISBN 978-3-659-94656-1)
- 2.2 Александр Биб Элементы теории социального видения (Аксиологические аспекты, состав и эмпирические описания): LAP LAMBERT Academic Publishing, 2018. 155 с. Доступ в www.morebooks.de ISBN 978-613-9-99158-7

Об экологических традициях в социальном познании

Билаонова М. Ю.

МГУ имени М.В. Ломоносова, философский факультет, кафедра философии гуманитарных факультетов, доцент. Кандидат философских наук

mar_bil@mail.ru

Аннотация: В статье проводится попытка осмысления проблемы своеобразия русской духовности, говорится о влиянии фактора географического положения на историческую жизнь русского народа. Приводятся позиции Н.Ф. Федорова, Л.И. Мечникова, С.М. Соловьева, В.О. Ключевского и П. Лилиенфельда. С необходимостью отмечается, что развитие русского общества не может и не должно копировать образцы западной или американской модели развития. Указывается на конфликты и риски, порожденные трансформацией системы идеалов и ценностей в современном обществе. Несмотря на ограниченность представлений и желание указанных мыслителей представить общество как живой организм, знание истории изучения взаимодействия социума и природы может быть полезным в оценке концепций природосообразности в технологической эволюции человечества.

Ключевые слова: пространство без народа, духовность, духовные традиции, соборность, солидарность, «новое небо», «новая земля».

On environmental traditions in social cognition.

Bilaonova M. Yu.

Lomonosov Moscow State University, Faculty of Philosophy

Abstract: The article attempts to understand the problem of the uniqueness of Russian spirituality, and discusses the influence of the geographical location factor on the historical life of the Russian people. The positions of N. F. Fedorov, L. I. Mechnikov, S. M. Solovyov, V. O. Klyuchevsky and P. Lilienfeld are given. It is necessary to note that the development of Russian society cannot and should not copy the samples of the Western or American model of development. The author points out the conflicts and risks generated by the transformation of the system of ideals and values in modern society. Despite the limited ideas and the desire of these thinkers to present society as a living organism, knowledge of the history of studying the interaction of society and nature can be useful in assessing the concepts of natural conformity in the technological evolution of mankind.

Keywords: space without people, spirituality, spiritual traditions, conciliarity, solidarity, «new heaven», «new earth»

Духовность, духовные традиции для русского социума и в прошлом и в настоящее время остаются огромной ценностью, основой для его сохранения и развития. Новое поколение реформаторов предлагало отбросить опыт духовных исканий предков, отказаться от традиционных смыслов и создавать новые опоры для развития в заимствовании западного варианта решений насущных проблем, в инновационных способах организации общественной жизни, рационализации и формализации человеческого общения. Потребительская мораль, настроение эгоизма, индивидуализма пришли на смену духовности, истинным верованиям, соборности и солидарности. Трансформации системы идеалов и ценностей породили конфликты, риски, которые кажутся неразрешимыми в условиях мирового кризиса. Россию пытаются убедить, что гармония достижима только на путях приобщения к западной и американской модели развития. Отечественная философия ищет свои духовные предпочтения и идеалы в народном опыте духовного развития, в религиозных традициях святости, всеединства, в достижениях рационального познания, этических нормах [1, с. 52-54]. Осмысляя проблемы своеобразия русской духовности, обратим внимание на роль и значение природной среды в её пробуждении и эволюции.

Многие русские философы писали о факторе географического положения народа и его влиянии, вхождении в историческую жизнь России. И если иные народы могли существовать «без простран-

ства», то у нас наоборот, пространство без народа, огромные территории, леса, степи, водные стихии, которые требовалось освоить, пространственный императив, открывавший «за далью даль».

По мысли Н.Ф. Федорова, именно ширь русской земли, необъятные пространства рождали «пионеров» – предприимчивых людей, способных на географические открытия и космические подвиги.

В богословии и русской религиозной философии широко используются понятия «новое небо», «новая земля», которые привлекательны, создают эсхатологическое напряжение. Идеи восстановления Руси из пепла, как феникса, всеобщего спасения, появились из военного прошлого страны, катастрофических событий, связанных с походами татар, поляков, французов и др.

В отечественном общественном сознании XIX в. заметное место занимает натуралистическое направление, которое, как и мыслители Западной Европы, пыталось объяснить особенности социокультурного развития климатом, почвой, системой рек, то есть географическим фактором. В этот период методы естествознания пользовались оказывали особое влияние на общественную мысль, с их помощью социальное развитие объяснялось действием естественных сил. Л.И. Мечников, С.М. Соловьев, В.О. Ключевский предложили ряд новых идей в этом направлении.

Л.И. Мечников с позиций критического мышления оценивал западные идеи органиков, отождествление общества с организмом, мальтузианскую теорию народонаселения, расизм, социал-дарвинизм. Он стремился сделать социологию точной наукой, определить критерий прогресса с естественнонаучной достоверностью посредством материалистического толкования позитивизма. Биологические принципы исследования он считал полезными, хотя и не всегда сравнение природных и социальных явлений является применимым.

Идея Л.И. Мечникова о солидарности, лежащей в основе социального развития и органического мира, безусловно, интересна. Однако принципиального различия общества и природы он не видел. Достижением мыслителя было утверждение, что не только географическая обстановка влияет на социум, но и общество влияет на природу. Географическая среда, в его понимании, это та природа, которая включена в хозяйственную деятельность человека [2]. К ней он относил гидрологический фактор: реки, моря, океаны, которые активно влияют на историю. Мечников указывал и на психологический фактор: способность людей в кооперации выполнять различные виды деятельности в соответствии с требованиями окружающей среды. Он предложил периодизацию истории: эпохи речная, морская и океанская, всемирная.

Прогресс древнего общества он объяснял реками, которые давали богатство и сплавляли людей в борьбе со стихиями. Нил, Тигр и Евфрат, Инд и Ганг, Хуанхэ и Янцзы – исторические реки, определившие судьбы речных цивилизаций: Древний Египет, Ассирия-Вавилонское царство, Индия и Китай.

Русский историк С.М. Соловьев попытался раскрыть механизм влияния географической среды на историю народа [3, с. 37-38]. В многочисленных трудах он устанавливал связь между природными условиями и психологическим складом народа, социальными условиями бытия Европы и России. Так, «горы и камни» разделили Западную Европу на отдельные государства, а русская равнина привела к формированию объединенного государства. В понятие «географический фактор» он ввёл новый элемент «природа страны» и попытался исследовать историю России через анализ земледельческой деятельности русского народа. В центре России историк обозначил благоприятные естественные условия, которые позволяют всюду обрабатывать почву, создают «деятельного, энергичного человека», побуждают к труду и вознаграждают за него [3, с. 60]. Петровскую эпоху Соловьев рассматривал как стремление России завоевать выход к морю. Другой отечественный историк В.О. Ключевский, в основном с позиций плюрализма, в своём теоретическом подходе к гражданскому обществу, учитывал географический фактор. В его понимании исторические законы – есть результат взаимодействия трёх сил: «человеческой личности, общества и природы страны», которые порождают совместную жизнь людей. Ключевский уверенно утверждал, что природный фактор становится исторической силой в ходе борьбы человека с природой: то человек приспосабливается к среде, то меняет её по своим потребностям. В этих процессах человек «выражает свой ум, характер, эмоциональный вклад» и «своё отношение к людям» [4, с. 21].

Интересно, что Ключевский выделял леса как фактор укрепления хозяйственного строя государства. Корректно видел роль рек в оживлении торговли, создании городов. В этом контексте он объяснял феодальную раздробленность Руси. Характер социального развития, темпы исторического движения В.О. Ключевский стремился объяснить природными условиями, хотя он часто высказывался и о значе-

нии экономики в политическом развитии. Евразийское геополитическое положение России, во многом содействовало реализации способности её стать семьёй для многих народов, мостом между культурами Европы и Азии.

Ф.М. Достоевский считал «Всемирную отзывчивость» гением народа русского, «русскую душу, способную вместить в себя идею всечеловеческого единения, братской любви, трезвого взгляда, прощающего враждебное, различающего и извиняющего несходное; снимающего противоречия» [5, с. 11].

Действительно, Россия – это целая часть света. В отечественной социальной философии существует органическая школа (позитивисты – органики: П. Лилиенфельд, А. Стронин, Я. Новиков), которая характеризуется биологическим подходом к социальным явлениям. Они доказывают, что социальные структуры являются следствием естественного исторического развития, естественным образом проходят все фазы развития: детство, юность, зрелость, старость, смерть. П. Лилиенфельд разработал особый метод рассмотрения общества не как уникального явления, а в связи со средой обитания, точного анализа, совместимого с природой явлений, сопоставимого с другими уровнями организации природы. Он ввёл в социальную науку понимание того, что нет непреодолимых барьеров между неорганической и органической природой; общество – это живой организм, это подсистема Космоса [6, с. 19-29]. На наш взгляд, интересна мысль П. Лилиенфельда о возможности накопления обществом не только материальных благ, но и духовного потенциала через образование, духовное воспитание индивида и народа.

Понятие «здорового общества» мыслитель обозначает в работе «Социальная патология» (1896), противопоставляя его «больному». Представляется, что в дальнейшем этот понятийный ряд был использован в анализе патологий общественного развития, тенденций невротизации жизни, проблем норм взаимоотношений людей и социальных конфликтов.

Некоторые идеи П. Лилиенфельда воспринимались современниками как «блажь», «мечтательство» россиянина, например, швейцарским философом Л. Штейном. Не все восприняли его критику в адрес Мальтуса, попытку совместить дарвиновский закон борьбы за существование с христианским милосердием, солидарностью. Общественным идеалом для Лилиенфельда является политическое неравенство, которое проявляется в этой сфере наличием иерархических структур (уровней): класс, семья и так далее. Правительство в обществе контролирует и регулирует деятельность всех этих клеток и органов. Индивиды, группы индивидов в общественном организме выполняют разные функции в неодинаковых условиях – отсюда неравенство. Основой совершенствования человека и общества рассматриваются им наука, искусство, религия.

Обращаясь к отечественному наследию мыслителей прошлых поколений, мы безусловно видим ограниченность их представлений, настоятельные желания представить общество как живой организм, стереть грань между социумом и природой. Но одновременно реконструируем методологические механизмы появления идей органицизма, социально-исторические причины подобных умонастроений. Это знание оказывается полезным в разработке новых подходов анализа современного состояния системы «общество – природа», в оценке концепций природосообразности в технологической эволюции человечества.

Литература:

1. Билагонова М.Ю., Пурнычева Г.М. Философия в поисках новой духовности // Исторический процесс: истоки, перспективы, перспективы: межвузовский сборник статей. Вып. 13. Йошкар-Ола: ПГТУ, 2014. С.52-59.
2. Мечников Л.И. Цивилизация и великие исторические реки. М., 1924.
3. Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Т.7. М., 1965.
4. Ключевский В.О. Собр. соч. в 9 т. Т.1. М.: Изд-во «Мысль», 1956.
5. Русская идея: Сборник произведений русских мыслителей. М.: Айрис-пресс, 2004.
6. Кузьмина Г.П. Концепция социальной эволюции в органической теории П. Лилиенфельда // Исторический процесс: истоки, перспективы, перспективы: межвузовский сборник статей. Вып. 10. Йошкар-Ола: МарГТУ, 2011. С. 19-29.

Бугазов А.Х.

*Кафедра философии Кыргызско-Российского Славянского университета, профессор.
Доктор философских наук*

abugazov@rambler.ru

В статье говорится об особенностях евразийской модели социального развития как альтернативе европейскому пониманию цивилизационных основ общества. Несмотря на поливариантность евразийской формы социального бытия, в ее содержании отчетливо проявляется ряд характерных черт, к числу которых можно отнести особые отношения между государством и обществом, государственный социально-правовой контроль, призванный способствовать поддержанию целостности и организованности общества в процессе его функционирования. Одной из основных черт для евразийской модели общества является политическое лидерство, построение сильной вертикали власти и участие силовых структур в ее функционировании. Кроме того, евразийская модель социального развития имеет свои социокультурные и национально-исторические особенности, выраженные в парадоксальном сочетании традиционного и инновационного в экономической, политической, социальной и других сферах жизнедеятельности общества.

Ключевые слова: евразийство, демократия, общество, цивилизация, социальное развитие, социокультурные особенности.

Eurasia as a form of social development.

Bugazov A.H.

Kyrgyz-Russian Slavic University - Department of Philosophy

The article talks about the peculiarities of the Eurasian model of social development as an alternative to the European understanding of the civilizational foundations of society. Despite the polyvariance of the Eurasian form of social existence, its content clearly shows a number of characteristic features. These include the special relationship between the State and society, the state social and legal control, designed to help maintain the integrity and organization of society in the process of its functioning. One of the main features for the Eurasian model of society is political leadership, building a strong vertical of power and the participation of law enforcement agencies in its functioning. In addition, the Eurasian model of social development has its sociocultural and national-historical features, expressed in a paradoxical combination of traditional and innovative in economic, political, social and other spheres society.

Keywords: Eurasia, democracy, society, civilization, social development, sociocultural features.

Большинство стран, расположенных на евразийском постсоветском пространстве, несмотря на декларируемую их властями приверженность устоям демократии и предпринимаемые усилия в их реализации, находятся все еще далеко от намеченной цели. Конечно, ситуация здесь не однородна, но почти везде в той или иной мере можно наблюдать парадоксальный симбиоз традиционного и инновационного в экономической, политической и других сферах жизнедеятельности, в частности, социокультурные и ментальные противоречия между городом и селом, противопоставление традиционного права обычному, патернализма парламентаризму и т.д.

У многих отечественных и зарубежных специалистов такая ситуация вызывает опасения и связанный с ними вопрос о цивилизационном будущем огромного региона, расположенного между Европой и Азией. Поэтому нет ничего удивительного, что многие исследователи заняты поиском модели цивилизационного развития, адекватной своей социокультурной идентичности. В этой связи многие представители интеллектуального сообщества, политические деятели данного региона все чаще говорят о функционировании такой цивилизационной формы, как «евразийская».

Социально-философские исследования в этой области далеки от завершения, и потому дать односложный ответ на вопрос, что представляет собой евразийский тип общества в целом, довольно сложно. Все попытки объяснить его суть, как правило, сводились к анализу национально-исторических и социокультурных особенностей социального развития одного из многих евразийских государств или народов.

Нельзя сказать, что эти исследования были напрасными или безрезультатными. По крайней мере, мы с уверенностью можем утверждать, что национально-исторические особенности действительно представляют собой не только внешнюю форму проявления социальных процессов, но и оказывают существенное влияние на их содержание и направленность. А также можем констатировать, что в западноевропейском понимании сути социальных отношений в обществе не находит отражения то ценное, что накоплено в этой области в странах, расположенных в евразийской части постсоветского пространства, за время их существования.

Представляется, что сегодня вполне определенно можно выделить несколько характерных черт евразийской модели общества. Прежде всего, это особые отношения между государством и обществом. Под «особыми отношениями» чаще всего имеется в виду роль государственного аппарата в регуляции социальных отношений. Причем, в той сфере, которая с точки зрения западноевропейского менталитета относится к гражданскому сектору, то есть находящейся вне зоны административного внимания и влияния государства, и, напротив, там, где с точки зрения гражданского общества отношения между людьми должны определяться нормами права, значительная часть таких отношений (право на наследство, назначение на должность, распределение функциональных обязанностей среди служащих и т.д.) регулируется при помощи традиций, обычаев, которые иногда даже противоречат действующему законодательству.

Другой особенностью евразийской модели социального развития является непосредственное участие государственных структур в формировании элементов гражданского общества. Сторонники данной концепции прямо заявляют, что, например, в современном Кыргызстане или России есть миллионы граждан, несущих ответственность перед обществом за свои действия. В то же время устойчивого гражданского общества здесь нет и не будет без создания необходимых предпосылок, даже если число сознательных граждан удвоится. Следовательно, начинать нужно с формирования соответствующих общественных структур, которые должны вырастать как «снизу», спонтанно, так и создаваться правовым государством, заинтересованным в полноценном гражданском обществе.

Представляется, что в обоих случаях речь идет о том, что в литературе квалифицируется как функция государственного социально-правового контроля, которая призвана способствовать поддержанию целостности и организованности общества в процессе его функционирования. Любое ослабление такого контроля со стороны государства ведет к появлению в обществе деструктивных процессов и разрушению в нем демократических институтов. Несмотря на обязательную в этом случае оговорку о том, что такого рода «оптимизацию» правового контроля не следует понимать как «усиление» или «ужесточение» деятельности органов власти, а лишь как желание повысить эффективность и ответственность государственных институтов. Тем не менее, указанные обстоятельства дают основание говорить еще об одной характерной особенности евразийского типа формирования государственности: это наличие сильной вертикали власти, без которой система государственного управления утрачивает свою эффективность, и заметная роль силовых структур в построении и функционировании этой системы.

Одной из основополагающих для евразийского социума является проблема лидерства, точнее, персонификация власти. Любое сообщество, будь то маленькая группа людей, собравшихся за одним столом, или население страны, должно иметь лидера. Особая роль принадлежит лидеру в социальном развитии своего народа. Поэтому не удивительно, что политические образования, которые имеют место в Центральной Азии и России, представляют собой партии лидерского типа. Их авторитет базируется не на программах, а на личностях, стоящих во главе.

Может показаться, что такой подход к формированию политической системы в большей степени применим к тем историческим типам государств, в которых отсутствовали или отсутствуют традиции парламентского демократизма. Думается, это не так, ибо в самой организованности как таковой нет опасности для демократии. Практически везде, где продолжают сохраняться социальные институты, их деятельность основывается на принципах, подобных тем, о которых говорит М.Фуко в своей концепции дисциплинарного пространства, в частности, строгое ранжирование и классификация социального контента, регламентация времени и программирование осуществляемого процесса, постоянное тестирование и оценивание выполняемой работы и т. д. [1] Мера использования подобных методов должна определяться их целесообразностью и необходимостью для нормального функционирования всей социальной системы.

Вероятно, там, где есть пассивность и равнодушие, склонность к возвеличиванию и созданию

Бязрова Д.Б.

Северо-Осетинский государственный университет им. К.Л.Хетагурова, кафедра философии и общественных наук, доцент. Кандидат философских наук

j.byazrowa@yandex.ru

культы личности, где производственная и иные формы дисциплины достигаются силовыми методами, социально-правовой контроль, «дисциплинарное пространство» с его механизмом надзора и систематизации должны оставаться системообразующими элементами общества. Хотелось бы только надеяться, что подобного рода особенности не носят характер фатальной неизбежности, а будут эволюционировать вместе с обществом.

Евразийская модель социального развития имеет свои социально- психологические особенности, поскольку, как и любая другая модель, она возникает на собственной исторической основе и содержит в себе этническую специфику уклада жизни. Общеизвестно, что многим народам характерны такие качества, как духовное единство, коллективизм и т.д. Для кыргызов, например, долгое время не только благополучие, но и само существование зависело от общинного или родового коллектива, его прочности и способности поддержать соплеменника. «Артельность» для многих евразийских народов была оптимальным типом социального устройства на протяжении столетий.

В результате, если в западной, главным образом англо-американской, политологии демократия предполагает совокупность индивидуально свободных граждан, то, например, в кыргызском обществе гражданская свобода предстает как проявление коллективистского устройства социума. Поэтому вполне правомерно предположить, что принципы цивилизационного развития в том виде, в котором они сейчас определяются, в большей части соответствуют культурно-историческому развитию и социально-психологическому состоянию европейского общества.

Примечательно, что мысль о том, что русский народ не приемлет никакого иного пути развития, который шел бы вразрез с уникальностью его душевных качеств, образа жизни и мышления, в разное время не раз высказывалась представителями русской [2] и зарубежной [3] философии и истории. Что, собственно говоря, и актуализирует вопрос о специфике евразийской модели цивилизационного развития. В частности, могут ли такие цивилизационные ценности, как экономическая и социальная свобода, децентрализация государственной власти, политический плюрализм, свободный доступ к источникам информации, толерантность и приоритет общечеловеческих ценностей и т.д. быть реализованы, скажем, в Центральной Азии или даже в России, где другой менталитет и другая политическая культура - отличные от западноевропейских стран. К сожалению, на практике отсутствие действительно демократических принципов организации жизнедеятельности общества или их функционирование в «урезанном» виде под жестким административным контролем часто объясняется именно «особым национально-историческим укладом жизни, своеобразным стилем мышления народа» и т.п.

Между тем, у евразийского сообщества нет иного пути, как преодолеть подобные «исторические вызовы» и выработать собственный тип общественного устройства, при котором свободная личность не противопоставляет себя обществу и государству, а, взаимодействуя с ними, будет создавать прочные гарантии своей суверенности.

Литература:

1. Фуко М. Пространство, знание, власть // Фуко М. Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи, выступления и интервью. М.: Праксис, 2006. Ч. 3. 320 с.
2. Ильин И.А. Национальная Россия. Наши задачи. М.: Алгоритм, 2017. 464с.; Бердяев Н.А. Русская идея. М.: Азбука, 2015. 320с.; Кавелин К.Д. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. М.: Правда, 1989. 656с. и др.
3. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. 527с.; Хайек Ф. Дорога к рабству. М.: АСТ, 2010. 320с.; Шпенглер О. Пруссачество и социализм. М.: Праксис, 2002. 240с. и др.

Аннотация: Статья посвящена философскому анализу проблем, связанных с распространением терроризма в современном глобализирующемся мире. Автором предпринимается попытка исследовать социальные истоки и причины терроризма в контексте новых вызовов и рисков, связанных с превращением миграции в транснациональное явление. Отмечается, что явления экстремизма и терроризма есть в том числе, а может и в большей степени результатом социальной исключённости определённых этнорелигиозных, социальных и политических групп. Ситуация отчужденности возникает в силу неспособности обозначенных групп приспособиться к новым, динамично меняющимся условиям современного миропорядка, а несостоятельная мультикультурная политика лишь усугубляет положение. Указывается, что политика мультикультурализма, направленная на внутреннюю интеграцию полиэтничного сообщества, искусственно консервирует традиционно-общинные отношения, тем самым препятствуя индивидуальной интеграции членов общин в гражданское сообщество. Автор отмечает, что для достижения успеха в деле противодействия терроризму прежде всего необходимо провести глубокое всестороннее изучение сущности этого явления, особенностей межэтнических и межконфессиональных отношений в обществе, что, несомненно, будет способствовать созданию лучших условий для эффективной работы по раннему предупреждению возникновения любых проявлений терроризма.

Ключевые слова: мультикультурализм, иммиграция, межэтнические отношения, терроризм, экстремизм, социальный маргинализм

Multicultural politics and terrorism in today's world.

Byazrova D.B.

North Ossetian State University, after K.L. Khetagurov, Faculty of Philosophy and Social Sciences

Abstract: The article focuses on a philosophical analysis of the problems associated with the spread of the phenomenon of terrorism in today's globalizing world. The author attempts to explore the social origins and causes of terrorism in the context of the new challenges and risks associated with the transformation of migration into a transnational phenomenon. It is noted that the phenomena of extremism and terrorism is also, if not more, the result of the social exclusion of certain ethno-religious, social and political groups. The situation of alienation arises because of the inability of the designated groups to adapt to the new, changing conditions of the modern world order, the influence of external factors, exacerbated by the insolvent multicultural policy. It is pointed out that the policy of multiculturalism aimed at the internal integration of the multi-ethnic community in reality artificially preserves traditional-community relations, thereby preventing the individual integration of their members into the civil community. The author notes that in order to realize success in countering terrorism, a deep, comprehensive study of the essence of this phenomenon, the peculiarities of inter-ethnic and interfaith relations in society, which undoubtedly contributes to the fact that it is necessary to achieve success in countering terrorism. to create a better environment for effective work to prevent any form of terrorism.

Keywords: multiculturalism, immigration, inter-ethnic relations, terrorism, extremism, social marginalization.

В последнее время заметно усилился интерес к профилактике терроризма, особенно в сфере межэтнических и межрелигиозных отношений. Ясно, что для эффективной работы по раннему предупреждению возникновения любых проявлений терроризма необходимо более глубокое и всестороннее изучение этого противоправного и антиобщественного феномена.

Терроризм, как известно, имеет не одну, а множество причин, порождающих данное противоправное и антиобщественное явление. В научном дискурсе феномен экстремизма и терроризма чаще связывают с социальным неблагополучием, сложностями социально-экономической и политической жизни в отдельных регионах, ситуацией незавершенности исторических процессов, консервирующих определенные культурно-исторические и религиозные противоречия. Несомненно, феномен терроризма обусловлен целым спектром социальных причин, однако данную проблему, на наш взгляд, следует прежде всего рассматривать сквозь призму маргинальности определенных этнорелигиозных, социальных и политических групп. Под воздействием противоречивых процессов глобализации социальным общностям непросто приспособиться к новым, меняющимся условиям современного миропорядка, в силу чего и порождаются ситуации социальной исключённости. Маргинальные группы, не имея возможности инкорпорироваться в структуру современного общества, не принимая навязываемые им чуждые социальные и нравственные ценности, тем самым оказываются на «обочине» формирующегося нового мирового сообщества.

Приходится признать, что на сегодняшний день не существует универсальной концепции, способной интегрировать самобытные культурные проявления. Это обусловлено процессами поляризации современного мира, ростом населения, кризисом системы производства и распределения материальных и духовных благ.

Одна из последних надежд большой политики – политика мультикультурализма, как модель и возможный вариант решения этнонациональных проблем в современных поликультурных обществах оказалась такой же малоуспешной и неэффективной, как и ранее апробируемые технологии, о чём свидетельствуют многие социально-политические реалии новейшей истории.

Политика мультикультурализма претерпела критическое переосмысление в контексте новых вызовов и рисков, связанных с превращением миграции в транснациональное явление, с активизацией фундаменталистских течений и экстремистских проявлений. Большие миграционные потоки, разный исторический опыт культурных общностей, столкновение секулярной западноевропейской системы ценностей с религиозной мусульманской, резко усилили протестные настроения в европейских странах и в США. С другой стороны, в последнее время существенно изменились настроения в иммигрантской среде – налицо тенденция нарастания конфессиональной составляющей в определении идентичности, участились проявления активного сопротивления государственной власти. Вместе с тем дистанцирование иммигрантов от обществ их проживания всё чаще вызывает тревогу и обеспокоенность у немусульманской части Запада, что в целом характеризует данную ситуацию как эскалацию социальной напряженности.

Реалии сегодняшней политической действительности таковы, что общества, внедряющие мультикультуральные технологии, вместо интеграции получили обратный результат, так как налицо возникновение массы новых проблем в сфере межэтнических отношений.

Парадокс в том, что мультикультурализм, искусственно консервируя традиционно-общинные отношения, фактически препятствует индивидуальной интеграции их членов в гражданское сообщество. Следствием этого наблюдается рост групповых форм идентичности, их реконструкции. Данные тенденции способствуют не разрешению межэтнических конфликтов, а напротив их укреплению. Во всех странах мультикультуральной политики заметен значительный рост межэтнической напряженности, ксенофобии и враждебности к иммигрантам. Вместо интеграции (а именно она заявлялась как главная цель мультикультурализма) распространяется добровольная самосегрегация меньшинств и отчужденность иммигрантов, что по определению уже противоречит изначальному замыслу мультикультурализма. Как верно отметил Назаров В.Л., политика мультикультурализма «...по замыслу её архитекторов, должна была защищать гуманизм, свободу культурного самовыражения и демократию. Оказалось же, что на практике появление замкнутых поселений и кварталов ведет к возникновению в них альтернативных управленческих институтов, блокирующих деятельность избранных органов власти на уровне города и страны. В таких условиях практически неосуществима защита прав человека» [1, с.142].

Следует отметить, что несостоятельность мультикультурального эксперимента кроется в недостатках самой её идеологии, а точнее – в её ошибках. Так, например, известно, что реализовать политическую интеграцию без культурной унификации легче в недемократическом обществе, то есть там, где власть идёт сверху (монархия, авторитаризм) и объединяет всех подданных посредством принудительной лояльности. В государстве же с механизмами политической демократии (там, где власть исходит снизу) культурная унификация представляется как необходимое средство стабилизации общества. В

противном случае демократические механизмы просто перестают работать, понятие «воли народа» становится невозможным. Уличные бунты, демарши, радикальные и экстремистские умонастроения в этих обществах есть не что иное, как следствие неработающих демократических механизмов.

Обеспечить порядок, безопасность и всеобщую гармонию в обществе, где существует ярко выраженная тенденция культурного плюрализма, становится с каждым годом всё сложнее. По мнению одного из исследователей проблемы мультикультурализма Ч.Кукатаса «...у приверженцев разных культур существуют разные мнения о том, что считать правильным, а что ложным, что считать хорошим, а что плохим. Поэтому периодически мы наблюдаем так называемые «скандалы с хиджабами», когда правительства европейских стран, вопреки мнению мусульманской общины пытаются запретить ношение религиозной одежды на улицах и в учебных заведениях. Или же конфликт, когда защитники прав животных выступают против религиозных традиций этнических меньшинств совершать забой скота, при котором мясо можно считать «кошерным» или «халяль». При этом способ убийства животного по таким обычаям противоречит нормам гуманного забоя скота, принятым в либеральных странах. Ещё одной дискуссионной и фактически неразрешимой проблемой является обычай увечить половые органы девочкам (так называемое женское обрезание), принятый в некоторых мусульманских странах. Европейцами это действие трактуется, как нанесение тяжких увечий, а для части мусульман – это традиция» [2].

В современном европейском мире ситуация осложняется еще и тем, что мигранты, как правило, не настроены менять свой привычный образ жизни и перекраивать своё мышление под культурные стандарты западного мира. Неприятие чуждой для мусульман-мигрантов цивилизационной парадигмы обусловлено, на наш взгляд, рядом причин. Одна из таких причин – столкновение секулярной западноевропейской системы ценностей с религиозной мусульманской. Европа, переживающая кризис христианства, выраженные в росте числа атеистов среди населения, может противопоставить исламу только идеологию либерализма, но религиозная идеология всегда превосходит секулярную по силе влияния. Как справедливо отмечает Сахарова В.В. «Лишенные «сакрального оправдания», либеральные ценности явно проигрывают религиозным ценностям мусульман. Поэтому иммигранты-мусульмане, приезжая на чужую землю, не отрицают практику культивирования своих привычных законов, поскольку они «правильны» и благословлены Аллахом. Отсюда и появление «шариатских патрулей», неуважительное отношение мусульман к европейским ценностям, порождение различных фобий и взаимной неприязни между коренными жителями и приезжими» [3, с.87].

Еще одной причиной слабой интегрированности в принимающее общество выступает растущая численность иммигрантских общин в Европе. Вместе с тенденцией нарастания миграционных потоков увеличивается и ощущение силы своего влияния, приезжие уже могут требовать для себя особых прав и привилегий, так как возрастает их социальная, демографическая и экономическая значимость.

Третьим фактором является возможность плотной и частой коммуникации с родиной. Интернет и иные технические ресурсы глобализации создают возможность приезжим сохранять тесные связи и контакты с родной страной. Все эти три фактора делают интеграцию в общество пребывания фактически ненужной.

Таким образом, применение мультикультуральных технологий, как это наглядно показывает европейский опыт, не только не способствует интеграции, а наоборот укрепляет межгрупповые, межэтнические барьеры, порождая межэтническую напряженность. Эскалация этнической напряженности, выраженная в проявлениях экстремизма, террора, массового хулиганства, и в появлении недовольных представителей меньшинств или крайне правых представителей немусульманского большинства – постепенно становятся банальным фоном европейской жизни.

Необходимость борьбы с этими негативными явлениями порождает прецедент формирования на новом техническом уровне государства всепроникающего контроля и слежки, сильно нарушающие принцип невмешательства в частную жизнь (вероятная угроза формирования неототалитарного общества), в котором человек рассматривается с точки зрения потенциальной опасности, исходящей от него.

Проблема мигрантов становится актуальной и для современной России, в отличие от СССР, во многом стабилизировавшей этнокультурные общества через систему национальных автономий. Следует отметить, что хотя в России до сих пор нет классического иммигрантского общества, на которое изначально была ориентирована идеология западного мультикультурализма, однако усиливаются тенденции, приближающие её к этому состоянию. Российская проблема отличается от схожей западной

проблемы тем, что в России миграция внутренняя. Переселенцы из «ближнего зарубежья», активно осваивающие сегодня российские просторы, мало отличаются от предыдущей группы, разве что эти лица не имеют российского гражданства. Однако в недалёком будущем картина может заметно измениться в сторону эскалации социальной напряженности. Такие прогнозы не редкость в современном научном дискурсе. «Если сегодня переселенцы из ближнего зарубежья – это люди, связанные с россиянами одним общим советским прошлым, то вскоре это будут уже новые поколения, выросшие в постсоветское время – с несравнимо большим культурным отрывом. И напряжённость межатнических отношений в России наверняка возрастёт многократно. Всё это действительно создаёт ситуацию, подобную той, которую можно видеть в странах, проводящих мультикультуральную политику» [4, с. 198]. Насколько успешной окажется российский вариант социокультурной политики в решении сложнейших проблем национальной идентичности покажет время.

Литература:

1. Назаров В. Л. Теория и практика мультикультурализма в странах Запада. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2015. 212 с.
2. Кукатас Ч. Теоретические основы мультикультурализма [Электронный ресурс]. URL: <http://polit.ru/article/2007/05/27/multiculturalism/> (дата обращения: 12.02.2020).
3. Сахарова В.В. Мультикультурализм и политика интеграции иммигрантов: сравнительный анализ опыта ведущих стран Запада. СПб.: Златоуст, 2011. 176 с.
4. Гобозов И.А. Государство и национальная идентичность. Глобализация или интернационализация? М.: URSS, 2012. 198 с.

Генезис неосоциализма в эпоху глобализации

Веллер М. И.

Русский PEN-центр, писатель

m.weller@mail.ru

Аннотация: Современный социализм в своих многочисленных разновидностях господствует сегодня в идеологическом и информационном плане на Западе и определяет экономические и политические процессы, явно ведущие к самоуничтожению западной цивилизации. Доклад посвящен определению и анализу причин живучести и притягательности социализма как идеологии и политико-экономической модели для процветающих стран Запада вопреки негативному и трагическому опыту построения социализма в разных странах. Теория социализма и тем более его практика не выдерживают строго научного критического подхода – но в действительности базируются на биологическом инстинкте группового выживания и таких происходящих из него аспектах социального инстинкта, как мораль с ее важнейшими составляющими – справедливость, равенство, право на счастье, – и на религиозном чувстве, имманентно присущем человеку и потребовавшем новый предмет объективации после упразднения в XIX веке религии для мыслящих людей.

Ключевые слова: социализм, цивилизация, религия, справедливость, инстинкт, идеология, самоуничтожение

Genesis of Neo-socialism in the Era of Globalization.

Veller M. I.

Russian PEN Center, writer

Abstract: Modern socialism in its many varieties dominates today in the ideological and informational terms in the West and determines the economic and political processes that clearly lead to the self-destruction of Western civilization. The report is devoted to the definition and analysis of the reasons for the vitality and attractiveness of socialism as an ideology and political and economic model for the prosperous countries of the West, despite the negative and tragic experience of building socialism in different countries. The theory of socialism and especially its practice do not stand up to strict scientific critical approach – but in fact are based on the biological instinct of group survival and those derived from it aspects of the social instinct, as a morality with its most important components – justice, equality, right to happiness, and in the religious sense, is inherent in man and which demanded new subject of objectification after abolition in the nineteenth century, religion for thinking people.

Keywords: socialism, civilization, religion, justice, instinct, ideology, self-destruction

В последние годы резко обострилось противостояние левых политико-экономических течений социалистической направленности и правого консерватизма, который следует рассматривать как либерализм в изначальном значении термина, обозначающего максимальную экономическую и политическую самостоятельность индивидуума.

Наиболее ярко непримиримая борьба так называемых прогрессивистов и традиционалистов проявляется в США после избрания президентом Дональда Трампа. Парадокс заключается в том, что объективно деятельность президента Трампа способствует экономическому и политическому усилению США и повышению уровня жизни граждан, никак не ущемляя никаких свобод. Однако прогрессивисты-демократы, не обращая внимания на выгоды народа и государства, пытаются лишить президента власти всеми возможными способами. Причина лишь в том, что Трамп отменяет и уничтожает социалистические преобразования прежнего, демократического, то есть социал-демократического руководства, следствием которых было снижение жизненного уровня большинства и рост убыточности в экономике.

Другой пример: рост неконтролируемой миграции, а точнее сказать – самовольного переселения

люмпенизированных слоев третьего мира из Африки и Ближнего Востока в Европу ложится экономическим бременем на Европу и вызывает резкий рост преступности, терроризма. Приводит к возникновению религиозно-этнических противоречий. Почему правящие социал-демократические партии Западной Европы настаивают на своей политике, вызывающей всё больший протест электората и ухудшающий внутреннее положение их стран?

Все острее становится основной вопрос: почему западные социалисты и социал-демократы явно и быстро наращивают свою губительную политику, несмотря на растущее сопротивление масс и угрожающие симптомы краха своих культур? И почему трагические опыты построения социализма в СССР, Северной Корее, на Кубе и в Венесуэле, в Восточной Европе и Вьетнаме – не уменьшают приверженности западного истеблишмента социализму?

В чём удивительная, непреодолимая притягательность и сила идей социализма, вопреки губительной очевидности и самоубийственной практике социалистов? Вот в чём вопрос.

Почему Запад упорно идёт по пути демографической самоликвидации, этнического и культурного самозамещения, поощрения иждивенцев и паразитов, но не отказывается от губительных «ценностей»? Что же такое этот манящий социализм?

1. Социализм ставит во главу угла построение общества справедливости. Справедливость – вот главный принцип нового счастливого и свободного общества, который мы создадим на обломках старого, коррумпированного и жестокого мира насилия и эксплуатации. А справедливость как основной принцип – это очень важно. Ради справедливости можно даже отобрать у богатого и отдать бедному. Ради справедливости можно даже убить виноватого, чтоб угнетенные и обиженные не страдали.

Для простоты и увлечения масс, проповедают справедливость как равенство благ для всех! Глупый и ленивый не виноваты, что такими родились. И этот лозунг работает неукоснительно! Даже вопреки логике!

Потому что справедливость лежала в основе отношений внутри первобытной стаи и древнего рода, внутри племени и союза племен. Но то была справедливость по Бентаму: «Справедливо то, что дает максимальные возможности для счастья максимальному количеству людей». Стая и род могли выжить среди враждебного и опасного окружения только по принципу: «Общее благо превыше всего». Или все победим и выживем, или все погибнем. Каждый получает свой кусок, размером в зависимости от вклада в дело и полезности для всего рода. Но в случае опасности сильные идут вперед и гибнут, если надо, за всю стаю.

Поскольку эволюционная генетика установила уже немало закономерностей, то, условно выражаясь, «эволюционная этика» присутствует в нас на биологическом же уровне. Спасай детей! Уничтожай убийцу! Дели добро на всю компанию! Это уже аспекты социального инстинкта.

Капитализм же весьма жесток и бездушен. Ради прибыли лоббируют жульнические законы. И в последние 20 лет пропасть между богатыми и бедными на Западе стала расти: богатые стали богаче, бедные беднее. Это противоречит человеческому чувству справедливости! Эмоционально возбуждаемые несправедливостью честные и умные люди перестают вдаваться в детали, но просто призывают: «Будем сообща делить всё наше богатство на всех по справедливости, выберем честных людей и доверим им делить всё». Вот так справедливость ложится в основу социалистических взглядов.

2. Мораль. Мораль в обществе принято соблюдать. Изначально, на базовом уровне, мораль – это система таких отношений между людьми в исходной, первобытной родственной группе, которые позволяют группе быть максимально эффективной системой для совместного выживания, прокорма и преодоления всех трудностей. Вот эти отношения, будучи спроецированы на сферу эмоциональных реакций и рациональных представлений и там закреплены как единая система констант, и называются моралью. Мораль – это утверждение должного как рационально необходимого и предписанного, а эмоционально – похвального и благого. Аморальные помыслы, желания и поступки – порицаемы, наказуемы и постыдны. То есть мораль – это детализированная и изолированная справедливость применительно к разнообразным, прямым и косвенным, сторонам межчеловеческих отношений.

Социализм получается не только справедлив, но и морален. А несогласие с ним и противодействие – аморально, безнравственно, стыдно. Моральный аспект социализма – это: сострадание к несчастным, помощь бедным, покровительство слабым, утешение обиженных. Приличный человек обязан быть социалистом!

3. Наука. К середине XIX века эволюционизм как наука совершенно оформился. Биологический

эволюционизм породил эволюционизм социальный как науку. Строй первобытнообщинный, далее рабовладельческий, феодальный, капиталистический. Эта упрощенная схема давала представление о социальном прогрессе: концентрация рабочей силы, постепенное освобождение труда и рост свобод человека в социуме – это объективный процесс, взаимосвязанный с ростом производительности труда и научно-техническим прогрессом. Рост науки, техники, производительности труда и свобод человека – шли параллельно.

И как сократила история рабовладельца, потом феодала, так теперь она сократит эксплуататора-капиталиста, и свободные пролетарии обобществят все средства производства. И вот тогда будет максимум свободы и максимум производства: коммунизм! А социализм – промежуточная стадия на пути к нему. Это выглядело абсолютно научно!

4. Но есть ещё одна важнейшая вещь, которая даже в XXI позволяет и даже предписывает отмахиваться от всех неукоснительных провалов и трагедий социализма. Которая игнорирует неизбежную тоталитарную метаморфозу социализма. Это религия.

Французское Просвещение нанесло религии страшный удар. К середине XIX века мыслящему образованному человеку было уже неприлично оставаться религиозным. Наступила эпоха атеизма как духовного прогресса. Однако глубинный элемент веры, основа религиозного чувства, имманентно присущи человеку! Периода без религии в истории человечества не было, согласились палеоантропологи. И вот социализм занял в сознании, а главное, в подсознании европейцев место религии. Социалистическая теория как информация опустилась на уровень подсознания и стала убеждением и верой. Вера неподвластна контраргументам и любым примерам. И мыслители-социалисты, активисты-социалисты сделали себя неуязвимыми в любых дискуссиях. Они могут бранить оппонентов и наклеивать на них ярлыки, но не сдадутся.

5. Наша евроатлантическая, иудеохристианская цивилизация прошла цикл своего существования. Срок цивилизации как социальной системы – 1000–1500 лет, давно известно. Схлопывание и самоликвидация социальной системы происходит через изменение социальных отношений, изменение действий людей, а начально и прежде всего – через образ мыслей лидеров и масс.

Великий 1968 год и бунт бэби-бумеров – это взрыв энергии многочисленного юного поколения, которое в условиях максимального благоприствования всем формам своей самореализации – ничего не могла изменить и усовершенствовать, улучшить в благоустроенной формации, достигшей своего совершенства. Но поскольку потребность в изменениях среды на разных уровнях – базовая потребность любой юной генерации в принципе – эти бунтари стали крушить свой мир. 1968 год обозначил великий кризис идей и принципиальных совершенствований нашей цивилизации. Сегодняшний социализм, во всех его формах и вариантах – это информационная и социальная форма схлопывания и самоликвидации нашей цивилизации.

Литература:

1. Лебон Г. Психология социализма. М.: Социум, 2017. 484 с.
2. Хайек Ф фон. Дорога к рабству. М.: АСТ, 2017. 320 с.
3. Ролз Д. Теория справедливости. М.: Ленанд, 2017. 536 с.
4. Маркузе Г. Одномерный человек. М.: АСТ, 2003. 336 с.
5. Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. 366 с.

Гобозов Иван Аршакович

МГУ имени М. В. Ломоносова, доктор философских наук, профессор философского факультета

igobozov@bk.ru

Знание законов общественного развития позволяет строить те или иные прогнозы относительно его будущего. Маркс считал, что развитие общества носит естественноисторический характер и поэтому можно строить те или иные прогнозы относительно его будущего. До развала Советского Союза государства сотрудничали между собой. Это взаимное сотрудничество можно обозначить термином «интернационализация». После развала Советского Союза началась глобализация, насильственно навязанная Западом всему остальному миру. В отличие от интернационализации глобализация разрушает единство и многообразие мировой истории. Глобализация нарушила естественный процесс развития общества, его имманентную логику. Глобализация – это хаос и непредсказуемость. Глобализация – это культ денег, это виртуальная, а не реальная экономика, поэтому невозможно давать какие-либо прогнозы относительно будущего человечества.

Ключевые слова: Глобализация, интернационализация, виртуальная экономика, реальная экономика, прогнозы.

SOCIAL PROGNOSTICS AND THE TWILIGHT OF THE FUTURE.

Gobozov Ivan Arshakovich

MSU

Knowledge of the laws of social development allows you to make certain predictions about its future. Marx believed that the development of society is of a natural-historical nature and therefore it is possible to make certain predictions about its future. Before the collapse of the Soviet Union, States cooperated with each other. This mutual cooperation can be described by the term “internationalization”. After the collapse of the Soviet Union, globalization began, forcibly imposed by the West on the rest of the world. In contrast to internationalization, globalization destroys the unity and diversity of world history. Globalization has disrupted the natural process of development of society, its immanent logic. Globalization is chaos and unpredictability. Globalization is a cult of money, it is a virtual, not a real economy, so it is impossible to make any predictions about the future of humanity.

Keywords: Globalization, internationalization, virtual economy, real economy, forecasts.

Общество как продукт длительной эволюции природы представляет собой сложное и структурированное социальное образование. Оно имеет свою имманентную логику изменения и развития. Всемирно-исторический процесс имеет универсальные законы, действующие на протяжении всей человеческой истории. Они проявляются во всех областях либо как законы функционирования, либо как законы развития, либо как динамические и статистические законы. Есть, например такой универсальный закон, как закон о решающей роли способа материального производства. Это значит, что всюду люди прежде всего должны заниматься производством материальных благ для воспроизводства своей биосоциальной природы.

Универсальные законы не исключают специфики развития каждого региона или социального организма. В силу исторических, географических и иных обстоятельств складываются некие особенности, присущие только данному региону.

Знание законов общественного развития позволяет строить те или иные прогнозы относительно его будущего. Поэтому неслучайно возникали разные утопические теории, предсказывавшие светлое будущее для всех людей. Маркс нашел связывающую нить между прошлым, настоящим и будущим. Нет настоящего без прошлого и будущего без настоящего. Маркс научно доказал, что в роли такой связывающей нити, выступают производительные силы, которые образуют основу всемирной истории. Именно благодаря развитию производительных сил происходит переход от одной стадии развития человечества к другой более высокой стадии. Маркс считал, что развитие общества носит естественноисторический характер и поэтому можно строить те или иные прогнозы относительно его будущего.

Эти прогнозы делались многими исследователями до начала глобализации.

До развала Советского Союза государства сотрудничали между собой, обменивались материальными и духовными ценностями и вместе с тем защищали в первую очередь свои национальные интересы во всех сферах общественной жизни. Это взаимное сотрудничество можно обозначить термином «интернационализация».

Социальный мир делился на три части: на мир социализма, мир капитализма и мир развивающихся стран. Возникло два полюса. Во главе одного полюса находился Советский Союз, а во главе другого – Соединенные Штаты Америки. Интересы этих двух полюсов, естественно, не совпадали, но у них была общая цель: недопущение третьей мировой войны.

После развала Советского Союза ситуация в социальном мире коренным образом изменилась. Исчез двухполюсный мир. Остался один полюс. Началась глобализация, насильственно навязанная Западом всему остальному миру.

В отличие от интернационализации глобализация разрушает единство и многообразие мировой истории. Она унифицирует, стандартизирует и примитивизирует социальный мир. Глобализация формирует рыночное человечество, в котором господствует гоббсовский принцип «война всех против всех». Глобализация – это индивидуализм, а не коллективизм. Глобализация привела к появлению наднациональных экономических, финансовых, политических, юридических и иных структур, предписывающих всем народам и государствам правила поведения и даже образ жизни.

Глобализация нарушила естественный процесс развития общества, его имманентную логику. Глобализация – это деинтеллектуализация людей и отсутствие моральных ценностей. Глобализация – это хаос и непредсказуемость. Глобализация – это культ денег, это виртуальная, а не реальная экономика. А без реальной экономики невозможно давать какие-либо прогнозы относительно будущего человечества.

Влияние интернета на формирование исторической памяти: социально-философский аспект проблемы

Горохов П. А.

*РАНХиГС при Президенте РФ (филиал в Оренбурге), профессор. Доктор философских наук
erlitz@yandex.ru*

Аннотация: В работе рассматриваются некоторые аспекты концептуализации исторической памяти в связи с реальностью глобальной компьютерной сети и особенностями её функционирования. Функциональные особенности интернета позволяют как использовать его в качестве цифрового хранилища документов и рукописей, составляющих фундамент исторической памяти, так и служить площадкой для формирования исторической мифологии и фикции, заменяющих собой подлинную историческую память. Глобальную компьютерную сеть также можно отнести к некоей современной мифологической среде, формирующей наши представления о реальности, в том числе и о прошлом. И если интернет создаёт ложную историческую память, это может привести к духовной и нравственной аннигиляции социума. Ведь влияние стереотипов исторической памяти на сознание и поведение людей может как действенно сплотить общество, так и оказать на него деструктивное воздействие.

Ключевые слова: историческая память, интернет, мифологическая среда, ценности, духовность, нравственная аннигиляция

The influence of the Internet on the formation of historical memory: socio-philosophical aspect of the problem. Gorokhov P. A.

The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, the Orenburg branch

Abstract: The paper discusses some aspects of the conceptualization of the reality of historical memory in connection with the reality of the global computer network and the features of its functioning. The functional features of the Internet allow you to use it as a digital repository of documents and manuscripts that make up the foundation of historical memory, and serve as a platform for the formation of historical mythology and fiction, replacing a genuine historical memory. The global computer network can also be attributed to a certain modern mythological environment that forms our ideas about reality, including the past. And if the Internet creates a false historical memory, this can lead to spiritual and moral annihilation of society. Indeed, the influence of the stereotypes of historical memory on the consciousness and behavior of people can both effectively unite society and have a destructive effect on it.

Keywords: historical memory, the Internet, mythological environment, values, spirituality, moral annihilation.

Проблема исторической памяти не нова в отечественной научной и публицистической литературе. По сути дела, любой крупный историк не только масштаба Н.М. Карамзина, С.М. Соловьева, или В.О. Ключевского, но и такие небесталанные и многогранные исследователи, как Б.А. Рыбаков или И.Я. Фроянов, Д.А. Волкогонов или Э.Я. Радзинский, неизбежно затрагивали в своих трудах некоторые теоретические аспекты проблемы исторической памяти и её формирования. Философы обращались к этой проблеме реже, тем более в аспекте влияния на формирование исторической памяти глобальной компьютерной сети – относительно молодого явления в социокультурном бытии человечества.

Проблема исторической памяти становится ныне чрезвычайно актуальной. Современная молодежь обнаруживает ужасающую безграмотность в истории родной страны, постепенно превращаясь в манкуртов. Ныне основательно забыли как Н.Г. Чернышевского, так и его замечательные слова: «Не любить историю может только человек, совершенно не развитый умственно».

В этой работе мы затронем некоторые аспекты концептуализации исторической памяти именно в

связи с реальностью глобальной компьютерной сети и особенностями её функционирования.

История – память человечества, а любая память, к сожалению, несовершенна. К истории, как и к индивидуальному сознанию, применимо понятие «ложная память», когда возникают вполне осознанные представления о никогда не происходивших вещах. Но такая фикция индивидуального сознания исчезает вместе с индивидом. Фикция же общественного сознания, зачастую став фактом культуры, обретает реальность. И интернет, как ни одно из средств массовой коммуникации в прежние эпохи, может способствовать легитимизации исторической фикции и легенды.

Легенды обладают свойством как сплачивать, так и разъединять людей, порой в большей степени, нежели историческая правда. Формируются ценностные ориентации, определяющие поступки людей как на индивидуальном, так и на социальном уровне. Влияние стереотипов исторической памяти на сознание и поведение людей может как действенно сплотить общество, так и оказать деструктивное воздействие. Поэтому так часто в нашей стране у власть имущих возникает желание переписать историю, что заставляет вспоминать самые страшные страницы романа «1984» Д. Оруэлла.

Бурный и страшный XX век, наполненный трагедиями мировых и малых войн, поставил под сомнение весь классический философский схематизм всемирной истории, с его привычными идеями линейности, целесообразности, смысла и незыблемых закономерностей. После гибели мировой социалистической системы либеральные мыслители заговорили о конце Истории как об исчерпании тех возможностей в истории, которые позволяют говорить о наличии в ней прогресса. В таком случае вся история превращается лишь в паноптикум, некий кабинет диковин, который лишь изумляет, но не затрагивает душу на экзистенциальном уровне. Память становится не духовным подспорьем для человечества, но застывшим и мертвым монументом. Подобные мысли нашли свое выражение на Западе у О. Шпенглера, Ф. Ницше, К. Ясперса, Ф. Фукуямы, М. Вебера, М. Хайдеггера, Т. Адорно, М. Хоркхаймера, Ж. Деррида, М. Фуко. Но и в трудах наших соотечественников тема исторической памяти в связке с проблемой конца истории была выражена не менее ярко. Вспомним Н. Бердяева, П. Струве, С.Л. Франка, А.Ф. Лосева, С.Н. Трубецкого, Г.В. Флоровского.

Человек приобщается к прошлому и обогащает свой духовный опыт. Здесь огромную роль играет именно память, благодаря которой поддерживается историческая связь времен. Память как онтологическая основа истории причастна вечности, перебрасывая мостик в прошлое. Единство прошлого, настоящего и будущего не означает их гармонии, но всегда внутренне противоречиво, как противоречива сама история, так как в ней соединяются два начала: 1) консервативное, сохраняющее связь прошлого и будущего; 2) революционное – истребляющее и разрушающее эту связь. Лишь взаимодействие этих начал творит историю и формирует историческую память.

Историческое сознание возникло в недрах мифологического сознания. Миф часто формировал историческую реальность. И глобальную компьютерную сеть также можно отнести к некоей современной мифологической среде, формирующей наши представления о реальности, в том числе и о прошлом.

В настоящее время имеется ряд опасных тенденций. Из них первой и вызывающей наибольшие опасения является ослабление внимания со стороны государственной власти к проблемам сохранения и развития исторической памяти в целом. Эта тенденция выражается даже в самом принципе подачи информации, связанной с отечественной историей, в образовательных учреждениях разного уровня. Негативен, по большей части, и сам характер информации о прошлом, которая транслируется через систему средств массовой коммуникации, в том числе через интернет [1, с. 25]. Однако согласно данным, полученным в ходе опроса общественного мнения РФ, среди важнейших социальных институтов, которые призваны сохранять и развивать историческую память населения, были названы именно организации культуры и образовательные учреждения российского государства.

Видимо, такое положение дел напрямую связано с тем, что ныне нет чётко продуманной и реализуемой на практике государственной политики в сфере сохранения и развития исторической памяти. Усиленно осуществляется вестернизация сознания бывших советских народов. Огромную роль в деструктивных преобразованиях последних лет, в формировании прозападного сознания у бывших советских людей сыграли средства массовой информации, сформировавшие особое медиапространство, в советскую эпоху просто невозможное, в том числе и по чисто техническим причинам. Сама глобальная сеть интернет стала повседневной реальностью лишь за последние двадцать лет мировой истории.

Следствием провозглашенной Ельциным в 90-е годы деидеологизации общественной жизни,

которая на деле свелась в основном к преступному отрицанию идей и ценностей социализма, стала утрата того базиса, на котором можно было бы сформировать государственную концепцию развития исторической памяти. Одновременно необходимость формирования новой системы ценностного восприятия прошлого страны становится всё актуальнее. В обществе, не обладающем подобной системой ценностей, возникает нравственная пустота. Происходит аннигиляция ценностей. Возрастает опасность социальных конфликтов, происходит моральная деградация. Во многом вину несут и средства массовой информации, в том числе и интернет. Но, как и любое техническое новшество, интернет обладает как негативным, так и позитивным воздействием. К сожалению, вместо подлинной истории в интернете чаще всего предоставляется суррогат исторической памяти.

Ныне интернет стал феноменом культуры, который многие рассматривают как модельную объективацию содержания и функционирования ноосферы. Интернет представляет собой своего рода вариант гипермедиа, который синтезирует в себе не только содержательно артикулированные феномены мультимедиа (словесный или письменный текст, звуковой текст, видеотекст), но и артикулированный функционально феномен гипертекста [2, с. 396-397].

Функциональные особенности интернета, по сути дела, уникальны. Это обстоятельство делает его лидирующим среди участников современного медиaprостранства. С одной стороны, трудно переоценить положительное значение интернета как цифрового хранилища архивов, книг, рукописей. С другой стороны, в сети существуют площадки для выражения ложных, антиисторических концепций и взглядов. Вспомним хотя бы математиков Фоменко и Носовского, задумавших переписать всю мировую историю. Но существует огромное количество сайтов сугубо исторической тематики, действительно способствующих формированию исторической памяти. Например, огромную популярность приобрел Борис Акунин с его сайтом «Любовь к истории» и работами по истории Российского государства.

Интернет, как явление медиaprостранства и ведущий его представитель, существенным образом трансформировал современное культурное пространство. Для интернета атрибутивным является именно сетевой, а не иерархический принцип организации [1, с. 38]. Это имеет принципиально значимые последствия для исторических представлений в современной культуре. Ведь интернет обеспечивает не только мгновенное, но и разноректорное распространение информации. Это придает как подлинной исторической памяти, так и ее антиподам, невиданную прежде динамичность.

Интернет принёс с собой невиданные ранее нравственные и эстетические проблемы. Сформировалась новая этика и эстетика российского медиaprостранства. Но в таких постмодернистских этических системах порой нет места исторической памяти. Всё это привело к формированию новых человеческих типажей, которые стали появляться на просторах бывших союзных республик. Эти типажки стали поистине знаковыми, часто получая наименования из мировой литературной классики: «человек толпы», «человек без лица» и «человек без свойств».

Современное медиaprостранство служит основным проводником массовой культуры, которая характеризуется организованной индустрией потребления и широко разветвленной сетью массовой коммуникации. Всё это вместе взятое оказывает соответствующее дисфункциональное воздействие на индивидуальное и общественное сознание и создаёт необходимую рекламу для обеспечения спроса на её продукты.

Восстановить порушенные ценностные опоры можно не в технологии и науке, а в культуре, которая тематизирует не частные задачи, а базовые установления. Именно патриотично ориентированное медиaprостранство может оказать помощь в формулировании национальной идеи России, формированию и сохранению исторической памяти. Дефицит подлинного исторического знания в современной глобальной сети должен быть преодолен, если мы хотим сохранить национальную самобытность и государственную независимость.

Литература:

1. Дмитриева М. Г. Состояние и тенденции развития исторической памяти в массовом сознании российского общества: дисс ... канд. соц. наук. М., 2005. 195 с.
2. История философии. Энциклопедия. Мн.: Интерпресссервис; Книжный дом, 2002. 1376 с.

Значимость диалогического права для разрешения гендерных противоречий в российских общественных отношениях

Губоян М.Э.

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Армавирский государственный педагогический университет», аспирант

mariana.guboian@mail.ru

Аннотация: Объектом исследования выступает диалогическое право в коммуникативной стратегии российского образования, выражающее особенности диалогизирующихся гендерных общественных отношений в российском обществе. Цель работы – нахождение путей гармонизации современного гендерного диалога, соответствующих демократизации российского общества. Автор выделяет такие аспекты заявленной проблемы как суть диалогического права; связь формирования гендерной идентичности с гендерной компетентностью личности; значимость гендерного подхода в системе коммуникаций российского образования.

Ключевые слова: гендер, гендерный подход, диалогическое право, образование, общественные отношения, российское общество, гендерная идентичность

The Importance of Dialogic Law for Gender Resolution contradictions in Russian public relations.

Guboyan M.E.

Federal State Budget educational institution of higher education "Armavir State Pedagogical University"

Abstract: the object of the study is dialogic law in the communicative strategy of Russian education, expressing the features of dialogue-based gender social relations in Russian society. The purpose of the work is to find ways to harmonize the modern gender dialogue, corresponding to the democratization of Russian society. The author identifies such aspects of the stated problem as the essence of dialogic law; the relationship between the formation of gender identity and gender competence of an individual; significance of the gender approach in the communications system of Russian education.

Keywords: gender, gender approach, dialogue law, education, public relations, Russian society, gender identity

В аспекте идентичности гендерная проблематика оказывается в ряду значимых проблем развития российских общественных отношений. Демократизация общественных отношений в российском обществе основана на том, что без достаточного уровня гендерного равенства невозможно существование цивилизованного демократического общества. Актуальными оказываются исследования проблем преодоления половой дискриминации, теоретическое и практическое решение проблемы гендерной стереотипизации общественного сознания [1]. На основе диалога происходит эволюция всего человечества, осуществляется нормальное сосуществование людей. Право является одним из регуляторов общественных отношений – системой общеобязательных, формально-определённых, гарантированных государством правил поведения, выражающих меру свободы человека, равенства людей в реализации и защите их интересов, регулирующих борьбу и согласование свободных волей в их отношениях друг с другом, диалог же – это специфическая форма общения и коммуникации [2]. В данном контексте мы рассматриваем диалог как форму самораскрытия личностной автономии.

Суть личностных (индивидуально-личностных) прав заключается в их крайней противоречивости. Однако позитивное право не сможет выполнять свою задачу при конструировании непротиворечивой модели общественных отношений. Такая модель действует в диалогической этике, которая выражает и разрешает диалектические противоречия [3]. У диалогической этики особая логика, дополняющая диалогическое право. Проблема диалогического права открыта будущему, поскольку она стремится выразить диалектические противоречия в непротиворечивой форме. Личностные права об-

разуют целостную систему, основой которой выступает право на индивидуальность и личностную автономию. Существует ряд задач современного российского общества во всех сферах, в частности, в области гендерного образования, которые заключаются в философском осмыслении феномена личностной автономии.

Социально-философское понятие «гендер» обнаруживает интенцию к преодолению идеологии и психологии доминирования «мужского» начала над «женским». Такое доминирование перестало отвечать потребностям российского общества и глобальным вызовам современной цивилизации. Система образования, как область социальных коммуникаций, способна изменить характер гендерных общественных отношений посредством трансформации личностной идентичности на основе гендерного равенства и справедливости.

Методологический потенциал гендерного подхода состоит в нахождении социального единства, способного поднять гендерные отношения на более высокий уровень. Суть гендерного подхода в области образования и воспитания состоит в формировании социально компетентной личности, которая способна к толерантности в процессе коммуникативного взаимодействия и к осознанию своих личностных прав на автономию и индивидуальность. Вопрос асимметрии и неравенства ролей женщины и мужчины в обществе всё ещё не решён. Равенство, декларативно заявленное ещё в советской действительности, не достигнуто и даже в некоторых отношениях утрачено в современном обществе. Постоянное увеличение женской безработицы является фактом. Возникают новейшие (информационные) способы насилия по отношению к женщинам. Вопрос обеспечения гендерных прав человека понимается не в абсолютной мере на уровне российской политики [4]. В то же время осуществляется ломка семьи как традиционного института. Российскому социуму необходимо демократизировать формальные, экономические и социально-политические отношения, а также «внутренние» реальные семейные отношения. Демократические процессы необходимо направить на первооснову общественного бытия – на семью, чтобы мужчина и женщина стали подлинно свободными личностями.

Гендерные стереотипы обладают исключительной силой действия, поскольку опираются на негативные стороны традиции в регулировании общественных отношений, воспроизводятся моралью и сакрализуются религией. Поэтому следует возлагать надежды на новые поколения, на изменение их сознания в ходе гендерной социализации. Подростковый возраст представляет особый интерес для педагогической науки в том отношении, что он выступает решающим периодом формирования гендерной идентичности, поскольку дальнейшие её изменения представляют собой трансформацию в зависимости от условий жизнедеятельности человека (наличие семьи, детей, взаимоотношений с противоположным полом и т.д.). В российском обществе существуют такие серьёзные гендерные проблемы как реальное социальное неравенство мужчин и женщин; обострилась демографическая проблема – проблема депопуляции страны; не решена проблема формирования культуры материнства и особенно отцовства; очень актуальна проблема гендерного диалога; существует проблема этнических особенностей ментальности и ценностных ориентаций женщин в российских республиках или регионах. Даже многие педагоги, не говоря уже об обывателях, в штыки воспринимают необходимость гендерного просвещения и образования. Одной из серьёзных проблем является негативное восприятие российским обществом идей феминизма. Феминизм рассматривается не как движение за равноправие, а как радикальная ломка традиций. На деле же женщина несёт не войны и революции, а мир. Она несёт жизнь. Если бы в политике было больше женщин, то было бы больше шансов на тот самый вечный мир, о котором говорили великие гуманисты.

Литература:

1. Тукачева Ю.С. Гендерный подход к развитию личности в сфере образования // Женщина в российском обществе. 2011. № 4. С. 59-66.
2. Губоян М.Э. Диалогическое право // Диалогическая этика [Текст]: материалы III Международной научно-практической конференции (г. Армавир, 26-27 сентября 2017 г.). Армавир: АГПУ, 2017. С. 141-143.
3. Похилько А.Д., Ромас Т.А. Автономия индивидуальности в диалогической этике и праве // Философия права. 2013. №3 (58). С. 47-52.
4. Антонова Н.В. Гендерная культура как фактор формирования гендерной политики в России // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия: Социально-гуманитарные науки. 2019. Т. 19. № 4. С. 102-109.

Управление в условиях разногласия равных

Гурский Н. М.

Томский государственный университет, философский факультет, магистрант 2 года обучения

amba88@yandex.ru

Аннотация: В представленной работе демонстрируются понятийные предпосылки управления ситуацией в условиях взаимодействия свободных личностей. Выверенный личный статус, как достоинство каждой личности, позволяет нам говорить о взаимоотношении равных. Порядок освещения проблемы свободы и управления мы выбрали достаточно необычный – своеобразным «метением» от одного смыслового сочетания слов к следующему, уточняющему смысл предыдущего. Одним из наиболее важных аспектов исследования ситуации управления нам представляется различие целесообразного управления, от управления на основе общих однозначных понятий, с их псевдодialeктикой «добра-зла», «истины-лжи», «жизни-смерти». Проект целого, консолидирует только автономных и свободных индивидов, тогда как проект общего предполагает субординацию и зависимости между субъектами общего понимания.

Ключевые слова: воображаемое, целое, свобода, личность, добро, правда, возвышенное, управление

Management under conditions of equal competition.

Gursky N. M.

Tomsk state University, Faculty of philosophy

Abstract: in this paper, we show the conceptual prerequisites for managing the situation in the conditions of interaction of free individuals. Verified personal status, as the dignity of each individual, allows us to talk about the relationship of equals. We have chosen a rather unusual way of highlighting the problem of freedom and governance – a kind of sweeping from one semantic combination of words to the next, which clarifies the meaning of the previous one. One of the most important aspects of the study of the management situation seems to us to distinguish whole-like management from management based on common unambiguous concepts, with their pseudo-dialectic of “good-evil”, “truth-lie”, “life-death”, etc. the Project of the whole, only Autonomous and free individuals consolidates, while the project of the General assumes subordination and dependence between the subjects of a common understanding.

Keywords: imaginary, whole, freedom, personality, good, truth, sublime, management

Нам представляется весьма актуальным прояснить роль философии в деле становления и управления свободных коллективов. В случае, если нам удастся аргументированно и безупречно обосновать категорию «свободы», как способа оставаться самим собой внутри любого коллектива и управлять коллективом, то мы свою задачу выполнили. В привычном общепонятном языке слово «свобода» давно превратилось в нечто весьма двусмысленное и ангажированное специфическими интересами самых разных людей. Обычно под понятием «свобода» подразумевается «свободный выбор», «независимость от», «вседозволенность», «безответственность» и т. д. Чтобы не заблудиться среди обилия определений свободы, выхолащивающих реальный смысл этой категории, мы будем опираться на десяток словесных сочетаний, в которых выражен тройкий смысл – **отрицания, различия и относительности**. Прояснение данного смысла приблизит нас к пониманию свободы как со стороны логических, так и со стороны семантических значений. Первое из понятий будет предпосылкой второго. Двигаясь своеобразным «зигзагом» от одного сочетания к другому, можно достичь такой внятности в конечном определении, которая достаточно отчетливо проясняет конечный смысл. В данном случае, смысл категории «свобода». Слова, в случае если их понимать однозначно, чаще всего утрачены для синтетического смысла, который подменяется совокупностью значений, изыскиваемых через предикацию в аналитических суждениях. Чтобы не потерять смысл слова, мы его значение соединяем не с уточняющим предикатом, но через дефис с альтернативным значением (только кажущийся синонимичным) и через рефлексивность

значимого вглядываемся в существо дела – сущностный смысл. Вот ряд базовых понятий, из которых мы намерены определить искомое:

1. Абсолютное – относительное.
2. Частное – целое.
3. Сущность – явление.
4. Уникальное – социальное.
5. Индивидуальное – личностное
6. Воля – свобода.
7. Добро – благо.
8. Правда – истина.
9. Возвышенное – прекрасное.
10. Власть – управление.

Абсолютное по своему основному значению указывает на отсутствие. Отсутствующее есть нечто самодостаточное. Так понятие абсолютного приобретает значение совершенного. Абсолютное как апофатическое становится совершенным определением того, что самодостаточно и никак не связано с нашими представлениями о любой присутственной данности. Абсолютна Кантовская вещь-сама-по-себе, абсолютно неоплатоническое Единое, абсолютно **воображаемое**. Понятие «воображаемое» возьмем за основное определение «абсолютного». Если абсолютное безучастно к нашей жизни, то мы можем также не вступать ни в какое отношение с ним, его для нас как бы нет, мы живем «на самом деле», но можем вообразить, то есть вступить с абсолютным в отношение. В этом случае мы вносим в нашу жизнь измерение **веры**. В этом первичная структура веры, выраженная в модусах отрицания (отсутствия), различения, отношения. Это троичность воображаемого. Что мы извлечем из абсолютного, что вообразим, в какие системы отношений определимся – это уже дальнейшее. Это базовая матрица, три структурных момента «различающего отношения» к «абсолютному». Так «свободу» мы понимаем здесь самым совершенным образом: свобода есть воображаемое (воображенное воображаемым воображающим). Теперь от совершенного определения будем двигаться к бóльшей конкретизации. На этом пути три смысловых аспекта будут выражением несогласия, разногласия и относительного согласия. Каждое всё более и более конкретное и тем более синтезированное понятие, будет продуктом относительного согласия, то есть возникнет в соотношении между частями воображаемого взятого как целое. Здесь необходимо пояснение. Категория «целого» в отличие от логического «общего» не обобщает свои элементы, каждая часть целого не включена в целое, но выражается, по существу, как целостное явление. Свобода как целое есть феномен множества целостных частей со своим особым проективным отношением к целому. В этом особом отношении части уникальны и являются предпосылками социальности отличной от общности. Трудный мерелогический момент понимания отличный от логического, основанного на силлогистике единичного как элемента общего класса. Общее обуславливает характер своих единичных элементов, выступая как данность общего понимания. Целое – предшествует логике общего тем, что в нём конкретные уникальные части обуславливают форму целого. Целое выступает как форма консолидации частей. Если общее, по сути, гипостазированный предикат, бесконечно разрастающееся символическое воображаемое («всеобщее»), то коллективное как консолидация частей есть спорадическая целостность, вступающая в отношения с другими коллективностями, тем самым выявляющая лик каждой целостности.

Каждая целостность уникальна и разомкнута в особую социальность. Эта социальность, сотканная уникальными частями, принципиально отлична от социальности, основанной на общих понятиях. Консолидированное двух частей есть половой союз, который уместно назвать индивидом, но не в смысле единицы, а в смысле сочетания в ней двух уникальных начал. Здесь можно вспомнить миф о Гермафродите. Индивид, в отличие от единичного субъекта, является не производным общественного понимания, но корневой основой, раскрывающейся межличностным отношением равных. Личностью можно назвать только конкретное свободное существо, как результат развития двухфокусной индивидуальности. Конкретный пример – ребенок, воспитанный двумя родителями. Только на пересечении интересов двух начал уместно говорить о феномене личности. Личностью не является единичный **субъект**, который всегда заявляет себя в теме «защиты прав личности», «свободного выбора». Реальную личность никогда не заинтересует защита прав и свободный выбор, по-

скольку она и есть оправа индивидуальному и потому самостоятельна и наступательна по своей природе. Общество заинтересовано в субъективации людей, тогда как малые автономные коллективы – в индивидуации своих участников. Индивид есть парадоксальная единица, единица в метафорическом смысле. Индивид, собственно, и есть воплощенный **символ**. Символ в начале пути – разделенная на две части вещь. Символ в конце пути – соединение разделенных частей. То, что мы привыкли называть субъектом, полагая стоящую за ним общую субстанцию, на поверку оказывается только частью целостного индивида. Для индивида общая субстанция превращается в воображаемую субстанцию. Он проективно видит целое, как бы через сдвоение атрибутов. Здесь хороший пример – «субстанция» Спинозы с её бесконечным множеством атрибутов и одновременно с двумя атрибутами этой субстанции как целого. Личность в отношениях выявляется через драматический фактор личной воли, который разрешается в формах свободы. В отличие от **субъекта**, ориентированного на свою субъективную волю, личность ориентирована на вольность «не от мира сего» – «да будет воля Твоя, но не моя». Личность, лелеющая в себе субъективное, отстаивающая свободу субъекта, моральный и правовой статус субъекта, есть трагическая личность. В ней никак не утихнет «песнь козла». Личность как таковая пребывает в стороне от трагизма субъектов. Субъективное в ней истончается в чувствительности к формам настоящего и проективного будущего, она словно бы перекачивает ресурс «ретенций» (термин Эдмунда Гуссерля) в ресурс протенций. Онтогенез личности включает в себя филогенез субъективного в ней. Так философия для личности становится не «любовью к мудрости», что характерно для субъектов, полагающих в себе «свободу воли», но **волей к мудрости**. Свободная воля противопоставляет себя множеству частных желаний и потому создает разные неудобства для субъекта, лишая его привычных удовольствий от исполнения типичных желаний, которые он маскирует под «свободный выбор». За выражением «свободного выбора» лежит ложь множества желаний и потребностей, среди которых человек якобы «свободно» выбирает. У воли нет «свободного выбора», она следует путём единственного высшего желания. Поэтому философская воля к мудрости есть удел реальных философов. Здесь уместно отличить **действительное от реального**. Действительность индивидуальна, её действительность определяется сдвоенностью частей целого, тогда как реальность – личностна. В ней проективное измерение личностной реализации.

Реализацию свободной личности уместно рассмотреть через проективные синтетические понятия добра, истины и красоты. Согласно неоплатонической традиции, в порядке последовательности от высшего Блага, через умопостигаемые Истины к возвышенной Красоте.

Добро и благо подобны вдоху и выдоху. Быть на границе вдоха и выдоха, значит пребывать в спокойствии **мира** как целого. Эта граница, словно живая мембрана представлена процессом напряжения на вдохе (жить, поживать, да добра наживать) и процессом выдоха – блаженства, благодати, благодарения. Опыт благодарения как символический обмен, как действие воображающего (мыслящего) разума, освобождающегося от напряжения практического разума добра. Личность доброжелательна и благодушна. Доброжелательность действительна в направлении добро-деятельности, тогда как, благодушие – созерцательно безмятежно. Следующий шаг – обращение благодушия в исходный пункт искания истинного. И здесь нам поможет следующее смысловое сочетание: правда-истина. Правда выражает содержательность индивидуального смысла и потому абсолютна. В ней язык заявляет себя всевластно и авторитарно. Живущий по правде – несокрушим никакими внешними обстоятельствами. Искажение пути правды ведет к разного вида расстройством: тела, души, разума. Правда совершенно утвердительно. Прав? Да! Правда абсолютна, истина относительна. Истина отлична от правды, поскольку обращает человеческое существо к другому, побуждает не утверждать правду, но соотносить свою правду с правдой другого лица. Истинная правда – это всегда лад в отношениях, несмотря на различное значение правды каждого. Пребывающий в истинных отношениях обращается к понятиям возвышенного (на стороне правды) и прекрасного (на стороне истины). **Возвышенное и прекрасное** есть формы человеческого проекта как целого, составляемого (составление как становление) свободными личностями (индивидуальностями). Возвышенное и прекрасное, по сути, есть предельное выражение свободы личности и свободных самоуправляющихся коллективностей.

Действительную составляющую такого проекта можно назвать «властью». Власть предполагает действительность, право – реальность эстетического порядка. Управление, по сути своей, является эстетизацией свободных коллективов. Власть и право отсылают нас к различиям между понятиями «кратия» и «архе». Если одно связано с представлениями о господстве и доминировании, то второе показывает власть (право) по горизонтали и является, скорее, экономическим, чем политическим

понятием. Здесь уместно рассмотреть и сравнить аргументы прямой демократии и представительной демократии, как её показывает, например, греческий философ К. Касториадис (1) и нидерландский историк и философ Ф. Анкерсмит (2). Но это уже тема другой работы.

Литература:

1. Касториадис К. Воображаемое установление общества / Пер с фр. Г. Волковой, С. Офертаса. Москва: Издательство «Гнозис», Издательство «Логос», 2003, 480 с.
2. Анкерсмит Ф. Эстетическая политика. Политическая философия по ту сторону факта и ценности / пер. с англ. Д. Кралечкина. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. 432 с.

Россия, общество постмодерна и малые этносы: социально-философское измерение

Данакари Р.А.

Волгоградский институт управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы, профессор кафедры философии и социологии. Доктор философских наук

rdanakari@mail.ru

Аннотация: В работе рассматриваются актуальные проблемы бытия малочисленных народов или малых этносов в условиях глобализации, «встреч» представителей разных цивилизаций и культур. Жизнь в условиях кризисных и транзитивных социумов создает для них огромное количество серьезных проблем. Подавляющее большинство малочисленных народов, к которым ученые относят этносы в количестве от нескольких и до 50 тысяч человек, не смогло адаптироваться к современной цивилизации. По мнению автора, становящееся стихийно постмодернистское общество в России не только увеличивает, но и усугубляет жизнедеятельность малых этносов, продолжает разрушать ареал их обитания, ведет к значительной маргинализации, утрате языка, культуры, традиций, формирует аномическое поведение, стресс, дистресс и футурошок. В этих условиях важно как признание особых, дополнительных прав для выживания малочисленных народов, так и использование управленческих решений, реальных действий со стороны государства и общества, чтобы обеспечить фактическое равенство малых этносов с другими нациями и народностями.

Ключевые слова: постмодерн, социальная динамика, малые этносы, транзитивность, маргинализация, дистресс

Russia, postmodern society and small ethnic groups: socio-philosophical dimension. Danakari R.A.

The Volgograd Institute of Management - a branch of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration

Abstract: This article discusses urgent problems of the small nations or small ethnic groups' existence in the context of globalization, different civilizations and cultures representatives "meetings". Life in the conditions of crisis and transitive societies creates a huge number of serious problems for them. The overwhelming majority of small nations, to which scientists attribute ethnic groups in an amount from several people to 50 thousand people, could not adapt to the modern civilization. According to the author, the emerging spontaneously postmodern society in Russia not only increases, but also exacerbates the small ethnic groups' livelihoods, continues to destroy their habitat, leads to significant marginalization, loss of language, culture, traditions, forms an anomic behavior, stress, distress and futuroshok. In these conditions, it is important both the recognition of special, additional rights for the small nations survival, and the managerial decisions use, real actions on the part of the state and society in order to ensure the de facto equality of small ethnic groups with other nations and nationalities.

Keywords: postmodern, social dynamics, small ethnic groups, transitivity, marginalization, distress.

Сегодня, в условиях глобализации и непрерывной социальной динамики, всё более острый характер приобретает известный в науке со второй половины XX века феномен «этнического парадокса». Нынешняя эпоха характеризуется ростом национального самосознания, проявлениями ксенофобии и экстремизма, агрессии и национализма, шовинизма и терроризма. Она сопровождается стремлением народов мира реализовать своё право на национальное самоопределение, создать независимое, а порою и моноэтническое государство.

Актуальность социально-философского исследования национальной специфики бытия народов, особенно малых этносов, во многом детерминирована необходимостью постижения радикальных изменений, происходящих в мире. По мнению И.А. Савченко, глобализация и постмодерн в какой-

то степени обуславливают дихотомию интегративных и дезинтегративных процессов в современных культурно-гетерогенных сообществах. В данном контексте возникает значимость поиска таких путей управления общественными отношениями в поликультурном сообществе, в русле которых интегративная тенденция развития сообщества стала бы ведущей [1, с. 98].

Сегодня большинство наций и этносов, живя в условиях перманентного кризисного состояния, непрерывных трансформаций социума, пытается найти свои пути выживания, сохранения идентичности. Поэтому, не случайно, что Генеральная Ассамблея ООН провозгласила 2019 год Международным годом языков коренных народов. Цель – привлечение внимания науки и мирового сообщества к проблеме аборигенных этносов, их защиты от естественной и искусственной ассимиляции, аккультурации. Перед человечеством вновь стала настоятельная необходимость принятия на международном и национальном уровнях срочных мер по сохранению от исчезновения коренных народов планеты, утраты языка, культуры, религии, традиций и обычаев.

Согласно принятой в 2012 году «Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года», на территории России проживают представители 193 национальностей. В стране используются 277 языков и диалектов, преподавание в государственной системе образования осуществляется на 89 языках, из них 30 – в качестве языка обучения, 59 – в качестве предмета изучения [2, с. 1]. За последние четверть века наше общество стало еще более разнородным по своему этническому и конфессиональному составу. Обусловленный глобализацией и миграцией, полиэтничностью и поликонфессиональностью, российский социум оказался в состоянии риска и неопределенностей, напряженности и конфликтов. Усугубляет проблему то, что в России продолжается стихийное формирование постмодернистского общества со специфическими рыночными отношениями. Естественно, возникают вопросы: что такое сегодня Россия? Кто такие малые этносы? Насколько им удастся сочетать традиционность и современность? Каков их «жизненный мир» в условиях транзита к постмодерну? Попытаемся дать ответы на эти актуальные вопросы.

Социально-философское исследование малых этносов в условиях становящегося постмодернистского общества в России позволяет выделить следующие моменты:

1. Возрождение этничности, рост национального сознания, поиск новой идентичности, повышение интереса больших и малых этносов к своей истории, языку, культуре, религии, традициям следует рассматривать как естественный, отвечающий глобализации и социальной динамике народов. Очевидно, что без глубокого осмысления всего исторического наследия и современного бытия народов, в том числе и малых этносов, невозможен объективный анализ и диагноз реального состояния российского общества, выбор из альтернатив его развития;

2. Эволюция больших наций и малых этносов относятся к числу объективных и универсальных процессов. Движение современных социальных систем к постмодерну делает их более гетерогенными полиэтничными и поликонфессиональными целостностями, нелинейными и конфликтными сущностями, где риски и неравновесность оказываются нормой. В таких обществах формируется маргинальный тип человека с примитивными индивидуалистическими установками и потребительскими ценностями. Исторический опыт свидетельствует, что малочисленные народы не могут адаптироваться к непрерывным модернистским и иным трансформациям, что порождает у них аномию, стресс и дистресс, состояние футурошока;

3. Несмотря на глобализацию и преобладание интегративных тенденций, на данном этапе развития человечества ещё долго будет наблюдаться рост этнического сознания народов. Всё активнее станет стремление этносов реализовать свое право на самоопределение. Реалии национальной дифференциации сохранятся и в обозримом будущем, что предполагает принять подобные факты как объективную реальность;

4. Сегодня часть коренных народов, которые проживают в России, относят к малым этносам. Они компактно проживают в таких регионах России, как Северный Кавказ, Север, Сибирь, Дальний Восток. Хотя их всего в количественном отношении, по разным оценкам, от 500 тысяч человек до нескольких миллионов, они всегда занимали значительный ареал обитания, традиционного хозяйствования, сформировали свою, особую систему жизнедеятельности и ценностей. К ним за последние 30 лет прибавились и малые этносы, эмигрировавшие в Российскую Федерацию из бывших республик СССР в период его кризиса и распада, последующие годы. В качестве примера можно рассказать о судьбе такого малого этноса, как удины, к которому относится и автор этих строк. Межнациональный кон-

фликт, развязанный из-за Нагорного Карабаха, а затем и полномасштабная война между Арменией и Азербайджаном, заставили большую часть удинского этноса, как русскоязычных и христиан, покинув свою древнюю землю, переселиться в Россию. Сегодня удины, в количестве 5 тысяч человек, живут в разных краях и областях, городах и поселках России;

5. Переход малочисленных народов и субэтносов большинства стран мира, в том числе и России, от традиционного общества к индустриальному, а сегодня и постмодернистскому, не только увеличивает, но и усугубляет кризисные явления в их жизнедеятельности, создает целый комплекс негативных проблем. В этой связи актуальный характер приобретает не только формальное провозглашение, но и реальная защита их интересов, гарантия всего комплекса прав и свобод малочисленных народов [3, с. 11].

6. Малые этносы в силу своей малочисленности и многотысячелетнего специфического бытия сформировали особый «жизненный мир», ментальность и идентичность. В отличие от больших этносов, малочисленные народы стремятся жить в гармонии с природой, единстве с социальной средой. Они более остро и болезненно ощущают напряженность и конфликты в сфере межнациональных отношений, поэтому часто выступают за единство общества и государства.

Подводя итоги, отметим, что российский суперэтнос объединяет народы, принадлежащие к разным типам цивилизаций и культур. Общность исторической судьбы, близость мировоззрений и поведенческих стереотипов позволили сформировать единое социокультурное пространство [4, с. 339]. Сохранение исторических традиций, в числе которых патриотизм и дружба народов, способны усилить интеграционные тенденции и обеспечить движение по пути формирования единой российской нации.

Литература:

1. Савченко И. А. Многоэтническое общество: в поисках маршрута интеграции. М.: РИОР: Инфра-М, 2001. 189 с.
2. Указ Президента РФ «О Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года» от 19 декабря 2012 г., № 1666.
3. Статус малочисленных народов России (правовые акты и документы). М.: Юридическая лит., 1994. 488 с.
4. Данакари Р.А. Философия этнического бытия. Этническая группа удин(ы) в условиях глобализации человечества. Волгоград: Издательство Волгоградского института управления – филиала ФГБОУ ВО РАНХиГС, 2017. 388 с.

Даниелян Н. В.

*Национальный исследовательский университет «Московский институт электронной техники»,
кафедра философии, социологии и политологии, профессор. Доктор философских наук*

vend22@yandex.ru

Аннотация: В докладе обосновывается, что социальный характер такой технологии, как Интернет, зависит от установок, помогающих снимать ограничения с процесса коммуникации между людьми. На основании теории аутопоэза У. Матураны и Ф. Варелы, «кибернетики второго порядка» Х. фон Ферстера, а также акторно-сетевой теории автор приходит к выводу, что в современном мире необходимо расширение и углубление философской рефлексии над социально-технологической составляющей процесса познания, поскольку субъект познания перестает быть данным изначально, а становится конструируемым и воспроизводимым в определенных социальных условиях. Техническая неопределенность артефактов оставляет пространство для выбора между различными «конструктами», имеющими взаимопересекающиеся функции. Как результат, они лучше служат социальной цели, устанавливаемой коллективным субъектом, поскольку имеет место акт «совместного конструирования» в процессе коммуникации.

Ключевые слова: технологии, «инструментальная рациональность», субъект, коммуникация, социальный конструкт, теория аутопоэза, кибернетика, акторно-сетевой подход

Social Character of Modern Technologies.

Danielyan N.V.

National Research University of Electronic Technology, Department of Philosophy, Sociology and Political Science

Abstract: The report proves the social character of such a technology as the Internet depends on the sets that help to minimize the limitations of interpersonal communication process. The author finds out on the basis of such theories as autopoiesis by Maturana and Varela, «cybernetics by cybernetics» by von Foerster, actor-network technologies (ANT) that the modernity needs broadening and deepening the philosophical reflection of social and technological components of the cognition process. The reason is that subject is not set initially any more, but it is constructed and reproduced under definite social conditions. Technical indetermination of some artefacts leaves a room to choose among various “constructs” that have intersecting functions. As a result, they serve better to a social purpose defined by a collective subject due to the “joint construction” activity in the process of communication.

Key words: technologies, “instrumental rationality”, subject, communication, social construct, autopoiesis theory, cybernetics, actor-network approach.

Взаимодействие человека и окружающего мира происходит на основании возможностей, посредством которых он способен его активно преобразовывать. Данные возможности приобретаются человеком в процессе общественного развития в ходе овладения им материальной и духовной культурой. Как результат, возникает новая реальность, которая не дана человеку в готовом виде и несет с собой новые условия для его существования. Особенно актуальным данный тезис является в настоящее время, так как с появлением новых технологий условия и качество жизни человека меняются кардинальным образом. При создании новой реальности происходит самосовершенствование человека, а также его творческих способностей.

Современные информационные технологии не только способны намечать и предписывать способы реализации различных видов предметной деятельности человека, но и изменять способ его существования в мире. Можно назвать следующие примеры: объединение и распространение средств массовой информации, уменьшение эффектов локальности, стандартизация методов управления и условий труда. Из них вытекает, что, поскольку информационные технологии применяются в разно-

образных социальных ситуациях как отдельными индивидами, так и группами людей, они способны оказывать значительный социальный эффект. Одной из фундаментальных современных технологий является Интернет, понимание социального характера которого можно извлечь из определения кибернетики Н. Винера: «...понимание общества возможно только на пути исследования сигналов и относящихся к нему средств связи, и в будущем развитию этих сигналов и средств связи, развитию обмена информацией между человеком и машиной ... суждено играть всевозрастающую роль» [1, с. 26].

Здесь уместно ввести понятие «инструментальной рациональности» [2], которое имманентно включает тип обоснования знания, позволяющий вычислять эффективность задействованных средств познания (например, посредством таких критериев, как личные ценности, общественное благо и т.д.). Поскольку именно компьютерные сети и мобильные технологии позволяют реализовывать обмен информацией между человеком-машиной-человеком, то сегодня они начинают играть «решающую роль в социальном аспекте жизни общества» [3, с. 25], то становится очевидной «инструментальность» их характера и процедур, предлагающих субъекту когнитивной практики разнообразие языковых и технических приемов, «позволяющих на деле добиться решения проблем управления и связи вообще» [1, с. 26]. Это ведет к тому, что любой познавательный процесс превращается в акт социально-конструктивной практики, имеющей коммуникативную направленность.

Если классическое понимание рациональной коммуникации было ориентировано на договор, неклассическое связано с пониманием трансцендентальности, intersubjectивности и диалогичности, то современная форма соединяет в себе позитивные элементы классического и неклассического подходов с идеями экзистенции, личностного самоопределения и ценностно-нравственной ориентации человеческого познания, общения и деятельности. По мере того, как интенсивность коммуникации возрастает, а скорость информационных потоков, в рамках которых формируется сфера познания современного человека, убыстряется, происходит расшатывание устойчивых когнитивных структур и логических оснований познавательного процесса субъекта, сложившихся в ходе его эволюционного развития в предыдущие исторические эпохи. Это требует новых подходов к исследованию рациональности.

Так, чилийские нейробиологи У. Матурана и Ф. Варела в концепции аутопоэтических систем предлагают исходить из позиции, что поскольку мозг человека является операционально-замкнутой, самовоспроизводящейся системой, то «каждый акт познания рождает некий мир» [4, с. 26]. Таким образом, «рационально возможен только сконструированный наблюдателем мир» [5, с. 59], поскольку проблема познания начинает определяться когнитивными операциями систем наблюдения.

Происходит переход от представления о субъекте познания как индивидуальном эпистемологическом «Я» к коллективному субъекту, порождаемому процессом коммуникации, то есть некоему социальному конструкту как результату сетевых технологий. Актуальность приобретает понимание субъекта – «детектора, или фиксатора, различных аспектов реальности» [6, с. 115]. Человек начинает все более рассматриваться в качестве неотъемлемой части комплексов, сформированных под воздействием современных социотехнических систем, вовлеченных как в реальный, так и виртуальный обмен. Яркий пример – корпоративное общение посредством электронной почты или социальных сетей сотрудников, находящихся в едином рабочем пространстве. Как отмечает М. Каллон, «технические сети ... являются сетями, брошенными на пространство» [7, с. 195]. Таким образом, возникает сетевой объект, обладающий собственной пространственной организацией, то есть сочетающий черты как реального, так и виртуального компонентов.

Субъект все более стремится к «постобъективности», раскрывающей его качества [8, с. 13]. Как результат, согласно «кибернетике второго порядка» Х. фон Ферстера, каждый человек наблюдает и конструирует окружающий мир в силу своих конструктивных способностей. Следовательно, истина, полученная в процессе познания, индивидуальна. Автор заключает, что процессу познания свойственен циклический характер [9]. Возникает «гибридная реальность», основанная на взаимодействии живых объектов, социальных построений, теоретических конструкций et cetera. Причем модель познаваемого мира строится только на аспектах, релевантных целям познающего субъекта. Который не заботится о характере и структуре познаваемой модели. А только о компенсации отклонений от цели познания. Можно заключить, что результатом становится отношение нелинейной обратной связи между субъектом и объектом, то есть они находятся в состоянии циклической зависимости.

На фоне развития современных технологий всё больший вес приобретает концепция, согласно которой познание организует внешний опыт субъекта, который он приобретает в процессе интеракции

с окружающим миром. Познание не служит достижению истинного знания об объектах реальности, внеположенных ему. Акторно-сетевой подход является ярким примером данного направления мысли в теории познания. Он утверждает, что с развитием сетевых технологий происходит «растворение» субъективности в потоке объективного. Это нивелирует познавательные возможности субъекта, который начинает приобретать коллективный характер, до границ его «распределенности» в социуме. Следует отметить, что М. Каллон подчеркивает творческий потенциал коллективного субъекта, который соучаствует в создании реальности вместо её отражения, как полагалось ранее. «Инновации носят коллективный характер. В этих коллективах нет смысла противопоставлять тех, кто делает утверждения, тем, кто воплощает их в реальность» [10, с. 334]. Субъект перестает быть отдельно взятым исследователем, «мыслительным» коллективом или научным сообществом, которые отделены от социального мира. Как результат, выходное знание приобретает характер безличного, так как далее передается и распространяется по социальным сетям, основанных на современных технологиях.

Из проведенного анализа очевидно, что социальный характер современных технологий подразумевает осмысление роли социокультурной составляющей в научно-технической деятельности, при этом субъект познания понимается в качестве конструируемого и воспроизводимого в определенных социальных условиях. Все это дает в итоге понимание некоего субъективного конструкта объективного мира, получаемого в ходе информационного обмена в сети. Таким образом, имеет место акт социального «совместного конструирования». Данный термин принадлежит недавним исследованиям внутри теоретического направления СТС (социальных технологий) [11], которые предлагают концепции, полезные для анализа текущих научно-технических разработок с точки зрения их социального эффекта, а также скрытого воздействия. Технология понимается не как чистый продукт изобретательской деятельности или применения науки, а как некий «конструкт» социальных акторов. Как результат, они лучше служат той или иной социальной цели, устанавливаемой коллективным субъектом в процессе коммуникации.

В современном мире на первое место в процессе познания все более выходит техническая деятельность, которая направлена не только на создание материальных благ и искусственной среды обитания, но и влияет на формирование мышления, мировоззрения, культуры общества в целом. Технологии превращаются в средство производства, а также становятся его итоговым изделием. Они требуют от реализующего наличия целого ряда навыков, умений, заданного деятельностного шаблона, а с другой стороны, творческого подхода, гибкости мышления, инновативности, изобретательности. Яркими примерами являются технологии программирования, телекоммуникационных систем, средств связи, разработки в сфере «умного дома» и искусственного интеллекта и многие другие. Таким образом, техническая деятельность инкорпорирует идею конструктивного характера познавательной деятельности коллективного субъекта, лежащую в основании СТС, образуя с ней диалектическое единство.

Литература:

1. Винер Н. Кибернетика и общество / Пер. с англ. Е.Г. Панфилова. М.: Тайдекс Ко, 2002. 184 с.
2. Хоркхаймер М. Затмение разума. К критике инструментального разума / Пер. с англ. А.А. Юдина. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. 224 с.
3. Turkle Sh. Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet. N.Y.: Simon&Schuster, 1995. 347 p.
4. Матурана У., Варела Ф. Древо познания: Биологические корни человеческого понимания / Пер. с нем. Ю.А. Данилова. М.: УРСС: ЛЕНАНД, 2019. 320 с.
5. Даниелян Н.В. Научная рациональность и конструктивизм. М.: МИЭТ, 2014. 100 с.
6. Агацци Э. Научная объективность и ее контексты / Пер. с англ. Д.Г. Лахути. М.: Прогресс-Традиция, 2017. 688 с.
7. Латур Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии / Пер. с фр. Д.Я. Калугина. СПб.: Издательство Европейского университета, 2006. 296 с.
8. Varela F.J. Introduction: The Ages of Heinz von Foerster // Observing Systems. California: Intersystem Publications, 1981. P. 13-18.
9. Foerster H. von Cybernetics by Cybernetics. Minneapolis, Minnesota: Future Systems, 1996. 210 p.
10. Callon M. What does it mean to say that economics is performative? // Do economists make markets? / Ed. by D. MacKenzie, F. Muniesa, L. Siu. Princeton: Princeton University Press, 2007. P. 311-357.
11. Эпистемология сегодня: Идеи, проблемы, дискуссии: монография / Под ред. И.Т. Касавина, Н.Н. Ворониной. Н. Новгород: Издательство Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского, 2018. 413 с.

Дар, колониализм и примитивная аккумуляция у А. Кожева

Дедов М. Ю.

НИУ ВШЭ, магистерская программа «Философская антропология»

dedovmu@gmail.com

Аннотация: В статье анализируются взгляды А. Кожева на войну и колониализм. Кожев исходит из концепции войны, понимаемой как двигатель истории и неотъемлемый элемент политики. В перспективе универсализации мирового политического ландшафта, усматриваемой Кожевным как гегельянцем, европейские колонии выглядят как последние очаги охлаждавшейся машины истории, в которых на момент середины XX века функционировала капиталистическая модель примитивной аккумуляции. По мнению, высказанному философом в лекции 1957 года, эта модель должна быть заменена своеобразным «дающим колониализмом». В статье оспаривается тезис о причастности кожевского взгляда на колониализм к антропологическим теориям дара М. Мосса, также исследуются импликации, связанные с теориями ученика А. Кожева – Ж. Батая.

Ключевые слова: А. Кожев, война, колониализм, философия истории, дар

Gift, colonialism and primitive accumulation in A. Kojève Social philosophy. Dedov M. Y.

HSE

Abstract: This paper analyzes Hegelian perspective on war and colonialism as it appears in works of one of the most important readers of Hegel of XX century A. Kojève. The main sources of this analysis, apart from famous “Introduction to the reading of Hegel”, which contains important ideas pertaining to the topic of the paper are Kojève letters and his Dusseldorf lecture of 1957 given at the invitation of K. Schmitt. Following Schmitt’s concept of the political and his own Hegelian presuppositions, Kojève views war as a necessary part of politics and the engine of history. In the epoch of the end of history Kojève sees European colonies as the last places where history still takes place. Kojève puts forward theory of “giving colonialism” which, as it is argued in the paper, bears a lot of similarity to the anthropological theories of economics of such figures as M. Mauss and B. Malinovsky, somewhat resembling theoretical developments of his student G. Bataille. In the view put forward by Kojève in Dusseldorf lecture, friendship and gift appears as a flip side to war and enmity of Hegelian history.

Key words: A. Kojève, war, colonialism, philosophy of history, gift

«Война – отец всех, царь всех:
одних она объявляет богами, других – людьми,
одних творит рабами, других – свободными»
Гераклит

Сентенция Гераклита, вынесенная в эпиграф этого текста, может служить ёмким пересказом философии А. Кожева, чья основная философская деятельность выразилась в невероятно влиятельной работе «Введении в чтение Гегеля» [1], основанной на лекциях, которые мыслитель эмигрант читал в Высшей практической школе с 1933 по 1939. В качестве лектора Кожев занял позицию другого русского эмигранта – А. Койре, чьи чтения были сконцентрированы на ранних произведениях Гегеля. Среди слушателей Кожева присутствовали многие из наиболее влиятельных философов Франции XX века, среди них такие фигуры, как Ж. Батай, Ж. Лакан, М. Мерло-Понти и др.

Философия Кожева в текстовых свидетельствах как до, так и после второй мировой войны открывает многообещающие перспективы в рассмотрении роли войны в XX веке и современную эпоху.

В центре лекционного курса Кожева – диалектика раба и господина, сформулированная в главе IV

гегелевской «Феноменологии духа» [2]. Двигатель данной диалектики в интерпретации Кожева – борьба за признание. Позиции раба и господина неустойчивы. Разделение людей на эти классы происходит вследствие войны. Победитель становится господином, побеждённый – рабом. Целью данной борьбы всегда было признание, однако господин скоро замечает, что его не удовлетворяет признание низшего по отношению к нему. «Господином нельзя жить, господином можно только умереть». Господская доля в истории – риск. Признание, получаемое в результате этого риска недолговечно. Раб в свою очередь не получает признание своей человечности, однако находит механизм очеловечивания в трансцендентной религии, объявляя внемирное наиболее важным для себя.

Следует заметить, что эта борьба в интерпретации Кожева в большой степени консистентна с понятием политического К. Шмитта. Текстовые свидетельства этого находим в «эскизе феноменологии права» и в переписки двух мыслителей [3]. Следует помнить об этом сходстве. Параллельное чтение данных теоретиков обладает немалым герменевтическим потенциалом, поскольку позволяет делать плодотворные выводы относительно обоих.

Борьба за признание – двигатель истории, но история для Гегеля (и Кожева как последовательного гегельянца) конечна. Борьба уходит на второй план в универсальном государстве, где признание получается всеми гражданами. Фигуры раба и господина «снимаются», на смену им приходит «гражданин» – рабочий и солдат в одном лице, диалектически совмещающий в себе обе позиции.

Наполеон у Гегеля – последняя историческая фигура, задающая контуры постисторического мира. Кожев принимает этот вывод. Стоит отметить склонность Кожева отстаивать на первый взгляд парадоксальные позиции, философия для него – прежде всего не строгая академическая деятельность, но попытка осознать свое положение в мире. Задача, порой требующая отдаления от текущей интеллектуальной ортодоксии и формирования своего голоса, с этим отчасти и связан выбор Гегеля в качестве ориентира: немецкий идеалист к тому моменту казался уже прочитанным и неинтересным. Таким образом, для Кожева сегодня мы живём в эпоху затухания истории. Две мировые войны – лишь *intermezzo*, имеющие лишь количественный характер, не приносящие качественно нового в мир. Борьба как двигатель истории буквальным образом охлаждается. Наибольшее столкновение после Второй мировой войны – Холодная война США и СССР, но и ей суждено затухнуть, свидетельства этого Кожев видит в своей философской и чиновничьей деятельности.

Тем не менее в этой последней стадии истории Кожев видит новые явления, несущие на себе отметины войны. Здесь важно кожевское понимание колониализма и того структурного изменения, которое это явление претерпевает в эпоху движения к универсальному штату.

Основным произведением Кожева, посвящённым этому вопросу, можно считать «Колониализм с европейской перспективы» – лекцию, прочитанную философом в 1957 году в Дюссельдорфе по приглашению К. Шмитта. Теоретический аппарат, задействованный мыслителем, тем не менее содержит немало переключек со взглядами своих влиятельных учеников, этот аспект будет рассмотрен далее.

По Кожеву в наиболее распространенной форме колониализма этапа второй половины XX века мы видим последний очаг классической марксистской эксплуатации, где работники получают минимум заработной платы, достаточной лишь для наиболее блеклого существования. На западе, по мнению Кожева, фордизм преодолел, снял классовую динамику, описываемую Марксом. До сих пор, однако, по этой классической схеме проходит эксплуатация стран «третьего мира»: империалистические державы не готовы мириться с видимой потерей прибыли, относясь к этим регионам как к ресурсу. Однако время, когда такое отношение было приемлемо и разумно, согласно Кожеву, прошло. В лекции, прочитанной в Дюссельдорфе, Кожев выдвигает новую парадигму «дающего колониализма», которое по его мнению соответствует текущему историческому периоду.

Дающий колониализм своей главной целью имеет не эксплуатацию колоний для прибыли метрополии, но возвышение колонии до уровня метрополии, когда империалистическое государство в конце концов получает равного себе. Необходимость принятия этого процесса связано с кожевским тезисом о том, что хотя сегодня мы и движемся к универсальному государству, его окончательное становление может проходить под знаменем различных сил: США, СССР или Европы. В своей чиновничьей и философской деятельности Кожев делает осознанный выбор в пользу Европы.

Процесс универсализации признания связан с утверждением мирового сообщества равных, где место войны занимают торговля. Торговля в этом контексте рассматривается Кожевым не в её

традиционном смысле, но в радикальном понимании, которое в первой половине XX века разделялось такими антропологами, как Б. Малиновский и М. Мосс, чьи труды перевернули представление о роли экономики. Философские импликации этого открытия были разработаны в том числе учеником А. Кожева – Ж. Батаем. Дар в этой теоретической линии представляет собой фатальное явление. Человек отдаёт часть себя, осознавая свою неравность самому себе, свою оторванность от природы, но вместе с тем своё человеческое братство с принимающим дар. Данная процедура не имеет ничего общего с десакрализованной капиталистической процедурой обмена. Дар в теоретических разработках Кожева и его последователей обретает характер ведущего конституента человеческой субъективности.

Неслучайно сближение смерти солнца и траты в учении Ж. Батая. В этих фигурах батаевский человек видит доказательство оторванности от природы [4]. Оторванность от природы – конечная суть человечности у Гегеля. С этим связана медиация природы рабом у господина и отчуждение своей человечности во вне в трансцендентной религии у раба. Дар имеет фатальное влияние и для принимающего, его субъективность отныне окрашена этой фатальной равностью себя другому, зависимостью и скрытой необходимостью вернуть даренное, но не в математически точной пропорции. Динамика дарующего и получающего во многом напоминает шмиттианское видение политического, где опасность войны, как и необходимость возвращать в социальной теории дара, является постоянным спутником значимого существования.

Таким образом, своеобразная «политика дружбы» отстаиваемая Кожевым в «колониализме с европейской перспективы» проявляется как обратная сторона типичной политики вражды и войны. Друг в классических аристотелевских определениях – тот, кто разделяет наше благо, понимает его на одинаковых с нами основаниях. В эпоху, когда значимая война более невозможна, дружба остаётся долей последнего человека. Доля, несущая в себе не меньшую пропорцию вызова и опасности. Кожев пытается направить послевоенную политику в сторону осознания этой философской парадигмы. Конфронтация подобного взгляда с традиционным, более узким, философским пониманием войны заметна, например, в переписке Кожева и Шмитта.

Литература:

1. Кожев, А. Введение в чтение Гегеля. М.: Наука, 2003.
2. Гегель, Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000.
3. Schmitt C. Alexandre Kojève–Carl Schmitt correspondence and Alexandre Kojève // Colonialism from a European perspective / ed. and trans. E. De Vries. 2001. Т. 29. №. 1. С. 91-130.
4. Зыгмонт, А. Святая негативность. Насилие и сакральное в философии Жоржа Батая. М.: Новое литературное обозрение, 2018.

Денисова Н.Ю.

Саратовская государственная юридическая академия, доцент. Кандидат философских наук

ndenissova@list.ru

Аннотация: нормативность рассматривается как один из аспектов бытия человека в мире.

Жизнедеятельность общества обеспечивается передачей ценностей и норм в историческом времени. Процесс трансляции норм основан на властном механизме. Главную роль в этом играет власть авторитета. Подчинение авторитету проникает глубоко в сознание человека, что может оставаться вне подозрения и критики. Рассматривается предложенное Х.

Арендт понятие коллективной ответственности в сравнении с понятием категорического императива И. Канта. Способность суждения позволяет каждому судить от лица своего сообщества, тем самым делая его политическим. Некритическое принятие чужих норм делает возможным манипулирование людьми, принявшими эти нормы. Критическое мышление способно изменить ценностный статус передаваемых норм и превратить «чужие» нормы в «свои», сделав их элементом собственных убеждений и мировоззрения, а в противном случае сопротивляться неприемлемому воздействию и противостоять ему.

Ключевые слова: власть, способность суждения, коллективная ответственность, трансляция норм

Role of Power in Transmit of Social Norms.

Denisova N.Y.

Saratov State Law Academy

Abstract: normativity is considered as the aspect of human being in the world, or an experience. Life of society is provided with transfer of values and norms in historical time. Process of translation of norms is based on the power. The major role in this process is played by the authority power. Submission to authority gets deeply into consciousness of a person that can remain above suspicion and critics. The offered by H. Arendt the concept “collective responsibility” in comparison with Kant’s concept of the categorical imperative is considered. Ability of judgment allows everyone to judge on behalf of the community, thereby doing it political. Noncritical acceptance of “stranger” norms is a condition of possibility of a manipulation the people who have accepted these norms. The critical thinking is capable to change the valuable status of transferred norms and to turn “stranger” norms into “own”, having made them an element of own belief and outlooks.

Keywords: power, ability of judgment, collective responsibility, transmission of norms

Человеческие качества формируются социокультурными нормами. Социум прививает правила, накладывает запреты, отсекает неправильное, поощряет принятое. Едва ли не самым главным в процессе социализации оказывается подчинение через повторение. Ведь если не будет его, то и остальное не будет воспринято, как нужно. Поэтому добродетель послушания внедряется дисциплинарными практиками. Казалось бы, это разумно. Мы живем в мире норм и, соблюдая правила, поддерживаем порядок. А порядок не что иное, как благо и социально значимая ценность.

Общество культивирует законопослушного гражданина, который соответствует своему месту, слушается и подчиняется. Исполнительность, послушание прививаются и поощряются как образцы правильного поведения. Почтение к авторитету проникает так глубоко, что остается вне подозрения и критики.

Ведется много дискуссий вокруг таких моральных дилемм, как «вагонетка», «слезинка ребенка». Что предпочтительнее: ригоризм или наименьшее зло? Но что бы человек ни выбрал в качестве правильного решения, как он поступит в каждом конкретном случае, если получит приказ поступать определенным образом? С. Милгрэм исследовал способность человека подчиняться требованиям авторитетного лица и, как показал его эксперимент, большинство людей демонстрируют покорность и

готовы, исполняя приказ, поступиться своими принципами.

Суть эксперимента в том, что испытуемый находится в роли учителя и за неправильный ответ ученика должен наказывать его ударом тока по нарастающей. Разряд во время испытаний был ненастоящий, однако, «ученик» демонстрировал неподдельные страдания, экспериментатор настаивал на продолжении и испытуемые-учителя, хоть и возражали, зачастую доводили наказание до максимальных значений электрического тока. Неповиновение ничем не грозило, они следовали приказам вопреки своим убеждениям и воле, вновь и вновь **нажимая причиняющую страдания кнопку**. Внешние обстоятельства влияли сильнее внутренних побуждений [1], [2].

Почему воля человека оказывается парализована? На что способны нормальные люди, просто следуя чьим-то приказам? Стала ли покорность повседневной нормой, проникнув так глубоко, что подавляет сочувствие и служит любым целям? Что влияет на способность человека бросить вызов и не подчиняться сомнительным инструкциям авторитетного лица?

Подобные вопросы не могут не возникать, как нельзя не вспомнить про банальность зла, о которой писала Х. Арендт. Зло банально, потому что совершается не страшными злодеями, а обычными людьми, исполнителями, подобными Эйхману, нацистскому преступнику, выразившему на суде недоумение, ведь он жил по законам Германии и исполнял приказы, сомневаться в которых не мог или не смел [3].

Х. Арендт предложила ввести термин «коллективной ответственности», который не имеет юридических последствий и возникает, только если человек берет на себя смелость судить самостоятельно. Если моральная ответственность у Канта – это необходимость поступка из уважения к долгу, то коллективная ответственность у Арендт – это необходимость поступка из уважения к миру, который человек делит с другими. Если вина носит личный характер, а её следствием является наказание, раскаяние, то следствием коллективной ответственности является политическая деятельность. Ведь тот, кто осознает свою ответственность за несовершенство мира, должен стараться его изменить.

Коллективная ответственность не имеет видимых последствий, однако, создает ощущение «общего чувства», благодаря чему человек сознает себя частью целого. Общее чувство раскрывает природу мира, как общего для всех. Это совместное с другими пребывание в мире делает человека причастным тому, что в нем происходит и ответственным за действия своего коллектива. Признание коллективной ответственности позволяет выносить суждение, причем, судить о частном, конкретном, когда дано только частное без общего правила, лишь на основе общего чувства с учетом реального положения дел. Этим способность суждения у Х. Арендт отличается от категорического императива И. Канта, в котором даётся единственно верное для всех решение без учета обстоятельств. Способность суждения оказывается не рассудочной способностью, имеющей дело со всеобщим, она позволяет ориентироваться там, где нет заранее данных правил и судить приходится в расчете на диалог и согласие [4].

Отсутствие универсального правила делает невозможным вынесение правильных для всех решений. Что подходит для одной ситуации, не подойдет для другой. Суждение становится способностью принимать верное решение относительно конкретной ситуации. Решить, что правильно в данных условиях, позволяет чувство причастности разнородному целому.

Способность суждения позволяет каждому судить от лица своего сообщества, тем самым делая его политическим. Нежелание, неспособность выносить суждение приводит к кризису в культуре, к невозможности сделать выводы из исторических событий или предусмотреть последствия своего выбора. Проблема в том, что человек полагается на волю авторитетного лица и снимает с себя ответственность за происходящее, ведь это не он принимает решения, он – лишь орудие чужой воли. Человек как бы предопределен условиями и соглашается на все происходящее.

Психолог С. Аш проводил исследование на выявление степени конформности человека, и она оказалась настолько высока, что люди готовы были согласиться с самыми нелепыми утверждениями, если их высказывало большинство. Уверенность в своей правоте ничего не меняла. Нежелание отличаться и оставаться в одиноком противостоянии брало верх над здравым смыслом.

Можно утверждать, что у человека нет умения и привычки сопротивляться мнению большинства и приказам власти, даже если они бессмысленны и несправедливы. Он не готов критически оценивать происходящее, ему не приходит мысль о неповиновении. Это говорит о доминировании норм позитивного права, диктующего необходимость исполнения приказов. Но ведь кроме этого есть запреты и разрешения, которые человек устанавливает себе сам.

Современное цивилизованное демократическое общество, наряду с задачей трансляции уже су-

ществующих норм, решает и другую задачу: создание новых норм. Значимой здесь становится власть, связанная с действием силы воли как в отношении себя, так и в отношении к другим.

И.Д. Невважай предложил классифицировать нормы на основании отношения субъекта как генератора норм: а.) к самому себе, б.) к Другому как субъекту и в.) к Другому как объекту. В итоге мы имеем нормы «для себя», нормы «с другими» и нормы «для других» [5]. Разные нормы связаны с разными видами человеческой деятельности. В процессе творчества человек создает нормы «для себя», генерирует себя в качестве нормативного бытия. В совместной деятельности и коммуникации создаются нормы «с другими», общие для всех субъектов коммуникации. Когда человек относится к Другому как объекту управления, регулирования, он генерирует нормы «для других».

Применительно к праву данная классификация демонстрирует онтологические основания различия трех концепций права – естественно-правовой, социологической и позитивистской. Естественно-правовая концепция базируется на нормах «для себя», социологическая – на нормах «с другими», а позитивистская – на нормах «для других».

В основе генерации правил «для себя» лежит власть над самим собой, легитимированная правом на создание собственных правил и норм. Они решают проблему самоидентификации и необходимы для формирования себя как субъекта. Производя нормы для себя, человек проявляет себя как свободное существо, сам себе законодатель. Для генерации норм «с другими» важно признание коллективной ответственности, принятие обязательств, ощущение причастности общему и способность выносить суждение от лица коллектива. О нормах «для других», процессе их беспрекословного принятия и связанных с этим проблем шла речь в этой статье в целом и в эксперименте С. Милгрэма в частности. Проблемы возникают, когда один тип норм доминирует над остальными, в то время как баланс всех трех типов создает благоприятные условия для созидания, совместной деятельности и преемственности.

Разумеется, конформизм, подчинение, признание статуса – важные социальные качества, без которых целостность общества была бы под угрозой, но важно, чтобы они были уравновешены ответственностью, критическим суждением и способностью сказать «нет». В процессе социализации так много внимания уделено практикам дисциплины, послушания и так мало – критическому мышлению, самостоятельности, способности суждения.

Трансляция норм от одного поколения к другому, от одной социальной группы к другой обеспечивается покорностью обучаемых, социализируемых и готовностью следовать авторитету. Вместе с тем некритическое принятие чуждых норм позволяет манипулировать людьми, принявшими эти нормы. Подобное состояние характерно для патерналистских сообществ, хранящих консервативные ценности традиционного общества. В то же время критическое мышление способно изменить ценностный статус передаваемых норм, превратить «чужие» нормы в «свои», сделав их элементом собственных убеждений и мировоззрения. Делая человека свободным, способность суждения позволяет генерировать нормы для себя и нормы совместно с другими. Человеческие качества формируются социокультурными нормами. Социум прививает правила, накладывает запреты, отсекает неправильное, поощряет принятое. Едва ли не самым главным в процессе социализации оказывается подчинение через повторение. Ведь если не будет его, то и остальное не будет воспринято, как нужно. Поэтому добродетель послушания внедряется дисциплинарными практиками. Казалось бы, это разумно. Мы живем в мире норм и, соблюдая правила, поддерживаем порядок. А порядок есть не что иное, как благо и социально значимая ценность.

Литература:

1. Милгрэм С. Как хороший человек становится негодяем. Эксперименты о механизмах подчинения. Индивид в сетях общества. М., 2018.
2. Милгрэм С. Подчинение авторитету. Научный взгляд на власть и мораль. М., 2016.
3. Невважай И.Д. Классификация норм в семиотической концепции норм // Мир человека: нормативное измерение – 6. Нормы мышления, восприятия, поведения: сходство, различие, взаимосвязь: сборник трудов международной научной конференции (г. Саратов, 27–29 июня 2019 г.). Саратов: Изд-во СГЮА, 2019. С. 38-50.
4. Арндт Х. Эйхман в Иерусалиме. Банальность зла. М., 2008.
5. Арндт Х. Ответственность и суждение. М., 2013.
6. Невважай И.Д. Классификация норм в семиотической концепции норм // Мир человека: нормативное измерение – 6. Нормы мышления, восприятия, поведения: сходство, различие, взаимосвязь: сборник трудов международной научной конференции (г. Саратов, 27–29 июня 2019 г.). Саратов: Изд-во СГЮА, 2019. С. 38-50.

Социально-психологический контекст разрешения конфликтов в обществе

Денисова О.Г.

Кыргызская Республика, г. Бишкек, Кыргызско-Российский Славянский Университет, кафедра философии, старший преподаватель

axinya_d@rambler.ru

Аннотация: Способы управления социальным конфликтом представляют интерес не только с точки зрения их практического применения, но и с точки зрения теоретического анализа содержания этого процесса. Поскольку четкую линию завершения социального конфликта выделить достаточно затруднительно, то значимым становится определение и признание всеми участниками конфликтного взаимодействия правил завершения конкретной конфликтной ситуации. Снятию напряжения в обществе способствуют легитимные механизмы и социальные институты, такие как замещающее агрессию остроумие, театральные постановки, современная массовая культура (трансляция боксерских и рестлерских поединков и др.). К социально-психологическим условиям управления конфликтом можно отнести религиозные и расовые предрассудки, использование символической составляющей, ритуализацию конфликта. В то же время, поскольку рутинные процедуры ведут конфликт к заранее известным результатам, они закрепляют имеющуюся асимметрию конфликтующих сторон.

Ключевые слова: социальный конфликт, социальные институты, социальное напряжение, урегулирование конфликта, символизация

Social-psychological conditions for resolving conflicts in society.

Denisova O.G.

Kyrgyz Republic, Bishkek, Kyrgyz-Russian Slavic University, Department of Philosophy

Abstract: The ways in which social conflict can be managed are of interest not only in terms of their practical application, but also in terms of theoretical analysis of the content of the process. Since the clear line of ending social conflict is difficult to identify, it is important to define and recognize the rules of completion of a specific conflict situation by all participants in the conflict interaction. Legitimate mechanisms and social institutions, such as aggressive wit, theatrical performances, modern mass culture (broadcast boxing and wrestling matches, etc.) contribute to the removal of tension in society. The socio-psychological conditions of conflict management include religious and racial prejudices, the use of a symbolic component, the ritualization of conflict. At the same time, since routine procedures lead to conflict leading to known results, they fix the existing asymmetry of conflicting parties.

Key words: social conflict, social institutions, social tension, conflict resolution, symbolism

Конфликты как социальное явление – один из наиболее интересных для исследователей феноменов. В то же время исследование социальных конфликтов с социально-психологической точки зрения является недостаточным и неполным. Основное внимание ученых направлено на изучение межгруппового взаимодействия малых групп и частично – экстраполяцию результатов подобных исследований на большие группы. Исследований же на стыке наук, а именно социальной философии и социальной психологии крайне мало. Малоисследованным аспектом является прогнозирование социальных конфликтов, способы урегулирования конфликтов в больших социальных группах.

Социальный конфликт относится к процессам, не имеющим четкой линии завершения. Для того, чтобы прекратить развитие конфликта, его участники должны предложить ясные условия завершения. Подобные условия могут носить символический характер. Как указывает Л.Козер, в институционализированных конфликтах ходу борьбы придается подобие игры с «начислением очков» за выполнение определенных действий, что приводит к очерчиванию линии завершения конфликта по достижении определенного уровня. В частично институционализированных конфликтах подобная граница столь четко не определена, поэтому соперники могут не знать о своем поражении или не признавать его [1].

Представители когнитивно-неоинституционального подхода указывают на то, что соблюдение правил требует, в первую очередь, ознакомленности с ними большинства субъектов общения, сходной трактовкой этих правил, и согласия соблюдать эти правила, следовать им. Таким образом, институты являются в достаточно большой степени связанными с мышлением людей, совпадением в представлениях о мире и ценностях большинства [2, с.75]. Ориентация на институты, принятые правила поведения и ожидание подобного поведения от других позволяет организовать эффективные взаимоотношения, учитывающие не только собственные интересы. В противном случае установка на всеобщую войну приведет к всеобщей готовности вооружаться, повышению агрессивности сторон. Подобная напряженная ситуация в несколько раз повышает угрозу конфликта (войны). Немаловажным фактором является разница в образах мира и расхождений в культурах противоборствующих сторон.

Снятию напряжения в обществе и сохранению бесконфликтного взаимодействия субъектов могут способствовать легитимные механизмы и социальные институты. Среди них можно назвать обычаи и ритуалы (в том числе оргиастические празднества, во время которых возможно нарушение запретов), институт дуэли, социально одобряемые, ограничиваемые акты мести, институт колдовства, а также замещающее агрессию остроумие, театральные постановки, современная массовая культура (трансляция боксерских и рестлерских поединков и др.). Эти виды замещающего поведения подразделяются на действия с замещением средства (остроумие, театр), и действия с замещением объекта (поиск «козлов отпущения», колдовство), ведущих к возникновению «нереалистических конфликтов» [3, с. 63]. Действие «защитных клапанов» позволяет высвободить табуированные агрессивные побуждения, способствуя снижению напряжения в обществе в целом: «...необходимость в институтах, выполняющих функцию «защитных клапанов», возрастает ... по мере ужесточения запрета, налагаемого социальной системой на выражение антагонистических эмоций» [3, с. 66].

К групповым механизмам снижения напряжения в обществе можно также отнести и религиозные и расовые предрассудки, направляющие агрессию и враждебность на объекты, лишённые возможности защищаться. В то же время негативным последствием действия подобных механизмов является отсутствие тенденции к преобразованию социальной системы вследствие достаточности простой канализации напряжения. Л.Козер приходит к выводу, что конфликт, напрямую направленный против непосредственного объекта агрессии может в итоге оказаться менее разрушительным для социальной системы, чем канализация агрессии через институционализованные каналы на замещающие объекты. Можно предположить, что контролируемые митинги протеста против непосредственных субъектов недовольства окажутся более конструктивными, чем переключение внимания недовольных на замещающие объекты. В то же время в подобной ситуации формируется нереалистический конфликт, направляющий агрессию на замещающий объект. Также, можно упомянуть и такой способ снижения напряжения в обществе, как переводение его на другой уровень, например, с общественного на индивидуальный, либо во внешний план, то есть поиск «общего врага».

В том случае, если субъекты отказываются следовать принятым нормам, а принудить их подчиниться невозможно по ряду причин, важную роль в урегулировании конфликта приобретает символическая составляющая. Ритуализация конфликта – наличие неписанных правил и символических ресурсов, их применение в конкретной ситуации задействует символы, направляя возможные кризисы в безопасное русло. Ритуализация конфликта предполагает заинтересованность сторон в утверждении рутинных процедур разрешения конфликта, нахождение общего символического языка, позволяющего создать общее определение ситуации, её сходный образ, что будет способствовать урегулированию конфликта, нахождению эмоционального консенсуса. В то же время говорить о прекращении конфликта в данном случае нельзя, поскольку рутинные процедуры ведут конфликт к заранее известным результатам и закрепляют асимметрию конфликтующих сторон.

Считается, что ведущую роль в процессе урегулирования конфликта будет играть та сторона, чей проигрыш предрешен. Однако, сторонам приходится устанавливать договоренности, усиливающие их зависимость друг от друга, что способствует самоликвидации конфликта в той степени, в какой эти нормы и правила принимаются и исполняются сторонами. Все это приводит к институционализации конфликта и упрощает его разрешение и принятие исхода сторонами [3, с.117].

Как указывает Л. Козер, побежденной в конфликте стороне будет легче уступить, если требования, предъявляемые к ней победителем (жертва), не будут выглядеть чрезмерными. Заметную роль при признании поражения будет играть также восприятие ситуации оппонентами. Субъекты конфликта могут иметь различное представление о тяжести собственного положения и величине предъявляемых

противником требований. Данные ситуации, по мнению Л. Козера, с трудом поддаются рационализации и требуют для своего разрешения использования символических ориентиров, доступных восприятию обоих оппонентов. В противном случае завершение конфликта будет достаточно проблематично. Если одна из сторон конфликта добилась своей цели, а другая приняла это как знак своего поражения, то конфликт будет исчерпан. Чем чётче может быть определен предмет спора, чем очевиднее «признаки победы», тем более вероятно, что конфликт будет локализован во времени и пространстве.

Что касается символической составляющей в разрешении конфликта, то она зависит от таких параметров групп как поляризация и экстремизация. Обе эти характеристики затрудняют истолкование символов победы и поражения при разрешении социальных конфликтов. Символом победы или поражения может быть «обладание» городом (столицей) либо другим историческим (значимым) местом, правительственным учреждением, либо харизматической (значимой) личностью. Соответственно, захват подобного объекта при сохранении контроля над другими ресурсами является символом поражения (и победы для другой стороны). Потеря социального статуса делает людей особенно чувствительными к символическому управлению ими. Зачастую «страдающей стороне» прощается нарушение правил, как писанных, так и неписанных, в качестве своеобразной социальной компенсации.

Некоторые авторы считают основным средством выхода из кризиса и преодоления насильственных конфликтов современную рациональную политику, учитывающую реакции противоположной стороны. При восприятии власти как патерналистской, от нее ожидается как проявление жесткости, «наказания», так и проявление сочувствия.

Таким образом, можно определить социальный конфликт как, прежде всего, конфликт представлений субъектов общения о ситуации, её разрешении, способе взаимодействия, то есть, столкновение образов конфликтной ситуации, которые определяют поведение субъектов в конфликте. Как следствие, конфликты возникают не только в силу проявления объективных обстоятельств, но и в результате их неправильного субъективного восприятия и оценки людьми.

Литература:

1. Козер Л.А. Функции социального конфликта. М.: Идея-Пресс, 2000. 205 с.
2. Пископель А.Е. Теория конфликта и организационно-конфликтный подход. Журнал «Кентавр» — № 38 (май 2006). URL: <http://v2.circleplus.ru/kentavr/n/38/11/text>. (дата публикации: 6.06.2006)
3. Казанцев А.А. О когнитивно-неоинституциональном подходе к изучению международных отношений //ПОЛИС. 2003. №1. С.74-81.

Диванян О.Г.

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования
«Армавирский государственный педагогический университет», аспирант

olsiat.legendakavkaza@mail.ru

Аннотация: Рассматривается этническая идентичность и способы ее сохранения. В качестве важнейшего способа выражения и конструирования идентичности выделен такой вид искусства, как танец. Танец предлагается интерпретировать как особый язык конструирующий социокультурную идентичность этноса на основе расширения телесного пространства индивида за счет других членов рода или племени. Современные неотрайбы в социальных сетях и молодёжных субкультурах во многом воспроизводят невербальный язык древнего человека, дошедший до нас в танце чуть ли не в первоизданном виде. Однако надо оставаться цивилизованными людьми и не поддаваться соблазну дикости. Возрождение традиций народов Северного Кавказа требует большего уважения к традиционным танцам в их современной аранжировке, и прививать это уважение надо с самого детства.

Ключевые слова: идентичность, этнос, танец, язык, социальное пространство, культура, Северный Кавказ, цивилизация

The language of dance as a way of expressing the collective identity of an ethnic group.
Divanyan O.G.

Federal State Budget educational institution of higher education "Armavir State Pedagogical University"

Abstract: Ethnic identity and ways of its preservation are considered. The most important way of expressing and constructing identity is such a form of art as dance. It is proposed to interpret the dance as a special language that constructs the sociocultural identity of an ethnic group based on the expansion of the individual's body space at the expense of other members of the clan or tribe. Modern neotribes in social networks and youth subcultures largely reproduce the non-verbal language of an ancient person, which came to us in dance almost in its original form. However, one must remain civilized people and not succumb to the temptation of savagery. The revival of the traditions of the peoples of the North Caucasus requires greater respect for traditional dances in their modern arrangement, and this respect must be instilled from childhood.

Key words: identity, ethnos, dance, language, social space, culture, North Caucasus, civilization.

Актуальность вопросов, связанных с сохранением национальной идентичности в современном мире с его тенденциями глобализации и нивелирования культурных различий народов и этнических различий отдельных людей, является несомненной. Основной «этнический парадокс» современности заключается в том, что нации и культуры сближаются, стираются различия между ними, но в той же мере пробуждается интерес к своим этническим истокам, или «корням». За этим парадоксом скрывается интерес к возрождению этнической идентичности. Возрождение этнической идентичности проявляется в ряде самых разнообразных форм, но центральной проблемой выступает естественный, национальный язык. Исчезновение языка означает исчезновение этноса, поскольку малый народ или группа в таком случае будут ассимилированы другой культурой. Ученые называют язык «конструктором» этнической идентичности [1, с. 16].

Нашей задачей является рассмотрение языка танцев как выражения коллективной идентичности этноса и продемонстрировать общие положения на примере танцев народов Северного Кавказа. Северный Кавказ – это множество культур: адыги, аварцы, ингуши, чеченцы и другие народы. Однако всех их объединяет в настоящее время цивилизационная кавказская идентичность, способствующая сотрудничеству и духовному взаимообогащению. Народы объединяет природа, общее социальное пространство, единство традиций, верований и исторической судьбы [2, с. 19].

Кроме вербального языка, этнос характеризуется невербальными языками. Одной из форм невербального языка выступает язык танца, который, несмотря на ряд работ, остается недостаточно исследованным как на уровне частных, деталей национальных танцев, так и на уровне философского обобщения. Достоинством песен, сказок и танцев является их понятность [3, с. 36]. Если даже исчезает вербальный язык, представители этнической группы или народа могут сохранять свою идентичность благодаря древнейшим основам своей культуры, выраженной в языке художественного творчества.

Выскажем несколько общих методологических соображений. А.П. Набокина характеризует танец как своего рода лабораторию невербальной памяти [4, с. 4]. Эта мысль интересна тем, что идентичность неразрывно связывается с сознанием. Однако в данном случае мы можем вести речь о формировании с помощью танца особой онтологии сознания, когда сознание не расщепляется на субъект и объект, а человек и мир представляют собой единое целое. Танец – это динамическое развертывание мифа в пространстве, которое призвано объединить членов своего рода. Их должно быть обозримое количество (оптимально – 10-20 человек, но не более 150 человек), им можно доверять, они готовы к выполнению коллективных действий (охота, война и т.д.). Идентичность предполагает особое осознание каждым индивидом своего места в этнокультурной группе на основе чувства пространства.

Живая социальная машина могла действовать только на основе языка как средства общения. Первичным языком такого общения служил невербальный язык простого повторения движений, например, трудовых. Человек действовал по принципу «делай, как я». Кстати, этот принцип сохранился у военных. Когда сознание заторможено или вообще парализовано страхом, надо включить автоматические механизмы телесной памяти, чтобы стимулировать привычные реакции на ситуацию опасности. Конечно, для выработки такой памяти необходимы долгие и упорные тренировки. Отсюда понятно, почему солдат учат маршировать, шагать строем. Это тоже своеобразное воспроизведение боевых танцев первобытного коллектива. Принцип танца – затормозить или остановить время, чтобы перейти в социальное пространство коллектива.

Остановимся на танце, который объединяет народы Северного Кавказа. Это адыгский танец. Он наглядно показывает кавказскую ментальность с ее воинской доблестью и честью, гостеприимством, умением вести диалог с гостем как другом, а не врагом. Именно адыгейские танцы сохранились почти в неизменном виде с древности. Поэтому они являются тем языком, который нам открывает глубину народной души жителей гор. Не случайно характерной чертой адыгского танца является мужской образ орла и женский образ лебедя. Всем известен танец лезгинка, который покорил весь мир. В то же время не все знают, что у народов Кавказа существует около ста танцев. У этих танцев свои особенности языка, но главная их роль – это воспроизводство традиционной идентичности средствами искусства.

На протяжении многих лет адыгская хореография выполняла ряд функций сплочения людей в коллектив и достижения солидарности в жизни общества. В состязаниях она служила средством физического воспитания, закаляла дух, готовила к походам, подвигам и победам в сражениях, подчеркивала честь и благородство, гордость и свободолюбие. В торжествах и на праздниках танцы служили эстетической формой общения, а не только развлечения. В семейной обрядности танцы являлись важнейшим компонентом и ярким средством самовыражения, общения людей, демонстрировали свадебные обряды, куначество. В календарно-бытовом аспекте танец был своеобразной формой коммуникации, взаимопомощи и сплочения. Танец занимал важное место на всех общественных праздниках и событиях. В начале и в конце сельскохозяйственного года тоже не обходились без танца. Адыги в танце часто воспевали красоту природы родного края, демонстрировали уважение к старшим, показывали удаль своих юношей и редкую красоту горянок.

Искусство народного адыгского танца – это яркое выражение его народа, художественное осмысление всего лучшего, что было им создано на протяжении многих веков, ведь характер национального танца – неповторим, манера – уникальна. В наше время в стране традиции и обычаи национальной культуры свято оберегаются и постоянно развиваются. Современная молодежь всё больше уделяет внимание истокам своей культуры, и, как следствие, танец помогает сохранить этносу и человеку свою индивидуальность. У многих народов до сих пор жива отшлифованная веками своеобразная национальная «система» танца, базирующаяся на подлинно народных приемах, элементах, движениях.

Таким образом, этническая культура оказывает влияние на танец, а танец, как и искусство в целом, помогает интегрировать этнос в единое целое, выступая древнейшим языком и средством коллективного эмоционального общения. Язык танца выступает как способ выражения коллективной идентичности

этноса и одновременно средство конструирования идентичности, поскольку включает механизмы самоидентификации личности, заложенные в нравственной традиции. Танцем, объединяющим народы Северного Кавказа, стала лезгинка. Современная цивилизация характеризуется таким модным понятием как «неотрайб», что означает «новое племя», т.е. возвращение к своим этническим истокам. Очень важно воспитывать уважение к национальным традициям с детства. Дети легко обучаются движениям народных танцев. На основе подражания традиции возрождаются и обогащаются гуманистическим содержанием.

Литература:

1. Икиликян С.Г. Роль языка в формировании этнической идентичности как предмет изучения научно-исследовательских практик // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Серия: Общественные науки. 2017. №2. (194). С. 16-21.
2. Бурькина Л.В., Бузаров А.Ш. Проблемы культурной идентичности населения Северо-Кавказского региона // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 1: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология. 2010. №3. С. 19-26.
3. Левина Э.М. Язык песен, стихов и танцев – самый древний и понятный язык в мире // Экстернат.РФ. 2020. № 10. С. 36-41.
4. Набокина А.П. Танец как лаборатория телесной памяти: к вопросу о значении хореографического наследия // Культура слова. 2019. № 4 (5). С. 4-6.

Социогуманитарные проекции человеческого капитала

Евстифеева Е.А.

ФГБОУ ВО «Тверской государственный технический университет», профессор, проректор по развитию персонала, заведующая кафедрой психологии и философии. Доктор философских наук

pif1997@mail.ru

Майкова Э.Ю.

ФГБОУ ВО «Тверской государственный технический университет», профессор, проректор по учебной работе, заведующая кафедрой социологии и социальных технологий. Доктор философских наук

maykova@yandex.ru

Филиппченкова С.И.

ФГБОУ ВО «Тверской государственный технический университет», профессор кафедры психологии и философии. Доктор психологических наук

sfilippchenkova@mail.ru

Харченко А.Ю.

ФГБОУ ВО «Тверской государственный технический университет», докторант кафедры психологии и философии. Кандидат философских наук

pif1997@mail.ru

Комаров Г.В.

ФГБОУ ВО «Тверской государственный технический университет», аспирант кафедры психологии и философии

pif1997@mail.ru

Аннотация: В России человеческий капитал, за счет которого обеспечивается благополучие и качество жизни (КЖ) населения, недостаточно используется и слабо капитализируется. Отчасти это вызвано тем, что отечественная система высшего образования ориентируется не на человеческое и личностное развитие, а на экономический рост. Выявление социогуманитарных источников накопления человеческого капитала – личностного потенциала, профессионального этоса – генерирующих феномен «качество жизни как психологическое благополучие» у студенческой молодежи, представляется актуальным трендом решения проблемы. Нами предлагается навигационное понимание человеческого капитала для агрегирования «корзины» источников его накопления. Это инициирует разработку модели управления качеством жизни, связанного со здоровьем у отечественной молодежи. Под моделью управления качеством жизни, связанного со здоровьем, в проекте понимается психометрический и социологический инструментарий описания, объяснения и обобщения эмпирических данных, полученных в результате исследования личностного потенциала, профессионального этоса и качества жизни студенческой молодежи. Такая модель ориентирована на объяснение взаимозависимых дескрипторов личностного потенциала, профессионального этоса и КЖ, связанного со здоровьем молодежи.

Ключевые слова: человеческий капитал, социогуманитарные источники, управление качеством жизни, связанным со здоровьем

Socio-humanitarian projections of human capital.

Evstifeeva E.A.; Maykova E.Yu.; Filippchenkova S.I.; Kharchenko A.Yu.; Komarov G.V.

Tver State Technical University: Department of Psychology and Philosophy, Department of Sociology and Social Technologies

Abstract. In Russia, human capital, which ensures the well-being and quality of life (QOL) of the population, is underutilized and poorly capitalized. This is partly due to the fact that the domestic higher education system focuses not on human and personal development, but on economic growth. The identification of socio-humanitarian sources of accumulation of human capital - personal potential, professional ethos, generating the phenomenon of “quality of life as psychological well-being” among students, seems to be an actual trend in solving the problem. We propose a navigational understanding of human capital for aggregating the “basket” of sources of its accumulation. This initiates the development of a model for managing quality of life related to the health of domestic youth. Under the model of managing quality of life related to health, the project refers to the psychometric and sociological tools for describing, explaining and summarizing empirical data obtained as a result of a study of personal potential, professional ethos and quality of life of students. This model is aimed at explaining the interdependent descriptors of personal potential, professional ethos and QOL related to youth health.

Key words: human capital, socio-humanitarian sources, health-related quality of life management

Не случайно в последние годы в российском социогуманитарном дискурсе актуализируется и проблематизируется тема человеческого капитала. Просчитано, что богатство любой страны до семидесяти процентов зависит от человеческого капитала. Несмотря на это, в России человеческий капитал играет значительно меньшую роль в социально-экономическом, технологическом, инновационном развитии страны. Известно, что коренной составляющей человеческого капитала является образование, высшее образование. Среди причин недооценки и невостребованности человеческого капитала выделяется ориентация отечественного высшего образования на экономический рост, а не на человеческое развитие, имплицитно которому само образование, здоровье, качество жизни.

Коренной поворот в понимании человеческого капитала, как совокупности только общего и специфического человеческого капиталов, к социальной мобильности человека, его личностному потенциалу, нацеленному на профессиональный этос и высокие показатели качества жизни, представляется трендом развития отечественного высшего образования. В наших исследовательских проектах предлагается навигационное понимание человеческого капитала в оптике раскрытия его социогуманитарных источников. Под «человеческим капиталом» нами понимаются персонифицированные способности, знания, опыт, активная самостоятельность, которые инициируют создание личного и социального благополучия, индикатором которого является качество жизни.

Мы выделяем следующие источники накопления человеческого капитала: личностный потенциал, профессиональный этос, генерирующие, в первую очередь, феномен качества жизни как психологического благополучия.

Разрабатываемый в отечественной социогуманитарной науке и философии конструкт личностного потенциала обладает высоким объяснительным потенциалом в изучении «корзины» и динамики личностных характеристик будущего специалиста, соизмеримости личностной самодостаточности с активной самостоятельностью, способностью к самоизменению и изменению внешней среды. Личностный потенциал студенческой молодежи нами рассматривается как генерализованная (личностная и субъектно-когнитивная) возможность к самоопределению, самоизменению в трансформирующейся социальной и профессиональной среде. Конструкту личностного потенциала имплицитны такие взаимозависимые личностные идентификаторы как автономия, ответственность, развитая рефлексивная активность, которые в комплексе готовят человека к самоменеджменту и активной самостоятельности. Как нам представляется конструкт «личностный потенциал» имеет методологическую перспективу в понимании множественных параметров качества жизни, он «заточен» на объяснение личностного фактора в достижении высшего уровня переживания качества жизни как психологического благополучия.

Автономия личности нами моделируется как рефлексивная ось личности, самоисполнение закона, личностный модус, который обеспечивает раскрытие индивидуальных способностей, субъектных

и личностных качеств, когнитивную активность, реализацию изменяющихся желаний и потребностей, скоординированных с особенностями социальных реалий и практик [1]. В широком смысле автономии личности конгруэнтны феномены жизни и здоровья, самовоспроизводства, самоорганизации, самоопределения. Личностная автономия соизмеряется со свободой, ответственностью, саморазвитием, самодетерминированным поступком, рефлексивной позицией. Автономия личности – это самозаконодательство морального субъекта. Синергия автономии и смысложизненных установок инициирует корректировку самоидентичности и социальных идентификаций у молодежи.

На личностном уровне анализа ответственность различается нами как способность и компетенция человека избирательно и осознанно контролировать, проектировать, генерировать свою активность. Ответственность манифестирует о внутреннем акте свободы и о диспозиции к внешнему миру. Ключевое значение приобретает ответственность в границах рефлексивного сознания, как самоосознанное действие, которое основано на личностной причинности, что активизирует личность к поступку, понимаемому как действие в «режиме» самодетерминации. Как способ личностного бытия ответственность пронизывает ценностно-смысловую и деятельно-волевую структуру субъективности. Она корреспондируется с ценностными приоритетами и моральными обязательствами. В самосознании личности констелляция автономии, ответственности, ценностных ориентиров позволяет оставаться ей целостной и уверенной в себе в любой неопределенной ситуации.

Для раскрытия личностного потенциала ядерное значение имеет такая личностно-когнитивная способность как рефлексивность. Она генерализованно воздействует на любое человеческое действие, когнитивный и поведенческий потенциал человека. Рефлексивность – индикатор становления субъектности и личностного уровня человека, его самоидентичности. Генеалогия рефлексивности указывает на первичное значение – сравнительный анализ, который инициирует такие логические операции как различение, анализ, синтез. Будучи механизмом саморазвития личности, рефлексия говорит о ценностном влечении сознания человека. «Мера» рефлексивности вместе с автономией, ответственностью, ценностным сознанием может менять субъективные, психологические показатели качества жизни, связанного со здоровьем.

Сегодня всякая деятельность осуществляется в условиях быстрой трансформации социально-экономических и технологических практик. Это требует от человека когнитивной гибкости мышления, ускоренной субъектной адаптируемости к новым видам знания, к изменению целей и средств, этических приоритетов деятельности или релевантного профессионального этоса молодежи. Под «этосом» нами понимается образ или символическое опредмечивание жизни, габитус, качество жизни. Этос, будучи ментальной репрезентацией сущего, образцом или императивным началом выполняет функции регуляции, контроля, управления, проектирования и инспирации социально-групповой жизнедеятельности. Как опытный продукт корзины ценностей этос избирательно актуализируются для принятия решений в нелинейных ситуациях морального выбора. Профессиональный этос эксплицируется как профессиональная идентичность, коммуникативные способности, толерантность к неопределенности, которые инициируют самоконтроль, открытость профессиональному и социальному опыту, гибкость мышления, стимулируют способность взаимодействовать с постоянно изменяющейся окружающей средой и быть в ней «самозанятым» [2].

Герменевтика профессиональной идентичности указывает на интегративное понятие о взаимосвязи когнитивных, мотивационных и ценностных характеристик личности, обеспечивающих адекватную её ориентацию в профессиональной среде, и позволяющих более полно реализовывать личностный потенциал в профессиональной деятельности, а также проецировать последствия профессионального выбора. Как результат профессионального самоопределения профессиональная идентичность проявляется в осознании себя представителем определенной профессии и профессионального сообщества, отождествлении/дифференциации себя с делом и Другим, в когнитивно-эмоционально-поведенческих самоописаниях. В становлении профессиональной идентичности главную роль играет выраженный личностный потенциал.

Современные практики мобильности с такими маркерами как неопределенность, риск, случайность, непредсказуемость, нестабильность, высокая технологичность и т.д., проблематизируют у молодежи сохранение личностной и компетентностной устойчивости, требуют от неё высокого развития коммуникативных способностей и навыков [3]. «Блокировать» это обстоятельство помогает такое когнитивное качество как толерантность к неопределенности, способность адекватно отреагировать, «вписаться» в нестандартность ситуации и сохранить при этом личностный ресурс. В коммуникатив-

ных практиках мобильности, которым имманентны неопределенность, случайность, неалгоритмизированность, для личности с выраженным предиктором «толерантности к неопределённости», характерно уверенно действовать в открытой, нелинейной, непредсказуемой ситуации. Взаимопроницаемость «толерантности к неопределённости», автономии, рефлексивности, ответственности *личности* позволяет ей выдерживать ценностно-смысловые трансформации, социальные и профессиональные вызовы, кризис идентичности и заниматься поиском новой позитивной идентичности в преобразующей деятельности.

Качество жизни – синергийный индикатор процесса развития личностного потенциала и профессионального этоса. В широком смысле качество жизни – та переменная, которая указывает на социальные предпочтения, настроения, ожидания человека и связана с индивидуально-личностными психическими и поведенческими особенностями человека. Узкий смысл понятия КЖ соизмеряется с показателями «состояния» здоровья человека. Оно идентифицируется как объективное и субъективное (психологическое) благополучие. Такое довольство отражает ценностно-смысловые индивидуальные ориентиры и ожидания. Состояние субъективного (психологического) благополучия передаёт целостное переживание, инициированное личностным, когнитивным, профессиональным опытом [4].

Мы принимаем во внимание качество жизни в его междисциплинарном значении, как гуманистическое понятие, сочетающее объективное и субъективное выражение состояния человека, свидетельствующее о его субъективном, психологическом благополучии. Под «моделью управления качеством жизни, связанного со здоровьем» нами понимается психометрический и социологический инструментальный описания, объяснения и обобщения эмпирических данных о студенческой молодежи, полученных в результате исследования личностного потенциала и профессионального этоса (исследования выполняются в рамках гранта РФФИ № 19-013-00188 «Репродуктивный потенциал молодежи: риски ответственности и управление качеством жизни, связанным со здоровьем» (2019-2021 гг.). Такая модельная разработка отображает персональные параметры КЖ молодого человека, его личностный потенциал, рефлексивную позицию, психологический профиль, их индуцирование на показатели «качества жизни».

Литература:

1. Майкова, Э.Ю. Социально-философская концепция автономии личности: автореф. дисс... доктора филос.наук. М., 2015. 43 с.
2. Филиппченкова, С.И. Психологическая составляющая взаимодействия врача и пациента: дисс. ... доктора психологических наук. М., 2013. 500 с.
3. Харченко А.Ю. Конфигурация идентичностей и риск ответственности в социальных практиках мобильности: дисс. ... кандидата философских наук. Тверь, 2017. 137 с.
4. Социогуманитарные технологии качества жизни: монография / под ред. Е.А. Евстифеевой, Л.А. Мурашовой. Тверь, РИЦ ТГМУ, 2017. 219 с.

Философия согласия: компаративный анализ культурно-цивилизационных парадигм

Ержанова А.Ж.

Институт философии, политологии и религиоведения Министерства образования и науки Республики Казахстан, и.о. ученого секретаря

ayerzhanova180@gmail.com

Аннотация: Достижение согласия различных культурно-цивилизационных парадигм составляет одну из актуальных проблем современности. Как возможны матрицы согласия с интенцией на единство при сохранении уникального опыта освоения мира каждой из культур, национального культурного кода? В этом отношении представляются перспективными следующие стратегии. Исследование диалога Востока и Запада может осуществляться в русле разработки интегрального мировоззрения и планетарной этики с использованием матриц национальных моделей межэтнического согласия. Изучение параметров соизмеримости индийского, китайского, исламского, христианского философских дискурсов можно проводить на основе герменевтической техники анализа с акцентированием доктрины межкультурного диалога аль-Фараби. Ещё одним методом такого исследования может служить конфуцианская презумпция сущностного единства природы всех людей. Компаративистский анализ аксиологических оснований восточных и западных парадигм необходимо проводить в плане сравнения различных культурных образований в их отношении к высшим человеческим ценностям. Существенное значение в философии согласия имеет исследование соотношения русского и казахского культурных типов, так как центральной и сквозной в них является этическая идея.

Ключевые слова: глобализация, согласие, диалог, парадигма, культура, компаративистика

Philosophy of Consensus: Comparative Analysis of Cultural-Civilizational Paradigms. Yerzhanova A.Zh.

Institute for Philosophy, Political Science and Religion Study of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan, senior research worker

Abstract: Achievement of agreement of various cultural and civilizational paradigms is one of the current interest problems of our time. How are matrix of consent with the intention of unity possible while preserving the unique experience of establishing peace the world of each of the cultures, the national cultural code? In this regard, the following strategies are considered to be promising. The study of dialogue between East and West can be carried out in line with the development of an integrated worldview and planetary ethics using matrixes of national models of interethnic harmony. The study of the parameters of the commensurability of Indian, Chinese, Islamic, Christian philosophical discourses can be carried out on the basis of the hermeneutical technique of analysis with emphasis on the doctrine of inter-cultural dialogue of al-Farabi. Another method of such research may be the Confucian presumption of the essential unity of the nature of all people. A comparative analysis of the axiological foundations of the eastern and western paradigms must be carried out in terms of comparing different cultural entities in their relation to higher human values. Essential in the philosophy of harmony is the study of the relationship between Russian and Kazakh cultural types, since the central and cross-cutting in them is an ethical idea.

Keywords: globalization, consensus, dialogue, paradigm, culture, comparative studies

В современном мире нет проблемы более актуальной, чем достижение согласия различных культурно-цивилизационных парадигм. При этом разработка философии согласия должна проводиться с учётом многообразия и многополярности глобального сообщества.

Необходимо подчеркнуть два важных обстоятельства. Во-первых, именно в силу глобализации

возникает не только необходимость согласия, но и сама его возможность, поскольку мир, который объединяется, должен, в идеале, иметь единый взгляд на мир. Во-вторых, в современной глобальной реальности расширяются и углубляются контакты людей, и в этом процессе происходит всё большее понимание того, что понятие «человечность» – не замкнутый партикулярный концептуальный горизонт, так же, как и «философия» – не привилегия какого-то одного народа или одной культуры.

Но как конкретно возможны цивилизационные матрицы согласия (репрезентированные, в частности, в казахской, русской, тюркской, китайской, индийской философии) с интенцией на единство при сохранении уникального опыта освоения мира каждой из культур, национального культурного кода? В общем виде это не что иное, как единство в духовности, т.е. внутреннее единство, глубинная связь при многообразии в культуре, в творчестве, во внешних проявлениях человеческого духа.

Концепт согласия концентрирует опыт различных культурно-цивилизационных топосов. В этом отношении философия согласия способна переширять границы, распространяясь в мировом масштабе, и в то же время – сохранять достижения и уникальные особенности национальных и региональных культур. И наоборот: сохраняя наиболее интересные достижения национальных культурных миров, философия согласия тем самым выводит их на мировую арену.

Что же необходимо для успешного решения проблемы согласия? Попробуем обозначить некоторые наиболее важные шаги в этом направлении.

1. Исследование стратагем глобального диалога Востока и Запада, обоснование концепта согласия и экспликация полученного опыта в национальном дискурсе может осуществляться на основе тех философских методов и междисциплинарных подходов, которые способствуют разработке интегрального мировоззрения, партнерства цивилизаций и диалога культур. В составе этих подходов особую роль играет метод компаративного анализа, а способом его реализации служит применение матриц национальных моделей межэтнического согласия, тем более что в современном мире многие страны представляют собой полиэтнические поликонфессиональные образования. Иначе говоря, встреча Востока и Запада, различных религий и мировоззрений происходит в каждой такой стране, внутри неё, как её собственная характеристика и особенность. Мононациональных культур сегодня становится все меньше.

2. Изучение параметров соизмеримости и несоизмеримости индийского, китайского, исламского, христианского философских дискурсов можно проводить на основе герменевтической техники анализа с акцентированием доктрины межкультурного диалога аль-Фараби. «Общими вещами, кои надлежит знать всем жителям добродетельного города, – указывал мыслитель, – являются следующие. Во-первых, они должны знать Первопричину и все её атрибуты; затем – вещи, существующие отдельно от материи, и свойственные каждой из них атрибуты, а также – занимаемые ими ступени вплоть до деятельного разума и деятельность каждой из них; далее, они должны знать небесные субстанции и свойственные каждой из них атрибуты; далее – природные тела, расположенные ниже этих субстанций, и то, как они образуются и разрушаются...» [1, с. 338]. Коротко говоря, аль-Фараби подчеркивает, что жители добродетельного города должны иметь единое миропонимание.

Понятно, что единое миропонимание не должно быть тоталитарным партикуляризмом, частной истиной, которая навязывается всем. Напротив, оно обязано органично синтезировать другие мировоззрения, расставляя их по своим местам, или строиться на основе надлежащего воспитания и развития человеческих добродетелей.

3. Компаративистский анализ аксиологических оснований восточных и западных парадигм необходимо проводить в перспективе планетарной этики. В частности, в плане сравнения различных культурных образований не только и не столько между собой, сколько в их отношении к высшим человеческим ценностям. В русле компаративистского анализа аксиологических оснований различных культурных парадигм в перспективе планетарной этики согласия можно разрабатывать и аксиологическую шкалу восточных и западных концепций с целью выстраивания ценностной культурно-цивилизационной и культурно-исторической иерархии.

4. Перспективным представляется и выявление типологических характеристик философской антропологии Востока и Запада. Одним из методов такого исследования может служить конфуцианская презумпция сущностного единства природы всех людей. Известно принципиальное высказывание Конфуция: люди близки друг другу по природе, а далеки друг от друга по привычкам (Лунь юй, XVII, 2) [2, с. 131]. Имеется в виду разница между человеческой сущностью и приобретенными свойствами.

Но различия людей не касаются моральных качеств и природы человека в целом.

5. Существенное значение в философии согласия имеет исследование соотношения русского и казахского культурных типов с выявлением потенциала их консенсуса. Основой такого исследования может быть, к примеру, обращение к классике казахской философской мысли, поскольку своего рода альфой и омегой казахского философствования является этическая идея. Квинтэссенция и наиболее полная реализация этой философии представлена в Казахстане двумя крупнейшими мыслителями: Абаем Кунанбаевым (1845 – 1904) и Шакаримом Кудайбердиевым (1858 – 1931). Сущность идей Абая выражена в его важнейшем понятии нұрлы ақыл, что означает «озаренный, одухотворенный разум», то есть разум, мыслящий позитивно, воплощающий собою высшие нравственные принципы. Разуму и воле, согласно Абаю, следует объединиться и во всем повиноваться сердцу. «Береги в себе человечность. Всевышний судит о нас по этому признаку» [3, с. 31]. Что касается Шакарима, то он выдвигает в качестве ключевого принципа своей философии понятие совестливого разума, принципиально схожее с понятием нұрлы ақыл Абая. При этом он справедливо полагает, что наличие разума само по себе не гарантирует его духовного (нравственного и социально-этического) применения. Отсюда, из осознания этой коллизии, и вырастает попытка Шакарима дополнить разум этичностью, одухотворить его, органично соединив с началами души.

Ценнейшие догадки и развёрнутые идеи в отношении этих вопросов высказывались, как известно, и в философии России. Русские мыслители (Вл. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк и другие), как правило, отстаивали единство рационального и иррационального, необходимость противостояния царства духа царству кесаря, идеалы гармонии разума и души, одухотворения материи и т.д.

На пространстве Евразии, как видим, реализуется общая аксиологическая установка: человек есть существо уникальное и бесконечно ценное; именно поэтому необходимо сохранение всех его духовных богатств, а это возможно путём их развития. Если человек не развивается, он деградирует. При этом духовный рост и расширение ареала духовного влияния в окружающем человека мире касается не только отдельных индивидов, но и целых стран, народов, культур.

6. Философия согласия с обеспечением глобального единства и сохранением цивилизационных идентичностей предполагает не только герменевтическую рефлекссию, но и реальную практику диалога. Метод герменевтической интерпретации позволяет осуществить современные способы понимания философских текстов, однако диалог способен дать по-настоящему зрелые плоды лишь в ходе длительного практического процесса культурной коммуникации.

Обобщая всё вышесказанное, можно сделать следующие выводы.

Плодотворность философии согласия осуществима во всей своей полноте при наличии двух факторов: единства в релевантном миропонимании и единства в аспекте духовном (глубинно-психологическом и моральном).

Теоретико-методологическая разработка концепта согласия наиболее перспективна, если концентрирует культурно-исторический опыт различных цивилизационных парадигм с акцентированием ответственных национальных культурных кодов. А это возможно при условии, что культурно-цивилизационные топосы сравниваются между собой по критерию высших человеческих ценностей, причём в ракурсе исторического движения человечества к новой форме его общности – единому человеческому роду в его действительности. Только в этом случае может осуществиться идеал общечеловеческой цивилизации.

Литература:

1. Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата: Наука, 1970. 425 с.
2. Лунь юй // Переломов Л.С. Конфуций. Лунь юй. М.: Восточная литература, 2001.
3. Абай. Книга слов // Абай. Книга слов. Шакарим. Записки Забытого. Алматы: Ел, 1993. 128 с.

Ермолина Мария Евгеньевна

Уральский федеральный университет, Центр развития универсальных компетенций, ассистент

Stella5245@yandex.ru

Аннотация: автор рассматривает связь свободы и онтологического различия в рамках онтологического поворота. Изменившиеся отношения между бытием и сущим повлекли за собой изменения в понимании свободы, которая рассматривается в качестве основного содержания бытия сущего. Единственным основанием бытия полагается отсутствие основания, а условием – различие. Соответственно условием свободы является различие. Различие первично по отношению к бытию, которое принадлежит сущему, это процесс разделения бытия сингулярностей. Разделения и в смысле размежевания, и в смысле общего владения. Прибывая в событии, сущее находится в отношениях с другим, то есть ограничивает другого и ограничивается другим, таким образом они сопричастны. Безмерная, избыточная, безосновная, а потому абсолютная свобода – следствие и условие конечного безосновного, сингулярного бытия.

Ключевые слова: свобода, различие, онтологический поворот, событие, отношение.

Freedom and ontological difference.
Ermolina Maria Evgenievna

Ural federal University, Center for the development of universal competences

Abstract: The author considers the relationship between freedom and ontological difference within the framework of an ontological turn. The changed relationship between being and being has led to changes in the understanding of freedom, which is considered as the main content of being. The only reason for being is the absence of a reason, and the condition is difference. Accordingly, the condition of freedom is distinction. The difference is primary in relation to the being that belongs to the being; it is the process of dividing the being of singularities. Division, both in the sense of separation and in the sense of common ownership. Arriving in an event, the entity is in a relationship with the other, that is, it restricts the other and is limited to the other, so they are involved. Immeasurable, redundant, baseless, and therefore absolute freedom is the consequence and condition of a finite baseless, singular existence.

Keywords: freedom, difference, ontological turn, event, attitude.

Все философские концепции, так или иначе, определяют свободу, полагая ее основной категорией или оставляя на периферии. Кроме того, свобода на ряду с другими предельно общими понятиями весьма сложно схватываема, имеет множество уровней существования и точек приложения, потому свобода не может быть определена даже в рамках одной философской концепции, не говоря уже о философской мысли в целом, которая не отличается статичностью и развивается, меняясь, меняет и смысл, и содержание понятий, иногда просто уточняя предыдущие, иногда радикально перестраивая.

Подобным водоразделом можно назвать «онтологический поворот», осуществленный под личинами герменевтического, лингвистического, коммуникативного и т.д. Основным результатом «онтологического поворота» является пересмотр основного вопроса философии «почему есть бытие, а не ничто?», который, впрочем, со временем трансформировался до вопрошания «почему?» и возвращение вопроса о Бытии, а так же замена трактовки бытия как «сверхсущего основания» на представление бытия «в качестве становления, события» [1, с. 8].

Традиционно вопрос о бытии сущего не предполагал никаких толкований, кроме как вопроса об основе, о причине существования сущего: «Почему вообще есть сущее?». В данной парадигме «метафизики присутствия» сущее вслед за бытием подвергается забвению, оно не обладает бытием, потому что это означало бы не просто присутствовать, но быть в мире, что в свою очередь подразумевало бы возможность не быть, то есть ничто. Но ничто в этой парадигме недоступно сущему, поскольку бытие есть предел возможности сущего, невозможный к преодолению. Сущее есть, и причина тому бытие, но нет ни вопроса, ни ответа о том, что есть то и другое. Свобода как очередной отпечаток бытия: наличествует, но быть не может, она ограничивает человека, но ему не принадлежит. Свобода в онтологии – это сообразное архетипу присутствие в мире.

Второй вариант онтологии, онтология после онтологии, отвергает необходимость «трансцендентального означающего», и предстает в виде «стоп-кадра» [2, с. 446] структуры социального процесса, который изменчив, и не предполагает архетипического порядка, а носит скорее стохастический характер. Социальность рассматривается как со-бытие сингулярностей. В социальной онтологии доминирующим принципом является гетерология – концепция, где основанием всего является безосновность, а условием различие, при этом необходимо отметить, что «логика обоснования не противоречит логике различия. Идентификация основания сущего возможна лишь внутри структуры различий» [3, с. 8].

«Гетерология – неклассическая теория, исследующая становление, разнородность и множественность явлений и вещей» [2, с. 124], в ней бытие рассматривается в качестве принадлежащего сущему, но не обуславливающего его. Исходя из принципа достаточного основания, можно утверждать, что основанием сущего в новой онтологии или центральной причиной, которая позволяет вещам существовать в таком виде, а не в другом виде, является отсутствие оно, так как это есть единственное основание, не нуждающееся в каком – либо обосновании. Статичность присутствия в мире приобретает характер процесса, а каузально – подчиненные отношения бытия и сущего трансформируются в становление в-месте «каждый раз», что можно выразить как «свое собственное единичное множественное вместе» [4, с. 68].

Это уже не онтология присутствия, а онтология существования, где становление и существование каждого конкретного сущего происходит здесь и сейчас, а бытие множественно и дискретно. «Нет ничего менее общего, чем бытие» [5, с. 162]. Существование сущего безосновно, сингулярно, единично, социально. Каким образом возможно бытие единичное множественное? Различие является его условием. Различие делает возможным со-бытие множества сингулярностей, разделяющих момент бытия, не одного для всех, части целого, а в виде со-причастности бытию другого, что открывает возможность произвольного топологического контакта, касания. Сингулярность – внеантропологическое, онтологическое событие, которое не просто имеет смысл, но им является.

Полагаясь на такую парадигмальную установку, можно вне контекста необходимости соотношения явления онтического порядка с трансцендентальным агентом, можно попытаться сформулировать концепцию свободы исходя из положений социальной онтологии.

Бытие единичное множественное есть актуализация самоорганизованных множеств, становящихся на границе друг с другом, в событии, в отношении-без-отношений, где различие, «не будучи сущим (или просто не будучи), отличает сущее одно от другого» [6, с. 39]. Единичное бытие, в отсутствии основания, **каждый** раз возможно благодаря отношению с другим единичным бытием, то есть наличию границы, которая не есть данность, но процесс различия, обретения формы самореферентных систем, где каждая одновременно есть и интериорность, и экстериорность формы бытия единичного множественного.

Различие – условие безосновного бытия, условие свободы. Различие первично по отношению к бытию сущего, бытию, не опосредующему сущее, а ему принадлежащему, но различие не есть сущее, третье между двумя, их разделяющее, оно есть процесс становления сущего на пределе, перед лицом другого, оно есть актуализация виртуальных возможностей, перевод имманентного состояния в ассамбляж, то есть обретение экстериорности, отражающей интериорный порядок.

Взаимореференциальный порядок становления сущего на границе с другим, который является единственной преградой не доступной к преодолению, опорой граней экстериорности сущего, обретающего смысл, в отношении с ним, собирает, не соединяя в акте свободного бытия событие сингулярностей. Другой является условием свободы сущего, свободы, основанной на различии, на возможности каждый раз быть основанным в отсутствии основания. Не другой определяет границы сущего, а они взаимопределяются на пределе, и, касаясь друг друга, заявляют: «я есть».

«Сущее существует не на основании некоего единого бытия и не само по себе, но лишь как одно с другим, вместе с другими сущими. Есть то, что есть, – и все, что есть, разделяет между собой общее для всех бытие, которого не существует вне этого разделения, **ЭТОГО** «между». Множественные сингулярности сосуществуют, располагаются друг подле друга, касаются друг друга – они, то есть мы, таким образом, есть, и никакое другое бытие **нам** в этом «есть» не предпослано» [3, с. 12].

Быть ограниченным, обладать границами, граничить с другими – значит быть различимым, обладать местом, быть в месте вместе, значит из неразличимой, бесформенной материи собирать свой мир, различая других, постулируя их посредством «я есть». «Я есть» здесь и сейчас, без всякого на то

основания, по собственной воле, ничем не основанный и не обоснованный, ничем иным, кроме как собственной свободой быть, которая наделяет возможностью не быть, то есть дает сущему доступ к небытию. «Свобода не исчезает и не ограничивается с появлением другого, но обусловлена его появлением» [6, с. 13]. Потому как его появление есть акт становления сущего в своих границах, «неотделимого от его бытия-со- многими» [5, с. 60], бытие которых обусловлено его «я есть».

Свобода в философских концепциях, базирующихся на классической онтологии, выступает в качестве необходимости, произвола другого сущего, но не свойства человеческого бытия, и формулируются как коллективная интенциональность, функционирует как диспозитив, то есть выступает как явление онтического, но не онтологического порядка. Предлагаемый онтологией после онтотеологии способ взаимодействия бытия и сущего, где безосновность бытия, его процессуальность, снимает дихотомию сущности и существования, устраняет необходимость соотносить сущее и трансцендентальное означающее, а сущее производит себя посредством различия, позволяет мыслить свободу на онтологическом уровне как фундаментальную модальность бытия и представляет ее как базовое содержание существования.

Свобода – это основание существования, которое состоит в том, чтобы быть без всякого основания, она изначально дана существованию, как разрыв между бесформенной материей и событием, как различие.

Литература:

1. Современная социальная философия: учеб. пособие / под общ. ред. Т. Х. Керимова. – Екатеринбург: Изд-во. Урал. ун-та, 2015. 156 с.
[Modern social philosophy: studies. the manual / under the General editorship of T. H. Kerimov. - Yekaterinburg: Publishing house. Ural. University press, 2015. 156 PP.]
2. Кемеров Е.В. Онтология социальная. // Современный философский словарь / под общ. ред. В.Е. Кемерова и Т.Х. Керимова. – 4-е изд., испр. и доп. – М.: Академический проект, Екатеринбург: Деловая книга, 2015. С. 445 – 446.
[Kemerov E. V. Ontology of the social // Modern philosophical dictionary / edited by V. E. Kemerov and T. H. Kerimov. - 4th ed., ISPR. Moscow: Academic project, Yekaterinburg: Business book, 2015. Pp. 445 – 446.]
3. Керимов Т. Х. Неразрешимости. – М.: Академический Проект; Трикста, 2007. 216 с.
[Kerimov T. H. Unsolvability. - Moscow: Academic Project; Trixta, 2007. 216 PP.]
4. Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. / Пер. с фр. В. В. Фуре, под ред. Т.В. Щитцовой. – Мн.: Логвинов, 2004. 272 с.
(Nancy, J.-L. Being singular plural. / Per. with FR. V. the Wagon, under the editorship of T.V. Metsovou. – Meganewton.: Logvinov, 2004. 272 PP.)
5. Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество: Новое издание, пересмотренное и дополненное / Пер. с франц. Ж. Горбылевой и Е. Троицкого. – М.: Водолей, 2011. 208 с.
6. Нанси Ж.-Л. Сексуальные отношения? / пер. с фр. А. Черноглазова; под ред. В. Мазина, А. Юран. – СПб.: Алетейя, 2011. 128 с.

Культура и цивилизационные проблемы развития России

Жаров С.Н.

*Факультет философии и психологии Воронежского государственного университета, доцент.
Доктор философских наук*

zharov_sn@mail.ru

Аннотация: Развитие России рассматривается в единстве двух измерений – культурном и цивилизационном. Вводится понятие цивилизующих смыслов культуры, стимулирующих развитие цивилизации. Модернизация России обусловлена не только усвоением и развитием общецивилизационных структур, но и обновлением отечественной культуры, ее цивилизующих смыслов. Такое обновление не может быть проведено сверху и должно вырасти на почве самой жизни, однако развитие этой «почвы» нуждается в поддержке социальных и государственных институтов.

Ключевые слова: Россия, цивилизация, культура, цивилизующие смыслы культуры

Culture and problems of development of civilisation in Russia. Zharov S.N.

Voronezh State University, Faculty of philosophy and psychology

Abstract: Development of Russia we consider in unity of two measurements – culture and a civilization. The concept of cultural stimulus of civilization is entered. Modernisation of Russia is depends not only from development the general structures of a civilization, but also from updating cultural stimulus of civilization. Such updating should grow on the soil of economic life. However, development of this “soil” needs support of social and state institutes.

Keywords: Russia, civilization, culture, the cultural stimulus of civilization.

Прежде, чем приступить к осмыслению цивилизационных проблем России, следует разобраться в способах этого осмысления. Сегодня мы сталкиваемся с двумя полярными позициями, каждая из которых подпитывается соответствующими идеологемами. **Первая позиция**, делая акцент на экономических вопросах, констатирует определенную цивилизационную отсталость России по сравнению с Западом. Отсюда следует тезис о необходимости интенсивного переноса западных цивилизационных структур на российскую почву. В этом контексте Россия выглядит «вечно догоняющей», причем с не вполне ясными цивилизационными перспективами. **Вторая позиция**, делая акцент на ментальность и характерный для российской истории характер межнациональных отношений, говорит о **российской цивилизации**, которая имеет свой особый путь. В рамках этого подхода широкое использование западного экономического и социального опыта обычно воспринимается как угроза российской цивилизационной идентичности.

При ближайшем рассмотрении выясняется, что обе позиции ведут нас в концептуальный и цивилизационный тупик. Слабость первой позиции очевидна при обращении к историческому опыту. В самом деле, попытки прямого переноса западных структур приводят или к ментальному отторжению, или к такой трансформации этих структур, которая придает им по большей части имитационный характер и лишает той эффективности, которую они имели на Западе. Вторая позиция связана с патриотической оценкой российской истории, что делает ее идеологически привлекательной. Однако акцент на «цивилизационной особости» России нередко оборачивается фактическим оправданием нашего экономического отставания, а потому не может претендовать на статус подлинного патриотизма.

Во избежание недоразумений замечу: у меня нет априорного неприятия тезиса об «особом пути», я лишь не готов согласиться с такой трактовкой особости, которая упускает из виду конкурентные возможности России в современном мире.

Как же разрешить эту дилемму? Оба рассмотренных выше подхода при всем своем различии всё же имеют нечто общее: они рассматривают историческую судьбу России преимущественно в цивилизационном измерении. Однако существует еще и культурно-смысловое измерение истории.

Начало резкому концептуальному различению двух этих измерений положил О. Шпенглер [1]. Ограниченность концепции Шпенглера состоит в том, что культура и цивилизация рассматриваются как различные этапы развития, причем цивилизация оценивается как деградация, умирание культуры. На самом деле, всё обстоит гораздо сложнее. Культура и цивилизация есть различные, но взаимодействующие между собой измерения исторического процесса. Это два взаимодополнительных способа исторической самореализации человека. Цивилизация есть сфера сосредоточенной на себе мирской заботы; культура – сфера самоосуществления высших смыслов. За их конфликтом мы видим выраженное в Новом Завете противостояние духа и мира. Культура смотрит на практическую сферу с вершин надмирного духа; цивилизация, напротив, оценивает дух по его способности служить практическим целям человека. Призвание, обретаемое через культуру, состоит в служении высшему смыслу; признание, обретаемое через цивилизацию – в подчинении человеком сил природы и общества (через научно-техническое и социально-правовое развитие).

Различие цивилизационных и культурных устремлений внутренне связано с фундаментальной противоречивостью человеческого бытия, однако оно не столь фатально, как это представлялось Шпенглеру. Конечно, совершенная гармония культурного и цивилизационного роста столь же недостижима, как и полное совпадение духовной высоты помыслов с соображениями экономической эффективности. Однако человек может и должен справляться с этим противоречием. В противном случае нам осталось бы только сделать вывод о невозможности собственно человеческого существования, которое всегда осуществляется в двух онтологических и смысловых измерениях, как бы они не назывались (дух и мир; культура и экономика; нравственность и польза и т.д.). В мировой истории можно найти примеры самых разных подходов к разрешению указанного противоречия. Для социальной философии представляют интерес типичные способы сопряжения культурных и цивилизационных структур, осуществляемые в рамках той или иной национальной истории. Так, весьма поучительным является цивилизационный прорыв, осуществленный в новейшей истории Японией и Китаем. Однако нас, конечно же, в первую очередь интересует Россия.

Очевидно, что, если иметь в виду последние 150 лет, о научном и культурном отставании России не может быть и речи. Трудно говорить и о фатальной обреченности на технологическое отставание применительно к стране, открывшей дорогу в космос. Налицо некоторое институциональное отставание в защите прав и свобод личности. Но тогда в чем же коренной источник наших цивилизационных злключений? Он есть, и весьма серьезный.

Истоки цивилизационного роста заключаются не только в материальных, но и в духовных предпосылках. В каждой культуре есть специфические смыслы, которые стимулируют (или, напротив, гасят) цивилизационные усилия человека. Я называю их цивилизующими смыслами культуры [2]. В качестве примера цивилизующих смыслов можно указать протестантские смыслы труда, описанные Вебером [3]. Отличие моей позиции от позиции Вебера состоит в том, что Вебер рассматривал только протестантские смыслы, я же ставлю вопрос о различных типах цивилизующих смыслов, которые вовсе не обязательно должны быть религиозными. Такая постановка вопроса позволяет отойти от стереотипа, связывающего цивилизационные достижения с заимствованием западных ценностей и осмыслить разнообразие исторически возможных духовных основ модернизации и прогресса.

В этом плане становится очевидным, что цивилизационное отставание России от Запада во многом было запрограммировано спецификой цивилизующих смыслов русской культуры. С одной стороны, эти смыслы всегда были способны вдохновить человека на жертвенное служение своему народу и государству в период военной угрозы. Они были способны стимулировать мобилизационное развитие экономики, науки и техники в критические периоды нашей истории. Однако данные смыслы не были адаптированы к рыночной экономике и не давали человеку моральных стимулов индивидуального экономического успеха. Эта ситуация преследует отечественную культуру еще с XIX века. Как отмечал В. С. Соловьев, «нравственное начало, которое должно определять нашу материальную жизнь ... вовсе никакой реальности в экономической среде не имеет...» [4, с. 536]. И сегодня, когда речь идет об экономике, российское моральное сознание нередко воспринимает реальность из той позиции, где экономическая целесообразность видится как альтернатива нравственному подходу. Дело здесь не только в несовершенстве отечественной экономики, но и в ментальном архетипе, о котором в свое время писал Н. А. Бердяев: «Русский человек будет грабить и наживаться нечистыми путями, но при этом он никогда не будет почитать материальные богатства высшей ценностью, он будет верить, что жизнь св. Серафима Саровского выше всех земных благ и что св. Серафим спасет его и всех грешных русских людей,

представляя перед Всевышним от лица русской земли. <...> Это – веками воспитанный дуализм, вошедший в плоть и кровь, особый душевный уклад, особый путь» [5, с.76.]. Но сегодня ни один из полюсов этого дуализма не может быть принят в качестве достойной альтернативы. В. С. Соловьев еще мог думать, что такие факторы, как «...жалкое положение России в экономических и других отношениях не только не могут служить возражением против ее призвания, но скорее подтверждают его, ибо та высшая сила, которую русский народ должен провести в человечество, есть сила не от мира сего, и внешнее богатство и порядок относительно нее не могут иметь никакого значения» [6, с. 173]. Однако то, что в конце XIX века выглядело как возвышенное историософское раздумье, сегодня воспринимается как приговор, пережитый в качестве мучительного исторического опыта. Но если это и был приговор, то исходил он не от В. С. Соловьева, а от духовного начала, которое водило его пером и всё ещё продолжает жить в глубине нашей культуры.

Сказанное означает, что для своего полноценного развития Россия нуждается не только в экономической модернизации, но и в новых цивилизующих смыслах культуры. Более того, без них невозможно такое цивилизационное обновление, которое сохраняло бы нашу национальную идентичность. Важно заметить, что новые цивилизующие смыслы невозможно изобрести или выдумать. Они рождаются в гуще самой жизни. Однако отсюда не следует, что их становление должно быть всецело стихийным процессом. Труд вошел в протестантскую аксиологию не в силу того, что так решил Лютер, а потому, что немецкий бюргер XVI в. нуждался в религиозном оправдании своего трудолюбия. Но без идей Лютера, а главное, без их институционального оформления новая трудовая этика осталась бы на уровне интуиции и мечты и не стала бы фактором цивилизационного роста. Эти соображения справедливы и для России XXI века. Мы нуждаемся в таких экономических условиях и социальных институтах, которые могли бы стимулировать появление и оформление новых цивилизующих смыслов культуры. Лишь в этом случае цивилизационный рост нашей страны обретет действительную культурно-смысловую основу, а общие (инвариантные) цивилизационные структуры смогут укорениться и проявить свою эффективность на российской почве.

Литература:

1. Шпенглер О. Закат Европы. М.: Мысль, 1993. Т. 1. 663 с.
2. Жаров С. Н. Цивилизация и культура в исторических судьбах Запада и России // Вестник Воронежского гос. университета. Серия 1. Гуманитарные науки. 1999. № 1. С. 52–74.
3. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избр. произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 61–272.
4. Соловьев В. С. Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 1. 892 с.
5. Бердяев Н. А. Судьба России: опыты по психологии войны и национальности. М.: Изд-во Филос. о-ва СССР, 1990. 240 с.
6. Соловьев В. С. Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. 822 с.

Жилина Вера Анатольевна

*ФГБОУ ВО «Магнитогорский государственный технический университет имени Г.И.Носова»
-заведующая кафедрой философии, доктор философских наук*

vera-zhilina@yandex.ru

В данной статье проводится анализ философских аспектов категории «человеческий капитал». Выявлена и обоснована специфика использования данной категории в структуре исследования современного социального развития. Рассмотрены закономерности развития субъектных характеристик производительных сил, трансформация свойств социального субъекта в современных условиях. В результате проведенного анализа доказана особая значимость активности носителей человеческого капитала в процессах производства и потребления. Особое внимание в исследовании взаимодействия человеческого капитала с наукой как производительной силой развития общества уделено проблеме качества самого научного знания, в частности, проблеме демаркации науки и антинауки. Показано, что мотивационная составляющая человеческого капитала демонстрирует изменчивость качества жизни. На основе проведенного анализа выявлена логика корреляции состояния человеческого капитала и общей системы разделения труда.

Ключевые слова: человеческий капитал, общество, социальный субъект, знания, общественный прогресс, ценность

**Human Capital: Philosophical Facets of the Problem.
Zhilina V.A.**

Nosov Magnitogorsk State Technical University

This article analyzes the philosophical aspects of the category “human capital”. The specificity of the use of this category in the study of modern social development is revealed and justified. Regularities of development of subject characteristics of productive forces, transformation of properties of the social subject in modern conditions are considered. As a result of the analysis the special importance of activity of carriers of human capital in processes of production and consumption is proved. Special attention in the study of the interaction of human capital with science as a productive force in the development of society is paid to the problem of the quality of scientific knowledge itself, in particular, the problem of demarcation of science and anti-science. It is shown that the motivational component of human capital demonstrates the variability of the quality of life. On the basis of the analysis, the logic of correlation between the state of human capital and the General system of division of labor is revealed.

Keywords: human capital, society, social subject, knowledge, social progress, value

Специфика современного социального развития актуализирует значимость экономических факторов в процессах социальной практики и, соответственно, детерминирует расширение поля экономических исследований. На фоне коммерциализации многих областей культуры категории экономической теории выходят за ее границы и прорастают корнями в междисциплинарных исследованиях. Одной из таких «модных» категорий становится категория «человеческий капитал». На фоне смены методологического основания в самой экономической теории, когда статика уступает место динамике всех основных показателей[4], представляется актуальным исследование субъектного среза человеческого капитала. Выявление закономерностей развития производительных сил как ядра человеческого капитала в зависимости от измененных характеристик социального субъекта напрямую отвечает запросам социальной практики, например, в разрешении проблем миграционного кризиса[5], в минимизации шоковых ситуаций в экономике, провоцирующих кризис в социальной сфере, вследствие измененной формы производственной функции человеческого капитала[6].

Корреляция содержания категорий «человеческий капитал» и «социальный субъект» обнаруживается в трансформациях экзистенциальных характеристик человеческого капитала и в специфике определенности процессов воспроизводства современного человеческого капитала.

Экзистенциальная природа человеческого капитала опредмечивается, по преимуществу, в знаниях и умениях и проявляется себя в мотивационных составляющих экономических отношений. В

современных условиях субъектность производительных сил определяется не степенью полученных и усвоенных академических знаний, а качеством skills. Отсюда состояние человеческого капитала напрямую детерминировано мобильностью и гибкостью социального субъекта. Немаловажным оказывается воздействие процессов отчуждения[5]. С другой стороны, влияние экзистенциальных характеристик социального субъекта проявляется в прямой зависимости состояния человеческого капитала от способности социального субъекта модифицировать поступающую ему информацию. Коммуникативный характер социальных отношений формирует социального субъекта в стратегиях активного учения[1]. Скрытым обратным влиянием субъектных характеристик на социальную активность человеческого капитала и степень его эффективной отдачи обладают измененные способы инкультурации современного социального субъекта[1]. В обобщении этих свойств прослеживается неразрывная связь человеческого капитала с наукой как производительной силой общества. При этом сегодня большей значимостью обладает проблема качества самого научного знания по сравнению с доминирующими в предшествующие этапы исторического развития традиционным проявлением науки в трудовых способностях социальных субъектов. Косвенным образом активность человеческого капитала актуализирует проблему демаркации науки и антинауки[3] через возможность определения места квазинаучного знания в структуре современного общества. Спекуляциям на принципе научности в целях получения прибыли может противостоять только развитое критическое мышление, ценность которого неуклонно поднимается в иерархии ценностных предпочтений субъекта. А это, в свою очередь, порождает критическое отношение к потреблению как искусственно моделируемому смыслу существования современного человека. Реализация человеческого капитала и в сфере производства и в сфере потребления через процессы его собственного воспроизводства позволяет получить реальный срез качества жизни. Для области социальной философии значим тот факт, что анализ состояния человеческого капитала раскрывает личностный аспект социального бытия в системе стратификации населения.

Техногенная цивилизация существенно меняет тип социальных взаимодействий, так как она вырастает из экономики внедрения инновационных технологий. В простой логике тогда следует принять знания в качестве критериального показателя качества производительных сил. Следовательно, в экономическом анализе категория «человеческий капитал» неизбежно выводит на специфику творческого среза деятельности человека: в социальных характеристиках он становится творцом высоких технологий. Но, если экономическая теория в этом аспекте рассматривает природу инвестиций в человеческий капитал, то философия обнаруживает одну из граней современного кризиса человеческого Я: зачастую социальный субъект демонстрирует нежелание таких инвестиций. Начинают формироваться предпосылки аксиологической аномии, например, когда факт жизни способен вытеснить качество жизни. Отчасти данная ситуация выступает основанием появления в социальных теориях скептического отношения к понятию общественного прогресса, что в синтезе с деструктивными характеристиками современного носителя общественных отношений формирует нигилистическое восприятие социума в целом. В этом плане характеристики человеческого капитала можно рассматривать как поле актуализации общих проблем социального развития, среди которых сегодня ведущая роль явно принадлежит проблемам прогресса в обществе, прогресса общества и прогресса человечества[2].

Характеризуя субъектность социальных взаимодействий, категория «человеческий капитал» в предполагаемом неразрывном единстве «человек – отношение – деятельность» во многом отражает интегративность социально-философского анализа общества[2]. При этом следует отметить, что в современных условиях в характеристиках человеческого капитала доминирует анализ качества самого процесса труда, свойства которого, например мобильность и гибкость, напрямую проявляют сущностные черты социальных отношений и взаимодействий. В частности, в ценностных ориентациях его носителей происходит трансформация: стремление к саморазвитию постепенно снижает ценность получения ресурсной ренты. В аспекте взаимодействия сфер социума состояние человеческого капитала способно прояснить современные тенденции системы разделения труда: в его экономических, социальных и технологических аспектах. В этом плане развитие человеческого капитала «перерастает» традиционные экономические критерии и наряду с привычными показателями – повышение эффективности труда или повышение доходности самого работника либо соответствующего экономического образования служит основанием оценки социальной привлекательности определенного региона или критерием эффективности социальной стратификации.

Воспроизводство человеческого капитала сегодня специфично погружением в действующие противоречия между потребительскими и производственными целями, между процессами дифференци-

ции и интеграции. В результате сами характеристики человеческого капитала обретают экзистенциальные свойства: в них опредмечивается развитие свободной личности. Сегодня человеческий капитал невозможно свести исключительно к накопленному капиталу в виде обобщенных характеристик занятого населения в труде.

Литература:

1. Жилина В. А., Кузнецова Н.В., Жилина Е.А. Управление знаниями и генерация знаний: основные риски современного гуманитарного образования//Перспективы науки и образования. №6(36) 2018. с. 18-26
2. Момджян К.Х. Гипотеза общественного прогресса в современной социальной теории // Вопросы философии. 2016. № 10.
3. Пружинин Б.И. Ratio serviens? Контуры культурно-исторической эпистемологии. М. : РОССПЭН, 2009. 423 с.
4. Bateman D.A. and Teele D.L., "Public Choice", 2019. <https://doi.org/10.1007/s11127-019-00713-4>
5. Dolado J., Goría A., Ichino A. Immigration, human capital and growth in the host country/J Popul Econ Vol 7 Issue 2 pp193-21. 1994 <https://doi.org/10.1007/BF00173619>
6. Poutvaara P. In human capital formation with exit options: comment and new results/J Popul Econ Vol.21 Issue 3 pp679-684/ 2008 <https://doi.org/10.1007/s00148-006-0129-0>

Философия судебной власти в современном российском обществе

Золина И.Ю.

Адвокатское Бюро «Правый Выбор», Адвокат-партнер

bella.zolina@mail.ru

Аннотация: В предлагаемом докладе поднимаются проблемы судебной власти в современном российском обществе. Проблемы исследуются с позиций философской науки. Особое внимание автор доклада уделяет последствиям судебных актов, рассматривая их в соотношении с философскими критериями истины. В докладе предпринята попытка анализа судебной власти как ветви власти в условиях современной социальной действительности, а также высказаны конкретные практические предложения для разрешения существующих проблем.

Ключевые слова: судебная власть, судебные акты, судья, рядовой обыватель, истина, справедливость, моральный закон

Philosophy of Judicial Power in Modern Russian Society.

Zolina I.Y.

Advocate's Bureau "Pravyy Vybor"

Abstract: The report presents problems of judicial power in modern Russian society. Problems are investigated from positions of philosophy study. The author of the report especially notes consequences of judicial statements into relation with philosophical conceptions of truth. There is an attempt of analysis of judicial power as a part of power as a whole in modern social reality and useful propositions for resolution of these problems.

Keywords: judicial power, judicial statements, court, ordinary man, truth, justice, moral law

В философской науке сущностным проблемам власти уделено значительное внимание. Исследованием происхождения государства с присущими ему властно-правовыми атрибутами традиционно занимались практически все ведущие философы времен Античности (Платон, Аристотель), Средневековья (Фома Аквинский), нового (Бэкон, Гоббс, Локк, Спиноза, Кант, Гегель, Руссо) и новейшего времени (Ницше, Фуко). Вместе с тем философские вопросы судебной власти как ветви власти в целом остаются недостаточно изученными и требуют пристального внимания учёных.

Актуальность данной темы определяется как характером современной социальной действительности, так и присущим судебной власти свойством активно влиять на эту действительность, порождая соответствующие правовые феномены. В условиях развития правового государства качество отправления правосудия приобретает приоритетное значение, в связи с чем возрастает потребность в научном исследовании судебной власти в соотношении с фундаментальными философскими проблемами.

В соответствии со статьёй 10 Конституции Российской Федерации [1] государственная власть в Российской Федерации осуществляется на основе разделения на законодательную, исполнительную и судебную. Органы трёх ветвей власти самостоятельны. Данная норма закона определяет место судебной власти в системе государственной власти Российской Федерации и задаёт критерии для исследования сущности судебной власти. При проведении исследования необходимо учитывать как общие, присущие всей системе государственной власти, черты и признаки судебной власти, так и специфические особенности, характерные исключительно для судебной власти.

Являясь частью системы государственной власти, судебная власть призвана выполнять задачу обеспечения законных прав и интересов субъектов права. Для выполнения данной задачи судебная власть использует установленную законом процедуру, в результате которой принимается судебный акт, имеющий силу закона. Одной из особенностей судебной власти является предельно конкретный способ проявления судебной власти: каждый принимаемый судом акт носит индивидуальный характер, имеет отношение к определенным лицам (субъектам права) либо конкретному нормативному или ненормативному акту. При отсутствии в системе отечественного судопроизводства прецедента

в качестве источника права возрастает роль судьи, которому законом предоставлена привилегия оценивать доказательства по своему внутреннему убеждению. Каждый раз при рассмотрении спора или вынесении приговора суд (судья, коллегия судей) должен постановить мотивированное решение исходя из конкретной ситуации на основе имеющихся доказательств, оценивая эти доказательства по принципам, прописанным в процессуальных кодексах, на основе внутреннего убеждения. Именно предоставленное законом судье право выносить судебный акт исходя из внутреннего понимания рассматриваемого дела повышает ответственность судьи и требует от него не только профессионализма, но также человеческой зрелости и высоких морально-этических принципов.

Издравле власти придавался сакральный характер. Парадоксальным образом сакрализация власти в определенной мере сохраняется и в современном обществе. Это сохранение происходит на подсознательном уровне и выражается в вере в высшую справедливость суда. Автор полагает, что несмотря на многочисленные негативные комментарии относительно деятельности судов, рядовой обыватель ждёт от суда именно справедливого решения, отказываясь понимать мудрёные разъяснения относительно правил оценки доказательств. Для понимания обывателя оказывается трудно достижимым, почему суд по гражданскому делу не устанавливает истину и не руководствуется понятием справедливости. Вопрос о соотношении истины как цели познавательного процесса и установления юридически значимых обстоятельств в судебном процессе заслуживает внимания, поскольку последние, установленные вступившим в силу судебным решением, в практическом мире объективной действительности приобретают статус истины, так как судебные акты имеют силу для всех и обязательны для исполнения. Таким образом, в случае судебной ошибки, когда решением установлены обстоятельства, не соответствующие тем, которые фактически имели место в действительности, происходит искажение истины. Выражаясь языком Бодрийяра [2], происходит порождение некоего судебного симулякра, с которым уже не возможно не считаться и который обретает свою собственную жизнь.

Проблема состоит в том, что представление об истине, бытующее в судебном сообществе, не только диаметрально противоположно представлению об истине рядового обывателя, но не согласуется ни с какими научными теориями истины и зачастую свободно также от принципов формальной логики. Законодательно установленная привилегия судьи оценивать доказательства по своему внутреннему убеждению на деле зачастую приводит к принятию нелогичных, противоречивых, не соответствующих действительности судебных актов, что равнозначно произволу. В идеале судебная истина должна быть близка классической корреспондентской теории истины, однако это не так. Выводы, содержащиеся в судебном акте, можно определить как псевдоправоподобные рассуждения, поскольку для того, чтобы такой судебный вывод обрёл статус судебной истины, не требуется каких-либо дополнительных усилий, кроме формулировки: «суд установил». Так обретает жизнь судебная истина.

Стоит заметить, что при оценке доказательств суд, помимо собственно обстоятельств конкретного дела, принимает во внимание и иные обстоятельства, имеющие отношение к судье, рассматриваемому делу, в связи с рассмотрением данного дела. Такими обстоятельствами могут быть, например, внепроцессуальные рекомендации руководства суда либо вышестоящего суда, а порой и прямые указания по поводу принятия решения. Именно эти внепроцессуальные указания, от выполнения или невыполнения которых зависит карьера судьи, и имеют определяющее значение для принятия итогового судебного акта. К сожалению, такие случаи далеко не единичны.

В отличие от судебного представления об истине, понимание рядового обывателя оказывается менее искажено и более соответствует корреспондентской теории истины. Традиции русской философской школы с ориентирами на нравственные начала и православные ценности исподволь присутствуют в сознании рядового обывателя, ищущего в суде высшей правды и справедливости.

Таинство судебной системы препровождается процессуальными ритуалами, малопонятными для неспециалистов. Ныне действующие процессуальные нормы настолько сложны для понимания и применения, что практически делают невозможным осуществление защиты гражданских прав лицами, не обладающими юридическими познаниями и не имеющими в этом достаточного опыта. К примеру, те самые рядовые обыватели, для защиты которых был учрежден институт мировых судей, практически не могут самостоятельно отстоять свои права и вынуждены прибегать к помощи профессиональных защитников. Усложнение судебной системы всё более затемняет для рядового обывателя смысл происходящего в судебном процессе и возможность реализации своих прав. Человек теряется в этой громадной симуляции, где нет места его чувствам и ощущениям, где его слова коварным образом обретают смысл, не только отличный от того, что он в них вложил, но порой и прямо противоположный,

где господствуют некие незримые силы, готовые поглотить его без остатка, а действительность сдвигается наподобие кадров из фильмов Сокурова. С учётом того, что судье вопросов задавать нельзя, наш рядовой обыватель зачастую просто не понимает, что происходит и что ему делать.

Для исправления ситуации необходимо повысить качество отправления правосудия, понимая под этим не только профессионализм судей, но и морально-этические качества представителей судебной системы в целом.

К сожалению, на данном этапе эти составляющие эффективности судебной системы оставляют желать лучшего. Структурные изменения в системе образования не замедлили сказаться на качестве профессиональной подготовки. По мнению автора, упразднение специалитета с заменой на бакалавриат и магистратуру вкупе с реформированием средней школы дали отрицательный результат и, как минимум, не улучшили качество образования. Недостаточность специальной подготовки наносит прямой вред системе правосудия, поскольку сводит на нет все законодательно установленные структурные улучшения.

Помимо этого, для повышения действенности судебной системы, по мнению автора, необходимо на законодательном уровне поднять возрастной ценз для лица, претендующего на статус судьи, начиная с судьи уровня мировых судей и судей районных судов, как минимум, до 35 лет (по действующему законодательству – 25 лет). Судья, не обладающий достаточным жизненным опытом, не вправе претендовать на роль арбитра и вершителя чужих судеб. Судебная власть, как и власть вообще, искушает множеством соблазнов. Судейская мантия как атрибут сакральности власти зримо выделяет носителя власти, формально возвышая его над прочими лицами, не имеющими таких привилегий. Каким образом обладатель атрибутов судебской власти будет распоряжаться своими полномочиями, напрямую зависит от личности судьи.

Власть обладает свойством проявлять в носителе власти присущие этому носителю (обладателю власти) качества: если носитель власти зрел, благороден и великодушен, то и распоряжаться своими властными полномочиями он будет, руководствуясь законом, и в соответствии с благородством своей души будет стремиться к вынесению законного справедливого решения. Если человек, обладающий властью, ничтожен, то и власть в его лице будет проявляться самым пошлейшим образом, порождая негативные последствия как для каждого конкретного дела, так и для всей судебной системы в целом.

Для судьи в современном российском обществе сохраняет свою актуальность Кантов моральный императив [3]: если судья не ощущает в себе морального закона, он не вправе вершить судьбы других. В существующей же действительности система судебной власти выстроена таким образом, что требует от рядового обывателя почти раболепного преклонения перед судом. Система защищает сама себя от малейшего посягательства на собственную сакральность: гарантии независимости судебной власти столь велики, что практически позволяют нейтрализовать любую попытку рядового обывателя возвысить голос (в образном смысле) против судебного произвола. Причем рядовой обыватель в гражданском процессе парадоксальным образом оказывается куда более уязвимым, чем подсудимый по уголовному делу. Если к правам подсудимых, подсудимых и осуждённых привлекается гипервнимание со стороны средств массовой информации, то ничем не скомпрометировавшие себя рядовые обыватели, участвующие как стороны в гражданском процессе, оказываются один на один с машиной правосудия. Возведенный в абсолют принцип требования проявления уважения к суду легко оборачивается угрозой быть удаленным из зала судебного заседания при линии защиты, не совпадающей с мнением судьи.

Избежать такого кафкианского превращения возможно лишь при соблюдении судьей морального закона в себе.

Властные полномочия, которыми наделён судья, законодательно установленные привилегии, требуют от судьи не просто формального соблюдения кодекса судебной этики и общепринятых правил поведения, но и внутреннего морального закона, дающего право на осуществление правосудия.

Литература:

1. Конституция Российской Федерации.
2. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция. М.: Постум, 2018. 320 с.
3. Кант Иммануил. Критика практического разума. М.: Издательство «Э», 2016. 224 с.

Зыков Н. А.

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, соискатель

nzykov@bk.ru

Аннотация: Информационное общество стало реальностью наших дней. Информатизация затронула практически все сферы нашей жизни. Прогресс новых информационно-коммуникационных технологий (ИКТ) идёт стремительными темпами. Прежде всего, он сказывается на развитии экономики. Основным богатством современного общества стали знания и технологии. Они способствуют процветанию и благополучию, преодолению неравенства и отсталости. Создаются новые рабочие места в высокотехнологическом секторе, развиваются смежные отрасли экономики. Особую значимость развитие новых ИКТ приобретают для образования и науки. Они стали средством распространения знаний, помогают проводить научные исследования и развивать технику и технологии. В значительной степени они влияют на процесс коммуникации, облегчают доступ широкой аудитории ко всему богатству знаний, создают новые возможности приобщения к культуре и науке. Для обычных граждан они создают новое качество жизни, делая её более информационно насыщенной. Изобилие коммуникации стало характерным для многих стран мира.

Ключевые слова: информационное общество, новые ИКТ, экономика, основанная на знаниях, образование, мобильные коммуникации

The development of the information society and the prospects for social progress.
Zykov N. A.

Lomonosov Moscow State University

Abstract: Information society has become a reality of our days. Informatization has affected virtually all areas of modern live. The progress of new information and communication technologies (ICT) is proceeding at a rapid pace. First, it affects the development of the economy. The main wealth of modern society is knowledge and technology. They promote prosperity, overcoming inequality and backwardness. New jobs are being created in the high-tech sector, and related industries are developing. It is especially important to develop new ICT for education and science. They have become a means of disseminating knowledge, helping to conduct scientific research and develop technics and technology. To a large extent, they influence the development of mass media, the communication process, facilitate access to a wide range of knowledge for a wide audience, and create new opportunities for familiarizing oneself with culture and science. They create a new quality of life for ordinary citizens, more informationally saturated. An abundance of communications has become characteristic of many countries of the world.

Keywords: information society, new information and communication technologies, knowledge-based economy, education, mobile communications

Развитие информационного общества, которое связывают с появлением новых информационно-коммуникационных технологий (ИКТ), представляется очень актуальной темой. Информатизация затронула практически все сферы жизни, начиная от научно-технической и заканчивая межличностными контактами людей. В экономическом плане можно говорить о стремительном росте нового сектора экономики, связанного с Интернетом, мобильными коммуникациями, сферой образования и науки, досуга, новыми способами продажи товаров и услуг. Этот процесс наблюдается практически во всех странах мира, начиная с 1990-х годов. Можно отметить глобальное влияние новых ИКТ. Новая экономика стала мощным фактором роста постиндустриального общества. Если предыдущая фаза развития характеризовалась массовым производством товаров, способствовавшим всеобщему благосостоянию, то новая экономика выдвинула на первый план распространение информации и знаний, прежде всего, научно-технического характера. Продажа знаний и технологий делает экономически сильные

державы ещё более продвинутыми. Но от развития новых ИКТ выигрывают и все другие страны без исключения. На необходимость развития ИКТ для преодоления неравенства и отсталости указывают общественные деятели и ученые, например, Э. Агацци [1, с. 5]. Аналогичные положения закреплены в ряде авторитетных международных документов. Прежде всего, необходимо отметить экономический эффект развития информационного общества и новых ИКТ. Это высокотехнологичный сектор экономики, создающий рабочие места и способствующий развитию смежных отраслей (например, туризма, средств массовой информации, сферы досуга и развлечений). Развитие информатизации имеет и колоссальный культурный и образовательный эффект. Находясь в самом отдалённом уголке мира, человек получает новые возможности для получения образования, повышения своей квалификации, приобщения ко всему богатству знаний, которое раньше было невозможным вне культурных центров. Размывается грань между культурными центрами и бывшими окраинами. Благодаря развитию Интернета и мобильных коммуникаций наметилась тенденция к преодолению «цифрового раскола», о котором много говорилось в 1990-е годы. Широкое распространение мобильных устройств, их дешевизна по сравнению с компьютерами и ноутбуками, делает информацию доступной ещё более широким слоям общества. Конечно, в дополнение к этому необходимо приложить усилия к пропаганде знаний, повысить мотивацию к развитию образования. Для этого необходимы долгосрочные программы, разработанные с помощью государства, различных общественных организаций и деловых кругов. Огромную роль играет работа библиотек и архивов по оцифровке своих фондов и созданию доступа к ним через Интернет, особенно тех, что были до этого труднодоступными. Это создаёт дополнительные возможности для исследователей, аспирантов, студентов и всех тех, кто, например, не имел возможности приехать поработать с этими материалами из другой страны. Как считает Ю. Хабермас, библиотеки являются частью публичной сферы. В силу своей широкой распространённости, всеохватности основных услуг они находятся на переднем крае информационного общества [2, с. 238]. Их роль в развитии современного общества трудно переоценить. Они являются пропагандистами новых знаний и технологий, предоставляют услуги доступа к новой научно-технической информации, в которой нуждаются широкие слои населения. При этом сами трансформируются для предоставления населению доступа к новым видам информации.

Тенденцией последнего времени является бурный рост систем дистанционного обучения. Ведущие вузы мира размещают на ряде интернет-площадок курсы лекций своих лучших преподавателей. Многие из них являются бесплатными. Эта форма обучения уже стала чрезвычайно популярной как среди молодых людей, так и людей разных возрастов, вплоть до самого зрелого. Многие из этих курсов представляют предметы, возникшие недавно и ещё прокладывающие свой путь. Они представлены ведущими вузами, обучение в которых для значительной части молодежи, особенно из других стран, раньше было невозможным. Есть курсы практического характера, позволяющие овладеть профессией, которая сможет приносить доход своему обладателю. Конечно, полностью онлайн-курсы не смогут заменить общения с живым преподавателем, но они предоставляют уникальные возможности для значительной части людей, желающих получить образование и повысить свою квалификацию, но не имеющих возможности учиться в ведущих вузах или живущих вдали от культурных центров мира. Развитие дистанционного образования имеет огромный потенциал для дальнейшего роста. Технологии доступа будут стремительно совершенствоваться, это будет иметь положительные социальные последствия. Причинами бедности и отсталости являются проблемы недостаточности и недоступности образования. Развитие информационного общества позволяет внести существенный вклад в решение этих проблем.

В последнее время получила широкое развитие и «академическая мобильность». Под этим понимается обмена студентами и преподавателями различных вузов, особенно, из разных стран. Для студентов и аспирантов это открывает возможность услышать лекции ведущих профессоров, усовершенствовать свои знания иностранных языков, глубоко познакомиться с культурой изучаемых стран, а для преподавателей – также провести оригинальные научно-исследовательские работы, поработать в архивах, установить научные и творческие связи с зарубежными коллегами. Контакты посредством Интернета и мобильных коммуникаций способствуют установлению более прочных научных связей и дают больше шансов для развития совместных исследовательских проектов ученых разных стран.

Зарождение концепции информационного общества относится ко второй половине 1960-х годов. Термин «информационное общество» впервые появился в докладе группы ученых, опубликованном

в 1966 году в Японии. Под этим термином подразумевалось такое общество, в котором имелась в изобилии высокая по качеству информация и средства её распределения. Концепция возникла в связи с развитием вычислительной техники, пусть ещё далеко не совершенной в то время, и развитием математических методов работы с информацией. Информационные технологии становились всё более необходимыми для развития промышленности, науки, образования, медицины и других сфер деятельности. Наряду с концепцией «информационного общества» получили распространение концепции «постиндустриального общества», «технотронного общества» и ряд других. Практически все теоретики, характеризуя новый тип общества, отмечали его важнейшие черты – развитие компьютерной техники, информатики, средств хранения и передачи информации, что имеет важнейшее значение для развития общества в целом. По мнению М. Кастельса, информационное общество «указывает на атрибут особой формы социальной организации, в которой создание информации, её обработка и передача становятся фундаментальными источниками производительности и власти, благодаря возникновению в данный исторический период новых технологических условий» [3, с. 2].

Большую роль играют Всемирные саммиты по информационному обществу, которые проводятся с 2003 года. Их задачей является ликвидация разного рода препятствий на пути развития информатизации. В этих авторитетных международных встречах участвуют и государственные руководители самого высокого уровня. Организаторами являются ООН, ЮНЕСКО и другие авторитетные международные организации. Устранение различных препятствий на пути развития информационного общества требует участия как бизнеса и высокотехнологичных компаний, так и общественных организаций. Роль таких встреч, в частности, для развития образования и науки, трудно переоценить.

Тенденцией последнего времени является быстрое развитие мобильных коммуникаций. Они имеют ряд преимуществ. В силу своего массового развития они предоставляют более дешёвый доступ в Интернет. Для некоторых стран, которые пока отстают в развитии технической базы связи и коммуникаций, это имеет большое значение. Мобильные коммуникации дают возможность совершить прорыв в техническом и технологическом отношении, в совершенствовании своей образовательной, научной и инженерной сферы. Подобные функции ранее успешно осуществлялись с помощью радиовещания. По радио транслировались общедоступные образовательные программы, направленные на различные потребности общества. В ряде случаев это имело большой положительный эффект. Сегодня подобным потенциалом обладают мобильные коммуникации.

Изобилие коммуникаций и источников информации стало реальностью во многих странах мира. Но пока не во всех. Например, это может быть связано с фактором малой распространённости некоторых языков.

Применительно к средствам массовой информации можно говорить об их демассификации. Каналы общения с аудиторией становятся всё более специализированными. Всё большие объёмы информации создаются самими пользователями в социальных сетях. Профессиональным журналистам приходится осваивать новые методы общения, соответствующим образом структурировать информацию.

Можно прогнозировать, что развитие мобильных коммуникаций позволит сгладить остроту «цифрового раскола» – отставания ряда стран в развитии ИКТ. Средства мобильных коммуникаций сами по себе дешёвы и предоставляют более дешёвый доступ в Интернет. Для того, чтобы пользоваться обучающими технологиями, этого может быть вполне достаточно. Конечно, сама по себе возможность доступа к научной и образовательной информации ещё не означает, что широкие массы будут вовлечены в повышение уровня своего образования и квалификации. Необходимо создать соответствующую атмосферу в обществе, пропагандировать идеалы высокой образованности и культуры. В создании такой атмосферы многое зависит как от государства, так и от неправительственных организаций, широкой общественности, включая деятелей науки и культуры. Образование и самообразование должны занять достойное место среди общественных идеалов. Этому должно способствовать развитие мобильного доступа к Интернету. Также имеет большое значение развитие различных форм коллективного доступа (интернет-кафе, клубы, библиотеки и др.). Невозможно также переоценить значение различных форм дистанционного образования, которые сейчас быстро развиваются и в ряде случаев предоставляют свои услуги бесплатно. Это создаёт новые возможности для широких масс людей, не имеющих возможности отправиться с целью обучения в крупные научные центры.

Большие перспективы обещает развитие широкополосного доступа в Интернет и разных форм скоростного доступа к мировой сети. При этом появятся новые рабочие места в высокотехнологичной сфере, что само по себе является благом для экономики.

Иногда люди, особенно молодёжь, хорошо разбирающиеся со своими мобильными устройствами, имеют низкий уровень общей грамотности, очень мало интересуются фундаментальными науками – математикой, физикой и т.д. Для изменения ситуации к лучшему необходимы комплексные меры, проведение различных познавательных мероприятий и информационных кампаний в Интернете.

Овладение всем богатством знаний широкими массами стало одним из определяющих условий экономического процветания, одним из главных рецептов роста экономики. На новом этапе развития общества мобильные технологии помогут преодолеть «цифровой раскол» и, в конечном счете, повысить благосостояние общества. Таким видится социальный прогресс.

Литература:

1. Агацци Э. Идея общества, основанного на знаниях // Вопросы философии. 2012. № 10. С. 3-19.
2. Уэбстер Ф. Теории информационного общества. М., 2004, 398 с.
3. Castells M. The information age: economy, society and culture. Vol. 1. The rise of network society. Malden (Massachusetts), Oxford, 1996. 556 pp.

Теоретико-методологическое пространство проблематизации повседневности в современной социальной философии

Ивенкова О. А.

Смоленский государственный университет, кафедра социологии, философии и работы с молодежью, доцент. Кандидат философских наук

Ivenkova@yandex.ru

Фаненштиль Т. В.

Национальный исследовательский Томский государственный университет, кафедра философии и методологии науки, доцент. Кандидат философских наук

fan_tan@mail.tsu.ru

Аннотация: В работе рассматривается динамика концептуализации повседневности в существующих сценариях в социальной философии, демонстрирующих сложность интеракций повседневного субъекта и современной социальной реальности. Многоуровневая стратификация существующих концептуализаций повседневности раскрывается в диалектическом подходе. Потенциал нелинейных исследовательских решений обеспечивает концептуализацию повседневности в ее сложном социально-интерактивном характере, подчеркивает особый статус социально-философского знания в изучении её феноменов. Современная повседневность представляет собой динамичное сочетание элементов, стимулирующее субъекта по-новому, рефлексивно и творчески подходить к имплицитным аспектам социальных интерактивных практик.

Ключевые слова: повседневность, социальная реальность, социальный субъект, социальные процессы, социальные интеракции, социальная динамика

Theoretical and methodological space of everydayness problematization in the contemporary social philosophy.

Ivenkova O. A.; Fanenshtil T. V.

Smolensk State University; National Research Tomsk State University

Abstract: The work examines the dynamics of the conceptualization of everydayness in existing scenarios in social philosophy, demonstrating the complexity of the interactions of the everyday subject and modern social reality. The multilevel stratification of the existing conceptualizations of everydayness is revealed in the dialectical approach. The potential of non-linear research solutions ensures the conceptualization of everydayness in its complex socially interactive character and emphasizes the special status of social philosophy knowledge in the study of its phenomena. Contemporary everydayness is a dynamic combination of elements that stimulates the subject to approach the implicit aspects of social interactive practices in a new, reflective and creative way.

Keywords: everydayness, social reality, social subject, social processes, social interaction, social dynamics.

Проблематика нашего исследования исходит из постановки под вопрос значения повседневности как междисциплинарного предмета для внутреннего теоретико-методологического пространства социальной философии, так и для взаимоотношений социально-философского и социогуманитарного дискурсов. С конца XIX века повседневность рефлексивно входит в предметное поле социогуманитарного знания, теоретико-методологическое пространство которых в поисках научной самоидентификации решается по большому счету в рамках естественнонаучных стандартов. Именно поэтому повседневность как нечто трудно поддающееся рационализации, структурированию, упорядочиванию определяется как низший уровень социальной жизни человека. В рамках этих же стандартов к повседневности позже совершается структурно-функциональный подход, цель которого – технологизировать повседневность.

Для этого необходимо получить подходящее знание – усредненное, обобщенное, намеренно лишенное различий и динамики, или игнорирующее их. Действуя в рамках, обозначенных методологическими принципами и дисциплинарной предметизацией, социогуманитарное поле исследования «поставляет» социальной философии добытое знание о повседневности с претензией его складывания в единый целостный образ. В этом и обнаруживается основная функция, связывающая социальную философию с социогуманитарными науками, и то влияние, под которым исторически проявлялась идентификация социальной философии.

Классически повседневность обнаруживается в социальной философии как предмет, дифференцированный социогуманитарными науками, работа над которым производит из совокупности его аспектов эффект междисциплинарности. Однако тенденции меняются, социальная философия сохраняя свою связь с состоянием современной ей социальной реальности пытается обнаружить некоторую самостийность и в предметизации повседневности и в исследовательских решениях. В связи с чем в традиции методологии социальной философии формируется образ повседневности как фактора трансформаций её теоретико-методологического поля. (Н. Н. Козлова, В. Е. Кемеров [1; 2]). В. Е. Кемеров различает когерентные сценарии концептуализации повседневности относительно состояний и характеристик современной социальной реальности: линейные сценарии ассимиляции социально-философского исследования с дисциплинарным пространством социально-гуманитарных дискурсов, где обнаруживается ограниченный обобщающий функционал социальной философии; а также нелинейные сценарии, априори позиционирующие повседневность как сложный множественный социально-интерактивный процесс и особую роль социально-философского исследования повседневности, исходящую из ее различий, а не, напротив, фильтрующую эти различия ради достаточно искусственной интеграции/междисциплинарности [2].

Цель данной работы – рассмотреть теоретико-методологические сценарии концептуализации повседневности в современной социальной философии. Наиболее ценными в обозначенном выше контексте проблематики представляются те методологические решения и их аспекты, которые в своем дискурсе о повседневности учитывают ее множественность, сложность, нелинейность, уникальность, индивидуальность, практичность, идиосинкразию поведения повседневного субъекта, и коррелируют таким образом с состоянием современной социальной реальности и научной рациональности.

Преследуя задачу подойти к повседневности как к многомерному динамичному предмету и помыслить его целостно, невозможно не учитывать того, как внутренняя сложность повседневности проявляется в по-новому поставленных отношениях фундаментальных парных оппозиций, что неоднократно подчеркивается отечественными исследователями: И. Т. Касавиным, С. П. Щавелёвым [3], В. В. Корневым [4]. В согласии с отечественной практикой социально-философских исследований наиболее продуктивным нам представляется диалектический подход, в котором проявляется сложностный потенциал разноплановых концептуализаций повседневности как целостного социально-интерактивного гибрида, пространственно-телесно локализованного и так фундирующего существование социального в режиме настоящего времени [5].

Краеугольным камнем изучения повседневности в XX в. становится вопрос о субъект-объектной парадигме в социальной философии. Данный аспект классической философии подвергается критике М. Хайдеггером [6], который меняет плоскости восприятия социальной реальности с привычной вертикальной (субъект-объект) на горизонтальную, выводя социальные взаимодействия в область взаимоотношений со всем сущим. Ставя вопрос о бытии, человек познает сущее, которым является он сам, и для обозначения сущего М. Хайдеггер вводит категорию присутствия. И именно в присутствии заключается повседневность, снимая с повестки дня противопоставление субъекта и объекта.

М. Фуко [7] в противовес классической традиции отвергает априорность субъективации, отмечая её историзм. Субъективация является следствием активной позиции человека, приобретает им в процессе повседневного опыта. Диалектика субъект-объектных отношений проявляется в новой трактовке взаимосвязи, в отказе от одномерности, в постулировании самообъективации субъекта во взаимодействии с социальной реальностью.

Интегральное рассмотрение взаимодействию субъекта с социальной реальностью мы можем увидеть в концепции В. С. Барулина [8], поддержанной в своих работах И. Т. Касавиным, С. П. Щавелёвым [3], К. Н. Любутиным, П. Н. Кондрашевым [9]. Уровневая методология, разработанная В. С. Барулиным позволяет провести анализ структур повседневного взаимодействия человека с социальной реальностью как совокупностью объективных и субъективных феноменов. Повседневность перестает быть

сферой преобладания субъективности, конкретности, приближает в пониманию важности социального контекста субъекта на новом уровне. Расширяя границы повседневности от индивидуального бытия к социальному, а в условиях современной реальности местами их стирая и переклестывая, данная трактовка дает новый виток социально-философскому развитию субъект-объектных отношений, позволяя гармонично объективировать субъекта. Выявить творческую роль человека-субъекта помогает и анализ фоновых практик М. де Серто [10], раскрывающий значимость повседневного творчества через взаимодействие человека и вещи, описывая его как постоянное изобретение способа использования. Осознающим цели и средства своих действий, а также выступающим в роли автора своего наличного присутствия субъект предстает в подходе С. С. Аванесова [11].

Социальный конструктивизм постулирует производность социальной реальности от конкретных субъективных представлений людей в ходе их деятельности, помещая субъекта не в реальную действительность, а в его представления о ней. Условием существования подобной интерсубъективной реальности является постоянное воспроизведение образцов, моделей поведения, знаков и символов в опривычивании и овеществлении социальной реальности. Введенное П. Бергером и Т. Лукманом [12] понятие «символический универсум» подчеркивает дуалистический характер взаимосвязи индивида и общества.

Диалектика субъективации и объективации в повседневности ярко обозначается в теории фреймов И. Гоффмана [13]. Метафоры «маски», «роли» устанавливают пространство социальных взаимодействий через понятие «я сам». Обрисовывается рефлекслируемая субъектом дистанция между ним и ролью, формируется представление о том, что идентичность не детерминирована социальной реальностью, а представляется собой конструируемый феномен. Рассматривая роли как перформансы, мы обращаемся к диалектике нормы и перформативности повседневных практик, где трактуем повседневность как многослойную систему практического взаимодействия, формирующую социальность. Вслед за теорией языковых практик Дж. Л. Остина [14] К. Вульф [15] выстраивает свое понимание повседневности как социальной возможности «бытия-в-мире конкретного человека», возникающей из связи ритуала, перформанса и мимесиса.

Важным фактором в описании современного взаимодействия субъекта с социальной реальностью является диалектичность пространственно-временных характеристик повседневности. Пространство и время повседневности имеют ярко выраженный антропогенный характер. Современная социальная реальность, трансформируясь под влиянием высоких технологий, создает новую модель темпоральных представлений, что подчеркивается в таких концептах, как «текущая модерность» З. Баумана [16], «время симулякров» Ж. Бодриера [17], «вневременное время» М. Кастельса [18]. Темпоральная многослойность социального, обозначенная П. К. Гречко, Е. М. Курмелевой [19], в связи с ощущением стирания пространственных и временных границ в информационном обществе, деформирует представления субъекта о реальности окружающих его вещей. Темпоральность, будучи свойством повседневного сознания, фундируется не взаимодействием материальных объектов и длительностью этих процессов, а самими актом восприятия, демонстрируя активность субъекта в динамичной социальной реальности.

Таким образом, повседневность в поле социальной философии рефлексивно определяется сегодня не только как маркер трансформационных процессов ее предметизации, но и как содержательный переход к самоопределению по новым основаниям самой социальной философии. Классические линейные сценарии концептуализации повседневности отходят на второй план, что обусловлено как внутренней перестройкой теоретико-методологического пространства социальной философии, так и интегративно в тесной связи с широким социальным контекстом. Диалектический потенциал нелинейных сценариев исследования повседневности в социальной философии призван обеспечить переход социальной философии от состояния таксономии социально-гуманитарного дисциплинарных исследований к самореферентному образу, складывающему научно-исследовательскую роль социальной философии и ее интеграцию с социальной реальностью аутентично сложной динамике социальных процессов современного мира.

Литература:

1. Козлова Н.Н., Смирнова Н.М. Кризис классических методологий и современная познавательная ситуация // Социологические исследования. 1995. № 11. С. 12–23.
2. Кемеров В.Е. Позиции и пути современной социальной философии // Вестник Волгоградского государственного университета. Сер. 7. Философия. 2011. № 2 (14). С. 28–34.

3. Касавин И.Т., Щавелёв С.П. Анализ повседневности. М., 2004. 362 с.
4. Корнев В.В. Проблематизация категории «повседневность» // Известия Алтайского государственного университета. 2008. № 2. С. 85–89.
5. Ivenkova O.A., Fanenshtil T.V. A Social Subject's Identity in Everydayness: a Reflection on Waldenfels's Legacy // SHS Web of Conferences. 2019. Vol. 72. P. 03-47.
6. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.
7. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: А-сэд, 1994. 364 с.
8. Барулин В.С. Социально-философская антропология. Человек и общественный мир. М.: Академ. проект; Альма Матер, 2007. 600 с.
9. Любутин К.Н., Кондрашев П.Н. Диалектика повседневности: методологический подход. Екатеринбург, 2007. 295 с.
10. Серто де М. Изобретение повседневности. Искусство делать. СПб.: изд-во Европейского ун-та в СПб., 2015. 330 с.
11. Аванесов С. С. Забота о внешнем // Гуманитарный альманах «Человек.RU» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.antropolog.ru/doc/persons/Avanesov/Avanesov1> (дата обращения: 11.01.2020).
12. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М.: Медиум, 1995. 323 с.
13. Гоффман И. Анализ фреймов: Эссе об организации повседневного опыта. М.: ин-т социологии РАН, ин-т фонда «Общественное мнение», 2003. 752 с.
14. Остин Дж.Л. Избранное. М.: Идея-Пресс, Дом интеллект. кн., 1999. 332 с.
15. Вульф К. К генезису социального. СПб.: Интерсоцис, 2009. 164 с.
16. Бауман З. Текучая современность. СПб.: Питер, 2008. 240 с.
17. Бодрийар Ж. Система вещей. М.: Рудомино, 1995. 224 с.
18. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М.: ГУ ВШЭ, 2000. 608 с.
19. Социальное: истоки, структурные профили, современные вызовы / Под ред. П. К. Гречко, Е.М. Курмелевой. М.: РОССПЭН, 2009. 436 с.

Этническая идентичность в условиях социально-политических реалий современности как предмет междисциплинарных научных исследований

Игошева М.А.

Ростовский государственный университет путей сообщения, доцент. Кандидат философских наук

igosheva_marina@mail.ru

Аннотация: Статья посвящена теоретическим проблемам исследования этнической идентичности в контексте социальных процессов современного мира. В статье рассматриваются междисциплинарные научные направления, позволяющие исследовать специфику и потенциал этнической идентичности в системе различных социальных отношений, ее влияние на политические и культурные процессы социума.

Ключевые слова: этническая идентичность, этническое самосознание, глобальные трансформации, этнополитический конфликт, этническое неравенство, многоуровневая идентичность, негативная идентичность

Ethnic identity in socio-political realities of modernity as a subject of interdisciplinary scientific research.

Igosheva M. A.

Rostov State Transport University

Abstract: The article is devoted to the theoretical problems of the study of ethnic identity in the context of social processes in the modern world. The article discusses interdisciplinary scientific directions that allow us to explore the specifics and potential of ethnic identity in the system of various social relations, its impact on the political and cultural processes of society.

Keywords: ethnic identity, ethnic self-consciousness, global transformations, ethno-political conflict, ethnic inequality, multilevel identity, negative identity

Актуализация проблемы этнической идентичности связана с повышением ее значимости в современных социально-политических реалиях. Идентичность становится призмой, через которую рассматриваются, оцениваются и изучаются многие социальные процессы [1]. Это определяет научный интерес к проблеме этнической идентичности и ее роли в современном мире.

В настоящее время в пространстве научного знания сложились не только методологические парадигмы исследования этничности [2, с. 122], но и различные междисциплинарные направления – этнопсихология, этнополитология, этносоциология, предметом исследования которых является этничность в системе различных социальных отношений.

Развитие российской этнопсихологии связано с работами таких авторов, как Г. У. Солдатов [3], С. А. Токарева [4], Ю. П. Платонова [5], В. Ю. Хотинец [6] и др.

В этнопсихологическом подходе понятие этнической идентичности отождествляется с понятием этнического самосознания. В рамках отечественной этнопсихологии сложилось три подхода к пониманию сути этнического самосознания и его роли в процессах группообразования:

– первый подход обращается к константным основаниям этнического самосознания, позволяющим фиксировать его статику и оформленность [7];

– представители второго подхода (Т. Г. Стефаненко, Ю. П. Платонов) подчеркивают динамический характер этнического самосознания, учитывают возможность этнической идентичности к изменению, а также ее аффективную и рациональную составляющую [8];

– в рамках третьего подхода исследователи акцентируют внимание на сложном и динамическом характере этнического самосознания, подчеркивают его изменчивость, связанную с различными этапами социализации личности [9].

Таким образом, в рамках этнопсихологического подхода этническая идентичность рассматривается как результат этнического самосознания, опирающегося на этнические представления и оценки

индивида в отношении своей и чужих общностей. Ключевым элементом в структуре этнического самосознания является его эмоциональная компонента, определяющая формы социального поведения в ситуациях межэтнического взаимодействия и иных жизненных ситуациях.

Этнополитологическое направление исследований этнической идентичности развивается в работах В. А. Ачкасова [10], В. А. Ачкасовой [11], В. С. Малахова [12], В. С. Мартынова [13], И. С. Семененко [14], З. В. Сикевич [15], Ю. П. Шабаева [16] и др.

Использование понятия этнической идентичности в сфере политических исследований связано с глобальными трансформациями и обострением геополитического противоборства, активизацией этнополитических конфликтов в современном мире.

В рамках этнополитологического дискурса этническая идентичность рассматривается в контексте таких тем, как этничность и власть, этничность и государство, этничность и право. Исследователи отмечают повышение роли этнической идентичности в социально-политических процессах современного мира. Данная тенденция вызвана интенсификацией межэтнических контактов, обусловленных появлением новых информационно-коммуникационных технологий, а также миграционными процессами, приобретающими в конце XX – начале XXI вв. масштабный характер. Тем самым процессы глобализации и интернационализации спровоцировали «всплеск» этнического самосознания в различных регионах мира.

Наряду с вышеназванными областями научного знания проблема этнической идентичности вошла в пространство социологических исследований.

Различные аспекты этносоциальных процессов исследуются в работах Л. М. Дробижевой [17], Г. С. Денисовой [18], Н. Г. Скворцова, Верещагиной А. В. [19], Р. Д. Хунагова, З. А. Жаде [20] и др.

Социологи отмечают, что в современном мире одной из ключевых проблем становится проблема социального неравенства. Причем нередко основой социального неравенства выступает этническая принадлежность, которая в массовом сознании рассматривается как фактор, определяющий положение индивида или группы в структуре социальной иерархии. В этом плане этническое неравенство представляет собой систему статусных отношений этнических групп, определяющую их диспозиции по отношению друг к другу. С точки зрения Л. М. Дробижевой, «если люди верят, что их национальная принадлежность влияет на социальное положение, они будут действовать в согласии с этими убеждениями и соответственно относиться к людям той или иной национальности как к социально конкурентным группам» [21, с. 223].

На социальный статус этнической группы влияют экономические, политические (властные), статусные и культурные факторы. Экономический фактор этнического неравенства, по мнению исследователей, связан с различными условиями жизни этнических общностей, поселенческой спецификой проживания (сельская местность, урбанизированные территории) и соответственно различиями видов хозяйственной деятельности. Социологи отмечают, что разное экономическое положение этноса имеет место и в рамках единого государства, в котором «национально-территориальные регионы могут отличаться хозяйственно-экономическим потенциалом территорий в силу климатических и природных условий, доступом к недрам и другим природным ресурсам, а также человеческим и кадровым потенциалом» [22, с. 359].

Политический фактор этнического неравенства проявляется чаще всего в отношениях малочисленных этнических групп и титульных этносов. В основном речь идет о доминировании титульного этноса в органах власти. Известно, что политический фактор неравенства, связанный с властным ресурсом, определяет его другие формы, например, неравенство в образовании, досуге, благосостоянии et cetera. Кроме того, как подчеркивают исследователи, «власть господствующей этнической группы заключается не только во власти силы, а в способности выдвигать и отстаивать идеологию, направленную на легитимизацию системы созданного неравенства» [22, с. 359]. Этническая группа, доминирующая в обществе и обладающая экономическими и политическими преференциями, осуществляет и культурную экспансию, поддерживая и распространяя свои культурные нормы и ценности.

В российской этносоциологии поднимается проблема множественности идентичности, ее многоуровневого характера, обусловленного сложными социальными процессами современного мира. По мнению специалистов, «в современном обществе идентичности становятся все более множественными, фрагментарными, зависимыми от контекста; они имеют радикально исторический

характер и постоянно находятся в состоянии изменения и трансформации» [23, с. 11]. Тем самым, исследователи отмечают не только консервативность идентичности, ее стремление к статике и завершенности, но и тот факт, что изменения условий жизнедеятельности людей влекут за собой изменения в идентичности, формируя ее соответствие определенной социальной среде.

Глубокий анализ уровней идентичности в условиях глобализации осуществлен такими учеными, как З.А. Жаде, Е. С. Куква, С. А. Ляужева, А. Ю. Шадже [24]. Авторы утверждают, что современные глобальные трансформации внесли существенные изменения в понимание природы идентичности. Если в традиционном обществе индивидуальная и коллективная идентичность чаще всего совпадали, то в условиях усложнения социальной реальности идентичность становится вопросом выбора и осознания включенности индивида в различные контексты социальности: этнический, религиозный, национальный, цивилизационный и т. п. Причем данные виды идентичности могут находиться между собой в разных отношениях: совместимости, противоречивости, столкновения.

Исследованием проблемы негативной идентичности занимаются такие авторы, как Н. В. Белозерова [25], Н. Г. Козин [26], Н. А. Кресова [27], Л. В. Удалова [28] и др. Понятие «негативная идентичность» начинает впервые использоваться Л. Гудковым, определяющим его как механизм групповой солидарности, опирающийся на негативные оценки представителей иных групп: «сообщество конституируется ... отношением к негативному фактору, чуждому или враждебному, который становится условием солидарности его членов...» [29, с. 272]. Считается, что идентификация от противного является самым первичным (архаичным) способом группообразования.

Подводя итог вышесказанному, можем констатировать, что в пространстве научного знания наряду с парадигмальными основаниями исследования этничности сложились различные дисциплинарные направления, обращающиеся к анализу этнической идентичности, межэтнических отношений, этнополитических процессов современного мира, этносоциальной стратификации и т. д. В связи с этим в науке возникли такие области знания, как этнопсихология, этнополитология, этносоциология, основным предметом исследования которых является этничность в системе различных социальных отношений, что свидетельствует о междисциплинарном характере исследуемой проблемы.

Анализ теоретико-методологических подходов свидетельствует о том, что этническая идентичность оказывает существенное влияние на многие процессы современного мира, поскольку обладает огромным потенциалом консолидации и дифференциации социальных групп, а также их мобилизации для достижения определенных целей в условиях глобальных тенденций мирового развития.

Литература:

1. Бауман З. Индивидуализированное общество. М.: Изд-во «Логос», 2005. 390 с.
2. Игошева М. А. Этническая идентичность в социальных процессах: теоретико-методологические проблемы исследования // Гуманитарий Юга России. 2019. № 5. С. 113–124.
3. Солдатова Г. У. Психология межэтнической напряженности. М.: Смысл, 1998. 389 с.
4. Токарев С. А. Проблема типов этнических общностей (к методологическим проблемам этнографии) // Вопросы философии. 1964. № 11. С. 43–53.
5. Платонов Ю. П. Этническая психология. СПб.: Речь, 2001. 320 с.
6. Хотинец В. Ю. К вопросу об основных подходах к изучению этничности в зарубежной и отечественной науке (позиция этнопсихолога) // Мир психологии. 2001. № 4. С. 135–145.
7. Хабибуллина И. З. Положительные стимулы раннего пробуждения национального самосознания у дошкольников: автореф. дисс. ... канд. пед. наук. Екатеринбург, 2004. 23 с.
8. Стефаненко Т. Г. Этнопсихология. М.: ИП РАН, Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. 320 с.
9. Левкович В. П., Панкова Н. Г. Социально-психологические аспекты проблемы этнического сознания // Этническая психология: история и методы. Социализация и идентичность. Общение и конфликты: хрестоматия / Под ред. А. И. Егоровой. СПб.: Речь, 2003. 320 с.
10. Ачкасов В. А. Этнополитическая мобилизация: попытка концептуализации понятия // Вестник СПбГУ. Серия 6. Политология. Международные отношения. 2014. №3. С.81–89.
11. Ачкасова В. А. Политическая мобилизация в этнических конфликтах // Вестник Московского университета. Сер. 12. Политические науки. 2016. № 5. С.37–49.
12. Малахов В. С. Символическое производство этничности и конфликт // Язык и этнический конфликт / Под ред. М. Брилл Олкотт и И. Семенова. М.: Гендальф, 2001. С. 115–137.
13. Мартынов В. С. Конфликт идентичностей в политическом проекте Модерна: мультикультурализм или ассимиляция? // Идентичность как предмет политического анализа: сборник статей по итогам Всероссийской научно-теоретической конференции (ИМЭМО РАН, 21–22 октября 2010 г.) / Под ред. И. С. Семененко. М.: ИМЭМО РАН, 2011. С. 36–42.
14. Семененко И. С. Идентичность в предметном поле политической науки // Идентичность как предмет политического анализа: сборник статей по итогам Всероссийской научно-теоретической конференции (ИМЭМО РАН, 21–22 октября 2010 г.) / Под ред. И. С. Семененко. М.: ИМЭМО РАН, 2011. С. 8–12.
15. Сикевич З. В. Этнический фактор в политических процессах современной России: автореферат дис. ... доктора соц. наук. СПб, 1996. 58 с.
16. Шабаев Ю. П. Этнополитология в России: наука «без периферии» // Политическая наука в России: проблемы, направления, школы (1990–2007). М.: Российская ассоциация политической науки (РАПН): Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. С. 145–164.
17. Социальное неравенство этнических групп: представления и реальность / Под ред. Л. М. Дробижева. М.: Academia, 2002. 480 с.
18. Денисова Г. С. Социальная субъектность этноса (концептуальный подход) [Электронный ресурс]. Ростов-на-Дону, 1997. URL: www/i-u.ru (дата обращения: 09.01.2020).
19. Скворцов Н. Г., Верещагина А. В., Самыгин С. И. Социальное неравенство в России: вызовы национальной идентичности // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. 2016. № 10. С. 95–102.
20. Хунагов Р. Д., Жаде З. А. Современные теоретические подходы к изучению этносоциальных процессов // Этносоциальные процессы: региональное измерение: монография / Под ред. Р. Д. Хунагов, А. Ю. Шадже, С.А. Ляужева. Майкоп: Качество, 2015. С. 8–15.
21. Дробижева Л. М. Этничность в социально-политическом пространстве Российской Федерации. Опыт 20 лет. М.: Новый хронограф, 2013. 336 с.
22. Быченко Ю. Г., Магомедов М. К. Факторы этнического неравенства в социуме // Социальное неравенство современности: новая реальность научного осмысления: Материалы VI Международной научной конференции (Саратов, 13 апреля 2018 г.) / Под ред. Я. А Никифорова, Н. В. Шахматовой, С. Г. Ивченкова. Саратов: Изд-во «Саратовский источник», 2018. С. 357–361.
23. Малинова О. Ю. Идентичность как категория практики и научного анализа: о различии подходов // Права человека и проблемы идентичности в России и в современном мире: материалы Междунар. науч.-практ. симпозиума (Санкт-Петербург 8-9 июля 2004 г.) / Под ред. Малиновой О.Ю., Сунгурова А.Ю. СПб.: Норма, 2005. С. 7–20.
24. Жаде З.А., Куква Е. С., Ляужева С. А., Шадже А. Ю. Многоуровневая идентичность. М.: Российское философское общество; Майкоп: ООО «Качество», 2006. 245 с.
25. Белозерова Н. В. Негативная идентичность в современной геополитике // «Череповецкие научные чтения – 2017»: Материалы Всерос. Науч.-практ. конф. (г. Череповец, 21-22 ноября 2017 г.): Ч.1: Литературоведение, лингвистика, СМИ, история, философия, социология, политология, художественное образование / Под ред. Е.В. Целикова. Череповец : ЧГУ, 2018. С. 18–19.
26. Козин Н. Г. Идентификация. История. Человек // Вопросы философии. 2011. № 1. С. 37–48.
27. Кресова Н. А. Негативный «другой» в блогах русских эмигрантов: к вопросу о формировании идентичности в дискурсе // Социологические исследования. 2015. № 6. С. 116–125.
28. Удалова Л. В. Личностное конституирование в эпоху терроризма: негативная и позитивная идентичности // Вестник ТвГУ. Сер. Философия. 2017. № 4. С. 66–71.
29. Гудков Л. Негативная идентичность. Статьи 1997–2002 гг. М.: Новое литературное обозрение, «ВЦИОМ – А», 2004. 816 с.

Изгарская А.А.

Новосибирский военный институт войск национальной гвардии. Доктор философских наук

aizgarskaya@gmail.com

Аннотация: Статья посвящена проблемам динамики современной России. Автор утверждает, что анализ проблем и перспектив развития России необходимо осуществлять на основе общей теории, позволяющей объяснять рост и упадок современных обществ с учетом их структурного многообразия. В качестве метода автор использует типологию пространств социальных отношений в миросистеме, полученную в результате синтеза идей концепций миросистемного подхода (И. Валлерстайна, Дж. Арриги) и теории геополитической динамики Р. Коллинза. Автор приходит к выводу о существовании противоречий между миросистемной стратегией развития России и ее растущими геополитическими возможностями. Геополитическая экспансия российского государства ведет к росту числа потенциальных противников, увеличению военных расходов, а также к разрыву сетей неравного обмена со стороны стран ядра.

Ключевые слова: миросистемный подход, геополитика, стратегия развития, модернизация, санкционный режим

Geopolitical and world-system factors of the dynamics of modern Russia.

Izgarskaya A.A.

Novosibirsk military Institute of National Guard Troops

Abstract: The article is devoted to the problems of the dynamics of modern Russia. The author argues that the analysis of the problems and prospects of Russian development must be carried out on the basis of a general theory that allows explaining the growth and decline of modern societies taking into account their structural diversity. As a method, the author uses the typology of spaces of social relations in the world-system, obtained as a result of the synthesis of ideas of the concepts of the world-system approach (I. Wallerstein, G. Arrighi) and the theory of geopolitical dynamics of R. Collins. The author concludes that there are contradictions between the world-system development strategy of Russia and its growing geopolitical opportunities. The geopolitical expansion of the Russian state leads to an increase in the number of potential adversaries, an increase in military spending, as well as to the breaking of unequal exchange networks by the core countries.

Keywords: world-system approach, geopolitics, development strategy, modernization, sanctions regime

Методология. Анализ существующих у современной России проблем развития и способов их преодоления, а также выстраивание возможных перспектив, необходимо осуществлять с опорой на общую теорию, позволяющую объяснять динамику современных обществ, их рост и упадок, с учётом их структурного многообразия. Основания такой теории можно найти в синтезе идей геополитики и миросистемного подхода (И. Валлерстайн, Дж. Арриги, С. Амин). Геополитика и миросистемный подход указывают на взаимосвязь двух источников могущества – пространства и капитала. С позиции геополитики контроль над пространством невозможен без наличия необходимых для этой цели ресурсов, а контролируемое пространство является одним из важнейших факторов экономического роста. Идея Ф. Ратцеля «Пространство – сила» и обоснование немецкой геополитической необходимости «жизненного пространства» являются яркими тому примерами. В более поздних геополитических теориях (П. Кеннеди, Р. Коллинза) пространство оказывается не только источником могущества, но и источником процесса дезинтеграции территориально обширного государства [1, с. 87]. Идея синтеза геополитической теории и миросистемного подхода впервые была высказана Р. Коллинзом. По его мнению, геополитическая теория находит мощное дополнение в идеях миросистемного подхода. Если геополитика делает акцент на роль пространства в динамике могущества территориальной власти, то миросистемный подход акцентирует внимание на ресурсной составляющей, на способах накопления капитала и его распределения. При этом и миросистемный подход, и геополитическая теория, в отличии

от теории модернизации, указывают на структурное многообразие обществ системы. Результатом синтеза стала типология пространств социальных отношений в миросистеме (см. Рис. 1). На основе имеющихся в теории геополитической динамики Р. Коллинза и миросистемном подходе положений о преимуществах и неудобствах развития обществ было выделено двенадцать типов пространств социальных отношений [2, с. 26].

Рис. 1. Типы пространств социальных отношений в миросистеме

Геополитические параметры			Статус государства в миросистеме		
Территория влияния	Положение в системе	№	ядро А	полупериферия Б	периферия В
Большая	Окраинное	1	А 1	Б 1	В 1
	Центральное	2	А 2	Б 2	В 2
Малая	Окраинное	3	А 3	Б 3	В 3
	Центральное	4	А 4	Б 4	В 4

Пространство социальных отношений современной России относится к типу «Б2» – территориально обширное пространство полупериферии с центральным геостратегическим положением. Теоретико-методологическим вопросам исследования проблем полупериферийных обществ посвящена вышедшая еще в 1990 г. коллективная монография «Semiperipheral states in the world-economy» [3]. Среди названных авторами данной монографии особенностей развития полупериферийных обществ обращает на себя внимание идея Дж. Арриги о способности таких обществ следовать двум противоположным стратегиям, а именно встраивания в мировую систему разделения труда, и, противоположную, разрыва сетей неравного обмена с ядром и одновременным формированием системы разделения труда относительно автономной от мировой [3, р. 17]. Примечательным обстоятельством является то, что данное положение было сформулировано Дж. Арриги на эмпирическом материале до распада СССР и активных действий политической и экономической элиты постсоветской России по встраиванию в миросистему. Процессы, произошедшие в России после распада СССР, подтверждают сделанные Дж. Арриги теоретические выводы. Следует сделать только одно замечание, ограничивающее выводы Дж. Арриги. Синтез с геополитической теорией достаточно четко показывает, что стратегия разрыва сетей неравного обмена недоступна территориально небольшим государствам полупериферии («Б3» и «Б4»). Их пространство и ресурсы оказываются недостаточными для данной стратегии. Успех этих обществ будет зависеть от союзнических отношений с могущественными государствами ядра, а также от их способности влиять на процессы в периферийных обществах. Подчеркнем на уровне тезисов основные проблемы современной России, возникшие под воздействием основных геополитических и миросистемных факторов.

Результаты. Во-первых, после 2014 г. геополитические возможности современной России стали с очевидностью противоречить сформированной ранее миросистемой стратегии встраивания в мировую систему разделения труда. Государство, оказавшееся способным в условиях сырьевой экономики накопить значительные ресурсы, стало их активно вкладывать не только в дорогостоящие, обеспечивающие международный престиж и внутреннюю легитимность проекты – зимние Олимпийские игры в г. Сочи, гонки «Формула-1», Чемпионат мира по футболу 2018 г. В соответствии с первым принципом теории геополитической динамики Р. Коллинза, Россия, обладая преимуществом в размерах и ресурсах, стала осуществлять территориальную экспансию и ведение боевых действий на удаленных от базы территориях [1, с. 82]. Введение санкционного режима против России стало инструментом давления и исключения её из системы, как потенциально опасного субъекта. Данный процесс соответствует идеи Дж. Арриги о том, что чем уже специализация полупериферийной страны в системе мировой экономики, тем больше возможностей ее исключения у лидеров системы. Санкционное давление способствует дальнейшей периферизации экономики России.

Во-вторых, Россия обладает самой протяженной границей в мире и поэтому должна быть отнесена к государствам с центральной геостратегической позицией. В результате геополитической экспансии растут затраты государства на военные нужды, увеличивается количество потенциальных противников, процессы интеграции на постсоветском пространстве не оправдывают былых надежд. Центральное положение, в соответствии с третьим принципом теории Р. Коллинза, чревато дроблением территории. Такая опасность может возникнуть в результате чрезмерного расширения, когда расходы на экспансию в длительном периоде превышают экономические возможности страны (случай СССР), или в результате поражения в войне, что может стать катализатором социальной революции (случай имперской России).

В-третьих, опасность центрального геостратегического положения увеличивается ещё и в связи с тем, что при текущей миросистемной стратегии «встраивания» значение внешнего рынка возрастает. Знаменитый принцип, приписываемый министру финансов И.А. Вышнеградскому, «Сами не доедим, но вывезем» хорошо иллюстрирует ситуацию, сложившуюся не только в царской России конца XIX века, но и современное состояние экономики. Экспорт товаров происходит без учёта их внутренней потребности. Это подрывает внутрирегиональные связи, снижает экономическое значение территорий, не производящих товары на экспорт.

В-четвертых, модернизационный рывок, о котором говорил в 2009 г., будучи Президентом Д.А. Медведев, и с 2018 года говорит Президент В.В. Путин, в настоящих условиях проблематичен. Два успешных модернизационных рывка, имевших место в истории России – реформы Петра I и советская индустриализация, протекали в структурных условиях иной миросистемной стратегии, ориентированной на потребности роста внутренней экономики и политику протекционизма. Помимо этого, важным условием успеха России в этих случаях была смена экономических элит, что в современных условиях не предполагается.

Литература:

1. Коллинз Р. Макроистория: Очерки социологии большой длительности / Пер. с англ. Н.С. Розова. М.: УРСС: ЛЕНАНД, 2015. 504 с.
2. Изгарская А.А. Пространство социальных отношений в геополитическом и миросистемном измерениях: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Красноярск, 2015. 46 с.
3. Semiperipheral states in the world-economy / Ed. by W.G. Martin, I. Wallerstein. N. Y.: American sociological association; Greenwood Press, 1990. P. 11–44.

О современном состоянии социальной философии

Исмаилов Н. О.

Армавирский государственный педагогический университет, кафедра философии, права и социально-гуманитарных наук, доцент. Кандидат философских наук

nur.is.filosof@rambler.ru

Аннотация: В работе рассматривается современное состояние социальной философии в стране в контексте исследуемых ею актуальных проблем. Автор полагает, что предполагаемые актуальные проблемы нынешней социальной философии, как и всей философской проблематики, которые должны подвергаться исследованию, не отвечают тем высоким требованиям, которые должны предъявляться философской науке. Автора не устраивает понятийно-категориальный аппарат, используемый в нынешней социальной философии, как и чрезмерно узкий круг вопросов, которые преподносятся в качестве наиболее актуальных для нынешних социальных реалий. Констатируется факт отсутствия исследования общественных проблем на глубоком сущностном уровне в контексте принципов и категорий диалектики, понятий социального детерминизма, материалистического и идеалистического понимания истории, отсутствует строгая научная доказательность, являющаяся важнейшей чертой философского знания. В то же время в современной социальной философии чрезмерно излишне уделяется внимание различным дискурсам по актуальным социально-философским проблемам, которые не всегда основываются на строгой доказательности.

Ключевые слова: социальный детерминизм, причина, следствие, материалистическое понимание истории, идеалистическое понимание истории, сущность, явление

On the Current State of Social Philosophy. Ismailov N.O.

Armavir state pedagogical University, Department of philosophy, law and the social Sciences and Humanities

Abstract: The current state of social philosophy in the country is considered in the context of the actual problems studied by it. The author believes that the supposed actual problems of the current social philosophy, as well as all the philosophical problems that should be investigated, do not meet the high requirements that should be imposed on philosophical science. The author is not satisfied with the conceptual and categorical apparatus used in the current social philosophy, as well as the excessively narrow range of issues that are presented as the most relevant for the current social realities. It is stated that there is no study of social problems on a deep essential level in the context of the principles and categories of dialectics, concepts of social determinism, materialistic and idealistic understanding of history, there is no strict scientific evidence, which is the most important feature of philosophical knowledge. At the same time, in modern social philosophy, too much attention is paid to various discourses on current social and philosophical problems, which are not always based on strict evidence.

Keywords: social determinism, cause, effect, materialistic understanding of history, idealistic understanding of history, essence, phenomenon

Современное состояние социальной философии, как и всей философской науки, не может не вызывать у нас обеспокоенность и тревогу. Такая тревога обусловлена нынешней направленностью предполагаемых актуальных вопросов социально-философской проблематики, которые рассматриваются в качестве первоочередных и в качестве таковых подвергаются исследованию. Мы полагаем, что предполагаемые актуальные проблемы нынешней социальной философии, как и всей философской проблематики, которые должны подвергаться исследованию, не отвечают тем высоким требованиям, которые должны предъявляться философской науке.

Понятийно-категориальный аппарат, используемый в нынешней социальной философии, мы считаем чрезмерно узким, как и круг вопросов, которые преподносятся в качестве наиболее актуальных

для нынешних социальных реалий. В современной социальной философии практически не используются научные термины, строгие и классические философские категории, такие как причина и следствие, случайность и необходимость, социальная детерминация, общественное бытие и общественное сознание, базис и надстройка.

Современная социальная философия практически не уделяет внимание проблемам, которые изначально можно считать наиболее актуальными для всей социально-философской проблематики, таким как проблема диалектики экономики и политики, экономической и политической свободы. В современной социальной философии также практически не исследуется диалектика общественного бытия и общественного сознания, не исследуется реальный механизм их взаимосвязи и взаимообусловленности. Одним из самых главных недостатков исследования нынешних социально-философских проблем мы полагаем отсутствие диалектики в этих исследованиях. Создаётся впечатление, что в современной философии многие исследователи даже и не знакомы с диалектикой. Многие и многие проблемы в социальной философии должны рассматриваться, в первую очередь, именно в рамках диалектического подхода. Диалектика, которая должна и может служить методологической основой для всех исследований, либо не совсем знакома нынешним философам и обществоведам, либо ею просто пренебрегают. В большинстве случаев мы наблюдаем одну лишь метафизику в качестве главного метода исследования. При этом почти никто прямо не называет этот метод метафизическим. Это делается в завуалированной форме. Между тем, диалектику никто не отменял, не опровергал и не способен опровергнуть. И именно диалектика является фундаментальной основой исследования не только общесоциальных проблем, но и проблем социальной философии, философии истории, политической и моральной философии, философии права.

Мы можем констатировать факт отсутствия исследования общественных проблем в современной философии на глубоком сущностном уровне. Проблемы эти не исследуются в контексте принципов и категорий диалектики, понятий социального детерминизма, материалистического и идеалистического понимания истории. Одной из главных черт нынешней социальной философии является отсутствие строгой научной доказательности, как известно, являющейся важнейшей чертой философского знания. Но, возможно, эта черта не совсем известна отдельным философствующим специалистам в этой области. Можно сказать, что такая философия больше напоминает простое «философствование», лишённое необходимой философской доказательности.

В то же время в современной социальной философии можно наблюдать бесконечные обсуждения различных проблем, которые условно можно назвать дискурсами, разумеется, также имеющими право на существование, но не в таком объеме, а в должной мере. При этом следует подчеркнуть, что эти дискурсы не всегда основываются на строгой научности и доказательности. На наш взгляд этим дискурсам уделяется чрезмерное внимание в ущерб иным, действительно актуальным социально-философским проблемам.

Важнейшим недостатком и фундаментальной ошибкой современной социальной философии в исследовании общественных проблем является то, что эти проблемы не рассматриваются в контексте понятий о материалистическом и идеалистическом понимании истории, явлений общественной жизни. Если основной вопрос философии, в чём мы не сомневаемся, сводится к вопросу о первичности материи или сознания, природы или духа, то таким вопросом применительно к социальной философии, к иным философским дисциплинам, которые исследуют явления общественной жизни, жизнедеятельность человека и общественные отношения, является трактовка общественной жизни под углом зрения либо материалистического, либо идеалистического понимания истории.

Как ответ на основной вопрос философии определяет решение всех иных философских вопросов для исследователя, точно также и позиция исследователя общественных проблем в основном вопросе понимания явлений общественной жизни определяет, в конечном счете, понимание и решение им всех иных вопросов, касающихся жизнедеятельности человека и общества. Однако, после участия в работе многих философских конгрессов, мы с сожалением отмечаем, что некоторые современные социальные философы даже не имеют представления о материалистическом и идеалистическом понимании истории. Они, к сожалению, даже и не слышали об этих вещах. Такое положение дел резко обедняет социальную философию, как и всю философскую науку.

Человек может рассматривать социально-философские проблемы в контексте любой из обозначенных здесь позиций, что является его личным выбором, но он не должен скрывать этой своей позиции. Сознательное использование специалистом данной позиции в качестве методологической основы

исследования общественных вопросов делает это исследование более понятным для остальных, также более полным и адекватным. Между тем, как правило, не указывают свою позицию по данному вопросу при исследовании общественных проблем сторонники идеалистического понимания истории, пытаясь в завуалированной форме излагать свои воззрения по различным вопросам жизнедеятельности человека и общества, но фактически предлагая идеалистический подход к решению вопросов общественной жизни, заявляя при этом, что они «выше» основного вопроса философии.

Отдельные представители современной социальной философии стыдливо пытаются не замечать выдающихся достижений в понимании социально-философских проблем в рамках материалистического понимания истории в произведениях Маркса, Энгельса, Плеханова, Ленина, советских философов. При этом они пытаются навязать обществу воззрения, которые уже давно были опровергнуты последними. Между тем, философские воззрения этих выдающихся мыслителей служили и продолжают служить в качестве прочной методологической основы исследования явлений общественной жизни. Не стоит отрицать, что много ценных мыслей по данным вопросам изложено в рамках идеалистического понимания истории, например, в произведениях Платона, Аристотеля, Гегеля. Но данные представители классической философии также не являются авторитетами для некоторых философов и обществоведов.

Думается, что современная философия не выполняет в должной мере свою методологическую функцию, являющуюся для неё одной из основных. Представляется, что в современную эпоху следует более чётко обозначить функции и задачи социальной философии, как и всей философской науки. Философия должна помогать человеку формировать его мировоззрение, формировать у общества адекватное научно обоснованное представление о социальной действительности, которое оно постоянно может соотносить с реальной практикой. Но социальная философия в её нынешнем состоянии не способна выполнять эти функции должным образом, она постепенно превращается в схоластику и затрудняет поиск истины. Создаётся впечатление, что отдельные «философствующие специалисты» делают всё, чтобы широкие массы не любили философию, а сама она не представляла собой любовь к истинной мудрости. В таком виде она мало напоминает высшую форму теоретического мышления. Между тем именно поиск истины и адекватное использование знаний на практике является главной целью всей философии. Но мы надеемся, что ситуация изменится. Поиск истины, опирающийся на адекватные методы и принципы, вновь будет фундаментальной целью философии. И мы будем иметь дело с истинной научной философией.

Канарш Г. Ю.

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук, старший научный сотрудник. Кандидат политических наук

grigkanarsh@yandex.ru

Аннотация: в докладе анализируются особенности современного российского капитализма.

Показано, что он представляет собой специфический феномен, особенности которого задаются своеобразием социально-экономической и политико-экономической системы, а также своеобразием российской ментальности. Вслед за некоторыми отечественными исследователями российский капитализм характеризуется как клановый, для которого характерно протекание экономической жизни в форме не нормальных капиталистических предприятий (как в западной экономике), а в форме социально-экономических кланов. При этом кланы рассматриваются как универсальное явление современной российской жизни. В то же время показано, что клановую социально-экономическую систему нельзя рассматривать изолированно, в отрыве от существующей политико-экономической системы. С этой точки зрения клановость – лишь форма, которая соответствует авторитарно-бюрократической модели современного российского государства. Осуществляется сравнение нерационального российского бюрократического капитализма с его рациональной разновидностью, представленной в Восточной Азии. Выделяются ключевые черты азиатского бюрократического капитализма, делающего его эффективной в целом моделью экономики. В связи с этим даются характеристики восточно-азиатской и российской ментальности, которые способствуют (или напротив, не способствуют) становлению эффективной социально-экономической модели. Делается вывод о том, что необходимо совершенствовать российский капитализм в первую очередь в сторону усиления в нем правовых начал.

Ключевые слова: российский капитализм, клановость, бюрократический капитализм, Восточная Азия, национальная ментальность

Modern Russian capitalism as a social phenomenon.

Канарш Григорий Ю.

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Abstract: the report analyzes the features of modern Russian capitalism. It is shown that it is a specific phenomenon, the features of which are set by the originality of the socio-economic and political-economic system, as well as the originality of the Russian mentality. Following some domestic researchers, Russian capitalism is characterized as a clan, which is characterized by the flow of economic life not in the form of normal capitalist enterprises (as in the Western economy), but in the form of socio-economic clans. At the same time, clans are considered as a universal phenomenon of modern Russian life. It is shown that the clan socio-economic system can not be considered in isolation from the existing political and economic system. From this point of view, cronyism is only a form that corresponds to the authoritarian – bureaucratic model of the modern Russian state. The author compares the irrational Russian bureaucratic capitalism with its rational variety represented in East Asia. The key features of Asian bureaucratic capitalism, which makes it an effective overall model of the economy, are highlighted. In this regard, the characteristics of the East Asian and Russian mentality that contribute (or on the contrary, do not contribute) to the formation of an effective socio-economic model are given. It is concluded that it is necessary to improve Russian capitalism in the first place in the direction of strengthening the legal principles in it.

Keywords: Russian capitalism, cronyism, bureaucratic capitalism, East Asia, national mentality.

В развитии капитализма сегодня можно отметить как некие универсальные, так и национальные черты. Если говорить про универсальное, то большое количество литературы посвящено автоматизации и роботизации производства, с которыми связывают как технологический прогресс, так и возможный

кризис капитализма (в связи с тем, что значительная часть среднего класса останется без работы и таким образом, исчезнет покупательная способность населения, что приведет к кризису производства) [1]. Это, как мы сказали, универсальная тенденция, она характерна сегодня как для развитых стран Запада, так и для развивающихся стран (например, Китая). Однако есть и специфические проблемы развития капитализма, характерные для отдельных стран, связанные с их культурой и особенностями социального устройства. К числу таких стран с неразвитым капитализмом относится и Россия.

В чем заключается проблема развития российского капитализма? На наш взгляд эта проблема состоит в том, что российский капитализм остаётся в силу своих особенностей принципиально неинновационным. В то время как инновации – ключевой момент в развитии капиталистической системы с момента её зарождения [2]. Это черта (неинновационность) становится особенно заметной в эпоху глобализации, когда, как известно, стать одним из лидеров мировой экономики – значит соответствовать одному из двух важнейших условий: либо производить уникальный продукт, либо не уникальный, но наиболее дешёвый из того же класса товаров. По первому пути, как известно, идёт Запад, по второму – Восток (Восточная и Юго-Восточная Азия).

В чем же главная причина неинновационного характера российского капитализма? Эта причина носит сложный, комплексный характер, и связана она как с особенностями социально-экономической системы, так и, возможно, с некоторыми особенностями национальной ментальности.

Если говорить про социально-экономическую систему, которая, как считается, создаёт главное препятствие для нормального развития экономики, то главная особенность здесь – это клановость. Не случайно российский капитализм получил в литературе название «кланового», «семейно-кланового» и т. п. характеристики [3; 4]. Причем клановость, по мнению исследователей, не есть некое изолированное явление (характерное, например, только для экономики), но явление практически универсальное для российской жизни: кланы пронизывают жизнь российского общества снизу доверху. Клановое строение (ядро и периферия, многочисленные неформальные связи), но главное – то, какие эффекты производят они для экономики. Первый эффект – это разделение участников экономической жизни на «своих» и «чужих», что резко сокращает радиус доверия. Второй эффект – создание неформальной экономики, или неформального рынка конвертации ресурсов, когда деньги обмениваются на власть, власть на какие-то другие социальные возможности и т. д. В этих условиях неформальных отношений между предпринимателями, а также предпринимателями и чиновниками, естественно, значительно усиливаются риски, что также подрывает инновационную активность. И, наконец, еще один эффект – монополизация экономики, когда одни игроки получают преимущества, другие же, наоборот, выдавливаются с рынка. Что, естественно, подрывает конкуренцию и снижает возможности инвестирования.

Таким образом, за счет своих негативных эффектов клановость создает существенные трудности для нормального развития экономики.

В то же время необходимо отметить, что сама клановая система явилась вполне закономерным результатом социального развития. Первые кланы появляются уже в советскую эпоху (известные явления ведомственности и местничества), клановая система усиливается в период «номенклатурной приватизации» второй половины 1980-х гг., клановость также была вполне «органичным» явлением для периода 1990-х гг. В этот, последний, период, она выполняла важную роль стабилизации социально-экономических отношений в условиях чрезвычайно высоких рисков для предпринимателей в ситуации постсоветской анархии. Что же можно сказать про клановость российской социальной системы сегодня? В каком состоянии находится она в нынешний момент? Здесь ситуация не вполне однозначная. С одной стороны, с приходом к власти президента В.В. Путина в начале 2000-х гг. были сделаны важные шаги по обузданию «сборища грабительских кланов» (Б. Кагарлицкий), с другой же стороны, клановая система в определенной мере усилилась, поскольку место множества олигархических кланов занял один правящий клан, и как считает, например, социолог Л. Косалс, в России появились настоящие олигархи (в их роли теперь выступают чиновники).

То же самое можно сказать и в отношении развития организационной структуры российского капитализма. Так, с одной стороны, с конца 2000-х гг. возникли производственные и технологические гиганты – госкорпорации, необходимость формирования которых объяснялась вполне рациональным образом: только крупные и даже очень крупные предприятия смогут быть конкурентоспособными в условиях современной глобальной экономики. Однако, с другой стороны, как показывают исследования [5; 6], госкорпорации характеризуются целым рядом черт, типичным именно для клановой системы (фактическое отсутствие государственного и общественного контроля над ними, непрозрачность

финансовых потоков, наличие сети аффилированных структур). Таким образом, госкорпорации, которые по идее должны были стать мотором развития российской экономики, на деле остаются частью клановой системы и работают не на общее благо, но на обогащение отдельных социально-экономических кланов и их представителей.

В то же время представляется, что клановость как феномен российской социально-экономической жизни необходимо рассматривать в более широком политико-экономическом контексте. Речь идет о возрождении в России бюрократического государства, которое по сути и является главным тормозом развития экономики. Как считает, например, известный экономист и политик Г.А. Явлинский [7], Россия, начиная с 2000-х гг., фактически вернулась к самодержавной форме правления, от которой она ушла в Феврале 1917 г. Это, в свою очередь, означает практически безраздельное господство чиновничьего аппарата, главный «грех» которого в отношении экономики состоит в том, что для него характерно весьма специфическое отношение к такой ключевой категории, как собственность. Проблема заключается в том, что в соответствии с вековыми российскими порядками частная собственность рассматривается чиновниками как условная, которую в любой момент можно изъять у владельца в пользу государства. Такая ситуация по определению не является нормальной: негарантированность частной собственности означает для предпринимателя возможность двух вариантов действия: либо полное оставление бизнеса, либо установление клановых, симбиотических отношений с чиновниками. И значительная часть российских предпринимателей идет именно по этому – второму – пути.

Таким образом, можно сделать вывод, что клановость российской экономики не есть некий самостоятельный, изолированный феномен. Напротив, он самым тесным образом связан с особенностями российской политико-экономической системы.

В то же время, обращаясь к мировому опыту социально-экономической модернизации, нельзя сказать, что бюрократический капитализм – это однозначно плохо. Напротив, целый ряд стран Восточно-азиатского региона шёл в последние десятилетия именно по такому – бюрократическому пути развития. Но этот, восточно-азиатский, бюрократический капитализм, в отличие от российского, был куда более рациональным. Какие черты отличают восточно-азиатский капитализм от незрелого и нерационального российского?

Во-первых, это ставка на развитие правовых институтов. Можно согласиться с исследователем, который говорит, что в определенной мере в мире нет альтернативы западным правовым институтам, если мы говорим о нормальном развитии капиталистической экономики [8].

Во-вторых, это реформы в сельском хозяйстве, наряду с реформами в промышленности, чтобы накормить огромное население.

В-третьих, готовность к культурным самоизменениям. Наиболее успешными в этом отношении оказались этнические китайцы (не только в Китае), в некоторых же странах (Малайзия) правительству пришлось специально проводить политику рекультурации своего населения.

В-четвертых, сильная социальная политика. Показателен пример авторитарной (в прошлом) Южной Кореи, в которой заработная плата школьного учителя была приравнена к зарплате капитана армии. Сильная социальная политика – и в сегодняшнем Китае, где, как известно, улучшение уровня жизни одного слоя населения (например, среднего класса) означает улучшение жизни более низких слоев.

В-пятых, постепенность, пошаговость социально-экономических изменений. Так, известны четыре модернизации Дэн Сяопина в Китае (начиная с реформ в сельском хозяйстве и заканчивая реформами в оборонной и другой высокотехнологичной промышленности). В России ничего подобного не было, напротив, еще с времен М.С. Горбачева известен призыв к «реформированию по всем азимутам».

В-шестых, умелое использование мировой социально-экономической конъюнктуры сначала новыми индустриальными странами, затем Китаем. Это, с одной стороны, использование возможностей, связанных с переходом Запада к постиндустриальному типу развития, а, с другой стороны, использование преимуществ глобализации (в том числе, и внутри самого Азиатско-Тихоокеанского региона – т.н. стратегия «летающие гуси», когда одна страна, например, Япония, выходя на более высокий уровень развития, передает эстафету менее развитой стране – например Южной Корее).

И, наконец, в-седьмых (и это главное) – труд, трудовые усилия населения этого региона, когда миллионы работников на индустриальных предприятиях трудятся от зари до зари, чтобы улучшить как благосостояние экономики в целом, так и свое собственное благосостояние [9; 10].

Все эти черты, на наш взгляд, воплощают особенность определенного типа характера, распро-

страненного в регионе Восточной Азии – аутистического или замкнуто-углубленного, для которого характерно особое чувство порядка-гармонии (возникающего на почве особого – идеалистического – мироощущения) [11, с. 42–52; 12, с. 222–264; 13, с. 276–324]. Именно это природное чувство «самособойности» (аутистичности), идеалистического порядка-гармонии, и становится основой рационального отношения к жизни, известного рода практичности (прагматизма), а также огромного трудолюбия. И все это делает в ментальном, характерологическом плане людей Дальнего Востока подобными людям Запада (с тоже аутистической, но иной характерологической структурой).

Российский же характер имеет здесь свои отличия, что, предположительно, также сказывается на особенностях нашей хозяйственной жизни. Главное, что называют практически все исследователи, пишущие о русском характере – это отсутствие выраженной рациональности. Этот иррационализм русского характера приводит к тому, что люди оказываются не готовы действовать во имя общего блага, но скорее действуют в своих собственных интересах (отсюда – пресловутая российская анархия). Здесь же – корень таких явлений, как взяточничество и коррупция. Определенная иррациональность русского характера проявляется также и в особой российской практичности – это практичность, направленная не на достижение долгосрочных целей, но на приобретение неких близких, краткосрочных результатов и выгод. Впрочем, здесь тоже может присутствовать определенный расчет: так, как пишет финская журналистка, хорошо знающая Россию, – зачем действовать, исходя из долгосрочных интересов в условиях нестабильного и хаотичного социума? [14, с. 163]

Таким образом, российский бюрократический и клановый капитализм определённо проигрывает на фоне тоже бюрократического и тоже кланового (но рационального) капитализма в Восточной Азии. Думается, что у нас нет другого пути, кроме как совершенствовать российский капитализм, пытаясь придать ему более рациональные формы. И в первую очередь это касается построения институтов правового государства и защиты прав частной собственности, без чего невозможно нормальное функционирование рыночной экономики.

Литература:

1. Коллинз Р. Средний класс без работы: выходы закрываются // Есть ли будущее у капитализма? Сб. статей И. Валлерстайна, Р. Коллинза, М. Манна, Г. Дерлугьяна, К. Калхуна / пер. с англ. под ред. Г. Дерлугьяна. М.: Изд-во Института Гайдара, 2015. С. 61–112.
2. Розенберг Н., Бирдцелл Л.Е. Как Запад стал богатым: экономическое преобразование индустриального мира / пер. с англ. под ред. Б. Пинскера; науч. ред. В. Бусыгин. М.; Челябинск: Социум, 2018. 448 с.
3. Косалс Л.Я. Деловой климат в клановой экономической системе // История новой России. Очерки, интервью: в 3 т. / под ред. П. С. Филиппова. СПб.: Норма, 2011. Т. 1. С. 405–448.
4. Розмаинский И.В., Ложникова А.В. Размышления о капитализме, инновациях и динамизме в постсоветской России // Journal of Institutional Studies (Журнал институциональных исследований). 2014. Т. 6. №4. С. 32–50.
5. Дзарасов Р.С. Инсайдерская рента определяет российский капитализм: ответ Симону Пирани [Электронный ресурс]. URL: <http://dzarasov.ru/dzarasov-ruslan-insayderskaya-renta-opredelyaet-rossiyskiy-kapitalizm-otvet-simonu-pirani> (дата обращения: 27.12.2019).
6. Соколов А.А. Инвестиционное поведение государственных корпораций в условиях инсайдерского контроля // Вестник Университета. 2013. Т. 6. №5. С. 25–33.
7. Явлинский Г.А. Российская экономическая система. Настоящее и будущее. М.: Изд-во «Медиум», 2007. 416 с.
8. Илларионов А. Корпоративистское государство – это не капитализм [Электронный ресурс] // Институт экономического анализа. URL: http://www.iea.ru/siloviki_model.php?id=18 (дата обращения: 27.12.2019).
9. Красильщиков В.А. Азиатские «тигры» и Россия: страшен ли бюрократический капитализм? // Мир России. 2003. №4. С. 3–43.
10. Ланьков А. (2010) Модернизация в Восточной Азии, 1945–2010 [Электронный ресурс] // Полит.Ру. URL: <http://polit.ru/article/2010/03/11/lankov/> (дата обращения: 27.12.2019).
11. Бурно М.Е. О характерах людей (Психотерапевтическая книга). М.: Институт консультирования и системных решений, Общероссийская профессиональная психотерапевтическая лига, 2019. 592 с.
12. Бурно М.Е. Терапия творчеством и алкоголизм. О предупреждении и лечении алкоголизма творческими занятиями, исходя из особенностей характера. Практическое руководство для врачей, психологов, педагогов, специалистов по социальной работе, социальных работников. М.: Институт консультирования и системных решений, Общероссийская профессиональная психотерапевтическая лига, 2016. 632 с.
13. Волков П.В. Психологический лечебник: Разнообразие человеческих миров. Руководство по профилактике душевных расстройств. М.: Этерна, 2013. 640 с.
14. Лаурен А.Л. У них что-то с головой, у этих русских. М.: Флюид-ФриФлай; Флюид-Урал, 2012. 189 с.

Прагматические тенденции развития постсоветского общества и онтология традиций этнической культуры

Каниметов Эмиль Жангорозович

Кыргызский государственный университет им.И.Арабаева (г.Бишкек, Киргизия) - проректор по науке, кандидат философских наук

kanimetov@mail.ru

Статья посвящена философскому осмыслению развития постсоветского общества в прагматическом контексте и актуальности онтологических аспектов традиций этнической культуры. В ней подчеркивается, что существенные социальные преобразования и изменения в этнической культуре еще не получили своего глубоко адекватного осмысления. Актуальность философского осмысления данного феномена особенно ощущается в нынешний исторический период, поскольку у кризиса постсоветского и советского общества как результата попытки построить общества, базирующиеся на отрицании основ Модерна, но при параллельном стремлении добиться завершения модернизации западного типа, есть другая сторона, еще более важная: кризис Новоевропейского механико-математического понимания Вселенной, на котором покоится, в частности, и современный демократический идеал. С точки зрения автора, исследование перспективы развития постсоветского типа общества также усложняется уже свершившиеся революцией в сфере телекоммуникаций, событием завершающая эпохи Нового времени, со становлением новой фазы коммуникационного единства планеты, которая характеризуется своего рода естественной эрозией территориально-пространственной организации политической власти национального государства. Основные проблемы, с которыми столкнулись постсоветские республики в движении к общецивилизованному типу социокультурного, политического, экономического развития, во многом обусловлены девальвацией в массовом сознании общечеловеческих ценностей и целей, утратой чувства самоидентификации, вытеснением на периферию смысловых и поведенческих установок интуитивно-очевидных норм человеческого общежития.

Ключевые слова: постсоветское общество и прагматизм, онтологии традиций этнокультуры, логоцентризм.

В современном мире не только «человек» находится «в поисках смысла», но и целые народы, и нереализованность этого стремления является основным препятствием в превращении масс, общественности в социум. Следовательно, кризисное состояние, которое констатируется во всех сферах общественной жизни, должно быть осмыслено в максимально широком философском контексте: в чем заключается причина и смысл кризиса, каковы возможные пути его преодоления и перспективы дальнейшего развития общества. Суть вопроса состоит о том, что в той или иной степени в состоянии кризиса находятся практически все страны мира, мировое сообщество стоит на пороге сразу нескольких глобальных кризисов. Поиски путей выхода из них - наиболее актуальная проблема современности. Это требует использования новых подходов к сфере социальной философии, связывающих воедино самые разные взгляды и выявляющих первостепенное значение именно гуманитарной составляющей, поскольку привычные, наработанные концепции и мыслительные приемы в новых условиях общественно-исторических реальностей показывает свою недостаточность, а подчас и пагубность.

Постсоветская реальность выступает как новый этап мирового и исторического развития, на котором качественные изменения характера отношений и связей внутри социально-политических экономических систем многих государств, а также геополитические сдвиги и изменения межгосударственных отношений в мире в целом обнаруживают тенденцию некой новой системы мирового порядка, нового общественного развития. Между тем постепенно приходит осознание того, что определение перспективы развития постсоветского общества, понимание природы и сущности происходящих изменений в общественной жизни, выявление причины кризиса советского общества и возможных путей выхода из нынешнего кризиса являются для нас очень важными вопросами, решение которых возможно только через осмысление современных социальных процессов максимально широком философском контексте, с учетом изменений в глобальной системе. Необходимость такого подхода очевидна на фоне современной социологической, политической и т.п. литературы, основным недостатком которых остается не связанность работ общим пониманием предмета и историографической традицией.

Из основной причины кризиса советского общества - насилие социально-политических технологий над природой человека - вытекает одна из специфических его особенностей - опосредованность социальных технологий и социогуманитарных наук, связанных с идеей классической научной

рациональности, с ее пониманием природы истины. Поэтому ракурс исследования должен быть обусловлен необходимостью разрешения философско-методологических проблем в сфере социальных наук, связанных с развитием в них критической рефлексии и, в целом, методологического инструментария и категориального аппарата.

В целом, если проанализировать особенностей постсоветского общества в контексте прагматических тенденций, то тезисом виде можно выделить следующее:

1. Анализ современного постсоветского общественного развития выявляет модернизационные и реставрационные тенденции, характерные для постсоветского общества и взаимоисключающих друг друга. Разрешение этого противоречия с применением классической методологии мышления предполагает либо отождествление модернизации с вестернизацией и неомодернизацией, если сохранена идеологическая коммуникация, либо создает ситуацию практической невозможности без катастрофических последствий реализовать какой-либо универсально-плановый проект, ситуацию идейного и политического противостояния.

2. Потребность в осмыслении опыта трансформации постсоветских обществ выделяет первостепенным критерием ориентации социогуманитарной науки, ее гуманитарную направленность. Соединение разума с экзистенцией (свободой), как показывает исследование творчества К.Ясперса, возможно только при решении проблемы определения разума, иначе говоря, философско-методологических проблем.

3. Универсально-проектное мышление, сформированное за годы советской власти при попытке разрешения проблем советского и постсоветского общества, легитимировала замену официальной марксистской идеологии более радикальным проектом-идеологией. А, повторная попытка осуществления Проекта девятидесятых годов, с несбывшимися ожиданиями энтузиазма и высвобождения энергии всего советского народа, привела к гибели советской «репрезентативной» культуры (Тенбрук) и оживлению процессов, ранее существовавших в латентной, скрытой форме. В реально функционирующем сознании постсоветского человека обнаружилось парадоксы, способные разрушить массовое сознание: как противоречие общественных ценностей и оценки всевозможного поведения человека и общностью в реальной ситуации. Причиной таких изменений в общественном сознании, социальной аномии и фрустрации является сильно измененная социокультурная среда. Эти тенденции массового сознания, как процесс быстрой смены ценностных норм методом проб и ошибок, в начале имели своей целью осуществление «желаний полноты жизни» (М.Мамардашвили), т.е. антропологическую черту.

4. Альтернативный способ мышления к такому универсально-проектному типу мышления привел, среди прочего, к инструментальным стандартам развития современной науки. Согласно концепции прагматического рационализма мышление фактически есть не что иное, как определенный способ осознания человеком практических целей. В качестве подлинно разумного признается не логически совершенное знание (по формальному признаку совершенства), а знание, отвечающее, требованию эффективного достижения цели (углубления прагматической максимы). А, неспекулятивный подход к познанию требует, согласно прагматизму, рассматривать источники мышления как практическую способность служить устранению сомнения как такового, т.е. принимать обоснованное решения. (Конкретизация прагматической концепции истины).

5. С этой точки зрения, переход от классического рационализма к прагматическому является основным принципом «реконструкции» философии в инструментализме и предстает как изменения той установки, в которой Э.Гуссерль усматривал причину кризиса европейской культуры, как переход от «гносеологического субъекта к заинтересованному субъекту». А такая интерпретация классического прагматизма в контексте постсоветской социокультурной ситуации предполагает рассмотреть прагматизм как разновидность постклассической философии. Анализ генезиса идеи прагматизма, доктрины истины У.Джемса показывает, что его «радикальный эмпиризм» является продолжением европейского интеллектуализма в более оптимистическом духе, а его интерпретация прагматического метода и субъективный идеализм дают возможность оценить не только философию У.Джемса, но и весь классический прагматизм как философию, ориентированную на сохранение и восстановление человеческих ресурсов, как реакцию на доминирование жестких промышленных технологий. Мировоззренческой основой теории прагматического метода является концепция опыта. Как показывает анализ, концепция опыта Д.Дьюи почти аналогична феноменологическому миропониманию Э.Гуссерля. Согласно социально-политической концепции инструментализма Д.Дьюи социальные институты (напр., образование) и социальные теории являются инструментами общественного развития, критериями оценки

которого служат человеческие измерения. А социокультурные факторы (напр., морально-религиозная мотивация) служат важными факторами функционирования общества.

В любом случае: как в постсоветской ситуации, так и в прагматическом контексте общественного развития поиск онтологических оснований социального переустройства и обновления культуры диктуется потребностью общества в самосохранении. Отбрасывание привычных мировоззренческих установок и ломка структур социального бытия способствовали развитию социальной апатии, идеологического нигилизма, поставили под угрозу социальную самоидентификацию множества людей, что заставляет их отчасти прибегать к религиозному мракобесию или этнокультурным архаизмам, этноцентрическим сочинениям собственной версии собственной «великой» истории, и анахронизмам.

Необходимость обращения к онтологическим основам и духовным традициям этнокультуры, с одной стороны, обусловлена событием глобального масштаба - противостоянием секуляризованного современного мира и мира религиозного фундаментализма, который можно рассматривать как доведенное до крайности воплощение практического мировоззрения традиционализма. В таком противостоянии обнаруживается глубинный метафизический пласт. С этой точки зрения, исследование онтологических основ традиций этнической культуры – это ключ к раскрытию метафизики социального бытия. Этим определяется его непреходящая эвристическая ценность.

С другой стороны, развенчание логоцентризма в деконструкционизме привело к развоплощению логоса в виде граматоцентризма, культу письменного слова, окончательному стиранию всяких следов телесности. Постмодернизм застыл в стадии деконструкции привычного и смутно указывает лишь на очертание осязательных (М.Бахтин) измерений современной культуры. Сдвиг в этом направлении может быть осуществлен дальнейшим обобщением опыта деконструктивизма. Но акцент должен быть сделан на процессуальной динамике смыслообразования, которое может находить свою форму выражение и за пределами письменного текста.

Смещение акцента с критики преобразовательного активизма к раскрытию новых возможностей сознания, сценариев поведения предполагает искать др. источники опыта осмысления реальности. Если на самом деле несомненна связь такого «активизма» с лапласовской традицией, далее, марксистским пониманием истории вытекающей от симулятивной природы текстового слова, то современное доминирующее влияние аудио-визуальной культуры как основного способа коммуникации должно приводит к переструктурированию культурного пространства. Есть опасение, что аудио-визуальная культура способствует индивидуализации, фрагментации культурного опыта. Даже, в таком аспекте представляет интерес онтологический этнокультурный опыт, например, устно-фольклорных традиций этнической культуры, определяющих этническую идентичность.

Контекстуальность символически выраженного знания таких традиций свидетельствует о недостаточности любого перевода его в рациональную знаковую систему, который представляет собой всего лишь редукцию, тогда как символизм устно-культурной традиции уходит своими корнями в нередуцируемое сакральное опыта. Поскольку для нормального функционирования социального и индивидуального бытия является крайне важным адекватное истолкование архетипической символики в контексте современности, уникальный коллективный опыт интеграции сознательного и бессознательного начал психики через символическое толкование и субъективное переживание архетипических структур этноса и этнической культуры сохраняет свою жизненную силу. Очевидно, что уникальный коллективный духовно-онтологический опыт, вопрос о духовной жизни является основным не только для всего человечества, но и каждого народа и человека, поскольку именно она, в конечном счете, определяет характер, направление и саму разумность всей его общественной деятельности, социально-политических перемен. Существо любого значимого явления в жизни общества заключено в духовной жизни.

Такой подход приводит к выделению проблемы современных обществ, которые переживают кризис – эти проблемы находятся в сфере системы духовного производства. Разделение его на две подсистемы - производство уникальных, морально не устаревающих ценностей, зафиксированных в культурной наследии народа, средствами национальной культуры, и продукция духовной индустрии, нуждающаяся в периодической замене, помимо которой новые поколения не могут приобщиться к культурному наследию, указывает на множество проблем, порождаемых условиями модернизации, где духовное производство, в рассматриваемом нами контексте, выступает не только как механизм взаимодействия с окружающей средой, но и как механизм межкультурных взаимодействий.

Теории справедливости в «Левиафане» Т. Гоббса

Карчагин Е.В.

Волгоградский государственный технический университет, профессор кафедры философии, социологии и психологии. Доктор философских наук

evkarchagin@gmail.com

Аннотация: Рассматривается проблема количества теорий справедливости в философии Томаса Гоббса. В «Левиафане» присутствует совмещение две линии понимания справедливости: 1) как выполнение заключенного соглашения и 2) как естественного закона. В английском языке для обозначения справедливости используются термины «fairness», «justice», «equity». Анализ текста показал, что хотя термины «justice», «equity» не образуют явного противопоставления и не могут безусловно служить основанием для разделения справедливости на гражданскую и естественную справедливости, тем не менее такие предпосылки имеются. Возможно выделить четыре варианта решения проблемы: есть только естественная или только гражданская справедливости; существует и гражданская и естественная справедливости; шесть теорий справедливости – две естественных (догражданская и международная, то есть естественное состояние суверенов) и четыре гражданских (локальное государство, возникшее путем договора; локальное государство, возникшее путем завоевания; общемировое государство, возникшее путем договора и общемировое государство, возникшее путем завоевания); к названным шести добавляется божественная (эсхатологическая) справедливость Царства Бога в результате Второго пришествия.

Ключевые слова: Томас Гоббс, «Левиафан», справедливость, государство, естественное состояние, суверен

Theories of Justice in T.Hobbes' Leviathan. Karchagin E.V.

Volgograd State Technical University

Abstract: The problem of the number of theories of justice in the philosophy of Thomas Hobbes is considered. In “Leviathan” there is a combination of two lines of understanding of justice: 1) as the implementation of the contracts and 2) as a natural law. The analysis showed that although the terms “justice” and “equity” do not form an explicit contrast and can not serve as a basis for dividing justice into civil and natural justice, there are such prerequisites. There are four possible solutions to the problem: there is only natural or only civil justice; both civil and natural justice; six theories of justice – two natural (pre-civil and international) and four civil (a local state that arose by contract; a local state that arose by conquest; a global state that arose by contact and a global state that arose by conquest); the divine justice of the Kingdom of God is added.

Keywords: Thomas Hobbes, Leviathan, justice, state, natural state, sovereign.

«Левиафан» Томаса Гоббса начинается с впечатляющей метафоры, где раскрывается аналогия между большим человеком, огромным животным и грандиозной машиной, созданной человеческим искусством и изобретательностью: «... искусством создан тот великий Левиафан, который называется Республикой, или Государством (Commonwealth, or State), по-латыни – Civitas, и который является лишь искусственным человеком, хотя и более крупным по размерам и более сильным, чем естественный человек, для охраны и защиты которого он был создан. В этом Левиафане ... справедливость и законы суть искусственный разум (reason) и воля» [1, с. 8]. Таким образом, из данного отрывка выясняется, что разум Левиафана есть не что иное, как справедливость.

Однако анализ последующих рассуждений Т.Гоббса показывает совмещение двух линий понимания справедливости: 1) как выполнение заключенного соглашения и 2) как естественного закона («есть правило разума, запрещающего нам делать что-либо, что пагубно для нашей жизни, из чего следует, что справедливость есть естественный закон» [1, с. 113]). Справедливость, кроме того, сама «даёт жизнь» естественным законам [1, с. 250].

Это делает весьма возможным, что «Левифан» Гоббса фактически содержит не одну теорию справедливости. Утверждать наличие нескольких видов справедливости – старая европейская философская традиция, ведущая свое начало с «Никомаховой этики» Аристотеля. При этом Аристотель выделял общую идею справедливости (хотя и не прописал ее совершенно, ограничившись по сути одним абзацем) [2]. Можно ли говорить, что у Гоббса есть общая и частные виды справедливости, или речь идет о сосуществовании нескольких теорий справедливости?

Justice u equity

Возможность ответа на приведенный вопрос нам видится в том, что некоторые нюансы, связанные с пониманием справедливости в англоязычной традиции (то же самое безусловно относится и к русскоязычной и некоторым другим языковым традициям) вытекают из наличия в ней нескольких синонимов. Поскольку в английском языке для обозначения справедливости используются термины «fairness», «justice», «equity», постольку возможно, что Т. Гоббс для обозначения справедливости как «естественного» понятия использует один термин, а для обозначения справедливости как «государственного» понятия берет другой термин. Любопытно, что во введении к книге, в знаменитом и процитированном выше, фрагменте, где справедливость именуется «искусственным разумом» Левифана, фигурирует не «justice», но «equity»: «Equity and Lowes, an artificial Reason and Will» [3, p. 10].

Equity довольно часто находится с Justice в одном перечне. В целом это слово можно перевести как «равное распределение» или «беспристрастие»: «Equity allowing to each party equall benefit, if one be admitted to be Judge, the other is to be admitted also; & so the controversie, that is, the cause of War, remains, against the Law of Nature» [3, p. 125]. Equity есть равное распределение справедливости: «the Law that commanded! Equity; that is to say, an equall distribution of Justice» [3, p. 250]. Или даже «равное беспристрастное распределение» [3, p. 271].

По всей видимости, equity относится больше к действиям судей. Так, суверен судит в случае необходимости судью и тяжущуюся сторону [3, p. 192]. В целом «equity» – это правильное понимание естественного закона, которое опирается на размышления и природный, естественный разум человека.

Итак, хотя термины «justice», «equity» не образуют явного противопоставления и не могут безусловно служить основанием для разделения справедливости на гражданскую и естественную справедливости, тем не менее такие предпосылки имеются.

Полисемантизм справедливости

Исходное восприятие справедливости у Гоббса – это фиксация её полисемантического характера. Гоббс утверждает, что разные люди используют разные имена для одних и тех же вещей, и то, что «один человек называет жестокостью, другой называет справедливостью (justice)» [3, p. 34].

Итак, как утверждает Гоббс, невежество в вопросах происхождения справедливости («Equity, Law, and Justice») ведет к мнению, что справедливо то, что таковым считается по обычаю. И если бы вопросы геометрии имели отношение к человеческой выгоде, то они бы также кроваво обсуждались, что и вопросы правильного и неправильного [3, p. 84]. Не случайно поэтому справедливость относится к «скандальным» вещам, к таким вопросам, о которых можно споткнуться [3, p. 96].

Люди приобретают понятия о справедливости из церкви и от знакомых [3, p. 270-271], которые могут ошибаться. По этой причине в справедливости можно и нужно убеждать [3, p. 203]. Поскольку в справедливости чего-либо можно убеждать, постольку суверен обязан учить правильной справедливости свой народ [3, p. 269-270]. Суверены должны быть философами, а наука о естественной справедливости есть единственная важная наука для суверена [3, p. 290].

По причине того, что представления о справедливости столь сильно разнятся, только суверен может устанавливать единство в этих представлениях для всех подданных. Общественный договор создает справедливость и одновременно гражданский социальный порядок. Следовательно, гражданский социальный порядок и справедливость есть одно и то же, справедливость выступает как перформатив социального порядка, понятого как соглашение («Performance of Covenant» [3, p. 120]). По сути, возникновение понимания необходимости создавать социальный порядок в сознании людей в естественном состоянии происходит одновременно с его фактическим созданием.

Сила суверена кладет этой вариативности пониманий справедливости конец. Единая гражданская

справедливость может иметь место только благодаря силе, которая делает реальным выполнение договоров, а именно – благодаря принудительной власти суверена. Тем самым справедливость существует благодаря страху перед силой (властью), заставляющей выполнять свои обещания. Несправедливо не подчиняться суверену. Суверен выступает как воплощение справедливости (как justice, так и equity). Он по сути цементирует тот проблеск разумности и справедливости (или точнее сказать божественную «искру» или совесть, включающие представления о justice и equity) у естественного «человеко-волка», когда последнего посещает мысль о разумности поиска гарантий для себя безопасности, – и делает этот проблеск искусственно вечным. Естественная (божественная и нереализованная на земле) справедливость благодаря суверену получает гарантии для своей реализации и превращения в государственную (искусственно бессмертную) справедливость.

Однако, в этом месте у Гоббса имеется серьезное противоречие. Государственная власть служит основанием договора и одновременно сама покоится на нем. Это создает логический круг, вытекающей из того, что в социальных науках получило наименование «Гоббсовской проблемы» (проблемы существования социального порядка): «как мы может понимать те социальные связи, которые, согласно описанию самого Гоббса, но в противоречии с его основным тезисом, могут возникать даже в отсутствие порядка. Хотя Гоббс не признает это, он вынужден описывать людей в естественном состоянии таким образом, что между ними не только возможны, но и необходимы определенные социальные отношения» [4, с. 12].

Одна справедливость или несколько?

Итак, сколько теорий справедливости содержится в философии Гоббса? Мы полагаем, что есть четыре возможных ответа на этот вопрос. При этом данные ответы суть только логическая возможность их развить из базовых положений его теории, заключающейся: 1) в постулировании естественной многозначности понятия справедливости (а также ее тесной связи с equity); 2) необходимости принуждающей власти, способной сузить значение справедливости, и привести к гражданскому миру; 3) существования государственного естественного состояния; 4) постулировании примата Священного Писания в вопросах интерпретации справедливости.

1) Теория единой справедливости (только естественная или только гражданская).

2) Две теории справедливости – естественная и гражданская.

3) Шесть теорий справедливости – две естественных (догражданская и международная, то есть естественное состояние суверенов) и четыре гражданских (локальное государство, возникшее путем договора; локальное государство, возникшее путем завоевания; общемировое государство, возникшее путем договора и общемировое государство, возникшее путем завоевания). Поскольку, по Т. Гоббсу, есть два способа создать общество и суверенитет: а) путем завоевания и б) путем учреждения или установления (institution), постольку можно говорить о гражданской справедливости учреждения и гражданской справедливости завоевания.

4) Семь теорий справедливости, добавляющая к вышеперечисленным божественную (эсхатологическую) справедливость Царства Бога в результате Второго пришествия [5].

При этом, если естественная, гражданская и международная справедливости предполагают реальные фактические состояния вещей, то общемировая и эсхатологическая справедливости суть пока ещё желаемые и ожидаемые, не существующие в действительности положения дел.

Литература:

1. Гоббс Т. Левифан. М., 2001
2. Кашников, Б. Н. Концепция общей справедливости Аристотеля: опыт реконструкции // Этическая мысль. Вып. 2. М., 2001. С. 89–118.
3. Hobbes T. Leviathan in two volumes: a critical edition. London: Continuum, 2005.
4. Корбут А. М. Гоббсова проблема и два ее решения: нормативный порядок и ситуативное действие // Социология власти. 2013. № 1–2. С. 9–26.
5. Gauthier D. The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes. Oxford University Press, 2000. 232 p.

Нация как субъект «нового гуманизма»

Кафырин Е.А.

Российский государственный университет правосудия, кафедра философии и социально-гуманитарных дисциплин, профессор. Доктор философских наук

evg0346@yandex.ru

Аннотация: Человечество – не простая сумма индивидов, а диалектическое взаимодействие наций и народов. В силу этого угрозы его самоуничтожения, возникшие в эпоху глобализации, возможно преодолеть лишь при сотрудничестве ведущих государств во имя общечеловеческой безопасности. Исторические формы совместных усилий разных стран по «снятию» социальных проблем (а именно, международная солидарность и диалог культур) должны быть осмыслены с позиции диалектики. Эта позиция позволяет обосновать роль ООН как «опосредующего звена», содействующего взаимообогащению национальных культур гуманистическими ценностями, служащими идеальными ориентирами успешной модернизации экономики и социального обновления жизни людей в разных странах.

Ключевые слова: «новый гуманизм», интересы национальные и общечеловеческие, солидарность, культурная рецепция

The nation as a subject of the “new humanism». **Kafyrin E. A.**

Russian state University of justice, Department of philosophy and social and humanitarian disciplines

Abstract: Humanity is not a simple sum of individuals, but a dialectical interaction of Nations and peoples. For this reason, the threats of self-destruction that have arisen in the era of globalization can only be overcome with the cooperation of leading States in the name of universal security. Historical forms of joint efforts of different countries to “remove” social problems (namely, international solidarity and dialogue of cultures) should be understood from the position of dialectics. This position allows us to justify the role of the UN as a “proxy” that promotes the mutual enrichment of national cultures with humanistic values that serve as ideal guidelines for the successful modernization of the economy and social renewal of people’s lives in different countries.

Keywords: “new humanism”, national and universal interests, solidarity, cultural reception.

Существующие угрозы выживаемости человечества, побуждают народы и государства выработать социальный механизм сдерживания. Благодаря этому человечество пока избегает возникновения термоядерной войны, фактически ликвидировало перспективу гибели от химического оружия, поставило под международный контроль создание бактериологического оружия, стремится ограничить распространение современных видов оружия нападения, поставив его под взаимный технический контроль со стороны ведущих ядерных держав. Важным условием выживаемости человечества являются международные договора о сотрудничестве с целью обеспечения региональной безопасности, о сокращении вооружения, которые, очевидно, способствовали сохранению баланса сил в большинстве регионов планеты. Значительную роль в политике стали играть акции солидарности народов. Без международной солидарности крушение колониальной системы не могло стать фактом истории.

Деятельность ООН стала определяющим фактором достижения согласия и выработки решений, стабилизирующих отношения между государствами, научного обоснования норм международного права и условий взаимовыгодного сотрудничества стран с учетом их политического и социального многообразия. Теоретическим отражением этого процесса стали положения концепции «нового гуманизма» ЮНЕСКО. Основные принципы данной концепции можно сформулировать следующим образом:

– человечество столкнулось с угрозами, которые даже ведущие страны, не способны устранить поодиночке, поэтому требуются их коллективные усилия. Именно совместный характер действий

большинства ведущих стран становится объективной предпосылкой обеспечения успеха при осуществлении гуманитарных проектов в общечеловеческих интересах;

– этическая доминанта персонального гуманизма, надежда на толерантность и взаимоуважение национальных лидеров и элит не является гарантом в деле решения глобальных проблем;

– становится все более актуальной заинтересованность большинства стран мира в создании системы гарантий общечеловеческой безопасности на основе равенства и взаимной ответственности за будущее цивилизации;

– возросла значимость широкого сотрудничества народов в разных сферах общественной жизни: в экономике, в совершенствовании социальных отношений, в рационализации деятельности управленческих и политических организаций, в создании духовно-ценностных мостов между культурами разных народов, способных преодолеть духовную обособленность Запада и Востока, Севера и Юга.

Автором этой концепции является директор ЮНЕСКО И.Бокова, которая обратилась к обществоведам мира за поддержкой [1]. В этой связи целесообразно воспользоваться методологическим потенциалом диалектики, объясняющей социальные феномены, исходя из взаимодействия разных явлений. В фокусе диалектики «новый гуманизм» может быть описан в определённой последовательности. Во-первых, исходной диалектической «клеточкой» нового гуманизма должны быть определены, прежде всего, нации, ибо носителями многообразия культур на планете являются лишь этнические группы людей, а не отдельные личности, не страты, не классы, не партии, и не движения.

Во-вторых, реальным субъектом в планетарном взаимодействии наций, актором, подписывающим международные договоры выступают преимущественно представительные институты народов, то есть национальные государства. Ни одно современное международное движение, ни одна международная организация, даже если попытается в практическом плане поставить подобные задачи, с ними не справится, ибо национальные государства в судьбоносных международных акциях, в случае если их не допустят к участию, «торпедируют» данную инициативу. Думается, что серьёзного усилия лишь правительства США будет достаточно для сведения этой инициативы «на нет». Вспомним конечный итог деятельности Лиги наций, в которой США не участвовала. Подобное произойдет с любой гуманистической инициативой без участия правительств ведущих стран мира, ибо они должны стоять на страже своих национально-государственных интересов.

Поэтому, в-третьих, национальные интересы должны трактоваться как отправное закономерное требование (непосредственное качество), концепции ЮНЕСКО. Только защита национальных интересов определяет суверенитет национального государства.

В-четвертых, внутренним качеством «нового гуманизма» следует считать общечеловеческие интересы, скажем интересы общечеловеческой безопасности, интересы устойчивого развития человечества. Эти интересы «в латентном виде» содержатся в национальных интересах, ибо каждая нация заинтересована в обеспечении собственной безопасности и в собственном устойчивом развитии. Возникновение глобальных проблем, которые не могут быть решены даже ведущими странами в одиночку или при создании системы регионального сотрудничества, актуализируют общечеловеческие интересы. Таким образом, некоторые внутренние интересы наций получают внешне отчужденное существование, становясь общечеловеческими.

В-пятых, многообразие национальных культур не исключает их типичности (разности развитых, развивающихся и слаборазвитых стран) и даже противоположности (например, Севера и Юга). В реальной международной политике эти противоположности учитываются, определяя нишу в мировой экономике и поэтапность достижения единства национальных и общечеловеческих интересов. Однако, с позиции диалектики, именно единство интересов объединенных наций становится сущностью общественного бытия в современную эпоху.

В-шестых, историческими формам проявления установленной сущности гуманистического обновления отношений среди наций становятся события самоопределения, солидарности и взаимовлияния. При этом самоопределение наций следует интерпретировать как исторический выбор в пользу национального суверенитета, равенства и свободы как общечеловеческих ценностей, отвечающих национальным интересам.

Под углом зрения взаимосвязи философских категорий «содержание» и «форма», возможно

осмыслить своеобразие отношений солидаризации народов. Закономерным для солидарности между народами является реальное, а не формальное, равенство сторон, ибо оно выражает отношение братской, бескорыстной заинтересованности в успехах друг друга. Добровольная бескорыстная помощь свидетельствует об отношении к судьбе другого народа как к собственной. Напротив, стремление воспользоваться оказываемой помощью в гегемонистских целях, в получении какой-либо выгоды указывает на национальный или региональный эгоцентризм (американизм, европоцентризм, исламизм, негритюд и т.п.). Оно «снимает» реальное равенство между народами, превращая его в формальность, и противоречит положениям «нового гуманизма».

В свою очередь, взаимовлияние национальных культур предполагает описание этого процесса в контексте диалектических категорий «возможность» и «действительность». Взаимовлияние культур – это естественный исторический путь формирования общечеловеческого содержания современной эпохи. Он характеризуется противоречивостью процесса рецепции духовных и социальных достижений передовых стран в национальной культуре. Первоначально в культурной рецепции участвуют отдельные прогрессивные люди или общественные объединения. Однако локальный характер такого рода приобщения к культурным ценностям других народов является недостаточно продуктивным: хотя в общество вносятся, скажем, новые прогрессивные идеи, этого ещё недостаточно, чтобы они «заработали» в полной мере. Более того, типичные черты, присущие культурной рецепции с участием общественных организаций (редукция, реинтерпретация, абсорбция, аккультурация, инкорпорация и т.п.) вносят разночтение в понимании содержания базовых идей и порождают разлад в этих организациях.

Ситуация меняется с момента учреждения ООН. В противоречивом процессе взаимовлияния культур на ООН объективно выпадает роль «опосредующего звена». Именно на базе ООН формируются рационально обоснованные условия мирного сосуществования народов на планете Земля. Более того, на основании этих принципов разработаны и стали действенными международные режимы и стандарты, функционирует международное право и т.п. «Всеобщая декларация прав человека», «Глобальный договор» и многие другие документы ООН способствуют возрастанию значимости регулятивной роли моральных и правовых норм (общечеловеческих ценностей) в решении спорных вопросов мировой политики. Более того, успешная модернизация экономики ряда стран, свидетелями которой мы являемся, была бы невозможна без взаимовлияния, обогащения культур разных народов позитивным опытом передовых стран, плодотворность которого обуславливается гуманистическими ценностями и целями. Например, достижение Китаем уровня средней зажиточности населения способствовало, согласно мнению специальной комиссии ООН, успешному решению многих проблем, связанных с правами человека в стране. Да и представления некоторых философов о «золотом миллиарде» в свете достижений китайского народа становятся анахроничными.

Таким образом, можно утверждать, что нации как субъекты обновления отношений между людьми на основе гуманистических ценностей создают объективно существующий «механизм» достижения единства своих внутренних и внешних интересов, позволяющий блокировать угрозы самоуничтожения человечества. Структурные компоненты этого «механизма» получают отражение в концепции «нового гуманизма», увязывая изначально сформулированные принципы в диалектически целостный комплекс понятий.

Литература:

1. Бокова И. Новый гуманизм XXI века [Электронный источник]. URL: <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001897/189775f.pdf> (дата обращения: 25.01.2020).

Философия и социальность: онтологическая безосновность

Керимов Т. Х.

Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина, заведующий кафедрой социальной философии. Доктор философских наук

kerimovt@mail.ru

Аннотация: В современной философии мы наблюдаем радикальный поворот в обновлении социальной философии, связанный с изменением контекста и исходных установок рефлексии о социальности. Контекст постановки проблемы социальности смещается в сторону самого способа ее философского обоснования. В докладе осуществляется деконструкция философского обоснования социальности. Непосредственным коррелятом этой деконструкции выступает безосновная и реляционная социальность. Последняя выходит за пределы любого теоретического дискурса и любой формы ее репрезентации: безосновная социальность сохраняет за собой в некотором критическом смысле интенсифицированную негативную избыточность, ниспровергающую любую тотальность. Социальность не ограничена только человеческим, она включает в себя любую сингулярность. То есть социальность как множественность, бесконечная игра различий избыточна относительно любых форм конституирования общества.

Ключевые слова: философия, репрезентация, образ человека, социальность, безосновность, множественность, сингулярность

Philosophy and sociality: ontological groundlessness.

Kerimov T. Kh.

Ural Federal University named after the first President of Russia B.N.Yeltsin

Abstract: There is the radical turn in updating social philosophy in contemporary philosophy. The turn is associated with a change of the context and initial attitudes of reflection on sociality. The context of the problem setting of sociality shifts toward the very method of its philosophical grounding. The paper provides the deconstruction of the philosophical grounding of sociality. The immediate correlate of this deconstruction is groundlessness and relational sociality. This latter goes beyond any theoretical discourse and any form of its representation: groundlessness sociality in some critical sense retains by itself intensified negative excess that subverts any totality. Sociality is not limited only to humanity; it includes any singularity. That is, social as plurality, and an endless play of differences is excessive with respect to any forms of the constitution of society.

Keywords: philosophy, representation, image of man, sociality, groundlessness, plurality, singularity

Способность философии описывать и объяснять человеческую социальность с необходимостью связана с конкретными образами человеческой природы, которые она предлагает и из которых она исходит. Эта способность основана на том, что философия сама дает себе право построить такие образы человеческой природы и обосновать их в рамках философской системы. То есть для того чтобы описать и объяснить человеческую социальность, философия должна построить фундаментальный образ человека, из которого она будет исходить, а затем обеспечить себя философскими основаниями, которые позволят ей обосновать такой образ человека. Каждый раз образ человека и объяснение социальности обосновываются в философском основании, которое философия устанавливает сама для себя. Так образ человека, социальность и философское понимание социальности образуют взаимосвязанное и взаимозависимое целое. Во многих отношениях философия может пониматься как серия различных образов человека и социальности и их обоснований.

Приведем два примера с целью лучше очертить пределы этого философского описания и объяснения человеческой природы и социальности. Так, например, для Юма, симпатия выступает основанием философского понимания социальности. Симпатия и ее отношение к социальности – это не какой-то результат чисто философского теоретизирования, она имеет эмпирическое доказательство, поскольку является фактом переживания. Способность сочувствовать другим и вступать в самые раз-

нообразные отношения с ними является одной из фундаментальных характеристик человека, которая обуславливает все другие образцы его поведения: «Самое замечательное из всех качеств человеческой природы как само по себе, так и по своим следствиям – это присущая нам склонность симпатизировать другим людям и воспринимать посредством сообщения их наклонности и чувства» [1, с. 367]. Итак, человеческая природа и фундаментальная ее характеристика – симпатия фундирует человеческую социальность. Обосновывается эта природа эмпирическим методом и теорией идей и впечатлений, в которой этот метод, в свою очередь, находит свое обоснование.

У К. Маркса мы наблюдаем другой образ человека и социальности. Для Маркса предметно-практическая деятельность людей выступает решающим основанием философского понимания общественных отношений [2, с. 3]. То, что человек есть продукт собственной практической деятельности и сущность человека представляет собой совокупность общественных отношений, является фундаментальной характеристикой человека, лежащей в основе всех других его свойств. Итак, взгляд Маркса на человеческую природу фундирует его понимание человеческой социальности, и оба находят свое основание в диалектическом методе и теории исторического материализма, в которой этот метод обосновывается.

Чтобы подчеркнуть эту взаимозависимость философского понимания человека и социальности, а также основание этого понимания, которое философия устанавливает и закрепляет для себя, следует отметить, что философия строит систему мысли, которая призвана дать тотальный образ человека и условий его существования. В определенном смысле философия отождествляет себя с тотализацией. Она синтезирует реальное в систему понятий или дискурсивных операций на основе законодательных решений относительно природы реального, что неизбежно ведет к циркулярности мысли. Философия, с одной стороны, полагает реальное, а с другой – репрезентацию этого реального в понятиях или категориях, а затем конструирует или обосновывает их тождество или единство в дискурсивной системе философских истин и оснований. То есть в контексте нашего обсуждения философия начинается с определенного решения относительно природы человека и социальности, затем конструирует дискурсивную систему, которая призвана оправдать это решение.

Если бы мы захотели выйти за пределы этого порочного круга философской мысли и поставить под вопрос основание, на котором философия законодательно закрепляет свою дискурсивную систему, то тогда необходимо было бы подвергнуть сомнению и философский образ человеческого бытия и социальности. Тотальность философской системы мысли показывает, что без философского основания обоснование образа человека и человеческой социальности невозможно. Без возможности законодательно утверждать свою собственную и всеобщую власть философия не способна оправдать образ человека и не в состоянии предложить модель человеческой социальности. Следовательно, необходимо не просто подвергнуть критике способность философии обосновать собственные основания и предложить образ человека и социальности, но связать эту критику философского самообоснования с обновленным представлением о социальности. Для того чтобы обнажить это обновленное представление о социальности, нужно внимательнее присмотреться к акту самообоснования философии. Именно этот момент самоопределения и самообоснования философии оказывается для нее неразрешимым.

С самого начала необходимо заметить, что самообоснование философии осуществляется в инстанции неразрешимости, или апории, которая не позволяет ей закрыться в тот самый момент, когда она пытается предоставить себе собственное основание. Если философия сама для себя устанавливает свои собственные основания и, следовательно, основания тотализации мира, тогда именно этот момент самообоснования ускользает от основания и субстанции в самом акте самообоснования. Если самообоснование философии означает, что философия сама для себя устанавливает основания, тогда самообоснование философии бесосновно, поскольку нет основания, согласно которому философия устанавливает свое собственное основание. Но если бесосновно самообоснование философии, тогда бесосновны и философские образы человека и социальности. Этот вопрос о неразрешимости самообоснования философии и философского определения социальности в силу своего содержания имеет решающее значение для социальной философии.

Если философия устанавливает свои собственные основания, тогда она свободна в акте обоснования собственных оснований в том смысле, что она не ограничена миром природы или социальности и действительно, в определенном смысле, ничем не ограничена. То есть когда философия сталкивается с отсутствием собственного основания, она в то же самое время сталкивается со своей безграничностью в качестве отсутствия этого основания. Но то, что философия сталкивается со своей бесоснов-

ностью, совершенно не означает ее отрицание или отмену в пользу других, более фундаментальных, дискурсов или принципов. Отсутствие собственного основания для философии означает в то же время открытие самого условия ее автономии. И когда философия подходит к пределу собственной возможности, обнаруживая тем самым бесосновность своего самообоснования, или самоопределения, она неизбежно сталкивается с бесосновностью, случайностью существования. В отсутствие каких-либо оснований существование обнажается как бесосновность, случайность, свобода. На этом пределе способность философии устанавливать себе основания прерывается. При этом также и приостанавливается ее способность определять образ человека и, следовательно, объяснить человеческую социальность, полагаясь на этот образ.

На самом деле, если образ человека и социальности всегда был предопределен философскими основаниями, тогда мыслить на пределе философской дискурсивности и в отсутствие любого философского основания означает мыслить в отсутствие всякого образа или модели социального, что не исключает возможность иного определения социального в еще более «фундаментальных» понятиях. И именно в этот момент опыта бесосновности и случайности существования возникает другое понимание социальности – социальности бесосновной, ан-архичной. То есть мысль о фундаментальной онтологической относительности социальности возникает как непосредственный коррелят опыта бесосновности существования, неукорененного в какой-либо субстанции, или общей сущности, на основе которой люди могли бы вступать в отношения друг с другом. Опыт онтологической бесосновности и случайности и обнажение исходной социальности существования предопределены первоначальным решением философии относительно природы реального, которое и подводит философию к пределу ее самообоснования. Тем не менее следует дальше проработать эту связь между онтологической бесосновностью и исходной социальностью.

Мысль об исходной социальности становится не только возможной, но и неизбежной из-за того, что приостанавливается законодательная власть философии и она оказывается выставленной к отсутствию собственного основания. Тем не менее возникает вопрос: каким образом эта мысль об исходной онтологической относительности и социальности далее связывается с человеческой социальностью? Важное уточнение состоит в том, что философия, выставленная к отсутствию собственного основания, не может дать никакого образа человеческой природы. Если вместе с прерыванием законодательной власти философии приостанавливается ее способность определять образ человека и социальности, тогда то, с чем мы остаемся, это сингулярное существование, множество «некто», исключаящее какую-либо общую идею об общечеловеческой сущности, субстанции или природе человека, или общепринятом образе человека как такового. Более того, эта исходная социальность не ограничена только человеческим, она включает в себя любую сингулярность вне зависимости от того, воспринимается она как человеческая или нечеловеческая, органическая или неорганическая, живая или неживая. Онтологическая социальность – это не просто мир человеческой конечности или смысла, а бесосновная социальность, пределы или критерии принадлежности которой не могут быть философски обоснованы или каким-то другим образом предписаны.

Литература:

1. Юм Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // Юм Д. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996. С. 53–656.
2. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 3. Издание второе М.: Издательство политической литературы, 1955. С. 1–4.

От игр разума к ноосферным играм: системный подход

Козлов П.А.

Ивановский государственный Университет, кафедра философии, аспирант. Ивановский филиал образовательного частного учреждения высшего образования «Международный юридический институт», преподаватель.

465119@mail.ru

Аннотация: В докладе формулируется определение игры как семиотической системы, рассматриваются компоненты игры, осмысливается понятие «игры разума» и выделяются специфические черты этой формы игры. Вводится и анализируется понятие «ноосферных игр», определяется их сходство и различие с «играми разума».

Ключевые слова: игра, игра разума, система, уровни системы игры, сцена, актер, роли, ноосферные игры

From mind games to noosphere games: a systematic approach. Kozlov P.A.

Ivanovo state University, Ivanovo branch of the educational private institution of higher education "International law Institute", Department of philosophy, postgraduate student

Abstract: In the report, the author defines the game as a semiotic system, examines the components of the game, comprehends the concept of "mind games" and highlights the specific features of this form of game. The concept of "noosphere games" is introduced and analyzed, their similarity and difference with "mind games" is determined.

Keywords: Game, mind game, system, game system levels, stage, actor, roles, noosphere games.

В современном философском дискурсе важным и обсуждаемым направлением в мировоззренческих размышлениях является проблематика «игр разума». «Игры разума» представляют собой проявление игрового универсума как совокупности всех существующих и реализующихся игровых потенциалов.

В рамках исследуемой темы считаем возможным выделить среди всех явлений действительности, включенных в универсум, игру как особую семиотическую систему, обладающую специфическими признаками и свойствами.

Игра представляет собой прежде всего систему. Всякая система, согласно подходу А.И. Умова, представляет собой совокупность трех уровней: 1. Субстратный уровень (уровень элементов системы); 2. Уровень отношений между элементами системы; 3. Концептуальный уровень (уровень концепта, то есть общего замысла и цели существования элементов во взаимосвязи между собой), так как «система будет считаться полностью определенной в том случае, если определен не только концепт, но структура и субстрат системы» [1, с. 128].

1.) Субстратный уровень системы игры включает в себя следующие элементы, то есть «компоненты системы, не членимые далее в отношении, релевантном данной системе» [2, с. 4]: сцена игры, актеры игры, фактор случайности.

Сцена представляет собой то пространство, где происходит игровое взаимодействие, при этом данное пространство может иметь как географическую характеристику, привязку к местности, городу, селу, стране, так как «всякая игра протекает в заранее обозначенном игровом пространстве, материальном или мыслимом» [3, с. 34], также можно выделить пространство коллектива/компании/организации, пространство личных/рабочих/деловых «взаимоотношений», пространство, построенное разумом актера.

Актер является конкретной физической личностью, индивидом, которая вступает в процессе жизни в различные социальные отношения или строит в своей воображении различные конструкции, жизненные или воображаемые ситуации, то есть играет в различные игры.

Фактор случайности представляет собой такой элемент игры, полностью предсказать или просчитать влияние которого на другие элементы игры не представляется возможным.

2.) Уровень отношений системы игры включает в себя роли актеров и правила игры. Данные составляющие системы игры прямо определяют возможные отношения между элементами субстратного уровня.

Роль можно определить как совокупность принадлежащих актеру возможностей, прав и обязанностей, способов и форм поведения в конкретный момент или представляемый момент времени, связанных с его участием в конкретной игре, в каком-либо социальном или мысленном взаимодействии.

3. Концептуальный уровень игры представляет собой определение цели игры и ее возможного результата, которые находят выражение в наименовании игры и её правилах.

Концептуальное значение в системе игры выполняют правила игры – реально существующие или мыслимые актером законы конкретных взаимодействий, отличающие одни игры от других. «Об играх нельзя было бы сказать ничего определенного, если бы в них не было определенных правил» [5, с. 149]. В процессе экспликации и анализа данных правил каждый человек, представленный в виде актера в описании системы игры, имеет возможность выбрать как свою роль, то есть определить свои возможности и функции, так и принять решение о начале другого взаимодействия, другой игры, то есть о включении себя, своего разума в другую игру с другими правилами, актерами, ролями, результатами, так как в контексте развития общества «любой институт представляет собой игру, которую надо было учредить, основать на новых принципах и которой пришлось вытеснить более старую игру» [6, с. 93].

Как явление действительности игра представляет собой именно семиотическую систему взаимодействий как внутри общества, так и внутри представляемой актером игры. Данный семиотический характер игры выражается в том, что каждый из элементов игры представлен в реальности бытия в виде определенного семиотического знака, который имеет свое значение и смысл, собственное означающее и означаемое. Компонент игры, представленный в виде семиотического знака, имеет свои внутренние и внешние взаимосвязи как с другими компонентами игры, так и с иными элементами окружающей или представляемой ситуации. Различные семиотические знаки представляют собой компоненты различных игр, то есть семиотический знак и представляет собой отдельную определенную игру, выявляя и выбирая знаки, либо конструируя их, человек выбирает игру.

Каждая определенная игра является составляющей общего универсума игры, то есть бесконечной и никогда не прекращающейся совокупности мыслимых, начинающихся, реализуемых игровых взаимодействий – игровых потенциалов.

Важнейшей частью универсума игр являются «игры разума» – осознаваемая человеком мыслительная деятельность по моделированию и анализу различных игровых взаимодействий, то есть по моделированию и представлению различных сцен, правил, ролей, факторов случайности, результатов игры. «Игра разума» представляет собой деятельность человеческого разума особого типа, прямо связанную с процессом самоорганизации разума и проявляющуюся в виде борьбы, соревнования либо в коэволюции в системе социальной, социоприродной или космопланетарной активности.

Важной особенностью «игр разума» является то, что они могут применяться человеком в целях прогнозирования, «проигрывания» тех существующих ситуаций, результатом которых будет получением им желаемых результатов, так и созданием и конструирование игр, в которых отсутствует какой-либо результат и целью является сам процесс игры. Так как необходимым компонентом игры является фактор случайности, в зависимости от того, самостоятельно ли человек придумывает, создает игру, либо в ходе мысленной игры он «проигрывает» существующую или предстоящую ситуацию, возможно либо сведение влияния фактора случайности на получение результата к минимуму, либо осмысление действующих в реальности факторов случайности путем анализа.

В «игре разума/разумов» может участвовать как отдельная личность, так и разнообразные коллективы, объединения людей, в связи с чем возникают сложности в правильной расшифровке и понимании тех семиотических знаков, которые являются одновременно компонентами одной или нескольких игр. Это прямо оказывает влияние на появление и увеличение значения факторов случайности в реализуемых и мыслимых играх, что приводит к возникновению различных «игр разума».

Таким образом, мы можем классифицировать существующие и разворачивающиеся «игры разума» на те, в которых участвует отдельная личность, так и на «игры разума», в которых принимает участие определенный коллектив людей.

Примером «игр разума», участником которого является отдельный человек, является деятельность

разума по подготовке к каким-либо испытаниям в виде сдачи экзаменов, зачётов, написанию научных, публицистических, журналистских, политических статей, умственная деятельность по осмыслению прочитанного или увиденного произведения культуры или искусства.

Особое место занимают коллективные «игры разума», проявляющиеся в таких формах, как политическое, правовое, экологическое, общественное сознание, массовое отношение к каким-либо проблемам существования общества, государства, всей планеты. Примером таких игр может являться отношение отдельных стран, государств, обществ к вопросам политической и экономической политики, экологии, борьбы с бедностью, борьбы с глобальными угрозами любого типа и вида. Также иллюстрацией коллективных «игр разума» может служить отношение отдельных стран и всего мирового сообщества к проблеме распространения коронавируса, защиты от него и создания лекарства для его лечения.

Весь универсум «игр разума» является составной частью сложной системы ноосферных игр, касающихся сфер экономики, культуры, политики, экологии. Ноосферные игры можно представить как игровую деятельность, разворачивающуюся в сфере духовного производства, пространства дисгармонического отношения между природой, обществом, техникой и человеком. Ноосферные игры являются проявлением ноосферной деятельности, цель которой – «осуществить отбор информации таким образом, чтобы она управляла энергетическими процессами на благо живой природы и человечества» [7, с. 39], то есть они по своей сути ориентированы на достижение ценностей истины, добра, красоты и развития разума как силы, преобразующей материальный и духовный мир.

Мыслимые и разворачивающиеся ноосферные игры можно представить как игры, реализуемые в разных интерпретационных моделях:

1. Ноосферные игры в духовных формах жизни – религия, искусство, наука, философия. Иллюстрацией реализующихся ноосферных игр в данной модели можно считать появление и развитие новых религиозных, философских и научных воззрений.

2. Ноосферные игры в материально-духовных формах жизни – экономическая деятельность, юридическая (правовая) деятельность. Примером является появление, критика, внедрение новых направлений в изобразительном искусстве, обсуждение и внедрение новых способов защиты и реализации прав и свобод человека.

Особым качеством ноосферных игр является то, что их реализация прямо направлена (либо вызывает в качестве своих последствий) на повышение согласованности между материальной (экономической) и духовной (интеллектуальной) составляющими всемирного исторического процесса, который проявляется на уровнях «природа и общество», «биосфера и цивилизация», «человек и Вселенная», которое основано на ноосферных ценностях.

Примером «игры разума», не являющейся при этом ноосферной игрой, является деятельность научного сообщества нескольких государств планеты Земля по разработке и улучшению оружия массового поражения, его различных типов и видов. Работа ученых-исследователей по созданию гиперзвукового или ядерного оружия, его апробации и математическому моделированию приводит к работе по созданию производственных мощностей для создания этого вооружения и производству средств его доставки – океанских и морских судов, самолетов и вертолетов. Выполнение данных работ невозможно без реализации «игры ума» всех людей, причастных к данному процессу, но данная деятельность при этом не имеет своей целью достижение общественно-полезных планетарных целей, развитие «мирового разума».

Подводя итог вышесказанному, можно сделать вывод о том, что не всякие разворачивающиеся в социальной действительности «игры разума» являются по своей сути ноосферными, так как не все существующие/начинающиеся «игры разума», как коллективные, так и индивидуальные, прямо или косвенно имеют своей целью повышения согласованности материальных и интеллектуальных составляющих всемирного исторического процесса, гармонизацию существования человека и природы, человека и техники, человека и компьютерного интеллекта на основе ноосферных ценностей истины, добра, красоты, развития разума человечества.

Литература:

1. Уемов А.И. Системный подход и общая теория систем. М.: «Мысль», 1978. 272 с.
2. Дмитриевская И.В. Текст как система: понимание, сложность, информативность. Иваново, 1985. 89 с.

3. Хейзинга Й. Homo ludens. Человек играющий. СПб., 2011. 416 с.
4. Гадамер Г.Г. Игра искусства // Вопросы философии. 2006 г. № 8. С.164-168.
5. Юнгер Ф.Г. Игры. Ключ к их значению. СПб., 2012. 335 с.
6. Кайя Р. Игры и люди; статьи и эссе по социологии культуры. М., 2007. 304 с.
7. Смирнов Г.С. Образование ноосферы: локальное мебиус глобальное. Иваново, 2017. 416 с.

Коротченко Ю.М.

*Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского», Таврическая академия (Структурное подразделение), кафедра философии социально-гуманитарного профиля, доцент.
Доктор философских наук*

yuliyakor03@gmail.com

Аннотация: Концепт «герой» рассматривается как центрирующий современное российское общественное сознание. Акцентируется интерпретационная природа героического, его статус как социально значимой оценки и как результата интерпретационной активности коллективного сознания. Предъявлены типы таких смыслов, объединенных в особый оценочный конструкт – валюатив, представляющий собой модель интерпретационной активности коллективного сознания. Раскрывается интерпретационно-оценочная сторона героического. Акцентируется внимание на возможность центрации валюатива на любом его элементе. Обоснована эффективность конструирования валюатива, центрированного на фигуре героя в определенном социальном, историческом и других контекстах. Персонифицированность такой интерпретации рассматривается как преимущество в сравнении с неперсонифицированным осмыслением социальной реальности, в частности, с ценностным, носящим декларативный характер в случае субстанциальной трактовки ценностей.

Ключевые слова: валюатив, героическое, герой, ценность, коллективное сознание, интерпретационная активность коллективного сознания, консолидация общества

**The “Hero” Concept Valuative Potential.
Korotchenko Y.M.**

Taurida Academy V.I. Vernadsky Crimean Federal University, Associate Professor

Abstract: The “hero” concept is considered to be a concept centering the contemporary Russian public consciousness. The interpretative status of the heroic and also its status of social important value as the result of collective consciousness interpretative activity is emphasized. The types of such meanings are presented as combined into a special evaluative construct - a valuativ, which is a model of the interpretative activity of collective consciousness. The interpretation and evaluation side of the heroic is revealed. It is pointed out the possibility for centering the valuativ on any of its elements. The efficiency of constructing a valuativ centered on the hero figure in certain social, historic and so on context, in parallel with the value one, is justified. The personification character of such an interpretation is considered as its advantage in comparison with a non-personalized understanding of social reality, in particular, with a value-centered, with its declarative nature in the case of a substantial interpretation of values.

Keywords: valuativ, heroic, hero, value, collective consciousness, interpretative activity of collective consciousness, consolidation of society

1. Сегодня в российском публичном пространстве активно озвучивается тема героического. Такая активизация выглядит уместной в год 75-летия победы над Третьим Рейхом. Однако и ранее, и не в связи с военными подвигами, случаи проявления героического широко и с многократными повторами освещались СМИ, прежде всего, Федеральными; их публичные обсуждения проходили в социальных сетях как на страницах отдельных людей, так и на уровне создания тематических групп, инициирования флешмобов и т.п. Уместно поставить вопросы о том, к какого рода социально значимым явлениям принадлежит героическое как таковое; есть ли в нем объективное содержание; что можно рядоположить с ним; какова его специфика и каковы преимущества в сопоставлении с иными общественными феноменами сходной с ним природы с точки зрения самосознания коллективного социального субъекта; наконец, какова его социальная роль в современном российском обществе.

2. Полагаем, сформулировать и попытаться ответить на эти вопросы возможно, если рассматривать концепт героя не с точки зрения отдельных дисциплин – истории, литературоведения, психологии, культурологии, политологии, но интердисциплинарно. Как сделать интердисциплинарное исследование не эклектичным? Сохранить пафос интердисциплинарности, воссоздать целостный и не эклектично сформированный концепт с учётом множества сторон мыслимого в нём объекта, изучаемых в различных дисциплинах, при этом без риска редукционизма к какой-то одной из них, позволяет философски-рефлексивное рассмотрение объекта – не ангажированное ничем внешним по отношению к философии. В данной оптике героическое может быть рассмотрено именно как таковое. Очевидно, что героическое – часть социальной жизни. При этом абстрактных героев нет. Герой всегда кто-то – или это отдельный человек, как в случае совершения соответствующего индивидуального поступка, или социальная общность, как в случае совершения таких поступков большим количеством людей, объединённых общей целью (массовый героизм). Следовательно, какие-то социальные субъекты наделяются героическим статусом, а их поступки оцениваются как подвиги. В статусе героя присутствует оценка некоторого человека или социальной группы любого масштаба, оказавшихся в некоторых данных обстоятельствах (защита Отечества во время военных действий, стихийное бедствие, необходимость спасения от смерти другого человека и т.п.) и совершивших действие или ряд действий, которые предполагают самоотверженность ради других людей, Родины, идеи – кого-то или чего-то, что в момент совершения становится для того, кто их совершает, важнее всего остального. Итак, героическое как таковое – это в высшей степени положительная социальная оценка. Любая оценка есть результат осмысления некоторого объекта – элемент социальной реальности (человек, общность, поступок или совокупность поступков социального субъекта), который так или иначе меняет социальную жизнь вплоть до того, что она в общественном сознании делится на жизнь до свершения подвига некоторым героем и после. Общественная реальность заполнена людьми, организованными в социальные группы разной мощности, институтами, явлениями и процессами, возможными только в ней и связанными с деятельностью людей как в сфере производства материальных условий жизни, так и в сфере сознания – представлений, оценок, мировоззренческих установок.

3. В монографии «Валюативные модели социального: герои и ценности» мы разработали методологию валюативного моделирования интерпретационной активности коллективного сознания, согласно которой коллективное сознание (совокупность совпадающих у разных людей чувств, представлений, оценок, смыслов относительно социальной реальности) центрировано некой бриколажной целостностью, которую мы назвали валюативом и в которой мы выделяем следующие элементы: «Персонификаторы валюатива – герои, враги... Нормы... Ценности... Формы репрезентации валюатива, в том числе, язык, художественное творчество, идеология...» [1, с. 35]. Список открыт. Выделенные нами элементы существенны для социального портрета носителя валюатива, более того, их достаточно для того, чтобы последний был предсказуем с точки зрения общественного согласия или конфликта. Взятые сами по себе они пусты. Но когда перед нами конкретный социальный субъект – политическая сила, совокупный носитель некоторого мировоззрения, религиозное объединение, этнос, нация, региональный субъект федеративно устроенного государства или субъект, который в определенных исторических условиях и политическом контексте может быть назван словом «народ», мы сможем реконструировать валюатив, как его видит данный субъект. Составляя интерпретационный центр, организующий вокруг себя коллективное сознание, сам валюатив может быть центрирован на любой из своих составляющих, каждая из которых экспансивно стремится занять все интерпретационное поле так, чтобы все остальные компоненты валюатива были детерминированы данной составляющей. Нам представляется, что центрация валюатива на героическом имеет некоторые преимущества перед другими моделями, прежде всего в силу персонифицированности, что лишает ее декларативности. Подчеркнем, что декларативный характер, например, ценностной модели придает субстанциальная, внеэмпирическая, трактовка ценностей.

4. Герой как социальная оценка «работает» эффективнее неперсонифицированной оценки: не транспаранты с названиями ценностей несут участники акции «Бессмертный полк», а портреты героев; не названия ценностей писали в хэштегах под постами в соцсетях и на стеклах автомобилей. Таким образом, актуализация героической тематики в российском публичном пространстве сегодня является признаком смещения интерпретационного центра в сторону героического. Современное российское общество, как следует из текста «Стратегии национальной безопасности» (раздел «Россия в современном мире, п. 11), консолидируется вокруг такой компоненты валюатива, как ценности [2]. Однако

сегодня мы наблюдаем, что героцентристская модель валюатива может создаваться параллельно действующей ценностной модели в результате осмысления исторических событий, памятных дат в соответствующие периоды. Не идя в разрез с ценностной интерпретацией истории, акцентировать смыслообразование на фигурах героев и консолидировать общество на этой основе.

Литература:

1. Коротченко Ю.М. Валюативные модели социального: герои и ценности. М.: Вузовский учебник, ИНФРА-М, 2018. 153 с.
2. Стратегия национальной безопасности Российской Федерации. [Электронный источник]. URL: <https://archive.org/details/berdenursprungu00wiesgoog> (дата обращения: 05.05.2017).

Андроцентризм в социальной теории: механизм воспроизводства и возможности критики

Кострицкая Т.А.

Саратовский государственный университет им. Н. Г. Чернышевского, аспирант.

taisakostritskaya@gmail.com

Исследование посвящено проблеме андроцентризма в социальной теории. Основная его задача состоит в определении специфики механизма воспроизводства последнего и возможностей нашей критики на этом поприще. Выявлено, что воспроизводство андроцентризма в социальной теории является следствием господства андроцентристской идеологии общества, поддерживаемой на всех уровнях за счет ресурсов, сосредоточенных в руках мужской группы. Подчеркивается роль критической традиции как единственной опоры для преодоления андроцентризма. Предложено разделение андроцентризма на два вида в зависимости от специфики проявления последнего в теориях различного типа. Предложенное деление способствует более точному определению наших возможностей по реконструкции той или иной социальной теории на данном этапе становления традиции философской критики форм патриархального мышления.

Ключевые слова: андроцентризм, абстрагирование с идеализацией, критическая теория, методы патриархального письма, типичность, женский опыт.

Androcentrism in Social Theory: The Mechanism of Reproduction and the Possibilities of Criticism.

Kostritskaya T. A.

The study is devoted to the problem of androcentrism in social theory. Its main task is to determine the specifics of the mechanism of reproduction of androcentrism and the possibilities of our criticism in this field. It has been revealed that the reproduction of androcentrism in social theory is a consequence of the dominance of the androcentric ideology of society, supported at all levels by resources concentrated in the hands of the male group. The role of the critical tradition as the sole support for overcoming androcentrism is emphasized. The division of androcentrism into two types is proposed depending on the specifics of the manifestation of the latter in theories of various types. The proposed division contributes to a more accurate determination of our ability to reconstruct a particular social theory at this stage of the formation of the tradition of philosophical criticism of the forms of patriarchal thinking.

Keywords: androcentrism, abstraction with idealization, critical theory, methods of writing patriarchy, typicality, women's experience.

Несмотря на то, что андроцентризм многократно подвергался критике, он продолжает пронизывать как само общество, так и его теорию. Андроцентризм работ, включаемых в философский канон, не является новостью, гораздо существеннее андроцентризм их интерпретаций, переходящих из статьи в статью так, словно их критического анализа не существует вовсе. Подготовленная исследовательница (или исследователь) с легкостью узнает такие интерпретации не только по тем вопросам, которые они ставят перед теорией, но, что более существенно, по тем, которые не ставятся вообще. Для того, чтобы своевременно выявлять андроцентризм, в том числе в собственных исследованиях социально-философской направленности, необходимо понимать механизм его действия и знать самые распространенные формы его проявления в социальной теории. Критика андроцентризма столь же разнообразна, как и последние, но, будучи столь сложным и многогранным явлением, он не подвергался полноценному исследованию в рамках социальной философии до сих пор.

Важно понимать, что андроцентризм предполагает не просто приоритет мужского взгляда на мир, но универсализацию специфически мужской точки зрения, не оставляющую женщинам иного места, кроме как гендерно маркированного, лишаящую половину человечества возможности репрезентировать собственный опыт в категориях «человечество», «общество», «индивид» и т.д.

Одним из механизмов реализации андроцентризма в социальных (и особенно политических) теориях является абстрагирование с идеализацией (Онора О'Нил) [1], когда под индивидом понимается мужчина, причем мужчина, обладающий определенным набором возможностей. Этот механизм, заме-

щающий этим самым настоящим «меньшинством» целое, отчасти укоренен в процессах категоризации, когда представление о категории в целом формируется на основе типичных ее представителей.

При этом одной из форм утверждения тех или иных представителей категории в качестве «типичных» является форма идеализации, при которой определенные характеристики представляются как в наибольшей степени отражающие сущность данной категории. Механизм отбора этих характеристик неразрывно связан с их социальной оценкой, а их приписывание той или иной группе с распределением власти между ними. Еще одна форма определения «типичности» представителей категории, частота воспроизводства, тесно связана с репрезентацией определенной их группы в информационном пространстве [2], при этом репрезентация также зависит от распределения ресурсов и власти между группами. Иными словами, воспроизводство андроцентризма обусловлено сосредоточением в руках мужчин политических, экономических и символических ресурсов, которые расходуются на поддержание андроцентризма как идеологии. В результате господства последней каждая теория общества получает свою андроцентристскую интерпретацию, и эти интерпретации полагаются в основу новых теорий, нередко даже более андроцентристских, чем их предшественницы, поскольку самая распространенная форма андроцентристского прочтения в условиях декларируемого равенства полов предполагает видоизменение исходной теории, прочтение, отрезающее от нее ее существенную ее часть.

Чтобы осуществить критическое исследование феномена, находящегося под защитой господствующей идеологии, необходим отличный от последней фундамент. В силу тотальности идеологии андроцентризма все, что нам доступно на эту роль – традиция критики форм патриархатного мышления, то есть в целом негативный проект, не предоставляющий полноценной альтернативы. На данном этапе никакая полноценная альтернатива нам не доступна в принципе, и критика, при всех своих недостатках, единственная наша опора. Несложно представить, насколько ограничены и ее возможности в таких условиях.

Для того чтобы полнее очертить наши возможности критики андроцентризма, кажется весьма полезным условное разделение его на две группы: андроцентризм первого и второго порядков.

Теория, заключающая в себе андроцентризм первого порядка, использует мужской опыт для объяснения фундаментальных аспектов устройства общества, его развития, путем оперирования социальными делениями, имеющими смысл только в отношении мужчин и теряющими свою критическую силу в применении их к женщинам и их взаимодействию между собой (буржуазия/пролетариат, отец/сыновья). При этом женщины включены в обрисовываемую структуру общества, но в качестве ее объектов, например, чтобы сыновья могли убить всевластного отца, совершив основополагающее для «нашего культурного достояния» [3, с. 252] преступление, женщинам должно быть отказано в человеческом статусе, иначе первым таким преступлением было бы изнасилование с целью насильственной беременности и присвоения ребенка. Андроцентристская интерпретация такой теории, с одной стороны, единственный способ прочесть ее как целостность, с другой стороны, она делает невозможным понимание ее смысла и высвечивание ценностных основ. Условием такой интерпретации является принятие исследователем ценностей исходной теории. Критичная к андроцентризму исследовательница на данном этапе развития критики андроцентризма способна произвести реконструкцию такой теории, осуществив правильное ее прочтение, которое высветит всю ее актуальность.

Андроцентризм второго порядка осуществляется в теориях, имеющих более высокую степень абстракции за счет методологии, обуславливающей сильное абстрагирование или даже оторванность от личности; в силу значительной степени абстракции весьма сложно отделить в них элементы, обусловленные патриархатным андроцентристским сознанием, от действительно универсальных элементов, если таковые имеются. В этом случае возможностей нашей критики на данном этапе недостаточно для полноценной реконструкции и однозначного заключения о степени андроцентризма теории такого типа. В качестве возможной стратегии критики в данном случае можно привести стратегию, используемую Дороти Смит в ее критике метода социологии в том виде, в каком он был очерчен Э. Дюркгеймом [4].

Она начинает критику последнего с тезиса о его неспособности схватить женский опыт, опыт живой личности; в результате его использования мы получаем категории осмысления общества, действительные только внутри поля социальных наук, чуждые людям и неспособные схватить их позицию, точку зрения и опыт в целом. Она постулирует этот метод патриархатным не столько в силу очевидных доказательств его патриархатности, сколько посредством своеобразной презумпции виновности в этом метода, созданного в рамках патриархатного общества и неспособного схватить женский опыт. При всех недостатках этой стратегии, мы все же полагаем ее использование необходимым для того, чтобы

избежать воспроизводства андроцентризма в собственных исследованиях и дальнейшего совершенствования возможностей его критики. Действительно, находясь в рамках андроцентристского общества тщательно оберегающего свой андроцентризм (вплоть до прямого объявления его желательным [2, с. 14]) презумпция виновности в нем социальной теории высокой степени абстракции предстает весьма разумным шагом. Конечно, при таком исследовании необходимо на всех этапах учитывать собственную «шаткую» позицию и те эффекты, которые она может оказать на наши выводы.

Таким образом, исследование андроцентризма в рамках социальной теории предстает весьма сложной задачей, требующей учета контекста, в котором находится исследовательница или исследователь, и тщательного оберегания традиции критики, на которую она или он опирается в своих попытках выйти за пределы постоянно воспроизводимого андроцентристского мышления. Необходимо четкое осознание текущих возможностей нашей критики андроцентризма в отношении социально-философских теорий различного типа. Предложенное нами деление способствует этому осознанию, а также позволяет нам уже на подступах к теории точнее представлять наши возможности в отношении ее реконструкции. На данный момент можно сказать, что наших возможностей достаточно для обнаружения андроцентризма в самых различных видах, но недостаточно для однозначного определения теории как свободной от последнего, поэтому «презумпция виновности» предстает необходимым допущением на данном этапе развития философской критики андроцентризма.

Литература:

1. O'Neill O. Justice, Gender and International Boundaries // British Journal of Political Science. 1990. Vol. 20. No. 4. P. 439-459.
2. Bailey A. H., LaFrance M., Dovidio J. F. Is Man the Measure of All Things? A Social Cognitive Account of Androcentrism // Personality & Social Psychology Review. 2019. Vol. 23. No. 4. P. 307-331.
3. Фрейд З. Тотем и табу / Пер. с нем. М. В. Вульф. СПб: Азбука-классика, 2005. 256 с.
4. Смит Д. Е. Социологическая теория: методы патриархатного письма // Хрестоматия феминистских текстов. Переводы / Под ред. Е. Здравомысловой, А. Темкиной. СПб.: Дмитрий Буланин, 2000. С. 29-63.

Красавин И. В.

*Уральский федеральный университет, кафедра социальной философии, доцент.
Кандидат философских наук*

krasavin.i@gmail.com

Аннотация: Исследуется проблема структуры общего интеллекта, теория которого развивается в интеллектуальном движении (пост)операизма. Общий интеллект анализируется в качестве свойства структуры социальных связей (соединений), названной здесь гетерархией. В качестве структуры связей, гетерархия формирует различные виды сингулярностей: агрегаты (совокупности), производимые статистическими повторениями отношений, и индивидуальные эго, полагающие значения через постановку целей и другую интеллектуальную деятельность. Основным аргументом заключается в том, что, хотя в некоторой степени общий интеллект может обозначать способность к самоорганизации общества, его трудно отождествить только с одной конкретной институциональной организацией или политическим режимом. Общий интеллект появляется в любом виде социального структурирования посредством процессов самоорганизации.

Ключевые слова: общий интеллект, гетерархия, сложность, сингулярность, агрегат, множество

A Problem of General Intellect: Heterarchy and Social Complexity.

Krasavin I.V.

Ural Federal university, Department of philosophy, Associate Professor

Abstract: Here I explore the problem of the structure of General Intellect, the theory of which is developing in the post-operaismo intellectual movement. In this paper General Intellect is analysed as a property of a social connection structure, named here as heterarchy. As connection structure heterarchy forms different kinds of singularities: aggregations made by statistical repetitions of relations and individual egos making values through their goal setting and other intellectual activity. The main argument is that though to some extent General Intellect may denote capacity for the self-organization of society, it is difficult to identify it with only one particular institutional organisation or political regime. General Intellect appears in any type of social structuring through self-organising processes.

Key words: general intellect, heterarchy, singularity, complexity, aggregate, multitude

Проблема, которую я хочу обсудить, заключается в том, как множественность, будучи гетерогенной, тем не менее организует и воспроизводит себя в вариативном порядке. Исследование этой проблемы связано с гетеродоксальной интеллектуальной традицией Спинозы и Лейбница. Её современная интерпретация представлена в работах Г. Тарда и Ж. Делёза, предложивших базовые понятия для исследования множественных отношений. Наследие Тарда представлено концепцией «социальной монадологии» и автоматической причинно-следственной связью событий. В работах Делёза широко используются понятия множественности, сингулярности, виртуальности и машинной организации.

В последние десятилетия центральным пунктом многих дискуссий стало сближение общественных отношений и их машинной организации. В частности, обсуждение данного вопроса представлено в (пост)операистском движении в рамках теории общего интеллекта (см. ниже). Понятие общего интеллекта было предложено К. Марксом во время его наблюдений за автоматизированной организацией труда: процесс труда на самом деле представляет собой своего рода социальную «машину». Вот как пишет об этом А. Негри: «когда мы говорим “общий интеллект”, мы говорим о продуктивных условиях постмодернистской эпохи, в которой интеллектуальные и аффективные производительные силы стали господствующими и первичным звеном валоризации (повышения стоимости) мира. Общий интеллект – это машинная производительная сила, состоящая из множества телесных сингулярностей, формирующих топос общего события общего интеллекта. С поколением общего интеллекта мы вступаем в эпоху человека-машины» [1, с. 205–206].

Поскольку коммуникация имеет множественный характер, творческая продуктивность общего интеллекта должна преодолеть ограничения капитала и предоставить обществу политическую и экономическую свободу [2, с. 13]. Однако есть и другая точка зрения, которая предполагает, что общий интеллект как социально-коммуникативная способность, или своего рода «социальный мозг», при помощи IT-технологий присваивается новым «обществом контроля». Современное развитие медиа делает человеческие отношения более доступными для наблюдения и контроля, что повышает эффективность системы присвоения и эксплуатации этих отношений [3, с. 1–20; 4, с. 13–36]. Непрерывное сканирование человеческого общения позволяет капиталу опосредовать распространение информации и её трансформацию в знание. Благодаря этому, капитал приобретает возможности манипулировать «экономикой внимания» в целях «когнитивного капитализма» [5, с. 22].

Важно уточнить, что общий интеллект – это не только способность общества анализировать, ставить цели и производить, но и виртуальное тело, или машина, топологически сложенная социальными связями, порожденными «множеством телесных сингулярностей». Это виртуальное тело – «социальный мозг» [6, с. 266–374], и здесь нас интересует не только его неявная творческая способность, но и особая форма структуры, посредством которой он организован. Для описания данной структуры теория общего интеллекта предлагает понятие множества, которое является комбинированной формой социальной организации, политического действия и когнитивных возможностей, возникающей в ходе сотрудничества [7]. Речь идет о структуре связей как абстрактной форме для всех видов самоорганизационных отношений, составляющих общество. Это не социальный прототип или некая «концентрация» социального смысла в стиле Дюркгейма, но принцип объединения сингулярностей в сетях и иерархиях. Для того, чтобы приобрести общий интеллект, множество должно иметь структуру связи, которая организует разнонаправленные намерения продуктивной деятельности человека вокруг определенных типов порядка. Без этого свободное становление интеллектуального труда на самом деле не нуждается в интеллекте, общем или особенном. И наоборот, само по себе подчинение и использование когнитивных способностей множества силами капитала не требует общего интеллекта. Вот почему, обладая представлением о структуре общего интеллекта и зная его возможности, мы можем понять, как он работает и какие его особенности могут быть использованы для целей освобождения или порабощения человека.

Исходная метафора общего интеллекта была основана на сравнении машинной организации труда со знанием человеческого разума, материально производимого мозгом. Мы можем расширить её и использовать понятие «гетерархии». Последнее возникло в ранних теориях искусственных нейронных сетей для определения как структуры связи, так и принципа формирования значений. Автор первой теоретической модели искусственной нейронной сети У. Маккаллок связывал гетерархию значений с понятием целого, разные части которого связывают воедино каждое единичное целое и способствуют его изменениям [8, с. 89–93]. Он связал гетерархию с топологией пересекающихся нейронных сетей: некоторые замкнутые цепи пересекаются с дополнительной цепью (называемой «диаллелью»), кроссовером, или связью, которая действует как сеть, случайно соединяющая замкнутые цепи (иерархии). Это делает логический закон транзитивности – перенос свойств одного объекта на другой без каких-либо изменений – более неприемлемым.

В нашем исследовании гетерархия – это множество иерархий, связанных сетями, образующих совокупности акторов и отношений. Эта структура неоднородна, что означает, что акторы и отношения экстериторны друг к другу. Важно то, что граница между «внутренним» и «внешним» является конвенциональной. Отношение может оказаться внутренним или внешним для объекта в зависимости от аспекта исследования или типа взаимодействия. Для такого свойства гетерархических отношений я использую понятие «экстериторности», применяемое М. Деланда к анализу множественности и социальной сложности [9, с. 8]. Экстериторные отношения могут быть как «внутренними», так и «внешними», как индивид может казаться как уникальной личностью со своим собственным путем существования, так и множественным объектом, статистически составленным из различных видов данных. По мнению Деланда (также и Б. Латура), экстериторные отношения формируют объекты посредством сборки – децентрализованного процесса связывания отношений, а гетерархия – это форма структуры, которую принимают перекрестные связи.

Экстериторные отношения не имеют постоянного значения, а акторы – это сингулярности, которые не могут быть реифицированы в отношении принадлежности к какой-либо стабильной социальной группе или классу, поскольку они одновременно принадлежат к различным видам групп. Гетерархия

(следует помнить о том, что теория общего интеллекта многим обязана Спинозе) сочетает в себе свойства *cogito* и *conatus* («желание жить», или «упорство в бытии»). Это «упорство» – воспроизводство отношений с поощрением или подавлением их деятельности. Слияние *cogito* и *conatus* подразумевает не только социальную среду для интеллекта или мозга, но и то, что внутренняя организационная форма гетерархической структуры предполагает подвижность, изменчивость и инерцию процессов. Гетерархия снимает противоречия между *res cogitans* и *res extensa*. В результате на макроуровне организации гетерархия образует совокупности, производимые статистическими повторениями отношений, которые выступают условиями для микроуровня, где индивидуальные эго полагают ценности через постановку своих целей и прочую интеллектуальную деятельность. Аналогично взаимодействия на микроуровне автоматически формируют взаимодействия на макроуровне. Поэтому одни и те же объекты социальных отношений – сингулярности – представляют собой статистические совокупности на макроуровне и индивидуальные эго, преследующие цели, на микроуровне.

Мой аргумент заключается в том, что гетерархия является структурой общего интеллекта и как таковая может прояснить его состав, его общие свойства и его способность быть интеллектом. Без этого общий интеллект остается не более чем красивой метафорой. Кроме того, с помощью концепции гетерархии я покажу, что, хотя общий интеллект может обозначить способность общества к самоорганизации в качестве совокупности, трудно идентифицировать его только с одной конкретной институциональной организацией или политическим режимом. Общий интеллект появляется в любом виде социального структурирования посредством процессов самоорганизации.

Литература:

1. Negri A. *Time for Revolution*. New York: Continuum, 2003.
2. Вирно П. Грамматика множества: к анализу форм современной жизни. М.: Ad Marginem, 2013. 176 с.
3. Pasquinelli M. Italian Operaismo and the Information Machine // *Theory, Culture & Society*. 2013. №0 (0).
4. Pasquinelli M. Google's PageRank Algorithm: A Diagram of the Cognitive Capitalism and the Rentier of the Common Intellect // *Deep Search: The Politics of Search Beyond Google* / ed. by Konrad Becker and Felix Stalder. London: Transaction Publishers, 2009.
5. Terranova T. Attention, Economy, and the Brain // *Culture Machine*. 2012. Vol. 13.
6. Verscellone C. From Formal Subsumption to General Intellect: Elements for a Marxist Reading of the Thesis of Cognitive Capitalism // *Historical Materialism*. 2007. №15 (1).
7. Negri A. Approximations towards an ontological definition of the multitude, 2002 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.generation-online.org/t/approximations.htm> (дата обращения: 10.01.2020).
8. McCulloch W.S. A Hierarchy of Values Determined by the Topology of Nervous Sets // *Bulletin of Mathematical Biophysics*. 1945. № 7.
9. Delanda M. *A New Philosophy of Society. Assemblage Theory and Social Complexity*. London: Continuum, 2006.

Феномен творчества как точка бифуркации в постсекулярную эпоху

Криман А.И.

МГУ имени М.В. Ломоносова, философский факультет, кафедра социальной философии и философии истории, аспирант

kriman@philos.msu.ru

Аннотация: В последние десятилетия человеческое и не-человеческое образуют все более причудливые ассамбляжи. Говорить о человеческом как об особой идентичности уже не имеет никакого смысла – субъекты, объекты, акторы, субъектности образуют сетевые пространства размывания привычных границ. С одной стороны, подобные метаморфозы раздвигают область этического подхода, общество движется в сторону вневидовой этики. С другой стороны, вопрос о человеческой идентичности не снимается. Заданный кантовский такт симфонии философичности пульсирует на грани «друговости». Где возможно найти или обрести человека? Только ли человеческие общности являются социальными? В данном докладе высказывается предположение: человеческое скрывается там, где возможно творчество. Творческий акт – это точка бифуркации, где единичное становится социальным, более того, это линия демаркации между людьми, задающими алгоритмы, и дигитальным, которые существуют там, где эти алгоритмы задаются.

Ключевые слова: творчество, Творец, сети, дигитальное, человеческое, не-человеческое, виды-компаньоны, постсекулярность

The Phenomenon of Creativity as the last Refuge of Human.

Kriman Anastasia

Lomonosov Moscow State University, Faculty of Philosophy, postgraduate student

Abstract: In recent decades, human and non-human form increasingly bizarre assemblages. It no longer makes sense to speak of the human as a special identity - subjects, objects, actors, subjectivities form network spaces of blurring the usual boundaries. On the one hand, such metamorphoses are pushing the area of the ethical approach forward, and society is moving toward extra-species ethics. On the other hand, the question of human identity does not disappear. The predetermined Kantian tact of the symphony of philosophicality pulsates on the verge of “mutuality”. Where is it possible to find or obtain a human being? Are human commonalities only social? This report suggests that the human being is hidden where creativity is possible. A creative act is a bifurcation point where the singular becomes social, moreover, it allows to draw a line of demarcation between people who set algorithms and the digital, which exists where these algorithms are set.

Keywords: creativity, the Creator, networks, digital, human, non-human, companion species, postsecularity

Говоря о прошлом, настоящем и будущем, невозможно не обнаружить феномен, который всегда сопутствовал становлению человеческого. Творчество – отражение реальности и один из маркеров мышления – позволяет как переосмыслить реальность, так и её создавать. В условиях модификации понимания человеческого в связи с включенностью не-человеческих агентов в пространство бытийствования, возникают опасения по поводу сохранения человеческой идентичности. Стоим ли мы на пороге риска, или движемся по закономерной траектории развития и расширения самосознания? В этом контексте обнаруживается феномен, который пока фиксирует пульсирующую границу между теми, что пока остаются людьми, и теми, кто пока ещё людьми не являются.

Дигитальная эпоха с ее алгоритмичным подходом, стремящемся оцифровать и переозначить всё на своем пути, как будто бы ставит под сомнение творчество как что-то исключительное. Нейросети пишут картины, стихи, тексты, расширяя пространство искусства метамодерна. Но так ли это на самом деле? Доступно ли творчество искусственному интеллекту? Могут ли машины быть гениями? Или богами? Что такое творчество вообще?

Этимологически творчество является производным от слова «творец». Западноевропейская гу-

манитаристика во многом сформирована христианским нарративом. Но последние 150 лет, с провозглашения Ницше смерти бога (этот «крик» отражает давно зревшие претензии), философия и культура с разных позиций отмежевываются от христианства уже буквально. Нет никакого сомнения, что точка бифуркации пройдена, и такая категория как «другой» ткётся из «семиопотоков» в пост-секулярном пространстве. Но, тем не менее, «мы» так или иначе находимся в лоне постхристианского мира и, говоря о творении, в первую очередь вспоминаем о творении божественном:

«И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему...» [1]

«Язык – это дом бытия» [2], как заметил Хайдеггер в «Письме о гуманизме». И в этом смысле, процессы, происходящие в культуре и философии, непосредственно отражаются в языке. Слово «творчество» в том привычном смысле, который подразумевает создание чего-то нового, вошло в обиход не так давно. Хронологически оно коррелирует с расцветом (и упадком) гуманистической повестки. Гуманизм показал свою несостоятельность, что стало очевидно спустя некоторое время.

В постсекулярную эпоху происходит переосмысление феноменов, конституирующих человеческое. Со стороны трансгуманизма творчество переходит в модус не столько концептуальный, сколько технический. И направлен на творчество Сверхчеловеков. Трансгуманистические мечты о более совершенном обществе подкрепляются результатами научно-технического прогресса. Мы уже живем в эпоху перекрёстных систем Big Data. «Сбор потоков информации в гигантских центрах обработки данных с мощными аналитическими функциями будет преобразовывать экономику и общество на всех уровнях, создавая невиданные ранее возможности во всех отраслях человеческой деятельности – от медицины и образования до сельского хозяйства, промышленности и сферы услуг» [3, с. 7]. Трансгуманистические мечты о слиянии самого сокровенного (мышления) с дигитальным не так безосновательны.

В постгуманизме (который находит свои истоки в философии постмодернизма), характеризующимся деконструкцией любых дуализмов, происходит включение всех прочих агентов в пространство бытийствования, нарушающее христианские установки на особое место человека в иерархически предзаданной реальности: «...и да владеют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, [и над зверями], и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле» [1]. Данный тезис распадается с погружением в постгуманистическую риторику.

Таким образом, нивелируется христианская установка на иерархичность, а также дуалистичное расхождение природы и культуры. Ф. Дескола в книге «По ту сторону природы и культуры», представляет концепт амбивалентного понимания природы и культуры как новообразования эпохи Ренессанса [4, с. 122]. Эти S-O оппозиции выступают как конструкт, который следует препарировать. Сфера, где отчетливо заметно начало нового взгляда на природу и выделения человека как независимого субъекта – это искусство.

Донна Харауэй, совершая попытку нивелирования, казалось бы, классического противопоставления природы и культуры, вводит термин «виды-компаньоны». Она утверждает, что человеческий статус определяется через отношение к другим видам:

«Манифест о видах-компаньонах – это, в первую очередь, манифест о проникновении природы и культуры в беспрестанно исторически специфическую совместную жизнь собак и людей, которые в значительной степени связаны в значительной непохожести» [5, с. 33].

Не-человеческое и человеческое, переплетаясь, бытийствуют в едином творческом процессе, попеременно создавая и уничтожая друг друга. Они создают сети, что ставит под вопрос классическое понимание социального.

Трансгуманизм, с его идеей искусственно интеллекта, совершает попытки наступления на человека через его атрибуты, включая творчество. Однако, проекты слабого искусственного интеллекта всегда действуют по алгоритмам. Алгоритм не связан с мышлением, так как подразумевает механическое исполнение.

Таким образом, творчество – это пространство недостижимости для дигитального.

Литература:

1. Библия: Бытие 1:1
2. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Республика, 1993.
3. Шваб К. Четвертая промышленная революция. М.: «Эксмо», 2016.
4. Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры. М.: Новое литературное обозрение, 2012.
5. Haraway D. When Species Meet. London, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

Структура и особенности эзотерического дискурса в современной России: социально-философский анализ

Кузнецова-Фетисова Л.Е.

Российский Государственный Социальный Университет, Гуманитарный факультет, кафедра философии, аспирант

kfle@live.ru

Аннотация: Эзотерический дискурс во всем его многообразии давно стал неотъемлемым явлением современной социальной жизни, а эзотериология является перспективным и активно развивающимся направлением исследований как в России, так и за рубежом. Тем не менее, актуальный эзотерический дискурс – сложное и неоднородное явление, с трудом поддающееся определению и классификации. Несмотря на стабильный рост научного интереса к феномену эзотерики исследователи всё ещё далеки от общепринятого подхода к её анализу. В предлагаемой статье это явление рассматривается в виде трехуровневой структуры, состоящей из ядра, периферии и пара- (или псевдо-) эзотерики. Такое разделение может сыграть важную методологическую роль в дальнейших академических исследованиях этой темы, позволит повысить качество социально-гуманитарных исследований и научного анализа материалов, связанных с историей, теорией и практикой эзотерики как неотъемлемого социально-культурного феномена современной жизни.

Ключевые слова: эзотерика, мистика, оккультизм, эзотерический дискурс, интуэма, гнозис, параэзотерика

The structure and features of esoteric discourse in modern Russia: socio-philosophical analysis.

Kuznetsova-Fetisova L.E.

Russian State Social University, Faculty of Humanities, Department of Philosophy

Abstract: Esoteric discourse in all its diversity has long become an integral phenomenon of modern social life, and esoteriology is a promising and actively developing research area both in Russia and abroad. Nevertheless, actual esoteric discourse is a complex and heterogeneous phenomenon that is difficult to define and classify. Despite the steady growth of scientific interest in the phenomenon of esotericism, researchers are still far from the generally accepted approach to its analysis. In the proposed article, this phenomenon is considered in the form of a three-level structure consisting of a core, periphery and para- (or pseudo-) esoteric. Such a division can play an important methodological role in further academic research on this topic, will improve the quality of social and humanitarian research and scientific analysis of materials related to the history, theory and practice of esoterics as an integral socio-cultural phenomenon of modern life.

Key words: esotericism, mysticism, occultism, esoteric discourse, intuem, gnosis, paraesotericism

Интерес к эзотерике и эзотерическому дискурсу неизменно возрастает в кризисные, переломные моменты истории; этому феномену посвящено немалое количество исследований как российских, так и зарубежных ученых. Потеря привычных ориентиров, дискредитация казавшихся ранее незыблемыми социальных и мировоззренческих основ, неуверенность в будущем и невозможность влиять на происходящее привычными методами заставляют людей искать новые способы осмысления реальности и взаимодействия с ней [1].

Ситуация в современной России, вызванная крушением советского строя и последовавшей за этим коренной перестройкой картины мира наших соотечественников, наложилась на общемировые тенденции. В течение всего XX века набирали силу и крепили изменения общего подхода к науке и научному знанию, пересматривались критерии феноменов и явлений, достойных стать объектом научного исследования. На сегодняшний день наука и культура испытывают всё более усиливающееся влияние со стороны иррациональных (религиозно-мистических и эзотерико-магических) концептов и представлений [2; 3].

Академическое изучение эзотеризма, зародившееся на Западе в середине XX века, постепенно снискало широкий интерес в научных кругах и вообрало в себя массу направлений, либо не изучавшихся ранее, либо традиционно относившихся к другим научным дисциплинам (например, философии, социологии, психологии, филологии, истории, этнографии и т.п.). На сегодняшний день эзотериология является перспективным и активно развивающимся направлением исследований как в России, так и за рубежом [4; 5]. Такое изменение отношения к эзотерике в академических кругах повлияло и на ее образ в глазах типичного представителя социума: эзотерика и эзотерическое из разряда суеверий или, напротив, сферы непонятного, таинственного (и потому опасного) постепенно переходят в категорию привычной и неотъемлемой части современной культуры.

Обратимся теперь к понятию дискурса как ключевому для настоящего исследования. В современной лингвистике дискурсом обычно именуется реальное языковое взаимодействие. Доктор филологических наук А.А.Кибрик приводит в своей диссертации следующее определение: «Дискурс – это единство процесса языковой деятельности и её результата, то есть текста. Дискурс включает в себя текст как составную часть. Текст – статический объект, возникающий в ходе языковой деятельности. Это может быть письменный текст, т.е. последовательность графических символов, а может быть и устный текст – акустический сигнал, который может быть зафиксирован, например, на магнитном носителе. Дискурс, помимо самого текста, включает также разворачивающиеся во времени процессы его создания и понимания» [6, с. 4]. В современной науке возможность оценивать, диагностировать и влиять с помощью дискурса на ментальные и социокультурные проявления его реципиентов не вызывает сомнений [2].

В настоящей работе мы анализируем письменную форму эзотерического дискурса, представленную в современной России. Даже беглый взгляд на эту область позволяет распознать в ней несколько неравнозначных частей. Их можно условно обозначить как ядро (системообразующие произведения, являющиеся основой для дальнейших трактовок) и периферию, или субъядерные тексты (произведения, разъясняющие и дополняющие произведения ядра, уточняющие отдельные аспекты или объясняющие их практическое применение). Кроме того, всё более широкое развитие в последние десятилетия получает псевдо- или параэзотерический дискурс, продукт сращения эзотерического дискурса с рекламой и СМИ, нацеленный на привлечение новых последователей [2; 7, с. 3-4].

В текстах ядра постулируется то знание, или верование, которое составляет центр и основу соответствующей эзотерической школы или направления. В работах современных исследователей эзотеризма А. Верслуиса и С.Пахомова – это знание именуется **ГНОЗИСОМ**; оба исследователя предлагают считать гнозис базовым для всего понятия «эзотеризм» [8; 9, с. 3-4].

Гнозис являет собой откровение, касающееся сути вещей, прозрение относительно их глубинных сущностных соответствий, полученное из некоторого высшего источника и принимаемое посвященными-эзотериками не критично и бездоказательно. В Таро это будут астрологические или каббалистические соответствия арканов, в астрологии – соответствия знаков зодиака, планет и явлений земной жизни, в нумерологии – соответствия чисел и характеристик человека или явления. Тексты ядра могут лишь интерпретироваться, дополняться, но никогда – урезаться либо видоизменяться; провозглашаемые ими знания должны быть приняты или отвергнуты целиком. Часто эти произведения анонимные; если же автор такого произведения известен, он относит получение излагаемого им знания к обучению в неких закрытых школах или к результату откровения свыше. Авторитет основополагающего ядерного произведения никогда не ставится под сомнение; предлагаются лишь его трактовки.

Основную часть свода эзотерических текстов занимают тексты периферии – поясняющие, трактующие, дополняющие тексты ядра. Тексты периферии всегда связаны с определенной социокультурной средой, в которой они создаются и для которой они предназначены; они облачают вневременное откровение ядра в оболочку современности. Эти тексты часто используют культурные и научные достижения, исторические события из современного автору периода, лексику и примеры, понятные реципиентам.

Для того, чтобы объяснить существование большого количества разнообразных и порой существенно отличающихся друг от друга субъядерных трактовок единого текста ядра, обратимся к авторскому понятию **ИНТУЭМА**, предложенному российским исследователем С. Пахомовым. «Мы понимаем под интуэмой особую когнитивную единицу, служащую целям интерпретации. Интуэма есть неотъемлемая часть интуирования как процесса «рационально-иррационального» схватывания действительности [...] Особенностью интуэмы является схватывание означаемого ею объекта одновременно в его синхронии и диахронии; означаемое при этом погружено в нечто вроде облака, содержащего одновре-

менно весь спектр возможных значений. В этом «облаке значений» отсутствуют отчетливые границы, хотя это не значит, что они совсем не ощущаются» [9, с. 5].

Интуэма является чрезвычайно важным объектом в эзотерическом знании; можно сказать, что обучение в русле той или иной эзотерической традиции посвящено умению распознать «облако значений» той или иной интуэмы, будь то алхимические понятия соли, серы и ртути, астрологические планеты, тарологические масти и т.п. Однако при попытке передать значение интуэмы другому лицу интуэнт (тот, кто использует интуэму) может встретиться с определенными сложностями: интуэма с трудом поддается определению, для нее характерно личное отношение и переживание. Учитывая, что верному понимающему интуэму в эзотерическом обучении придаётся первостепенное значение, тексты периферии часто сосредотачиваются на попытках включения более или менее успешных трактовок их авторов в «облако значений» той или иной интуэмы. Таким образом, тексты периферии отличаются не только текущими социальными и культурными условиями их создания, с необходимостью влекущими за собой различие в примерах и способах аргументации; авторы периферических текстов стремятся обозначить различные интуэмы, сделать их понятными и доступными для читателя.

В целом вопрос демаркации тестов ядра и периферии не столь однозначен как с точки зрения эзотерической традиции, так и с точки зрения научного анализа [7, с. 3]. Часть произведений в одних эзотерических школах принимаются как произведения ядра, некритично и целиком, и по ним выстраивается весь свод трактовок и практик; в то время как другие школы считают эти же произведения периферическими, дополнительными и необязательными, хотя, возможно, и ценными.

Чрезвычайно интересное явление современной социальной жизни представляет собой псевдо- или параэзотерический дискурс. Несмотря на его низкий статус в эзотерическом сообществе, именно он формирует представление о сфере эзотерики и эзотерического в глазах типичного представителя социума. Существует немало исследований, доказывающих программирующую, формирующую роль дискурса, оказываемую им на сознание реципиента [2; 10]. И параэзотерический дискурс, максимально широко представленный в информационном пространстве среднестатистического члена социума, участвует в формировании его эзотерической картины мира в намного большей степени, чем другие виды эзотерического дискурса.

Рассмотренная трёхуровневая структура актуального российского эзотерического дискурса может сыграть важную методологическую роль в дальнейших академических исследованиях этой темы, позволит повысить качество социально-гуманитарных исследований и научного анализа материалов, связанных с историей, теорией и практикой эзотерики как неотъемлемого социально-культурного феномена современной жизни.

Литература:

1. Бекарюков М.В. Социокультурные предпосылки усиления интереса к эзотерическим учениям // Известия Алтайского государственного университета. 2011. №2-2 (70). С. 197-199.
2. Новоженова З.Л. Жанры эзотерического дискурса в массмедийном пространстве [Электронный источник]. URL: <https://medialing.ru/zhanry-ehzotericheskogo-diskursa-v-massmedijnom-prostranstve/> (дата обращения 25.07.2018)
3. Чешко В. Ф., Иванецкая Л. В., Глазко В. И. Постиндустриальная наука XXI века – рационализм versus иррационализм: эволюционно-философский аспект // Вестн. Рос. акад. естеств. наук. 2011. № 3. С. 68–77.
4. Носачев П.Г. Исследования западного эзотеризма в зарубежном религиозоведении: дисс. ... д-ра филос. наук. Москва, 2018.
5. Жданов В.В. Изучение эзотерики в западной Европе: институты, концепции, методики // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. История. Психология. Философия / Под ред. С.В. Пахомова. СПб.: РХГА, 2009. С. 5 - 27.
6. Кибрик А.А. Анализ дискурса в когнитивной перспективе: дисс. ... д-ра филологических наук. Москва, 2003.
7. Кузьминская С.И. Некоторые характеристики эзотерического дискурса // Universum: Филология и искусствоведение: электрон. научн. журн. 2014. № 7 (9) [Электронный источник]. URL: <http://7universum.com/ru/philology/archive/item/1455> (дата обращения 25.07.2018).
8. Верслуис А. Что такое эзотерика? Методы исследования западного эзотеризма // Эзотеризм в России и на Западе: прошлое и современность. 2013. №4(31). С. 11-35.
9. Пахомов С.В. Специфика эзотерического знания // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. Проблемы интерпретации эзотеризма и мистицизма: Сб. материалов Третьей международной научной конференции / Под. ред. С.В. Пахомова. СПб.: РХГА, 2010.
10. Ворожбитова А.А., Романенко Л.Л. Эзотерический дискурс-ансамбль в системе дискурсивных процессов гносеологически ориентированной коммуникации российского социокультурно-образовательного пространства // Известия Сочинского государственного университета. 2013. № 3 (26). С. 189-193.

Перспективы развития культурной и научной дипломатии: социально-философский анализ

Курумчина А.Э.

*ФГАОУ ВО «Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина»,
доцент. Кандидат философских наук*

a.e.kurumchina@urfu.ru

Аннотация: Каждое общество вырабатывает специфические нормы и ценности, определяющие его отличие от других. В эпоху глобализации коммуникация и взаимодействие между обществами значительно интенсифицировалось. Одновременно осуществляется культурное давление и трансформация ценностей, что подтачивает онтологические основы единства той или иной страны, провоцируя конфликты. Важно рассмотреть онтологические основания сохранения целостности общества и инструменты, позволяющие это делать на внутреннем и внешнем, международном уровне. Одним из таких инструментов нам представляется культурная и научная дипломатия. Их потенциал в условиях глобализации и культурной унификации, особенно в сфере массовой культуры, принадлежит политическому объединению БРИКС. Наиболее крупные страны этой группы, Китай и Индия, представляют собой одни из самых древних культур, сумевших пережить колониальное давление и возрождающиеся благодаря обращению к своим культурным, философским традициям, адаптации их к современности. Внешняя культурная политика этих стран подкрепляется растущим научным и военным потенциалом, благодаря поддержке со стороны России. Роль культурной и научной дипломатии как инструмента, благодаря которому мы можем удержать мир в равновесии, существенно возрастает.

Ключевые слова: культурная и научная дипломатия, культурная политика, социально-философский анализ, БРИКС, глобализация

Development Prospects of Cultural and Science Diplomacy: socio-philosophical analysis. Kurumchina A.E.

Ural Federal University named after the first President of Russia B.N. Yeltsin

Abstract: Each society develops specific norms and values which determine its difference from others. In the era of globalization, communication and interaction between societies has intensified significantly, while cultural pressure and the transformation of values are underway, that undermines the ontological foundations of the unity of a country, provoking conflicts. It is important to consider the ontological foundations of maintaining the integrity of society and the tools that allow it to be done at the internal and external, international level. Such an instrument seems to us cultural and science diplomacy. Their potential in the context of globalization and cultural unification, especially in the field of mass culture, belongs to the BRICS political group. The largest countries of this group, China and India, are one of the most ancient cultures that managed to survive the colonial pressure and are being revived by turning to their cultural, philosophical traditions, adapting them to the present. The foreign cultural policy of these countries is supported by a growing scientific and military potential, thanks to support from Russia. The role of cultural and scientific diplomacy is growing significantly, as a tool through which we can keep the world in balance.

Keywords: Cultural and science diplomacy, cultural policy, socio-philosophical analysis, BRICS, globalization

По определению С.М. Ожегова, общество – это «совокупность людей, объединенных исторически обусловленными социальными формами совместной жизни и деятельности» [0]. Речь может идти как об исторически конкретном обществе, например, феодальном, так и о регионально конкретном, например, российском обществе. Каждое общество в процессе своей жизнедеятельности вырабатывает специфические нормы и ценности, которые определяют его отличие от других, но при этом, поскольку общество состоит из людей, чья природа одинакова, есть некие универсальные категории, которые

объединяют нас в одно целое – общество вообще. Индивидуальность обществ определяется социально-экономическим строем, формой правления, политическим режимом, культурой и др. До недавнего времени региональные общности взаимодействовали между собой скорее в исключительных случаях и чаще всего в лице его отдельных представителей – правителей, воинов, торговцев, учёных. В эпоху глобализации коммуникация и взаимодействие между обществами значительно интенсифицировалось, и к вышеперечисленным категориям добавились рядовые граждане, с одной стороны, как туристы, а с другой, как целевая аудитория, на которую различные общества начали оказывать влияние. Определенные политические оппоненты стремятся к экономическому, политическому и культурному доминированию в мире. В процессе глобализации осуществляется культурное давление и трансформация ценностей, что подтачивает онтологические основы единства той или иной страны. Именно поэтому так важно рассмотреть онтологические основания для сохранения целостности человеческого общества и инструменты, которые позволяют это делать на внутреннем и внешнем, международном, уровне. Таким инструментом нам представляется культурная и научная дипломатия.

Культурная и научная дипломатия как элемент мягкой силы стал крайне популярен в современном обществе с легкой руки Дж. Ная, который ещё в 1990 в своей книге «Bound to Lead: The Changing Nature of American Power» [0] указал на необходимость использовать не только силу оружия при достижении внешнеполитических целей, но и силу убеждения другого государства в приоритете своих ценностей, вовлечение в них геополитического оппонента с тем, чтобы сделать его более лояльным и восприимчивым к политике другого государства. По большому счету это явление не новое, культура, наука и их продукты во все времена были важным компонентом дипломатического влияния, дары в виде дорогих ювелирных изделий весьма ценились и составляли важную часть дипломатического ритуала. Предложение своих образовательных технологий, отправка учителей, врачей, инженеров и других высококвалифицированных специалистов, носителей культурного кода и культурной информации другой региональной общности в качестве знака особого расположения с глубокой древности использовались для того, чтобы оказывать влияние на первых лиц государства и их юных потомков.

Начиная с изобретения печатного станка в середине XV века информация стала значительно доступнее широким слоям населения, а в XX-XXI веках, с изобретением современных средств массовой коммуникации и современных видов транспорта, благодаря которым скорость передачи информации и передвижения существенно сократились, наступило время глобального информационного, культурного и научного влияния стран друг на друга.

Культурная и научная дипломатия являются составной частью «публичной дипломатии». Как указывает Цветкова, «впервые данное выражение появилось в газете «Нью-Йорк Таймс» в 1871 г. в статье, которая повествовала о дискуссиях в Конгрессе США по вопросу о возможной секретной аннексии испанской колонии на территории современной Доминиканской Республики. Во время этих дискуссий в Конгрессе и было употреблено выражение «публичная дипломатия» как противопоставление секретной дипломатии и внешней политике администрации США» [0, с. 21]. Исторически формирование этого явления относят к периоду окончания Первой мировой войны [0, с. 21]. Взаимодействие различных социальных систем, таких, например, как СССР и США, являвшихся лидерами социалистического и капиталистического лагерей, предполагало применение средств пропаганды, или публичной дипломатии (понятие «пропаганда» имело негативную коннотацию из-за связи с немецкими социал-демократами). После Второй мировой войны, по мере развития мирного, хотя и «холодного», взаимодействия стран друг с другом, роль науки и культуры значительно возросла, и в 1967 году на конференции в Монако был впервые выработан единый международный подход к понятию «культурная политика» и дано его определение как «комплекса операциональных принципов, административных и финансовых видов деятельности и процедур, которые обеспечивают основу действий государства в области культуры» [0, с. 21].

Согласно Л.Е. Вострякову, до 1970-х гг. культура рассматривалась как цивилизующий, развивающий, облагораживающий фактор, как демонстрация некоего эталона, к которому все должны стремиться [0]. Однако в 1970-х гг. произошли существенные социальные трансформации во всех сферах человеческой жизни общества. После молодежных социальных протестов, прошедших в США, Франции, Италии, был легализован гомосексуализм, проведена реформа образования, существенно снизился уровень подготовки специалистов, сократились часы на предметы, формирующие рациональное мышление, были внедрены игровые формы обучения, девизом молодежи стал «секс, наркотики, рок-н-ролл». «Современное искусство» получило поддержку со стороны государств с целью снижения общественного вкуса, идеи феминизма и экологизма вышли на первый план, в социально-философ-

ской мысли начинают доминировать идеи постмодернизма. В эти годы была предложена новая более демократичная концепция культурной политики – децентрализация, подъем местных идентичностей и культурная деятельность вместо культурного потребления. На современном этапе отмечается параллельное существование двух основных подходов к культурной политике – традиционный, при котором государство финансирует основные культурные проекты, поддерживая её традиционные формы, и рыночный, где доминирует инвестор, понятие рентабельности и самокупаемости, а также развивается понятие креативная индустрия, которая подразумевает экономическое и социальное развитие регионов посредством специализированных культурных практик.

Культурная политика является инструментом культурной дипломатии. Как сказано в документе «Основные направления работы МИД России по развитию культурных связей России с зарубежными странами»: «посредством использования специфического инструментария, форм и методов осуществления культурная дипломатия способна вносить существенный вклад в достижение основополагающих целей и повышение эффективности внешней политики России. Взаимодействие дипломатии и культуры имеет давние исторические традиции и служит национальным интересам России» [0].

Главными направлениями деятельности внешней культурной политики в этом документе являются продвижение русского языка, работа с соотечественниками за рубежом, поддержка и развитие образования иностранных граждан в России, организация и проведение традиционных культурных мероприятий, таких как выставки, концерты, фестивали, лекции. Взаимобогащение культур и интеграция России в мировое культурное и политическое пространство подразумевает также необходимость сделать нашу страну одной из мировых центров диалога культур. Несмотря на то, что научная дипломатия не выделена как самостоятельное направление, она постоянно упоминается в документе наряду с образованием. Большое значение придаётся сотрудничеству с ЮНЕСКО. М.В. Боголюбова указывает, что на состоявшемся 3 сентября 2012 года совещании глав Россотрудничества «вопросы внешней культурной политики вновь рассматриваются как приоритетные во внешнеполитическом курсе страны, а культурные связи являются основой для создания благоприятного образа России, неотъемлемой частью «мягкой силы» [0, с. 145].

Каковы перспективы культурной и научной дипломатии в условиях глобализации и культурной унификации, особенно в сфере массовой культуры? Нам представляется, что такое политическое объединение как БРИКС может предложить альтернативу. Страны, входящие в эту группу опираются в своём социальном бытии на более традиционные, по сравнению с западным миром, ценности. Возможно, кем-то это воспринимается как социальная отсталость, однако, можно возразить, что наиболее крупные страны этой группы, да и всего мира, такие как Китай и Индия, входящие в БРИКС, представляют собой одни из самых древних культур, сумевших пережить колониальное давление западного мира, и возрождающиеся как раз благодаря обращению к своим культурным, философским традициям, переосмыслив и адаптировав их к современности. Внешняя культурная политика этих стран подкрепляется растущим научным и военным потенциалом, благодаря поддержке со стороны России.

Информационная и экономическая война, которую мы наблюдаем между США и Китаем, можно сравнить с периодом «холодной войны» между СССР и США в 1970-1980-е гг. В этой связи роль культурной и научной дипломатии существенно возрастает, поскольку это тот инструмент, благодаря которому мы можем удержать мир в равновесии, не сорвавшись в пропасть третьей мировой войны, о которой сейчас говорят всё чаще.

Литература:

1. Общество // Толковый словарь Ожегова онлайн [Электронный ресурс]. URL: <https://slovarozhegova.ru/word.php?wordid=17931> (дата обращения: 14.02.2020).
2. Nye Joseph S. Bound to Lead: The Changing Nature of American Power. New York: Basic Books, 1990. 370p
3. Цветкова Н.А. Публичная дипломатия как инструмент идеологической и политической экспансии США в мире, 1914–2014 гг.: дис. ... д-ра истор. наук. Санкт-Петербург, 2015.
4. Коростелев Н. Ю. Эволюция государственной культурной политики // *Вопросы культурологии*. 2016. №2. С.21-27.
5. Востряков Л.Е. Культурная политика: концепции, понятия, модели [Электронный ресурс]. URL: <http://www.cpolicy.ru/analytics/80.html> (дата обращения 15.02.2020).
6. Основные направления работы МИД России по развитию культурных связей России с зарубежными странами [Электронный ресурс]. URL: <http://docs.cntd.ru/document/901794645> (дата обращения 14.02.2020).
7. Боголюбова В.М. Внешняя культурная политика России: исторический опыт и проблемы современного периода // Вестник СПбГУ. Сер. 6. 2013. Вып. 3. С. 142-147.

Влияние социально-философских проектов Иеремии Бентама на исследования надзора и контроля

Луковенков С. Г.

Российский Государственный Гуманитарный Университет, аспирант

Ramer94@mail.ru

Аннотация: В настоящей статье рассматривается значимость философско-социального наследия Иеремии Бентама для становления исследовательской программы, посвящённой изучению феноменов контроля и надзора в условиях цифровой цивилизации. Несмотря на то, что разработанный Бентамом «Паноптикон» охватил целый ряд свойств властных отношений и указал на возможность совершенно нового понимания контроля, изобретение английского мыслителя, встроенное в философский дискурс усилиями Мишеля Фуко, оказало и негативное влияние на исследовательскую методологию. В рамках статьи рассматриваются положительные и негативные стороны бентамистского влияния на характер «surveillance studies» с целью указания необходимости переосмысления подходов к рассмотрению понятий контроля и надзора как инструментов власти, работающих по принципу участия, характеризующего новую культурную реальность уже наступившей информационной эпохи.

Ключевые слова: Бентам, Паноптикон, надзор, контроль, власть, информационные технологии

Influence of the Jeremy Bentham's socio-philosophical projects on surveillance studies. ***Lukovenkov S. G.***

Russian State University for Humanities

Власть и контроль – две неразрывно связанные темы, даже если подобная взаимосвязь не всегда очевидна. Возможно, причина кроется в специфичности темы присутствия власти, контроля и надзора в сферах общественной и частной жизни. Несмотря на то, что практики надзора и контроля играли и продолжают играть важную роль в поддержке существования социума, научный и философский интерес к названным темам до недавних пор носил эпизодический характер. Философ и политический реформатор Иеремия Бентам рассмотрел практики контроля в качестве наиболее продуктивных механизмов власти, способных быть как «подпорками» принятого порядка вещей, так и быть инструментами перемен. Бентам не был первым, кто стал задаваться вопросами природы и функций этих явлений. Можно вспомнить сочинение «Рассуждение о добровольном рабстве» Этьена де ла Боэси, в рамках которого французский политик стремился определить причины подчинения многих власти одного [1, с. 8]. Тем не менее именно в работах англичанина впервые было продемонстрировано, что механизмы контроля и надзора являют собой нечто большее, чем просто инструменты власти. Бентам был убеждён, что если подойти к вопросу контроля с позиции утилитарного расчёта, опирающегося на психологию, может быть получен механизм, избавленный от недостатков иррациональных систем и потенциальных злоупотреблений [2, с. 39-40]. Утилитаризм Бентама проявлялся не только в области моральной философии, но и в сфере социальной теории и практики. Философ уповал на реализацию своих политических проектов в действительности и прилагал к этому не мало усилий. «Паноптикон», знаменитая тюрьма, является вершиной утилитаристской мысли Бентама. Он представляет собой цилиндрическое строение с башней смотрителя в центре. Смотрителю открывается вид на все камеры, ему открыты действия поднадзорных, которые находятся в обратном положении: им действия смотрителя не видны и неизвестны принципиально. Бентам предполагал, что в подобных условиях постоянной открытости людям не остаётся ничего, кроме как подчиниться требованиям определённого поведения – физического и интеллектуального. Перманентная видимость перед взглядом наблюдателя – необходимый элемент паноптического контроля. В работе «Паноптикон» Бентам пишет, что для реализации паноптического пространства необходимо руководствоваться принципом «видеть, не будучи видимым», создавая вместе с тем чувство неуверенности у поднадзорных относительно их текущего статуса [2, с. 44-45]. Несмотря на то, что «Паноптикон» не получил сколь-нибудь значимой

практической реализации, идея, что практики контроля способны видоизменять социальный ландшафт и привести общество к чему-то иному, стала особо актуальной в контексте цифровой и компьютерной цивилизации.

Впрочем, на какой-то период «Паноптикон» пропал из поля зрения социальных наук. Выделить можно две причины: нереализованность и несвоевременность. Тем не менее, идеям Бентама суждено было вернуться в научный дискурс во второй половине 20-го столетия в разных ипостасях. Одна из них связана с публикацией популярной философской работы Мишеля Фуко – «Надзирать и наказывать». Фуко проделал работу большой аналитической значимости, заложив фундамент того, что сейчас известно как «surveillance studies». Что же сделал французский философ? Во-первых, показал, что способы манифестации и реализация власти зависят от многих факторов и сменяются на протяжении человеческой истории не в последнюю очередь в силу появления новых технологических возможностей. Во-вторых, Фуко осовременил «Паноптикон». Впрочем, как верно отмечает Фуко в интервью «Око власти», Бентам не был первым, кто решил поставить архитектуру на социально-политическую службу [3, с. 221-223].

Усилиями Фуко «Паноптикон» обрёл статус основной описательной модели цифровой культуры, объясняющей способ действия власти и распределения знания в эпоху камер наружного видео-наблюдения и цифровой бюрократии. Впрочем, как часто случается, довольно скоро интуиции паноптизма и «Паноптикона» подверглись критике. Философы и социологи предлагали большое количество аргументов, эмпирических данных и теоретических построений, суть которых можно свести к одному общему тезису: современная технически продвинутая капиталистическая модель социума не соотносится с моделью дисциплинарных обществ.

Что значит «надзирать» или «контролировать»? Производить наблюдение за кем-то или за чем-то с целью добычи информации о поведении, расположении, свойствах и других параметров, используемых для принуждения или направления к желаемому поведению, действию, бездействию и так далее. Исторически сложилось, что термины «надзор» и «контроль», как и связанные с ними понятия, обладают достаточно негативным звучанием. Образ Большого Брата, созданный Джорджем Оруэллом, представляет процессы контроля, осуществляемые государством и корпорациями, как насилие, призванное устранить любые слепые зоны и приватные области жизни. Уже со времён Бозси и Бентама представления о том, что для контроля со стороны власти обязательным является прямое насилие, замещалось понятием добровольного соучастия. На примере системы социального кредита, которая планируется к полному запуску в КНР в 2020-м году, видно, что подобные явления не могут быть поняты исключительно в терминах репрессивной государственной деятельности. Система социального кредита не является сокрытой от граждан системой, в существование которой посвящены только сотрудники и «заказчики», как это было в случае с разоблачённой Эдвардом Сноуденом системы PRISM. Напротив, механизмы работы системы социального кредита относительно ясны и открыты. Человеку, который оказывается встроенным в подобную систему, легко понять принципы, лежащие в основе социального рейтинга: какое поведение влечёт наказание, какое вознаграждение, где и как осуществляется отслеживание и так далее. Но если это не насилие, то что? Ведь ясно, что насильственные элементы присутствуют в подобных моделях, однако большой упор делается на соучастие. Перед человеком оказывается хоть сомнительный, но выбор между участием и отстранением.

Нельзя ли сказать, что одновременное появление похожих информационных систем, которые основаны на принципе вовлеченности, является симптоматичным проявлением культуры нового образца, которая не вписывается в узкие рамки паноптизма и генетически связанных с ним моделей? Проблема классических теорий наблюдения и надзора в том, что несмотря на их безусловную интеллектуальную ценность, они сильно зависимы от эмпирического материала и требуют постоянной модификации, чтобы не стать якорями в исследовательской работе. «Паноптикон», «Большой Брат» и другие схожие образы оказали негативное влияние на исследования контроля. Дело в том, что Бентам и Оруэлл вряд ли могли представить степень влияния и распространение в жизни граждан технологии сбора персональных данных и децентрализацию самого человека, перестающего быть индивидом. Человек отныне существует как «я-тело» и как «я-информация» в пространстве так называемого «Интернета вещей», где человек, как пишет Славой Жижек [4, с. 8-9], становится одной из вещей в огромной цифровой паутине, уже никак не похожей на монументальный «Паноптикон» Иеремии Бентама.

Теории надзора и наблюдения прошли долгий путь от понимания надзора как инструмента и элемента социального порядка до осмысления информационной эпохи как особой культуры наблю-

дения, пришедшей на смену индустриальным обществам. Исследователям необходимо найти новые подходы для работы с реалиями информационного общества, с особенностями существования социума и индивидов внутри него. Другими словами, нужно обратиться к антропологической составляющей современных форм контроля, как они влияют на повседневную жизнь людей, ведь именно это, как утверждает англо-канадский социолог Дэвид Лион в работе «The Culture of Surveillance» [5, с. 10], формирует современную культуру контроля. Это действительно важная интуиция, поскольку практики надзора в современном мире влияют и меняют жизнь человека гораздо более явственно и открыто, чем это было во времена Бентама или Этьена де ла Бозси.

Литература:

1. Бозси, Э. Рассуждение о добровольном рабстве. М.: Издательство Академии Наук СССР, 1952. 384 с.
2. Bentham J. Panopticon, or Inspection-house // The works of Jeremy Bentham, Volume Four. New York, 1962. P. 37-172.
3. Фуко М. Око власти // Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. М.: Праксис, 2002. С. 220-248.
4. Zizek, S. The Relevance of the Communist Manifesto. Hoboken: Wiley, 2019. 54 p.
5. Lyon D. The Culture of Surveillance. Hoboken: Wiley, 2018. 337 p.

**От общества потребления к эпохе длинной жизни с новым расизмом.
Перспектива неорганической цивилизации**

Марков С.А.

НИИ «Институт Политических Исследований, Директор. Кандидат политических наук

duma.gov@gmail.com

Аннотация: В докладе автор ставит вопрос о необходимости философского осмысления перехода человечества к качественно новому этапу своего существования, которое характеризуется не просто процессами цифровизации, глобализации, концентрации ресурсов, но которое будет отличаться возможностью увеличения длины человеческой жизни. Соответственно, главным мерилем человеческого благосостояния станет длина человеческой жизни, которая будет существенно зависеть от объема власти, денег и социального капитала в руках индивида и отдельных социальных групп. Развитие же цифрового мира ставит перед человечеством вопрос о формировании на основе искусственного интеллекта новой неорганической фазы развития человеческой цивилизации, и в складывающихся условиях человечество должно сформулировать стратегию по отношению к этой зарождающейся надчеловеческой неорганической цивилизации.

Ключевые слова: алгорэтика, новый этап развития человечества, неорганическая форма жизни, новый расизм, эпоха длинной жизни, альтернативы развития, власть глобальных корпораций, конец демократии

**From a consumer society to era of long life with a new racism. The Perspective of Inorganic Civilization.
Markov S.A.**

Non-Governmental Organization "Institute for Political Studies"

Abstract: The article deals with the question of the need for a philosophical understanding of humanity's transition to a qualitatively new stage of existence, which is characterized not only by processes of digitalization, globalization, concentration of resources, but also will differ in the possibility of a longer human life. Accordingly, the main measure of human wealth will be length of human life, which will greatly depend on the amount of power, money and social capital of a person and individual social groups. The digital world raises the question about formation of a new inorganic phase of the development of human civilization based on artificial intelligence. Under the current conditions, humanity must formulate a strategy for this nascent superhuman inorganic civilization.

Keywords: algoretica, new stage of human development, inorganic life form, new racism, era of long life, development alternatives, power of global corporations, end of democracy.

Характеристики нового этапа развития.

Прежде всего, это переход от материальных ценностей к постматериальным, что произошло, в основном, в результате удовлетворения основных базовых материальных потребностей. В основном, решены проблемы еды и голода, кроме некоторых регионов застойной бедности, куда в ближайшее время, видимо, также придёт отсутствие голода. Сейчас большая часть человечества живет без угрозы голода. Решаются, в основном, проблемы жилья. По большому счету, почти никто по своему желанию не останется без крыши над головой.

Решены также проблемы одежды, массовой гибели от инфекций, которые раньше косили людей миллионами и десятками миллионов. Также в начале XXI века была решена проблема массовой гибели человечества в результате постоянных войн. После чудовищной катастрофы середины XX века большие масштабные военные действия прекратились, и войны ведутся другими, значительно более гуманными способами.

Одновременно возникла новая часть цивилизации – цифровой мир. Сейчас активно развивается

искусственный интеллект, и большинство экспертов в своих прогнозах сходятся в том, что в будущем на основе цифрового мира будет создана неорганическая жизнь, и человечество окажется в значительно более сильном состоянии неорганической жизни с интеллектуальной точки зрения. Здесь люди могут оказаться в том положении, в котором у людей сейчас находятся домашние кошки и другие питомцы, то есть будущая цифровая неорганическая цивилизация, находясь в альянсе с биологическим человечеством, будет заботиться об этом человечестве, будет кормить, гладить, даже умиляться биологическим человечеством, но свободы выбора человечество, с высокой долей вероятности, будет лишено, и инициатива развития цивилизации на Земле может перейти к неорганической цивилизации.

28 февраля 2020 года Папа Римский выпустил послание «Об этике искусственного интеллекта», где он предлагает алгорэтику, то есть этику в отношении алгоритмов – принципов работы с технологиями цифрового мира.

В этой связи необходимо осмыслить, что человечество должно делать в данной ситуации. Должно ли оно остановить путь к созданию неорганической цивилизации и, тем самым, закрепить своё доминирование как биологического вида. Либо оно должно позволить развиваться неорганической цивилизации с большой вероятностью потери самостоятельности и свободы в развитии.

Одновременно с цифровизацией мы переходим к новой эпохе, которую правильно будет назвать эпохой длинной жизни. Сегодня средняя продолжительность жизни в развитых регионах, где живёт примерно четверть человечества – это около восьмидесяти лет. На сегодня период жизни человеческого существа (при хороших условиях) около 115 – 120 лет. При этом уже существуют современные медико-биологические технологии для продления жизни биологических существ, примерно, до 180 лет. Проблема заключается в том, что эти технологии очень дорогие, и они не проверены в соответствии с законами, процедурами и протоколами, и поэтому они пока не могут массовым образом применяться. Но эти технологии будут постоянно дорабатываться, и сейчас средняя продолжительность жизни растёт в год, в среднем, на 4 месяца. Есть также все основания полагать, что в будущем эта скорость увеличится, и произойдет это по мере того, как будет развиваться медико-биологическая наука, а сейчас она развивается быстрее остальных секторов экономики.

Еще одно направление – это глобализация. У глобализации много аспектов, но наиболее важный, наиболее тревожащий момент заключается в том, что власть все больше и больше перетекает в руки глобальных структур – это глобальные корпорации и глобальные платформы, типа Google и Facebook. Эти платформы и корпорации находятся вне контроля и регулирования, поскольку контроль и регулирование демократическими методами осуществляются на национальном уровне. Перспектива формирования глобального общечеловеческого правительства не просматривается, а власть будет всё больше перетекать в руки глобальных структур. Это значит, что власть будет перетекать в руки тех глобальных структур, которые уже существуют (именно эти самые, никем неконтролируемые корпорации и платформы). Это значит, что будет формироваться неподконтрольная элита.

Еще один процесс – это концентрация богатств, знаний и технологий во всё более узком сегменте людей. Последние десятилетия происходит концентрация этих ресурсов и знаний (всё более новых), которые позволяют легко управлять и манипулировать людьми. Таким образом, верхушка взлетает над человечеством с точки зрения ресурсов.

Далее мы оказываемся в ситуации, когда возможно разделение человечества на две расы: расу господ и расу подчиненных. Примерно также человечество было разделено в XIX веке: тогда это была белая раса господ и весь остальной цветной мир, обреченный на подчинение. Сейчас немного по-другому идёт формирование новой расы.

Образуется, таким образом, элита, которая концентрирует у себя всё больше возможностей управлять, и сама эта элита, поскольку она на глобальном уровне, уходит из-под демократического контроля. Она не будет делиться своими ресурсами, а будет стараться концентрировать их у себя, поскольку человечество входит в эпоху другой жизни.

Представьте себе ситуацию: у богатого человека есть двенадцать комнат, и к нему приходят политики из правительств и говорят: давайте вы продадите две или три комнаты и отдадите деньги от их продажи другим людям, а сами будете жить в девяти комнатах, а не в двенадцати. Это довольно легко сделать, здесь не будет принципиальной разницы между девятью и двенадцатью комнатами.

А теперь представьте себе другую картину: приходят к этому богатому человеку и говорят, что он и его жена хотят прожить 120 лет, но наше правительство решило, что вы должны прожить до 90 лет,

а остальные 30 лет отдать другим людям. Согласятся ли они? Я думаю, что нет. Они включают все свои механизмы для того, чтобы оставить за собой эти 30 лет жизни.

Таким образом, распределение ресурсов, которое идёт не на материальные, а на постматериальные ценности, становится на порядок более несправедливым. Это тоже хорошо видно на том, как распределяются даже потребительские товары. Когда просто рубашки распределяются, можно распределить их более равномерно. А вот когда распределяются имиджевые бренды и их цена, то они распределяются очень и очень неравномерно, и такое неравномерное распределение постиндустриальных ценностей будет идти всё дальше. То же самое касается и среды обитания, которая также распределяется крайне неравномерно.

Большинство человечества чувствует, что этот новый мир будет против них и бунтует против него. Символом такого бунта является знаменитый популизм, но популизм этот не сформулировал подобной той мощной идеологии, которую сформулировал в своё время либерализм в противовес традиционному сословному обществу, социализм или фашизм в противоречие либеральному обществу. Нет, популизм не предлагает никакой новой альтернативы, он предлагает просто вернуться назад, поэтому вряд ли это можно считать разумной альтернативой. В связи с этим я считаю популистов, которые сейчас приходят к власти, последним вздохом угнетённой твари, то есть человечество пока не создало альтернатив в развитии. Оно просто движется в направлении создания двух рас, а потом неорганической цифровой цивилизации.

От нас, как от философов, общество, прежде всего, требует, чтобы мы осмыслили эти основные и ключевые проблемы, стоящие перед человеческой цивилизацией сейчас, и чтобы мы создавали альтернативные интеллектуальные модели развития цивилизации, чтобы человечество могло, осуществляя свою волю, выбрать между этими альтернативами. Потому что пока эти альтернативы не сформулированы и происходит стихийное скатывание туда, куда человечество не хочет скатываться.

Философия как наука

Махаров Е.М.

ФИЦ «ЯНЦ СО РАН», кафедра философии, заведующий кафедрой, профессор. Доктор философских наук

filosofia@prez.yasn.ru

Аннотация: Когда речь идёт о философии как науке, можно отметить два момента. Во-первых, не всякая философия есть наука или научна по своей сути. Многие философские направления или системы (прагматизм, аналитическая философия, постмодернизм, экзистенциализм и другие) остаются, безусловно, философскими системами, но они сами не претендуют называться наукой. Во-вторых, было время, когда слова «наука» и «философия» использовались как совпадающие, имелось в виду, что философия является наукой. Однако в наше время можно говорить о научной и ненаучной разновидностях философии. Первая, в отличие от ненаучной в своих положениях, базируется на частно-научных данных, например, она в разработке философских проблем происхождения, сущности и назначения человека исходит из дарвиновской эволюционной теории происхождения видов, в том числе и человека как части животного мира. Что касается исследования проблем социально-экономического развития, культурной и политической жизни общества, и других важных вопросов социальной философии, то они методологически ориентируются на материалистическое понимание истории. В преподавании курса философии в вузах вышесказанное является принципиальным вопросом.

Ключевые слова: научная философия, мудрость, философские системы, методология, ненаучная философия

Philosophy as Science. Makharov E.M.

YSC SB RAS, Department of Philosophy

Abstract: When it comes to philosophy as a science, two points can be noted. First, not every philosophy is science or scientific in nature. Many philosophical directions or systems (pragmatism, analytical philosophy, postmodernism, existentialism and others) remain, of course, philosophical systems, but they themselves do not claim to be called science. Secondly, there was a time when the words “science” and “philosophy” were used as coinciding, bearing in mind that philosophy is a science. However, in our time we can talk about the scientific and unscientific varieties of philosophy. The first, in contrast to the unscientific in its provisions, is based on private scientific data, for example, in developing the philosophical problems of the origin, essence and purpose of man, one way or another, it proceeds from the Darwinian evolutionary theory of the origin of species, including man as part of the animal world. As for the study of problems of socio-economic development, the cultural and political life of society and other important issues of social philosophy, they are methodologically oriented towards a materialistic understanding of history. In teaching a course of philosophy in universities, what has been said is a matter of principle.

Keywords: scientific philosophy, wisdom, philosophical systems, methodology, unscientific philosophy

Подобная постановка вопроса о роли и назначении философии иногда со стороны некоторых специалистов вызывает возражения. Ситуация объясняется тем, что в современных условиях возникает необходимость осмысления новой роли философии в анализе сложных мировых процессов, также собственно человеческих и жизненных проблем. Поэтому в поставленном вопросе, естественно, возникают разные подходы. В целом, конечно, нет сомнения в том, что философия, имея свой предмет, по-своему осмысляет, обобщает сложные вопросы бытия, происходящие процессы как в природе, так и в обществе. Надо полагать, что сегодня нет каких-то сложных, актуальных проблем, так или иначе не рассматриваемых или не затрагиваемых философией. Другой вопрос, как всё это реализуется, с какой последовательностью, с какой глубиной и, следовательно, результативностью.

Как известно, вопросом «что такое философия?» люди задавались постоянно. В древности и в последующие времена под философией понимали мудрость человека, выраженную словами или записанную в разных источниках. В дальнейшем специалистов больше стали интересовать вопросы сущности и назначения философии, как одной из важных форм общественного сознания, как учебной дисциплины и науки. Такой неподдельный интерес к философии у людей и представителей других наук вызван различными обстоятельствами. Конечно, имеет значение и возрастной момент. В этой связи интересную мысль высказали известные французские философы Жиль Делёз и Феликс Гваттари в их совместной работе «Что такое философия?». Они пишут: «Пожалуй, вопросом «что такое философия?» можно задаваться лишь в позднюю пору, когда наступает старость, а с ней и время говорить конкретно... так что же это за штука, которой я занимался всю жизнь? Бывает, что в старости человеку даруется не вечная молодость, но, напротив, высшая свобода, момент чистой необходимости» [1, с.9]. Далее они признаются, что «нам тоже пришло время задаться вопросом, что такое философия. Мы и раньше всё время его ставили, и у нас был на него неизменный ответ: философия – это искусство формировать, изобретать, изготавливать концепты» [1, с.10].

Исторически сложилось так, что сегодня философия распадается на различные направления – на аналитическую, феноменологическую, марксистскую, прагматическую, экзистенциалистскую и т.д. При этом, не теряется общая характеристика философии как одной из специфических форм общественного сознания, отражающей общие основы бытия. Как справедливо заметил профессор В.В. Миронов: «философия и при новом подходе, в конечном счёте, как была, так и остаётся учением о предельных основаниях бытия вообще и человеческого бытия в первую очередь... традиционное понимание философии как особой формы духовной деятельности человека, претендующей на выработку целостной универсальной картины бытия, теоретического ядра мировоззрения, взгляда на мир в целом» [2, с.9-10].

Всё что выше сказано позволяет поставить вопрос по существу вечный и в то же время сложный: Что такое философия? Является ли философия наукой? Каждый раз, когда возникает такой вопрос, речь идёт об её отдельных сторонах, об изменениях в её функциях, целях и задачах в конкретных исторических условиях, о появлении новых возможностей в связи с расширением методов и средств познавательной деятельности человека. Хотелось бы подчеркнуть, может быть, не столь важный, но, на наш взгляд, необходимый момент. Как известно, философия и её отдельные направления представляют собой сложную систему положений и идей, которые выражаются посредством определённых понятий и категорий. Иными словами, это не просто обыденные рассуждения и размышления человека о вещах. Ведь каждый может высказать вполне мудрые мысли, так сказать, философствовать, но это ещё не есть философия как система. Жанр философствования, связанный с традициями древних мыслителей, встроен в саму философскую систему. Он присутствует как стиль, манера философствования для выражения концептуальных положений, и в наше время он возрождается, наряду с поэтическими, публицистическими, литературными формами выражения философской мысли.

В связи с признанием научной философии наукой, возникает другой непростой вопрос об истинности её положений. Каковы критерии истинности философских положений, если об этом вообще можно говорить? Возможно ли применить критерии истинности, применимые, например, в естественных науках? Как иногда утверждают, невозможно найти, определить истинность философских положений, столь же трудно найти её и в других гуманитарных науках. Действительно, у философии ситуация специфическая, ведь она ничем не ограждена, не защищена какими-то формулами, схемами, вычислениями. Хотя в наше время предпринимаются попытки перенести её положения на схемы, знаки, конструкты. Видимо, только в определённой мере это возможно. В философских исследованиях активно привлекаются материалы частных наук. Но в этом должна быть своя мера. Как справедливо отмечает Е.В. Золотухина-Аболина: «там, где начинается безраздельное доминирование материала наук, формул и математических выкладок, статистики и эмпирического материала, философствование кончается» [3, с.38].

Сомнения в истинности философских положений в какой-то мере вызваны их обобщающей и синтезирующей функцией. На первый взгляд, в отличие от частных наук, они носят не конкретный, даже расплывчатый характер. Однако в философских, гуманитарных знаниях имеются свои критерии истинности их положений. Естественно, их невозможно отразить в цифровых выражениях, т.е. измерить, взвесить, но по определённым признакам они вполне поддаются оценке на истинность.

На основе сказанного выше можно затронуть вопрос о методологической функции научной философии. Здесь тоже нет однозначного ответа. «Философия сама выполняет методологическую функцию

по отношению к отдельным наукам» – справедливо отмечает В.Е. Кемеров [4, с.487]. Это связано с тем, что в обществе человеческая деятельность строится в зависимости от наличия определённых условий и с применением различных материальных, организационных, познавательных методов и средств. В вопросе о роли философии в этом деле, прежде всего речь идёт о познавательном процессе. В.Е. Кемеров функцию философии видит в следующем: «в развитии современной методологии и теории познания всё большее место занимают вопросы, связанные с выяснением динамики познавательных проблем... На современном этапе эта функция связана не с предписыванием научным дисциплинам норм и правил исследования, а с выяснением характера проблем и парадоксов, требующих переработки познавательного аппарата отдельных наук, уточнение условий познания» [4, с.487-488].

Всякая ли философия выполняет такую методологическую функцию? Хотя, отдельные философские направления и философские системы дают толчок, открывают какие-то возможности в тех сферах, где распространяется их влияние. Например, экзистенциализм довольно глубоко разбирает тонкие струны внутреннего мира и жизненную судьбу человека, что имеет особую важность в сфере образования и воспитания. Но она не в состоянии охватить другие сферы жизни общества и человека. Её подходы, принципы и методы ограничены своей сферой, поэтому не получают распространения в других областях, как это делает научная философия.

В современном информационном пространстве глобализационные процессы реактуализируют вопрос о роли и значении философии. Это особенно чувствуется в анализе мировых противоречий, системных кризисных ситуаций в развитии общества. Интеграционные процессы создают новые теоретические моменты во взаимодействии науки и общества, нации и власти, философии и общества, а также философии и власти. Создаётся новый синтез науки и философии, науки и других форм общественного сознания. При этом не может теряться специфика каждого из них, поэтому возникает насущная необходимость ещё более чёткого обозначения особенностей и функций взаимодействующих сторон. Другими словами, новый синтез создаёт значительное расширение взаимодействующих сторон, с одной стороны, а с другой, ставит вопрос сохранения их специфики. Порой понимание последнего становится довольно сложным делом, ибо на пути конвергенции различные стороны настолько сблизились, что грани стираются, а границы исчезают. Сказанное наблюдается во всех сферах научного познания, как в группе естественно-научных дисциплин, так и в социально-гуманитарных науках. Пожалуй, у последних встречается чаще. Возрастание интереса к вопросам методологии связано с необходимостью найти исходные факторы глобальных процессов, их угроз и вызовов, а также выявить пути их преодоления. Со сложными задачами наука может справиться в случае, если она будет вооружена эффективной методологией. Как было выше отмечено, в этом деле имеет значение, какой научный принцип взять за основу, на какое учение опираться, и какая методологическая установка подойдёт.

Научная философия, помимо методологической, выполняет ещё одну важную функцию – прививает логику и культуру мышления, особенно молодому поколению, но не только ему. Сегодня, в условиях некоторого искажённого представления о свободе и демократии, разномыслия и плюрализма в отношении теоретических и методологических подходов, возникают серьёзные издержки в духовной сфере общественной жизни и интеллектуальном развитии человека. Как иногда справедливо отмечают, серьёзные кризисы в экономических, социальных, политических областях в определённой мере есть следствие интеллектуального кризиса. Также в общественном мнении много сетуют на сумбур, разруху в головах людей, что, в свою очередь, становится причиной всяких заблуждений, увлечение мистикой и мифами и, как следствие, неверных решений и поступков, потери ориентиров и подлинных ценностей. В таких случаях становится необходимой работа, направленная на упорядочение, выправление разных неадекватных подходов, разрешение противоречий, тем самым, на получение более или менее верного отражения вещей. В этом отношении роль философии в воспитании стиля, культуры мышления, несомненна. Несмотря на это, из современного образовательного процесса философия постепенно вытесняется, сокращается количество часов и число кафедр, исключается кандидатский экзамен по философии, что значительно сужает её влияние на интеллектуальное развитие молодых людей.

В современной духовной ситуации в России, к сожалению, происходит также недопонимание и недооценка мировоззренческого и методологического значения не только философии, но роли и значения социально-гуманитарных наук в целом. Наблюдается выветривание гуманистического духа и профанация воспитательной функции культуры. В условиях коммерциализации культуры и науки, когда коммерческая и экономическая стороны преобладают над духовными ценностями, элементы по-

следних становятся товаром. В общественное сознание всячески внедряется идея о том, что культура, образование, искусство и наука являются сферой услуг, а не средством формирования, воспитания и развития человека. У такой разрушительной для российского общества ситуации имеются свои глубинные причины. Во многом именно здесь кроются причины и факторы нынешних внутренних угроз и вызовов, не говоря о внешних факторах. В познании сложившейся ситуации велика роль социально-гуманитарных наук.

Литература:

1. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? Пер. с франц. С. Н. Зенкина. М., 1998. 288 с.
2. Миронов В.В. Введение: что такое философия? Философия. М., 2011.
3. Золотухина-Аболина Е.В. Алгоритм и свобода: к вопросу о судьбах гуманитарной культуры // Вопросы философии. 2009. №9.
4. Кемеров В.Е. Методология // Современный философский словарь. М., 1998.

Диалектика общественного прогресса: моделирование с помощью диалектических диалогических схем и диалектических формул на основе двоичного счисления

Мисюров Д.А.

Московский государственный университет геодезии и картографии (МИИГАиК), кафедра философии и социально-экономических наук, доцент. Кандидат политических наук

dmisyurov@gmail.com

Аннотация: Автор предлагает моделировать общественный прогресс с помощью эволюционно-революционных диалектических диалогических схем и диалектических формул на основе двоичного счисления. <...> Предлагается модель прогресса общественного строя в диалектике экономики и социального устройства с доминантами и недоминантами, с комбинациями эволюционных состояний на отдельных уровнях и революционными скачками с уровня на уровень. Сравнивается диалектика природы (физическая природа – неорганическая химия – органическая химия – биология) и общества (догосударственное общество – современное государственное – следующее постгосударственное – будущее постпостгосударственное) с соответствующим делением на неорганическую и органическую природу, «неорганическое» общество (включая современное государственное) и грядущее «органическое» общество. В общем виде анализируется диалектика природы и общества. Развитие общества связывается с развитием диалектической философии, что важно для лучшего выявления и разрешения противоречий, для все более сознательного общественного прогресса.

Ключевые слова: природа, общество, прогресс, диалектика, догосударственное, государственное, постгосударственное, постпостгосударственное.

The dialectic of social progress: modeling using dialectic dialogical schemes and dialectical formulas based on binary notation.

Misyurov D.A.

Moscow State University of Geodesy and Cartography (MIIGAiK), Department of Philosophy and Socio-Economic Sciences

Abstract: The author proposes to model social progress with the help of evolutionary-revolutionary dialectic dialogical schemes and dialectical formulas based on binary notation. <...> A model of the progress of the social system in the dialectics of the economy and social structure with dominants and non-dominants, with combinations of evolutionary states at individual levels and revolutionary leaps from level to level, is proposed. The dialectics of nature (physical nature - inorganic chemistry - organic chemistry - biology) and societies (pre-state society - modern state - post-state - post-post-state) are compared with the corresponding division into inorganic and organic nature, «inorganic» and «organic» society. The development of society is associated with the development of dialectical philosophy.

Keywords: nature, society, progress, dialectics, pre-state, state, post-state, post-post-state.

В связи с накопившимися в мире теоретическими и практическими, локальными и глобальными противоречиями, актуально обращение к диалектике как учению о развитии разрешением противоречий, во взаимосвязи элементов, с особым вниманием к эволюционно-революционному спиралевидному прогрессу. Прогресс можно представить в моделях, созданных с помощью диалектических диалогических схем и диалектических формул на основе двоичного счисления [1]. Диалогическая схема с выходами на новые уровни (‘):

X – Y –

X’ – Y’ –

И т.д.

Так, в общественном строе, понимаемом в диалектике экономики (Э) и социального устройства (С) в их развивающем диалоге, с материалистически первичной экономикой:

Первичный строй (формация): Экономика – Социальное устройство –

Вторичный строй (формация): Экономика’ – Социальное устройство’ –

И т.д.

Отрицание отрицания, когда социальное устройство способствует выходу экономики на новый уровень: Э – С – Э'

Отрицание отрицания, когда новый уровень экономики способствует выходу на новый уровень социального устройства: С – Э' – С'

Возможна модель, учитывающая лишь развитие экономики: Э – Э' – Э'' – Э''' – и т.д. Селективная диалектика, учитывающая лишь прогресс социального устройства: С – С' – С'' – С''' – и т.д.

Диалектическая диалогическая схема с удваивающимися символическими весами, когда вес нового элемента больше суммы предшествующих, что символизирует прогресс:

X1 – Y2 –

X'4 – Y'8 –

И т.д.

Соответственно, для экономики (Э) и социального устройства (С) в прогрессе в определенные моменты более весома экономика, на других этапах – социальное устройство:

Э1 – С2 –

Э'4 – С'8 –

И т.д.

Разрешение зрелого противоречия между начальными экономикой (Э1) и социальным устройством (С2) дает революционный, с переворотом, выход на новый, более весомый уровень экономики (Э'4), а разрешение зрелого противоречия между новой экономикой (Э'4) и старым социальным устройством (С2), старой экономикой (Э1) дает революционный скачок на новый, еще более весомый, уровень социального устройства (С'8), и т.д. В таком прогрессе имеются экономико-социальные и социально-экономические революционные скачки.

Диалектически, во взаимосвязи в развитии всех элементов, на эволюционных уровнях комбинируются имеющиеся элементы, как доминанты и недоминанты с различными весами, с эволюционными шагами от одного комбинаторного эволюционного состояния к другому вплоть до зрелого противоречия доминант, которое разрешается скачком на новый уровень с образованием нового элемента, и т.д. Диалектическая формула на основе двоичного счисления с доминантами (обозначены прописью, соответствие 1) и недоминантами (обозначены строчко, соответствие 0) по уровням:

yx (00) - yX (01) - Yx (10) - YX (11) -

X'yx (100) - X'yX (101) - X'Yx (110) - X'YX (111) -

Y'x'yx (1000) - etc.

Для экономики (Э) и социального устройства (С) возможные состояния в прогрессивном развитии:

сэ (00) - сЭ (01) - Сэ (10) - СЭ (11) -

Э'сэ (100) - Э'сЭ (101) - Э'Сэ (110) - Э'СЭ (111) -

С'э'сэ (1000) - etc.

Пример интерпретации:

сэ – начальный неразвитый синтез экономики и социального устройства. сЭ – доминанта экономики. Сэ – доминанта социального устройства. СЭ – зрелое противоречие экономики и социального устройства.

Разрешение противоречия СЭ революционным скачком на новый уровень экономики. Э'сэ – доминанта новой экономики. Э'сЭ – диалектика доминант новой экономики и старой экономики. Э'Сэ – диалектика новой экономики и старого социального устройства. Э'СЭ – зрелое противоречие новой экономики, старого социального устройства, старой экономики.

Разрешение противоречия Э'СЭ революционным переворотом с выходом на новый уровень социального устройства. С'э'сэ – доминанта новой экономики. И т.д.

Таким образом, составляется алгоритм исследования со всевозможными комбинациями новых и старых

элементов экономики и социального устройства в развитии. Многоукладность экономики, разнообразие социального устройства, разнообразие культур – важный фактор критического диалектического развития в полицентричном мире. Но важно диалектическое упорядочивание, выявление и разрешение противоречий. Комбинации эволюционных уровней создаются рефлексией доминантного элемента нового уровня к элементам предшествующих уровней, а когда все комбинаторные варианты из имеющихся элементов перебраны, достигнута граница эволюционной меры уровня, образуется зрелое противоречие, которое разрешается революционным скачком на новый уровень. При этом в эволюционно-революционной спирали возможны «отступления», «перескоки», и т.п. Модель дает идеализированное представление об эволюционно-революционном прогрессе. Подчеркивается универсальная комбинаторная природа эволюции, связь старого и нового, что наблюдается, например, и в смеси слоев воды при нагревании вплоть до предельного состояния с дальнейшим превращением в пар, или при комбинациях в эволюции живой природы с обозначением границы меры и революционным скачком к новому уровню развития, и т.п.

Можно предложить для сравнения диалектически упорядоченные модели генезиса природы и генезиса общества с делением на неорганический уровень и органический уровень:

Диалектика природы:

Неорганическая природа: физическая природа – неорганическая химия –

Органическая природа: органическая химия – биология –

Диалектика общества:

«Неорганическое» общество: догосударственное общество – современное государственное –

«Органическое» общество: постгосударственное – постпостгосударственное –

Подобно тому как в неорганической природе физическая природа отличается от неорганической химии, так и в общественном развитии начальное догосударственное состояние отличается от более развитого государственного. Но так же как прогресс природы не ограничивается неорганической химией, так и прогресс общества не ограничивается современным государственным. На органическом этапе развития природы органическая химия дает начало биологии, а на «органическом» этапе общества постгосударственное общество даст начало постпостгосударственному. Органический этап природы диалектически берет ценное у предшествующего неорганического, так и «органический» этап общества берет ценное у предшествующего «неорганического». Диалектическая логика, где государству дается промежуточная роль в общественном развитии (формально отрицание отрицания «догосударственное – государственное – постгосударственное (догосударственное')»), встречается, например, у Ф.Энгельса в «Происхождении семьи, частной собственности и государства» [2, с.173], но важно подчеркнуть, во-первых, что не только государственное общество отрицается постгосударственным, но и в свою очередь постгосударственное общество будет отрицаться постпостгосударственным, и т.д., во-вторых, что эволюционно-революционный прогресс подразумевает, что государство не просто по-энгельсовски сдается в музей, а что новые уровни в развитии будут обращаться к государственному опыту, критически, диалектически брать у него ценное, и т.д. Подобным образом эволюция современного государственного общества не забывает о предшествующих составляющих прогресса – в рефлексии не только к природе, ее составляющим, но и к элементам догосударственного общества, в т.ч. посредством культурной памяти, с диалектической критикой, с диалектическим отрицанием прежнего общества, и т.п. В целом диалектика природы и общества:

Природа – Общество –

Природа' – Общество' –

И т.д.

Общество может революционно выводить на новые уровни физический мир, мир неорганической химии, мир органической химии, биологический мир. Так, достижения физики, в т.ч. в управлении ядерными и термоядерными реакциями, способствуют общественному прогрессу, а общество способствует прогрессу физики: Физика – Общество – Физика' – Общество' – и т.д. Достижения в области неорганической химии, в создании новых материалов, способствуют прогрессу общества, а общество способствует прогрессу неорганической химии: Неорганическая химия – Общество – Неорганическая химия' – Общество' – и т.д. Успехи в развитии органической химии и общественный

прогресс: Органическая химия – Общество – Органическая химия’ – Общество’ – и т.д. С помощью развития биологии, в т.ч. селекции, генной инженерии, создается новое общество: Биологический мир – Общество –Биологический мир’ – Общество’ – и т.д.

Если мир не регулируется диалектически, во взаимосвязи, развитии всех элементов, в т.ч. международными организациями, а царствует эклектика, это приводит к экономическим, социальным, политическим, духовным кризисам, это выражается в мировых и локальных войнах, в приоритетах эклектики в СМИ, в соответствующей философии, и т.п. Надежды на общественный прогресс в связи с новыми технологиями, прежде всего в информационно-коммуникационной сфере, в сфере так называемого искусственного интеллекта, имеют большой смысл, если все улучшающиеся коммуникации будут передавать диалектически связанную информацию, а не эклектические смеси, если искусственный интеллект заработает на диалектических эволюционно-революционных алгоритмах, с выявлением и разрешением противоречий разного уровня, и т.д. Мир и диалектическое учение:

Мир – Диалектическая философия –
Мир’ – Диалектическая философия’ –
И т.д.

Диалектическая философия способствует упорядоченному развитию мира, помогает разрешить имеющиеся противоречия теории и практики, способствует общественному прогрессу. В эпоху научно-технических и технико-научных революций, в эпоху все большего изучения эволюционно-революционных диалектических процессов с целью управления ими, имеет смысл рекомендовать эволюционно-революционные диалектические диалогические схемы и диалектические формулы на основе двоичного счисления для изучения в системе среднего и высшего образования, для алгоритмизации исследований, совершенствования искусственного интеллекта, и т.д.

Литература:

1. Мисюров Д.А. Моделирование развития с помощью диалектических формул на основе двоичного счисления. М.: МАКС-Пресс, 2013. 352 с.
2. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., изд. 2, т. 21, М.: Политическая литература, 1961. С. 28-178.

Понятие детерминизма и проблемы исторического познания.

Михайлов А.И.

Философский факультет МГУ им Ломоносова, аспирант

mikhailov1984@gmail.com

В докладе рассматривается проблема существования законов истории. В ходе анализа различных типов детерминированности устанавливается, что проблема существования разрешима в более широком классе моделей, нежели чем модели математического естествознания. Модели физических процессов предполагают наличие инвариантов движения (законов сохранения), в то время как форма существования моделей исторического процесса принципиально иная и представляет собой связи разного типа между управленческими решениями. При этом множественность онтологий приводит к различному уровню детерминированности этих связей. Такой подход позволяет согласовать свободу воли человека с принципом причинности, избегая при этом иллюзорных представлений о лапласовском детерминизме в истории. Также устанавливается соответствие между эпистемологическими и онтологическими структурами, т. е. между типами знаний об обществе и истории и типами процессов воспроизводства.

Ключевые слова: Философия истории, деятельность, детерминизм, свобода, причинность, вероятность, математическое моделирование, процессы воспроизводства.

Title the concept of determinism and historical knowledge.

Mikhailov A.I.

Moscow State University - Philosophy department

The article deals with the problem of the existence of the laws of history. In the course of analysis of different types of determinism it is established that the problem of existence is solvable in a wider class of models than models of mathematical natural Sciences. Models of physical processes suggest the presence of invariants of motion, while the form of the existence of models of the historical process is fundamentally different and represents a different type of relationship between management decisions. The multiplicity of ontologies leads to a different level of determinism of this management constrain. This approach makes it possible to reconcile human freedom of will with the principle of causality, while avoiding the illusory notions of Laplace's determinism in history. Also the correspondence between epistemological and ontological structures is established, i.e. between the types of knowledge about society and history and the types of reproduction processes.

Keywords: Philosophy of history, activity, determinism, freedom, causality, probability, mathematical modeling, social reproduction processes.

Системный подход применим не только к объектам типа организма, но и ко времени, если рассматривать в качестве элементов системы события. Тогда целое будет обнаружено в отношениях между событиями. Установление причинно-следственных связей между фактами, а не только накопление достоверных фактов – в этом следует усмотреть основную задачу исторической науки, в сущности, налагая методологический запрет на крайние формы номинализма. Отказав всеобщему в онтологическом статусе, онтологизация исключительно единичного приводит, в конечном счете, к предельному субъективизму. Дело в том, что нередуцируемым единичным оказываются показания органов чувств, а они устроены как селективные фильтры, отбирающие в хаотических флюктуациях среды полезный субъекту сигнал. В силу построенной модели единичное оказывается редуцированным ко всеобщему и только во всеобщем – отношении субъекта к среде и в процессе воспроизводства субъекта – становится возможным объективное, тем самым крайний номинализм методологически невозможен. Для исторической науки нередуцируемым единичным, первичными фактами выступают следы функционирования обществ прошлого – артефакты материальной культуры, останки людей и письменные источники (документы). Однако само общество как совокупность форм деятельности и общения, породивших эти следы, может быть реконструировано только в связях между первичными фактами. И запрос со стороны общества, в котором живет историк на его, историка, работу именно таков – обнаружение механизмов функционирования и развития общества, накопление фактов же необходимо для верификации этих механизмов – они должны быть не только возможными, но и действительными.

Задачи исторической науки в чем-то схожи с математической статистикой [Павловский, 2016] - необходимо построить теоретическую модель с наибольшей достоверностью описывающую эмпирические данные. Только математическая статистика имеет дело с качественно однородным материалом, с чистым количеством, исторический же материал качественно разнороден, что значительно затрудняет автоматизацию исследований. Еще одним существенным аспектом исторической науки в отношении статистики является принципиальная ограниченность эмпирического материала, в то время как в большинстве естественных наук, эксперимент воспроизводит неограниченное число раз, пока не будет достигнута требуемая достоверность результатов, за исключением тех, что имеют дело с историческими рядами данных, как некоторые науки о жизни. Конечность выборки накладывает ограничение на сложность модели – достоверными должны считаться гипотезы не только не противоречащие фактами, но и объясняющие их достаточно просто. Сложность здесь может быть измерена количеством независимых постулатов для вербальной модели, или числом параметров, требующих оценки, для модели математической. Само же гипотетико-дедуктивное строение является общим для истории и для естественных наук. Требование верификации, т.е. только объяснения имеющихся фактов в противовес фальсификации, как предсказания новых фактов, отсутствие которых может опровергнуть теорию, может показаться слишком слабым. Однако в исторической науке такие построения де-факто вполне допустимы, например Нефедов [2008] показывает, что история может быть описана как последовательность демографических циклов. Поиску предсказаний, потенциально опровергающих закономерность, неизбежно предшествует нахождение самой закономерности. Применение принципа фальсифицируемости в исторической науке осложняется тем, что история «предсказывает назад», а количество уже свершившихся событий не только ограничено, как было сказано выше, но и неизменно. Все значимые события в исследуемый период могут быть уже описаны и для новых предсказаний, которые могли бы отобрать более надежную теорию просто не остается места.

Итак, выше была установлена эмпирическая база — конечномерная, а не бесконечномерная как в случае экспериментальных наук — и предмет исследования исторической науки. Причинность в истории, да и не только в истории предполагает ответ на вопрос «почему так, а не иначе?» В этом смысле сослагательное наклонение в истории почти неизбежно. Опять таки в естественных науках сослагательное наклонение удивления не вызывает и называется моделированием — качественное отличие исторической науки здесь снова связано лишь с размерностью эмпирической базы и невозпроизводимостью эксперимента. Объективные законы истории как и законы природы существуют в форме регуляторов человеческой деятельности, независимых от самой деятельности [Михайлов, 2017]. Рассматривая вопрос о причинах в истории, следует спросить себя о причинах чего идет речь? Иными словами, между какого рода историческими фактами следует искать взаимосвязь? Такого рода фактами следует считать *управленческие решения* [Момджян 2015]. При этом управленческие решения никак не могут выступать в качестве всеобщей причинности, в то время как проблема исторического детерминизма это поиск всеобщих законов истории. Как раз наоборот управленческие решения это минимально содержательная *единица* исторического процесса, поскольку «история — не что иное, как деятельность преследующего свои цели человека» [Маркс, Энгельс, 1955, т.2 стр.102], не то что детерминирует историю, а то единичное, что детерминировано всеобщим. Говоря об управленческих решениях, необходимо всегда указывать относительно чего они принимаются. Именно здесь возникает различие между содержательными единицами исторического процесса и единичными историческими фактами вообще. Управленческие решения не есть то, относительно чего они принимаются. Люди не вольны по собственному произволу устанавливать предпосылки исторического процесса, в первую очередь факторы географической среды и производительные силы, доставшиеся от предшествующих поколений. А раз так, то возникают причинно-следственные связи между управленческими решениями, обусловленные состояниями управляемых объектов. Именно эти связи и подлежат изучению исходя из системного подхода. При этом, исследуя причинность, необходимо различать два разных типа причин, если угодно два подхода к причинности вообще — картезианский и Спинозистский. Что является причиной движения планеты по орбите — координата и импульс в предшествующий момент или же сила тяготения — иными словами, состояние системы, или же гамильтониан, определяющий закон движения? Первое, т. е. каузальность как хронологическая последовательность состояний в принципе не является ответом на вопрос «почему так, а не иначе» - каузальность есть то, к чему задается этот вопрос. Производительные силы определяют развитие исторического процесса в том же смысле как гамильтониан определяет движение механической системы. Существенное различие здесь в формах движения материи — развитие существенно сложнее механического перемещения. Именно поэтому исторический детерминизм существенно слабее механи-

ческого. Обнаруживаемые статистическим анализом коррелятивные связи недостаточны для того, чтобы задать исторический процесс как последовательность принимаемых решений раз и навсегда. Однако они остаются детерминизмами, понижающими число степеней свободы и дающими возможность хотя бы отчасти прогнозировать последствия принимаемых решений. Здесь следует сделать несколько методологических замечаний о самой природе детерминизма и её соотношении со свободной волей человека. Детерминизм можно интерпретировать, как привнесенный нами как предлагают Волович и Сакбаев [Sakbaev, Volovich, 2013]. Мы задаем себе вопрос - какой минимум информации надо знать о системе, чтобы полностью определить её состояние? В одних случаях достаточно знать начальные условия, в других надо знать еще и граничные. В этом смысле индетерминизм - суть наше неполное знание. Функция распределения детерминирована по Коши, но если мы знаем только несколько её моментов, то в силу неустойчивости быстро приходим к индетерминизму [Mikhaylov, 2011]. Ограниченность знаний о системе носит фундаментальный характер, хотя бы в силу квантовомеханических причин. То же справедливо и в отношении «знаний» системы о самой себе, если это управляемая система. Задача оптимального управления это простейший механический пример детерминированной, описываемой обыкновенными дифференциальными уравнениями, системы со «свободной воли» в виде управления. А что уж говорить о более сложных - живых и, тем более, социальных системах? Так что противоречие между физической картиной мира и свободной волей человека лишь видимость. Свобода воли надстраивается не то, что над физикой, но и над биологией, а трактовка детерминизма как фатализма в духе тотальной предопределенности глубоко ошибочна. В физике такой ошибкой была бы попытка задать поле не на поверхности Коши, а лишь в одной точке на этой поверхности. Детерминизмы это скорее устойчивые связи между в целом хаотическими событиями, в том числе и между управленческими решениями - «мы знаем, что если сделать то-то, произойдет тот-то», при этом сам акт того, что мы решим сделать не предопределен.

Факты макроистории, будучи обобщениями исходного материала, оказываются в парадоксальной зависимости от принятой философии истории. Это не означает, что философия истории может порождать новые факты - база первичных эмпирических данных от философии истории не зависит — а вот способы сборки значимых фактов из первичных данных определяются философией истории. В зависимости от того, изучает ли исследователь политическую историю или историю культуры, историю повседневности или историю форм человеческой деятельности вообще, он будет получать разное содержание истории. Отсюда вытекает задача классификации способов сборки, порождающих позитивное знание об истории. Для этого следует прибегнуть к приему, развитому М. Фуко в «Словах и вещах» [Фуко, 1994] — свобода от антропоцентризма в экономических, биологических и лингвистических исследованиях позволяет объективировать предмет гуманитарных наук.

Список литературы

1. Маркс К. Энгельс Ф. Святое семейство, или критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании. // К.Маркс и Ф.Энгельс Соч, изд 2-е Том 2 М. Политиздат 1955. 651 с.
2. Михайлов А.И. О границах редукции.// Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2017. № 5.С 61-76
3. Момджян К. Х. Принятие решений: к истории осмысления человеческой деятельности // Электронное научное издание Альманах Пространство и Время. Вып. 2: Пространство и время принятия решений. — 2015. Т. 9, № 2. С. 25–37.
4. Нефедов С.А. Война и общество. Факторный анализ исторического процесса. М. Территория будущего. 2008 752 с.
5. Павловский 2016 – Павловский Ю.Н. Технологии, объединяющие математические и гуманитарные методы анализа и прогноза сложных процессов (на примере моделей исторических процессов)// отв. Ред. Г.Г. Малинецкий, А.В.Коротаев Проблемы математической истории: историческая реконструкция, прогнозирование, методология. М.: Либроком, 2016 С. 104-111
6. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. Пер. с фр. В. П. Визгина и Н. С. Автономовой. — СПб. А-сэд. 1994 г. — 408 с.
7. Mikhaylov, Andrey I. Functional mechanics: Evolution of the moments of distribution function and the Poincaré recurrence theorem.// P-Adic Numbers, Ultrametric Analysis, and Applications, Volume 3 (2011), Issue 3, pp. 205-211
8. Volovich Igor V., Sakbaev Vsevolod Zh. Universal boundary value problem for partial differential equations.//Proc. Steklov Inst. Math., 285 (2014), pp.56–80

Морозов И.К.

Волгоградский государственный университет

imorozov95@mail.ru

Аннотация: В статье анализируется влияние цифровизации на систему общественного разделения труда.

Автор дает определение цифровизации, раскрывает содержание категории «общественное разделение труда». Автор утверждает, что в связи с развитием цифровых технологий сегодня может быть поставлен вопрос о ликвидации общественного разделения труда в ближайшем будущем. В заключительной части работы автором предпринята попытка выделить некоторые важнейшие предпосылки и черты формирующегося общества «посттруда», в котором разделение труда передается на уровень технологий, а выведенный человек становится вне системы разделения труда.

Ключевые слова: цифровизация, цифровые технологии, общественное разделение труда, профессия, специализация, работа, безработное будущее, посттруд.

The formation of post-work society in the context of digitalization.

Morozov I.K.

Volgograd State University

Abstract: The article analyzes the impact of digitalization on the system of social division of labor. The author defines digitalization, discloses the content of the category “social division of labor”. The author claims that in connection with the development of digital technologies, the question of eliminating the social division of labor in the near future may be raised. In the final part of the work, the author made an attempt to highlight some of the most important prerequisites and features of the emerging post-work society, in which the division of labor is transferred to the level of technology, and the withdrawn person becomes outside the system of division of labor.

Keywords: digitalization, digital technologies, social division of labor, profession, specialization, work, unemployed future, post-work.

Возрастающий интерес научного сообщества к теме цифровизации обусловлен общественно-политическим запросом. От социально-философских наук сегодня ожидают разработки нового фундаментального базиса для нашего общества, поэтому работы, посвященные различным аспектам цифровизации, приобретают особую значимость.

Цифровизация – новое социокультурное явление, новая глобальная тенденция мирового общественного развития. Под влиянием цифровизации кардинально меняются рынок труда, здравоохранение, образование, пространственное развитие. Меняются также аксиологические, этические, правовые, духовные и иные установки общества.

Несмотря на все большее распространение термина «цифровизация», его содержание по-прежнему остается достаточно расплывчатым. В связи с этим в социально-экономическом смысле мы предлагаем дать следующее определение: цифровизация – процесс появления цифровых технологий, их становления, развития и внедрения в экономическую деятельность и социальную жизнь. Можно дать и более краткое социально-экономическое определение цифровизации – процесс внедрения цифровых технологий в экономику.

Под цифровыми технологиями при этом следует понимать, прежде всего, новейшие технологии последних десятилетий, а именно: технологии больших данных, квантовые технологии, компоненты робототехники, сенсорику, нейротехнологии, искусственный интеллект, новые производственные технологии, новейшие способы автоматизации, промышленный Интернет, системы распределенного реестра, технологии беспроводной связи, технологии виртуальной и дополненной реальностей. Помимо цифровых технологий нового поколения можно также выделить «традиционные» цифровые технологии, такие как компьютер, интернет или смартфон.

Таким образом, представляется важным говорить о цифровизации в контексте конкретных цифровых технологий, акцентируя внимание на механизме их влияния на различные сферы общества,

социальные институты и социальные группы.

В данной работе приведена попытка анализа влияния цифровизации на одно из фундаментальных оснований современного общества – общественное разделение труда.

Проблема разделения труда была наиболее полно раскрыта в марксистской теории. Классики марксистской теории не только показали генезис и развитие процесса разделения труда, но и попытались привести научное обоснование необходимости его преодоления.

В марксизме наглядно показана смена видов общественного разделения труда в ходе исторического развития производительных сил. Своего апогея общественное разделение труда достигает в капиталистическом обществе, именно здесь возникает самое широкое разделение труда, уничтожившее последние следы его естественного характера.

Маркс определял общественное разделение труда как возникшее стихийно в виду низкого уровня производительных сил, исторически меняющееся в зависимости от их развития, обусловленное товарным производством и обменом качественное различие видов полезного труда и в соответствии с этим ограничение индивидуума сферой определённой профессии[1, с. 363].

Отметим, что именно общественное разделение труда становится у марксистов причиной возникновения антагонистических классов, товарного производства, присвоения и частной собственности. В результате общественного разделения труда в обществе возникают неразрешимые противоречия.

В идеальном коммунистическом обществе, напротив, никто не ограничен каким-нибудь исключительным кругом деятельности, а каждый может совершенствоваться в любой отрасли, общество создаёт для своих членов возможность делать сегодня одно, а завтра – другое. Коммунистическое общество, таким образом, предполагает возможность перемены общественного труда. Предполагается появление людей с всесторонне развитыми способностями.

Энгельс в «Принципах коммунизма» пишет о том, что разделение труда, превращающее одного в крестьянина, другого в сапожника, третьего в фабричного рабочего, четвёртого в биржевого спекулянта, исчезнет совершенно, оно уже подорвано машиной[2, с. 183].

Казалось бы, вся логика должна приводить нас к мысли о необходимости уничтожения общественного разделения труда, но главным объектом уничтожения у классиков марксистской теории становится не общественное разделение труда, а его следствие – частная собственность. Именно ликвидация частной собственности должна привести к всеобщей ассоциации всех членов общества, уничтожению классов, эксплуатации, принуждения, неравенства. Но ведь за частной собственностью лежит более глубокий слой – разделения труда.

Возникает закономерный вопрос: почему классики марксизма сосредоточили свое внимание на ликвидации частной собственности, вместо того, чтобы бороться с первопричиной ее появления – общественным разделением труда?

Общественное разделение труда, действительно, рассматривается в марксизме как условие возникновения частной собственности. Тогда, если мы хотим уничтожить частную собственность, по логике, мы должны добраться и до причины, но, с другой стороны, как только мы ставим вопрос об уничтожении общественного разделения труда, спрашивается, а как общество может вне дифференциации труда существовать?

Общество XIX века, действительно, не могло существовать вне дифференциации труда, не скачиваясь при этом в архаику. Классики марксизма в этом плане проявили осторожность и не довели свои рассуждения до такого полного абсурда, что общественное разделение труда, которое является продуктом всей эволюции человечества, должно быть устранено, и остановились только на частной собственности. Марксистское учение, таким образом, было реалистичным, оно не позволяло себе выходить за рамки тех общественных отношений, которые имели место в реальности, оно подмечало только те тенденции капитализма, которые реально можно было зафиксировать. В наличном для марксистов обществе просто не было возможностей для устранения общественного разделения труда, кроме возврата в архаичность, именно поэтому главным объектом их критики становится следствие разделения труда – частная собственность.

Сегодня же в силу развития новейших технологий, названных цифровыми технологиями, мы можем по-иному взглянуть на предлагаемую марксизмом программу перестройки капиталистического общества. Те технологии, о которых в XIX веке не могли и помыслить, на наших глазах радикальным

образом меняют представления о труде, профессиях, специализации. Теперь постановка вопроса о ликвидации общественного разделения труда не кажется полным абсурдом, поскольку новые технологии уже сегодня постепенно выводят человека из системы общественного разделения труда и этот процесс год за годом набирает обороты.

На этапе индустриального общества изменение формы не могло касаться устранения системы разделения труда, потому что человек и был главной производительной силой и поэтому его профессионализация и профессионализм, от которого зависела производительность труда, не позволял смотреть на него как на некоторое универсальное существо. В условиях цифрового общества XXI века, когда человек постепенно выводится из непосредственного производства, а разделение труда переводится на долю машин, автоматов – становится технологической вещью, выведенный человек получает ту самую универсальность.

В выстроенной марксизмом цепочке: естественное разделение труда, общественное разделение труда, частная собственность, несправедливость капиталистического общества – акцент теперь может быть смещен с частной собственности на общественное разделение труда. Сегодня мы всерьез можем рассуждать о ликвидации системы общественного разделения труда в ближайшем будущем. Эта ликвидация будет происходить за счет все большего развития и распространения цифровых технологий.

Важной задачей теперь является построение модели такого общества, в котором разделение труда передается на уровень технологий, а выведенный человек становится вне системы разделения труда. Необходимо найти основания и выделить признаки такого общества, попытаться описать его в виде модели возможного мира.

Представляется, что этот вероятностный мир точнее всего называть миром безработного будущего или миром посттруда. В таком мире работа перестает играть центральную роль в повседневной жизни большинства людей, нормой становится вообще не иметь какой-либо профессии или специализации, общественное разделение труда незначительно или вовсе отсутствует. При этом важно помнить, что работа в обществе посттруда не исчезает полностью, но она лишается центральной роли в жизни человека, происходит окончательное «стирание границ» между различными видами деятельности человека (работой, игрой, учебой).

Выделяют несколько сценариев развития общества посттруда, наиболее вероятным из них кажется сценарий развития общества по пути «технологического изобилия», при котором цифровые технологии обеспечат избыток материальных благ, избавляющий людей от бремени труда[3].

Для формирования общества посттруда, как представляется, должны происходить три процесса: дальнейшее развитие цифровых технологий, колоссальная ликвидация рабочих мест и перестройка ценностных ориентиров.

Говоря о цифровых технологиях мы, прежде всего, имеем в виду технологии машинного обучения, искусственного интеллекта, автоматизации и робототехники. Именно эти технологии сыграют ключевую роль в ликвидации существующей веками системы общественного разделения труда, их развитие является необходимым условием формирования будущего общества посттруда.

Является ли тотальная автоматизация человеческого труда позитивной тенденцией? Поверхностно взглянув на проблему, мы обнаружим, что машины пытаются отобрать у нас то, что дает нам средства для существования и определяет смысл нашей жизни – работу. Однако в последнее время появились сторонники «полностью автоматизированного коммунизма класса люкс», которые утверждают, что в наше время целям экономической справедливости лучше всего служит максимальная автоматизация и упразднение труда[4].

Как бы то ни было, процессы автоматизации и роботизации уже происходят, сейчас они затрагивают, в основном, работников низшего звена, но с усложнением алгоритмов машинного обучения под угрозой автоматизации окажутся профессии среднего и высшего звена. В конечном счете, пространство работы, которое дает экономике ее базовую структуру, а повседневному опыту – фундаментальный организующий принцип, на наших глазах начинает сужаться.

Дальнейшее движение по пути развития новейших цифровых технологий неминуемо приведет к сокращению рабочих мест. Все большее количество работников будут заменены машинами, они потеряют свои рабочие места, а значит и основной источник средств к существованию. В связи с этим в обществе посттруда необходима реализация социальной концепции всеобщего безусловного базового дохода.

Мир посттруда не может сформироваться в капиталистической системе ценностей, так как в капитализме оплачиваемая работа является одним из основных организующих принципов: работой больше, чтобы потреблять больше товаров. Вся капиталистическая система настроена таким образом, чтобы люди были привязаны к накоплению материальных ценностей и к своей работе, даже если она кажется им утомительной и бесперспективной. Отсюда следует, что потеря большим количеством людей работы вследствие развития цифровых технологий повлечет необходимость пересмотра основных ценностных установок общества. Необходимо будет проводить политику, направленную на разъяснение членам общества преимуществ безработного будущего, распространять постмодернистские ценности (от материальных интересов к поиску смысла). Члены общества должны будут пересмотреть свои приоритеты, значимость работы как компонента человеческой личности должна уравниваться с другими ее компонентами. Переход к обществу посттруда уже идет, рассчитывать на то, что этот переход будет легким и быстрым – было бы большой ошибкой, так как в большинстве капиталистических стран политика нацелена на обеспечение максимальной занятости населения. Сломать эту экономическую парадигму будет непросто, но внутренние процессы, которые уже сегодня меняют наши представления о труде, говорят о том, что процесс запущен.

Таким образом, мир посттруда возможен только в том обществе, которое идеологически преодолело капитализм. В обществе посттруда скорее возможна реализация некоторых социалистических идей и ценностей.

Формирование общества посттруда станет возможным благодаря разрушению существовавшей веками системы общественного разделения труда. Цифровизация дает нам инструменты для такого радикального преобразования – цифровые технологии. Именно их «подрывной» потенциал способен перевернуть наши представления о важности разделения труда и профессиях в нашей жизни.

Литература:

1. Маркс К. Капитал // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 1. – С. 363-364.
2. Энгельс Ф., Маркс К. Ф. Энгельс. Принципы коммунизма. К. Маркс-Ф. Энгельс. Манифест Коммунистической партии; ИТРК - Москва, 2009. – С. 183.
3. Hines A. (2019) Getting Ready for a PostWork Future. Foresight and STI Governance, vol. 13, no 1, pp. 19–30. DOI: 10.17323/2500-2597.2019.1.19.30.
4. Alex Williams and Nick Srnicek, ««ACCELERATE MANIFESTO for an Accelerationist Politics,» Critical Legal Thinking, May 14, 2013; Novara Media, «Fully Automated Luxury Communism,» podcast, June 2015, novaramedia.com/2015/06/fully-automated-luxury-communism/.

Недорезов В.Г.

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Оренбургский государственный университет», доцент. Кандидат философских наук

nvad@yandex.ru

Аннотация: Автор рассматривает проблемы формирования нового типа взаимодействия науки и общества. Современная наука представлена в общественном сознании не в качестве источника объективных знаний о мире, а как поставщик технологий. Примат прикладных ее аспектов приводит к искажению ценностных ориентиров, определяющих направления научных исследований. Возникает парадигма технонауки, главная задача которой приносить пользу. Обосновывается необходимость широкой гуманитарной экспертизы мегатенденций развития науки и их отдаленных последствий для социума. Необходимо сформировать новое отношение общества к ценностной проблематике научного познания.

Ключевые слова: общество, сетевые структуры, технократия, гуманитарная экспертиза

Social aspects of technology and the problem of its humanitarian expertise.
Nedorezov V.G.

Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education "Orenburg State University"

Abstract: The author considers the problems of the formation of a new type of interaction between science and society. Modern science is presented in the public mind not as a source of objective knowledge about the world, but as a provider of technology. The primacy of its applied aspects leads to a distortion of the value guidelines that determine the direction of scientific research. There is a paradigm of technology science, the main task of which is to bring benefits. The necessity of a wide humanitarian examination of megatrends of the development of science and their long-term consequences for society is substantiated. It is necessary to form a new attitude of society towards the value issues of scientific knowledge.

Keywords: society, network structures, technocracy, humanitarian expertise

Фундаментальная наука стремится к достижению истины и созданию объективной картины мира. Прикладная же наука стремится дать рецепты для производства [1, с. 178]. В середине XX в. прикладная наука стала определять не только технические решения, но также и эпистемологические ориентиры познавательной деятельности. При этом нарушился традиционный познавательный цикл: фундаментальные исследования, прикладное знание и затем инженерно-технические решения.

Определяющим фактором направления научного поиска становится технонаука. Она по определению В.С. Стёпина: «... ставит своей конечной целью предвидеть процесс преобразования предметов практической деятельности (объект в исходном состоянии) в соответствующие продукты (объект в конечном состоянии)» [2, с. 39].

В XX веке звучало множество пессимистических пророчеств относительно угроз техницистски ориентированной науки. Так Ж. Эллюль в книге «Технологическое общество» (1965) предупреждал, что техническая рациональность приводит к механической организации общества, схематизирует человеческое мышление, делает человека объектом «калькуляций и манипуляций» [3].

Л.Мэмфорд критикуя «мегамашину власти», понимал под этим авторитарную технику, направленную на экономическую экспансию, материальное потребление и военное превосходство [4].

По мнению Б.Г. Юдина, когда единственной функцией науки общество и государство начинают считать создание новых технологий, формируется новый тип взаимоотношений науки и технологии – технонаука: «Наиболее очевидный признак технонауки – это существенно более глубокая, чем прежде, встроенность научного познания в деятельность по созданию и продвижению новых технологий» [5, с. 177]. Далее Б.Г. Юдин пишет: «В результате происходит, если можно так выразиться, всё более плотное «обволакивание» человека, его погружение в мир, проектируемый и обустроиваемый для него

наукой и технологиями» [там же, с. 178]. При этом сам человек вовлекается в этот мир как объект исследований и манипуляций, он становится проектируемым, трансформируемым человеком.

По мнению создателей акторно-сетевой теории М. Каллона, Б. Латура и Дж. Ло, функционирование науки можно объяснить по аналогии с функционированием других социальных явлений. Научные знания, по их мнению, не продуцируются таким образом, как это традиционно объясняет наука, то есть путем взаимодействия исследователей с природой, сбора фактов, их обобщения, выдвижения гипотез, постановки экспериментов и построения научной теории, которая адекватно воспроизводит исследуемый природный объект.

Современная наука, по их утверждению, есть пересечение разнообразных практик или компонентов – социальных, технических, концептуальных и текстуальных (семиотических), соединенных в единое целое. При этом между наукой (знаниями) и технологиями (артефактами) нет разницы, также, как и между природой и обществом, не различаются истина и ложь, между человеком и неодушевленной природой также нет разницы. Все есть пересечение человеческого и «не-человеков» (non-humans). Б. Латур включает в сеть «... на равных правах цепочки-ассоциации разнородных элементов, в том числе людей и не-человеков (non-human)» [6, с. 133].

Наука при этом также представляет собой сеть элементов, единство разнообразных практик. Б. Латур пишет: «Нашим вожатым является понятие перевода или сети. Это понятие – более гибкое, чем понятие «система», более историческое, чем понятие «структура», более эмпирическое, чем понятие «сложность», – становится нитью Ариадны для наших запутанных историй» [7, с. 135].

Он отмечает, что мир науки в современном обществе заменяется миром исследований и проводит различия между ними. «Наука и исследования по-разному связаны с остальной культурой ... Наука была окружена обществом, которое оставалось чуждым принципам научного метода: общество могло отвергать или принимать результаты науки; это может быть враждебным или дружественным по отношению к его практическим последствиям. Но не было прямой связи между научными результатами и более широким контекстом общества, который мог лишь замедлить или ускорить продвижение автомобильной науки» [8].

По мнению Б. Латура, изменяется сам тип отношений между наукой и обществом, который связан с переходом от культуры «науки» к культуре «исследования». «Наука порождает объективность, изо всех сил избегая оков идеологии, страстей и эмоций; исследования направлены на то, чтобы приблизиться к изучаемым объектам» [там же].

Как отмечает Б. Латур: «... исчезла вера в «научность» науки» [6, с. 2]. И связано это с изменением функции научной лаборатории. Классическая наука научный процесс выстраивала по линии: гипотеза – эксперимент (проверка гипотезы) – создание научной теории – практическое применение полученных знаний (создание технологий). Лаборатория в этом процессе традиционно была местом, где ведутся экспериментальные исследования. Но в современных условиях лаборатория меняет весь этот процесс, так как меняются ее функции. Лаборатория уже не является местом, где получают новые знания.

Возникло новое состояние не только науки, но и общества, так как отныне все стали заинтересованы в результатах лабораторных экспериментов, о которых раньше никто не слышал и не имел к ним никакого отношения [там же, с. 9]. Б. Латур называет эти новые общественные и научные связи сетями. Он считает, что «... распространение лабораторий в те области, которые за несколько десятилетий до этого не имели ничего общего с наукой, является хорошим примером построения подобных сетей» [там же, с. 27-28].

Согласно Б. Латуру, несколько человек, составляющих персонал лаборатории, способны сделать такие открытия, которые могут изменить образ жизни огромного количества людей: «Все они рассматривают объекты в таком масштабе (на картах, экономических моделях, фигурах, таблицах, диаграммах), что обретают силу, достигают неопровержимых выводов, а затем распространяют на более крупный масштаб те заключения, которые представляются им правильными» [там же, с. 28-29].

В соответствии с техническими образцами (их не всегда можно назвать знаниями), которые получают в лабораториях, у людей возникают интересы и потребности. А благодаря рекламе и СМИ, искажается их система ценностей. Технологии в общественном сознании занимают место знаний. Поэтому, сегодня никого не интересуют объективные причины явлений и процессов, а только вопросы, как использовать вещи и технологии. Это похоже на реализацию ценностных установок философии позитивизма О. Конта в современных условиях.

В последние десятилетия сложилась тенденция к формированию нового, технократического образа человека. Прогресс науки и техники осуществляется в интересах человека, но парадокс состоит в том, что сегодня возникает еще более настоятельная необходимость защитить человека «...от негативных последствий того же самого прогресса» [5, с. 183], – отмечает Б.Г. Юдин

При определении глобальных мегатенденций научных исследований, необходимо широкое обсуждение, с привлечением экспертов гуманитариев, возможных отдаленных негативных последствий разрабатываемых технических решений для человека и общества. При этом недостаточно учесть их сугубо инженерные, инструментально-прикладные аспекты

Проведение этической экспертизы должно определять стратегию научно-технического развития и влиять на государственную политику в этой области. Качественно новая наука XXI века должна сформировать новое отношение общества к ценностной проблематике. И именно этическое измерение науки становится неотъемлемой ее чертой. Этические нормы должны непосредственно влиять на ход научного познания. И это веление времени, так как «...требования, задаваемые этикой, оказываются в числе действенных предпосылок научного познания ... иными словами, связь между этикой и наукой не только возможна, но и вполне реальна» [там же, с. 184]. Важно понять, что несут новые открытия человеку.

Литература:

1. Пружинин Б.И. Фундаментальная наука и прикладное исследование (к вопросу о социокультурных функциях знания) // Наука в культуре / под ред. В.Н. Поруса. М.: Эдиториал УРСС, 1998. С. 169-184.
2. Степин В.С. Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 744 с.
3. Ellul J. The technological society. N.Y.: Vintage Books, 1965. 449 p.
4. Мэмфорд Л. Миф машины. Техника и развитие человечества. М.: Логос, 2001. 405 с.
5. Юдин Б.Г. Наука в обществе знаний // Гуманитарные ориентиры научного познания: сб. ст. К 70-летию Бориса Григорьевича Юдина / под ред. П.Д. Тищенко. М.: Издательский дом «Навигатор», 2014. С. 174-185.
6. Латур Б. Дайте мне лабораторию, и я переверну мир // Логос [Электронный ресурс]. 2002. № 5-6 (35). URL: <http://www.ruthenia.ru/logos/number/35/10.pdf> (дата обращения: 15.08.2019)
7. Аршинов В.И. Луман и Латур: возможности конвергенции системного и сетевого подходов // Философские науки. 2016. № 10. С. 130-139.
8. Latour B. From the World of Science to the World of Research // Science [Electronic resource]. 1998. Vol. 280. No 5361. Issue of 10 April. P. 208. URL: <https://science.sciencemag.org/content/280/5361/208.full> (date of reference: 15.08.2019)

Коллапсология «зеленого лебедя» и псевдорелигия климатических апостолов в поисках безуглеродного будущего

Некрасов С.Н.

*Уральский федеральный университет имени первого президента России Б.Н. Ельцина, профессор.
Уральский государственный аграрный университет, главный научный сотрудник*

Nekrasov-ural@yandex.ru

Аннотация. Широко утверждается, что наше будущее зависит от того, как скоро мы перейдем к высокотехнологичному миру с низким содержанием углерода, к низкоуглеродной экономике. На самом деле формируется экофашистская повестка дня международного банковского лобби и хедж-фондов, продвигающих «зеленые инвестиции» и апокалиптические культы, предсказывающие «конец света», если не будут сокращены выбросы углерода. Следует разоблачать псевдорелигию климатических апостолов с помощью научных дебатов. Реальная чрезвычайная ситуация - это установление зеленой диктатуры в виде декарбонизации мировой экономики, которая приведет к коллапсу развитых стран, упадку развивающегося мира и глобальному сокращению населения, то есть геноциду. В конце предыстории человечества возникает очередная неожиданность - «зеленый лебедь» как установление зеленой диктатуры.

Ключевые слова. низкоуглеродная экономика, зеленая диктатура, сельское хозяйство, климатические апостолы, экокollапсологи, зеленые «пророки гибели», форум в Давосе, безуглеродное будущее.

THE COLLAPSE OF THE «GREEN SWAN» AND THE PSEUDO-RELIGION OF THE CLIMATE APOSTLES IN SEARCH OF A CARBON-FREE FUTURE.

Nekrasov S. N.

Ural Federal University named after the first President of Russia B. N. Yeltsin. Ural state agrarian University

Annotation. It is widely argued that our future depends on how soon we move to a high-tech, low-carbon world, a low-carbon economy. In fact, the ecofascist agenda of the international banking lobby and hedge funds that promote “green investments” and apocalyptic cults that predict the “end of the world” if carbon emissions are not reduced is being formed. The pseudo-religion of the climate apostles should be exposed through scientific debate. The real emergency is the establishment of a green dictatorship in the form of decarbonizing the world economy, which will lead to the collapse of developed countries, the decline of the developing world, and a global population decline, that is, genocide. At the end of the prehistory of mankind, there is another surprise - the “green Swan” as the establishment of a green dictatorship.

Keyword. low-carbon economy, green dictatorship, agriculture, climate apostles, ecocollapsologists, green “prophets of doom”, Davos forum, carbon-free future.

Сегодня на научных форумах и в жизни можно слышать: если мы собираемся спасти эту планету от нас самих, нам придется разработать более чистые технологии. И будущее зависит от того, как скоро мы перейдем к высокотехнологичному миру с низким содержанием углерода, к низкоуглеродной экономике. В целом это новая утопическая идея создания устойчивой «зеленой экономики» в отличие от нашей нестабильной, зависимой от углерода экономики. В статье «Каким может быть безуглеродный мир будущего?» футуролог Рамез Наам так объяснил это: «Говоря об энергии, еде, транспорте, домах и подобном: очень малая часть нашего прогресса будет идти через добровольное желание потреблять меньше. Люди отчаянно этому сопротивляются. Если мы хотим преуспеть, нам нужно предоставить больше чистых, не загрязняющих окружающую среду, безопасных для климата вариантов этого всего» [1].

В журнале «Курьер ЮНЕСКО» М.Г. Хеннесси в статье «Безуглеродное будущее: первое слово за городами» пишет: «Во избежание катастрофических последствий изменения климата сокращение углеродных выбросов должно быть более радикальным, чем предусмотрено Парижским соглашением 2015 г. В связи с этим требуется масштабная реформа энергетики и согласованные и конкретные меры на международном уровне, в том числе по электрификации транспорта и декарбонизации жилья» [2]. После климатического саммита ООН в сентябре 2019 г. радикальные отделения климатического лобби на уличном уровне начали действия с целью «спасения планеты», а организация климатических апо-

столов, основанная в Великобритании, потребовала, чтобы выбросы парниковых газов были сведены к нулю к 2025 г. Напротив, Институт культуры и искусства им. Ф. Шиллера организовал дни действий по всему миру, чтобы разоблачить экофашистскую повестку дня, как международного банковского лобби, так и лобби фондов, продвигающих «зеленые инвестиции» и иррациональные апокалиптические культы, предсказывающие скорый «конец света», если ничего не будет сделано для сокращения выбросов углерода. Против этой идеологии была выпущена брошюра Х. Зепп-Ларуш, призывающая к «научному возрождению человечества». В ней говорится: «нет никакой климатической катастрофы. Климатические данные за последние 500 миллионов лет показывают, что климат Земли постоянно менялся с постоянным чередованием теплых и холодных периодов... Современные климатические паникеры не могут основываться на научно проверяемых фактах, но используют климатические модели, предсказания которых уже оказались преувеличенными [3, р. 2].» CO₂ не является загрязнителем, но оказывается необходимым условием для жизни на Земле. Аксиомы экоалармистов столь же неверны, как и большинство допущений Средневековья, таких как схоластика, колдовство, сжигание ведьм или движение флагеллантов.

Всемирный экономический форум в Давосе в январе 2020 г. был посвящен «спасению планеты», «предотвращению климатического апокалипсиса», «прекращению глобального потепления». В списках докладчиков много «коллапсологов». За лозунгами стояла реальная повестка дня: создание нового «зеленого пузыря», чтобы спасти обанкротившуюся трансатлантическую финансовую систему от краха. В Давосе сложившийся альянс между идеологами монетаризма и защиты окружающей среды стал ясным для всех.

Выступление Д. Трампа вызвало шок, поскольку он сказал: «Сейчас не время для пессимизма; это время для оптимизма... Но чтобы принять возможности завтрашнего дня, мы должны отвергнуть вечных пророков гибели и их предсказания апокалипсиса. Они являются наследниками вчерашних глупых гадалок... и они хотят видеть, как у нас плохо, но мы этого не допустим. Они предсказали кризис перенаселения в 1960-х гг., массовое голодание в 70-х и конец нефти в 1990-х гг.» [4, р. 2].

В книге «Наука христианской экономики» Л. Ларуш рассматривал ключевой аспект своего философского и экономического мышления: непримиримое различие между оригинальной американской системой политической экономии и имперской, англо-голландской системой свободной торговли. Наука в ее современном виде родилась в эпоху Возрождения и была выражена в архитектуре Ф. Брунеллески. Прежде Л. Ларуш предложил сосредоточиться на методе, которым Брунеллески руководствовался при строительстве купола, построенного самоподдерживающимся способом [5]. Гегелевская формула «все действительное разумно, но все разумное действительно» начинает свою реализации в обобществленном человечестве, когда существующее перестает быть действительным и разумным. Разумное начинает воплощаться в реальность, начинает существовать и становится действительным. Первая часть этой формулы старогегельянская, вторая – младогегельянская. Их столкновение есть историческая и логическая борьба наукой и донаучной идеологией, реальность борьбы восходящего социализма и преобладающего капитализма.

Литература:

1. [Электронный ресурс] // Каким может быть безуглеродный мир будущего? https://s30633708255.mirtesen.ru/blog/43476980388/Kakim-mozhet-stat-mir-v-buduschem-pri-defitsite-ugleroda-...?utm_referrer=mirtesen.ru
2. Хеннесси М. Г. Безуглеродное будущее: первое слово за городами // «Курьер ЮНЕСКО» № 3, 2019 - <https://ru.unesco.org/courier/2019-3/bezuglerodnoe-budushchee-pervoe-slovo-za-gorodami>
3. Zepp-LaRouch, Helga. Executive Intelligence Review - E.I.R. Strategic Alert Weekly Newsletter n° 41 / 2019. р. 1-4.
4. Цит. по: Executive Intelligence Review - E.I.R. Strategic Alert Weekly Newsletter n° 34, No. 5, January 30, 2020. р. 1-4.
5. Ларуш Л. Вы на самом деле хотели бы знать все об экономике? М.: Шиллеровский институт, Украинский Университет в Москве, 1992. 107 с.

К вопросу о взглядах зарубежных авторов на роль смарт – технологий как фактора развития современного общества.

Нетесова М.В.

Томский политехнический университет, Учебно - научный центр «Организация и технологии высшего профессионального образования», старший преподаватель

В данной статье представлены существующие взгляды некоторых зарубежных ученых, занимающихся научными изысканиями в области смарт – технологий и их влияния на развитие современного общества. Даны некоторые определения, которые, по мнению, зарубежных ученых, наиболее четко отражают современную реальность в условиях бурного развития, применения, повсеместного распространения и бесспорного влияния смарт - технологий на жизнедеятельность общества в экономической, политической, социокультурной, образовательной сферах. В качестве примеров представлены работы чилийских, британских, американских и японских авторов.

Ключевые слова: смарт – технологии, смарт – общество, общество 5.0, трансформации.

Some views of foreign authors on the role of smart technologies with regards to the development of modern society.

Maria V. Netesova

Tomsk Polytechnic University

Abstract This article presents the existing views of some foreign scientists engaged in scientific research in the field of smart technologies and their impact on the development of modern society. Some definitions are given, which, in the opinion of foreign scientists, most clearly reflect modern reality in the conditions of rapid development, application, widespread distribution and indisputable influence of smart technologies on the vital functions of society in the economic, political, sociocultural and educational spheres. The works of Chilean, British, American and Japanese authors are presented as examples.

Key words: smart – technologies, smart – society, society 5.0, transformations.

Введение

Смарт – технологии присутствуют в нашей жизни повсеместно. Из нашего поля зрения исчезают обычные и привычные для нас вещи – громоздкие мониторы телевизоров и компьютеров, огромные наушники кажутся сейчас нелепыми в противовес миниатюрным, едва заметным устройствам в ушах, езда в машине без сенсорного экрана, автоматической настройки сидений, обогрева и других, замечательных во всех смыслах функций, уходит далеко в прошлое. Смарт технологии стали настолько успешными, что они часто становятся обычным явлением, так что мы даже не замечаем их. На самом деле это не удивительно, ведь смарт – технологии предназначены для того, чтобы служить нашим ежедневным потребностям, нуждам, желаниям и привычкам. Смарт – технологии формируют современный образ жизни, трансформируя социум, напрямую влияя на то, что мы делали вчера, делаем сегодня, и будем делать завтра. Смарт – технологии позволяют случиться тому, о чем мы и мечтать не могли буквально 2-3 года назад.

Но, делают ли все эти технологии наше общество умным, становимся ли мы более гибкими в наших размышлениях и мироощущении? Действительно ли смарт – технологии создают Смарт – общество, общество мечты, общество будущего? Ответ на этот вопрос не возможен без изучения философской стороны вопроса. Применения смарт – технологий ведет к социальным трансформациям, к формированию нового типа человека в частности и общества в целом. В данном случае философия и наука работают в тесной взаимосвязи для решения социальных проблем. Этические и философские вопросы должны быть приняты во внимание в тот момент, когда наука проектирует и создает технологии для умного общества: без философского анализа не представляется возможным прогнозировать результаты применения наших собственных технологий и творчества.

Цель

Несмотря на относительную «молодость» темы исследования, в современной философской науке выделились не только разные подходы к определениям «Смарт - технологии», «смарт - общество», но и разные определения, касаемо нового типа общества, которое позиционируется как 'смарт – общество', 'умное общество', 'общество 5.0'. Данные дефиниции занимают умы как отечественных, так и зарубежных авторов. Представленное исследование - попытка выявить некоторые сформировавшиеся тенденции в отношении влияния смарт – технологий на трансформацию современного общества и значение данных технологий для человека в частности. Тема исследования представлена в зарубежных работах гораздо более подробно, нежели в работах отечественных ученых. Данная работа не претендует на полный анализ работ, посвященных тематике исследования, но предлагает вниманию обзор некоторых зарубежных, весьма интересных, по мнению автора, подходов и взглядов к изучению.

Обсуждение

По мнению Чарльза Ледбитера (британский писатель, политик, советник Тони Блэра, лидер общественного мнения Британии): “Умное общество” (SMART society) - это общество, которое генерирует и использует знания, чтобы быть более успешными [1].

В 2017 году была опубликована статья «The “Smart Society” of the Future Doesn't Look Like Science Fiction» - «Умное общество будущего не кажется научной фантастикой» [2]. Авторы Бхаскара Чакраворти (декан факультета глобального бизнеса в Школе Флетчера, Университет Тафтса, США, штат Массачусетс) и Рави Шанкара Чатурведи (докторант по инновациям и изменениям, Институте бизнеса Флетчера, Университет Тафтса) определяют smart society, как общество, в котором цифровые технологии, продуманно внедренные правительствами, могут улучшить три основных результата: благосостояние граждан, прочность экономики и эффективность институтов.

Авторы зарубежных работ, посвященных развитию общества и философскому анализу трансформация обществ, нередко используют термин «Society 5.0» [3, с. 26–31]. Они отмечают тот факт, что, по сути, общество 5.0 или супер умное общество стремится использовать быстро развивающиеся технологии для производства в рамках предприятия и более глубоко интегрировать их в повседневную жизнь простых людей. Внедрение смарт технологий ведет к повышению эффективности, результативности и повышению финансовых показателей предприятий. Это своего рода коммерческий акцент в применении смарт технологий, но задача супер умного общества - установление равновесия путем внедрения технологий, связанных с социальной робототехникой, Интернетом вещей, окружающим интеллектом, дополняющие и виртуальную реальность и передовые человеко-компьютерные интерфейсы для качественного улучшения жизни человека на благо общества в целом. В частности, Карлос Мигель и Сандро Серпа утверждают, что углубление потенциала индивидуально-технологических отношений приведет к улучшению качества жизни всех людей через сверхинтеллектуальное общество [3, с. 26–31].

Несколько работ, посвященных вопросам развития смарт – общества или Общества 5.0 принадлежит Мэтью Глэддену (Matthew E. Gladden) [4]. Его исследования посвящены анализу влияния технологической постгуманизации на то, как современное общество структурирует организации, социальное взаимодействие и архитектуру пространств, в которых мы живем. К таким сферам относятся не только физические пространства зданий и рабочих мест, но также когнитивные, информационные и экспериментальные пространства - как «реальные», так и виртуальные. Статья “Who Will Be the Members of Society 5.0? Towards an Anthropology of Technologically Posthumanized Future Societies” посвящена вопросам трансформации общества Японии и усилиям японской науки и правительства на создание общества 5.0 [5].

Medina-Borja в 2017 году предположил, что технологии Общества 5.0 не просто обеспечат минимум услуг, необходимых для выживания людей, но будут работать на то, чтобы сделать жизнь более значимой и приятной; взаимодействие человека и технологии будет использовано для «обеспечения устойчивого, яркого, пригодного для жизни» ориентированного на людей мир» [6, с. 235–239].

Японские ученые полагают, что в новом обществе, обществе 5.0, люди будут проявлять богатое воображение, чтобы определять различные потребности и проблемы, разбросанные по всему обществу, и сценарии их решения, а также творческие способности для реализации таких решений с использованием цифровых технологий и данных. Общество 5.0 будет воображаемым обществом, где

цифровая трансформация объединяется с творчеством разных людей, что приводит к «решению проблем» и «созданию ценностей», которые приведут население всей планеты к устойчивому развитию. Это концепция может способствовать достижению целей в области устойчивого развития, принятых Организацией Объединенных Наций Исследования японских ученых сосредоточены на технологиях как инструменте, который эффективно должен использоваться для улучшения жизни общества [7].

Заключение

Современный мир – это мир смарт технологий, будущее направление движения которого, как ожидается, повлияет на жизни многих миллионов людей по всему миру, который в настоящее время сталкивается с большой волной перемен. Тенденция цифровой трансформации не может быть остановлена и радикально меняет многие аспекты общества, включая государственное управление, структуру промышленности, занятость и личную жизнь людей. Существует бесчисленное множество направлений, в которых общество будет развиваться благодаря технологическому развитию. Хотя технологии могут привести к таким улучшениям, как повышение уровня жизни и удобство, они также могут иметь негативные последствия, такие как влияние на занятость, растущее неравенство и неравное распределение богатства и информации. Это зависит от нас, в каком направлении мы хотим идти. Мы должны подумать, какое общество мы хотим создать, а не пытаться предвидеть, каким оно будет.

В настоящее время нет однозначного подхода к роли технологий в современном мире, но, в рассмотренных в данном исследовании работах, современные продвинутые технологии, смарт – технологии, в первую очередь, предназначены человечеству для более комфортного существования. Так же не существует однозначного ответа на вопрос: к какого рода общественным трансформациям ведет применение всех этих замысловатых технологий, но то, что общество меняется, тесно взаимодействуя с технологическими достижениями науки уже неоспоримый факт.

Литература:

1. Michael Haupt. What is a Smart Society? Toward the transcendent model society of 2030. Project 2030, 2019. [Available at: <https://medium.com/project-2030/what-is-a-smart-society-92e4a256e852>] [Viewed on 05.12.2019]
2. Bhaskar Chakravorti, Ravi Shankar Chaturvedi. The “Smart Society” of the Future Doesn't Look Like Science Fiction, 2019. [Available at: <https://hbr.org/2017/10/the-smart-society-of-the-future-doesnt-look-like-science-fiction>] [Viewed on 01.12.2019]
3. Ferreira, Carlos Miguel, and Sandro Serpa. Society 5.0 and Social Development: Contributions to a Discussion. Management and Organizational Studies 5: pp. 26–31.
4. Matthew E. Gladden. Cyborgization and Virtual Worlds: Portals to Altered Reality. Published 2017 by Mnemoclave, 2018. 36 pages. [Available at: <http://www.matthewgladden.net/cyborgization-and-virtual-worlds/>] [Viewed on 08.12.2019]
5. Matthew E. Gladden. Who Will Be the Members of Society 5.0? Towards an Anthropology of Technologically Posthumanized Future Societies. Social Sciences, MDPI, Open Access Journal, vol. 8(5), May, 2019. P. 1-39. [Available at: <https://ideas.repec.org/a/gam/jscscx/v8y2019i5p148-d230091.html>] [Viewed on 06.12.2019]
6. Medina-Borja, Alexandra. Smart Human-Centered Service Systems of the Future. In Future Services & Societal Systems in Society 5.0. Edited by Kazuo Iwano, Yasunori Kimura, Yosuke Takashima, Satoru Bannai and Naohumi Yamada. Tokyo: Center for Research and Development Strategy, Japan Science and Technology Agency, 2017. P. 235–239.
7. Hiroaki Nakanishi. Modern society has reached its limits. Society 5.0 will liberate us. World Economic Forum Annual Meeting. 2019. [Available at: <https://www.weforum.org/agenda/2019/01/modern-society-has-reached-its-limits-society-5-0-will-liberate-us/>] [Viewed on 05.12.2019]

Особенности модернизационных процессов в этнических регионах Российской Федерации (на примере Чувашской Республики)

Никитина Э.В.

*Чебоксарский кооперативный институт (филиал) Российского университета кооперации, доцент.
Кандидат философских наук*

erbina@rambler.ru

Евграфова Т.Н.

*Чебоксарский кооперативный институт (филиал) Российского университета кооперации, доцент.
Кандидат философских наук*

evgrafova72@mail.ru

Аннотация: В Российской Федерации модернизация представляет, по сути, совокупность региональных модернизаций, детерминированных культурно-историческими, этническими и религиозными особенностями её субъектов. В разных регионах, особенно в этнических республиках Северного Кавказа, Среднего Поволжья, Дальнего Востока, Крайнего Севера, Сибири и др., наблюдается разная динамика социально-экономического и политического развития, что во многом связано с духовными ценностями, религиозными представлениями, культурными традициями, спецификой хозяйственного устройства и менталитета коренных народов. Например, протестные акции чувашского населения в отдельных районах Чувашской Республики и Республики Башкортостан в 2019 году по поводу передачи их паевых земель в пользование иностранным инвесторам демонстрируют прямую зависимость модернизационных процессов от этнокультурного фактора. Сравнительный анализ и обобщение региональных этнокультурных характеристик, особенностей этнического менталитета, мировоззренческих установок и национального самосознания народов Российской Федерации позволят увидеть в новом свете влияние этничности на эффективность социальных, экономических и политических преобразований в стране.

Ключевые слова: национальная модернизация, модернизация России, этнические регионы, Чувашская Республика, чуваша, этническая культура, этнический менталитет

Features of modernization processes in the ethnic regions of the Russian Federation (on the example of the Chuvash Republic).

Nikitina E.V., Evgrafova T.N.

Cheboksary cooperative institute, a branch of Russian University of Cooperation

Abstract: Modernization in the Russian Federation is a set of regional modernizations, determined by the cultural, historical, ethnic and religious characteristics of its peoples. In different regions, especially in the ethnic republics of the North Caucasus, the Middle Volga, the Far East, etc., different dynamics of socio-economic and political development are observed, which is largely due to spiritual values, religious beliefs, cultural traditions, and specifics economic system and mentality of indigenous peoples. For example, the protests of the Chuvash population in certain districts of the Chuvash Republic and the Republic of Bashkortostan in 2019 over the transfer of their unit land to foreign investors demonstrate a direct dependence of modernization processes on the ethnic-cultural factor. A comparative analysis and generalization of regional ethnic-cultural characteristics will allow us to see in a new light the influence of ethnicity on the effectiveness of social, economic and political transformations in the country.

Keywords: national modernization, modernization of Russia, ethnic regions, Chuvash Republic, Chuvash people, ethnic culture, ethnic mentality

Взаимосвязь модернизации страны с этнокультурной спецификой её регионов является одной из актуальных тем отечественной социальной философии. Как отмечает Э.А. Паин, применительно к

России слово «модернизация» правильнее использовать во множественном числе [1], потому что в разных ее областях, например, на Северном Кавказе и в Центральной России, модернизационные процессы неизбежно будут различаться по целям, содержанию и срокам. С одной стороны, региональные модернизации должны ориентироваться на культурно-историческую специфику регионов и их роль в российском обществе, а с другой – не противоречить национальной модернизации, подчиняясь ее принципам и закономерностям [2, с. 119].

Каждый российский регион имеет свои конкурентные преимущества и изъяны, которые влияют на успешность проводимых государством реформ. Административно-управленческие решения, связанные с дифференциацией модернизационных задач, учитывают в основном социально-экономические показатели и очень редко – этнокультурные и этноментальные. Региональные особенности, особый хозяйственный строй, своеобразная культура и специфика этнического менталитета рассматриваются властью не как опора или стимул к изменениям, а лишь в качестве объекта преобразования или досадной препоны на пути модернизации [3]. С учетом современных концепций, например, концепции «национальной модели модернизации» (В.Г. Федотова), это неверно как практически, так и теоретически. Унифицированная, неразборчивая модернизация, поверхностное отношение к этническим традициям и нравственно-религиозным представлениям обуславливают искусственное противопоставление «своих» и «чужих», «старых» и «новых» мировоззренческих установок, идей и ценностных парадигм [4, с. 84], что неизбежно ведет к межэтническому, социальному и религиозному противостоянию и конфликтам в едином государстве.

Процессы модернизации и архивации в современном мире происходят параллельно, единая универсальная система ценностей и мировоззренческих установок не возникает автоматически и безболезненно как «естественное следствие» экономической глобализации [5, р. 33]. Несмотря на всю важность инновационного развития экономики, создание новых технологий, идей и продуктов, главным предметом модернизационной концепции является всё же само общество [3, с. 152]. Успех модернизационных проектов зависит прежде всего от адекватного восприятия их населением. На первый план как особо значимый фактор и детерминанта общественного развития, отодвигая на второй план способ производства и экономику, выдвигаются культура, ментальные и религиозные слагаемые духовного бытия народов [6]. Именно в таком ключе «используется» этническая культура и национально-психологические предпосылки в модернизации не-западных стран (например, Китая, Японии, азиатских «тигров») [7, с. 16].

Проблема специфики модернизационных процессов в этнических регионах России распадается на ряд аспектов: 1) необходимость выработки единой теоретико-методологической базы для фиксации и анализа этнокультурных и этнорелигиозных особенностей модернизации в этнических республиках, которые обусловлены традиционной культурой и национальным самосознанием титульных народов; 2) диагностика степени влияния этнокультурного фактора на реализацию модернизационных мероприятий в этнических регионах (в политике, экономике, образовании, языковой сфере, культурной жизни и т.д.); 3) определение перспектив развития национального самосознания (этноидентификации) нерусских народов России (коренных народов Северного Кавказа, Среднего Поволжья, Дальнего Востока, Крайнего Севера, Сибири и др.) в условиях укрепления государственного единства и целостности Российской Федерации (в соответствии со Стратегией государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года); 4) выявление роли русской культуры в модернизационных процессах страны и ее влияние на социокультурную, политическую и экономическую жизнь этнических регионов; 5) обозначение законодательных коллизий в области национальной политики Российской Федерации и рекомендации по их устранению в конкретных этнических регионах и стране в целом.

Поскольку этническая проблематика привлекает в первую очередь специалистов из числа представителей этнических республик, в силу объективных причин рассматривающих ее локально, необходима единая исследовательская модель для сравнительного анализа и обобщения влияния этнокультурного и этнорелигиозного фактора на модернизационные процессы в этнических регионах Российской Федерации. Обобщенный анализ этносоциальных и этнокультурных процессов в этнических республиках (например, в Республике Дагестан, Чеченской Республике, Чувашской Республике, Республике Татарстан, Республике Башкортостан и др.) интересен тем, что именно здесь в наиболее яркой форме проявляется проблема соотношения модернизационного (техногенного) и традиционного начал в российском обществе. Кроме того, это территории соприкосновения разных социокультурных миров (на-

пример, тюркского и русского, православного и исламского, западного и восточного).

В настоящий момент в России при реализации модернизационных преобразований этнокультурные особенности и специфика менталитетов народов, населяющих этнические регионы, практически не учитываются. Один из последних примеров – протестные акции чувашского населения в районах Чувашской Республики и Республики Башкортостан в 2019 году по вопросу передачи паевых земель в длительное пользование китайским инвесторам. В Чувашии жители чувашских деревень Эхветкасы Моргаушского района и Красная горка Цивильского района выступили против строительства завода по переработке молока с китайским участием, хотя в то же время в Порецком районе республики, населенном преимущественно русскими и мордвой, компания «Сычуань – Чувашия» успешно приступила к обработке земель, где будет выращиваться корм для коров, и планируется расширение животноводческого комплекса. Подобная ситуация зафиксирована в Белебеевском районе Башкортостана, где жители чувашских деревень Слакбаш и Красный Яр выступили против строительства на их запovedной земле китайского свиного комплекса [8], когда как аналогичные комплексы беспрепятственно действуют в Благоварском районе республики, где проживают башкиры, татары, русские, украинцы.

Чувашская Республика – регион с благоприятным месторасположением и исторически сложившейся аграрно-индустриальной специализацией, который имеет депрессивный характер развития региональной экономической системы. Сдерживающими факторами социально-экономического развития являются отсутствие стратегически значимого сырья, соседство с регионами-лидерами, отрицательная демографическая динамика, миграционный отток экономически активного населения [9, с. 23], а также запредельная бедность жителей и маленькие зарплаты земледельцев. В 2019 году Чувашская Республика попала в список российских регионов с низким уровнем социально-экономического развития. Проект индивидуальной программы выхода Чувашской Республики из сложившейся ситуации включает повышение инвестиционной привлекательности, развитие сельского хозяйства и промышленного потенциала республики, реализацию корпоративных программ повышения конкурентоспособности промышленных предприятий республики и др. [10].

По идее, инвестиции из КНР в чувашский агропромышленный комплекс могли бы способствовать модернизации региона, но региональная власть допустила ошибку, не обратив внимания на особенности этноменталитета чувашей, которые составляют 65,10 % граждан Чувашии. В правительстве республики не ожидали сопротивления со стороны местного населения, хотя специалисты в сфере этнической проблематики предупреждали, что чувашаи, исторически являвшиеся землепашцами, способны выступить против «захвата» их земель иностранными инвесторами. Любовь к земле, труд на земле – это один из опорных элементов многовековой чувашской ментальности [11, с. 174]. Чувашский историк и культуролог Д.Ф. Мадуров подчеркивает, что чувашаи всегда были землевладельцами, и «забрать у нас, чуваш, землю означает лишить средств к существованию и самого будущего народа. Естественно, народ будет протестовать» [12]. Чувашскую деревушку Эхветкасы в поволжских СМИ окрестили «символом сопротивления китайской экономической экспансии».

Эффективная модернизация невозможна без учета этнических особенностей, она предполагает активное использование их при выработке стратегии национального развития. Наиболее предпочтительным для России вариантом на современном этапе является не реализация «императива изменения национального менталитета», а опора на «сильные» стороны национального характера, которые, несомненно, есть у русского и любого другого народа и которые в свою очередь неразрывно, диалектически, связаны со «слабыми» сторонами [7, с. 42]. В этом отношении «качественное» (предполагающее приоритетное использование историко-культурного подхода) изучение этнокультурных особенностей, их влияния на процессы социально-экономического и политического развития регионов может послужить основой разработки концепции национальной модели модернизации в специфических условиях российской действительности. Учет региональных этнокультурных особенностей в числе ведущих модернизационных факторов создаст благоприятные условия для консолидации разделенных административными границами народов России.

Литература:

1. Паин Э.А. Этнокультурная специфика проблем модернизации России. Презентация в РСПП [Электронный ресурс]. URL: <http://www.myshared.ru/slide/372933/> (дата обращения – 06.01.2020)
2. Алиев М.Г. Проблемы региональной модернизации // История модернизации как предмет социально-философского анализа / Под ред. В.Г. Федотовой, В.А. Колпакова. М.: ИФРАН, 2014. С. 118–139.

3. Бородин О.И. Модернизация экономики России: этнические и региональные аспекты // Бизнес. Образование. Право. Вестник Волгоградского института бизнеса. 2013. № 2(23). С. 149–154.
4. Гайфутдинова Р.М. Этноэпический нарратив татар Поволжья (методологические предпосылки) // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М.К. Аммосова. Эпосоведение. 2017. № 2(06). С. 84–90.
5. Sineokaya Yu.V. The shift in the value system in Russia at the turn of the 20th and 21st centuries // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2018. № 41. С. 32–40.
6. Билалов М.И. Векторы становления и осмысления российского самосознания (обзор конференции) // Вопросы философии. 2015. №11. С. 204–210.
7. Канарш Г.Ю. Справедливость, демократия, капитализм: Пути модернизации России в XXI веке. М.: ЛЕНАНД, 2020. 304 с.
8. Когда земля плачет // Регионы России. 2019. № 8 (160). С. 52–53.
9. Гаврилова М.В., Данилова Н.В. Региональные особенности и тренды социально-экономического развития // Вестник Российского университета кооперации. 2019. № 4(38). С. 21–30.
10. Денис Мантуров и Михаил Игнатьев обсудили проект программы социально-экономического развития Чувашской Республики // Портал органов власти Чувашской Республики [Электронный ресурс]. URL: <http://www.cap.ru/news/2019/11/08/denis-manturov-i-mihail-ignatjev-obsudili-proekt> (дата обращения – 08.01.2020)
11. Дмитриева Н.И., Никитин В.П. Мир чувашской культуры. Древняя история и духовное наследие этноса: учеб. пособие. Изд. 2-е, доп. Чебоксары: Новое время, 2007. 304 с.
12. Мадуров Д.Ф. Китайцам дают землю в густонаселенной части Чувашии под производство [Электронный ресурс]. URL: <https://www.facebook.com/InemtraditionalFaithSuvarBulgarChuvas/posts/2380501731972223> (дата обращения – 08.01.2020)

Принцип заслуженной случайности как основание цифровой когнитивной активности

Николаева Е.М.

*Казанский федеральный университет, профессор кафедры общей философии.
Доктор философских наук*

kaisa1011@rambler.ru

Котляр П.С.

*Казанский федеральный университет, старший преподаватель кафедры общей философии.
Кандидат философских наук*

polikotsob@mail.ru

Аннотация: Статья посвящена рефлексии современного процесса познания, рассматриваемого в контексте глобальной цифровизации. Авторы считают, что место актора, осуществляющего когнитивный поиск, занимает принципиально новая фигура. Вхождение девайсов практически во все сферы жизни человека изменили форматы взаимоотношений, сам процесс познания, равно как и отношение к нему и получаемому знанию. Иными словами, цифровая среда стала детерминировать сам когнитивный запрос. Возникает парадоксальная тенденция – современный познающий субъект, «стоящий на плечах» своего предшественника эпохи Нового времени инициирует расчеловечивание процесса познания: он старается всё большее количество операций, связанных с различными когнитивными усилиями, передать девайсу. Вместе с тем актуализируется проблема связанная с определённой моральностью когнитивного поиска современного пользователя. Предлагаемый авторами принцип заслуженной случайностей заключается в том, что запрос пользователя всегда детерминирован его предшествующей цифровой поисковой деятельностью. Данный контекст понимания актуальных процессов позволяет авторам сделать вывод о том, что деятельность современного субъекта познания это своеобразная форма духовного усилия.

Ключевые слова: цифровое пространство, когнитивный поиск, гносеологический субъект, пузырь фильтра-фейк-информация, цифровое интеллектуальное производство.

The principle of well-deserved happenstance as the basis of digital cognitive activity. Nikolaeva E.M.; Kotliar P.S.

Kazan Federal University - Department of General Philosophy

Abstract: The article is devoted to the reflection of the modern process of cognition, considered in the context of global digitalization. The authors believe that the position of the actor performing a cognitive search is occupied by a fundamentally new figure. The entry of devices in almost all spheres of human life has changed the formats of relationships, the process of cognition, as well as the attitude to it and the knowledge gained. In other words, the digital environment began to determine the cognitive query itself. A paradoxical tendency arises - the modern cognitive subject, "standing on the shoulders" of his predecessor of the New Age era, initiates the dehumanization of the cognition process: he is trying to transfer the number of operations associated with various cognitive efforts to the device. At the same time, the problem related to a certain morality of the cognitive search of the modern user is being updated. The well-deserved coincidence principle proposed by the authors is that the user's request is always determined by his previous digital search activity. This context of understanding current processes allows the authors to conclude that the activity of the modern subject of knowledge is a kind of spiritual effort.

Keywords: digital space, cognitive search, epistemological person, filter bubble, fake information, digital intellectual production.

Сфера социально-гуманитарного знания сегодня переживает определенный кризис перестроечного процесса. Тотальность процесса цифровизации современной жизни делает очевидной необходимость овладения человеком разного рода девайсами, что одновременно выступает в качестве современной антропологической практики овладения самим собой. Мы обратимся в этой связи к рассмотрению изменений, которые претерпевает познавательное отношение человека к миру.

Современное цифровое пространство оказалось terra incognita, к освоению которой должен устремиться каждый современный человек. При этом нельзя не отметить, что сегодня практически все

научные области, так или иначе, пытаются систематически сопоставить человека и цифровой континуум, которому необходимо соответствовать.

Для познавательных практик доцифрового этапа было характерно наличие парадигмы, определяющей необходимость интеллектуального взаимодействия, направленного на достижение истинного знания. Основанием этой парадигмы являлась потребность во взаимодействии, когда каждый человек, преследуя свои личные интересы, должен был продуцировать социальные связи для достижения собственных когнитивных целей; эта взаимообусловленность обеспечивала непрекращающееся движение к обобществлению истинного знания. Безусловно, в основе нововременного прогресса рациональности можно обнаружить марксистскую идею, что сознание присутствует в познании, но не определяет его. Здесь частная исследовательская заинтересованность не являлась доминантой и соответственно предметом рефлексии, поэтому для модерна была свойственна определенная когнитивная транспарентность, когда свободный обмен знаниями был естественен, в том числе и для знания с символической социальной стоимостью, под которым в данном контексте мы понимаем социально-гуманитарное знание.

Следует отметить, что облик гносеологического субъекта, рефлексизирующего и продуцирующего новые смыслы, и как следствие, задающего всеобщие гуманитарные векторы, также претерпевает значительные изменения.

На сегодняшний день можно говорить о конвергентном типе культуры, когда определяющее влияние на, познавательный поиск, оказывает цифровое пространство и его многочисленные акторы. Потоки контента проходят через преломления нескольких медиа-агрегаторов или платформ, которые вносят контекстные изменения. Цикл движения контента представляет собой над-технологический феномен, когда акторы цифровых взаимодействий определяют себя через обнаружение раздробленного, опосредованного чужим мнением, переосмысленного семантического ядра.

Нельзя не отметить, что в отличие от старомедийных форматов взаимодействий, цифровая действительность обнуляет институции просветителя и массового зрителя. Можно говорить о ситуации, когда все сетевые акторы работают над решением одной проблемы – обеспечение результативности поиска, которая зависит от индивидуального понимания определенных правил цифровых систем. Если на заре формирования медиаиндустрии субъекты интуитивно объединялись в «медиа-корпорации», то на сегодня становится очевидной смена парадигмы, когда микроинфлюенсеры из различных областей деятельности оказались способными формировать локальности единомышленников. Нишевые цифровые каналы становятся разрушителями государственных СМИ и медиа-корпораций любого типа.

Вслед за этим мы можем сделать предположение, что цифровые агенты разрушают феномен массовой культуры не только в понимании культуры большинства, но и как возможность когнитивного поиска на равных основаниях как такового. Процессы усложнения технологий, роста персонификации доставки контента ведут к дальнейшим трансформациям цифрового пространства. Историк Л. Гительман предлагает двухуровневую модель медиа: на первом уровне (базисе) – технология, которая позволяет взаимодействовать, на втором – среда с набором протоколов, которые следуют из той или иной технологии [1].

Истоки медиаэкологии исходят из работ канадского медиа-теоретика М.Маклюэна, хотя само понятие ввел в гуманитарный дискурс американский исследователь Н.Постман только в 1968 году [2, р.414]. Медиаэкология получает развитие в рамках кибернетики и в работах, исследующих проблемы философии техники. Трудно не согласиться с тем, что цифровые технологии доставки информации, равно как и печатный станок И.Гутенберга, повлияли на ход истории, трансформировали восприятие окружающей действительности и соответственно, изменили приоритеты в познавательном процессе. В свою очередь медиаэкология, как междисциплинарная теория, оказывается направлена на установление ясности в понимании факторов, которые определяют тип когнитивных практик в условиях цифрового континуума. Таким образом, можно сделать вывод, что актуальная практика познавательного процесса, равно как и отношения между людьми, опосредованы новыми технологиями, которые, однако, по мнению некоторых исследователей, не добавляют новые смыслы, но изменяют то, как люди действуют в мире [3].

В своей статье «Интеллигент, интеллектуал, культурал»[4] российский исследователь В.В.Савчук пишет о возникновении нового типа актора, который является выразителем духа времени. По мнению автора, это культурал, то есть субъект, который в отличие от фигур прошлых эпох, таких как интеллигент и интеллектуал, желает обрести власть над умами масс и завоевать популярность

любыми средствами. Этот новый тип актора сопоставим с масс-медиаальным шаманом (Ж.Бодрийяр) и медиасубъектом (В.А.Подорога). Это тот, кто хочет завладеть всеми проявлениями медиа: радио-, телеэфирами и так далее; кто фактически возрождает роль условного кортеджано (итал. придворный) – универсального придворного, который несмотря на всесторонность своего развития, по определению, является только зеркалом для своего господина.

XXI век можно обозначить как начало периода, для которого характерно возрастание озабоченности философского сообщества этическим обликом субъекта, ответственного за цифровое интеллектуальное производство. Гносеология, развиваясь в некотором отдалении от всякого рода этических кризисов прочих философских областей, получила серьезный вызов в тот момент, когда стало очевидным, что сетевое пространство порождает такой феномен как Filter bubble («пузырь фильтра»). Кажущаяся незыблемой гносеологическая установка о субъектной рефлексивности перестает обнаруживать свое подтверждение в цифровом интеллектуальном контексте. Человек отвергает представление о себе как автономной познающей единице, способной к продуктивной деятельности – вместо этого он возлагает практически все обязательства вычислительной, ориентационной, контролирующей деятельности на свой девайс. Согласно мнению российского исследователя в области нейролингвистики Т.В.Черниговской: «Хранилище информации становится все более и более сложным: все эти облака, в которых висят наши данные, видеотеки, кинотеки, библиотеки, музеи растут каждую секунду. Что с этим делать, никто не знает, потому что эту информацию невозможно переработать. Количество статей, связанных с мозгом, превышает 10 миллионов — их просто нельзя прочесть. Каждый день штук десять выходит. Ну, и что мне делать теперь с этим? Доступ к этим хранилищам становится все более сложным и дорогим. Доступ — это не читательский билет в библиотеку, а образование, которое человеку дают, и представление о том, как эту информацию добыть и что с ней сделать» [5].

Сетевой пользователь отвергает необходимость борьбы с идолами, о которых писал Ф.Бэкон – он самостоятельно определяет для себя цифрового гуру, блогера, за которым начинает следовать на пространстве различных приложений и сайтов. Как отмечает российская исследовательница Кульминская А.В.: «Исходя из своих потребностей и учитывая прошлый опыт, блогер формирует определенные и достаточно устойчивые диспозиции к восприятию различных ситуаций и способу реакции на них» [6].

Наиболее ярким можно назвать радикальное переосмысление познавательного отношения человека к окружающему миру, когда инициатива как предпосылка когнитивного поиска перестает функционировать в цифровом пространстве нечеловеческих объемов новой, устаревшей и фейк-информации. На смену критико-рефлексивной познавательной установке приходит подход, который можно обозначить как принцип заслуженной случайности. Познающий субъект перекладывает ответственность за достижение истины и процесс верификации знания на преимущественно на предшествующий когнитивный опыт, становясь заложником сформированных прежде алгоритмов, которые серьезным образом определяют те результаты, которые он может получить. Детерминированность поисковых запросов формирует вокруг пользователя очередной «пузырь», который блокирует его способность распознавать детерминированность той информации, которая предлагается ему в результате поискового запроса. Его познавательный опыт приобретает характер некоего таинства, пребывая в котором, познающий постепенно утрачивает атрибуты субъектности, поскольку его когнитивные практики всё чаще и чаще направляются разнообразными акторами цифрового пространства. В этой связи Н.Постман отмечает, что «технология как фаустовский демон: она что-то дает, но что-то отбирает» [7]. Таким образом, нам кажется закономерным предположить, что познающего субъекта цифрового пространства можно обозначить как послушника, который всё дальше отстоит от обнаружения истины.

Литература¹:

1. Gitelman L. Always already new: Media, history and the data of culture. Mit Press, 2006. 224 p.
2. Anderson, C. W. News ecosystems // The SAGE handbook of digital journalism / Ed. by C. Anderson, T. Witschge, D. Domingo, & A. Hermida. Sage, 2016. P.410- 424.
3. Scolari C. A. Media ecology: Exploring the metaphor to expand the theory //Communication theory. 2012. Vol. 22. No. 2. P. 204-225.

¹ Список литературы приводится после основного текста, нумерованный, источники – в порядке упоминания в основном тексте. Ссылка на источник в основном тексте в формате [3, с. 14], где 3 – порядковый номер упоминания в тексте и 14 – страница источника в случае цитирования.

4. Савчук В. В. Интеллигент. Интеллектуал. Культурал //Мастер и профессионал: история и современность. – 2009. – С. 211-222.
5. Гусарова, Ю. Татьяна Черниговская: «За существование гениев человечество платит огромную цену» [Электронный ресурс] / Ю. Гусарова. – URL: <https://snob.ru/selected/entry/99460?preview=print> (дата обращения 28.12.2019)
6. Кульминская А.В. Блогеры: изучение пользователей Интернет при помощи теории личности В.А. Ядова // Материалы Международной конференции «Культура, личность, общество в современном мире: методология, опыт эмпирического исследования». Ч. 1. Екатеринбург: УрГУ, 2011. - С. 131-136.
7. Postman N. Five things we need to know about technological change. Retrieved December 1 (1998): 2003. [Электронный ресурс] / N.Postman - URL: <https://web.cs.ucdavis.edu/~rogaway/classes/188/materials/postman.pdf> (дата обращения 28.12.2019)

Историко-философские традиции в осмыслении сущности и специфики солидарности как социального явления

Ниязов Н.А.

Башкирский государственный университет, соискатель.

nnyaz.86@mail.ru

Аннотация: Данная статья посвящена анализу понятий «солидарность» и «солидарные отношения». Конфликтные отношения всегда интересовали обществоведов, что способствовало формированию предметного поля конфликтологии. Конфликтология помогает разобраться в сущности конфликта и предлагает пути выхода из конфликтных ситуаций. В мире, сотканном из противоречий, созданы различные социальные институты для предотвращения конфликтов, возникающих на разных уровнях существования социума. В то же время не до конца исследованной в общественных науках остаётся противоположная сторона конфликтов – солидарные отношения. В данной статье концептуализируется понятие «солидарности» как антипода «конфликта», с различных философских позиций анализируются многочисленные подходы к социальным феноменам солидарности и солидарных отношений, особо подчёркивается необходимость философской проблематизации данного явления в современных условиях.

Ключевые слова: конфликты, солидарность, солидарное отношение, планетарное мышление, философия солидарности, межцивилизационные отношения

Historical and philosophical traditions in understanding the essence and specificity of solidarity as a social phenomenon.

Niyazov N. A.

Bashkir state University (Russia, Republic of Bashkortostan, Ufa)

Abstract: This article is devoted to the concepts of “solidarity” and “solidarity relations”. Conflict relations have always been of interest to social scientists, and later the conflict science was formed. It helps to understand the essence of the conflict and offers ways out of conflict situations. In a world woven from contradictions, there are various social institutions to prevent conflicts at different levels. At the same time, the opposite side of conflicts - solidary relations - is not fully explored in the social sciences. The author in this article considers the concept of solidarity as an antipode to conflicts, different approaches to the analysis of solidarity and solidary relations in various philosophical positions and concepts, and emphasizes the need for a comprehensive development of the philosophy of this phenomenon in modern conditions.

Key words: conflicts, solidarity, solidary attitude, planetary thinking, philosophy of solidarity, inter-civilizational relations

Социальная солидарность как антипод конфликтных отношений относится к числу наиболее достоверно установленных обществоведческой наукой общих фактов социальной жизни. Во всяком случае, важно то, что это не менее «естественный», «нормальный» и распространенный феномен, чем социальный конфликт [1, с. 24]. По крайней мере, на последнее обращают больше внимания. В связи с этим такое важное понятие, как «социальная солидарность», в научной мысли и в массовом сознании остаётся зачастую за пределами исследовательского и обывательского интереса. Это объясняется тем, что общественное внимание преимущественно акцентировано на социальных конфликтах и, следовательно, складывается мнение, что конфликты играют доминирующую роль в личной и социальной жизни. Данная позиция в корне противоречит природе человека и его сущности, так как индивид с самого его рождения живет в атмосфере солидарности, в солидарных отношениях. Дело в том, что человек – это такое создание, что без взаимопомощи, без общения не может сосуществовать и вместе с другими строит свою жизнь. В частности, Л. Буржуа сформулировал «закон солидарности», который является универсальным: «Обязанность каждого по отношению ко всем проистекает не из произвольного решения, находящегося вне природы вещей; она представляет собой просто возмещение тех выгод,

которые каждый извлекает из общественного состояния, цену за услуги, которая ассоциация оказывает каждому» [1, с. 166]. С рождения и до конца жизни индивид проживает в солидарных отношениях: «Как только ребенок, отнятый от груди, окончательно отделяется от матери и становится отдельным существом, получающим извне продукты, необходимые для его существования, он оказывается должником и не сделает больше ни одного шага, ни одного жеста, не обеспечит удовлетворение никакой потребности, не реализует ни одну из своих зарождавшихся способностей, не черпая из громадного резервуара благ, накопленных человечеством» [1, с. 166].

Безусловно, все человечество является продуктом солидарных отношений. Примерами могут служить солидарные отношения матери и отца, семейные отношения, любовь, дружба, союз, согласие и т.д. Например, выдающийся теоретик либерализма и солидаризма Ф. Бастиа, в частности, говорил о деятельности столяра, который строит доски, делает столы и ящики, но в обмен за свой труд получает от общества огромное множество благ, которые созданы не им: одежду, еду, вымошенную и освещённую улицу, услуги юристов, возможность посещать церковь и библиотеку, пользоваться транспортом и т.д. [1, с. 175]. В самой человеческой природе априори заложены солидарные отношения. Сущность человека, совокупность общественных отношений составляют целостную систему. Эта система состоит из двух подсистем: первое – это конфликтные отношения, которая изучает конфликтология, и второе – система солидарных отношений. Как подчеркивает Х.А. Барлыбаев, «история человечества протекает в атмосфере двух основополагающих форм отношений – конфликтов и солидарности» [2, с. 35].

Вся история развития человечества – это направление от конфликтов к солидарным отношениям. Рассматривая истоки солидарности, О. А. Полюшкевич утверждала, что знание основ социокультурной солидарности дает возможность для быстрого понимания и управления поведением людей. Это понимание идет из античности, тогда же началось и её осмысление. Аристотель приписывал солидарность самой человеческой природе. Он полагал, что в человеке изначально заложена тяга к общению, а общение предполагает объединение, согласие людей. В Средние века основные постулаты (идеи) солидарности совпали с риторикой относительно объединения людей вокруг веры, поэтому в трудах мыслителей того времени религиозный контекст единства людей доминирует» [3, с. 9]. В рамках теоцентрической модели формируются альтернативные модели солидарности. В своем труде «О граде Божьем» А. Блаженный предложил два противоположных вида солидарности: Град Небесный и Град Земной. Все альтернативные отношения солидарности, кроме церковных, трактовались как неистинные, ложные [3, с. 10]. В дальнейшем развитие идеи солидарности прослеживается в трудах философов Нового времени. Английский мыслитель Т. Гоббс описывает два состояния общества: естественное и гражданское. Он утверждал, что в естественном, догосударственном состоянии люди живут, подчиняясь своим страстям. Стремление к удовлетворению потребностей людей приводит к столкновениям и бесконечным конфликтам, и это порождает состояние «войны всех против всех». Неограниченная свобода одного человека ограничивала свободу другого. Из требований естественного разума, которые заложены в человеческой природе, люди должны объединиться. В результате, люди ради самосохранения, проявляя солидарность, приходят к общественному договору.

С позиций позитивной философии солидарные отношения отражены в трудах О. Конта, основоположника социологии. «Согласно О. Конту государство – орган социальной солидарности и священный долг граждан – подчиняться ему. Семья выступает клеточкой общества, основой его политической организации» [2, с. 101]. В основе единства социума О. Конт поставил «социальное чувство» как противовес «индивидуализму». Как считает О.А. Полюшкевич, «в отличие от аристотелевского и августиновского понимания солидарности, по Конту – оно не действует автоматически – его надо постоянно подталкивать, мотивировать, направлять, а это делать лучше всего с использованием политических, экономических и моральных стимулов. Другими словами, для достижения интеграции необходимо идеологическое воздействие на людей. В его понимании, солидарность – это эффект общности, а не естественной склонности или договорных отношений. Солидарность, по мнению ученого, возникает в результате трудовой деятельности и в рамках института семьи, а поддерживается в обществе с помощью силы. Власть может интегрировать и регулировать развитие общества, но по-настоящему его сплотить может консолидация, основанная на ценностях всех его членов» [3, с. 10-11].

Значительный вклад в данную тему внес Э. Дюркгейм, исследовавший теорию солидарности в труде «О разделении общественного труда», разделив солидарность на «механическую» и «органическую». Механическая солидарность характерна для архаичных обществ, где индивидуальные

сознания растворены в коллективном. В подобных обществах, где развит такой тип солидарности, индивид не принадлежит себе. Органический тип солидарности, основанный на взаимобмене, возникает в современных обществах, где происходит разделение труда.

В дальнейшем, до конца 20 века, идеи солидарности философов-материалистов и философов-идеалистов формировали теоретические основы различных политических идеологий. К сожалению, единство понимания идеи солидарности отсутствует как среди левых, так и среди правых идеологических течений в планетарном масштабе. Проблема заключается в том, что различные философы в понятия солидарность и солидарные отношения вкладывают узкий смысл, имея в виду взаимную выгоду, рассматривая солидарность как «долг» или «факт», которые растворены в этических нормах, в политических идеях, в религиозных догмах, или в виде вовсе благих пожеланий, тогда как конфликты и конфликтные отношения получили развитие в трудах многих мыслителей. В корне человеческого существования заложены солидарные отношения: каким бы путем не развивалось общество, если конфликты будут превосходить солидарные отношения, то само существование человечества будет под угрозой. «Без сомнения можно утверждать, что все успехи человечества за всю историю его существования достигнуты через преодоление конфликтов, благодаря разнообразным позитивным солидарным отношениям» [2, с. 47].

Конфликты возникают спорадически как изъяны солидарных отношений. Для того чтобы солидарные отношения проявили свои положительные черты, необходимо планетарное мышление, основанное на гуманистических ценностях, на идеях справедливости, правды, мира, иначе человечество может погибнуть от собственной безнравственности, не достигнув солидарных отношений друг к другу. На сегодняшний день есть много философских направлений и школ, такие как философия политики, экономики, культуры, техники, любви, еды, одежды, но философия солидарности только зарождается, поэтому в недалеком будущем, на наш взгляд, необходима её разноуровневая и системная разработка. В современной общественной науке, в теории развития нет определенных перспектив, и данная научная дисциплина как «Солидарология» может вывести человечество из кризисных ситуаций и избежать тупиковых путей в развитии межличностных, межнациональных, межгосударственных, междоцивилизационных отношений.

Литература:

1. Гофман А.Б. Традиция, солидарность и социологическая теория. Избранные тексты. М.: Новый Хронограф, 2015. 496 с.
2. Барлыбаев Х.А. Философия солидарности. Анти-Хантингтон. Солидарология. М.: Издательский дом «НАУЧНАЯ БИБЛИОТЕКА», 2018. 498 с.
3. Полюшкевич О.А. Социокультурная солидарность: Монография. Иркутск: Изд-во ИГУ, 2011. 221 с.

Влияние игрушек на формирование облика поколения

Новикова Е.С.

Некоммерческое образовательное учреждение «РАШН ЛАБ», преподаватель

Elene27.01.1993@mail.ru

Аннотация: Цель данного исследования, основываясь на законе причинно-следственных связей, объяснить, как в зависимости от разных факторов формируется то или иное поколение, и предсказать, что будет характеризовать поколение людей, рожденных в 2010-2020-е годы. Нахождение закономерностей в развитии общества, прогнозирование облика следующих поколений позволит адаптировать многие сферы человеческой жизнедеятельности к взаимодействию с обществом. На формирование облика поколения влияет множество факторов, однако в данной статье будет рассмотрен один – игрушки для детей до 7-11 лет как фактор, влияющий на представление о мире. Анализ влияния игрушек на формирование поколения в данной статье основывается на теории Хоува-Штрауса, дополняется волновой теорией Шумпетера-Кондратьева, таблицей поколенческих ценностей А.М. Рикель и исследованиями Ю. Левада. В статье проанализировано влияние игрушек на пять поколений детей, рожденных с 1920-х по 2020-е годы, выделенных исследователями Н. Хоувом и В. Штраусом («Поколения», 1991). Сделан предварительный прогноз о том, на какие характеристики и черты будущего поколения повлияют современные игрушки.

Ключевые слова: теория поколений, волны Кондратьева, игрушки, прогнозирование

The influence of toys on formation of a generation. Novikova E.S.

Non-commercial education center «Russian Lab», teacher

Abstract: The purpose of this research which was based on the idea of the study of cause and effect, to explain how this or that generation is formed depending on various factors, and to predict what the generation of people born from year 2010-2020 will be like. Finding developmental patterns of the society and predicting the appearance of future generations will allow us to adapt a number of areas of human activity for interaction with society. The formation of a generation is influenced by many factors. However, this article is centered on studying toys for children up to 7-11 years as a factor influencing their idea of the world. The research into how toys influence the young generations is based on the Howe-Strauss theory, supplemented by the Schumpeter-Kondratiev wave theory, and A.M. Rigel and the research of J. Levada. The article analyzes the influence of toys on five generations of children born from the 1920s to 2020s, these five groups singled out by researchers N. Howe and V. Strauss (Generations, 1991). Some preliminary assumptions are made about which features of the future generation will be affected by modern toys.

Keywords: generation theory, Kondratiev's waves, toys, forecasting

Статья частично освещает облик поколения, рожденного в период с 2000 по 2020 годы, и оставляет вопросы для дальнейшего исследования.

Поиск закономерностей, по которым изменяется общество, описание разных поколений и исторических и экономических факторов, обусловивших их формирование, попытки предсказать облик следующих поколений, актуальны и имеют перспективу развития в социологии, философии, психологии, политологии, экономике. Чередование разных тенденций в обществе, алгоритмы, объясняющие этапы развития общества, «циклическая динамика социального развития» описаны Н. Кондратьевым [1, с. 7-10,13-17]. В ракурсе теории волн Н. Кондратьева парадигма «Шумпетера-Фримана-Перес» описывает социокультурную и политическую сферы. Устанавливается соответствие между циклами Кондратьева и теорией поколений Штрауса-Хоува [2, с.123-127], созданной на стыке экономических, социальных, исторических, психологических наук. В основе данной теории лежат общие ценностные установки, объединяющие поколение, которые формируются до 12 лет. А.М. Рикель описывает иерархию ценностей нескольких поколений современной России, в динамике которой про-

слеживаются закономерности, выявляет значимый ценностный разрыв между ними, различия в их ценностных ориентациях [3, С. 209-216]. Ю. Левада также предлагает классификацию периодов формирования поколений [4, с. 123-142], соотносящуюся с циклами волн Н. Кондратьева.

Тот или иной портрет человека, как и образ поколения, формируется под непосредственным влиянием предыдущего поколения. В.В. Семёнова говорит о «детерминированности как фатальной зависимости индивидуальной судьбы от исторической локализации всего поколения» [5, с. 187-193].

Анализируя циклы развития общества, динамику изменения иерархии ценностей, исторические условия формирования поколений и другие факторы, можно прийти к выводу о причинно-следственной связи между ними и теми характерными чертами поколения, которые сформировались под их влиянием. В данной статье рассмотрены игрушки для детей до 7-11 лет как инструмент влияния на 5 поколений по теории Штрауса-Хоува [6, с.123-142]. Сделан предварительный прогноз о том, какие черты будущего формируют современные детские игрушки.

Материалом исследования послужили данные о облике поколений из книги Хоува-Штрауса «Поколения» (1-3 колонки «Табл. 1»). В третьей колонке («Табл. 1») перечислены исторические события, в которых формировалось каждое поколение. В четвертой колонке («Табл.1») описан участок экономического цикла по Н. Кондратьеву в рассматриваемый период. В пятой колонке («Табл.1») перечислены детские игрушки, популярные у каждого поколения.

Табл. 1.

Годы рождения	Название поколения по Штраусу-Хоуву и краткая характеристика	Исторические события периода	Цикл волны по Н. Кондратьеву	Игрушки
1920-1940 гг.	«Молчаливое» поколение. Основные ценности: терпение, исполнительность, уважение к закону, должности и статусу, приоритет семьи, экономность.	Вторая мировая война, первая пятилетка, индустриализация, коллективизация, репрессии, Великая Отечественная война.	Высшая точка волны и спад	Национальные и классовые куклы (рабочие, крестьяне, кукла-эскимос, кукла-ненец), мишки, кареты, заводные игрушки, игрушки со спортивной тематикой (строгая фигуристка, мальш-лыжник), военные (солдаты, матросы в форме). Игрушки изготовлены из подручных материалов.
1940-1960-е гг.	«Бэби-бумеры». Основные ценности: оптимизм, целеустремленность, уважение к спорту, активное долголетие, значимость для общества, склонность к коллективизму, лидерство.	Конец Великой Отечественной войны, «Холодная» война, период «оттепели», восстановление СССР, изобретение противозачаточных средств	Низшая точка волны, «кризис», начало подъема	В игрушках отражена советская идеология. Пупсы, машинки, краны, герои-профессий, кукла-неваляшка. Расширение ассортимента игрушек, для их изготовления применяется целлулоид.
1960-1980-е гг.	Поколение X. Основные ценности: самостоятельность, жизненный опыт, готовность к переменам, расчёт на собственные силы. Нулевой пророст населения, рост количества разводов.	Олимпиада 1980г., война в Афганистане, эпоха «застоя», перестройка.	Подъем, высшая точка волны, начало снижения	Трактор, легковой автомобиль, танк. Имеют реалистичный вид. Фигурки солдатиков, куклы в платьях по моде, в национальных костюмах народов СССР. Ракеты, самолёты, космонавты. В 1970-е появляются пистолеты, бытовые предметы.

1980-2000-е гг.	Поколение Y	Авария в Чернобыле, распад СССР, дефолт, террористические акты, распространение мобильных телефонов и Интернета	Снижение, низшая точка волны, «кризис», начало подъема	Функциональные игрушки: ходящие куклы, пистолеты с пулями, издающие звуки выстрела. Калейдоскоп, стереоскоп, «морской бой», настольные хоккей и футбол, электронная игра «Ну, погоди!», металлический конструктор, модели машин и техники, цветная пружина, куклы «Барби».
2000-2020-е гг.	Поколение Z	Развитие IT-технологий, расширение виртуального пространства, социальные сети	Подъем, высшая точка волны	«Тамагочи», тетрис, «киндер-сюрприз», покемоны, сотки, конструктор «Lego», роботы, дроны, трансформеры

На основании данных в «Табл.1» можно сделать вывод о взаимосвязи распространенных игрушек и представлений детей о мире, развития у них определенных навыков, закрепления жизненных сценариев.

В тематической окраске детских игрушек находит отражение не только политическая жизнь и идеология, но и будущее поколения. Так, «молчаливое поколение», среди которого были популярны игрушки с национальной, профессиональной и военной тематикой, характеризуется трудовой выносливостью, исполнительностью и дисциплинированностью, экономностью, уважает национальные традиции и своеобразие, способно к ручному труду и эффективному использованию подручных средств.

Поколение «бэби-бумеров», игравшее в детстве в пупсов и неваляшек, важное место в иерархии отводит семейным ценностям, уважает материнство. Спортивная тематика игрушек прививает интерес к спорту и активному долголетию. Также популярны герои профессий и игрушечная техника, что находит отражение в возрастании ценности профессионализма у представителей поколения. Игрушки, отражавшие советскую идеологию, послужили формированию соответствующих ценностей, перечисленных в приведённой таблице. Для восстановления страны, разрушенной Великой Отечественной войной, эти качества имели важное значение. Однако в следующем поколении X словно «качнуло маятник» в другую сторону: увеличился рост разводов и сократился прирост населения, а появление игрушечных пистолетов могло повлиять на уровень агрессии выросших детей и, в частности, проявиться в сложной обстановке 1990-х годов.

Поколение Y получило игрушки механические, выполняющие простые действия. Распространение конструкторов для детей способствовало развитию пространственного мышления. Именно на поколение Y пришёлся технологический скачок. Кроме того, это поколение хорошо воспринимает визуальную информацию, чему могла поспособствовать яркая окраска игрушек. Изменился образ женщины и отношение к материнству, чему поспособствовало распространение кукол «Барби», как эталона женственности взамен колясок, пупсов и «голышек». Действительно, ускоренно развивается косметология, стали популярны такие профессии, как косметолог, стилист, фотограф.

Среди представителей поколения Z также популярны конструкторы, однако их обгоняют в продаже дроны и радиоуправляемые игрушки. Возможно, в будущем представители этого поколения предпочтут решать задачи дистанционно: работать и управлять техникой удалённо. Кроме того, интерес к трансформерам может найти отражение в особенностях быта и оснащении городского пространства. Популярны куклы, представляющие различные молодежные субкультуры, отличительной чертой которых, в частности, являются раскрашенные лица, определённые тематические атрибуты и аксессуары. Вероятно, это отразится на облике формирующегося поколения: возрастёт популярность и качество татуировок, макияжа, значимость аксессуаров во внешнем облике.

Распространение игрушек-трансформеров и игровых наборов, которые ребенок может собирать на свой вкус, усиливает ценность персонализации. Предметы быта всё легче адаптируются под индивидуальные потребности. Способ жизни, комфортный для конкретного человека, не подвергается осуждению, как было в период формирования «молчаливого» поколения и поколения бэби-бумеров, в иерархии ценностей которых высокое место занимают ценности коллектива, общины, равенства.

Раннее знакомство детей с роботизированными игрушками способствует лёгкости взаимодействия

с IT-технологиями во взрослой жизни и активному использованию их в быту. Можно предположить, что реальностью будущего станет совершенствование и простота использования роботов.

Поскольку дети, рождённые в 2000-2020 годы, с раннего возраста играют в виртуальном пространстве, используя гаджеты, то, вероятно, эта тенденция поспособствует развитию ощущения «личных границ», автономности.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что детские игрушки не только отражают лицо поколения, которое их производит, но и формирует лицо будущего поколения, его картину мира.

Литература:

1. Акаев А.А. Большие циклы конъюнктуры и инновационно-циклическая теория экономического развития Шумпетера-Кондратьева // Экономическая наука современной России. М, 2013.
2. Гурова И.М., Евдокимова С.Ш. Современная теория поколений в ракурсе циклов Кондратьева // X Международная Кондратьевская конференция «Научное наследие Н.Д. Кондратьева и современность» (г. Москва, 28-29 сентября, 2017). 123-126
3. Рикель А.М. Социально-психологическая модель ценностей различных поколений современного российского общества // Российский психологический журнал №4 т.14. 2017.
4. Левада Ю.А. Сочинения: избранное: социологические очерки. М. 2000-2005.
5. Семенова В.В. Социальный портрет поколений // Россия реформирующаяся / Под редакцией Л.М.Дробижевой. // Academia, 2002.
6. Howe N., Strauss W. Generations: The history of America's future, 1584 to 2069. New York, 1991.

Свобода и ответственность в России: новые подходы

Омельченко С.В.

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Армавирский государственный педагогический университет», аспирант

osvselive@gmail.com

Аннотация: выделяются основные новые и обновляющиеся философско-методологические подходы к проблеме соотношения и взаимосвязи таких фундаментальных категорий социальной философии как «свобода» и «ответственность». Автор обращает внимание на концепцию личностной автономии, которая органично объединяет свободу и ответственность, соединяя их с понятиями социальной активности и социального творчества. Критического отношения заслуживает абсолютизация устаревшего монопольного подхода ретроспективной ответственности, которая редуцирует ответственность к наказаниям и карам. Перспективная ответственность носит аксиологически позитивный характер и позволяет преодолевать мифологическую веру в судьбу, перекладывание ответственности на внешние факторы (судьба).

Ключевые слова: свобода, ответственность, личностная автономия, судьба, права и свободы человека

Freedom and responsibility in Russia: new approaches.

Omelchenko S.V.

Federal State Budget educational institution of higher education "Armavir State Pedagogical University"

Abstract: the main new and updated philosophical and methodological approaches to the problem of the correlation and interconnection of such fundamental categories of social philosophy as "freedom" and "responsibility" are highlighted. The author draws attention to the concept of personal autonomy, which organically combines freedom and responsibility, combining them with the concepts of social activity and social creativity. Critical attitude deserves the absolutization of the outdated monopoly approach of retrospective responsibility, which reduces the responsibility for punishment and punishment. Prospective responsibility is axiologically positive in nature and allows you to overcome the mythological belief in fate, shifting responsibility to external factors (fate).

Key words: freedom, responsibility, personal autonomy, fate, human rights and freedoms

Актуальность проблемы свободы и ответственности в России определяется необходимостью решения ряда теоретических, практических и воспитательных задач в связи с переключением внимания от свободы к ответственности. Целостность и взаимосвязанность глобального мира повышают взаимную ответственность отдельных индивидов, групп людей, стран и народов, а также регионов и континентов по отношению друг к другу. Если в XX в. по вполне понятным причинам внимание концентрировалось на свободе, то в настоящее время возникли ситуации, когда ответственность как бы относительно «перевешивает» свободу. В то же время повышение перспективной ответственности всех субъектов открывает возможности увеличения свободы.

Актуальность проблемы связана и с недостаточной разработанностью темы. Казалось бы, тема изучена, однако применительно к России по ней не защищено ни одной диссертации. Это говорит и о том, что тема во многих отношениях рискованна, поскольку традиционно в России права и свободы личности либо существенно ограничивались, либо полностью попирались жестокими законами, произволом властей и авторитарными и тоталитарными режимами.

Рассмотрим новые подходы к проблеме свободы и ответственности, которые альтернативны и даже прямо противоположны старым подходам. Старые подходы прямолинейны и ориентированы на позитивное право, ретроспективную ответственность, то есть на юридическую ответственность за совершенные преступления, которая, как правило, предполагает лишение свободы по уголовному

кодексу. Юридический подход разделяет свободу и ответственность, метафизически противопоставляет их по принципу обратной пропорциональности: чем больше ретроспективной ответственности, тем меньше свободы. Экзистенциальный подход объединяет свободу и ответственность по принципу прямой пропорциональности: чем больше перспективной свободы, тем больше ответственности. Безграничная абсолютная свобода порождает непомерную бесконечную невыносимую ответственность. Отсюда известный феномен «бегства от свободы». Оказывается, человек настолько свободен, что может по своей воле стать рабом, холопом, крепостным. Например, отдать свободу, променяв её на хлеб, на элементарную безопасность для жизни и здоровья личности и её близких. Можно выбросить её как ненужный хлам, который «на хлеб не намажешь». Еще один вариант – отказаться от труда думать самостоятельно, чтобы легко и послушно исполнять чужие приказы и команды [1]. В определённой мере экзистенциальный подход также устарел.

Обращают на себя внимание новые подходы к умеренному диалектическому единству свободы и ответственности, сочетающие ретроспективную и перспективную ответственность у Э. Ю. Майковой, А.Д. Похилько и некоторых других исследователей [2, с. 39-48; 3; 4, с. 54-62].

Свобода и ответственность оказываются при этом формами рационального выбора способов активности и социального творчества, они объединены в понятии «личностная автономия». В свободу интегрированы такие моменты как свобода, творчество и ответственность, которые открываются социальному миру в диалогическом духовно-практическом отношении релевантного сознания [4]. Такие подходы допускают социологический анализ зрелости личности, позволяют решать задачи саморазвития субъектности личности. Программа развития личностной автономии в вузовском образовательном процессе предполагает презумпцию инновационного потенциала личности и творческих способностей студентов, она направлена на развитие рефлексивного сознания, когнитивной гибкости, ответственности, социокультурной толерантности [2, с. 46].

Критический подход к подавлению свободы развивают Е.В. Волохова, Е.Е. Несмеянов, А.М. Руденко и другие авторы [5]. Суть этого подхода в том, что активизируются социальные механизмы подавления свободы через СМИ. Внедрение мифологической идеи судьбы массам («от нас ничего не зависит») ведет к тому, что ответственность за свои действия индивид возлагает на веление судьбы.

Правовой подход, хотя и не совсем новый, но постоянно обновляющийся, наполняющийся новым содержанием. Концентрированное выражение этот подход находит в социокультурной и антропологической трактовке проблемы свободы совести [6; 7]. Антропологическое содержание свободы совести и его правовое выражение различаются. Культура свободы совести означает перманентный динамический компромисс между свободой и ответственностью в автономном сознании личности. Такая культура личностной автономии, если позволить себе метафору, служит барометром (термометром) социальной погоды в обществе. Подлинная свобода – это не только выбор (он может быть принудительным), но и условия выбора, гарантии изначальной свободы, как синергетического хаоса произвола, из которого образуется нравственный и правовой порядок.

Обновляется и старый подход в виде ретроспективной уголовной и административной ответственности, хотя происходит это довольно противоречиво [8, с. 112-119.]. Например, реальная ответственность за коррупцию или мошенничество не только не усиливается, но и становится слабее, с другой стороны, ответственность за свободу слова и собраний значительно повышается; под видом борьбы с экстремизмом принимаются всё более жёсткие законы и нормативные акты. Существует опасность сокращения конституционных прав и свобод человека в ходе принимаемых в настоящее время поправок к существующей Конституции РФ.

Таким образом, к решению проблемы соотношения свободы и ответственности можно найти новые подходы. Исследователи ищут и находят возможности нового взгляда на традиционную и, казалось бы, полностью решенную проблему. Эти подходы укладываются в широкий методологический спектр, ограниченный такими подходами как концепция ретроспективной ответственности за вольность и наказуемую свободу, с одной стороны, и экзистенциальной концепцией бесконечной свободы и бесконечной ответственности. Обе крайности возможны и необходимы, но содержательно страдают недостатком гуманизма. Достаточно гуманистическое решение вопроса состоит, на наш взгляд, в том, что свобода и ответственность признаются ценностями, составляющими ядро личностной автономии. В воспитательном плане важно подчеркнуть, что необходимо формировать у молодежи не только чувство ответственности, но и компетенции, с помощью которых ответственность реализуется на практике через рациональное, активное и творческое отношение человека к миру.

Литература:

1. Фромм Э. Бегство от свободы. М.: АСТ, 2017. 286 с.
2. Майкова Э.Ю. Автономия личности: вектор социального сопротивления // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2013. № 4. С. 39-48.
3. Майкова Э.Ю. Социальные координаты автономии личности: монография. Тверь: СФК-офис, 2015. 224 с.
4. Похилько А.Д. Измерения социокультурной автономности сознания // Вестник Армавирского государственного педагогического университета. 2019. № 3. С. 54-62.
5. Волохова Е.В., Несмеянов Е.Е., Руденко А.М. Философия свободы человека в современной культуре. Новочеркасск: Лик, 2019. 272 с.
6. Акопян Г.А., Губанова М.А., Похилько А.Д. К проблеме содержания понятия «культура свободы совести» // Гуманитарные и социальные науки [Электронный ресурс]. 2019. № 5. URL: <http://hses-online.ru/2019/05/01.pdf> (дата обращения 15.02.2020);
7. Кузнецова Е.С. К вопросу о защите права на свободу совести и свободу творчества в современной России // Актуальные проблемы государства и общества в области обеспечения прав и свобод человека и гражданина. 2019. № 1. С. 214-218.
8. Татарников В.Г. Конституционные права личности и их охрана в современном уголовном законодательстве // Социальная компетентность. 2019. Т. 4. № 2 (12). С. 112-119.

О некоторых особенностях бытия общества и его исследования

Павлов В. Л.

Национальный университет пищевых технологий (Киев, Украина), кафедра гуманитарных дисциплин, доцент. Кандидат философских наук

vpravlov52@gmail.com

Аннотация: Общество – одна из сфер объективной реальности. Будучи во многом зависимым от природы, является сложной саморазвивающейся системой, функционирующей по собственным законам. Его исследование по многим параметрам кардинально отличается от исследования природы. Связано это, в первую очередь, с тем, что в основе общества лежит деятельность различных субъектов — индивидов, малых и больших групп людей, социальных институтов, организаций и т. д. Постоянно проявляет себя многоуровневая взаимосвязь и взаимодействие объективного и субъективного, материального и нематериального. Хотя общество в определенной мере отождествляется с социальной формой движения материи, в нем присутствует то, чего нет и не может быть в принципе в природе как материальной среде — сознание. Если добавить к этому факт наличия у каждого социального субъекта собственных потребностей и интересов, станет понятным сложность общества как живой системы и трудности, возникающие при его познании.

Ключевые слова: материя, сознание, природа, общество, человек, биологическое, социальное, социальная форма движения

On Some Features of Society's Being and its Research.

Pavlov V. L.

National University of Food Technology (Kiev, Ukraine), Department of Humanities

Abstract: Society is one of the spheres of objective reality. Being largely dependent on nature, it is a complex self-developing system that functions according to its own laws. His research on many parameters is fundamentally different from the study of nature. This is due, first of all, to the fact that the basis of society is the activity of various entities - individuals, small and large groups of people, social institutions, organizations, etc. The multi-level interconnection and interaction of the objective and subjective, material and non-material constantly manifests itself. Although society is identified to a certain extent with the social form of the movement of matter, it contains something that does not exist and cannot exist at all in nature as a material environment - it is consciousness. If we add to this the fact that each social subject has its own needs and interests, it becomes clear the complexity of society as a living system and the difficulties arising from its cognition.

Keywords: matter, consciousness, nature, society, human, biological, social, social form of movement

Объективная действительность – единство двух взаимосвязанных и одновременно качественно разных сфер: природы и общества. Последнее возникает и существует на основе природы, но функционирует по совершенно иным законам. Будучи зависимым в огромной мере от природы, оно отличается сложной взаимосвязью материального и нематериального, биологического и социального, объективного и субъективного, естественного и искусственного, группового и индивидуального, необходимого и случайного. Это многоуровневая синергетическая система, не поддающаяся полному и всестороннему описанию не только с позиций какой-либо одной методологии, но и на путях междисциплинарного исследования.

Трудности, возникающие при изучении общества, осмыслении его как целостного живого организма, выделении основных и второстепенных составляющих, во многом связаны с тем, что здесь имеют место разноаспектная система детерминации, нелинейная связь между причинами и следствиями, в высшей степени многообразное взаимодействие субъективных и объективных факторов, прямое и опосредованное влияние природы на общество. Поэтому так мало исследований общества как целостной системы. Преимущественно научный и философский поиск связан с анализом его отдель-

ных содержательных блоков, структурных компонентов: общественных отношений, материальной и духовной жизни, социальных субъектов, законов развития, конкретных компонентов общественной жизни (экономики, политики, права, морали, религии, науки, образования, этносов и др.). Такой подход необходим и важен, но он не позволяет «нарисовать» целостную картину общества как отдельного, самостоятельного образования.

Предметный разговор о нём изначально предполагает четкое определение исходных методологических посылок понимания условий и факторов, вне которых само бытие общества невозможно. Понятно, что таким исходным условием является наличие живых индивидов (людей). Именно они выступают носителями особой (высшей) формы движения материи – социальной. В контексте классификации форм движения социальное движение и есть общество. Правда, здесь существует, как минимум, две проблемы.

Проблема первая связана с антропосоциогенезом. Процесс длительного превращения отдельного вида обезьян в собственно человека (*Homo sapiens*) – это одновременно и процесс становления общества (формирования социальной формы движения). Эти трансформации происходили одновременно и взаимно детерминировали друг друга. К сожалению, исследователи не в состоянии ответить на вопрос о механизмах возникновения у человека непосредственно социальных качеств в условиях становящегося общества, то есть тогда, когда социальная форма движения в строгом понимании слова ещё не существовала, а только складывалась. Биологическое же, как известно, не может непосредственно «родить» социальное. Прерывание постепенности в цепи «биологическое — социальное» до сих пор остаётся тайной для науки. И хотя она утверждает, что на формирование человека оказывали влияние факторы собственно общественного характера (прежде всего труд и язык), важно помнить: они в состоянии полноценно выполнять эту функцию не просто наличествуя в среде формирующегося человека, а достигнув определенной степени зрелости.

Проблема вторая носит социодемографический характер. Связана она с весьма «деликатной» темой, которая крайне редко обсуждается в научной среде: какой должна быть оптимальная численность населения в обществе в целом и в конкретных обществах, чтобы эти образования функционировали наиболее эффективно и социально-психологический климат в них был здоровым и оптимистичным. Речь идёт не только об общей численности населения в первом и втором случаях, но и их половой, возрастной, этнической, религиозной принадлежности, уровне образования, месте жительства и др. К сожалению, комплексно (даже на уровне ООН) этой проблемой практически никто не занимается. В лучшем случае приводятся статистические данные, к тому же не всегда достоверного характера. А здесь нужны серьезные теоретические исследования и продуманные, взвешенные практические рекомендации государственным органам и институтам гражданского общества. Факты реального и потенциального физического исчезновения на планете многих малых народов, а с ними и их культур – один из аспектов означенной проблемы. Не могут также не вызывать озабоченность ситуации, сложившиеся в некоторых странах, связанные с целенаправленной стратегией государств и других политических и социальных сил в сферах демографической, гендерной, национальной, религиозной политики, имеющие своим результатом демографический и социальный дисбаланс, преследования по национальным и религиозным мотивам, ограничения в доступе к информации и образованию.

Общество существует и развивается благодаря активности его многочисленных и разноликих субъектов – отдельных индивидов, их различных объединений, социальных институтов и организаций, поколений и т. д., каждый из которых имеет собственные потребности и интересы, мировоззренческие установки, желания, цели и многое другое. Спектр того, что является различным в жизни данных субъектов, значительно шире общего для них «знаменателя». Это хорошо видно на примере явления глобализации, всё сильнее заявляющего о себе в последние десятилетия. Несмотря на выраженные тенденции расширяющегося вовлечения (нередко без особого согласия и желания) новых стран, государств и народов в этот процесс, стремление их сохранить свою самобытность, неповторимость, оригинальность не только не исчезает, но и заявляет о себе активнее и активнее.

Еще одна важная методологическая предпосылка исследования общества – учёт тесной взаимосвязи в нём материального и нематериального. Материальный компонент общественной жизни – объективное условие её бытия. В первую очередь речь идёт о биологическом теле человека и тех материальных составляющих, без которых нормальное функционирование как общества в целом, так и его членов (индивидов) невозможно: вовлеченная в силовое поле общества природа, «вторая природа», продукты питания, материальный компонент производительных сил; материальная инфраструктура

общества; средства коммуникации и др. Удовлетворение материальных потребностей людей – крайне важная задача социума и государства. От того, насколько успешно она решается, зависит очень многое. В системе общественного производства и общественных отношений материальное производство и производственные отношения играют определяющую роль. Именно от них зависит материальное благосостояние людей, экономический потенциал общества, его возможность финансировать надстроечные структуры, а государству проводить полноценную самостоятельную внутреннюю и внешнюю политику, обеспечивать надлежащий уровень военной безопасности.

Хотя общество отождествляют с социальной формой движения материи, в этом движении присутствует то, что по своей сути противоположно материи – сознание. Известно, что материя и сознание тесно взаимосвязаны, и означенная противоположность имеет прежде всего гносеологический характер. Но факт противоположности всё же остается фактом. Возникновение общества и его развитие непосредственно связано с возникновением нового качества – всего того, что имеет нематериальный характер. Будучи зависимым от материи, возникнув на её основе, сознание стало самостоятельной силой, с помощью которой человек соответственно своим потребностям и интересам изменяет материальный мир и самого себя. К сожалению, изменения эти не всегда на пользу и миру, и человеку. При этом ни человек, ни общество не в состоянии существовать без сознания, оно – важнейший атрибут их материального субстрата. По мере развития общества степень влияния сознания на изменения материальной действительности становится всё больше и больше. В отдельных сферах оно достигло (или достигает) предельных, нередко опасных рубежей: нарушение экологического баланса между природой и обществом; опасные эксперименты по изменению биологических и психологических механизмов функционирования индивидов; создание генномодифицированных продуктов питания; популяризация наркотических веществ и нетрадиционных норм сексуального общения; создание оружия массового уничтожения и др.

Несмотря на то, что сознание не существует по-иному как сознание каждого конкретного индивида (жившего в прошлом, живущего сейчас и того, кто родится в будущем), оно имеет и наиндивидуальные формы бытия. Имеется в виду сознание больших и малых объединений людей: семей, трудовых коллективов, этносов, конфессий, классов и т. д. Существует оно и в такой форме как общественное сознание. В каждом конкретном случае данные проявления сознания (не будучи суммой сознаний индивидов, входящих в названные объединения) формируются и функционируют под влиянием конкретных факторов, имеют свое содержательное поле и объекты отражения, выполняют соответствующие функции, в большей или меньшей мере влияют на поведение индивидов и социальных групп. При этом все они, обладая относительной самостоятельностью, существуют через сознание индивидов. Диалектика собственно индивидуального сознания и сознания наиндивидуального (группового и общественного) в высшей степени сложна. В сознании каждого индивида эти взаимосвязанные составляющие всегда имеют предельно конкретное воплощение. Граница между ними одновременно и определённым образом выражена, очерчена и условна. К тому же, весьма подвижна. В одних обстоятельствах в поведении человека доминирующими (или единственными) являются установки его индивидуального сознания, в других – сознания группового или общественного. Нередки случаи, когда компоненты первого и второго удивительным образом переплетаются. Важно помнить, что большинство из того, что касается собственно индивидуального сознания, в значительной мере поддается эмпирической или теоретической интерпретации. Этого нельзя сказать с подобной категоричностью о групповом и особенно общественном сознании. Если уровень общественной психологии проявляется преимущественно адекватно в поведенческих актах больших или малых групп людей, то уровень идеологии не всегда заявляет о себе открыто. Не все люди желают декларировать свои идеологические приоритеты, особенно, если живут в не толерантной или вовсе враждебной микро/макросреде.

«Универалистская» концепция свободы Ю. Хабермаса

Пархоменко Р.Н.

Российский университет транспорта (МИИТ), доцент, доктор философских наук, PhD

parkhomenkor@mail.ru

Аннотация: Создавая свою теорию свободы, Юрген Хабермас формулирует принцип дискурса, согласно которому действительными являются в точности те нормы действия, которые могли бы дать возможность всем заинтересованным лицам принять участие в рациональном политическом дискурсе. Хабермас подчеркивает роль общественной аргументативной практики, поскольку речь здесь идет о комплексных условиях признания свободы слова, которых должны придерживаться все участники политического процесса – именно их мнения и воля по поводу конкретных практических вопросов и призваны обеспечить прозрачность и легитимность политического дискурса. Справедливыми и легитимными признаются только те принципы, которые свободно и intersubjectively выражаются в рамках данного политического дискурса. При этом Хабермас подчеркивает важную роль «универсализма», который сформировал облик современного западного либерализма с одновременным указанием на особый «формальный» статус морали в современных западных обществах – и именно в этом пункте наиболее четко прослеживается расхождение Хабермаса с германской интеллектуальной традицией в лице Иммануила Канта.

Ключевые слова: свобода, демократия, дискурс, универсализм, мораль, политика, права человека, Хабермас.

The “universalist” concept of freedom of J. Habermas.

Parkhomenko R.N.

Russian University of Transport (MIIT)

Abstract: Creating his theory of freedom, Jürgen Habermas formulates the principle of discourse, according to which the exact norms of action are valid that would enable all interested parties to participate in a rational political discourse. Habermas emphasizes the role of public argumentative practice, since we are talking here about the complex conditions for recognizing freedom of speech that all participants in the political process must adhere to - it is their opinions and will regarding specific practical issues that are designed to ensure transparency and legitimacy of political discourse. Only those principles that are freely and intersubjectively expressed within the framework of this political discourse are recognized as fair and legitimate. At the same time, Habermas emphasizes the important role of “universalism”, which shaped the appearance of modern Western liberalism with a simultaneous indication of the special “formal” status of morality in modern Western societies - and it is in this paragraph that Habermas’s discrepancy with the German intellectual tradition in the person of Immanuel Kant is most clearly traced.

Keywords: freedom, democracy, discourse, universalism, morality, politics, human rights, Habermas.

Актуальные философские дискуссии о сущности свободы и демократии по большей части пытаются раскрыть проблему соотношения понятий свобода, равенство и нейтралитет. Если обратиться к политической теории Юргена Хабермаса, представленную им в работах «Фактичность и значимость» [1], «Вовлечение другого. Очерки политической теории» [2], «Политическая теория» [3], а также в многочисленных статьях, лекциях и докладах [4, 5, 6], то можно убедиться в том, что Хабермас, следуя традиции Канта, указывает на, что в либеральных концепциях теории справедливости речь идет, в первую очередь, об обосновании основных прав и свобод граждан [1, с. 96].

Основной идеей «Фактичности и значимости» было стремление Хабермаса показать роль и функции демократических основ государства и значение понятий свободы и дискурса в политическом устройстве западных демократий. Причем истоки западного либерализма Хабермас связывает с универсальными религиями, которые проводят различие между членами своей общины верующих и язычниками: «Прежде всего, можно было использовать дуализм между божественной трансцендентностью и практически полностью десакрализованным миром. Чтобы легитимировать право и максимы благоразумия светского правления, обособившиеся от религии, достаточно истолковать в сакральном смысле властителя или его должность. В высоких культурах Запада учение о двух царствах стало основой для коалиции - хотя и с весьма натянутыми отношениями - между церковью и мирской властью» [5, с. 22].

С появлением и распространением Протестантизма на Западе исчезли многие из ассимилированных дохристианских элементов, а требование строго универалистских заповедей приобрело свою значимость в западной религиозной и светской культурах. Вместе с расколом католической церкви на несколько исповеданий и большое количество наименований, членство в общине верующих утрачивает не только свою исключительность, но и свой жестко институциональный характер. Принцип терпимости и добровольность религиозного объединения получают все всеобщее признание в разных странах.

В новейшее время в религии Запады сглаживается традиционный дуализм и Бог начинает трактоваться как некая «коммуникативная структура», требующую от участников коммуникации возвышения над случайностью чисто внешнего существования на основе взаимного признания их идентичности.

«Подобные тенденции характеризуют процесс развития, в котором от универсальных религий, - чем чаще выступают их структуры, - остается немногим более чем ядро некоторой универалистской морали. [...] Нравственная цельность, в которой каждый индивидуум имеет возможность созерцать бесконечную самостоятельность других индивидуумов и свое совершенное единство с ними, в современном обществе, как представляется, определенно раскалывается надвое» [5, с. 23].

Для лучшего понимания правовых и моральных оснований современных западных демократий Хабермас и формулирует принцип дискурса, который кратко означает следующее: «Действительными являются в точности те нормы действия, которые могли бы дать возможность всем заинтересованным лицам принять участие в рациональном дискурсе» [7, с. 138]. Хабермас при этом указывает на роль общественной аргументативной практики, т.е. речь здесь идет о комплексных условиях признания свободы слова, которых должны придерживаться все участники политического процесса – именно их мнения и воля по поводу практических вопросов и призваны обеспечить прозрачность и легитимность политического дискурса [8, с. 43]. Справедливыми и легитимными признаются только те принципы, которые признаются свободно и intersubjektivno в рамках данного политического дискурса. По глубокому убеждению Хабермаса, принцип дискурса призван гарантировать статус политической интерпретации и свободных и равноправных дискуссий в обществе, учитывающих весь спектр мнений по определенному вопросу. Чтобы лучше разъяснить суть принципа дискурса, Хабермас обращается к принципам морали и демократии [9].

Итак, принцип морали означает не что иное, как констатацию того факта, что содержание дискурса определяет только те нормы и правила, которые в равной степени учитывают интересы всех членов данного политического процесса. Принцип демократии призван обеспечить детальное раскрытие тех норм принципа дискурса, которые «ограничиваются рамками определенных обществ и при обосновании которых принимаются во внимание не только моральные, но также и этические и прагматические основания. Все участники политического процесса из практических оснований кажутся убежденными в том, что регулировать с помощью права подобный вид норм является полезным. Если идея политической автономии, понятая как народный суверенитет, комбинируется с идеей права, то в результате мы получаем принцип демократии, понимаемый как принятие решений с помощью создания легитимных законов» [1, с. 99]. Поэтому только те правовые нормы становятся полностью легитимными, которые выработаны в процессе дискурсивного законотворчества и, тем самым, кодифицированы как юридические нормы, для легитимации которых обязательно требуется согласие всех членов общества. Это означает, что любому гражданину безусловно гарантируется доступ к реальному воздействию (например, в форме голосования или референдума) на процесс принятия юридических норм и законов.

Хабермас указывает на то, что принципы демократии образуют систему основных прав для защиты личной и политической автономии человека – имеются в виду право на свободу и право на участие в демократических процедурах общества. Важен тот момент, что основные права личности и демократия имеют одинаково первородный характер [1, с. 155], выводятся из принципа дискурса и обладают независимым статусом по отношению к морали [10, 11].

Хабермас в своей теории свободы на первое место ставит индивидуальные права человека на основные свободы; необходимость справедливого распределения общественного богатства оценивается им ниже. Можно сказать, что теория распределения богатств у Хабермаса имеет чисто формальный и подчиненный характер – вполне в духе классического англосаксонского либерализма. Именно в этом пункте наиболее выпукло просматривается различие между Хабермасом и Кантом, так как Хабермас не согласен с идеями Канта о необходимости обоснования политических прав и свобод с моральной точки зрения.

Почему так происходит? Хабермас полагает, что моральные нормы ограничивают политическую автономию индивидов: «Идея процесса формирования политической воли граждан не может сводиться моральному участию отдельных граждан в этом процессе. Автономия должна пониматься в более общем и более нейтральном виде. Поэтому я и ввел принцип дискурса, поначалу являющимся индифферентным по отношению к морали и праву. Принцип дискурса на пути правовой институализации должен принять вид демократического принципа, который, затем в свою очередь придает легитимирующую силу процессу создания правовых норм. Решающей идеей здесь является та мысль, что принцип демократии возникает из соединения принципа дискурса и правовой формы» [1, с. 154].

Что касается морали, то, по его мнению, только «универалистская» мораль, принимающую всеобщие нормы как разумные имеет право на существование в свободном демократическом государстве. Этому требованию отвечает такое понятие об идентичности «Я» конкретного человека, которое одновременно обеспечивает свободу и индивидуализацию личности в «сложносоставных ролевых системах».

Но как же возникают подобные универалистские структуры «Я», если само общество основано не на универалистских принципах? И вообще, можно ли соотносить с постконвенциональной идентичностью «Я» некоторую групповую идентичность, а, значит, дух конкретного общества?

Универалистски обосновываемые нормы признают невозможным привилегированное положение за определенными группами в обществе, способными формировать идентичность – такими, как семья, город или нация. «На место нашей группы встает, скорее, категория «другого», который уже не определен своей непринадлежностью к группе как чужой, но который является для «Я» тем и другим в единстве: абсолютно равный и абсолютно отличный, ближний и дальний в одном лице. Соответственно государственно-гражданская [staatsbürgerlichen] или национальная [nationale] идентичность должна быть расширена до всемирно-гражданской [weltbürgerlichen] или универсальной идентичности» [5, с. 14]. Но может ли подобная идентичность вообще иметь некий точно определенный смысл?

По мнению Хабермаса, всеобщую или универалистскую претензию на значимость выдвигают только великие мировые религии, среди которых христианство, вероятно, получило самое последовательное рациональное обоснование. Единый, потусторонний, всеведущий, совершенно справедливый и милостивый Бог христианства позволяет сформировать идентичность «Я» человека, отвлеченную от всех конкретных ролей и норм. Это «Я» может постичь себя как совершенно индивидуализированное существо. Идея бессмертной перед Богом души открывает путь идее свободы, согласно которой «индивидуум как таковой имеет бесконечную ценность» [12, с. 324].

Хабермас считает, что между возможностями религиозного оправдания и существующим политическим порядком должно быть достигнуто единство посредством соответствующей идеологии. Подобная идеология призвана примирить структурное несходство между коллективной идентичностью, привязанной к конкретному государству, и идентичностями конкретных человеческих «Я», которые должны возникнуть в рамках универалистской общины. Эта проблема идентичности была заложена во всех развитых высоких культурах, но в полной мере она осознается в Западной Европе только в эпоху Нового времени.

Таким образом, теорию права, демократии и свободы Хабермас обосновывает как с помощью философии Канта и Гегеля, так и путем обращения к христианству, сформировавшему идентичность западного человека. При этом немецкий философ подчеркивает важную роль «универализма» для западного либерализма и выводит свои идеи напрямую из учения Канта о практическом разуме [13, с. 207] – кантовский принцип практического разума используется для внутренней проверки наших субъективных принципов действия, и, таким образом, обосновывается универсализация соответствующих «диалогических структур действительности» [14, с. 191-192]. Принцип дискурса занимает место практического разума в политической теории общества [9, 15] – и это является наиболее слабым местом концепции делиберативной демократии Хабермаса и следствием его увлеченности идеями универализма.

Литература:

1. Habermas J. Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992. 667 p.
2. Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. СПб.: Наука, 2008. 417 с.

3. Habermas J. Politische Theorie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2009. 436 p.
4. Хабермас Ю. Демократия, разум, нравственность. Лекции и интервью. Москва, апрель 1989 г. М.: Издательский центр Academia, 1995. 254 с.
5. Хабермас Ю. В поисках национальной идентичности. Философские и политические статьи. Донецк: Издательство «Донбасс», 1999. 123 с.
6. Хабермас Ю. Политические работы. М.: Праксис, 2005. 368 с.
7. Habermas J. Theorie des kommunikativen Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung; Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981. 534 p., 633 p.
8. Пархоменко Р.Н. Veritas auctoritas facit legem* (О развитии понятия публичной сферы у Ю. Хабермаса) // Философская мысль. 2018. № 4. С. 41-51.
9. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2006. 380 с.
10. Habermas J. Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handels. Frankfurt a M.: Suhrkamp, 1984. 607 p. (14)
11. Habermas J. Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985. 449 p.
12. Гегель Г.В.Х. Энциклопедия философских наук. Т.3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. 471 с.
13. Пархоменко Р.Н. Идея свободы в консервативной интеллектуальной традиции: Россия и Германия. М.: Ленанд, 2014. 296 с.
14. Pauer-Studer H. Autonom leben. Reflexionen über Freiheit und Gleichheit. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000. 293 p.
15. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций. М.: Весь мир, 2008. 416 с.

Пространство города в концептах «модернистского урбанизма» и «нового урбанизма»: властные отношения и повседневные городские практики

Пахолова И.В.

Самарский национальный исследовательский университет имени академика С.П. Королева, кафедра философии, доцент. Кандидат философских наук

vienn@mail.ru

Аннотация: В статье рассматривается соотношение политических и повседневных практик освоения городского пространства в рамках концепций города модерна и «нового урбанизма». Властные отношения в городе полагаются как борьба за «право на город» (Анри Лефевр) между теми, кто практикует «стратегии сильных» и «тактики слабых» (Мишель де Серто). Концепт города модерна, где планирование городского пространства «сверху» стало политическим и экономическим инструментом контроля над человеческим капиталом, противопоставляется концепту «нового урбанизма», предполагающего высокую степень самоорганизации горожан «снизу», опору на повседневные городские практики, раскрывающие разнообразные ресурсы городского стиля жизни. Как трансформируются идеи «нового урбанизма» в условиях, когда повестка «нового урбанизма» перехвачена городскими властями.

Ключевые слова: повседневные практики, городское пространство, новый урбанизм, право на город, стратегии сильных, тактики слабых

The city space in the concepts of «modernist urbanism» and «new urbanism»: power relations and everyday life urban practices.

Paholova I.V.

Samara National Research University, Department of philosophy

Abstract: The article examines the relationship between political and everyday life practices of urban space development within the concepts of the city of modernism and «new urbanism». Power relations in the city are relied upon as a struggle for the «right to the city» (Henri Lefebvre) between those who practice «strategies of the strong» and «tactics of the weak» (Michel de Certeau). The concept of the city is modern, where the planning of urban space «from above» has become a political and economic instrument of control over human capital, is opposed to the concept of «new urbanism», which implies a high degree of self-organization of citizens «from below», a reliance on everyday life practices that reveal a variety of resources of urban lifestyle. How the ideas of «new urbanism» are transformed in an environment where the agenda of «new urbanism» is intercepted by the city authorities.

Keywords: everyday life practices, urban space, new urbanism, right to city, strategies of the strong, tactics of the weak.

Концепция города модерна, ставшая основой современной урбанистики, предполагает город с регулярной планировкой, стандартной городской застройкой, с типовыми проектами зданий. Планируемое городское пространство рассматривается как инструмент власти, инструмент регулирования передвижений в городе, управление потоками людей в экономических, социальных и политических целях. В индустриальном городе потоки людей направлялись в сторону мест производства. В постиндустриальном городе, где на смену индустриальному производству пришло производство услуг, людские потоки направляются в сторону расположения учреждений сферы досуга.

Инструментом контроля над пространством города, регулирования городского строительства еще в эпоху Нового времени была реновация. Достаточно вспомнить грандиозную реновацию Рима XVI-XVII вв., когда часть античного и средневекового города была перестроена в стиле барокко. Архитектурные ансамбли барокко в Риме были предназначены для произведения эффекта на зрителей. Город мыслился как сцена, на которой разыгрывались различные события в пышных декорациях, также

ансамблевая застройка улиц и площадей служила еще одной цели – регулированию движения паломников по улицам города в дни великих религиозных праздников. Пример реновации Парижа бароном Османом также показателен. Вместо средневекового Парижа возник город с широкими бульварами и однообразной застройкой кварталов для буржуа, новой городской инфраструктурой. Помимо благоустройства, сделавшего Париж современным буржуазным городом, реновация изменила состав населения в центре, фактически вытеснив пролетариат и малоимущую публику на городские окраины. Кроме того, широкие бульвары не так удобны для баррикад, как узкие средневековые улочки, революционный потенциал парижских улиц был снижен масштабной реновацией [1].

Идея модернистского урбанизма предполагает активное вмешательство городских властей и градостроителей в формирование и развитие городского пространства, считается, что планировка улиц и районов определяет характер экономических, социальных и политических отношений в городе, выделяя места для производства, общения, передвижения, публичных выступлений и уединения. Анри Лефевр в своей теории социального пространства определяет такой подход к городскому пространству в своей «пространственной триаде» как «репрезентация пространства» [2, с. 47].

Концепцию модернистского урбанизма также можно рассмотреть исходя из понимания повседневных практик Мишелем де Серто. Мишель де Серто говорил о повседневных практиках власти, которые он обозначил как «стратегии сильных». Стратегии сильных – стратегии тех, кто принимает решения, тех, кто нацелен на господство, на захват территорий, на утверждение иерархии, тех, кто занят планированием и переустройством, тех, кто составляет проекты преобразований [3, с. 48-52].

Наряду с модернистской градостроительной идеологией во второй половине XX века начинает формироваться альтернативная концепция развития городского пространства, известная как «новый урбанизм». Основоположницей и вдохновительницей идей «нового урбанизма» была Джейн Джекобс, манифестов «нового урбанизма» стала ее книга «Смерть и жизнь больших американских городов» [4]. Джекобс обратила внимание на то, что пространство города тесно связано с повседневными практиками горожан, которые наполняют город жизнью, заставляют функционировать городское пространство как пространство общения, производства, открытости и взаимопомощи. Один из главных тезисов «нового урбанизма» – соразмерность города человеку, в первую очередь это касается пространственных расположений города, плотности городской застройки, «шаговой доступности» города для человека, все необходимое для жизни, работы, досуга должно быть рядом и в открытом доступе для всех слоев городского населения.

Идеи «нового урбанизма» появились в Америке как план по спасению американских городов, где в какой-то момент пригороды начали поглощать города, что привело к деградации городского образа жизни, и повлекло за собой многие социальные и экономические проблемы американского общества. В Европе идеология «нового урбанизма» развивалась, прежде всего, в контексте социальной критики в рамках неомарксизма, а также критике ценностей общества потребления. Анри Лефевр в теории социального пространства сделал акцент на то, что городское пространство должно развиваться не путем кабинетного планирования города градостроителями и политиками, а с учетом восприятия пространства города самими горожанами, с учетом их повседневных практик освоения городского пространства. Горожане имеют полное «право на город» [2, с. 47]. Мишель де Серто обращал внимание на повседневные практики горожан, которые он определял как «тактики» заведомо слабых, лишенных властной поддержки. Тактики слабых у Мишеля де Серто предполагают конформизм, притворство, импровизацию, действие на чужой территории под прикрытием, использование подручных средств, обживание пространства, которое не предназначено для проживания, изменение функционала общественных пространств, обустроенных по проектам «сильных» [3, с. 48-52].

Повседневные городские практики у Лефевра и Мишеля де Серто проявляются в формировании такого городского пространства, которое постепенно смещается в сторону от регулярной городской планировки – прокладывание тропинок, индивидуальных маршрутов, сокращение путей, создание городских легенд, культовых мест, неофициальной городской топонимики. Подобные повседневные практики горожан, по мысли идеологов «нового урбанизма», способствуют снятию отчуждения, позволяют рассматривать город не только как пространство для производства и потребления, но также как пространство повседневной жизни, самоорганизации горожан.

В качестве примера повседневных городских практик, которые раскрывают возможности самоорганизации горожан, можно выделить фестиваль восстановления исторической среды силами волонтеров «Том Сойер Фест», который с 2015 года проводится в Самаре [5]. Идеология фестиваля – рестав-

рация зданий дореволюционного периода, не имеющих исторической и архитектурной ценности, эти здания представляют собой ординарную фоновую городскую застройку, которая не находится под охраной государства. Ценность ординарной городской проявляется в сохранении уникального городского стиля жизни, аутентичного фона для строений, имеющих историческую и архитектурную ценность, а также в сохранении атмосферы дореволюционного российского купеческого города, что является дополнительным ресурсом для привлечения туристов [5]. Таким образом, частная практика реставрации исторической городской застройки стала вполне осознанной тактикой по сохранению исторического наследия города, не исключая эффект коммодификации городского пространства.

Распространенной повседневной городской практикой также является и формирование культовых мест в городе. На наш взгляд нужно провести различие между общественными пространствами и культовыми местами. Культовое место подходит не для всех и рассчитано не для всех, в отличие от общественного пространства. К числу культовых мест в Самаре относятся пивной бар «на Дне», куда приходят не только ради пива, но и ради самого места, ставшего городской достопримечательностью, а также самарская Заволга, куда на время летнего сезона перемещается часть горожан. Горожане отправляются на волжские острова и живут там «дикарями», не выпадая из ритма городской жизни – каждый день они переправляются в город на работу, чтобы вечером вернуться на острова [6].

Первоначально концепция «нового урбанизма» создавалась как инструмент социальной критики буржуазного общества, в гуманизации городского пространства идеологи «нового урбанизма» видели инструмент социально-политических преобразований. В настоящее время идеи «нового урбанизма» давно стали основой градостроительной политики и планирования городского развития во многих странах, в том числе и в России. В этой связи необходимо отметить определенную трансформацию основной интенции «нового урбанизма». На смену идее городского пространства как пространства множества повседневных практик горожан приходит идея переустройства городского пространства в соответствии с условиями постиндустриальной экономики. Фактор организации производства снова выходит на первый план, что было характерно, как мы помним, для концепта города модерна.

Такая трансформация, на наш взгляд, не случайна, поскольку многие идеи, стратегии и тактики «нового урбанизма» оказались созвучны процессу деиндустриализации и постепенного перехода городов к постиндустриальной экономике. Плотная городская застройка, социальное и культурное разнообразие, смешанность и скученность городской жизни, доступность и открытость городских районов, все это делает город, устроенный по принципам «нового урбанизма», площадкой для новых типов производств (культурные индустрии) и занятости (удаленная работа). Концепция «нового урбанизма» пришла в итоге к тому, от чего первоначально отталкивалась – планирование городского пространства для регулирования экономических, социальных и политических отношений.

Литература:

1. Беленький А. Париж, разрушенный Османом. Как реновировали французскую столицу // Коммерсант.ru [Электронный ресурс]. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/3293747> (дата обращения: 20.01.2020).
2. Лефевр А. Производство пространства. М.: Strelka Press, 2015. 432 с.
3. Серто М. де. Изобретение повседневности. 1. Искусство делать / пер. с фр. Д. Калугина, Н. Мовниной. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013. 330 с.
4. Джекобс Д. Смерть и жизнь больших американских городов. М.: Новое издательство, 2011. 460 с.
5. Том Сойер Фест. Фестиваль восстановления исторической среды [Электронный ресурс]. URL: <http://tsfest.ru> (дата обращения: 20.01.2020).
6. Беззвездный курорт самарского правобережья Волги // Самарский интернет-журнал «Другой город» [Электронный ресурс]. URL: <http://drugoigorod.ru/odnoznachno-za> (дата обращения: 20.01.2020).

Репрезентации современного общества в контексте инженерно-технологической деятельности

Пелевин С. И.

ФГБОУ ВО «Армавирский государственный педагогический университет», кафедра философии, права и социально-гуманитарных наук, доцент. Кандидат политических наук

Pelevin177@mail.ru

Аннотация: Рассмотрены особенности представлений о современной фазе общественного развития. Указано на ведущую роль инженерно-технологической деятельности в формировании образов постиндустриализма в современной социальной философии. Так, идея ведущей роли техники в развитии современного общества нашла отражение в концепции техногенного общества. В концепции «общества риска» доминирует идея технологического реализма о том, что все современные высокие технологии связаны с поиском равновесия между безопасностью, целесообразностью и приоритетами технологического развития. Создание новых систем телекоммуникации сделало возможным развитие единого коммуникационного пространства, в котором информация представляет собой не только значимую ценность, но и выступает в качестве цементирующей основы построения системы, репрезентуемой как «информационное общество». Наконец, развитие электронно-вычислительной техники способствовало интенсификации инженерных и научных исследований, результаты которых стали эффективно внедряться в экономику, что было отражено в теории «общества знаний». Отмечается, что репрезентации современного общества связаны с инженерно-технологической деятельностью.

Ключевые слова: постиндустриализм, социальные практики, деятельность, технологии, техногенное общество, общество риска, информационное общество, общество знаний

Representations of contemporary society in the context engineering and technological activity. Pelevin S.I.

FSBEI HE «Armavir State Pedagogical University», Department of Philosophy, Law and Social and Human Sciences

Abstract: The features of ideas about the modern phase of social development are considered. The leading role of engineering and technological activity in the formation of images of post-industrialism in modern social philosophy is indicated. Thus, the idea of the leading role of technology in the development of modern society is reflected in the concept of a technogenic society. The concept of “risk society” is dominated by the idea of technological realism that all modern high technologies are connected with the search for a balance between safety, expediency and priorities of technological development. The creation of new telecommunication systems made it possible to develop a unified communication space in which information is not only of significant value, but also acts as a cementing foundation for constructing a system that is represented as an “information society”. Finally, the development of electronic computing technology contributed to the intensification of engineering and technological research, the results of which began to be effectively introduced into the economy, which was reflected in the theory of the “knowledge society”. It is noted that representations of modern society are associated with engineering and technological activity.

Keywords: post-industrialism, social practices, activities, technologies, technogenic society, risk society, information society, knowledge society

Современное общество представляет собой сложное системное образование, структурные элементы которого взаимосвязаны между собой благодаря комбинации различных форм интеракции социальных субъектов и видов человеческой деятельности. Одним из таких видов деятельности является инженерно-технологическая деятельность, которая является активным «проводником» плодов научных исследований и результатов технологических прорывов в широкие поля современной социальной

практики. Как известно, социальная эволюция может быть представлена как процесс усложнения общества в результате перехода от фазы традиционного общества к обществу индустриальному, а затем, к постиндустриальной фазе развития.

Постиндустриальная фаза общественного развития в современной социальной теории, активно взаимодействующей с различными областями социально-гуманитарного знания, может репрезентироваться различным образом: техногенное общество, общество риска, информационное общество, общество знаний и т.д. Несложно заметить, что представленные здесь образы постиндустриального общества тесным образом связаны собственно с инженерно-технологической деятельностью, с ее результатами и последствиями, а также с проблемами, возникающими в ходе ее осуществления в рамках современных социальных практик. Вполне очевидно, что постиндустриальные социальные практики гораздо в большей степени связаны с достижениями науки и с «высоким» наукоемкими технологиями, чем социальные практики общества индустриального, а тем более традиционного общества. Так, в традиционном обществе определенные технологии (водяные и ветряные мельницы) были уже известны, но широко не использовались в силу социокультурных установок и существенной нехватки ряда ресурсов. Возрастание социальной роли науки и техники, превращение их в основание производительных сил и в базис значимой мировоззренческо-идеологической системы было отмечено в середине XIX отцом позитивизма Огюстом Контом [1].

В определенном смысле, именно техника создала образ современного общества, в связи с чем, как широко известно, академик В. С. Степин предложил использовать концепт «техногенная цивилизация» [2]. Хотя отправной точкой развития цивилизации техногенного типа, по мнению В. С. Степина, явилась Античность (как колыбель европейской цивилизации), ощущение полноценного «проявления» на глобальном уровне черт техногенного общества наступило уже в эпоху высокого Модерна, когда индустриализм заявил о себе в полную силу. Одними из основных характеристик техногенного общества являются превращение науки в социально значимую и производительную силу и всё более широкое использование технологий в рамках социальных практик. В свою очередь, именно внедрение технологий в различные социальные практики способствовало технологизации и технизации многих из этих социальных практик. Затем уже процессы технологизации и технизации содействовали нахождению путей унификации и синхронизации многих политических, экономических и частично социокультурных процессов, а также видов человеческой деятельности. Возрастающая координация элементов современной социальной системы привела к оформлению четких контуров такого неоднозначного по своим эффектам явления как «глобализация».

Вера в безграничную мощь науки и техники еще в XIX веке отразилась в идее научно-технического прогресса и стала истоком технологического оптимизма. Однако успехи научно-технологического прогресса привели не только к обеспечению качества человеческого существования и росту продолжительности жизни в техногенном социуме, но и, в известной степени, создали новые проблемы для жизнедеятельности человеческих сообществ и отдельных социальных субъектов. В этой связи следует обратить внимание на такую репрезентацию современного общества как «общество риска», которая в основном ориентирована на оценку рискогенных последствий инженерно-технологической деятельности. Теории, анализирующие социальные риски, востребованы в силу того, что в условиях современности усиливаются тревоги за пути развития человечества из-за появления и возрастания опасностей, угроз и других негативных эффектов. Но несмотря на это, представляется, что обращение к анализу возникновения рисков и изучение их последствий связано с более реалистичной оценкой динамики современной социальной системы, чем, скажем, оценкой экологического пессимизма, существующего представителям римского клуба полстолетия назад – в 60-х и 70-х годах XX века. В концепции «общества риска» доминирует идея технологического реализма о том, что практически все современные высокие технологии – генная инженерия, нейронные сети, использование быстродействующих суперкомпьютеров, атомная энергетика и даже биотехнологии – связаны с поиском равновесия между безопасностью, целесообразностью и приоритетами технологического развития. Техногенные риски социального развития как риски, сгенерированные внедрением передовых технологий в производственные, социальные и повседневные практики индустриального, а затем и постиндустриального общества, являются спутниками развития современной социальной системы. Последствия их проявления могут иметь как позитивную, так и негативную составляющую. Поэтому, когда говорят о рисках, опасаются появления именно их негативных составляющих. Чем сложнее технико-технологические системы, чем все большее количество элементов их составляет, тем больше вероятность отказов и

Перевалова Эмилия Николаевна

Кандидат философских наук

Ehmiliya-perevalova@yandex.ru

локальных сбоев компонентов данных систем и выхода целиком их из строя. Важным является то, что инженерно-технологическая деятельность является деятельностью человеческой, и в силу этого риски также возрастают, так как индивиды при принятии решений могут ошибаться или выбрать неэффективный путь разрешения проблемы. Это недопустимо при использовании современных технологий, которые способны не только созидать, но и (при неправильном их использовании) разрушать. Именно человеческий фактор является одной из основных причин многих технологических катастроф современности. Как известно, трагическое решение оператора во время испытаний технологических регламентов на ядерном блоке привело к взрыву на Чернобыльской атомной станции в 1986 году. Кстати, осмысление причин и последствий именно данной катастрофы подвигло немецкого ученого Ульриха Бека ввести в научный оборот концепт «общество риска» [3].

Однако инженерно-технологическая деятельность связана не только с процессом производства товаров. В постиндустриальном обществе всё большее число инженеров ориентировано на технологии, связанные со сферой услуг. С момента изобретения телеграфа появляются всё новые технологии коммуникации, в результате чего информационные потоки разрастаются. Изобретение электронно-вычислительных машин и объединение их сначала в локальные сети, а затем в глобальную единую сеть существенно изменило облик общества. Создание новых систем телекоммуникации сделало возможным развитие единого коммуникационного пространства, в котором информация представляет собой не только значимую ценность, но и выступает в качестве цементирующей основы построения системы постиндустриального социума. Это обстоятельство способствовало всё более широкому использованию термина «информационное общество» для репрезентации постиндустриальной фазы социального развития (Ёнэдзи Масуда [4] и др.).

Компьютерные технологии позволили не только интенсифицировать циркуляцию информации в современном постиндустриальном мире. Развитие электронно-вычислительной техники также способствовало интенсификации инженерных и технологических исследований, которые также стали более быстрее и эффективно внедряться в производственную и непромышленную сферы экономики. В этой ситуации развитие знаний (то есть не просто информации о чём-либо, а релевантных реальности знаний, того, что греки называли «ἐπιστήμη») стало непосредственным ресурсом становления нового типа общества. Этот тип общества стало возможным репрезентировать как «общество знаний» (Фриц Махлуп [5] и др.). Действительно, благодаря инженерно-технологическим решениям и деятельности современных ученых в настоящее время объем знаний об окружающем человека мире возрастает. Примечательно, что эти знания имеют не накопительный характер (как было даже в эпоху раннего Модерна), а являются знаниями релевантными, востребованными. Это происходит и в силу существования социокультурного заказа на инновационные наукоемкие технологии, но также и вследствие наличия глубокой взаимосвязи научно-технологических и производственных институтов общества. Не последнюю роль тут также играют политические установки, присутствующие в рамках той или иной общественной системы.

Таким образом, существенное возрастание значимости инженерно-технологической деятельности в условиях современности создает ряд образов постиндустриального общества («техногенное общество», «общество риска», «информационное общество», «общество знаний» и т.д.). Вполне очевидно, что современная инженерно-технологическая деятельность не только успешно решает накопившиеся социальные проблемы, но также, к сожалению, способна их порождать. Тем не менее, без технологического развития, без широкого внедрения высоких и инновационных технологий немислима эволюция современной социальной системы. При этом сами репрезентации современного общества связаны с инженерно-технологической деятельностью. Кроме того, очевидно, что без технологий невообразима жизнь современного человека и его существование как полноценного социального субъекта.

Литература:

1. Кант О. Дух позитивной философии. (Слово о положительном мышлении) / Перевод с ф. И. А. Шапира. – Ростов на Дону: Феникс, 2003. 256 с.
2. Степин В. С., Кузнецова Л. Ф. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. М.: ИФ РАН, 1994. 274 с.
3. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. / Пер. с нем. В. Седелника и Н. Фёдоровой. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 384 с.
4. Masuda Y. The Information Society as Post-industrial Society. Tokyo: Institute for the Information Society, 1981. 178 pp.
5. Machlup F. The Production and Distribution of Knowledge in the United States. Princeton: Princeton University Press, 1962. 436 pp.

Аннотация: *Ложные идеи Кант назвал* «Трансцендентальными иллюзиями». Они обладают деструктивной силой, если проникают в структуру сознания людей. Они становятся причиной редукции цивилизованных форм общественной жизни. Автор рассматривает роль этих идей в контексте современной России.

Ключевые слова: «трансцендентальные иллюзии», ложное сознание, «либеральный империализм», «русский мир, деформация мировоззрения.

On the destructive power of false ideas in the context of modern Russia.

Perevalova Emilia Nikolaevna

Abstract; Kant called false ideas “transcendental illusions”. They have a destructive power if they penetrate the structure of people’s minds. They cause the reduction of civilized forms of social life. The author considers the role of these ideas in the context of modern Russia.

Keywords: transcendental illusion, false consciousness, the liberal Empire, the Russian Mir, the deformation of the worldview.

Строки Окуджавы: «Ребята, нас вновь обманули, опять не туда завели» становятся все более актуальными. И снова на историческом горизонте современной России высвечиваются три неизменных русских вопроса: «Что делать»? «С чего начать»? И самый любимый из них - «Кто виноват»? Попробуем определиться с последним вопросом, поскольку это своего рода «осевой» вопрос нашего времени. Найдем ли мы среди современных властителей дум, приближенных к структурам власти, внятные ответы на этот вопрос? Долговременный симпозиум «Куда идет Россия» под эгидой высшей школы экономики через 10 лет трансформировался в «Куда пришла Россия». Не найдя ответа на этот вопрос, его снова переименовали - «Пути России: существующие ограничения и возможные варианты». Но туман задаваемых вопросов не рассеялся, поскольку ни цели, ни планы развития не озвучены. И последний всплеск интеллектуальной мысли - форум «Россия, вперед». Вперед, как известно, можно идти в разные стороны.

Начнем с аксиомы - переустройство общества невозможно без переустройства человека. Не столько человек зависит от мира, сколько мир зависит от человека. Можно сказать, что впервые в мировой философии эта мысль последовательно проводится Кантом. Кант – создатель новой парадигмы о роли субъекта в конструкции и переустройстве мира. Скальпель философского анализа дает ему возможность проникнуть вглубь не только ставшего, то есть существующего, но и еще не ставшего бытия. Человек не завершен, а значит и мир не завершен, и этот процесс бесконечен. Антиномии Канта – это пограничные ситуации, где и решается гамлетовский вопрос – быть или не быть человеку? Кант переносит центр тяжести с объекта на субъект, здесь и кроется «разгадка бытия», по словам Бердяева. Задача человека – продолжить творение мира. Мир лишен «гарантий стабильности непреходящих законов», как свидетельствует создатель синергетики Илья Пригожин. Это происходит именно потому, что возможности мира могут раскрыться и реализоваться только через человека. Состояние субъекта присутствует в объективации. Бердяев, пройдя через Канта, понял: - «Причина всех бедствий... прежде всего в ложном направлении духа, в ложных идеях», [1, с.141] что цивилизационные катастрофы чаще всего связаны с идеями, которые исходят от правящих элит. Об опасности деструктивной силы ложных идей предупредил Кант. Он назвал их «трансцендентальной иллюзией». Ложные идеи, врастающие в реальность, начинают жить самостоятельной жизнью. Эти химеры, воплощенные в жизнь, представляют очень опасное явление. Открытие Кантом трансцендентальной иллюзии, порожденной ложным сознанием субъекта, стало ключом к пониманию многих проблем не только XX, но и XXI века. Объективация умственных структур начинает жить самостоятельной жизнью и порождать такие химеры, перед которыми капитулирует разум. Это мертворожденные фантомы, искажающие реальность. Они ведут к ментальной деградации населения, поскольку не имеют никаких внятных перспектив, не разрешают ни одной назревшей проблемы. Люди, становясь заложниками «объективации»,

созданной ложным сознанием субъекта, теряют мировоззренческие ориентиры. Посмотрим, какую парадигму развития нам предлагают, и к каким «зияющим высотам» мы придем. Вот несколько рецептов. Идея «либерального империализма» от Анатолия Чубайса. Приведу несколько незабываемых цитат от автора о нашем светлом будущем: «Идеологией России... на всю обозримую историческую перспективу должен стать либеральный империализм, а миссия России – построение либеральной империи». «В этой миссии – великое будущее нашей великой Родины». [2,с.16] Не менее захватывающие перспективы открывает нам идея «русского мира», самую любопытную интерпретацию которой дал доктор философских наук, профессор МГУ Александр Дугин. Вот некоторые выдержки из телевизионного интервью с Владимиром Познером от 21 апреля 2014 г. «Присоединение Крыма – начало собирания русских земель. Чтобы удержать Крым, нам нужен Юго-Восток», «Юго-Восток или смерть», «Рынок, демократия и права человека пошли вон». Эти мантры философствующего профессора были озвучены при многомиллионной аудитории. Хотелось бы уточнить, «русский мир» – это собирание или отбирание русских земель с использованием инструмента насилия. Или «русский мир» = это расширение культурного пространства под эгидой плодотворной русской культуры, без которой трудно, по свидетельству европейцев, представить современную цивилизацию. Не будем забывать предупреждение Достоевского, что идеи «высеваются» не в книгах, а в душах людей. Идеи «зараженного духа» облучают души людей, деформируя их мировоззрение. Зло цементируется в идеологии, и тогда ненависть становится ферментом, оживляющим жизнь. Но человеческая жизнь должна питаться совсем другими соками. И, конечно, невозможно обойти творческие изыскания (20 лет приближенного к властным структурам) Владислава Суркова. Нет надобности опровергать этого автора, как сказал бы Ницше, для этого достаточно его самого. Стержневая мысль его нашумевшей статьи, опубликованной в «Независимой газете» (11.02.2019) «Долгое государство Путина», что путинизм – это навсегда. И когда народ дождется перехода раннего путинизма в зрелую форму, то будет всем счастье. Статью Суркова уместнее было бы назвать «Новые взгляды сквозь старые щели». Идеи – это цели развития по определению Канта. Но цели, озвученные Сурковым, Дугиным, Чубайсом – это ментальный выброс «зараженного духа», закрывающий горизонты будущего. Подобные идеи ведут к редукции сложных форм жизни. Они подпитывают иррациональные эмоции стадных инстинктов. Слепящий свет фантомных идей может уничтожить этнос. Формы рождаются природой и формы создаются людьми. В идеях озвучены цели развития, они обладают формообразующей силой. И потому столь опасно мышление неопределенными сущностями, искажающими реальность, и потому столь крутыми являются маршруты Истории.

Литература:

1. Бердяев Н.А. Духовные основы русской революции. СПб.: РХГИ, 1998. – 432 с.
2. Чубайс А. Построение либеральной империи – миссия России в XXI веке. СПб. 2003. -16 с.

Музыкальное искусство в эпоху «Текучей современности»

Петинова М.А.

ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», доцент. Кандидат философских наук

shloss@yandex.ru

Аннотация: Современный мир, переживший постмодерн, и в силу его установок отказавшийся от иерархии и границ, характеризуется сегодня как постоянно трансформирующийся. Социальная оптика повседневности показывает, что сегодня могут внезапно измениться условия существования институций, приводя субъекта в непредвиденное состояние, лишая его возможности устойчивого проектирования будущего. Время в такой новой социальной онтологии теряет процессуальность и связность, превращаясь в разрозненные моменты, импульсы. Процессы художественного творчества либо замирают, уступая место состояниям неясности, либо переходят в области освоения новой медиа реальности, в публичную сферу политики, экономики и цифровой социальной коммуникации. Такие свойства реальности позволили З. Бауману говорить о наличном состоянии общества как «текучей современности».

Ключевые слова: социальность, «текучая современность», время, искусство, музыка

Music art in the era of «liquid modernity».

Petinova M.A.

FGBOU VO "Samara State Technical University"

Abstract: The modern world, which has survived postmodernism and, due to its attitudes, has abandoned hierarchy and borders, is today characterized as constantly transforming, with all its deafening swiftness and uncontrollable variability. The social optics of everyday life shows that today the conditions for the existence of institutions can suddenly change, contrary to rational ideas and sound logic, violating all present ideas and schemes, bringing the subject into a state from unexpected to unforeseen, thereby depriving him of the possibility of a holistic perception of the world, its forecasting, design, belief in the sustainability of the future. Time in such a new social ontology loses its processuality and connectedness, turning into isolated moments, impulses. Creativity processes either freeze, giving way to states of obscurity, prostration, or go into the field of mastering a new media reality, into the public sphere of politics, economics, and digital social communication. Such properties of reality allowed Z. Bauman to talk about the present state of society as a “fluid modernity”.

Key words: sociality, «liquid modernity», time, art, music

Современная социальная ситуация, согласно З. Бауману [1] такова:

1. Отталкиваясь от факта возросшей скорости в результате научно-технического прогресса З. Бауман обнаруживает ценностный приоритет времени над пространством. Последнее перестает быть препятствием для жизни человека, так как его преодоление компенсируется если не скоростными средствами передвижения, то возможностью его полного преодоления в результате современных цифровых средств связи, реализующихся одновременной коммуникацией с разных точек земного шара в режиме online. Время в таком образом образованной социальной онтологии теряет свою равномерность и упорядоченность, подстраивается ко всё более ускоряющимся ритмам и интенсивным процессам взаимодействия людей.

2. Не лишне отметить, что время как никогда становится маркером ресурсной экономики, совпадая по значению с такими витальными ресурсами человека как деньги, энергия и знания. По способу и интенсивности распоряжения временем в пространстве социальных практик, в когнитивных процессах и их преобразовании в решения, мы можем судить о количественных и качественных показателях экономической эффективности реализованного (потраченного) времени (высокая, низкая эффективность).

3. В переосмыслении нуждаются и процессы, связанные с развитием культуры и состоянием её ценностных установок. Предшествующие позиции, опирающиеся, во-первых, на приоритет стабильного и последовательного социального развития, фиксирующегося в традиции; во-вторых, на имеющийся большой «запас» времени и поэтому пролонгированный в будущее отдаленный результат; в-третьих, на фиксацию события в конкретной точке географической карты – всё перечисленное и многое другое составляют те интуиции, которые не могут успешно существовать в качестве ориентиров современного общества. Они заменяются иными установками: ослаблением социальных связей, сокращением и сжатием времени социальных процессов за счет ускорения информационного развития – интенсификации многих сфер развития культуры, непрерывной «текучестью» одноразовых вещей, переформатированием и цифровым обновлением компьютерного и программного обеспечения, созданием мобильных и готовых к трансформации архитектурных объектов и услуг (печать домов на 3D-принтере, сооружение на короткий период временных мобильных архитектурных объектов, использование передвижных автономных медицинских станций для оказания медицинской помощи и т.д.) – всё перечисленное намечает иную «композицию» ценностных ориентиров, позволяющих по-новому осмысливать мир.

Критически осмысляя вышеперечисленные данные, мы непременно должны понять маркером чего они выступают для человека. И в данной связи, позиции, которые фиксирует З. Бауман в своей теории, свидетельствуют о наличии фундаментального противоречия в современной картине мира. Так для культуры, в отличие от природы, именно замедление, промедление выступало всегда основанием взвешенных решений и продуктивного действия. Именно спокойствие и обстоятельность позволяли людям совершенствоваться самим и совершенствовать формы своей культурной деятельности. Более того, сам разум человека характеризовался механизмом отложенного действия, отложенной реакции... Вспомним Ж.Ж. Руссо: «размышляющий человек – это испорченное животное». Скорость и объем данных в информационном обществе, нередко порождают поверхностное скольжение по поверхности, а социальные сети производят разветвленную коммуникационную сеть, которая обладает свойствами самопорождения и саморазвития (аутопойезис), не всегда предполагающие глубокое и длинное высказывание. Всё перечисленное сопротивляется длиннотам внутренней рефлексии и глубинным расследованиям, сводя всё к констатации фактов, к «короткой передаче данных». Для передачи и трансляции культуры мысль требует длительности, погруженности, соотнесенности с символами и «языками» культуры, то есть «собирацию» тех смысловых нитей, посредством которых сплетается сложная ткань человеческого опыта. А быстротечность, текучесть, скорость, как варианты «борьбы» с промедлением создают новую культурное измерение. Что оно несёт?

Характеризуя сложившуюся ситуацию отметим, что, во-первых, ускорение как динамический процесс детерминирован естественными процессами развития культуры. И прогрессистские идеалы развития общества как историософии свободы (Гегель) в рамках этапа развития современного гражданского общества выразились в масштабной и реактивной активности индивидов. Но, если говорить о последствиях, то их выразил П. Сорокин [2], подробно проанализировав плюсы и минусы человеческой мобильности. Его анализ и последующие перспективы развития описываются через такие признаки, как рост мобильности, интенсификации интеллектуальной жизни, генерирование открытий и инноваций. Но с другой стороны, развитие оборачивается ростом психических заболеваний, уменьшение чувствительности нервной системы. К данным «минусам» интенсификации общества, Г. Зиммель добавляет отчужденность, ментальную перегруженность человека обилием социальных контактов, развитие равнодушия и разочарованности, притупленности и безразличия, которые, как пишет Зиммель, при близком соприкосновении переходят в ненависть и борьбу. «Физическая близость и скученность только подчеркивает духовную отдаленность», – пишет автор [3, с. 8].

Все вышеописанное говорит о современном состоянии культуры как переходности, утраты границ и определённостей. Её состояние сложно и одновременно продуктивно, так как, несмотря на тягостную атмосферу неопределенности, мы вынуждены искать и преодолевать её пороги и беспутье, осуществляя новые способы взаимодействия и проходя испытания.

Искусство как форма культуры

1. Искусство, выражая глубинные чувства человека, эмоционально реагирует на вызовы времени, создавая образы, восприятие которых служит для культуры своеобразной «педагогикой перцепции»

(Делёз). В данном стремлении искусство обнажает проблему и нередко опережает время, но всегда «озвучивает» в невербальных образах то, что необходимо и существенно для настоящего периода. Когда Арнхейм пишет, что художникам общество позволяет вольности, он говорит о понимании художника как носителя исключительной способности видеть и удерживать «нечто иное, чем это дано в актуальный момент» [4, с. 122] Тем самым его взгляд – это отображенный в искусстве мир.

2. Значение и обнаружение границ – состояние, которое в искусстве проявлено ярко и несомненно. Это та естественная творческая стихия, в которой обнаруживают себя процессы постоянного поиска новых художественных стратегий и путей развития форм, стиля, средств выразительности с их последующим разрушением. Сам творческий процесс отражает постоянное «пребывание» на границе замысла и его материализации, создания художественного текста и его интерпретации.

3. На основе парадигмы изменчивости реального мира с его неопределенной формой и представлением о человеческой причастности к такому состоянию, осуществляются эксперименты в музыкальном искусстве. В орбиту композиторских техник попадают такие экспериментальные приемы как «вариабельные» и «многозначные формы» К. Штокхаузена; игровая техника Я. Ксенакиса, «метод случайных действий». Возможности новой музыки открываются через намерение композитора, а вслед за ним и слушателя, «услышать» музыку во всём, что слушается. А ярким и уже почти иконическим примером в европейской музыке стало творчество Дж. Кейджа, чьи «4 минуты 33 секунды» молчания обозначили эстетические пределы неоавангарда [5].

Итак, мы сегодня переживаем «время текучей современности», которое нашло своё выражение не только как концепт социальной теории З. Баумана, но и как перцепт, воплотившийся в практиках и оптиках музыкального искусства. Такое текучее время есть переходный период и состояние культуры, которое устремлено через свою энергию скорости к концептуальному разрешению и обретению новых границ.

Литература:

1. Бауман, З. Текучая современность / Пер. с англ. под ред. Ю. В. Асочакова. СПб.: Питер, 2008. 240 с.
2. Сорокин, П.А. Социальная мобильность / Пер. с англ. М.В. Соколовой. Под общей ред. В.В. Сапова. — М.: Academia; LVS, 2005. 588 с.
3. Зиммель, Г. Большие города и духовная жизнь // Логос: литературно-философский журнал, 2002, 3 (34). [Электронный ресурс] – Режим доступа - <http://www.ruthenia.ru/logos/number/34/02.pdf> (дата обращения: 15.02.2020).
4. Савчук, В.В. «Поп-звезда» и «порно-звезда»: демарш актуального искусства // Политическая концептология, № 3, 2016. С. 121-126.
5. Петинова, М.А. Темпоральность музыки (Социальные и культурфилософские основания музыкальной культуры XX века: монография / М.А. Петинова. – Самара: Самар. гос. техн. ун-т, 2016. 186 с.

Социальный конструкт доверия в структуре личностной идентичности современного профессионала

Петрова Г.И.

Национальный исследовательский Томский государственный университет, профессор. Доктор философских наук

seminar_2008@mail.ru

Аннотация: Статья посвящается обоснованию доверия в качестве характеристики личностной идентификации профессионала, которая способствует снятию социального напряжения, существующего в современном пока еще непривычном и незнакомом профессиональном мире. Новое состояние мира профессий (возникновение нового субъекта профессиональной деятельности – фрилансер, просьюмер, прекариат и пр. – и нового характера современных профессий), являясь следствием общих изменений в конструировании социальных онтологий, имеет антропологические следствия, порождает чувства профессиональной неуверенности, беспокойства, страха. В качестве пути решения встающих сложностей обосновывается конструкт доверия и как личностная характеристика субъекта профессиональной деятельности, и одновременно как механизм развития профессионального мира, учитывающий не только строго рациональные отношения между людьми и институтами, но и отношения взаимопонимания и доверительного сотрудничества. Это помогает снятию профессиональной фрустрации. «Доверительный и понимающий разум», организующий и конструирующий профессиональный мир, убирает возможность появления новых форм отчуждения, возникающих в ситуации логики неопределенности, характерной для современного развития в целом.

Ключевые слова: профессия, доверие, прекариат, фрилансер, личностная и профессиональная идентификация

The social construct of the trust and personal identity of the modern professional . Petrova G.I.

National Research Tomsk State University

Abstract: The social construct of a trust is justified as a characteristic of personal and professional identification. The modern professional world has new and unfamiliar features for a professional. The modern changes of the design and development of social ontologies are the reason for the changes of the modern professional world. A new subject of professional activity (freelancer, precariat, prosumer, etc.) appears. Anthropological consequences of these changes are feelings of confusion, anxiety, fear. The article substantiates the concept of the trust as a way to solve (to remove) these problems. A trust removes social stress, because it builds the relationships of the professional world based on the concept of understanding. The trusting and understanding mind organizes and constructs of professional world, removes the new forms of alienation.

Keywords: profession, trust, precariat, freelancer, personal and professional identification.

Современные изменения в содержании профессии, несовпадения с традиционными представлениями о ней, обнаруживают себя в появлении трансфессиональных, гибридных, междисциплинарных, нестабильных, ситуативных и пр. профессиональных практик, к которым еще не приучено традиционное профессиональное сознание, исторически ориентированное на приоритетность существования устойчивых форм. Выражая тенденции изменений в профессиональной деятельности, современность констатирует и релевантные движения в социальной структуре общества. Так, меняется в количественном отношении еще недавно занимающий престижное место в социальной структуре средний класс, и как ответ на вызовы новых форм занятости появляется новая социальная структура – прекариат – неклассическое социальное и профессиональное образование, вбирающее в себя тех, у кого нет стабильного места работы и постоянной определенной профессии. К новым структурам относится также явление фриланса, как следствия жесткого рынка труда, фиксирующего ситуацию,

когда постоянные рабочие места уходят, уступая место уберизации, то есть временной занятости, неполному рабочему дню, поискам дополнительного рабочего места и т.д. [1]. Неизвестные в прошлом социальные структуры общества возникают как следствие компьютеризации, автоматизации, цифровизации различных профессиональных сфер, создания электронных площадок и пр.

Все это – неизбежные тенденции современной цивилизации, которые, несут с собой не только то, что (тоже ещё совсем недавно) называлось прогрессом и имело однозначно гуманистические следствия. Сегодня они несут также и экзистенциальные состояния фрустрации и страхов, захватывающих профессионала. Устоявшиеся старые профессии уходят, а перед профессионалами, вступающими в новый, неизведанный профессиональный мир, он надвигается, вызывая неуверенность и растерянность. Он – слишком объемён, ибо основывается на разрастании технологий и новых форм профессиональной деятельности, на изменениях в разделении труда, отмирании прошлых профессий и т.д. Мир профессий наполняется новыми институциями и социальными символическими позициями – информационными работниками, работниками знания, социальным и человеческим капиталом, менеджеральной структурой и т.д. Он требует пока тоже незнакомого глобального профессионализма, которым обладают работники, способные к творчеству, космополитично настроенные и работающие в самых различных странах и регионах мира. [2], [3]. В этих условиях в профессиональных группах усиливается конкурентная борьба, появляется особый спрос на творческих работников, возникают новые профессиональные элиты или «богемная буржуазия» [4]. Все это неизбежно порождает новые формы отчуждения.

Современные вызовы классическим парадигмам профессиональной определенности обусловлены характером социальной реальности, быстро меняющейся в своей неопределённости и «хаосе» как «порядке», не подчиняющемся больше власти однолинейной логики. Профессиональный мир в условиях постиндустриального общества, глобальных информационных коммуникаций, новых сетевых онтологий, цифровой культуры инициирует появление нового социального и культурного субъекта. Современный субъект потерял традиционную вносящую комфорт в личностное существование уверенность относительно своего профессионального места и избранной сферы профессиональной деятельности, которая в связи с её динамикой требует от каждого профессионала чрезвычайной мобильности. Мир слишком подвижный, чтобы человеку в нём было уютно. Все эти вопросы актуально стоят в области социальной философии, теории и истории культуры, социологии. Они представляли и представляют предмет исследования таких западных авторов, как Э. Дюркгейм, М. Вебер, Т. Парсонс, П. Сорокин, Р. Флорида, М. Кастельс, П. Друкер, З. Бауман и др. Среди отечественных авторов работали и работают в этой области В. Иноземцев, Г.С. Батыгин, В.А. Мансуров, Г. Беккер, А.Ю. Согомонов, П.В. Романов, Е.Р. Ярская-Смирнова, и др. Авторы ищут новые формы профессиональной и личностной идентификации, которая была бы релевантна современности.

Изменения в социальном и профессиональном мирах вызывают необходимость поиска того социального конструкта, который явился бы надёжной скрепой людей и институтов как в социальном, так и в профессиональном мирах. Что может скрепить структуры, конкурирующие между собой, борющиеся за рейтинги и показатели? Отвечая на этот вопрос, следует присмотреться к такому социальному конструкту, как доверие – доверие не только между различными странами и культурами, но и между социальными институтами в рамках одной культуры, а также между отдельными людьми и профессиональными группами.

Исследование темы доверия в горизонте личностной идентификации современного профессионала обуславливается необходимостью философского ответа на общие вызовы глобализованного мира. Активизация межкультурной коммуникации и свободного общения народов, тенденция движения к единой культуре и языку международного общения (*lingua franca*) объективно инициируют доверительные отношения внутри мирового культурного пространства. В рамках конкретной страны в ситуации новой социальной онтологии также требуется доверие как особый механизм развития. Доверие, снимая напряженность в отношениях, может решать сложности и проблемы современного мира с его социальными, личностно-экзистенциальными и профессиональными проблемами. Поэтому именно оно может быть названо в качестве характеристики личностной идентификации, и релевантного современности социального механизма развития.

Между тем доверие как социальный конструкт не относится к достаточно теоретически проработанным, и практически реализующимся. В этом отношении философия не может снять с себя культурную вину за те свои классические приоритеты, которые всегда отдавались рациональной гносеологической установке на познание лишь сущностных структур мира. Основной герой классики

– чистый разум без его «герменевтических прививок». Его явление обнаруживалось и в Человеке Возрождения – Титане, и в тезисе Декарта “Cogito ergo sum”, и в трансцендентальном субъекте Канта и т.п. Доверие же не являло собой сферу рационального зрения. В числе прочих антропологических характеристик (вера, интуиция, надежда, любовь и пр.) оно не входило в разряд верифицируемых логикой, но относилось к эмоциональной стороне доверяющего субъекта.

Сегодня инициирован новый стиль философского мышления, когда разум «герменевтически прививается» (П. Рикер). Это способствует оживлению зоркости его рационального видения, снятию его редуционистских интенций и сущностного фиксирования онтологий. В результате разум становится не только познающим, но и понимающим, способным воспринять как онтологическую специфику социальной реальности, так и ее онтические уникальные проявления. В его границах находится место доверию. Так, Ф. Фукуяма говорит об «адаптивной рациональности» [5], Л. Гудков – о «доверительной рациональности» [6], Ю. Хабермас вводит понятие «коммуникативная рациональность» [7]. Все названные категории, репрезентируют такой тип философской рефлексии, который не ограничивается рациональным воззрением на мир, но вводит и иррациональные элементы понимания, спонтанности, адаптивности и пр. В этом типе воззрения на мир находит себя и доверие как иррациональный элемент, который комплементарно включается в рациональное содержание, осуществляя работу «рационально-го понимания». Разум оказывается «доверительно понимающим». Он и есть тот инструмент, который является релевантным для построения и исследования современных социальных онтологий.

Адаптация этого стиля философского мышления к исследованию и организации современного профессионального мира, складывающегося в современной России, требует специального рассмотрения. Но уже сегодня можно наметить основные направления исследований в этой области с позиций «доверительно-понимающего разума». Во-первых, необходима теоретическая разработка и концептуальная коррекция концепта доверия в российских условиях, при которых культурная коммуникация и развитие профессиональных связей с иными моделями общественного устройства осуществляются в жесткой конкурентной борьбе. Во-вторых, следует показать, что в тесной взаимозависимости различных культур и профессиональных миров доверие становится жизнеобеспечивающей структурой для удержания собственной культурной идентичности российского профессионала. В-третьих, важно обратиться к вопросу о формировании доверия как характеристики личностной идентификации профессионала и обратиться к исследованию сферы образования как основной институции, готовящей профессионалов для нового мира. Надо заметить, что те реформы, которые претерпевает российское образование сегодня, в большой мере затрагивают экономико-финансовую область и оставляют в стороне духовно-нравственную составляющую мировоззрения выпускника. Как заметил американский психолог и философ К. Джерджен «важнее всего то, что когда люди во всём мире становятся всё более взаимозависимыми и когда они получают возможность взаимного уничтожения (с помощью оружия или загрязнения) ... больше невозможно думать о себе как о противоположном вам, о нас как о противоположных им. Мы говорим не об абстрактной и тайной философии, а о системе верований, которая в некотором отношении может нанести вред всеобщему благополучию» [8]. Все это свидетельствует о том, что программы исследования типов общественного и индивидуального сознания сегодня не могут не реализовываться без внимания к концепту «доверия».

Литература:

1. Бент Винтер. Попрощайтесь с постоянной работой: будущее за фрилансом. [Электронный ресурс]. URL: <http://worldcrisis.ru/crisis/2288354> (дата обращения 02.12.2019).
2. Друкер П. Эра социальных трансформаций [Электронный ресурс]. URL: <https://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2006/2506> (дата обращения 02.12.2019).
3. Флорида Р. Креативный класс: люди, которые меняют будущее. М.: Классика-XXI, 2005. 430 с.
4. Брукс Д. Бобо в раю. Откуда берется новая элита [Электронный ресурс]. URL: <https://www.libfox.ru/441472-devide-bruks-bobo-v-gayu-otkuda-beretsya-novaya-elita.html> (дата обращения 02.12.19).
5. Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию. М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. 730 с.
6. Гудков Л. «Доверие» в России: смысл, функция, структура [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/v/doverie-v-rossii-smysl-funktsii-struktura-1> (дата обращения 26.12.2019).
7. Хабермас Ю. Теория коммуникативного действия [Электронный ресурс]. URL: https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/vst/2007/habermas_2.pdf (дата обращения 26.12.2019).
8. Джерджен К. Социальное конструирование и педагогическая практика [Электронный ресурс]. URL: <http://charko.narod.ru/tekst/alm4/dg.html> (дата обращения 27.12.2019).

Категории «значимость» и «доверие» в контексте современных практик работы с будущим

Плюснин Л.В.

Национальный исследовательский Томский Государственный Университет. Магистрант кафедры онтологии, теории познания и социальной философии

Levplusnin@gmail.com

Аннотация: Современные практики работы с будущим, такие как форсайт, сегодня эффективно используют не только с целью прогнозирования будущего, но и как полноценную социальную инженерию. В своей специфике они в первую очередь опираются на рациональные коммуникативные модели. Эти модели имеют свои ограничения в поле практического действия, что заставляет обратить внимание на их онтологическую структуру. В рамках данной статьи представлена попытка осмыслить основную категорию рационального признания – «значимость» и «доверие» как категорию, преодолевающую ограничения рационального консенсуса в рамках наук о будущем. В статье содержится гипотеза о том, что онтологическое принятие «значимости» как основного рационального критерия истинности для высказываний о будущем требует принятия «доверия» как интегративного механизма, связующего рациональный и иррациональный дискурс.

Ключевые слова: Коммуникативная рациональность, Науки о будущем, Доверие, Значимость, Форсайт,

Category of «saliency» and «trust» in the context of modern practices of working with the future. Plyusnin L.V.

National research Tomsk state university

Abstract: Modern practices of working with the future such as foresight are used today not like forecasting but like social engineering. In its specificity, they are first of all based on a rational model of communication. These models have some restrictions in practice which forced us to pay attention to the ontological structure. In this paper suggested that the category of «saliency», which is being included in rational consensus, creates the need for something which could to hold rational and irrational discourse. This paper suggests that «trust» as an integrative category can do that.

Keywords: Communicative rationality, Future studies, Trust, Saliency, Foresight

Введение

Сегодня, как и много лет назад, человек стремится предугадывать и изменять будущее, однако сейчас в его арсенале есть не только мистические ритуалы и фундаментальная наука. Зарождение наук о будущем (future studies) открыло перспективы мыслить будущее как древо возможностей, состоящее из разнообразных альтернатив развития событий [1. с. 273]. В рамках этого древа человек способен делать выбор, тем самым конструируя желаемое будущее и избегать нежелаемое в зависимости от своих целей и предпочтений [1. с. 275]. С появлением массовизированных практик работы с будущим, таких как форсайт (foresight) [2. с. 9], была вновь эмпирически обнажена проблема интересного рационального консенсуса, поставленная Юргеном Хабермасом во второй половине двадцатого века [3. с. 57—59]. Хабермас преследовал цель переосмыслить моральную философию посредством опоры на рациональные формы обоснования моральных суждений, поскольку видел проблему в постметафизической легитимации [4. с. 35].

В рамках решения данной проблемы Хабермас опирался на свою теорию коммуникативного действия [5] [6. с. 65–66]. В сущности, эта теория предлагала выдвигать моральные тезисы с претензией на значимость в поле активного резонерства, где могла бы быть проведена публичная рациональная оценка интрасубъективных моральных предписаний. В случае, когда в дискуссию включены все возможные участники, а также ни на кого из них не оказывается воздействие, отличное от рациональной аргументации, дискуссия обладает чертами «идеальной речевой ситуации». В этом смысле можно говорить о категории «значимость» как отражающей силу рационального признания в этих речевых

ситуациях. «Значимость», через моральные суждения, привносит в науки о будущем истинностное значение. Однако оно – это истинностное значение – оказывалось не в том же самом смысле, что употреблялось в рамках формальной логики [7. с. 93–98]. На практике это означает включение субъективного фактора в процесс признания моральных предложения как истинных.

Однако в повседневной практике мы часто сталкиваемся с тем, что исключительно рациональная модель признания моральных суждений «значимыми» испытывает ограничения, связанные с областью иррационального. Если дистанцироваться от ницшеанского пафоса иррационального, неподвластного обычному человеку хаоса, то в области, доступной для анализа, могут быть найдены субъективные отношения, которые оказывают влияние на процедуры аргументации. Здесь имеется в виду феномен «доверия», который может мыслиться как отдельная категория, обеспечивающая интегративную силу.

Проблема в том, что «значимость», в контексте наук о будущем, в своей рациональности воздействует на интегративные процессы, в том числе и на процесс формирования доверия, тем самым нарушая свою рациональную целостность. Она вступает в компромисс, поскольку в рамках рационального состязания аргументации не устраняются субъективные характеристики говорящего, что особенно заметно в науках о будущем, где позиционность в коммуникации является неотъемлемым атрибутом [8 с. 14].

Основной тезис статьи заключается в том, что рациональная модель морального консенсуса, базирующаяся на «значимости», неизбежно несет в себе концепт «доверия» как связующий рациональное и иррациональное в рамках наук о будущем.

Доверие как следствие значимости

Ключевое отличие практик работы с будущим последних двадцати лет от практик восьмидесятых годов предыдущего века заключается в том, что основной акцент сместился с экспертного и статистического прогнозирования на партисипативные формы построения будущего [9. с. 63]. Основным объектом, на базе которого разворачиваются интегративные процессы, становится сценарий. Переход к данному типу работы не случаен, сценарный формат, с одной стороны, наиболее эффективно отражает базовую модель «древа возможностей», а, с другой стороны, является «объектом запоминания» (Memory object) [10 с. 114]. Эти объекты не только сохраняют результаты мыслительной деятельности участников, но и являются предметом для обсуждения, вокруг которого может выстраиваться коммуникация.

Современные исследователи форсайта сходятся во мнении, что сценирование на практике занимает методологическую базу у «идеальной речевой ситуации» Хабермаса [11. с. 4] [12. с. 139]. Специфика форсайта, как наиболее массовой практики работы с будущим, заключается в том, что участие носит позиционный характер. Это означает, что участники должны нести ответственность за положения дорожной карты, которые они выносят на обсуждение. Ответственность становится условием конструктивного обсуждения, поскольку в противном случае не будет оснований для появления долженствования, на которое рассчитывают науки о будущем. Через проблематику долженствования можно увидеть еще одну точку пересечения наук о будущем с теорией коммуникативного действия Хабермаса. Это позволяет говорить о том, что дискурс наук о будущем имеет моральный характер.

Моральные тезисы (предложения о будущем, по всей видимости, тоже) с онтологической точки зрения имеют определенные трудности в контексте референтивной семантики. Не существует объекта, через отсылку к которому могла бы быть проведена проверка, следовательно, притязая на значимость, они должны черпать основания в области спекулятивного разума. В этом смысле «значимость» может быть понята как моральная категория, отражающая степень принятия субъектами данного положения или его непринятия. Она позволяет говорить об овеществляющей силе, поскольку принятые моральные тезисы становятся основаниями для действия в физически-предметном мире.

Важным отличием «значимости» от «истинности» в логическом смысле является не только признание предложения «истинным» в широком смысле, но и видение морального аспекта его содержания. Таким образом, можно говорить о том, что «значимость» конституируют следующие факторы: во-первых, категория значимости содержит убедительную силу, характерную для того или иного дискурса. Во-вторых, зависит от того, насколько много уделяется внимания теме, о которой высказано моральное предложение. Иными словами, «значимость» характеризуется объемом дискурса вокруг тех или иных феноменов, в отношении которых высказано моральное суждение. В-третьих, значимость характеризует степень соотношения (или соответствия) с уже принятыми ранее ценностями и

значимостями. В-четвертых, значимость выражает то, насколько субъект готов не просто признавать, но и действовать в соответствии с принятым моральным высказыванием. Поскольку ценой признания становится нечто большее, чем молчаливое согласие в теоретической сфере, то можно говорить о том, что степень значимости возрастает в зависимости от объема потраченных усилий на выполнение морального предписания.

«Значимость» проявляет себя как онтологическая категория, когда идет речь о признании предложения, а, следовательно, и ментального объекта «истинным», тем самым давая ему право на существование. Науки о будущем в этом смысле продуцируют конвенциональные объекты, право на существование которых, зависимо от степени морального участия субъекта как эксперта и актора.

Предоставление экспертной позиции, и, как следствие, равных коммуникативных прав каждому участнику коммуникации, неизбежно востребовало механизмы установления консенсуса, которые столкнулись с проблемой удержания рационального «я» в области практического действия [13 с. 185]. Рациональное «я» с трудом удерживается, поскольку дискурс наук о будущем имеет ограничения, связанные с дефицитом обоснования собственных предложений, родственному дефициту морального обоснования, на которое обратил внимание Хабермас. Однако в случае с науками о будущем позиционность участников коммуникации препятствует отчуждению предложений о будущем в область чистого разума. С одной стороны, это указало на необходимость учета субъективных внерациональных характеристик, а с другой стороны артикулировало потребность в связующем звене, которое бы позволило удержать практический дискурс от распада.

Процедуры коммуникаций наук о будущем предполагают критическую проверку аргументации на общезначимость как на уровне рациональной адекватности, так и на уровне персонального принятия. Иными словами, будущее проверяется на приемлемость не только с точки зрения научнообразных данных, но и с точки зрения субъективного отношения, апеллирующего к индивидуальному моральному законодательству. Поскольку включение субъектов на условиях равноправия создает «древо» со значительным потенциалом к расширению, начинается конкуренция между видениями будущего. Конкуренция осложняется тем, что дискурсы находятся в условиях дефицита обоснования, связанного с отсутствием внятной референции. Таким образом, на исход этой конкуренции влияет не сколько адекватность обоснования реальному миру, сколько готовность следовать выводимым из дискурса нормам (соотнесение с персональными и коллективными ценностями).

Заключение

Можно заметить, что дискурсы о морали и дискурсы наук о будущем имеют некоторые сходства. Во-первых, оба имеют спекулятивный характер. Во-вторых, они проникают в физически-предметный мир через действия акторов, однако в первом случае мы имеем перспективы к рациональному резонансу в пределах разума, а во втором случае ощущаем дефицит обоснования, поскольку аргументация наук о будущем складывается как из интересубъективных положений о мире, так и из субъективных аспектов позиционности. Разнообразие позиций и необходимость консенсуса мотивирует конкуренцию среди высказываний о будущем.

Образуется языковая игра, где участники вынуждены принять условия дефицита, доверив дискурсу право быть значимым лишь на том основании, что он наиболее конкурентно эффективный, а, следовательно, более значимый в моральном смысле категории «значимость», о которой мы говорили выше. Таким образом, «доверие» становится следствием «значимости» как вынужденная мера борьбы с дефицитом обоснования. Оно базируется на рациональном, но тем не менее тяготеет к иррациональному, поскольку ощущает потребность преодоления границ дискурсов о будущем, тем самым не давая дискурсу распасться.

Литература:

1. Niiniluoto Ilkka Futures studies: science or art? // Futures № 33, – 2001. – 371–377 p.
2. Соколов А. В. Форсайт: взгляд в будущее [Электронный ресурс] // Форсайт. 2007. Т. 1. № 1. С. 9. URL: <https://foresight-journal.hse.ru/data/2010/12/31/1208181000/01.pdf> (дата обращения: 06.06.2018).
3. Хабермас Ю. Насколько разумна власть долженствования // Вовлечение другого. Очерки политической теории / Ю. Хабермас ; пер. с нем. Ю. С. Медведева ; под ред. Д. В. Скляднева. – СПб. : Наука, 2008. – 51–119 с.

4. Фурс В. Н. Социальная философия в непопулярном изложении – Мн.: Пропилеи, 2005. – 184 с.
5. Хабермас, Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие // Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас; пер с нем, под ред. Д. В. Скляднева. – СПб.: Наука, 2001. – 173–287 с.
6. Фурс В. Н. Философия незавершённого модерна Юргена Хабермаса / В. Н. Фурс. – Мн.: ЗАО «Экономпресс», 2000. – 224 с.
7. Хабермас, Ю. Этика дискурса: замечания к программе обоснования // Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас; пер с нем, под ред. Д. В. Скляднева. – СПб.: Наука, 2001. – 67–173 с.
8. Песков Д., Лукша П., Кожаринов М., Савчук И. Rapid Foresight методология 0.4 / М.: Агентство Стратегических Инициатив, 2017. – 90 с.
9. Кинен М. Технологический Форсайт: международный опыт [Электронный ресурс] / М. Кинен // Форсайт. – 2009. – Т. 3. – № 3. – С. 60–67. – Электрон. версия печат. публ. – URL: <https://foresight-journal.hse.ru/data/2010/12/31/1208184343/10-keenon.pdf> (дата обращения: 06.06.2018).
10. Dufva, M. Elements in the construction of future-orientation: A systems view of foresight / M. Dufva, T. Ahlqvist // Futures. – 2015. – № 73. – P. 112–125.
11. Kuribayashi, M. A proposal of a new foresight platform considering of sustainable development goals [Electronic resource] / M. Kuribayashi, K. Hayashi, S. Akaie // European Journal of Futures Research. – 2018. – № 6:4. – The electronic version of printing publication. – URL: <https://link.springer.com/content/pdf/10.1007%2Fs40309-017-0130-8.pdf> (usage date: 16.05.2018).
12. Duckett D. G. Scenario planning as communicative action: Lessons from participatory exercises conducted for the Scottish livestock industry / Duckett D. G., McKee A. J., Sutherland L-A., Kyle C., Boden L. A., Auty H., Bessell P. R., McKendrick I. J. // Technological Forecasting & Social Change. – 2017. – № 114. – 138–151 p.
13. Муфф, Ш. К агонистической модели демократии / Ш. Муфф // Логос: философско-литературный журнал. – 2004. – № 2 (42). – С. 180–197.

Социально-философский анализ субъекта в социальном познании: проблема ангажированности исследования*

Погожина Н. Н.

Философский факультет Московского Государственного Университета имени М. В. Ломоносова, старший преподаватель Центра дополнительного образования.

nat60089784@yandex.ru

Аннотация: Автор статьи рассматривает современные тренды в социальном анализе знания. Особое внимание уделяется включению социальных дисциплин – психологии и социологии – в эпистемологический дискурс и, как следствие, расширению объяснения механизмов продуцирования знания с помощью языка локальных социологических концепций. В качестве значимого тренда автор отмечает радикализацию социологизма на примере социологии знания, «сильной программы» социологии научного знания и акторно-сетевой теории. Анализ базовых положений этих исследовательских программ позволяет говорить об изменении субъекта в науке. Рассматриваются четыре возможных варианта ангажированности социального исследования, приводятся рассуждения о потенциальной возможности преодоления разрыва в рамках двух типов коммуникации (научного и политического) в связи с концептуализацией форм протестной коммуникации в науке.

Ключевые слова: социальное знание, наука, истина, социальная эпистемология, исследование науки и технологии, социология знания, ангажированность

Socio-philosophical analysis of the subject in social knowledge: the problem of engagement of the study.

Pogozhina N. N.

Lomonosov Moscow State University, Faculty of Philosophy

Abstract: The author of the article considers modern trends in the social analysis of knowledge. Special attention is paid to the inclusion of social disciplines -psychology, sociology - in epistemological discourse and, as a result, to the expansion of explanation of mechanisms of knowledge production using the language of local sociological concepts. As a significant trend, the author notes the radicalization of sociology on the example of sociology of knowledge, a «strong programm» of sociology of scientific knowledge and actor-network theory. Analysis of the basic provisions of these research programmes suggests a change in the subject in science. Four possible options for engaging social research are considered, and the potential for bridging the gap within two types of communication (scientific and political) in connection with the conceptualization of forms of protest communication in science is discussed.

Keywords: social knowledge, science, truth, social epistemology, Science and Technology Studies, sociology of knowledge, engagement of the study

ⁱ Центральным интересом нашей работы выступает анализ современных тенденций в постановке и освещении проблемы субъектной стороны научной деятельности с учетом специфики социально-гуманитарного знания. Понимая ограничения языка социологии знания и ряда других концепций, разворачивающихся в лоне социологической теории и используемых для рассмотрения познавательной деятельности людей и науки как социального института, мы сознательно обращаемся к потенциалу социально-философского исследования науки. На наш взгляд, необходимо выделить некоторые ключевые аспекты или варианты постановки проблемы и развития дискуссии, имеющие ключевое значение в современном обсуждении ангажированности социального знания.

Изменения, оформившиеся в теоретических позициях относительно субъектной стороны науки, предопределили магистральные линии исследований науки и научного знания нескольких последних десятилетий. Зачастую эти изменения рассматриваются сквозь призму преемственных этапов –

ⁱ Работа выполнена при поддержке фонда РФФИ: грант № 18-011-00980 ««Социальная эволюция» и «прогресс» как категории номотетического познания».

классического, неклассического, постнеклассического [1, 2]. Такое рассмотрение носит схематичный характер и порождает ряд вопросов, связанных с возможностью единой концептуализации этих вех становления представлений о науке и научном знании, а также в их темпоральном единстве.

Однако наблюдается общая тенденция, выражающаяся в потенциальной возможности смещения ракурса с поиска универсальных и предзаданных оснований познания, априорных форм на его социальный аспект (само наличие, укоренённость и даже предопределение результатов познавательной деятельности социальным элементом). Эта тенденция появилась в связи с размыванием дисциплинарных границ и потерей философией своей гегемонии в эпистемологическом дискурсе. Особым образом изменилась оптика исследования благодаря внедрению психологизма, а затем и социологизма в анализ познавательных практик. Можно заметить наращивание «мощности» социологической детерминанты в объяснении конституирования разных форм знания. Причем это наращивание происходит в виде некоего вполне измеримого и отслеживаемого тренда. Социологическая оптика применяется в «слабой» форме, если речь идет о социологии знания и следовании принципу «арациональности» Л. Лаудана (например, в работах К. Маннгейма, Р. Мертон) [3]. Этот принцип предполагает применение социологического объяснения только к тем формам знания, которые не соответствуют образцу научной рациональности, отклоняются от него. Этими формами могут выступать как религиозное, мифологическое знание, так и идеологически подкрепленное, или совокупность обыденных представлений. Для социологов знания этот ход является крайне значимым, поскольку даёт некий карт-бланш и позволяет не применять социологическое объяснение к своей собственной концепции. Эта позиция подвергается серьезной критике со стороны практически ориентированных социальных исследователей, чья практическая ориентация связана, в первую очередь, с возрождением интереса к исследованию языка и работам Л. Витгенштейна. Созданный программный документ социологии научного знания в виде «Сильной программы» радикализирует принцип симметрии [4]. Теперь применение социологически укорененного объяснения требует любое знание, в том числе и «правильное» научное. Таким образом, симметричное объяснение распространяется не только на ложь и ошибки в науке, но и на истинные положения теорий. В качестве следующего «витка» наращивания тренда социологизма можно обозначить акторно-сетевую теорию. Б. Латур использует наработки семиотики для полевых исследований науки – работы ученых в лабораториях, и критикует «Сильную программу» за «несимметричный» принцип симметрии. Дело в том, что «Сильная программа» распространяет социологическую оптику только на самих ученых. Акторно-сетевая теория предлагает пойти дальше и включить в рассмотрение нечеловеческих актантов – микробов, механизмы, приборы, используемые для исследований. Всё это, по идее представителей акторно-сетевой теории, «имеет право» на социологическое объяснение.

Помимо социологизма как принципиального объяснительного конструкта для рассмотрения способов производства и распространения знания важной выступает внутридисциплинарная линия анализа ангажированности социального исследователя. С одной стороны, специфика социального познания, а с другой, обозначенная выше проблематика, позволяют утверждать, что идеи «очищения» социального знания утопичны и безосновательны. Признание ангажированности, то есть встроенности исследователя и его исследования в социальный контекст и, что немаловажно, возможных следствий такого включения – необходимое условие, которое нужно учитывать при анализе социального знания в современности. Попытка различения ангажированности приводит к определению нескольких ее форм. В первом случае речь идет об указанных выше предзаданных параметрах социальной включенности – происхождении ученого, историческом срезе и т.д. Во втором варианте мы обращаем внимание на ценности и идеалы, присущие исследователю. Этот вариант ангажированности рассматривается М. Вебером при конституировании принципа «свободы от оценки» и «отнесения к ценности» [5]. Третьей формой выступает совокупность возможных социальных и политических следствий теории [6]. Однако самой противоречивой и опасной формой является включенность исследователя как политического актора – активиста, то есть такой вариант работы, при котором ученый сознательно выступает с некой политической идеей, встраивая её в свою теорию.

Важным следствием вышеозначенных позиций выступает тот факт, что социальная теория не просто представляется в качестве «стороннего наблюдателя» в деле возникновения и развития протестных движений и занимает некое выделенное положение, но и имеет потенциальную возможность самой порождать особый тип протестной коммуникации, используя свой собственный код – истину. Имея монопольное право апелляции к истине, философское, а затем и научное знание может служить в аргументации в рамках иных типов коммуникации – политической и юридической практиках...

Для научной коммуникации свойственна рефлексия – постоянное обсуждение методов и процедур, используемых для получения истинного знания. Таким образом, по мере усложнения социальной организации научного сообщества рефлексия об этосе науки (Р. Мертон) неизбежно приводит к контroversам. В науке возникают протестные выступления и движения разного масштаба и направленности.

Сегодня мы видим специфические черты оформления протестных выступлений в науке. Уникальность им придает сетевой формат коммуникации, предлагающий широкие перспективы для развертывания общественной экспертизы, обсуждения, включения в дискуссию различных акторов, в том числе и не всегда являющихся экспертами со стороны научного сообщества. Это наводит на мысли о протесте не просто как о фиксации и ответе на погрешности со стороны формализации научных результатов, появившихся вместе с рейтинговыми системами наукометрических баз данных, но и о возможной реализации проекта, зародившегося в лоне социального анализа науки – попытке преодолеть фундаментальный разрыв между двумя типами коммуникации – когнитивным (основанном на переживании) и нормативным (основанном на действии) [7]. Современная российская и зарубежная практика протестного движения в науке, имея разноплановый характер, с необходимостью разворачивается в условиях, продиктованных организацией сетевых коммуникаций и развитием информационного общества [8].

Таким образом, мы наблюдаем важные следствия «проникновения» социологов в философское поле объяснения принципов работы науки и продуцирования знания. Однако необходимо заметить, что социальный анализ науки открывает возможности масштабной работы с теми контroversами, которые не может учесть узкая социологическая направленность исследований в лоне социальной эпистемологии, акторно-сетевой теории, социологии науки и научного знания и других подходов, базирующихся на заданном концепте «социального».

Литература:

1. Маркова Л. А. Наука без истины, субъекта и объекта, что дальше? // Эпистемология & философия науки. 2012. № 4. С. 51-59.
2. Степин В. С. Теоретическое знание. Структура, историческая эволюция. М., 2003. 744 с.
3. Laudan L. Progress and its Problems. Towards a Theory of Scientific Growth. London, 1977. 257 p.
4. Bloor D. Knowledge and Social Imagery. London, 1976. 151 p.
5. Вебер М. Наука как призвание и профессия / Пер. с нем. П. П. Гайдено // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс. С. 707-734.
6. Бурдые П. За ангажированное знание / Пер. с фр. М. Бухарина // Неприкосновенный запас. 2002. № 5. С. 61-63.
7. Луман Н. Истина, знание, наука как система / пер. с нем. А.Ю. Антоновского. М.: Логос, 2016. 408 с.
8. Бараш Р. Э., Антоновский А. Ю. Радикальная наука. Способны ли ученые на общественный протест // Эпистемология & философия науки=Epistemology & Philosophy of science. 2018. Т. 56, № 2. С. 18-33.

Социально-философское измерение человека: от человечности до трансгуманности

Полякова Н. Б.

ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет», кафедра философии и гуманитарных дисциплин, заведующая кафедрой. Кандидат философских наук

midies@mail.ru

Шамшурин А. А.

ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет», кафедра философии и гуманитарных дисциплин, аспирант, ассистент

shamshurin19aleksey@gmail.com

Аннотация: В статье рассматривается бытие человека в социальном. Социальное измерение понимается как философская концептуализация существования человека посредством его сущностного определения. Концепты гуманизма декорируют наготу естественного человека. Они обретают осмысленную полноту в социальном бытии-вместе. Системы гуманизма передвигаются во времени, предъявляя новые смыслы внутреннего человеческого бытия. Однако постепенно происходит сознательный отказ от собственных смыслов, вычитание гуманного отношения из социального взаимодействия. Философская система гуманизма остается в архивах библиотек. Человечеству остаётся довольствоваться лишь памятными образами гуманности прошлого. В настоящем констатируется «голая жизнь» в условиях человеческого зоопарка. Триада «Сартр-Хайдеггер-Слотердаjk» обнаружила несостоятельность концептов гуманизма, чем вызвала запрос на новую гуманность. Философия, обратившаяся к трансгуманизму, теперь рассматривает его со стороны наблюдателя, тем самым человек находит свою естественность, на которую раньше он не мог взглянуть «без сожаления».

Ключевые слова: бытие человека, человечность, гуманизм, трансгуманность, измерение, концептуализация, социальное, смысл

Social measurement: from humanity to transhumanism. *Polyakova N.B.; Shamshurin A.A.*

Udmurt State University, Department of Philosophy and Humanities

Abstract: The article discusses the human being in the Social. The social measurement is conceded as a philosophical conceptualization of human existence through its essential definition. Humanism's concepts decorate the nudity of a natural person. They gain meaningful fullness in social co-existence. The systems of humanism move in time, presenting new meanings of the inner human being. However, there is a conscious rejection of one's own meanings, subtraction of a humane attitude from social interaction. The philosophical system of humanism remains in the archives of libraries. Humanity has only memorable images of the humanity in the past. The present states "naked life" in a human zoo. Sartre, Heidegger and Sloterdijk discovered the failure of the concepts of humanism. This leads to a request for a new humanity of "society 0.5". Now philosophy considers transhumanism from the side of the observer, thereby a person finds his naturalness, which he could not look at "without regret" before.

Keywords: human, humanity, humanism, transhumanity, measurement, conceptualization, social, meaning

Философия промышляет категорию «человек». Сама категория понимается максимально универсально или abstractio (отвлеченно). Здесь «человек» как форма, собирательное словесное обозначение, в которую помещаются конкретные люди – «Павел» и «Петр». Объединение одним словом позволяет отличить «человека» от всего иного или «не-человека». Но задаваясь вопросом о том, что связывает

Петра и Павла отвлеченно категориально, мы находим то общее, что присутствует в каждом конкретном человеке, присуще ему, наполняет его смыслом как содержанием.

Бытие человека предъявляется оформленно и содержательно. Содержание человека, его эссенция представляет собой человечность как difference (Ж. Деррида) – способ различения человеческого и нечеловеческого. Границей между ними выступает внешнее предъявление бытия человека, его тело как определенное во времени существование. Человеческое тело является предметом пристального внимания научных дисциплин от генетики и кибернетики (микромра) до научной антропологии и этнологии (макромра). При всех современных научных успехах в исследовании человеческого организма (например, клонирование) сущность человека остаётся под вопросом. Каждый раз требуется осмысление внутреннего бытия человека, его гуманности, отчего гуманизм как бисер концептов имеет свою историю или, как выразился П. Слотердаjk, свой архив – собрание писем друзьям [1].

Концепции гуманизма – это условия сохранения человека как человека, прежде всего внутри человеческого сообщества, где он только и может обнаружить себя таковым. Историческая реконструкция построения связности сущности и существования человека позволяет, начиная с античности, понимать внутреннее человеческое бытие как нечто отдельное, принадлежащее иному «идеальному» миру (Платон). В Средние века отдельное преобразуется в отдаленность души, принадлежащей Богу, перед которым человек лишь существует. Человеческая жизнь оборачивается борьбой со своим существованием ради обретения сущности. Только бытие бога оказывается точкой совпадения сущности и существования.

Начиная с И. Канта, сущность человека совпадает с её общественным определением. Условием сохранения человека в обществе является внутреннее следование категорическому императиву. Правило морали есть максимум сохранения человеческого целого. Однако «должное» человеческого поведения не совпадает с его «сущим» как практикой жизни. «Должное» – сущность, принадлежащая обществу, а не самому человеку [2, с. 105].

Марксизм закрепляет сущность человека законом «Я – ансамбль общественных отношений». «Я» отчуждается от человека, принадлежит обществу. Только когда общественно-производственные отношения перестанут принадлежать господствующим классам, когда эксплуатация человека над человеком прекратится и основные средства производства станут общими, перераспределение станет справедливым, тогда общественные отношения совпадут с «я», и наступит коммунизм. Сущность по-прежнему не принадлежит человеку, его человечность остается в утопических конструкциях социального.

Экзистенциальное осмысление пытается вернуть смысл самому человеку, который будет полагать собственную сущность в условиях своего существования. Ж.-П. Сартр в определении сущности человека, деконструирует её смысл. Человеческое существование обнаруживает, что человек «делает себя вполне человеком» самоосновно [3]. Но если бога нет, то не значит ли это, что всё дозволено (Ф.М. Достоевский)? По Сартру человеческий поступок становится возможностью проявления ответственности за сохранение человеческого в перспективе продолжения существования рода человеческого перед самим собой и человечеством в целом.

В ответ на сартровское положение о сущности, находящейся в пределах человеческой жизни как «повседневного поступка», Хайдеггер пишет «Письмо о гуманизме». Вскрывая индивидуальное бытие, Хайдеггер собирает сущность и существование человека в единое целое. Метафизика обнаруживает, что бытие определялось как сущее, конституирующее сущность человека. Человек становился «вещным», то есть animal rationales («разумное/расчетливое животное»), что подразумевало необходимость его различения (difference) от других вещей. Философствуя, «разумное животное» определяло себя, устанавливая, что есть человек как таковой. Например, Homo Romanus (человек-римлянин) предстает «человеком» по причине его социально-государственного определения в качестве гражданина, тогда как Homo Barbarus (человек-варвар) — «не-человек», его «заготовка» с точки зрения христианской философии.

Вопрос сущностного наполнения человека стал решаться философским мышлением. Сама философия предстала человекообразующим началом, вскрывающим человеческую человечность, то есть позволила осуществляться человеку. Измерила человека концептом, а не вещью. Разворачивание рефлексии человека в философских концептах обозначилось как идея гуманизма и явилось «произведением» его самого. «Про-из-ведение» по Хайдеггеру одновременно указывает на языковую «на-

правленность», то есть на возможность услышать «зов бытия», и на смысловое «видение», то есть на обнаружение «просвета бытия». М. Хайдеггер указывает, что «сам просвет есть бытие. Именно он внутри бытийной истории метафизики только и делает возможным то явление, благодаря которому присутствующее затрагивает присутствующего при нем человека, так что сам человек впервые оказывается способен своим вниманием прикоснуться к бытию» [4, с. 202].

Благодаря философскому языку и мышлению человек оказывается полноценным, осознающим собственное присутствие в бытии. Философский язык есть место общего пребывания бытия-в-целом, разделяемое в каждом конкретном о-существовании. Человек оказывается языковым существом, бытие которого как мышление есть его сущность. «Человек не только живое существо, обладающее среди прочих своих способностей также и языком. Язык есть дом бытия, живя в котором человек эк-зистировать, поскольку, оберегая истину бытия, принадлежит ей» [4, с. 203].

Он расчётлив в своём «доме бытия». Бытие-в-целом не определено для человека, то есть для его языка. Поэтому с помощью языка человек пытается определить существует ли он («я есть?»), что значит эк-зистировать – выходить на границу определенного знания, на границу своего о-предельного бытия (Dasein). «Стояние в просвете бытия я называю эк-зистенцией человека. Только человеку присущ этот род бытия. Так понятая эк-зистенция – не просто основание возможности разума, ratio; эк-зистенция есть то, в чем существо человека хранит источник своего определения» [4, с. 198]. Экзистенция как «ex-istenz» – это выход на языковой предел, где виден «просвет бытия», когда человек удивленно открывает свое со-присутствие бытию-в-целом.

Метафизика человеческого бытия обнаружила, что сущность и существование совпадают в бытии человека только как в мыслящем субъекте. Философствуя, человек выходит на границу своего знания и определяет себя, в противном случае он становится автоматизированным, стереотипным, расчётливым animal rationales.

П. Слотердаjk в ответ на письмо Хайдеггера, указывает на то, что человек и животное получили смысл в своем существовании, единственный несомненный смысл – жить. Концепты гуманизма постоянно промышляют гуманность человека в языке, фиксированном в письме. Сущность человека заключена в так называемых «письмах к друзьям» [1]. Заполняя архивы библиотек, они иллюзорно определяют человеческое бытие-вместе. Библиотека стала нитью, нанизывающей бисер застывших концептов человечности. Другими словами, гуманизм – лишь застывшая речь, а не процесс «про-из-ведения» человеческого.

Человечество самоопределяется в концептах, берущих начало в первых «письмах к друзьям» о гуманизме. Они измеряют социальное присутствие человека, письменно «забрасывая» его в будущее. Они есть концептуальная попытка определить настоящее в будущем: спроектировать (Сартр), совершая эк-зистирование (Хайдеггер). Но оказываются текстом, принадлежащим прошлому. Гуманизм как будущее иллюзорен. Он превращается в трансценденцию человеческой сущности в настоящем, в транс-(пост-) гуманность человеческого сообщества.

Трансценденция гуманности превращает человека в animal, а его внутреннее – в зашоренность, расчётливость, стереотипность, автоматичность, отождествляясь с животными инстинктами. Человеческая жизнь оборачивается борьбой за выживание, где «homo homini lupus est» (Т. Гоббс). Естественное существование превращает каждое animal в хищника, движимого желанием выжить. Еще никто не связывал событие человека с животным [1], пишет П. Слотердаjk. Выживание в стаде достигает большей эффективности, чем в одиночестве, поэтому коллективное существование присуще всем животным. Человек заключает себя в общественный зоопарк («Menschenpark») в попытке обеспечить собственную безопасность. Но защищён ли он от самого себя?

Человек «пуст» от собственной гуманности. Гуманизм теперь не способ конституирования совместного существования человека, но нигилизация человеческих смыслов из социального взаимодействия. Человек существует в нечеловеческих социальных условиях: проблемы и кризисы вычленили человеческое из общего человеческого бытия.

Мыслительное передвижение концептов гуманизма как движение самой гуманности осталось в прошлом. Внутреннее существо человека выворачивается инстинктами наружу. Теперь лишь природное рассматривается как сущностное. Кроме природного нет иного определения. Человек пуст от смыслов, которые как память сохранились лишь в трансцендентных текстовых конструкциях библиотек.

Итак, трансгуманность манифестирует отсутствие человечности как смыслоположения челове-

ка. Есть концепты гуманизма, в которых описания гуманности лишь внутренняя сборка человеческого целого в настоящем времени социальной жизни. Границы между человеком и животным стёрты. Осталось бесчеловечное животное, жизнь которого в стаде стала мерой социального. Animal одновременно является как автором «писем о дружбе», так и концептуальной мерой гуманизма. Но выйдя на границу гуманности, трансцендируя все прошлые смыслы, не обнаруживаем ли мы конец человека как возможность его переосмысления, возможность его новой жизни?

Литература:

1. Слотердаjk П. Правила для человеческого зоопарка. Ответ на письмо Хайдеггера о гуманизме [Электронный источник]. URL: <http://www.nietzsche.ru/influence/philosophie/sloterdijk/> (дата обращения 30. 09. 2019).
2. Кант И. Что значит ориентироваться в мышлении. 1786 // Кант И. Сочинения в 8-ми т. Т.8 / под ред. А. В. Гулыги. М.: Чоро, 1994. С. 86-105.
3. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М.: «Политиздат», 1989. С. 319-344.
4. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В. Бибихин. М.: Республика, 1993. С. 192-220.

От Одона до Иоахима Флорского: сборка «социального» в проекции клюнийской модели монашества

Рассадин С. В.

ФГБОУ ВО «Тверской государственный технический университет», профессор кафедры психологии и философии. Кандидат философских наук

s_r08@mail.ru

Аннотация: Рассматривается проблема формирования феномена «социальное» в Средневековье. Проведен социально-философский анализ трансформации феномена «социального» в средневековом христианском дискурсе. Выявляется сложность сочетания учения о Граде Божьем Аврелия Августина с социальными реалиями Европы Средних веков. Автор дает оценку влияния клюнийской реформы монашества на представления об идеальном социальном порядке. В результате анализа сочинений Иоахима Флорского автор приходит к выводу, что в творчестве указанного мыслителя синтезируется новая протомодель социального порядка. Она основана на развитии представлений о возможности земной утопии в форме клюнийского общежития монахов.

Ключевые слова: феномен «социального», клюнийская реформа, Иоахим Флорский, социальная модель, утопия, социальная реальность

From Odon to Joachim of Florsky: The Assembly of the «Social» in the Projection of the Clunian Model of Monasticism. Rassadin S. V.

Tver State Technical University, Assoc. Professor, Department of psychology and philosophy.

Abstract: The problem of the formation of the phenomenon of «social» in the Middle Ages is considered. A socio-philosophical analysis of the transformation of the «social» phenomenon in medieval Christian discourse is carried out. The complexity of combining the doctrine of the City of God of Aurelius Augustine with the social realities of Europe in the Middle Ages is revealed. The author gives an assessment of the influence of the Cluni reform of monasticism on ideas about the ideal social order. As a result of the analysis of the works of Joachim Florsky, the author comes to the conclusion that a new proto-model of a social order is synthesized in the work of this thinker. It is based on the development of ideas about the possibility of an earthly utopia in the form of the Cluni hostel of monks.

Keywords: the phenomenon of «social», Cluny reform, Joachim of Flore, social model, utopia, social reality

Осмысление феномена «социальное» во многом отражает непрестанно изменяющиеся представления социальных акторов, существующих в различных социальных реалиях и способных как к самоописанию данных реалий, так и конструированию воображаемого социального мира. Сложность рефлексии «социального», его концептуальное оформление в различные эпохи во многом демонстрируют разный уровень актуальности темы «общества», понимания его сущности и принципов существования. Одним из непреходящих атрибутов социальных дискурсов европейской культуры является утопизм, манифестирующий экзистенциальную тоску человека по чаемому «идеальному» обществу.

Артикулированная Августином Блаженным модель «Града Божьего» задала жёсткую канву понимания «социального» как «христианского сообщества», объединяющего всех верующих, единственным желаемым миром которых оказывается «мир небесный». Монолитность «социального» в данном виде «сборки» в поставгустиновских социальных дискурсах разрушается, порождая различные версии «правильного» социального порядка, выстраивающего людей в определённую иерархию в соответствии с приближённостью к царству Бога. Чёткая ориентация средневековых христианских мыслителей на «вписывание» посястороннего существования в перспективу вечности детерминировала как отказ от анализа наличных социальных реалий и проблем, так и отрицание необходимости заботы о

«социальном» в целом. В то же время присутствие различных социальных групп, или «множеств» в средневековых текстах задавало необходимость социального синтеза в силу априорного единства человеческого рода. Поиск идеального социального порядка должен был учитывать «чистоту» всех «множеств», их приближённость/удалённость от идеального небесного порядка. Дискурс наличного «социального», имея описательный характер, производил социальную дифференциацию по принципам служения, выделяя в качестве наилучшего служение Богу. Последнее содержало две возможности: служение священников и служение монахов, что порождало диссонанс в определении действительно правильного пути представителями различных крыльев сословия духовенства. Опираясь на труды Дионисия Ареопагита [1], творцы социального дискурса старались предельно чётко вписать человеческие множества в описываемый ими небесный порядок. Как отмечает Ж. Дюби, наиболее законченный проект множества, предельно близко подошедшего к порядку ангелов Дионисия, представили монахи клюнийской конгрегации: «Клюнийцы мечтали об обществе, которое вели бы ко благу предводители поистине чистые, полностью избавившиеся от скверны мира, “совершенные”. Они сами. Уже не стремящиеся к совершенству, какими должны быть монахи по мнению Дионисия. А напротив, совершенствующие других. Ведь монахи менее, чем кто-либо, удалены от небесного; среди людей они – те, кто еще странствует по земле и тем не менее уже сопричастен ангельскому началу, о чем говорит святой Августин. Клюнийские монастыри хотели бы образовать на земле некую колонию нематериального, плацдарм царства небесного. Для этого монахи подчиняли нужды разума тому, что составляло в их глазах *opus Dei*, “дело Божье” по преимуществу, – литургическому служению. Главной функцией монастырской братии было петь в унисон хвалы Господу. Таким образом отождествляясь с хором ангелов. Чем больше распевалось псалмов, тем тоньше становилась перегородка, отделяющая мир невидимый от видимого» [2, с. 132]. Концептуально не выраженная, клюнийская реформа была направлена Одоном Клюнийским (около 878 г. – 18 ноября 942 г.) и его последователями на возвращение к соблюдению монахами основных положений Устава Бенедикта Нурсийского (ок. 480 г. – 21 марта 547 г.). Соблюдение жестких практик самоограничения вкупе с литургическим пением, должны были, по мнению Одона, очистить плоть монахов и создать из них избранных: «Ибо желаю, чтобы вы знали наверное, что, в то время как плоть бессильно подчиняется лстивым похотям, войска пороков уже решительно вооружаются против души. Христова Церковь также увещает всех кафоликов, что они тем меньше подчинят душу земным делам, чем больше помнят, что они имеют родину на небесах. Ибо избранных от нечестивцев обыкновенно отличает то, что избранные, которые ныне суть странники и изгнанники, горячо надеются достичь будущего Отечества и столь меньше услаждаются преходящими радостями, сколь более желают обрести Отечество на небесах» [3, с. 472]. В то же время, как писала отечественная исследовательница О.Г. Чайковская, результаты клюнийской реформы отразились на всей средневековой социальной реальности: «Целью и непосредственным результатом монастырской реформы X–XI в., которую принято называть клюнийской, было преобразование церковного института. Однако по своему значению клюнийское движение выходит далеко за рамки церковной истории, так как оно сопровождалось ожесточенной политической борьбой, захватившей различные социальные слои, повлекло за собой изменения в расстановке социальных сил и оказало значительное влияние на современное ему общество в различных областях его жизни» [4, с. 249]. По сути, в клюнийской конгрегации был предложен привлекательный для средневекового христианского сознания проект социального устройства, который обеспечивал для человека любого сословия достижение самой чаемой цели – небесного царства, причём на земле. Данный проект, тем самым, делал утопию достижимой при жизни, позволяя создать идеальный справедливый несословный порядок для любого человека (конечно, не считая женщин, да и сословные разграничения, безусловно, в определённой степени в монастырях сохранялись). Клюнийский идеал Божьего мира демонстрировал потенциал сборки «социального» на принципах разумного устройства, подчинения уставу, общинному общежитию, равному положению всех членов и возможность трансляции данного *Ordo* по всему христианскому миру. Фундированная уверенностью членов клюнийского сообщества и внешних наблюдателей в достижимости Царства небесного указанным путём, данная социальная модель, в то же время имела один существенный недостаток – оторванность от земной реальности. Ж. Дюби пишет: «*Ordo cluniacensis*, “порядок”, порядок в собственном смысле слова, царит в средоточии земного мира, вдалеке от волнений и скверны. Он – посредник между тем, что в человечестве остаётся в плену материи, и небесными обителями; место, которое он занимает <...> На самой верхней ступени видимой иерархии Клюнийская конгрегация собирает толпу людей, все возрастающую и поделенную надвое: одни, по Августиновой концепции, продолжают свое земное странствие, другие уже переступили порог. Ибо клюнийский “порядок” – это

Сабитова А.

Башкирский государственный университет. Кафедра философии и политологии, аспирант

alfia.sabitova.2013@mail.ru

прежде всего армия мертвых. Мертвых исчисленных, учтенных, чьи имена внесены в книги, регламентирующие заупокойные службы, и, следовательно, образующих *ordo*, в том первоначальном смысле, который Рим вкладывал в это слово...» [2, с. 132]. Исторически первый вариант решения задачи по устранению указанного недостатка с сохранением всех преимуществ перфекционистской социальной модели Клуни предложил Иоахим Флорский (Калабрийский), Джоаккино да Фьоре (около 1132–1202 гг.). Иоахим традиционно в отечественной философии рассматривается как мистик, родоначальник средневекового хилиазма, создатель оригинальной историософии. В то же время в сочинении «Согласование Ветхого и Нового Заветов» Иоахим, пользуясь собственным методом согласования/уподобления, подчёркивает необходимость рассмотрения человечества в его единстве: «Таким вот образом Лица одного и Лица другого Заветов рассматриваются по общим для них чертам; и все же город и город, народ и народ, сословие и сословие, война и война, если чем и могут быть схожи, то согласуются, пожалуй, тесной связью при одинаковом смысле; исключая то, что тот более относится к плоти, а этот – к духу, хотя стоит учесть и то, что там есть то, что относится к духу, и тут – что относится к плоти. Итак, не только персоне с персоне, но также и множество [лиц] перекликается с множеством» [5, с. 511]. Анализируя историю человечества как развитие народа Божьего изоморфное развитию Троицы, Иоахим определяет сословие монахов (и их модель социального устройства) как образец идеального мироустройства, долженствующего наступить на Земле в следующую эпоху: «Итак, настанет то время, которое продлится вплоть до конца, вне человеческого предела лет, как будто исчисленное как суббота, как мы писали выше, без войны, без соблазна, без волнения и ужаса, так как Бог благословит её и освятит это тем, что Сам по себе отойдет от всякого дела своего, которое свершил» [5, с. 527]. Предложенный Иоахимом Флорским вариант социального устройства, таким образом, можно определить как принципиально новую версию формирования чаемого «социального»: сочетающую земную утопию с рациональным социальным устройством, основанным на клунийской версии монашеского общежития.

Литература:

1. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии // Дионисий Ареопагит. Сочинение. Толкования Максима Исповедника. СПб.: Алетейя; Издательство Олега Абышко, 2002. С. 37–206.
2. Дюби, Ж. Трехчастная модель, или представления средневекового общества о себе самом / пер. с фр. Ю.А. Гинзбург. М.: Языки русской культуры, 2000. 320 с.
3. Одон Клунийский // Памятники средневековой латинской литературы. X-XI века / Под ред. М.С. Касьяна. М.: Наука, 2011. 895 с.
4. Чайковская О. Г. Клунийское движение X-XI вв., его социальный и политический характер // Вопросы истории религии и атеизма, вып. VIII. М.: Издательство Академии наук СССР, 1960. С. 249–286.
5. Иоахим Флорский. Согласование Ветхого и Нового Заветов / Пер. М. Я. Якушина // Антология средневековой мысли. СПб., 2001. Т. 1. С. 509–537.

В данной работе рассматриваются особенности понимания социального выбора личности. Анализируются проблемы, противоречия, сложности, их влияние, возникающие при социальном выборе. Планирование, постановка перспективных целей немыслима без осознания структуры социального выбора. Социальное пространство расширилось до мирового масштаба и количество альтернатив представляет собой серьезную проблему в решении задач формирования и реализации способности к социальному выбору. Индивид сталкивается с проблемой реализации выбора в социальной реальности, стремясь упорядочить субъект-объектные взаимоотношения и реализовать свои творческие устремления, создавая также универсальные системы ценностей. Важно понимание взаимосвязей компонентов социального выбора, влияющих на возможность социального действия – система ценностей, границы свободы. Необходимо формирование целостной научной позиции в определении дальнейшего гармоничного развития человека.

Ключевые слова: социальный выбор, ответственность, ценностные ориентации, культура, сознание, общество.

Проблема выбора всегда привлекала внимание философов. Выбор является основой человеческого существования, потребность, к которой в человеке глубоко заложена. Постановка целей, формирование своего «Я» невозможна без единицы социальной деятельности – социального выбора. В условиях недостаточной разработанности понятия социального выбора необходимо его теоретическое построение, позволяющее выявить его сущностные особенности. В современном мире в сознании общества происходят изменения в оценке влияния социального выбора. Социальный выбор занимает немаловажное место в жизни человека и общества, поскольку от выбора зависит практически все. Необходимо знание компонентов социального выбора, его характеристики. В сущности человека присутствует принцип осознанного выбора.

Феномен выбора постоянно рефлексирован, так как он является фундаментом любого функционирования и действия. Индивид создавая неограниченные системы ценностей, вступает в конфликт с проблемой выбора в обществе. В период серьезных социальных изменений исследование социального выбора индивида становится особенно актуальной. Человеку приходится сталкиваться с множеством разных вопросов, решение которых требует осуществления осмысленного выбора.

Значимые мысли по поводу социального выбора в философском суждении приводит Аристотель. Он оценивает свои мысли, исключительно, к обдуманному выбору и часто критикует взгляды тех философов, кто идентифицирует выбор с желанием или индивидуальным мнением. Аристотель относит выбор к тому, что «зависит исключительно от нас» [1, с. 100].

Ж.П. Сартр, один из ярких представителей экзистенциализма, считал, что единственное, за что человек не должен отвечать в этой жизни, – это за свое собственное рождение. В остальном индивид полностью не ограничен и распоряжается своим выбором и свободой, как захочет, так как, в результате, каждый из нас несет ответственность за то, кто мы есть и чем становимся на протяжении жизни [4, с.325].

Современные российские ученые выделяют такие составляющие выбора, как: познавательный, стимулирующий, коммуникативный, ценностный. Выбор подразделяют на моральный, свободный, социальный и экзистенциальный. Большинство исследователей отождествляют понятия «принятие решения» и «акт выбора». Необходимо выявить составляющие характеристики социального выбора. Социальный выбор: 1) является осознанным актом; 2) проявляется согласно социальной действительности. Таким образом, социальный выбор – это акт с различной степенью осознанности, с разной протяженностью во времени, пронизывающую социальную действительность и являющийся основой человеческой жизнедеятельности.

Римские философы угадывали природу человека в возможности выбора, действия, в его свободе. В современном мире выбор признают как свободу от внешних и внутренних воздействий. Создаются условия для скрытности, иллюзорности выбора, деформации индивида, невозможности осуществить нравственные идеалы. В. Бакштановский писал, что иллюзорный тип выбора осуществляется определенными социальными установками, которые могут ограничивать внутренний мир индивида и его сво-

боду иллюзиями по отношению к себе самому [2, с. 34]. Проявляется конформизм, который подавляет индивидуальность и внутреннюю свободу человека.

В рамках философского знания выявляются взаимоотношения между субъектом и объектом социальной деятельности. Любой выбор является социальным по своему содержанию. Отличительными свойствами социального выбора являются: ценностная ориентация, упорядоченность, целостность, процессуальность. Всё это позволяет выявить особенности формирования и способности индивида к социальному выбору. Социальный выбор является связующим звеном между индивидом и обществом. Выбор влияет на способность личности адаптироваться в среде, устанавливать правила, нормы, законы социальной жизни и одновременно формировать приемлемую для себя и общества систему ценностей.

Социальный выбор является осознанным видом творческого акта. Флоренский П. отмечал, что личность может расти только в культурной среде [5, с. 530]. Культура является связующим звеном между личностью и обществом. Современная культура перенаправляет разум человека на окружающий мир, где возможна реализация своего выбора. Сознание понимает данный выбор, как неконтролируемые возможности реализации своих желаний.

Нацеленность воспитательно-образовательного процесса на выражение индивидуальных и творческих возможностей индивида будет способствовать развитию самостоятельной личности, а способ совершенствования и самоутверждения даст вероятность реализовать потребность в выборе себя [3, с. 125]. Образование играет важную роль в реализации потребности выбора. По мере образованности субъекта растут границы выбора и количество альтернатив, расширяется социальная среда. Все это приводит к изменению субъект-объектных взаимоотношений. Человек как субъект социального выбора самостоятельно выбирает свои ценностные ориентации. Развиваясь и совершенствуясь, мы видоизменяем и социальный выбор в геометрической прогрессии. Ценностные ориентации являются главной осью сознания, обеспечивающей устойчивость личности.

Выявление природы ценностных ориентаций социального выбора предполагает анализ внутренних побуждений, норм, правил, моральных устоев. Яркий представитель иррациональной философии А. Шопенгауэр полагал, что у любого индивида имеются свои собственные установочные побуждения, которые управляют им и его выбором [6, с.120]. Связующим звеном между ценностями являются интересы. Осуществляя выбор, индивид отдает предпочтение той возможности, которая предоставляет ему наибольший интерес. Выбор может проявиться и с негативной стороны, когда решение человека направлено на ущемление прав других личностей. В данном случае присутствует проблема системы ценностей выбора. Необходимо более углубленное изучение ценностных регуляторов социального выбора.

В обществе присутствует тенденция поиска своего внутреннего мира, усиливающейся значимости ценностных ориентиров, развития своего «Я». Социальный выбор является одним из проявлений свободы. За свободой всегда присутствует такой фактор, как ответственность за свои поступки и действия. Свобода соотносится с ответственностью благодаря социальному выбору. Общество в некоторой степени связывает выбор с предыдущими и ограничивает свободу действий в виде правил и норм. Необходимость осознания последствий своего выбора тесно связана с ответственностью. Она возникает в рамках ценностных ориентаций конкретного общества. Для большинства людей ценностные регуляторы едины. Они являются основой для любой коллективной деятельности. Результаты социального выбора не всегда совпадают с ожиданием общества, поэтому контролировать социальные процессы не всегда возможно, общество не защищено от перемен.

Социальный выбор выступает организатором отношений между конкретной личностью и обществом и включает человека в социальную действительность. Выбор всегда осуществляется по одной и той же схеме. Его структура неизменна. Меняются только формы выбора. Непосредственное влияние на него оказывают структуры общества. Социальный выбор осуществляется с помощью информационных, социокультурных, природных факторов. По мере прогрессивного развития общества появляются новые факторы. Глобализация оказывает влияние на количество альтернатив выбора. Расширяются границы социальной действительности. Необходимо умение осуществлять социальный выбор в изменяющихся условиях. Жизнь – это череда сделанных нами выборов, в основе которых лежит ответственность за наш выбор, за наши поступки или проступки. Социальный выбор представляет собой цепочку определенных поступков, связанных между собой различными решениями, которая прекращается только после его смерти. Ответственность человека должна состоять в том, чтобы каждый его социальный выбор был осознанным и обдуманым.

Литература:

1. Аристотель. Никомахова этика / Соч. в 4-х т. М.: Мысль, 1984. Т. 4. С. 95 - 120.
2. Бакштановский В.И. Моральный выбор личности: альтернативы и решения. - М., 1983. – 222с.
3. Москаленко Д.Н. Свобода выбора и свобода воли // Манускрипт: Грамота. – 2013. – № 4 (3). – С. 123-127.
4. Сартр Ж.П. Экзистенциализм - это гуманизм // Сумерки богов. – М., 1991. – 397 с
5. Флоренский П. Философия культа. - М.: Академический проект, 2014. – 685с.
6. Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. - М.: Республика, 1992. – 448с.

Статус программ гуманизации в коррекции социальных реалий

Савчук Е.В.

Восточно-Казахстанский государственный университет имени С. Аманжолова, докторант
специальности «Философия»

elenasavchuk@yandex.ru

Аннотация: Автор осмысливает феномен гуманизации, представленный в современном обществе в виде многочисленных программ, претендующих на развитие целостной нравственной личности и создания соответствующих этому условий. Целью предпринимаемого анализа является определение статуса программ гуманизации, оценка их потенциала. Широкая палитра программ гуманизации вызвана к жизни расщеплённой социальной практикой и воспроизводит параметры её отдельных сфер, их структуру и особенности взаимодействия элементов. Выявляя способ формирования программ гуманизации, автор подчеркивает предзаданную неадекватность их номинируемым задачам формирования целостной нравственной личности, гармонизации общественных отношений, реального совершенствования гуманизируемых социальных сфер. Автор делает вывод о том, что для человека, осуществляющего деятельное освоение мира, важно сохранять контроль над любыми средствами своей деятельности.

Ключевые слова: гуманизация, гуманизм, программы гуманизации, расщепленное бытие, социальные программы, целостная нравственная личность

Status of humanization programs in correcting social realities.

Savchuk Ye. V.

S. Amanzholov East Kazakhstan state university

Abstract: The author treats the phenomenon of humanization, presented in modern society in the form of numerous programs that claim to develop a holistic moral personality and create appropriate conditions for this. The purpose of the analysis is to determine the status of humanization programs and assess their potential. A wide range of humanization programs is brought to life by a split social practice and reproduces the parameters of its individual spheres, their structure and features of interaction of elements. Identifying the method of forming humanization programs, the author emphasizes the pre-conceived inadequacy of their nominated tasks of forming an holistic moral personality, harmonizing social relations and actually improving the humanized social spheres. The author concludes that it is important for a person engaged in active development of the world to maintain control over any means of their activities.

Key words: humanism, humanization, humanization programs, social programs, split being, holistic moral personality

Пути социальных преобразований обусловлены историко-культурным контекстом: каждая эпоха порождает свойственные ей способы решения социальных проблем. Безусловно, общественное бытие не может существовать без определения направленности социальных процессов и путей их развития/изменения. Свойственные той или иной эпохе формы коррекции социальной действительности представляют собой возможный на данный момент, более или менее эффективный (возможно, ошибочный или даже деструктивный) путь решения проблем. «Человеческое общество не может существовать как естественно функционирующий и воспроизводящийся организм подобно биологическому. Само возникновение человеческого общества связано с появлением норм культуры <...> предполагающих регулирование жизнедеятельности. Эти нормы отнюдь не только закрепляют и оформляют уже существующую практику специфически человеческого поведения, они только и делают её возможной» [1, с. 164].

Гуманизация различных сфер жизни является одним из заметных трендов современного общественного развития. Идея гуманизации выражает потребность в коррекции социальной действительности для человека и возникает как практическая реализация концепций гуманизма. Если гуманизм

эпохи Возрождения носил умозрительный и зачастую утопический характер, то гуманизм XX века стал идейной основой для формирования социальных технологий, программ, направленных на оздоровление тех или иных сфер общественной жизни под лозунгом «Для человека!».

Социальные программы, в том числе, программы гуманизации, являются продуктом XX века и инструментом социального конструирования. Основанием формирования социальных программ является взаимодействие с миром человека-функционера, в зону ответственности которого попадает поддержание функционирования той или иной сферы общественной жизни. Номинируемой целью программ гуманизации является развитие человека как целостной нравственной личности и создание приемлемых для этого условий. По существу, в программах гуманизации речь каждый раз идёт о развитии тех или иных аспектов человеческой личности, той или иной сферы, где человек реализует себя. Это означает, что в основе программ гуманизации заложен абстрактный образ человека (человек как трудовой ресурс, как учитель или ученик, как ученый или как носитель иных социальных функций). Таким образом, уже на этапе целеполагания осуществляется подмена идеи развития человека как целостной нравственной личности идеей формирования его как функционера, лояльного к поставленным перед ним задачам.

В условиях расщепленного бытия происходит трансформация отражения, что закрепляется в содержании программ социальных преобразований. Основанием этого выступает расщепление предметной деятельности, «предстающей как целостность только опосредованно, за спинами индивидов, как внешняя, неподвластная им сила, как рок. Соответственно расщепляется и отражение – и в своих функциях, и в социальном пространстве. И, конечно, трудно, созерцая эту непосредственную картину развитых противоположностей отражения, ухватить его истинную суть» [2, с. 232]. На основе такой мозаичной картины бытия создаются программы социальных преобразований (в том числе, программы гуманизации) неадекватные номинируемым задачам, а тем более сквозным задачам собственно-культурного, собственно-человеческого развития.

Социальные программы (программы гуманизации), порожденные расщепленной социальной практикой отражают параметры ее отдельных сфер, их структуру и особенности взаимодействия элементов. Так, например, можно обнаружить бесчисленные программы гуманизации производственного процесса, образования, науки, искусства и т.д. Эти программы дифференцируются далее в связи с наличием гуманизируемых сфер. Программы гуманизации образования могут содержать в себе программы гуманизации гуманитарного, естественно-научного, инженерно-технического образования. Далее программы гуманизации, например, гуманитарного образования могут включать в себя программы гуманизации среднего, средне-специального, высшего, послевузовского гуманитарного образования. Можно даже обнаружить программы, предлагающие гуманизировать систему оценивания результатов обучения, преподавание истории (или другой дисциплины), процедуру планирования педагогической деятельности, детско-родительские отношения и т.д. Этот подход к воплощению гуманистических идей носит фрагментарный характер: он реализуется применительно к отдельным социальным сферам. Наполнение программ гуманизации каким-либо содержанием, таким образом, ситуативно зависит от ситуативно решаемых задач.

Анализ программ гуманизации показывает, что их авторы нередко возлагают на исполнителей этих программ задачи развития целостного нравственного мироотношения личности, отсутствие которого объявляют причиной всех бед (финансово-экономического кризиса, экологического кризиса, геополитических столкновений, кризиса управленческих решений, кризиса образования, дегуманизации общества, экспансии техносферы и т.п.). Но, формируя и реализуя программы гуманизации, необходимо отдавать себе отчет относительно их специфики как социокультурного феномена, а также относительно их статуса в коррекции социальных реалий, ограниченности возможностей их реализации самим контекстом. Программы гуманизации могут решать ситуативные задачи ситуативным же образом: не стоит ожидать, что при применении таких программ (даже при всех оговорках относительно необходимости учета уникальности объектов воздействия) могут быть решены задачи развития целостной нравственной личности, гармонизации общественных отношений, реального совершенствования гуманизируемых социальных сфер. Вопрос о развитии целостной нравственной личности, по существу, есть вопрос о развитии человеческого в человеке, определяющего его мироотношение в любых социальных обстоятельствах. Данная задача не может быть решена путем осуществления программ действий, где хотя бы одной из сторон предписывается статус объекта. Основанием формирования целостной нравственной личности является осуществление целостной деятельности совместно с

другими людьми, реализующими заинтересованно-личностное отношение к процессам в которых они участвуют, а также друг к другу.

При формировании программ гуманизации логика развития объекта, на который направлены усилия по коррекции, не учитывается. Отсюда проистекает непредсказуемость результатов, предзаданная неэффективность реализации этих программ. Например, д.филос.н. С.В. Иванова, занимающаяся вопросами гуманизации образования, отмечает повышающуюся актуальность проблемы гуманизации. Несмотря на то, что многие программы были реализованы, гуманистические манифесты приняты, «... жаль констатировать, что негативные тенденции нарастают, кризис охватил весь мир, уже на философских конгрессах 2000х годов (российских и международных), заявлено о кризисе философии, гуманитарного знания, в целом – общества...» [3, С. 92].

Особого внимания требуют проблемы реализации систем действий, предписываемых программами гуманизации. Проблемой здесь выступает выявление реальных оснований формирования и реализации этих программ и задаваемых ими систем действий. Дело в том, что любая система действий не содержит внутри себя потенциала развития, движущих сил и т.п. Формируемые в условиях разделенной деятельности, программы гуманизации заказываются одними людьми, разрабатываются другими, реализуются третьими и направлены на четвертых. Это значит, что, когда стоит вопрос о формировании и реализации рассматриваемых систем действий, направленных на гуманизацию, то мы имеем дело с формированием и применением готовых форм, которые выступают как матрицы, накладывающие некие требования, чуждые всем акторам гуманизируемой сферы.

Адекватный статус программ гуманизации обуславливается тем, что, будучи технологическими проектами по своей сути, они должны выступать в качестве средства, помогающего человеку. Они не могут претендовать на то, что в ходе их реализации будет достигнута цель формирования человеческого в человеке, целостной нравственной личности. Целевыми установками программ гуманизации может быть лишь ориентация на создание условий, среды, обеспечивающей наличие средств для осуществления человеческой жизнедеятельности. Важно, чтобы человек, осуществляющий деятельное освоение мира, был способен сохранять и осуществлять контроль над любыми средствами своей деятельности, к числу которых необходимо отнести и программы гуманизации [4, 5].

Литература:

1. Швырев В.С. Знание и мироотношение // Философия науки. М.: ИФ РАН, 1995. Вып. 1: Проблемы рациональности. С. 163-184.
2. Абдильдин Ж.М. Диалектическая логика: категории сферы сущности и целостности // Абдильдин Ж.М. Сочинения в 5 т. Т.4. Алматы: Өнер, 2001. 440 с.
3. Иванова С.В. Гуманизация образования: цели, задачи, условия // Ценности и смыслы. 2010. №2 (5). С. 91-117.
4. Батищев Г.С. Диалектический характер творческого отношения человека к миру // Батищев Г.С. Введение в диалектику творчества. СПб: РХГИ. 1997. 464 с.
5. Гусева Н.В. Феномен мироотношения и образовательный процесс // Креативные основы гуманитарного образования. Сборник научных статей по материалам 10-ой Всероссийской научно-практической конференции 15-16 ноября 2013 г. Екатеринбург. Екатеринбург: РГППУ. 2013. С. 123-144.

Принципы построения новой социальной теории

Сафонов А.Л.

Государственно образовательное учреждение высшего образования Московской области Московский государственный областной университет, кафедра философии, профессор. Доктор философских наук, кандидат технических наук

zumsiu@rambler.ru

Орлов А.Д.

Автономная некоммерческая организация «Международный центр дополнительного образования», заместитель директора. Кандидат технических наук

aorlov2004@yandex.ru

Аннотация: Общественные науки не смогли не только дать прогноз развития общества, но и дать объективную оценку процессам глобализации. Это поставило задачу создания новой социальной теории, адекватно описывающей процессы в социуме на всех стадиях его развития. Сравнительный анализ концепций социальной философии и теоретической социологии показывает то, что единственной концепцией, обладающей прогностическим потенциалом, является формационная теория. Цивилизационные теории, экстраполирующие данные этнологии и культурологии на современное общество, не предоставляют возможность построить модели будущего. Остальные концепции являются теориями среднего и микроуровня, которые дают успешные прогнозы в границах своей применимости. Для преодоления кризиса общественных наук и построения новой социальной теории предложено дополнить формационный подход результатами, полученными в рамках концепций мезо- и микроуровня. Состояние общества на каждой стадии своего развития предложено определять не только уровнем развития производительных сил, но системой типовых организаций, характерных для каждой эпохи, а также внешними и внутренними взаимосвязями статусно-ролевых позиций данных организаций.

Ключевые слова: социальная, формационная, цивилизационная теория, функционализм, структурализм, прогнозирование будущего

The principles of building a new social theory. Safonov A.L.; Orlov A.D.

Moscow Region State University; ANO «Mezhdunarodnyy tsentr dopolnitel'nogo obrazovaniya»

Abstract: Social sciences could not forecast the society development and also give an objective assessment of the processes of globalization. This set the task of creating a new social theory that adequately describes the processes in society at all stages of its development. A comparative analysis of the concepts of social philosophy and theoretical sociology shows that the only concept which contains predictive potential is formation theory. Civilization theories that extrapolate the data of ethnology and cultural studies on modern society do not provide an opportunity to build models of the future. The remaining concepts are theories of the middle and micro level, which give successful forecasts within the limits of their applicability. To overcome the crisis in the social sciences and build a new social theory, it is proposed to supplement the formation approach with the results obtained in the framework of the concepts of the meso- and microlevels. It is proposed to determine the state of society at each stage of its development both by the development level of productive forces and a system of typical organizations which are characteristic of each era, as well as external and internal relationships of status-role positions of these organizations.

Keywords: social, formational, civilizational theory, functionalism, structuralism, forecasting the future

XX век стал веком упадка общественных наук. Глобализация, как феномен системной трансформации общества, сделала явным глубокий кризис социальной теории, которая не только не определила направления развития общества, но оказалась не способной предсказать наиболее острые и масштабные вызовы и угрозы новой эпохи. Она не дала инструментов для объяснения многих феноменов глобализации даже постфактум. В такой ситуации социальная философия снова должна стать той дисциплиной, которая в эпоху «смены веков» показывает новые горизонты развития общества. В современных условиях «...глобального системного кризиса социальная теория должна давать обществу ориентиры для рациональных действий в условиях нарастания порождаемой глобализацией неопределенности, когда подходы экономического порядка теряют предсказательную силу» [1]. Следовательно, современная эпоха требует создание новой метатеории, которая бы адекватно описывала все изменения в обществе, зафиксированные в процессе его развития. Кроме этого, она должна обладать прогностической ценностью. Предсказания будущего, сделанные на основе такой теории, не должны расходиться с характеристиками реально возникающего социума.

Для определения базовых основ такой метатеории был проведен анализ уже существующих социальных концепций. Анализ формационной теории показал, что она рассматривает общество как систему, имеющую одни и те же механизмы функционирования [2]. В соответствии с ней любое общество, независимо от его культурных особенностей, проходит одни и те же фазы развития и характеризуется одними и теми же закономерностями. Эта концепция предполагает определение общих законов развития общества, а также создает принципиальную возможность её совершенствования в направлении поиска единых механизмов функционирования социума. На основе формационного подхода возникли концепции «технологических укладов», развивающие и конкретизирующие принцип ключевой роли производительных сил как «базиса», детерминирующего развитие общественных отношений. Тем не менее, фокусируясь на общих тенденциях развития социума, формационная теория упускает культурно-цивилизационные аспекты истории, вплоть до отрицания исторической роли культурного фактора и культурно детерминированных социальных групп и общностей. Предсказанная марксизмом коммунистическая формация оказалась не единственным путём посткапиталистического и постиндустриального развития. Вместо социума, базой которого должна была являться общественная собственность, возникла эпоха глобализации, при которой финансовые, материальные и производственные ресурсы сконцентрировались в руках узкой группы лиц.

Цивилизационные теории, получившие известность на фоне кризиса марксизма, концентрируют внимание на частных, особенных формах развития общества, характерных для крупнейших культурно-исторических макрорегионов планеты [3,4]. По сути, цивилизационный подход представляет собой не вполне корректную экстраполяцию данных этнологии и культурологии традиционного общества на современные социумы. Различные общества в ней часто выделяются на одном уровне классификации исходя из различных оснований, что нарушает сами принципы систематизации объектов. Более того, цивилизационная парадигма ретроспективна, игнорирует саму научную проблему прогнозирования исторического развития, что серьезно снижает ее познавательную и прикладную ценность, особенно в условиях нарастания глобального кризиса.

В конечном итоге как формационный, так и цивилизационный подходы оказались не вполне пригодными как для прогноза развития современного мира, так и объяснения многих феноменов глобализации хотя бы постфактум. В частности, не получил общепризнанного объяснения кризис нации и государства. Формационная теория даёт слишком общий вывод о том, что «...по мере становления и развития процессов глобализации, возникновения глобальной экономики, становления единой социальной и цифровой среды возникнет новая формация, которая будет характеризоваться новыми технологическими укладами» [1]. Цивилизационный подход не дал приемлемого объяснения тому, что создание глобальной общности, объективно детерминированное экономической глобализацией и цифровыми технологиями, парадоксальным образом сочетается с актуализацией «исторических атавизмов» – религиозных и этнокультурных общностей, устойчиво сохраняющих свою идентичность и значение в крупных экономических и социальных пространствах.

Другим направлением в изучения общества являются такие социальные теории «среднего уровня» как функционализм, структурализм и структурный функционализм [5,6,7].

Функционализм концентрируется на взаимодействии индивидуума с внешней средой, став «...методологической базой для психологических направлений в социальной философии и социологии, прежде всего для анализа мотивов социального поведения людей, как индивидуального, так и массового»

[1]. Структурализм, возникший в ходе культурно-лингвистических исследований письменных источников и явлений культуры, поставил задачу системного изучения общества, как совокупности элементов и их взаимосвязей. Структурный функционализм возник как синтез функционализма и структурализма и был успешно использован для мониторинга социальной динамики в локальных общностях и управления их трансформацией. Тем не менее, в рамках этой группы концепций, поскольку они являются теориями среднего уровня, задачи исторического прогноза развития социума никогда не ставились.

Общество так же описывается постнеклассической философией. Общество в этой концепции обладает «предельной изменчивостью» [7, с. 51], что приводит к невозможности поставить задачу прогнозирования будущего в принципе.

В институциональных теориях общество рассматривается как система взаимодействующих социальных институтов и организаций. Институты формируются в результате объективации повторяющихся взаимодействий между индивидуумами, а также их типичного поведения в повседневной жизни. Они представляют собой шаблоны групповых представлений о социальной реальности и общепринятые нормы поведения, поддерживающие целостность и воспроизводство социума. Формой проявления институтов являются и общественные потребности, «...возникающие под влиянием коллективных и, в силу этого, объективных потребностей социума» [1]. В отличие от институтов, социальные организации – это искусственные конструкты, создаваемые для реализации институциональных запросов общества. Как и другие теории среднего уровня, институциональные подходы успешно применяются для прикладных исследований и проектов, существующих социальных организаций и их взаимодействия с обществом. В силу этого в их рамках вопросы исторического развития общества и трансформации глобального социума не ставятся.

Таким образом, формационная теория остаётся единственной концепцией, ставящей проблему установления универсальных законов развития общества не взирая на то, что на его основе был сделан неверный прогноз о появлении коммунистической формации.

На наш взгляд, для того, чтобы формационная теория стала адекватно описывать процессы в обществе, ее необходимо модернизировать с учетом результатов, полученных в рамках социологических теорий мезо- и микроуровней. Предлагается создать новую социальную теорию на основе синтеза формационного подхода и институциональных теорий с включением в ее методологическую структуру результатов, полученных в рамках других концепций.

Эта теория должна исходить из того, что объективные законы исторического развития вытекают из того, что общество в своём развитии создает не просто потребности отдельных индивидуумов, а институализированные коллективные потребности, для реализации которых возникают организации – вертикально иерархизированные общности, имеющие внутреннюю статусно-ролевую структуру.

Развитие социума определяется состоянием технологий и техники, которые развиваются для удовлетворения групповых институализированных потребностей не сами по себе, а в рамках организаций. Организации в процессе своей деятельности вырабатывают свою систему целей и интересов, которая отличается от объективированных потребностей общества. Таким образом, каждая формация и каждая эпоха характеризуется не только уровнем развития производительных сил, но и совокупностью характерных для своего времени типовых организаций, имеющих сходную статусно-ролевую структуру. Государство, в свою очередь, также является типовой структурой, согласующей интересы общества и типовых организаций.

Воспроизводство и трансформация типовых социальных структур, включая революционные изменения, достаточно адекватно описываются в рамках теорий структурного функционализма, а мотивационные основания массовых действий, народных движения и т.п. явления – теориями функционализма.

Новый подход к изучению общества рассматривает структуру социума, прежде всего, как систему взаимодействия достаточно самостоятельных и в силу этого обладающих субъектностью организаций, т.е. вертикально интегрированных социальных структур. Социальную структуру общества, выделение классов и слоев в новой теории надо рассматривать исходя из примерного равенства статусно-ролевых позиций, которые возникают внутри типовых организаций эпохи.

Таким образом, социально-философский синтез формационного подхода и институциональных теорий с другими теориями мезо- и микроуровня позволяет создать новую социальную теорию, обладающую высоким аналитическим и прогностическим потенциалом, адекватным глобальным вызовам и угрозам современности.

Литература:

1. Сафонов А.Л., Орлов А.Д. Глобализация и парадигмы социальной философии // Философская мысль [Электронный ресурс]. 2019. № 1. URL: https://e-notabene.ru/pr/article_28593.html (дата обращения – 04.02.2020).
2. Маркс К. К критике политической экономии // К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Издание второе. М.: Государственное издательство политической литературы, 1959. С.489-499.
3. Тойнби А. Дж. Постижение истории: Сборник / Пер. с англ. Е. Д. Жаркова. М.: Рольф, 2001. 640 с.
4. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. 603 с.
5. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии / Пер. с фр. А.Б. Гофмана. М.: Наука, 1991. С.3-390.
6. Парсонс Т. Аналитический подход к теории социальной стратификации // Социальная стратификация / Под ред. С. Белановского. М.: 1992. Вып. 1. С. 114-137.
7. Мертон М. Социальная теория и социальная структура // Социологические исследования. 1992. № 2-4. С.118-124.
8. Беленький В.Х. Социальная структура российского общества: состояние и проблемы теоретической разработки // Социологические исследования. 2006. № 11. С. 49-57.
9. Норт Д.К. Институты, институционализированные изменения и функционирование экономики. М.: Фонд экономической книги «Начала». 1997. 180 с.

Личностная автономия как фактор трансформации социальной идентичности

Сергеев С.М.

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Армавирский государственный педагогический университет», аспирант

sergeev19581512@gmail.com

Аннотация: автор рассматривает сложную проблему социальной идентичности личности.

В сложной системе факторов трансформации современной социальной реальности им выделяется фактор личностной автономии. На основе социокультурной методологии анализируется влияние фактора личностной автономии на процесс трансформации социальной идентичности личности, определяется его роль в механизме формирования позитивной социальной идентичности. На основании философско-аксиологического подхода даются авторские определения понятиям «личностная автономия» и «социальная идентичность личности». Автор приходит к следующему выводу. Личностная автономия выступает фактором противодействия негативным социальным процессам в эпоху всеобщей вовлеченности, тем самым формирует вектор трансформации социальной идентичности в позитивном направлении.

Ключевые слова: личностная автономия, идентичность, социальная идентичность, трансформация социальной реальности, кризис

Personal autonomy as a factor of transformation social identity.

Sergeev S.M.

Federal State Budget educational institution of higher education "Armavir State Pedagogical University"

Annotation: the author considers the complex problem of social identity of a person. In a complex system of factors of transformation of modern social reality, he distinguishes the factor of personal autonomy. Based on the sociocultural methodology, the influence of the factor of personal autonomy on the process of transformation of a person's social identity is analyzed, its role in the mechanism of formation of a positive social identity is determined. Based on the philosophical and axiological approach, author's definitions are given to the concepts of personal autonomy and social identity of a person. The author comes to the following conclusion. Personal autonomy acts as a factor in counteracting negative social processes in the era of universal involvement, thereby forming a vector of transformation of social identity in a positive direction.

Keywords: personal autonomy, identity, social identity, transformation of social reality, crisis

Актуальность темы исследования связана с значимостью процесса формирования социальной идентичности как для теоретического осмысления нынешнего периода развития российского общества, так и для оценки практических тенденций и направленности происходящих в нем изменений. Проблема идентичности выходит на передний план исследований в эпоху коренных социальных изменений в обществе. В то же время взаимосвязь личностного аспекта индивидуума и его социального «отождествления» изучена недостаточно. На эту проблему обращают внимание Э.Ю. Майкова, А.Д. Похилько и некоторые другие [1; 2; 3].

Природа социальной идентичности личности основана на способности сознания индивида к отождествлению и различению. Идентичность личности функционирует на основании двух принципов: принцип синтетического единства апперцепции – онтологическая целостность сознания субъекта; принцип трансцендентального единства апперцепции - гносеологическая потребность сознания индивида к анализу, синтезу и соединению разрозненных чувственных фактов в целое. Историческое осмысление феномена идентичности и его природы привело к пониманию возрастания роли субъекта в структурной диспозиции ценностей. Современная действительность детерминирует преобладание роли личностного над социальным и формирует тенденцию по усилению фрагментарности и индивидуализации в современном обществе.

Авторское определение понятия «идентичность»: идентичность – это относительно устойчивая саморегулируемая двухуровневая аксиологическая система, внутренним содержанием которой являются иерархически выстроенные структуры ценностей. На верхнем уровне расположены личностные структуры, на нижнем – социальные. Ценностное понимание идентичности позволяет выработать модель идентичности индивида с позиций влияния личностной автономии на социальные трансформации. Центральным звеном выступают ценности и ценностные ориентации как культурный механизм взаимосвязи человека и общества. Эта модель задаёт научный поиск в направлении взаимосвязи личностной автономии и трансформации социальной реальности и её субъектов. Личностная автономия выступает при этом фактором трансформации социальной идентичности личности. Сознание личности трансформирует ценности в индивидуально-личностные смыслы своих поступков. Общественное сознание формирует из системы ценностей стереотипы и традиции, системы безличных социальных значений.

На основании социально-философских исследований и социокультурного анализа установлено, что личностная автономия — это имманентная самоустремлённость, способность к самоуправлению, способность делать выбор между альтернативными возможностями, ориентируясь на субъектное смысловое содержание. В связи с ускорением социального времени роль автономии личности в социальных интеракциях возрастает. Автономия — это диалектическое единство независимости и когеренции (зависимости) действий и мотивов, проявляющееся в относительном дистанцировании себя от социума. Автономия личности репрезентирует себя посредством таких личностных ресурсов и субъектных предикатов как свобода (самодетерминация, саморегуляция, самоактуализация), ответственность, воля.

Авторское определение понятия «личностная автономия»: личностная автономия – это совокупность объективированных мыслительных форм, определяющих границы автономного бытия индивида в социальном пространстве. Это преодоление трансцендентального предела своей индивидуальности с одновременным возвращением к ней на более высоком ценностном уровне. Личностная автономия обнаруживается в области прескриптивного знания и определяется как категория должного.

Глобализация, информатизация, сетевая коммуникация, социальная идентичность (во всех её формах), кризис социальной идентичности, личностная автономия суть взаимосвязанные факторы современной социальной реальности. В связи с изменениями социальных взаимодействий, вызванных активизацией технологического и информационного воздействия на общественно-индивидуальное сознание негативные факторы современной социальной реальности возросли и продолжают расти, подвергая трансформации базовые детерминанты мира – социальное пространство и время, что, в свою очередь, усиливает разрыв между глобальными практиками и локальным контекстом, а также отражается на повседневной жизни людей, социальных отношениях и коммуникации. Кризис социальной идентичности обуславливается изменением форм связи между человеком и социальными группами, коллективами, общностями, в результате изменяется механизм социальной идентификации. Возрастающие риски отчуждения в связи с экспансией в процесс коммуникаций виртуальной реальности разрушающе влияют на формирование и поддержание социальной идентичности личности. Индивид уже не может быть уверен в том, что обретенный им статус, занятая «социальная ниша» не будут им утрачены. Объективное отсутствие согласованных внешних ориентиров для социального самоопределения с необходимостью заставляют человека больше опираться на ориентиры внутренние, в частности на систему персональных ценностей, выраженных в личностной автономии. Являясь одним из факторов современной социальной реальности, личностная автономия противодействует вызванному современной реальностью формированию коллизий в сознании индивида, что в свою очередь затрудняет развитие негативных процессов в глобализирующемся социальном пространстве. В эпоху постмодернизма происходит процесс уравнивания ценностных ориентиров в сознании индивида, что приводит к проблеме выбора в процессе социализации без конкретных маркеров.

Наряду с усложнением общества возникает тенденция к упрощению социальных практик в процессе социального взаимодействия. В современном обществе ярко выражены тенденции стандартизации и архаизации в процессе социального взаимодействия. В качестве важного ресурса сознания для противопоставления негативным тенденциям, таким как индивидуализм, интернет-зависимость, национализм, маргинальность и др., выступает личностная автономия. Личностная автономия связана с системой личностных ценностей, которые задают некоторую схему поведения

человека и через которые определяется отношение человека к окружающей действительности и себе.

Способами воздействия на процесс социальной идентификации являются реклама, распространение продуктов массовой культуры, изменение образовательных стандартов. На наш взгляд, противостоять негативным тенденциям современности может индивид способный мыслить одновременно глобально и локально, то есть обладающий определённым инструментом сознания. Данная способность может быть реализована в рамках личностной автономии, сформированной в процессе воспитания и образования на классических представлениях роли личности в цивилизационном процессе.

Литература:

1. Майкова Э.Ю. Автономия личности и социальные практики адаптации // Власть. 2012. №5. С. 118-120.
2. Похилько А. Д. Социокультурная автономия сознания // Наука. Инновации. Технологии. 2005. №41. С. 31-39.
3. Похилько А.Д., Сергеев С.М. Методология изучения социальной идентичности в социологии и социальной философии // Гуманитарные и социально-экономические науки. 2018. № 6 (103). С. 47-51.

Смирнов А. Е.

ФГБОУ ВО «Иркутский государственный университет», профессор кафедры Философии и методологии науки. Доктор философских наук

aesmir@mail.ru

Аннотация: В работе дается краткая сравнительная характеристика двух вариантов социальных онтологий – онтологии совместности (ОС) Ж.-Л. Нанси и объектно-ориентированной онтологии (ООО) Г. Хармана. Освещаются основные теоретические предпосылки, идеи и понятия обеих концепций; со стороны ОС это сингулярность и выставленность, со стороны ООО – объект, замещающая причинность, симбиоз. Делается вывод, что и ОС и ООО обладают выраженным методологическим ресурсом, т. к. позволяют учитывать неконцептуализируемую область социального, которая в определенных случаях может оказаться более важной, чем некоторое концептуализируемое «наличие». Для обеих концепций в одинаковой степени важен факт принципиальной избыточности социального. Однако если ОС вписывает данный факт за счет ситуации совместности, то ООО констатирует возможность существования объекта до связей или воздействий. Понятие совместности у Нанси является более широким понятием, нежели симбиоз у Хармана. В ООО понятие симбиоза имеет задачей ограничить потенциальную бесконечность отношений совместности. Если ОС обладает выраженным теоретическим значением, то ООО обладает более широкими операциональными возможностями для исследования конкретных социально-философских проблем.

Ключевые слова: со-бытие, сингулярность, выставленность, замещающая причинность, объект, симбиоз.

J.-L. Nancy – G. Harman: about two variants of social ontology.

Smirnov A. Y.

Irkutsk State University associate professor - Chair of Philosophy and Methodology of Science

Abstract: The work gives a brief comparative characteristic of two variants of social ontologies - ontology of compatibility (OC) of J.-L. Nancy and object-oriented ontology (OOO) by G. Harman. The main theoretical prerequisites, ideas and concepts of both concepts are highlighted; On the OC side it is singularity and exposure, on the OOO side - an object replacing causation, symbiosis. It is concluded that both the OC and OOO have a pronounced methodological resource, because they allow to take into account the non-contextualized field of social, which in certain cases may be more important than some conceptualized «availability». For both concepts, the fact of fundamental redundancy of social is equally important. However, if the OC enters this fact at the expense of the situation of compatibility, OOO states the possibility of existence of the object before connections or impacts. The concept of cohabitation in Nancy is a broader concept than the symbiosis in Harman. In OOO, the concept of symbiosis has the task of limiting the potential infinity of cooperation relations. If the OC has a pronounced theoretical value, the OOO has a wider operational capability to investigate specific social and philosophical problems.

Keywords: co-being, singularity, exposure, substitute causality, object, symbiosis.

Социальная онтология в современной социальной философии занимает особое место. От ответа на вопрос о бытии общества зависит не просто понимание общества и человека, но в конечном счете и само качество социального существования.

В данной работе предпринимается попытка сравнения онтологии совместности Ж.-Л. Нанси и объектно-ориентированной онтологии Г. Хармана. Поскольку онтология Ж.-Л. Нанси многократно неоднократно привлекала внимание исследователей, напомним лишь ее узловые моменты. Нанси избирает темой ситуацию совместного существования, со-бытия, а теоретическим предшественником – М. Хайдеггера. Французский философ задается целью развернуть имплицитные ресурсы экзистенциала *Mitsein*, который, с его точки зрения, проанализирован недостаточно. Со-бытие, бытие-вместе полагается Нанси в качестве условия возможности общества. Элементарный факт совместности предполагает специфическую логику. Такая логика не может быть описана в классических понятиях сущности, субстанции, объекта и субъекта. Совместность, о которой идет речь, не сводится, следовательно, к смыслу

интерсубъективности и не является совместностью индивидуальностей. Для описания и именования совместности Ж.-Л. Нанси использует понятия сингулярности и выставленности. Совместность сингулярна [1],[2, с. 72],[3].

Способ существования сингулярности может быть пояснен через ее абстрактное одновременное представление в качестве положений «с» и «между». «Между» – как непредставимое пространство непреживания тем-же-самым и «с» – как некоторое ее всегда уникальное «содержание». Тогда суть совместного – в математической дискретности, точечности каждого «с-», открытое пересечение которых составляет сингулярность как многомерную единичность. Такая многомерная единичность принципиально открыта своему внешнему или даже представляет эту открытость. Сингулярности выставленны (по отношению к) друг другу. Ситуация выставленности сингулярностей являет собой фундаментальное событие. «Быть выставленным» подразумевает факт онтологически опережающей (или фундаментальной) размерности социального существования. Такая размерность принципиальна событийна, а потому сопротивляется феноменологизации и объективации. «Выставленность» переводит интимность и субъективность субъекта в размерность внешнего. «Внутреннее» (или даже «бесконечно внутреннее») уплощается, интимность переходит в экзистенциальность. Внутреннее в этой ситуации не может быть ничем иным, кроме как складкой внешнего. Социальное существует в качестве предела и границы. Этот подвижный множественный предел социальной единичности и есть то, что объединяет и разделяет в одно и то же время. В качестве такого предела фигурирует факт человеческой конечности. «Именно реальность человеческой конечности является определяющим основанием подлинной природы сообщества. Эта реальность укоренена в выставлении напоказ, которое оставляет самость выставленной у собственным границам и отрезанной от внутренней бесконечности, которой она так жаждет» [2, с. 69]. Сообщество – это сообщество конечных существ, выставленные напоказ.

Обратимся к Г. Харману. Его концепция получила название объектно-ориентированной онтологии (ООО). Концепция Хармана входит в состав так называемого спекулятивного реализма, представленного также именами К. Мейясу, Р. Брасье и Х. Гранта. В его основе лежит схема, запрещающая *корреляционизм* (К. Мейясу) – прямое постижение внешней познающему субъекту реальности. Корреляционизм – идея, в соответствии с которой мы имеем доступ только к корреляции между мышлением и сущим, но никогда к одной из сторон в отдельности. В этом виде принцип корреляционизма разделяют феноменология, все разновидности трансцендентальной философии, а также практически все виды постмодернизма, невзирая на значительные отличия. Поскольку во всех перечисленных вариантах так или иначе фигурирует воспринимающий мир субъект, все они представляют собой так называемые «философии доступа» (Г. Харман). Т.е. всякий объект, закон, событие и явление всегда уже скоррелированы с определенной точкой зрения, или субъективным доступом. Поэтому в ООО человеческое мышление лишь одна из вещей наряду с «привидениями в японском храме или загадочным мерцанием Луны». Субъекта в ООО просто нет. Вернее он есть, но не в качестве привилегированного, а на том же основании, на котором существуют «кентавры, Пегас, единороги и хоббиты». Субъективность в онтологии американского философа растворяется в более широком понятии объективности.

Если И. Кант полагал, что в силу нашей конечности мы не в состоянии постичь вещь саму по себе, то Г. Харман данное обстоятельство переносит на все. Для уточнения своей точки зрения автор концепции ООО часто использует характеристику *странного* (weird); иногда он даже предпочитает называть ООО «странным реализмом». Реализм странен, так как решительно порывает не только корреляционизмом и философиями доступа, но и со «здравым смыслом» (*sensus communis*).

Генез взглядов американского исследователя помимо Э. Гуссерля, А. Н. Уайтхеда, Х. Субири и Б. Латура восходит к экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера, конкретнее – к его различению подручности (*Zuhandheit*) и наличности (*Vorhandheit*), а в наиболее общем смысле к тому, что сам Харман именует «инструмент-анализом». Традиционная трактовка различения подручности / наличности сводится к тезису согласно которому вначале мы повседневно дорефлексивным образом существуем-в-мире (собственно, в подручности), а лишь вторым шагом приходим к возможностям объективации вещей и последующему теоретизированию.

Харман переосмысливает Хайдеггера, настаивая на *объективной* равнозначности теоретического и практического уровней овладения действительностью: «...и теория, и практика остаются на одной и той же стороне баррикад: на стороне поверхности вещей, которая не отражает глубину их реальности. По ту сторону теории и практики находятся сами объекты» [4, 293]. Как же мыслится объект в ООО? Ни один объект не взаимодействует исчерпывающим образом с другим. В то же время любой

объект содержит в себе некоторый избыток собственных проявлений. Этот избыток всегда есть сверх всех возможных отношений. Главное отличие ООО – отказ от редукционизма, от сведения к чему-то активному или наблюдаемому и т.д.

Объекты – как бы спящие гиганты, берегущие свои силы и не показывающие их все сразу [5]. И еще один момент, вновь связанный с Хайдеггеровской оппозицией *подручное / наличное* и поясняющий «странность» в качестве принципиальной характеристики объектов.

Классическая точка зрения такова: человек в качестве Dasein существует в мире подручного. Dasein, подручное, – словом бытие-в-мире, – есть реляционная реальность. Однако если подручное перестает быть таковым (например, в виде полочки молотка, которым мы заколачивали гвоздь), то оно вырывается из повседневности (бытия-в-мире) становится объектом или темой, или – нереляционной реальностью. Промежуточный вывод прост: реляционная реальность первична, нереляционная – вторична.

Возражения Хармана таковы: 1) обе реальности реляционны, так как существуют лишь в отношении к Dasein; 2) подлинный урок экзистенциальной аналитики состоит в том, что существование объектов принципиально превосходит их понимание с точки зрения подручности и наличности, теории и практики [4, с. 295]. Вещи, следовательно, никогда не будут полностью развернуты в отношениях с людьми. Главное различие классической философии – между мыслью и миром должно уступить место различию между объектами и отношениями. Объекты в этой модели «изымают себя из отношений друг с другом, будучи неспособными на прямой контакт» [4, с. 297]. И в этой связи, – о важном теоретическом шаге Г. Хармана, – *замещающей причинности* [6],[7]. Вещи, безусловно, взаимодействуют друг с другом. Рассматриваемые, однако, в качестве объектов, они по определению не взаимодействуют прямо (См. пример Хармана с бильярдными шарами [4, с. 298]). Дело, следовательно, не в том, что причинных отношений не бывает, но в том, что они гораздо сложнее и парадоксальнее, чем, чем то, что мы о них знаем.

Наконец, последнее важное понятие ООО, которым следует упомянуть – *симбиоз*. Симбиоз в ООО есть особый тип отношений, «которое меняет реальность одного из своих членов, а не просто сводится к наблюдаемому взаимовлиянию» [5, с. 63]. ООО делает важный вывод: объект в своей жизни проходит через несколько поворотных точек, но не множество. В пику экзистенциализму и концепции А. Бадью ООО утверждает относительность субъективного начала и фактора «верности»: «симбиотическое изменение не всегда вопрос человеческой преданности, поскольку оно затрагивает даже ленивого пройдоху, который не сможет сохранить верность любовным отношениям, религиозному обращению, политической революции или слиянию кампаний...» [5, с.62].

Итак, ОС и ООО объединяет то, что обе концепции настаивают некоторой *неразличимой действительности* социального. ООО достигает этого посредством введения понятия **объекта** и его принципиальной *избыточности* по отношению к связности познающего субъекта. ОС, в свою очередь, вводит понятие *выставленности*, транспарирующее логику внешнего-внутреннего в ситуацию самоорганизации *сингулярностей*.

Для обеих концепций в одинаковой степени важен факт принципиальной избыточности социального. Однако если ОС вписывает данный факт за счет ситуации совместности, то ООО констатирует возможность существования объекта до связей или воздействий. Понятие совместности у Нанси является более широким понятием, нежели симбиоз у Хармана. В ООО понятие симбиоза имеет задачей ограничить потенциальную бесконечность отношений совместности. Таким образом, и ОС и ООО обладают выраженным методологическим ресурсом, т. к. позволяют учитывать неконцептуализируемую область социального, которая в определенных случаях может оказаться более важной, чем некоторое концептуализируемое «наличие». Если ОС обладает выраженным теоретическим значением, то ООО, как нам представляется, обладает более широкими операциональными возможностями для исследования конкретных социально-философских проблем.

Литература:

1. Нанси Ж.-Л. О со-бытии // Философия Мартина Хайдеггера и современность / Под ред. Н. В. Мотрошиловой и др. М. : Наука, 1991. С. 91–101.
2. Керимов Т. Х. Неразрешимости. М. : Академический проект; Трикста, 2007. 218 с.

3. Смирнов А. Е. Сингулярность: к анализу онтических конституций // Фонарь Диогена. 2016. № 2 (2). С. 186–204.
4. Харман Г. Спекулятивный реализм: введение. М. : РИПОЛ классик, 2019. 496 с.
5. Харман Г. Имматериализм. Объекты и социальная теория. М. : Издательство Института Гайдара, 2018. 152 с.
6. Харман Г. О замещающей причинности // НЛЮ. 2012. № 2. С. 75–90.
7. Харман Г. Четвероякий объект: метафизика вещей после Хайдеггера. Пермь : Гиле Пресс, 2015. 152 с.

Соколов А.В.

*Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, философский факультет,
доцент. Кандидат философских наук*

avs1954@mail.ru

Аннотация: В статье даётся определение традиции как устойчивой преемственности, выделяются важнейшие её структурные элементы – субъект, объект (наследие). Раскрывается специфика объекта философской традиции. Хотя сущность традиции состоит в воспроизводстве какого-то наследия, передать его в неизменном виде практически невозможно. Репликация наследия всегда связана с его мутациями. Рассматриваются два противоположных варианта эволюции традиции, зависящих от отношения субъекта к мутациям: консервация традиции и обновление традиции. Третье направление эволюции традиции связано с рекомбинацией наследия, что меняет характер традиции и превращает её из стабилизирующей в трансформирующую, то есть направленную объективно не на сохранение некоего общественного порядка, а на изменение его. Автор ставит вопрос об оправданности отнесения последней к традициям вообще и приводит соображения в пользу такого отнесения. В трансформирующей традиции предлагается видеть формирующуюся новую или радикально меняющуюся старую традицию. Если она укоренится в обществе, то превратится в традицию стабилизирующую.

Ключевые слова: традиция, преемственность, наследие, ценности, субъект, объект, мутация, христианство

**Traditions, Theirs Evolution and Vicissitudes.
Sokolov A.V.**

Lomonosov Moscow State University, Faculty of Philosophy

Abstract: In the article traditions are defined as stable successions, that have subject and object (legacy) as their structural elements. The specific character of traditions in philosophy is revealed. Though the essence of a tradition is to reproduce some legacy, it's impossible to convey it intact. Legacy replication is always connected with its mutations. Two opposite variants of tradition's evolution are considered, both dependent on how subject treats mutations. The third direction of evolution of a tradition is bound with recombination of legacy, that alters character of a tradition and converts it from stabilizing into transforming one. Author raises the question, whether this is justified to regard the latter as traditions and gives reasons for this. He suggests to regard a transforming tradition as an arising new one or as a changing old one. If it happens to it to take root, then it will turn into stabilizing tradition.

Keywords: tradition, succession, legacy, values, subject, object, mutation, Christianity

Традиции – это устойчивые преемственности в осуществлении какой-либо деятельности, систематическая передача и воспроизводство определённого наследия, которое субъект традиции считает ценным. Наследие – это **объект** традиции. Наследием в интеллектуальной традиции являются духовные конструкции, способы осуществления духовной деятельности либо в своём идеальном виде, либо вместе со своими материальными носителями (книгами, статьями и т.п.).

Философия как часть культуры, имеющая свою историю, также имеет традиции. Ведь философ работает не в духовном вакууме. Он опирается на работы предшественников, испытывает влияния, принимает и развивает какое-то наследие и тем самым относит себя к традиции, а точнее – к традициям, частью которых сам становится. Философ превращается в сенсуалиста, в гегельянца, в материалиста, в «ильенковца». Так совершается преемственность философских идей, которая является, по словам Гегеля, «душой каждого последующего поколения, его духовной субстанцией, ставшей чем-то привычным, его принципами, предрассудками и богатствами» [1, с. 11].

В первую очередь объектом преемственности в философии нужно назвать проблематику, то есть определённый набор тем, проблем, вопросов, образующих своего рода направления, по которым движется философская мысль. Проблематика – это область интересов философов. Она меняется от эпохи к эпохе, от культуры к культуре, от страны к стране, то медленно и эволюционно, то, порой, стремительно и революционно. Далее, объектом философской традиции является также понятийно-категориальное выражение проблематики, ибо одна и та же проблематика может быть понятийно оформлена совсем по-разному. Понятийный аппарат, категории наследуются, как и их содержательное наполнение, интерпретация (то есть, тот смысл, который в них вкладывается). Нужно подчеркнуть, что объект даже единичной традиции (передаваемое наследие) представляет собой сложное образование, в которое входят многие элементы, выстраивающие между собой особые связи.

Поскольку сущность традиции состоит в сохранении и воспроизводстве какого-то наследия, то объективно традиция нацелена на сохранение некоего общественного порядка. Тем самым она играет роль консервирующего механизма общества. Поэтому традицию всегда противопоставляют новациям и социальным изменениям. Можно сказать, что противопоставление традиции обновлениям само по себе является традицией. Однако простая репликация традиции, передача наследия в абсолютно неизменном виде практически неосуществима. Как писал Е. Шацкий, «вера в возможность сохранения in toto верности «отцам» иллюзорна, так как это потребовало бы невозможного: жить в точно таком же, как они, мире. Речь не идёт о том, будет ли это религиозная доктрина или политическая организация, орудие труда или оружие, сказка или обряд; любой факт культуры продолжает существовать лишь постольку, поскольку он изменяется. Передача общественного наследия – это метаморфоза» [2, с. 300].

Репликация наследия всегда связана с ошибками и интерпретациями – своего рода мутациями объекта традиции. Но всё это происходит не само собой, а благодаря деятельности субъекта. Ведь субъект традиции и её объект тесно связаны. Как известно, нет объекта без субъекта. Субъект сохраняет и воспроизводит наследие потому, что считает его ценным, и никакие мутации не пройдут мимо его внимания. Если отклонения в наследии не существенны, то субъект может просто не придавать им значения, и традиция продолжится, лишь немного изменившись. В противном случае возможны два противоположных варианта, чреватых одинаковым итогом для традиции.

Первый вариант эволюции традиции складывается тогда, когда субъект строго следит за чистотой наследия, и все мутации им отклоняются. Такое положение дел мы порой наблюдаем в истории догматических религий или догматических философских учений. В результате наследие реплицируется почти в неизменном виде, но оно всё хуже соотносится с культурой и с обществом, в которой бытует данная традиция. Традиция станет рассматриваться как косная, отжившая, устаревшая, и она прекратится. Сценариев подобного развёртывания событий есть несколько, но в данной статье они рассматриваться не будут.

Противоположное вышеописанному направление развития событий будет состоять в принятии субъектом всё больших и больших изменений в наследии. Если это будет происходить достаточно медленно, постепенно, в унисон с переменами в обществе и культуре, тогда такая меняющаяся традиция сможет просуществовать достаточно долго, однако её прогрессирующее выхолащивание ассимилированными мутациями рано или поздно приведёт такую традицию к угасанию, ибо для субъекта она постепенно утратит ценность, или сам субъект станет социально незначительным.

Большие перемены в судьбе традиции наступают тогда, когда принимаются существенные мутации наследия или даже происходит его рекомбинация, то есть масштабная перестройка и обновление. Такое положение дел складывается в тех ситуациях, когда субъект традиции разделяется, и их становится два, один из которых заинтересован в изменённом наследии. Например, подобные ситуации не раз имели место в истории христианства. Рождение протестантизма было связано с образованием субъекта, заинтересованного в изменении христианского наследия – Библии, религиозного культа и ряда других атрибутов религии. Традиция поменяла свой характер – она уже не была направлена на сохранение существовавших общественных порядков. Рождающийся европейский капитализм требовал нового общественного устройства и разрушения старого. Поэтому традиции этого рода мы назовём трансформирующими, в то время как традиции, о которых до сих пор речь шла выше, будем называть стабилизирующими.

Может возникнуть вполне законный вопрос, а стоит ли вообще называть эти трансформирующие традиции – традициями?

Соколова А.С.

ГК Магеллан, зам. рук. отдела онлайн-продаж

sokolova-nancy@yandex.ru

Несомненно, они тоже традиции. В пользу этого говорят следующие соображения. В трансформирующей традиции мы должны видеть формирующуюся новую или преобразующуюся, радикально меняющуюся старую традицию. Задача субъекта трансформирующей традиции – создать из старого наследия новое, укоренить его в обществе, максимально расширить собственные границы, повысить собственную общественную значимость. Если субъекту трансформирующей традиции этого сделать не удастся, новая традиция не возникнет, реформированная им старая традиция будет объявлена «ересью», «ревизионистским уклоном». Но если его ждёт успех, то тогда трансформирующая традиция превратится в стабилизирующую и будет рассматриваться как этап в эволюции данной традиции, например, как протестантизм рассматривается в качестве этапа эволюции христианства.

Второе соображение состоит в том, что субъект трансформирующей традиции предстает в своих глазах и старается предстать в глазах всего общества вовсе не как разрушитель старой традиции, не как новатор, а как реставратор, восстановитель правильной традиции. То есть, субъект будто бы не меняет наследие, а всего лишь устраняет вредные мутации, отклонения – исправляет его. Так, протестанты считали, что они возвращают христианство к «апостольским порядкам», очищают его от привнесённой папизмом скверны. Они заново переводят Библию, убирают оттуда сомнительные части, отказываются от таинств, противных духу «апостольских времён». Другой пример – церковная реформа в России в XVII в.: затеявая её, царь Алексей Михайлович сотоварищи («ревнители благочестия») делали это во имя восстановления «древнего благочестия». [3, с. 170—195]

Нередко трансформирующие традиции возникают в условиях социальных кризисов, революций, когда многие старые традиции оказываются дискредитированными, а их наследие обесценивается. Возникают новые субъекты, которые принимаются собирать новое наследие, ибо как природа вообще не терпит пустоты, так и природа жизни общественной также пустоты не допускает. Но новое нельзя создать из ничего, и материалом для него в подобных условиях всегда служит старое обесцененное наследие. Из него селективно комплектуется ядро новой традиции, её объект, который далее будет развиваться вместе с самим субъектом. Но и в случае таких новых традиций субъект в целях их укоренения в обществе старается встроить их в какие-то старые традиции, не обязательно реальные, а нередко вымышленные. Например, важным шагом в утверждении в СССР новой философии диалектического материализма стало встраивание её в такую древнюю традицию мировой философии, как «линия Демокрита», которую она завершала.

В предыдущих абзацах было показано, что значительные перипетии в судьбах традиций связаны с субъектом, с его разделением и удвоением. Однако, такие изменения субъекта традиции не обязательно означают возникновение трансформирующей традиции. Умножение субъекта очень часто приводит к другому повороту в их эволюции – к ветвлению традиции, то есть к появлению её ветвей и изомеров. Но рамки данной статьи не позволяют говорить об этом подробнее.

Литература:

1. Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Том IX. М., Партийное издательство, 1932. 313 с.
2. Шацкий Е. Утопия и традиция. Пер. с польск. / Общ. ред. и послесл. В.А. Чаликовой. М., Прогресс, 1990. 456 с.
3. Борисов Н.С. Церковные деятели средневековой Руси XIII—XVII вв. М., МГУ, 1988. 200 с.

Аннотация: Распространение и органичное вплетение информационно-коммуникационных технологий в деятельность людей, способствовало трансформации типов личности человека в современном российском обществе. Ряд социальных мыслителей приходят к выводу о том, что в информационном обществе современной России формируется «сетевая личность». В настоящее время новый тип личности с одинаковым набором характерных черт называют по-разному: сетевая, виртуальная, расколотая. Одной из характерных черт сетевого типа личности является клиповое мышление. Формированию такого типа личности в первую очередь способствует обновление образовательного процесса, перевод его в виртуальную среду. Прямое или смешанное включение сетевого и онлайн-обучения в образовательный процесс выступает не только способом удовлетворения познавательных потребностей современного ученика/студента, но и необходимым условием их обучения.

Ключевые слова: сетевая личность, информационное общество, российское общество, социальная сеть, сетевое сообщество, деятельность человека, информационные технологии

“Network personality” in the information society. Sokolova A.S.

Abstract: The spread and organic interweaving of information and communication technologies in people's activities has contributed to the transformation of human personality types in modern Russian society. A number of social thinkers come to the conclusion that a “network personality” is being formed in the information society of modern Russia. At present, a new type of personality with the same set of characteristics is called differently: network, virtual, split. One of the characteristic features of the network type of personality is clip thinking. The formation of this type of personality is primarily facilitated by the updating of the educational process, its translation into a virtual environment. Direct or mixed inclusion of network and online learning in the educational process is not only a way to satisfy the cognitive needs of a modern student, but also a necessary condition for their learning.

Keywords: network personality, information society, Russian society, social network, network community, human activities, information technology

В современном российском обществе – информационном, возрастание роли информационно-коммуникационных технологий и появление виртуальной реальности привело к слиянию социальных взаимодействий в двух средах – реальной и виртуальной. В экономической сфере данное слияние произошло органично и свободно, но в ряде других – происходит болезненное стыкование. Так, через законодательное закрепление сетевой формы обучения, в систему образования внедряются цифровые технологии для обеспечения данной формы. Таким образом, виртуализация современного общества способствует не только трансформации человеческой деятельности, но и личности человека. Если в предыдущие эпохи, мыслители посвящали свои труды исследованию таких типов личности как трудящийся, потребительский, зависящий от государства и т.д., то в информационную эпоху, исследовательский взор устремлен на сетевой тип личности.

«Сетевая личность» связана с понятием «виртуальная реальность». На наш взгляд, О.И. Елхова, наиболее точно определила виртуальную реальность как целостное единство субъективного и объективного, которое формируется в виде процессуального взаимодействия между человеком и некоторой искусственно созданной техническими средствами средой [1, с. 210]. Особое значение, исследование сетевой личности, приобретает в русле модернизации российского образования.

В настоящее время российскими мыслителями выделены типы личности: виртуальный, сетевой, расколотый.

В.И. Курбатов, исследователь виртуальной реальности, выделил виртуальный тип личности, виртуальный тип мышления и психики. Курбатов подчеркнул, что именно специфичность устройства

сетевых коммуникаций в сообществах способствовали формированию виртуального типа личности и сетевого типа мышления [2, с. 65]. Российский философ, Б.С. Клементьев [3], сделал важное замечание: сетевой тип личности требует иного подхода при формировании образовательных ресурсов, в том числе и онлайн. Мозаичность и клиповость являются характерными чертами мышления виртуальной личности. Ф.И. Гиренок, А.А. Стоян [4, с. 1566] указали, что подобный принцип построения мышления все чаще встречается в мировоззрении современного человека: мир есть не целостная среда, а скорее, наоборот: поток почти не связанных между собой фактов, частей, событий. Для обладателя клиповым мышлением, анализ какой-либо ситуации вызывает определенные затруднения, а подчас выдает полную неспособность к осуществлению аналитической функции.

Другой социальный мыслитель, Д.А. Беляев, также полагает, что именно виртуальное пространство способствует формированию виртуального типа личности («Homo Virtualis») [5, с. 69]. По мнению Беляева, в настоящее время виртуальный тип личности обретает новое понимание свободы и новые возможности ее практической реализации. Способности виртуальной личности становятся практически неограниченными, обеспечивая возможность в том числе обратимости любых действий и событий через функции перезагрузки или удаления. Отметим, что характеристики личности, описанной Беляевым будут изменяться, так как применительно к сетевому обучению, такой студент преждевременно выйдет из образовательного сообщества самовольно, таким образом, не завершив обучение. И подобные случаи уже известны. Студенты виртуального типа личности, не видят смысла в прохождении полного образовательного цикла, они осуществляют академический переход с одного направления подготовки на другое в рамках одного вуза, либо в разных вузах, либо отчисляются из вуза и обучаются с помощью открытых сетевых ресурсов.

Важно отметить, что впервые расколотый тип личности предложил А.С. Ахиезер, используя метафору раскола, связывая ее смысл с развивающимся распадом всеобщности. Е.Е. Семенов продолжил исследования «расколотого» типа личности, анализируя социальные взаимодействия в новых медиа – социальных сетях. Семенов в качестве синонима «расколотой личности» использует «сетевую личность» [6]. Здесь сетевой тип личности проявляется в отрицательном ключе. Находясь практически одновременно в различных виртуальных сетевых сообществах, личность фрагментируется, раскалывается, теряет свою целостность из-за того, что в каждом сообществе идентифицирует себя по-разному, начиная от аватара (фотоизображения своей учетной записи) заканчивая темами и стилем общения с участниками различных сообществ. Раскол в интерпретации Семенова означает непреодолимую пропасть между складывающимися социальными группами – «включенными в Сеть» и новыми аутсайдерами информационной эпохи, «текучей современности». Мы не разделяем позицию Семенова в том, что личность в социальных сетях не способна формировать устойчивые человеческие общности. С одной стороны, Семенов сделал верное замечание, что человек может одновременно входить во множество сетевых сообществ, идентифицировать себя в них по-разному, выбирать различный стиль общения. Важно помнить, опираясь в том числе и на труды М. Кастельса, о том, что в информационном обществе виртуальная реальность тесно переплетается с действительной реальностью. Поэтому и ценность сетевого сообщества определяется способностью оказывать влияние на процессы действительной реальности.

Исследовав различные подходы к новому типу личности – сетевому, мы выделили основные характерные черты сетевого типа личности, разделяющего ценности информационного общества. Характерными чертами сетевой личности являются: 1) способность к оперативному «переключению» (от одного вида деятельности к другому, от одного типа мышления к другому, например, от алгоритмического типа к творческому, от клипового – к логическому и т.д.), 2) умение из фрагмента («кусочка, кирпичика») выстраивать целое, 3) органичное пребывание в виртуальном пространстве, «пространстве потоков», 4) креативность и продуктивность, 5) способность к непрерывному обучению, 6) умение адаптироваться к изменениям и адаптировать преобразования, 7) готовность к риску в условиях неопределенности и уверенность в себе, 8) способность устанавливать новые связи и формировать социальные объединения в целях решения как коммерческих, так и общественных проблем, 9) умение вести деятельность в условиях «лабиринта» информационного общества, что объясняется высокой скоростью генерирования, а также восприятием инновационных технологий.

Литература:

1. Елхова О.И. Фрактальность виртуальной реальности // Вестник Башкирского университета. 2014. Т. 19. № 1. С. 210-214. С. 210;
2. Крупенникова Л.Ш., Курбатов В.И. Виртуальная личность: NET-мышление, сетевой психотип и интернет-фобии // Инженерный вестник Дона. 2014. Т. 30. № 3. С. 65;
3. Клементьев Б.С. Трансформация личности в пространстве Интернета // Изв. Саратов. ун-та Нов. сер. Сер. Акмеология образования. Психология развития. 2017. №2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/transformatsiya-lichnosti-v-prostranstve-interneta> (дата обращения: 31.01.2020);
4. Стоян А.А. «Клиповое мышление» через призму «одномерного человека» Герберта Маркузе // Политематический сетевой электронный научный журнал Кубанского государственного аграрного университета. 2015. № 114. С. 1566-1579;
5. Беляев Д.А. Виртуальное бытие пост- (сверх)человека / Д. А. Беляев // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7, Философия. Социология и социальные технологии. – 2012. – № 3. – С. 68–73;
6. Семенов Е.Е. «Расколота личность» в пространстве социальных сетей глобального мира // Вестник ННГУ. 2013. №4-2 С.239-242.

Механизм ориентирования человека и социальных групп

Соколова Л.Ю.

ФГБОУ ВО «Чувашский государственный университет имени И.Н. Ульянова», кафедра философии, социологии и педагогики, старший преподаватель

larasokol@yandex.ru

Аннотация. В работе представлен механизм ориентирования человека и социальных групп в мире. Мы выявляем структурные элементы информационной системы и проецируем их на социальные системы. Этнос рассматривается как система, имеющая интеллектуальные свойства информационных систем. Информационная система способна создавать, хранить и искажать информацию под воздействием внешних факторов, а также использовать информацию для управления своим поведением. Каждая информационная система решает свой круг информационных задач. Система имеет интеллектуальную структуру, состоящую из трех ключевых элементов – памяти, разума и воспитания, связанных информационным взаимодействием. Изменение одного из элементов ведет к изменению самой системы и ее разрушению. Цель информационной системы – обеспечение присутствия системы в будущем. Представление этнической системы в информационной проекции позволяет определить тенденции ее будущего развития.

Ключевые слова: дискретная модель мира, информационные системы, этногенез, память, разум, воспитание

Mechanism of orientation of a person and social groups.

Sokolova L. Yu.

I.N. Ul'yanov Chuvash State University (Cheboksary)

Abstract: The paper presents the mechanism of orientation of a person and social groups in the world. We identify the structural elements of the information system and project them onto social systems. Ethnos is considered as a system that has the intellectual properties of information systems. An information system can create, store, and distort information under the influence of external factors, as well as use information to control its behavior. Each information system solves its own range of information tasks. The system has an intellectual structure consisting of three key elements-memory, rationality, and education, connected by information interaction. Changing one of the elements leads to a change in the system itself and its destruction. The purpose of the information system is to ensure that the system is present in the future. The representation of the ethnic system in the information projection allows us to determine the trends of its future development.

Keywords: discrete model of the world, information systems, ethnogenesis, memory, mind, education.

Проблемы ориентирования человека в мире, существование самого общества остаются на сегодня одними из актуальных проблем. Цель работы – соотнести признаки информационной системы с социальной, для достижения цели решается ряд задач – выделить структурные компоненты информационных систем, спроецировать выделенные структурные признаки на этническую информационную систему.

Структурируя для себя мир, среди материальных и социальных, объектов будем различать функциональные и информационные системы. Первые из них – функциональные системы, с точки зрения философии, могут быть в пределе практически закрытыми от внешнего воздействия, не нуждаясь в нём, но, тем не менее, проявлять себя во внешнем относительно них мире, как материальные данности. Структура этих данностей и проявление в мире – свойства, определяется преимущественно их собственной (внутренней) природой, либо стабильными, практически неизменными компонентами внешнего мира и не зависит от текущего, ситуационного окружения. Необходимым компонентом существования функциональных систем является относительная ситуационная стабильность.

Вторые из них – информационные системы, – некоторые материальные образования, создающие,

хранящие в собственной структуре и использующие некоторые результаты переменного потока разнообразных воздействий внешнего мира как упорядочивающий, сообразно моменту, их изначальную структуру и изменяющий их форму фактор – информацию, в качестве необходимого компонента своего существования. Это принципиально открытые системы.

Дискретизируя человечество на подсистемы, можно выделить следующие уровни: человек, различные группы (этнические, профессиональные, политические и т.д.), общество. Общество представляет собой многоцелевую информационную систему, существование которой определяется целями и действиями как самой системы, так и её подсистем. Если для человека ценность определяется ориентированием, а для общества важна целевая установка – само существование.

Основным условием существования таких систем является их адекватная изменчивость в соответствии с изменчивостью окружающей среды, позволяющая в тоже время сохранять определенный status quo. Неадекватная изменчивость приводит к исчезновению информационной системы – естественному отбору.

Несмотря на то, что границы между функциональными и информационными системами нечеткие, в определенной степени условные, описанные проекции позволяют вычленять некоторые наиболее существенные аспекты интересующих нас явлений, связанных с проблемами этногенеза.

Сегодня, в отличие от недавнего прошлого, этнос достаточно открытая, необходимо ограниченная ресурсами (географическими, биологическими) скорее информационная, чем функциональная подсистема человечества, выделенная нами в рамках дискретной модели мира. Действующим фактором такой информационной системы является «сетевая» этническая группа, судьба которой зависит как от совокупной жизнедеятельности составляющих её подсистем – подгрупп, совокупное действие которых приводит систему к движению и изменению ситуации вокруг себя, так и окружения. Необходимость действий заключается в сохранении информационной системы за счёт конкуренции с окружением при сохранении открытости самой системы, относительно других надсистем. Достаточно очевидно, что этническая группа, как ячейка информационного пространства, вложенная в этнос система, необходимо ограничена абиотическими и биотическими факторами, различием базовых ценностных ориентаций.

Можно выстроить иерархию информационных систем, каждая из которых будет являться «внешней средой» по отношению к другой. Нужно помнить о том, что каждая система решает определенный круг задач, а взаимодействие между информационными системами приводит к возникновению других новых систем. При достижении новой ступени информационной системы, переход её на новый уровень открывает перед ней новый круг задач, а задачи нижестоящей системы становятся малозначимыми. Так человек представляет ценность только для ближайшего окружения – семьи, коллектива, где он играет ключевую роль, а для государства он же представляет меньшую ценность. Также этнос представляет ценность для этнической группы.

По принятому нами за основу проекции положению вещей любая информационная система является открытой и нуждается в постоянном поддержании собственного соответствия внешнему миру. В глобальном отношении именно Мир является детерминирующим объектом, как создающим этнос, так и уводящий его с исторической арены. История показывает, что для одних этносов имеет место некоторое продолжительное состояние существования – равновесие, позволяющее этносу оставаться самим собой, не растворяясь в других и не исчезая с исторической арены в результате вырождения. В современных условиях проблема заключается в стирании этнической идентичности или её сохранении.

Этническая система, имеющая свою историческую память, – культура этноса, способна трансформироваться как извне, так и под воздействием внутреннего этнического брожения. Трансформируя культуру, этнос трансформируется сам. В своей деятельности этнос опирается на ограниченные ресурсы – артефакты, которые этнос создает, хранит и перерабатывает. Материальные артефакты являются тем субстратом, устойчивым ядром, на котором строится деятельность информационной системы, без этой основы не будет самой системы. Материальные артефакты – результат трансформирования опыта существования в течение жизни, отражение прошлого, память.

В самом широком, философском смысле слова академик Н.Н. Моисеев определяет память как систему, «обеспечивающую запись (кодирование), хранение и передачу информации одних поколений к другим» [1, с. 84].

Любое ориентирование в изменяющемся мире есть информационный процесс, возникающий при несоответствии состояния мира наличному состоянию системы. Наличные средства в виде мате-

риальных артефактов (память и культура) определяют ментальность этноса – общее, повторяющееся «здесь и сейчас» – идеальные артефакты. Ментальность этнических групп заключается в стремлении осознать себя частью этноса, следовать общепринятым правилам поведения, соблюдать традиции и обычаи, т.е. в способности обрабатывать данные, информацию, находящиеся в памяти. Ментальность, составляющим ядром которой является нечто традиционное, при приращении нового превращается в традицию. Этническая традиция (воспитание), выражающаяся в привычке пользоваться теми или иными ранее созданными интеллектуальными, информационными достижениями, порождает когнитивные артефакты, которые являются связующим звеном между памятью и разумом. Когнитивные артефакты дают представления о предметах и соотношениях предметов определенного этноса, так и модельное поведение при взаимодействиях этнических групп с другими группами и артефактами [2, с. 17].

В мире исходные данные постоянно меняются, а необходимость определять и предугадывать будущее состояние мира присутствует всегда. В постоянно меняющихся условиях происходит изменение предложений мира, трансформация социальных процессов, изменение цели действий, корректировка цели и наличных данных, позволяющих совершить действие. Деятельность этноса состоит в хранении, трансформации артефактов, которые представляют собой информацию, фиксируемую и передаваемую на языке. Общий язык играет важную роль в сплоченности этнических групп, отражает обобщенные модели поведения; осуществление социальной деятельности её представителей происходит через память. Передаются те данные/ценности, имеющие коммуникационную значимость.

В современно истории можно последить действия по уничтожению этнических групп – всё начинается с разрушения памятников истории, вывоза музейных экспонатов и артефактов – «стирание» исторической памяти народа, основного компонента интеллектуальной структуры информационной системы.

Перспектива и качество существования этноса зависит от памяти, разума и воспитания. Эти элементы структуры можно применить ко всем информационным системам от простых до иерархически сложных: как к человеку, так и этносу, далее – народу. Выделенная нами интеллектуальная структура информационных систем позволяет понять тенденции развития этноса в современном мире.

Литература:

1. Моисеев Н.Н. Алгоритмы развития. М.: Наука, 1987.
2. Мукин В.А., Соколова Л.Ю., Мукина И.В. Этнические элементы в культурном пространстве Чувашии // Новая парадигма социально-гуманитарного знания: сборник научных трудов по материалам Международной научно-практической конференции 29 декабря 2017 г.: в 6 ч. / Под ред. Е.П. Ткачевой. Белгород: ООО Агентство перспективных научных исследований (АПНИ), 2018. С. 16–20.

Формирование современного института ответственности в Кыргызстане

Стамова Р. Д.

Национальная академия наук Кыргызской Республики, Институт философии, права и социально-политических исследований им. А.А.Алтымышбаева, зав. Отдела. Доктор философских наук

stamrah@mail.ru

Аннотация: Глобализация в её современном виде представляет собой процесс модернизации в пределах всего человечества. Переход к современному обществу ориентирован на инновационную составляющую культуры, элементы которой оказывают решающее влияние на мировоззрение людей, в том числе их представления о справедливости и ответственности. Состояние и характер института социальной ответственности у каждого конкретного народа в значительной степени определялся и определяется тем, существует ли данный народ в условиях государственного бытия или, напротив, вне государства. Преобразование института социальной ответственности кыргызского традиционного общества происходило, как правило, под значительным внешним модернизационным воздействием. Модернизация, с точки зрения феномена ответственности – это процесс установления единого понимания ответственности. В статье очерчены рамки двух противоположных тенденций, сосуществующих в кыргызском обществе. Первая направлена на то, чтобы сохранить собственные базовые ценности и многое из того, что связано с ними, вторая же, напротив, связана с модернизацией, которая объективно означает отход в той или иной мере от традиционных форм жизни.

Ключевые слова: институт ответственности, модернизация, культура, глобализация, правовая система, традиционное и современное общество, информация

Formation of a modern institution of responsibility in Kyrgyzstan. Stamova R.D.

National Academy of Sciences of the Republic of Kyrgyzstan

Abstract: Globalization in its modern form is a process of modernization within the whole of humanity. The transition to modern society is focused on the innovative component of culture, the elements of which have a decisive influence on the entire worldview of people, including their presentation on justice and responsibility. The state and nature of the institution of social responsibility for each particular nation was largely determined and determined by whether a given nation or society exists in conditions of state life or, conversely, outside the state. The transformation of the institution of social responsibility of the Kyrgyz traditional society took place, as a rule, under significant external influence and in the form of modernization. Modernization, from the point of view of the phenomenon of responsibility, is the process of establishing a common understanding of responsibility that meets all the requirements of a society that has more or less modernized and meets all its basic criteria.

Keywords: Institute of responsibility, modernization, culture, globalization, legal system, traditional and modern society, information

Глобализация представляет собой процесс модернизации в пределах всего человечества, в ходе которого происходит переход к так называемому современному обществу, коренное отличие которого от традиционного состоит в том, что оно ориентировано на инновационную составляющую культуры, что означает постоянно возрастающее преобладание инновационных элементов над традиционными, светский характер общественной жизни, развитие, имеющее поступательный, а не циклический характер, формирование институтов демократии, массовый характер образования и пр. Все эти инновационные элементы культуры оказывают решающее влияние на все мировоззрение людей, в том числе на их представление о справедливости и ответственности.

Основным фактором, формирующим институт социальной ответственности, является культура как таковая, её конкретное состояние в определенную эпоху, исторический отрезок времени. Здесь

можно утверждать, что состояние и характер института социальной ответственности у каждого конкретного народа, более или менее крупного социума, в значительной степени определялся и определяется тем, существует данный народ, социум в условиях государственного бытия или, напротив, вне государства. Г. Гегель строго придерживался взгляда, что подлинная и полноценная жизнь и история любого народа может происходить только в условиях государства, которое является необходимым условием развития, непрерывной эволюции социума. Сам Г. Гегель определял государство как общую духовную жизнь народа, к которой «индивидуумы относятся с доверием и привыкают от рождения и в которой выражаются их сущность и их деятельность» [1, с. 148]. Кроме того, оно представляет собой форму, которая «является полной реализацией духа в наличном бытии» [1, с. 70]. Очевидно, что постоянная и длительная жизнь в государстве и вне его, формируют во многих отношениях различного рода культуру и, соответственно, различные формы социальной ответственности, что особенно очевидно на примере системы права. Что касается кыргызского народа, подавляющая часть истории которого протекала вне государства, то действие традиционного обычного права – адата – распространялось только на локальные кыргызские общины.

С установлением советской власти в Кыргызстане, государство стало в ускоренном темпе внедрять новую социалистическую систему права. Множество особенностей быта, повседневной жизни, религиозное мировоззрение и связанные с ним обряды и ритуалы, экономический уровень кыргызского народа, который даже в первые десятилетия советской власти всё ещё продолжал придерживаться неразвитых, патронимических форм хозяйствования, ментальная специфика и многие другие особые черты – всё вместе образовывало в совокупности целый комплекс проблем, который было чрезвычайно трудно разрешить в связи с предстоящим процессом модернизации [2, с. 48].

Кыргызы, массово перейдя к осёдлости, приступили к государственному строительству, означавшему, по сути, и строительство нации, которое предполагало отказ от родоплеменной психологии и переход к национальной психологии. Это, в свою очередь, означало распространение всех форм ответственности на всех граждан государства не только на правовом, но и на ментальном уровне. То есть одинаковую ответственность перед законом, который, в отличие от прежнего обычного права, был строго дифференцирован на различные отрасли права и соответствующие им формы ответственности. Кроме всего прочего, женщинам были предоставлены равные с мужчинами права.

Процесс трансформации всей правовой системы происходил параллельно с коренными культурными и социально-экономическими преобразованиями – модернизацией практически во всех областях государственной и общественной жизни Кыргызстана. Однако процесс модернизации остался незавершённым, что связано с распадом Советского Союза. Атрибутивными чертами модернизированного современного общества являются: существенное количественное преобладание городского населения над сельским и, соответственно, промышленного производства – над сельскохозяйственным; вовлечённость подавляющей части в производство высокотехнологичной и высокоинтеллектуальной продукции и услуг; преобладание в стоимостном выражении в общей структуре потребления населением услуг и благ, имеющих отношение к различного рода информации; экономический рост государства за счёт развития человеческого капитала.

Даже при поверхностном взгляде можно легко заметить, что кыргызский этнос не соответствует большинству из вышеуказанных черт. Так, согласно переписи населения 2017 года 66 % населения Кыргызстана проживала не в городах, а в сельской местности, при этом количество горожан составляло 2 миллиона 73 тысячи человек, а сельских жителей – 4 миллиона 66 тысяч [3]. В данной связи следует заметить, что в той мере, в какой сохранялся сельский уклад жизни, которого, естественно, придерживались сельчане, сохранялись и институциональные формы, характерные для традиционного общества, а именно: общинные структуры, которые были пронизаны семейными, кровнородственными связями; ограниченность самостоятельности лиц, образующих общину; неравноправное по сравнению с мужчинами положение женщин; многодетность отдельных семей и др. Социальный мир внутри такой «большой семьи» во многом сохранял прежнюю иерархичность. Сельская община, состоявшая из семей и лиц, находящаяся в той или иной степени родства, образовывала властную иерархию. Такая структура была тесным образом связана с локальными племенными общинами, а через них с регионально-клановыми социумами, которые в той или иной мере сохранялись практически на территории всей республики. После распада Союза они стали основой для формирования новых властных структур. Однако, несмотря на то, что «родимые пятна» кыргызского традиционного общества и культуры, которые существовали несколько тысячелетий и пронизывали всю систему

общественно-экономических отношений, и в настоящее время проявляются в сознании и социальной практике, тем не менее, как прямое следствие реформ, осуществленных в советский период истории, кыргызский народ перешёл в состояние, характеризующееся совершенно новым для него качеством, цивилизационным сдвигом, спецификой.

В настоящее время именно процесс глобализации определяет основные направления дальнейшего культурного развития Кыргызстана, что обусловлено в первую очередь переходом большинства государств мира на новую ступень общественно-экономического развития, определяемую как постиндустриальная или информационная.

Социальная ответственность является феноменом, который целиком зависит от характера и уровня культуры конкретных моно- или полиэтнических социумов, существующих в пределах одного государства. В условиях современного процесса глобализации и становления единого глобального информационного пространства, в которое включена и наша страна, современная культура, какими бы положительными или отрицательными чертами она не характеризовалась, проникает практически мгновенно почти что в любую точку мира. Приблизительно полтора-два столетия назад кыргызский этнос практически полностью был замкнут в собственной культуре, что обеспечивало сохранение этой культуры. В условиях же плотного соприкосновения с культурами других народов, стремительно возрастающих контактов через различные информационные системы, естественно ожидать неуклонно ускоряющуюся трансформацию менталитета, представлений о добре и зле, справедливости, ответственности и т.д. Кыргызскому народу в силу целого ряда причин удалось сохранить достаточно много черт традиционной системы семейных и межличностных отношений: во взаимоотношениях между полами, взрослыми и детьми, пожилыми и молодежью и т.д. Эти отношения регулируются на основе определённой ценностной и морально-этической базы, уходящей своими корнями в традиционную систему ценностей, которая к настоящему времени, несмотря на все внешние влияния и трансформации, продолжает оставаться основой, особенно для сельских жителей. Она также остается основой для тех форм социальной ответственности, которые не регулируются законом, то есть выходят за пределы уголовного, гражданского и административного законодательства. Данные формы ответственности имеют непосредственное отношение к регулированию межличностных отношений внутри социума и, главное, к педагогике, воспитанию подрастающего поколения.

Таким образом, следует обратить внимание на то, что в современном кыргызском обществе существует две, по сути, противоположные тенденции, первая из которых направлена на то, чтобы сохранить собственные базовые ценности и многое из того, что связано с ними, вторая же, напротив, с модернизацией, которая объективно означает отход в той или иной мере от традиционных форм жизни.

Литература:

1. Гегель Г. Сочинения: Философия истории. Перевод с немецкого. Т. 8 / Пер. с нем. Воден А.М. М., Л.: Соцэкгиз, 1935. 571 с.
2. Альчиев К.А. Возникновение и развитие гражданского права в Советском Кыргызстане. Фрунзе: Илим, 1975. 139 с.
3. 66% населения Кыргызстана проживает в сельской местности [Электронный ресурс]. URL: <https://rus.azattyk.org/a/28628114.html> (дата обращения – 22.01.2020).

Томильцева Д.А.

*Кафедра социальной философии, департамент философии, Уральский гуманитарный институт,
Уральский федеральный университет им. Первого президента России Б.Н. Ельцина. К. филос. наук,
доцент*

Tomiltceva_d@mail.ru

Аннотация: В статье рассматриваются способы проблематизации и основные тенденции развития процессов обновления и изменения гуманизма в теоретических и практических аспектах. Показано, что сложность в определении гуманизма связана с ускользающей сущностью человека (чем больше фактов – тем меньше очевидности), а изменение гуманизма – с отказом от попыток установления единых и самоидентифицируемых оснований для её понимания. Изменение гуманизма также сопряжено с построением неметафизического образа человека. Данное положение раскрывается в двух аспектах: «натурализации» этического и деидеализации человека, что предполагает, во-первых, отказ от антропоцентризма в концептуализации социального и этического, во-вторых, гуманитаризацию и гуманизацию отношений к нечеловеческим объектам и акторам; в-третьих, построение новых вариантов эко-политик и политик потребления как практических следствий процессов изменения и обновления гуманизма.

Ключевые слова: гуманизм, антропоцентризм, социальность, этика, сущность, человек

**Transformation of humanism – renewing of humanism.
Tomiltseva D.A.**

Ural Federal University named after the first President of Russia B.N. Yeltsin

Abstract: The article discusses the ways of problematization and the main tendencies in the development of processes of renewing and changing humanism in theoretical and practical aspects. It is shown that the difficulty in determining humanism is associated with the indeterminate entity of man (the more facts - the less evidence), and the change of humanism is associated with the abandonment of attempts to establish the one and sameness ground for the understanding of the human entity. A change in humanism is also associated with the construction of a non-metaphysical image of man. This statement is revealed in two aspects: “naturalization” of ethical and deidealization of a person, which implies, firstly, the rejection of anthropocentrism in the conceptualization of social and ethical, and secondly, the humanization and humanitarization of relations to non-human objects and actors; thirdly, the construction of new options for eco-policies and consumption policies as practical consequences of the processes of change and renewing of humanism.

Key words: humanism, anthropocentrism, sociality, ethics, entity, man

Гуманизм изменяется. Что скрывается за этой фразой? Казалось бы, множественные дискурсы, разворачивающиеся вокруг понятия «гуманизм» и его производных, должны вовлекать нас в серию очевидностей, например, таких: гуманизм провозглашает человека, постгуманизм выходит за пределы человеческого, анти-гуманизм отрицает человека, и наконец, транс-гуманизм ищет всевозможные способы усовершенствования человека. В действительности каждый из этих дискурсов представляет собой совокупность некоторых решений по поводу сущности человека. Проблема состоит в том, что сама сущность так и остаётся неопределённой (или неопределимой?), и, следовательно, вопросы, связанные с обновлением, преодолением или отрицанием в то же время должны исходить из предшествующего им утверждения или предположения сущности. По этой причине мы склонны трактовать понятие гуманизма предельно широко – не как отдельное или центральное дискурсивное ядро, а как совокупность возможных дискурсивных вариаций концептуализации человеческого (человеческие подход / поведение / образ жизни / реальность / свобода и т.д.). В этом случае о гуманизме следует говорить как о трансдискурсе.

Итак, «гуманизм изменяется» – подобные высказывание в разных модификациях можно встретить как в социологической и философской литературе, так и в СМИ [1], [2]. Эта фраза – и констатирующая некий факт (процесс идёт), и предостерегающая (надо срочно принимать меры), и провозглаша-

¹ Статья подготовлена при поддержке Совета по грантам Президента РФ (МК-1740.2019.6) «Этика в условиях обновления гуманизма: теоретические и прикладные аспекты»

ющая (нас ждут позитивные перемены) – на самом деле маркирует различные комплексы социальных процессов, как теоретического, так и практического характера, которые мы группируем, увязывая с близкими нам представлениями о гуманизме, и уже потом наделяем ценностным содержанием. Кроме того, гуманизм предполагает обращение к некоторому практическому содержанию, воплощающемуся в определённых политиках и практиках, которые, впрочем, могут трактоваться по-разному, и как представления о человеке – высшей ценности [3, 40], и как признание свободы (свобод) и гармоничного развития человека [4], и как сосредоточенность на (меж)человеческих отношениях [5], наконец, как выход «во вне» человеческого (постгуманизм, антигуманизм), например, через отказ от антропоцентризма и утверждение экологической идеи [6].

Таким образом, проблема изменения или обновления гуманизма формулируется прежде всего на уровне социальной рефлексии. Последнее обстоятельство требует выявления тех практических факторов, которые оказывают наиболее значительное влияние на доминирующие в настоящее время представления о гуманизме.

Возможно ли говорить о гуманизме, отстраняясь от его метафизического смысла? Нам представляется, что целый комплекс процессов, происходящих в современной науке и повседневных практиках направлен именно на построение подобного неметафизического (деметафизического) образа. Данные процессы мы рассмотрим в двух аспектах. Первый аспект предполагает легитимацию неметафизических представлений о человеческом в повседневных практиках, связанных, например, с детабуированием физиологических особенностей; второй аспект, вытекающий из первого, заключается в поиске естественных (по преимуществу) обоснований этического, которые прежде характеризовались как а) собственно человеческие б) противоположные природному.

С построением неметафизического образа человека в настоящее время произошла весьма интересная трансформация. С одной стороны, на протяжении всего XX в. в социально-гуманитарном знании последовательно развенчивались всевозможные идеализированные представления человека о самом себе, главным образом – о своем теле (красота, здоровье, сексуальность, нравственность и т.д.), с другой стороны, им на смену приходили, и продолжают приходить представления о способности действовать, основывающиеся на всё тех же метафизических основаниях, например, на идеях свободы, равенства, справедливости, неприкосновенности и т.д. Два этих процесса не стоит рассматривать отдельно, поскольку в действительности они друг друга дополняют. Так, идеи прав человека и легитимации телесного способствуют детабуированию физиологических процессов, например, менструации (см. [7]), или всевозможных психических расстройств, телесных аномалий и т.д. Кроме того, изменения коснулись и отношений к человеческой жизни и смерти, возможностям и способностям человеческого тела: появление всё новых способов и методов поддержания и сохранения жизни, установление всё более ранних сроков выхаживания недоношенных младенцев, и кроме того – усложнение отношения к допустимости и доступности смерти (легализация эвтаназии в некоторых странах, уточнен и т.д.).

Второй аспект мы обозначили как “натурализация этического”. До относительно недавнего времени этика, а особенно, мораль, выводились как специфические человеческие формы самоорганизации. Первые попытки натурализации этики были начаты ещё Ч. Дарвином, а в настоящее время продолжают в рамках эволюционной этики. Смысл этого исследовательского направления состоит в том, чтобы выявить истоки человеческих представлений о морали в естественных факторах (таких, как естественный отбор, поведенческие программы и т.д.). Однако если ранние работы в этой области скорее склонялись к строго детерминированным принципам, то современные исследования учитывают и те факторы, которые можно назвать социальными или культурными, развивающимися и дополняющими естественные программы. Таким образом, данное направление исследований сопрягается с этологическим и зоопсихологическим изучением животных, и в более широком контексте – живых существ, практическими следствиями его развития стало появление двух сосуществующих процессов, каждый из которых предполагает изменение этического видения, обоснованное трансформацией гуманистических представлений 1) гуманитаризация и антропоморфизация образа и отношения к животным и шире – этическая проблематизация статуса живых существ (см., например, “О чём думают растения” [8]). Данные представления трансформируют статус «живых объектов» и методы взаимодействия с ними в научных исследованиях, а на уровне массовой культуры и массового потребления влияют на отношения к “потребителям” прикладных результатов исследований, например, в промышленности и маркетинге (запреты тестирования продукции на животных, формирование новых специфических клиентских групп, выделение и формирование их потребностей и т.д.). Кроме того, здесь же следует

упоминать создание новой индустрии потребления: специфической инфраструктуры товаров и услуг для животных (преимущественно, животных-компаньонов) 2) дегуманизация или деантропоцентризация этического: то, что мы склонны называть моральными нормами или нравственностью присуще в той или иной мере некоторой части млекопитающих, например, высшим приматам и даже не только млекопитающим, более того, некоторые элементы «этического» поведения и эмоций специфичны для различных видов живых существ и по этой причине не могут быть выстроены в единую антропоморфизированную моральную систему.

Все рассмотренные нами факторы и варианты проблематизации гуманизма позволяют сделать вывод о том, что в настоящее время изменение и обновление гуманизма сопряжено с трансформацией в концептуализации социального и переходом к идее о сосуществовании друг с другом и взаимодействии друг на друга разнообразных не-человеческих акторов, обладающих радикально отличными интересами. Данные процессы обеспечивают теоретико-методологические основания для развития всевозможных вариаций эко-политик, направленных на выработку новых организационных принципов сосуществования людей и природных объектов [6] и постепенного отказа от антропоцентристских представлений об окружающей среде.

Литература:

1. Сергеев В.К. Изменение содержания понятия «гуманизм»: поиски третьего пути // Вестник науки Сибири. 2015. № 2 (17). С. 20-27.
2. Humanism // Routledge Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/humanism/v-1> (дата обращения: 18.01.2020)
3. Яковлева Е.Л. Вектор движения: гуманизм – постгуманизм – трансгуманизм – техногуманизм – гуманизм // Балтийский гуманитарный журнал. 2014. № 2. С.40-42.
4. См., например: Definition of Humanism // American Humanist Association. URL: <https://americanhumanist.org/what-is-humanism/definition-of-humanism> (дата обращения: 20.01.2020)
5. Глостанова М.В. Постантропоцентрический антигуманизм против другого гуманизма как гуманизма другого // Вестник РУДН, серия Философия, 2015, № 1. С. 33-48.
6. См., например: Metzger J. A more-than-human approach to environmental planning // The Routledge Companion to Environmental Planning, ed. by S. Davoudi, R. Cowell, I. White, H. Blancopp. P. 190-199 URL: <https://www.routledgehandbooks.com/doi/10.4324/9781315179780> (дата обращения: 20.01.2020)
7. Кочемарова А. Что такое менструальный феминизм и почему он важен // <https://snob.ru/entry/171992> (дата обращения: 20.01.2020)
8. Манкузо С., Виола А. О чем думают растения. Тайная жизнь, скрытая от посторонних глаз / Пер. с англ. Т. Мосолова // М.: Бомбора, 2018. 208 с.

Социальный потенциал как социально-философская категория

Файзуллин Ф.С.

Институт социально-экономических исследований Уфимского научного центра Российской академии наук, главный научный сотрудник. Доктор философских наук

fayzullin.f@gmail.com

Аннотация. Предлагается новый методологический подход к определению сущности и содержания категорий «Социальный потенциал», роли и значения этого феномена в развитии общества. Социальный потенциал рассматривается как социальная система, в которой тесно взаимосвязаны возможности и способности общества или его подсистем, созданные за счет использования собственных ресурсов обеспечивающих достижение устойчивого развития, гарантирующего необходимый уровень и качество жизни населения. Раскрывается сложная иерархическая структура социального потенциала общества, которая складывается из производственного, трудового, научно-образовательного, инновационного, организационного, социально-демографического, социально-политического и духовно-культурного элементов в их органической взаимосвязи. Утверждается зависимость устойчивого развития общества от уровня эффективности использования своего потенциала. В связи с этим обосновываются необходимость разработки стратегии и интенсификации развития социального потенциала и его реализации, которые должны найти свое отражение в программных документах управления развитием страны.

Ключевые слова: потенциал, социальный потенциал, структура социального потенциала, реализация потенциала, стратегия развития.

Social potential as a socio-philosophical category.

Fayzullin F.S.

Institute of Social and Economic Research, Ufa Scientific Center, Russian Academy of Sciences

Abstract: A new methodological approach is proposed to determine the essence and content of the categories “Social Potential”, the role and significance of this phenomenon in the development of society. Social potential is considered as a social system in which the capabilities and abilities of society or its subsystems are closely interconnected, created by using their own resources to achieve sustainable development, guaranteeing the necessary level and quality of life of the population. The complex hierarchical structure of the social potential of society is revealed, which consists of production, labor, scientific and educational, innovative, organizational, socio-demographic, socio-political and spiritual-cultural elements in their organic relationship. The dependence of the sustainable development of society on the level of effective use of its potential is affirmed. In this regard, the necessity of developing a strategy and intensifying the development of social potential and its implementation, which should be reflected in the program documents of the country's development management, is substantiated.

Keywords: potential, social potential, structure of social potential, realization of potential, development strategy.

Современный глобализационный процесс и интенсификация качественных преобразований общественных отношений привели к повышению роли и значения социального потенциала, который является важнейшим фактором не только прогресса страны в целом, но и создания его самодостаточности и конкурентоспособности обеспечивающих устойчивость развития и высокое качество жизни населению [7, С.26]. Есть все основания утверждать что от уровня познания социально-экономического потенциала и разработки механизма эффективного его использования зависит научная обоснованность и совершенствование управления социально-экономической жизнью страны и ее регионов. Именно этим в первую очередь обусловлена актуальность изучения проблем потенциала общества и эффективной его реализации. С установлением и расширением различных санкций со стороны США и ЕС по отношению к нашей стране, актуальность проблемы еще более возросла.

Определение сущности, роли, значения социального потенциала, основных факторов, воздействующих на современное его состояние, выявление имеющихся противоречий в этой сфере, разработка механизма эффективного использования этого феномена определяют интенсификацию социально-экономического и духовного развития общества. Безусловно, указанные проблемы носят фундаментальный характер и от их решения зависят преодоление кризисных явлений в обществе, обеспече-

ние безопасности его функционирования и, соответственно, создание условий для прорыва страны на более высокий уровень общественного прогресса, сохранения ее суверенности в мировом сообществе. В практическом плане разработка этих вопросов будет способствовать совершенствованию социально-экономической политики и управления обществом и его социальных систем.

Вместе с тем, следует отметить, что в отечественной литературе, посвященной анализу проблем формирования и развития потенциала общества, обнаруживается отсутствие какого-либо единого методологического подхода к определению и интерпретации его сущности и содержания, что оказывает существенное отрицательное влияние на дальнейшее расширение и углубление исследований в этой области.

Имеющийся потенциал различия в трактовке сущности и содержания научной категории объясняется его широким использованием в самых разных сферах науки и практики. Эта категория достаточно часто применяется в физике, в химии, в биологии, в философии, в экономике, в социологии, в военном деле, в политике, в психологии, в педагогике и т.д., которые в той или иной мере вносят свой специфический подход к пониманию ее сущности. Во вторых, это обусловлено не разработанностью теоретико-методологических основ трактовки и исследования социального потенциала как структурного элемента общества.

Анализ существующей литературы показывает, что противоречия и неоднозначная трактовка этого феномена обнаруживается уже в системе категорий, разработанной Аристотелем. Сегодня некоторые исследователи, потенциал отождествляют с возможностями, другие - способностями, третьи - ресурсами. Так, Самаукин А.Н в своей монографии проводит идею о том что «потенциал» это совокупность ресурсов [6, с.7]. Белоусов Р.А. утверждает, что потенциал, это определенные способности [2, с.3]. Беломестнов В.Г. предпринимает попытку обосновать концепцию, что потенциал - это совокупность возможностей [1, с. 1961] Вместе с тем, на наш взгляд понятия «ресурс», «возможность» и «способность» раскрывают лишь отдельные аспекты сущности и содержания категории «потенциал», и ни. одного из них нельзя отождествлять с анализируемым феноменом. Понимая это, некоторые исследователи в своих работах расширяют количество составляющих элементов потенциала, что приводит к дальнейшей путанице в категориальном его толковании. Следует отметить, отождествление сущности потенциала с возможностями, на наш взгляд, расширяет содержание этой категории, а определение его как системы способностей, наоборот, сужает его границы. Что же касается различий между ресурсом и потенциалом, то следует отметить следующее: «ресурс» является совокупностью носителей, свойств и характеристик создающие возможности для существования и развития, а потенциал - это атрибут конкретной системы, определяющий основные тенденции ее функционирования и развития.

Потенциал как специфическое явление действительности представляет собой органическое взаимосвязанные внутренние элементы и силы материально-духовной системы, определяющие закономерности ее функционирования и тенденции развития. Потенциал представляет собой такой феномен, изучение которого дает возможность определить контуры будущего состояния явления, прогнозировать его и разрабатывать научно-обоснованную политику развития.

Следует так же отметить, что в содержании категории «потенциал» необходимо выделять два уровня: формальный и реальный [8, с.356]. Под реальным потенциалом следует понимать комплекс элементов и внутренних сил, воздействующих или же способных оказать влияние на функционирование и развитие системы в случае возникновения возможностей и создания определенных условий. Что же касается формального потенциала – он обозначает, отражение образа потенциала на уровне формально-абстрактного мышления, наличие которого не обнаруживается пока в реальной действительности.

Если исходит из предложенного методологического подхода, содержание понятия «потенциал» можно определить следующим образом: потенциал – это органическое единство, целостность внутренних элементов и сил, материально-духовных систем, создающие необходимые предпосылки и условия для самосохранения и обеспечения саморазвития на основе реализации возможностей, способностей и использования имеющихся ресурсов. Таким образом, категория «потенциал» имеет свой специфический объект отражения и нельзя отождествлять его сущность с содержанием понятий «возможность», «способность», «ресурсы», которые отражают лишь различные его аспекты.

Сложившаяся в отечественной научной литературе, отождествление категорий «возможность», «способность» и «ресурсы» с понятием «потенциал» распространялось и на понятие «социальный по-

тенциал». Так «социальный потенциал» в «Социологической энциклопедии» определяется как «интегральное понятие, характеризующее возможности государства, фирм, общественных организаций, объединений, личности, групп населения, отраслей хозяйства, регионов, различных сфер жизнедеятельности и общества в целом в решении перспективных задач социального развития» [5, с. 236.] Социальный потенциал Плясуля Г.И. предлагает рассматривать как понятие отражающее способности системы к самоорганизации [4, с. 16]. Дрегалю А.А. и Ульяновский В.И. утверждают, что. социальный потенциал представляет собой «совокупность имеющихся ресурсов общества для достижения поставленной или заданной цели [3, с.86]. По нашему мнению, социальный потенциал в методологическом плане, следует рассматривать как систему элементов, непосредственно формирующих возможности, способности, ресурсов в получении социально значимых результатов в различных сферах бытия. Таким образом, социальный потенциал, как и потенциал в целом, нельзя отождествлять категориями «социальный ресурс», «социальные возможности», «система способностей», «имеющиеся условия», и т.д.

Исходя из изложенного подхода социальный потенциал следует определить как социальную систему в которой тесно взаимосвязаны возможности и способности общества в целом или его подсистем созданные за счет использования собственных ресурсов и активной деятельности, обеспечивающих достижение устойчивого развития, гарантирующего необходимый уровень и качество жизни населения.

Социальный потенциал общества представляет собой весьма сложную иерархическую структуру. Особенности социального потенциала определяются естественно-природными условиями, уровнем развития его структурных экономических, социальных, политических, духовно-культурных компонентов и их сбалансированностью. Основными структурными элементами социального потенциала целесообразно выделить производственный, трудовой, научно-образовательный, инновационный, организационный, социально-демографический, социально-политический, духовно-культурный потенциалы. Естественно все указанные структурные элементы потенциала являются относительно самостоятельными подсистемами и имеют большое количество своих составляющих элементов, которые находятся в органической взаимосвязи и взаимообусловленности. Формирующиеся в процессе взаимосвязи различных потенциалов социальной системы синергетический эффект, во-первых, способствуют усилению потенциала общества в целом. Во-вторых, они создают особенности потенциала различных социальных сфер являющихся структурными элементами общества, в связи с этим входе исследования и разработки системы управления все структурные элементы социального потенциала должны рассматриваться в их взаимосвязи и взаимообусловленности.

Зависимость устойчивого развития общества от эффективности использования его потенциала, требует интенсивного его развития и реализации на основе разработки стратегической системы управления данным процессом. Этот процесс должен осуществляться на базе учета двух моментов: во-первых, на основе оценки имеющегося в настоящее время потенциала, который проводится не зависимо от определенной уже в обществе стратегии и цели развития, во-вторых, на фундаменте реальных возможностей наращивания потенциала и включения новых ресурсов и инвестиций. Следует особо отметить, что достижение высокого качества жизни являющегося стратегической целью прогресса в свою очередь, приводит к положительным сдвигам в развитии потенциала и всех его составляющих элементов, которые должны найти свои отражения в программных документах управления развитием страны.

Литература:

1. Беломестнов В.Г. Проблемы управления экономическим потенциалом социально-экономических систем // Проблемы современной экономики, 2005, № 1,2 (13/14). - 195-201 с.
2. Белоусов Р.А. Рост экономического потенциала. М.: Экономика, 2001.-261 с.
3. Дрегалю А. А. Ульяновский В.Н. и др. Социальный потенциал региона как фактор развития северных территорий. Архангельск. Изд-во СГМУ, 2008. -400 с.
4. Плясуля Г.И. Потенциал социальной системы. Сущность, проблемы выявления и развития. Автореферат дисс. к. филос.и. М., 1992 - 19 с.
5. Самоукин А.Н. О содержании понятие потенциал общества. В сб.: Методология статистического изучения социально-экономического потенциала. М., Экономика, 1986. -267 с.

6. Социологическая энциклопедия в двух томах. Руководитель проекта Семигин Г.Ю.; Главный редактор Иванов В.Н. Т. 2, М: Мысль. 2003.-236 с.
7. Фаизуллин Ф.С. Устойчивое развитие -приоритетное направление исследований АН РБ // Проблемы Востоковедения, №4 (74). - 2016. с. 26.
8. Фаизуллин Ф.С. Шафиков М.Т. Особенности динамики научно-образовательного потенциала в условиях глобализации // Вестник Южно-Уральского государственного университета 2006 №02 (57). Серия Социально-гуманитарные науки Выпуск 5. -186-194 с.

***К вопросу об автономности спортивной сферы в современных условиях
(социально-философский анализ)***

Федоровская М. Ю.

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение профессионального образования «Российский университет транспорта», аспирант.

mariasport@list.ru

Аннотация: Последние общественно-политические события, связанные с отстранением России от участия в Олимпийских играх и крупных международных соревнований на четыре года, делают необходимым современные исследования социокультурной сущности спорта, его места и роли в современном социуме. С одной стороны, спорт имеет собственные основания возникновения и развития, и в нём есть своя нормативная система и институты. В этой сфере действует ряд негосударственных организаций, призванных проводить общесоциальные интересы и гуманистические идеалы гражданского общества. С другой стороны, в ряде стран, в том числе и в России, существуют учреждения, обеспечивающие реализацию государственной политики в сфере различных программ по оздоровлению нации и «спорта для всех», развитию инфраструктуры, а также спорта высших достижений. Автор приходит к выводу о том, что в современных условиях, относительная самостоятельность спорта является важнейшим условием его воздействия на политику в качестве продуктивного инструмента разрешения внутри- и внешнеполитических проблем современного социума. Спорт является важным средством продвижения позитивного образа государства на международной арене.

Ключевые слова: спорт, физическая культура, соревновательная деятельность, политика, автономность, социум

**To the question of self-government of the sports sphere in today's circumstances (social and philosophical analysis).
*Fedoroskaya M. Y.***

Federal State Institution of Higher Education «Russian University of Transport»

Abstract: Recent social and political matters related to the exemption of Russia from participation in Olympic Games and major international competitions for four years create significance for new research of social and cultural essence of sports, its place and role in modern society. On the one hand, sport has its own grounds for formation and development, and it has its own regulating system and institutions. In this area, there are a number of sovereign organizations exist to appeal for generic social interests and humanistic ideals of civil society. On the other hand, there are countries like Russia where dedicated institutions ensure the implementation of state policy in the sphere of health of the nation programs and “sports for everyone”. Part of the affords devoted to sports development through improvement of the infrastructure and sports of highest achievements. The author concludes that in today's circumstances self-government of the sports is essential to impact the politics in the way to become a valuable resolution of domestic and foreign policy challenges of contemporary society. It is also crucial aspect for creation and promotion of positive image and status for any state.

Key words: sport, policy, physical culture, competition activity, society.

1. Спорт как социокультурный феномен в процессе развития и функционирования подвержен изменениям значения определенных характеристик, свойств и состояний и представляет собой самостоятельное по отношению к политической жизни социума явление.

Данное утверждение основывается на следующем:

– во-первых, «участие в спорте осуществляется в рамках культурной системы..., которая следует примеру автономного неполитического образца» [1, с. 155];

– во-вторых, гуманистическое предназначение спорта. Закономерности и особенности учебно-тренировочного процесса, специфика технико-тактической подготовки в любой спортивной дисциплине, методы и средства совершенствования физического мастерства, правила спортивных состязаний не имеют политической направленности, что дает ответ на вопрос: «почему спорт так распространен во всем мире и почему он сумел преодолеть все национальные, культурные, общественные, идеологические и политические границы» [2, с. 31];

– в-третьих, спортивные федерации и комитеты, команды и клубы национального и международного уровней, организующие, регулирующие и контролирующей спортивную деятельность и решающие обусловленные ею педагогические, культурные и социальные проблемы не относятся к политическим организациям так же, как «не является и не может быть чисто политической организацией» МОК (Международный олимпийский комитет), не служащий «выразителем политики определенного класса, партии, страны или блока стран», не проводящий «классовой, партийной, национальной политики», поскольку служит органом «олимпийского движения, которое по своей природе является широким общественно-культурным движением» [3, с. 28], консолидирующим индивидов, их объединения и учреждения, имеющие разные политические воззрения и разные идеологические позиции.

МОК, национальные и международные спортивные федерации, организации и комитеты могут и, безусловно, решают те или иные политические задачи, но только в той степени, в какой возникающие проблемы напрямую связаны со спортивным движением и Олимпийскими играми в соответствии с их идеями, ценностями и идеалами, факторами их плодотворного осуществления.

Это означает, что спортивная деятельность как ядро спорта имеет культурную неполитическую сущность, ресурсы которой, однако, возможно использовать и в политическом смысле, для реализации властно-управленческих задач, достижения более высокого статуса и полномочий внутри страны и в мировом сообществе.

2. Социально-политический процесс рассматривается как взаимосвязь непосредственно политических институтов, политизированных слоёв общества и неполитических организаций и ассоциаций гражданского общества, посредством которой складывается и реализуется способ преодоления противоречий и конфликтов при проведении политических решений в соответствии с ценностями и нормами взаимной деятельности социальных групп и индивидов. То есть политическое появляется тогда, когда следует предотвратить противостояние интересов, мотивов поведения и действий, конфликтов и противоречий, складывающихся между различными слоями социума в процессе их жизнедеятельности.

В научной литературе отношения спорта и политики определяются двумя расхожими позициями: «спорт вне политики» и «спорт был и будет политикой» [4, с. 67]. Кроме того, выделяются концепции симбиоза, ассимиляции спорта и политики, а также их слияния [5].

Заслуживает внимания разграничение спортивно-политической и общеполитической плоскостей спорта как сферы и предмета политики, предложенное С. Гюльденпфеннингом, согласно которому [6, с. 34-35]:

– спортивно-политическая область – это система политических действий, мер и решений непосредственным (естественным) и значительным образом с помощью государственно-политических сил поддерживающая функционирование спорта вообще и его структурных частей в отдельности (определение, трансформация или отмена его целей и вектора дальнейшей эволюции, сохранение, поддержка или упразднение форм и методов работы, корректировка и контролирование деятельности спортивных властно-управленческих органов, призванных устранять возникающие в спортивной сфере проблемы и непредвиденные ситуации);

– общеполитическая область – это система политических действий, мер и решений, ограниченно оказывающая воздействие на функционирование спорта в целом и его отдельные элементы в частности; спортивная деятельность и спортивное движение осуществляются исходя из собственных идей и замыслов, самостоятельно, независимо от протекции государства и властно-управленческих структур, охватывающие социокультурные процессы и явления, влияние и роль которых распространяется за границы спорта, но в то же время значимые и для спортивной сферы.

При этом и в первом, и тем более во втором случае наблюдается определенная автономность спорта, более того, спорт по своей сути политичен (имеет политический характер), что противоречит взглядам других исследователей, полагающих, что внутренняя среда спорта политически индиффе-

рентна, а потому спортивная сфера выступает объектом политического урегулирования [6, с. 40].

Представленное разделение спортивно-политической и общеполитической плоскостей позволило С. Гюльденпфеннингу изложить сущность основополагающего тезиса взаимосвязи спорта и политики о «политической автономии спортивного движения». Его смысл заключается в том, что в спорте политические действия, меры и решения реализовываются самостоятельно в соответствии с идеалами, законами и принципами спортивного движения, требованиями свода правил спортивных соревнований, независимо от требований или воли государственно-политических органов и общественно-политических организаций, что нередко не выполняется. Объявление бойкота или отказа от Олимпийских игр проводятся в русле общеполитических факторов и напрямую связаны, как правило, с идеологической линией государства [7, с. 85].

Позицию о политической независимости спорта разделяют, разумеется, с некоторой корректировкой, и другие теоретики и практики спортивного движения, общественно-политические руководители и активисты Германии, изложившие такие важные положения взаимоотношения спорта и политики, как:

– «спорт как партнер государства постепенно обретает политический смысл, ... отходит от устаревшего комплекса аполитичности, ... немецкое спортивное движение политически независимо от любых политических партий и в состоянии политически самостоятельно выступать согласно собственному мнению» (В. Винер) [7, с. 85];

– «... спорт уже не обособлен от государства, ... действует в союзе с государством, ... как равноправный партнер государства, ... западногерманский спорт нейтрален по отношению к политическим партиям и вместе с тем политически активен; ему присущи самостоятельность политического мышления и свобода действий» (В. Байер) [8, с. 10];

– «МОК фактически должен действовать политически, сделать Игры относительно свободными от специфической политической торговли и внести справедливость в олимпийскую миссию. В ироническом плане Олимпийские игры, возможно, являются аполитичными, наднациональными и международными. Но они постоянно играют важную политическую роль как одно из многих явлений, которые дают возможность для политических демонстраций и борьбы за национальные интересы. Они должны быть защищены политически, чтобы сделать их относительно свободными от приверженцев политики» (Г. Ленк) [9, с. 7].

3. В России в отношении спорта принята модель государственного протекционизма, которая закреплена Конституцией РФ 1993 года, Федеральным законом РФ от 4 декабря 2007 года № 329 «О физической культуре и спорте в Российской Федерации» и рядом других нормативно-правовых актов. Они наделяют спорт разносторонними полномочиями и основополагающими функциями, политическая роль которых состоит в том, что государство широкомасштабно и продуктивно влияет на спортивную сферу жизни общества путем разработки парадигм и целевых программ дальнейшей эволюции спорта, а также выделения средств на обеспечение спортивной деятельности, в первую очередь в спорте высших достижений, строительство и эксплуатацию спортивных баз.

В свою очередь, к числу ведущих форм привлечения государства к спортивной деятельности относятся:

– инициирование и утверждение законодательных решений;

– участие государственных и муниципальных органов власти и управления в функционировании и финансово-экономической и материально-технической поддержке спортивных федераций, команд и клубов, сооружений и центров, атлетов, тренеров и специалистов;

– проведение информационной, учебно-методической и научно-исследовательской работы [10, с. 7].

4. На международном уровне спорт является обязательным элементом мирового сотрудничества и сотворчества, развития и совершенствования международных отношений. В частности, резолюция «Совещания по европейской безопасности» (Хельсинки – 1975) гласит: «В целях расширения существующих связей и сотрудничества в области спорта государства – участники будут поощрять соответствующие контакты и обмены, включая спортивные встречи и соревнования всех видов, проводимые на основе общепринятых международных правил, положений и практики» [11, с. 55].

Социокультурная сущность феномена спорта и его роль в деятельности социума, обусловленные

совокупностью характерных для спортивной деятельности и спортивного движения идеалов, ценностей и принципов, формулируют его относительную независимость (самостоятельность) от политической жизни общества. Поэтому спорт развивается не как непосредственное политическое явление, а как автономная, не относящаяся к области политики сфера государства, «функционирующая на основе своих собственных условий», способная «сохранять себя вне и независимо от политических и экономических» конфликтных ситуаций и процессов [12, с. 131].

Вместе с тем автономность, относительная независимость спорта от политики не означает, что они не взаимосвязаны и не взаимодействуют. Спорт, в свою очередь, оказывает обратное, и нередко существенное, влияние на политическую жизнь социума. Однако научное признание данное положение получило только в конце XX столетия.

Литература:

1. Gulldenpfening S. *Politikal Science of Sport // IGSSPE. Vade Mecum. Directory of sport science.* 2000.
2. Krockow Ch. von. *Cesellschaftliche und politische Funktionen des Sport // Cesellschaftliche Funktionen des Sport: Beitrage einer Fachtagung: Schriftenreihe der Bundeszentrale fur politische Bildung. Band 206. Bonn, 1984.*
3. Солаков Ангел. МОК, государство, ЮНЕСКО // *Инф. вестник ВНИИФК.* 1977. №19. С. 27-38.
4. *Politik und Sport in Geschichte.* Wurzburg: Verlag Platz Freiburg. 1980.
5. Сазонова Ю. А. Концепция спорта как политики и её реализация на страницах СМИ // *Гуманитарные научные исследования.* 2014. № 2 [Электронный ресурс]. URL: <http://human.snauka.ru/2014/02/5905> (дата обращения: 13.05.2019).
6. Gulldenpfening S. *Internationale Sportbeziehungen zwischen Entspann und Konfrontation. Der Testfall 1980.* Koln: Phal-Rugenstein Verlag, 1981.
7. Laueranova E. *Projevy antikomunizmu ve sportu: NSR (ФПГ) // Sbornik z celostatihu seminare «Ideologichy boja antikomunismus ve sportu».* 1983.
8. О возможности бойкота Олимпийских игр 1984 года // *Проблемы международного спортивного движения.* 1981. Тематическая подборка № 22. М.: ВНИИФК. С. 10-13.
9. Lenk H. *Towards a Philosophical Anthropology of the Olympic Athlete: Paper presented at of the 22 Session of the IOA.* 1982.
10. Коротков В. И. О связи политики и спорта в современном буржуазном обществе // *Теория и практика физической культуры.* 1974. № 5. С. 7-10.
11. Гуськов С. И. Усиление роли международных неправительственных спортивных организаций в борьбе за мир // *Теория и практика физической культуры.* 1979. № 3. С. 54-56.
12. Вуолле П. Социальные параметры спорта // *Спорт, духовные ценности культура.* Вып. 7: Сб. / Под ред. В.В. Кузина, В.И. Столярова, Н.Н. Чеснокова. М: Гуманитарный Центр «СпАрт» РГАФК, 1998. С. 131-136.
13. Щепинов А. О. Взаимодействие спортивной сферы с политической системой общества: дисс... канд. полит. наук. М. 2012. 209 с.
14. *Столяров В. И.* Взаимоотношение спорта и политики (социально-философский и методологический анализ) // *Гуманистика соревнования.* Вып. 3. Взаимоотношение спорта и политики с позиций гуманизма: Сб. ст. / Под ред. В. И. Столярова, Д. А. Сагалакова, Е. В. Стопниковой. М.: Центр развития спартианской культуры, Гуманитарный Центр «СпАрт» РГУФК, Проблемный Совет РАО по физической культуре и спорту, Фонд спорта и культуры мира, 2005. С. 5-123.

Утопия: быть или не быть?

Фоменко А. П.

anastasy.ftd@mail.ru

Аннотация: Данная статья посвящена понятию «утопия». Автором производится попытка осмыслить утопию с помощью терминологии французских философов-постмодернистов. В результате выстраивается две серии понятий: «утопия – детерриториализация – карта» и «антиутопия – ретерриторизация – калька». По мнению автора, способность утопии как «абсолютной детерриториализации» создавать перспективу и формировать целостную картину действительности, согласованную с простирающимися перед ней векторами возможного развития, приобретает особую актуальность в усложняющемся полицентричном мире. Вопрос об утопии также заслуживает особенного внимания в связи с тем, что, согласно некоторым концепциям, от способности человека намечать для себя новые горизонты, выходить за границы и стремиться к неизведанным пределам, то есть создавать утопию, во многом зависит его возможность быть человеком.

Ключевые слова: антиутопия, детерриториализация, карта, ретерриторизация, утопия

Utopia: To Be or Not to Be? Fomenko A.P.

Abstract: This article is dedicated to the notion of utopia. The author attempts to comprehend utopia by dint of French postmodern philosopher's terminology. As a result, two series of terms line up: utopia – deterritorialization – map and anti-utopia – reterritorialization – calque. In the author's opinion, utopia's capability of creating a perspective and shaping a holistic picture of reality agreed with extending vectors of possible development acquires special relevance in the polycentric world of increasing complexity. Also, the question of utopia deserves special attention because according to some concepts human ability to be human depends in lots of ways on the human ability to set new horizons, go beyond and strive for uncharted limits, i.e. to create a utopia.

Keywords: anti-utopia, deterritorialization, map, reterritorialization, utopia

Мир. Люди всегда жили в нем. Он всегда пугал. Он всегда казался невероятно большим. Он всегда был сложным. И вот он стал усложняющимся (или усложняемым?). Река Гераклита не только не потеряла своей текучести, но нарастила скорость своих изменчивых вод и залила берега.

В анонсе конгресса философии было предложено строить мосты. Мосты между «берегами»: фрагментами мира, культурами, концептами, точками зрения. Но разве философия не занималась этим и раньше? Её уделом всегда была архитектура мысли, будь то метафора здания как, например, у А. Бергсона в «Философской интуиции», где «философская система высится, подобно законченному и совершенному по архитектуре зданию, в котором удобно размещены все проблемы» [1, с. 164]; будь то метафора моста как, например, у Ж. Делеза и Ф. Гваттари, убежденных, что при создании концептов «между ними приходится строить мосты в пределах одного плана», служащие сочленениями концепта [2, с. 26].

Социальное пространство стало фрагментарным, мир – полицентричным, и целостное видение как будто расколосось. Но вот вопрос: точно ли возведение мостов дает целостное видение? «Мост, как линия, прочерченная между двумя точками», «соединяет конечное с конечным», но он не придает множеству целостность [3, с. 147-148]. Как тогда быть? Что делать? Как философии остаться самой собой? И как обрести / сохранить целостное видение?

В качестве варианта ответа на ряд данных вопросов мы предложим осмыслить понятие «утопия». Как пишут Ж. Делез и Ф. Гваттари: «именно в утопии осуществляется смычка философии с ее эпохой» [2, с. 115]. И как пишет К. Мангейм: «вместе с исчезновением утопии исчезает и целостное видение» [4].

Утопия. Хорошее место. Место, которого нет. Это «место, которого нет» не существует изначально. Оно нуждается в том, чтобы его создали. Каким образом человек создает «место, которого нет»? Ж. Делез и Ф. Гваттари пишут: «Утопия неотделима от бесконечного движения: этимологически это слово обозначает абсолютную детерриториализацию» [2, с. 115]. Детерриториализация распространяет линию

ускользания, позволяет выходить за границы, преодолевать границы, покидать пределы с тем, чтобы осуществить экспансию, выйти к новым топосам и территориям. И только «там, где процессуальный путь мира <...> всегда утопически открытый – должен быть прояснен», может быть предпринято «философское путешествие» [5, с.122]. Детерриториализация отправляет нас в путешествие, и потому всегда связана с картой и картографированием. И если вдруг на этой карте не отмечена утопия, то, по мнению Оскара Уайльда, «на такую карту мира не стоит и смотреть, потому что не увидим той земли, куда всё время стремится Человечество. Однако лишь ступив на этот берег, оно оглядывает горизонт и, завидев лучшие земли, устремляет свой парус в иные пределы» [6]. Для такого путешествия нельзя воспользоваться готовой картой уже изведанных территорий, наоборот, каждое новое продвижение вперед становится возможным только в том случае, если перед этим на карту были нанесены новые линии, подрисованы новые участки и новые территории. Просто обозначить на такой карте мост, возведенный между двумя уже существующими и освоенными берегами, будет недостаточным. Несмотря на то, что Г. Зиммель определяет мост тоже как «экспансию нашей воли в пространство», это движение по мосту всё же будет являться вторичным, потому что первым делом такая карта предполагает начертание на ней новых берегов [3, с. 146]. Эта карта способствует не только соединению полей, но их максимальному раскрытию. Она «полностью развернута в сторону эксперимента, связанного с реальным»; она открыта, модифицируема, изменяема и «может закладываться индивидом, группой или общественной формацией» [7, с. 21-22]. Подобный дух творческой созидательности, витающий над картой, позволяет Ж. Делёзу и Ф. Гваттари в «Тысяче плато» сформулировать суждение, утверждающее, что «детерриторизация должна мыслиться как совершенно позитивная сила» [7, с. 90]. Причем настолько позитивная в случае с утопией, что она теряет свою относительность, то есть перестаёт обладать обязательной «изнанкой» в форме ретерриторизации и приобретает абсолютный характер.

Но что произойдет, если эта позитивная сила вдруг прекратит своё действие? Что если мы прекратим детерриториализацию, перестав двигаться по линии ускользания к «месту, которого нет», и замрём на месте, которое есть? По всей видимости, случится то, о чем пишет Ж. Бодрийяр в «Симулякрах и симуляциях». Карта начнёт совпадать с территорией и будет полностью её дублировать [8, с. 101]. В терминологии Ж. Дёлеза и Ф. Гваттари, карта превратится в кальку, постоянно отсылающую к тому же самому и закупоривающую открытые пути и выходы в тупики и преграды [7]. На такую карту уже не будет смысла смотреть, и утопия превратится в потерянный объект [8, с. 160].

Какими последствиями чревата потеря утопии? Во-первых, топтанием мира – даже такого большого, сложного, полицентричного – на месте. По мнению К. Мангейма – человека, смотревшего на мир из первой половины XX столетия, «исчезновение утопии создаст статичную вещьность» [4]. По мнению Ж. Бодрийяра – человека, смотревшего на мир из второй половины прошлого века и немного из века настоящего; человека, написавшего книгу «Система вещей», утопия уже переживает «крах в реальности» [9, с. 84]. Во-вторых, в отсутствие утопии положение вещей, опять же по словам К. Мангейма, будет таково, что «человек и сам превратится в вещь» [4]. И такое далеко идущее последствие остановки детерриториализации рискует стать и для философии, и для всего многообразия культур, и для общества в целом, настоящей точкой невозврата.

Мысль о подобной перспективе выводит нас лицом к лицу с почти что гамлетовским вопросом. Быть человеку человеком или не быть? Как на всех размышлениях и действиях шекспировского героя лежала печать обреченности, так и на многочисленных попытках современной культуры наметить для себя траекторию уходящего вдаль движения детерриториализации лежит печать невеселости. Как будто вместо того, чтобы создавать хорошее «место, которого нет» и стремиться к нему, мы стали предпочитать создание плохого «места, которого нет» – антиутопии, стремиться к которой, разумеется, не возникает никакого желания. Как будто мы при каждой возможности выйти «туда», к неизведанному включаем задний ход, ведь любое наше действие может быть чревато негативными и неустраняемыми последствиями, непредсказуемостью и опасностью. Как будто позитивной силе детерриторизации мы стали предпочитать безопасную силу ретерриторизации. Общим местом стало объяснять этот перекосяк и эту смену векторов мышления ссылкой на событийный ряд последнего столетия. С этим сложно спорить. Однако хочется иметь надежду, что это явление временно, и преисполненность оптимистическими ожиданиями к нам вернётся, потому что, как заключает Э. Блох, «быть Человеком означает в действительности: иметь Утопию» [5, с. 249].

Литература:

1. Бергсон А. Избранное: сознание и жизнь. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. 399 с.
2. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Академический Проект, 2009. 261 с.
3. Зиммель Г. Мост и дверь // Социология власти. № 3. С. 145–150.
4. Мангейм К. Идеология и утопия. [Электронный ресурс] // RoyalLib.com: [сайт]. URL: https://royallib.com/read/mangeym_karl/ideologiya_i_utopiya.html#1025694 (дата обращения: 27.12.2019).
5. Блох Э. Тюбингенское введение в философию. Екатеринбург: Издательство Уральского ун-та, 1997. 400 с.
6. Уайльд О. Душа человека при социализме. [Электронный ресурс] // Российское социалистическое движение: [сайт]. URL: https://web.archive.org/web/20130815201100/http://anticapitalist.ru/kultura/literatura/oskar_uajld_dusha_cheloveka_pri_soczializme.html (дата обращения: 27.12.2019).
7. Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. 895 с.
8. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции. Тула, 2013. 204 с.
9. Бодрийяр Ж. Фатальные стратегии. М.: РИПОЛ классик, 2017. 288 с.

Квир-активизм и рансьеровская политика

Фомин Константин Валерьевич

Северный (Арктический) федеральный университет имени М.В. Ломоносова, ассистент кафедры философии и социологии. Кандидат философских наук

kostyafominphil@gmail.com

Аннотация: Доклад посвящен анализу квир-активизма с позиции Ж. Рансьера. Исследование было проведено в четыре этапа. На первом этапе автор определяет функцию термина «квир» в современной политике.

Данный термин выступает в качестве инструмента денатурализации гомо/гетеро-идентичностей. Далее автор реконструирует контекст, в котором возник квир-активизм. Также рассматривается деятельность организаций ACT UP и Queer Nation. На третьем этапе автор анализирует лозунг квир-активизма с перспективы Ж. Рансьера. Французский философ позволяет выявить три аспекта этой политики: символическую интервенцию; дезидентификацию и субъективацию. На последнем этапе автор указывает на скрытую опасность использования подхода Ж. Рансьера. Этой опасности можно избежать, если включить элементы теории Э. Лакло в теорию политики французского философа.

Ключевые слова: квир, квир-активизм, политика, полицейский порядок, дезидентификация, субъективация, цепочка эквивалентности, гегемоническая операция

Queer activism and Rancierian politics.

Fomin Konstantin Valerevich

Northern (Arctic) Federal University named after M. V. Lomonosov

Abstract: The report analyzes queer activism from the perspective by Jacques Ranciere. The research is conducted at four stages. At the first stage the author defines the function of «queer» in modern politics. This term is the instrument of de-naturalization of homo/hetero-identities. Further, author reconstructs historical context of the emergence of queer activism. Moreover, the report explores the activities of ACT UP and Queer Nation. At the third stage the author analyzes queer's political chant from the perspective by Jacques Ranciere. French philosopher helps us to identify the three aspects of queer activism: symbolic intervention, dis-identification, subjectivation. At the last stage the author points to the hidden danger of using Ranciere's perspective. This danger can be averted by including the elements of E. Laclau's theory of hegemony to the Ranciere's theory of politics.

Keywords: queer, queer activism, politics, police order, dis-identification, subjectivation, chain of equivalence, hegemonic operation

Что такое «квир»?

На сегодняшний день отсутствует четкое определение понятия «квир». Многие трактовки этой категории несоизмеримы. В рамках нашего доклада мы бы хотели сконцентрироваться на функции, которую играет данный термин в современной политической языковой игре. Несмотря на семантическую неоднозначность термина, его функцию можно четко артикулировать: проблематизация нормативных образцов пола, гендера и сексуальности. Квир – это инструмент денатурализации всех актуальных вариантов гомо/гетеро-идентичности. Символическая неапроприруемость данного термина позволяет ему ускользать от всякой нормы. Этот аспект особо подчеркивается в трактовке Ив Кософски Сэджвик. Она рассматривает термин как «поджидающую западню возможностей, лакун, частичных совпадений, диссонансов и резонансов, упущений и избыточности значений, где конститутивные элементы чьего-то гендера, чьей-то сексуальности не являются (или не могут быть) монолитным целым» [1, p. 8]. В этой формулировке, прежде всего, обращает на себя внимание акцент на риторических смещениях, производимых данным термином, использование неопределенных местоимений в связке со словами «гендер» и «сексуальность», подчеркивание факта плюральности гендера и сексуальности.

Что такое «квир-активизм»?

Рассмотрев функцию термина, мы можем обратиться к теме квир-активизма. Необходимо реконструировать контекст, в котором происходила трансформация гей/лесби-активизма в квир-активизм. В

1980-х в Нью-Йорке началась эпидемия ВИЧ/СПИД. В обществе благодаря СМИ закрепляется образ этой болезни как болезни геев. Этот образ усиливает гомофобные установки американских граждан. Бытовая гомофобия идет в паре с институциональной. В больницах отказываются принимать представителей «группы риска». В этом контексте появляется коалиционная политика всех общественных движений анти-СПИД, которая пересматривает идентичность в терминах свойств, а не сущностей, и поэтому вовлекает в свою орбиту не только геев и лесбиянок, но и бисексуалов, транссексуалов, проституток обоого пола, вич-инфицированных людей, медицинских работников, родителей и друзей геев. Необходимо было слово, которое могло обозначать это аморфное сообщество. Таким словом стало «квир». Усилиями политических активистов оно было переосмыслено. Из гомофобного оскорбления оно трансформировалось в термин, обозначающий новую политическую субъективность.

Какие организации можно назвать проводниками новой политики? Прежде всего, мы должны говорить об организациях ACT UP (СПИД-коалиция для мобилизации силы) и Queer Nation (Квир-нация). Первая представляла собой организацию прямого действия, добивающуюся улучшения жизни людей, больных СПИДом, законодательных и политических изменений, медицинских исследований, которые в конечном счете привели бы к остановке эпидемии, улучшению качества жизни пациентов. СПИД-коалиция занимались уличными акциями: маршами и протестами. В 1990-м часть активистов, неудовлетворенная политической повесткой, ушла из организации. Они стали первыми членами группы, которая в дальнейшем получила название «квир-нация».

Особый интерес для нас представляет манифест этой группы. В этом документе затрагиваются вопросы гражданских прав, политической репрезентации, безопасного секса, удовольствия и самовыражения. Одна из самых важных частей манифеста — это часть, в которой содержится призыв к прямому действию. Авторы манифеста отдают предпочтение борьбе, которая не подразумевает обращение к органам власти, если не предполагает конфронтацию с последними. Квир-нация была горизонтальной низовой инициативой, включиться в работу которой можно было по собственному желанию и в любом регионе. Локализация не имела значения. То, что было действительно важно, — это цели политического действия.

Среди практик квир-нации мы можем назвать следующие: перформансы и демонстрации, акции видимости, акции внедрения. Один из их перформансов включал в себя акцию «умирания»: неподвижного лежания на лестнице больницы, которая не обслуживала трансгендерных пациентов. Акции видимости включали в себя манифестации у церкви (одних из главных противников ЛГБТ-сообщества на тот момент) и возврат городского пространства через расклеивание стикеров в типично гетеронормативных местах: барах, ресторанах для среднего класса, дискотеках, библиотеках и т.д. Самой популярной акцией внедрения была «игра в бутылочку». Группа людей приходила в какое-нибудь пространство, тот же бар, ресторан или больницу, и начинала «играть в бутылочку».

Что нам может сказать Ж. Рансьер о квир-активизме?

Для того чтобы зафиксировать специфику квир-политики, нам надо обратиться к лозунгу, неоднократно воспроизводимому членами квир-нации: «Мы здесь! Мы квиры! Смирись с этим!» (We're here! We're queer! Get used to it!). Исходное допущение, которое мы разделяем с С. Чэмберсом[2], К. Вудфорд[3], таково: этот лозунг может быть продуктивно проанализирован с перспективы Ж. Рансьера. Анализу политического лозунга и выявлению потенциальных негативных сторон подхода французского философа будет посвящена вторая часть доклада.

Укажем причины, по которым обращение к теории Рансьера представляется нам оправданным. Французский философ противопоставляет политику, которая может называться «демократией», любой политике, предполагающей естественную идентичность. Квир-активизм направлен на подрыв представления о неизменных гомо/гетеро-идентичностях, и в этом отношении он близок к демократии Ж. Рансьера.

Французский философ особо подчеркивает момент публичной демонстрации исключенными/невидимыми/маргиналами своего равного статуса с теми, кто составляет четко определенную часть общества. Цель этой демонстрации – не в удовлетворении интересов естественно сложившейся группы, а в нарушении размеренного существования социального целого. Вышеупомянутые практики квир-нации преследуют именно эту цель.

Перейдем к анализу лозунга. Согласно Ж. Рансьеру, всякая подлинная политика выходит за рам-

ки логики выдвижения требований (making claims). При прочтении лозунга именно эта черта, прежде всего обращает на себя внимание. Он не включает в себя требование, обращенное к доминирующему либеральному порядку. Тут имеет место простая констатация факта: мы в центре нормативного порядка и никуда не уйдем.

Выдвигая лозунг, политические активисты провозглашают появление того, что Ж. Рансьер обозначил как «часть, не имеющая своей части». Речь идет о неучтенных, которые «записывают под частным именем не исключительной части или целого сообщества... неправоту, разделяющую и объединяющую две разнородные логики сообщества» [4, с. 68]. Слово «квир» в лозунге выступает тем частным именем, которое инициирует спор по поводу естественности границы между ЛГБТ-сообществом и гетеросексуалами. Полицейской логике подсчета частей (социальной классификации), она противопоставляет политическую логику подсчета неучтенных (демонстрации того, что было изначально неклассифицируемо).

Лозунг запускает процесс дезидентификации. Возникает ситуация, в которой «мы не знаем, как обозначить то, что мы наблюдаем» [5, р. 560]. Имя «квир», используемое в политической речи, больше не обозначает того, что оно раньше обозначало: группу гомосексуалов. Оно отсылает к тому, что с точки зрения социальной классификации является слепым пятном: группе людей, идентичность которых выстраивается на противопоставлении господствующим нормам сексуальности.

Лозунг провозглашает наличие общей «полюемической сцены» между включенными и исключенными. Подобно О. Бланки, квир-активисты утверждают наличие здесь и сейчас политического субъекта, частью которого они приглашают стать всех тех, кто стал свидетелем политической манифестации [4, с. 66].

Таким образом, квир-активизм включает в себя три элемента, составляющих суть политики по Ж. Рансьеру. Во-первых, он предполагает присвоение термину, смысла изначально ему не присущего. Во-вторых, квир-активизм запускает процесс дезидентификации. В-третьих, он включает в себя момент субъективации, который опирается на включение в публичную жизнь и синхронность.

Потенциальная опасность, связанная с рансьеровским подходом, и способ ее избежать

Рассмотрим негативную сторону рансьеровского подхода. Этому подходу присущ сильный акцент на момент дезидентификации. Используя теорию Ж. Рансьера, мы можем упустить аспект ренормативации, т.е. установления нового лучшего «полицейского порядка». Как продемонстрировала К. Вудфорд, мы можем вслед за С. Чэмберсом исказить реальную политическую практику квир-активистов, направленную не только на подрыв широко признанных идентичностей, но и на установление новых на место первых [3].

Данной опасности можно избежать, если мы включим в теорию Ж. Рансьера элементы теории гегемонии Э. Лакло. Нас прежде всего интересует понятие «цепи эквивалентности». С помощью него мы можем понять процесс формирования новой идентичности в результате гегемонической операции [6].

Аргентинский философ под «гегемонической операцией» понимает операцию, в результате которой связь между означающим и означаемым уменьшается по мере формирования новой связи между означающим и тем, что мы можем назвать «не-означаемым». В нашем случае связь между означающим («квир») и означаемым («мужчина, практикующий секс с мужчинами» («МСМ»)) уменьшается, и параллельно с этим формируется связь между тем же означающим и не-означаемым (все, кто не принимают господствующие нормы сексуальности).

Процесс формирования идентичности может быть описан в три шага: 1) на первом этапе мы можем констатировать, наличие множества терминов, одновременно обозначающих сексуальные и гендерные идентичности («лесбиянки», «геи», «мужчины», «женщины», «транссексуалы», «асексуалы» и т.д.) и несущих антисистемный смысл (направлены против господствующих моделей сексуальности); 2) на втором этапе выделяется термин «квир», который в большей степени выражает антисистемный смысл, чем конкретную идентичность; 3) на третьем этапе этот термин как выразитель антисистемного смысла уже начинает обозначать все сексуальные и гендерные идентичности, подвергающиеся угнетению.

Последний вопрос, который мы хотели затронуть, это вопрос о границах опустошения термина. Нас интересует степень, до которой можно уменьшить связь между означающим «квир» и означаемым «МСМ». В пределе термин «квир» может стать обозначением группы людей, которая не принима-

ет нормы, работающие на воспроизводство культурной и экономической несправедливости. Это станет возможным при условии наличия более абстрактной интерпретации антисистемного смысла, не связанной уже непосредственно с нормами сексуальности. Разработка такой интерпретации могла бы стать задачей для современной политической теории.

Подытожим все вышесказанное. Теория политики Ж. Рансьера позволяет уловить анти-нормативистский аспект квир-активизма. Для того чтобы выявить аспект формирования новых властных отношений, необходимо обратиться к теории гегемонии Э. Лакло.

Литература:

1. Sedgwick E. K. Tendencies. Durham: Duke University Press, 1993. 304 p.
2. Chambers S. The lessons of Ranciere. Oxford: Oxford University Press, 2013. 223 p.
3. Woodford, C. Queering queer: Sam Chambers's Reading of Rancière on Queer Theory // *Syndicate Theology*. 2016
4. Рансьер, Ж. Несогласие: Политика и философия. СПб.: Machina, 2013. 192 с.
5. Ranciere J. What does it mean to be Un // *Journal of media and cultural studies*. Vol. 21 No. 4. P. 559-569
6. Laclau E. Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics. London: Verso, 2001. 240 p.

Хабибуллина З.Н.

Башкирский государственный университет, профессор. Доктор философских наук

Habibullina_Z@mail.ru

Аннотация: Массовое сознание как вид отчужденного духовного производства, характеризуется стереотипностью и повторяемостью приемов. Оно, являясь более серьезным образованием, чем сознание толпы, всё же обладает некритическим, потребительским отношением к действительности. Поведение масс является действенным примером формирования массового сознания, характеризующегося, в основном, как стихийное, аморфное. Трудно представить массовое сознание вне таких характеристик как утрата личностных черт, внушаемость и потребительство. Совместное существование в пространстве и времени способствует выработке общих представлений, чувств и мнений, вне которых невозможно формирование массового сознания. Современное общество также ассоциируется с навязыванием стереотипов и постоянной манипуляцией со стороны СМИ.

Ключевые слова: сознание, стереотип, потребительство, неоднородность, манипуляция, мышление

Stereotypes of mass consciousness.

Khabibullina Z.N.

Bashkir State University

Abstract: Mass consciousness as a kind of introverted spiritual production, stereotyping and repeatability of receptions. It is more serious formation than uncritical, consumer attitude to reality. The masses' behavior is an effective example of the formation of mass consciousness, characterized mainly as spontaneous, amorphous. It is hard to imagine mass consciousness outside of such characteristics as loss of personality, suggestibility and consumerism. Joint common space of representations, feelings and opinions, mass consciousness. Modern society is also associated with the imposition of stereotypes and the regular manipulation of the media.

Keywords: consciousness, stereotype, consumerism, heterogeneity, manipulation, thinking

Массовое сознание представляет собой особый тип общественного сознания, совокупность различных взглядов, представлений, настроений, чувств и эмоций, присущих большим социальным общностям. Являясь более глубоким образованием, чем сознание толпы, массовое сознание характеризуется такими свойствами, как утрата личностных черт, внушаемость, потребительство. Всё это, как правило, раскрывается в повседневных ценностях ситуации конформизма.

Человек массового общества воспринимает социальные проблемы как на эмоционально-действующем, так и на рациональном уровнях [1, с. 6]. Действенным проявлением массового сознания является поведение масс, характеризующееся как, в основном, стихийное, одинаковое массовое поведение людей, связанное с особыми обстоятельствами. Также к основным характеристикам массового сознания следует отнести такие, как эмоциональность, заразительность, мозаичность, подвижность и изменчивость. Оно неоднородно, аморфно, противоречиво и размыто.

Массовое сознание не всегда несет отрицательную характеристику. В стандартизированном поведении есть много положительного, связанного с устойчивостью в общественном развитии, где человек может ощущать себя защищенным. Это реальная сила, способная повлиять как на деятельность человека, так и на исторический процесс.

Люди, взаимодействуя друг с другом в пространстве и времени, совместно вырабатывают общие представления, чувства, мнения, фантазии и другие компоненты, вне которых невозможно формирование массового сознания. Современное общество также ассоциируется с навязыванием стереотипов и постоянной манипуляцией со стороны СМИ.

В большей степени стереотипы массового сознания связаны с ностальгическими настроениями

людей, например, с воспоминаниями типа «как раньше было хорошо». Или же, ситуации, когда масс-медиа умышленно используют политические, конфессиональные или религиозные стереотипы с идеологической целью, для манипулирования сознанием масс [2, с. 132].

Поэтому, массовая культура имеет не только положительное, но и отрицательное значение. Один из главных негативных моментов состоит в том, что люди, постепенно привыкают потреблять то, что им вещают, теряя навыки самостоятельного мышления. Но каждый человек – личность, он должен мыслить, высказывая свое мнение на всё происходящее.

В современном обществе повсеместно наблюдается стереотипизация массового сознания, что становится предметом осмысления социально-гуманитарных наук. Процесс сознания естественным образом создает факт стереотипизации как выделение наиболее важных сущностных характеристик объекта познания. Поэтому стереотипное мышление – это явление, свойственное человеческому сознанию. Оно может носить как положительные, так и отрицательные черты.

Человек, мыслящий стереотипами, выбирает упрощенный путь познания и социального взаимодействия. Он не задаётся рефлексивными вопросами частного порядка, предпочитая руководствоваться готовыми шаблонами, за которые не надо нести никакой ответственности. С одной стороны, в этом есть иллюзия приобщения к целому, на уровне социума, «как все», с другой стороны, отсутствие личностного начала, собственных амбиций ведет к инфантилизму и упрощению мировосприятия.

Человек XXI века имеет дело с огромным количеством информации, которая носит тотальный характер. В обществе возникает запрос на критическое осмысление поступающей информации, которое, однако, не всегда возможно осуществить. Когда ту или иную информацию вещает авторитетная, например, политическая, личность, то многие, вместо того, чтобы изучить проблему самостоятельно или предаться размышлению на тему того или иного события, просто доверяют своему кумиру. Более того, человек, в соответствии со своими стереотипами, будет распространять среди знакомых эту информацию, ссылаясь на того же самого политика, не утруждая себя размышлениями над критериями её достоверности.

Стереотипы массового сознания далеки от личного опыта, они лишены стремления выработать критическое субъективное отношение к социальным и политическим процессам. Предпочтительным является получение информации в готовом виде, чему способствует общество потребления, где используются самые изощренные способы политтехнологий. Это один из самых эффективных и масштабных способов овладения умами масс, возможность манипулирования ими. За стереотипами стоит длительный исторический путь их формирования. Во все времена стереотипы являлись мощным средством воздействия на сознание человека [3, с. 176].

Много существует устоявшихся стереотипов о странах и национальностях. Например, про пунктуальность и бережливость немцев или про японцев, которые носят кимоно и едят сырую рыбу. Русские за рубежом очень часто ассоциируются с матрешкой, шапкой-ушанкой и медведями на Красной площади. Многие стереотипы исходят из неосведомленности или необразованности людей. Как выше отмечалось, определенные силы, используя такого толка стереотипы, могут сеять недоверие, порой даже вражду между странами, между людьми разных культур и цивилизаций. Однако нужно понимать, что не бывает дыма без огня. То есть за каждым стереотипом есть определённые сложившиеся представления. Они могут иметь под собой определённые основания или могут быть оскорбительными. Стереотипы были и будут всегда. Однако уровень развития общества и самокритичное отношение, вполне возможно, способствовали бы уменьшению, во всяком случае, обидных для восприятия стереотипов.

Человек с детского возраста в процессе социализации приобретает огромное количество стереотипов. В информационном обществе количество стереотипов имеет тенденцию роста в геометрической прогрессии. С одной стороны, это естественный процесс, связанный с созданием определенных моделей поведения человека. С другой стороны, внушаемость к стереотипам с детского возраста может создать поколение инфантильных, не желающих принимать самостоятельное решение и нести за него ответственность, людей, довольствующихся стереотипами. В любом случае, стереотипное мышление «усредняет», стандартизирует и мешает развитию личности.

Всестороннее осмысление феномена стереотипа – дело будущего, так как информационная среда со своими Интернет-технологиями продолжает набирать обороты. Надо полагать, проблема стереоти-

пизации массового сознания будет обраться новыми характеристиками. Самый эффективный способ борьбы со стереотипами мышления – это осознание каждым сути проблемы и желание сформировать своё личностное видение проблемы или ситуации. Однако, проживая в социуме, где человек всё время подвержен постоянному зомбированию и навязыванию определенных взглядов, трудно сохранить оригинальность мышления.

Как бы это не было парадоксально, полагаем, что именно образование способно дать человеку те фундаментальные знания, которые не совместимы со стереотипами мышления. Пытливый ум будет аккумулировать всю информацию, поднимая человеческую любознательность на более высокий уровень рефлексии.

Литература:

1. Кара-Мурза С. Г. Манипуляция сознанием. М.: Алгоритм, 2004. 528 с.
2. Малявина С. С. Конфессиональные стереотипы современной молодежи // Вестник Мордовского университета. 2011. № 2. С. 130–134.
3. Грушин Б. А. Массовое сознание: Опыт определения и проблемы исследования. М.: Политиздат, 1987. 368 с.

Проблема отчуждения: необходимость актуализации

Хамидов А. А.

Институт философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, главный научный сотрудник. Доктор философских наук

smiriti@list.ru

Аннотация: В статье ставится вопрос о необходимости актуализации темы и проблемы отчуждения, на научную основу поставленной К. Марксом. Отмечается, что свою концепцию отчуждения Маркс выработал отнюдь не в 1840-е годы, а в 1857 – 1867 годы, в процессе работы над критикой политической экономии, результатом которой стал «Капитал». В них она представлена как целое, как конкретность в диалектическом смысле. Сам термин «отчуждение» (по-немецки *Entfremdung*) в этих работах встречается реже, но это потому, что Маркс в них анализирует часто не отчуждение как целое, а тот или иной аспект его, для которого им выработано особое понятие и подобран соответствующий термин. В советской философии данная проблема стала предметом с конца 1950-х до конца 1960-х, когда КПСС наложила на неё негласный запрет. На руинах СССР образовались государства, избравшие капиталистический путь и, следовательно, «импортировали» и специфически капиталистическое отчуждение. В статье ставится задача актуализации тематики и проблематики отчуждения и исследования этого феномена во всех сферах общества.

Ключевые слова: феномен отчуждения, капитализм, Маркс, «Капитал», марксизм, концепция отчуждения

The Problem of Alienation: the Need for Actualization.

Khamidov A. A.

Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies of the Committee of Science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan

Abstract: The article raises the question of the need to actualize the topic and the problem of alienation, put on a scientific basis by K. Marx. It is noted that Marx developed his concept of alienation by no means in the 1840s, but in 1857 - 1867, while working on criticism of political economy, which resulted in *Capital*. In them it is presented as a whole, as concreteness in the dialectical sense. The very term “alienation” (in German *Entfremdung*) is less common in these works, but this is because Marx in them often does not analyze alienation as a whole, but this or that aspect of it for which he has developed a special concept and chosen the corresponding term. In Soviet philosophy this problem became a subject from the late 1950s to the late 1960s, when the CPSU imposed an unspoken ban on it. On the ruins of the USSR there were formed the states that chose the capitalist path and, therefore, “imported” and specifically capitalist alienation. The article sets the task of updating the topics and problems of alienation and research of this phenomenon in all areas of society.

Keywords: phenomenon of alienation, capitalism, Marx, “Capital”, Marxism, concept of alienation

В истории философии проблема отчуждения впервые была поставлена на реалистическую почву Л. А. фон Фойербахом. Он, как известно, истолковал религию как форму отчуждения человеческой сущности. Данное истолкование феномена отчуждения оказало сильное влияние на молодого К. Г. Маркса, который впервые свою трактовку отчуждения изложил в 1844 г., в так называемых «Парижских рукописях» (часть их известна под названием «Экономическо-философские рукописи 1844 года»). Данная трактовка была развита в ряде последующих его работ, в частности, в «Немецкой идеологии» (1845 – 1846 гг.). Марксова концепция отчуждения выгодно отличалась от фойербаховской тем, что она основывалась на принципе предметной деятельности.

Однако обнаружить подлинную Марксову концепцию отчуждения можно не в этих его работах, а в «Капитале» и серии так называемых подготовительных работ к нему. Дело в том, что в этих относительно ранних работах данная концепция представлена ещё довольно абстрактно, тогда как

в «Капитале» содержится развёрнутая, эксплицитная концепция. Отчуждение здесь предстаёт как конкретность в диалектическом смысле, то есть как многообразно расчленённое и опосредствованное внутри себя целое. Для многих важных аспектов отчуждения как целостного феномена Маркс выработал специальные понятия и ввёл соответствующие им термины. Поэтому в «Капитале» сам термин «отчуждение» (die Entfremdung) фигурирует значительно реже, чем, скажем, в «Экономическо-философских рукописях 1844 года», на что было обращено внимание многими исследователями, например, Р. Гароди. Вывод, однако, из этого был ими сделан неправильный, а именно тот, что Маркс, якобы в период работы над «Капиталом» отказался от понятия отчуждения, заменив его понятием фетишизма.

На деле же редкое употребление термина «отчуждение» означает лишь то, что Маркс в тех или иных конкретных случаях акцентирует не само отчуждение как целостность, а тот или иной конкретный аспект его; поэтому он и оперирует другим понятием, специально для данного аспекта им выработанным, и применяет соответствующий термин. Русский же перевод, осуществлявшийся под знаком истолкования «Капитала» (и «подготовительных» работ к нему) как только и исключительно политико-экономического произведения, передаёт более-менее аутентично лишь политико-экономическое его содержание. Однако без концепции отчуждения и сама политико-экономическая концепция Маркса не может быть понята во всей её глубине и конкретности. Данная концепция, кроме того, органически вплетена в ткань философско-антропологических и философско-исторических воззрений Маркса. Стало быть, концепция отчуждения является едва ли не самым значительным достоянием Марксовой философии истории, антропологии и его социальной философии.

Для Марксовой концепции отчуждения характерно то, что последнее истолковывается, во-первых, исторически (то есть допускается такой исторический период [это – архаический тип социальности], когда отчуждения не существовало, ибо не существовало общественного разделения деятельности, и такой, когда его уже не будет [это предполагаемый коммунизм]). Во-вторых, отчуждение есть, по Марксу, дело самих же людей. Дело, конечно, не сознательно и целенаправленно осуществлённое и осуществляемое, но дело – как стихийное, побочное следствие ориентации людей на некие ближайшие, непосредственно на поверхности лежащие цели, потребности и интересы, как следствие руководства логикой непосредственно прагматической рациональности и целесообразности, и тем самым – неведения о над-ситуативных тенденциях-последствиях такого образа жизни. Но делают это именно они, сами люди. На понимании того, что отчуждение – дело самих же людей, и основывается Марксова постановка вопроса о возможности преодоления отчуждения и ведущиеся им поиски путей этого преодоления.

После Маркса судьба тематики отчуждения сложилась не в её пользу. Линия так называемого «ортодоксального марксизма» сумела обойтись без неё. Мало чего в этом отношении можно найти у Ф. Энгельса – ближайшего друга, соратника и, как принято считать, единомышленника Маркса. Ещё меньше внимания, да и понимания, можно обнаружить у Э. Бернштейна, К. Каутского, П. Лафарга и др., увидевших в учении Маркса лишь политическую экономию и научный социализм. То же необходимо сказать и о Г. В. Плеханове, В. И. Ленине и их единоверцах. Все они прошли мимо тематики и проблематики отчуждения.

На Западе Марксова концепция отчуждения была увидена, принята и подвергнута осмыслению и разработке представителями недоктринального марксизма (А. Грамши, Д. Лукач, М. Маркович, К. Косик, Л. Колаковски и др.). Для некоторых философских направлений XX в. она является важнейшей. Это прежде всего те направления, которые центральной проблемой своей делают человека и его бытие в мире и в социуме (философская антропология, экзистенциализм, персонализм, Франкфуртская школа и др.). Некоторый вклад в осмысление проблемы отчуждения внесли Э. Фромм и Г. Маркузе.

Обращение к Марксовой концепции отчуждения оказалось возможным в советской философии лишь с начала 1960-х годов. Такие исследователи трудов К. Маркса, как Л. А. Маньковский, Э. В. Ильенков, Н. И. Лапин, Г. С. Батищев, А. П. Огурцов, Э. В. Безчеревных, Г. А. Багатурия, И. С. Нарский доказали, что переводы «Капитала» и примыкающих к нему работ, являются крайне неудовлетворительными. По этим переводам нелегко усмотреть их философское содержание. Особенно трудно усмотреть в них Марксову концепцию человека и его деятельности, а равно и концепцию отчуждения. А она была разработана им именно в «Капитале» и в так называемых подготовительных работах к нему.

В советской философии полноценно проблема отчуждения стала разрабатываться где-то с конца 1950-х до конца 1960-х годов. Ввиду сложности проблемы достойных работ было написано не так

много, однако целый ряд из них был выполнен на очень высоком уровне. Имеются в виду, прежде всего, исследования Э. В. Ильенкова, Г. С. Батищева и А. П. Огурцова. К концу 1960-х годов тема и проблема отчуждения были искусственным образом свёрнуты после того как в Чехословакию были введены войска стран Варшавского договора для подавления того, что получило неофициальное наименование «Пражская весна». Несмотря на то, что проблема отчуждения целенаправленно разрабатывалась возведённым в культ государственной идеологией Марксом, её негласно объявили неактуальной.

Элита партийной номенклатуры почуяла, что тема отчуждения является ключом не только к пониманию сущности капитализма, но и к пониманию истинной сущности того, что данная элита назвала «развитым социализмом». При этом необходимо отметить, что не только те, кто сам работал в проблематике отчуждения, но и те, кто просто внимательно знакомился с добротными работами, ей посвящёнными, вырабатывали у себя внутреннюю позицию ценностного дистанцирования от существующего режима.

Конечно, тот вариант социализма, который существовал в СССР, был извращённой формой социализма. Но и этот социализм был на рубеже 1990-х намеренно разрушен. На его руинах из бывших союзных республик сформировались суверенные государства, в которых под эвфемизмом «рыночная экономика» стал утверждаться капитализм. А это значит, что в них утвердилось и специфически капиталистическое отчуждение. Разумеется, на Западе современный капитализм отличается от того, современником которого был Маркс. Однако сущность его не изменилась. В чём-то его формы лишь несколько модифицировались. Сегодня, как известно, современное общество в так называемых развитых странах именуют то индустриальным, то постиндустриальным, то информационным, то обществом знания, то обществом риска, то сетевым обществом и т. д. Но всё это затрагивает не сущность, а лишь уровень существования капиталистической формации.

К. Маркс исследовал феномен отчуждения преимущественно (если не сказать всецело) в сфере материального производства, на материале данной сферы. Он редко касался других (на его языке – надстроечных) сфер в этом аспекте. Но это не значит, что отчуждение и в его время не внедрялось в сферы науки и образования, в сферу искусства и религии, в сферу политики и права, в сферу техники и технологий и т. д. Эти сферы и в его время были поражены отчуждением; просто никто (или почти никто) их не исследовал в данном аспекте. Вполне очевидно, что каких-то атрибутов отчуждения, присущих материальному производству, может не оказаться в иных сферах (скажем, в искусстве, праве, религии и т. д.); и наоборот, в сфере материального производства могут не присутствовать многие важные моменты отчуждения, которые имеют место в последних. Это означает, что необходимо не просто применять Марксову концепцию отчуждения к исследованию тех или иных социальных сфер, но и развивать её и совершенствовать. Тем более, что нынешняя социокультурная действительность намного сложнее, не только чем в XIX, но и чем в XX веке. Достаточно упомянуть современные информационно-коммуникационные технологии, утверждение так называемой виртуальной реальности, тенденции цифровизации, роботизации, технологии искусственного интеллекта и др. Так что проблему отчуждения должны решать не только философы, но и представители конкретных социогуманитарных наук.

Тематику и проблематику отчуждения следует разрабатывать в следующих направлениях.

Во-первых, снова обратиться к наследию К. Маркса и продолжить реконструкцию его концепции отчуждения, поскольку то, что успели до «Пражской весны» проделать Г. С. Батищев и А. П. Огурцов, ещё нуждается в дальнейшей разработке.

Во-вторых, подвергнуть содержательно-критическому исследованию то, что в данном аспекте наработано в лучших образцах немарксистской философии.

В-третьих, проводить исследование того, что на языке Маркса называлось надстройкой над экономическим базисом в аспекте проблемы отчуждения.

В-четвёртых, искать (пока) на теоретическом уровне пути и способы, а также этапы преодоления отчуждения. Ведь без этого человечество не выберется из той ситуации, в которую оно поставило собственными усилиями.

Ценностное ориентирование сотрудников правоохранительных органов, как основа для формирования антикоррупционной культуры

Хомяков Олег Викторович

ФКОУ ВО «Вологодский институт права и экономики Федеральной службы исполнения наказаний»,
начальник кафедры боевой и тактико-специальной подготовки инженерно-экономического
факультета, кандидат философских наук, доцент
okhomyakov@yandex.ru

Тарабуев Леонид Николаевич

ФКОУ ВО «Вологодский институт права и экономики Федеральной службы исполнения
наказаний», старший преподаватель кафедры боевой и тактико-специальной подготовки инженерно-
экономического факультета, кандидат юридических наук
tarabuev@list.ru

Аннотация. В статье рассматриваются ценностное ориентирование сотрудников правоохранительных органов. Акцентируется внимание на необходимости сосредоточения усилий в определении нравственных приоритетов сотрудников. Определяется насущная потребность в формировании антикоррупционной культуры. Рассматриваются основные пути формирования антикоррупционной культуры. Выделяются несколько этапов формирования социально-философской модели становления субъекта коррупционной деятельности. Обращается внимание на то, что значительная часть коррупционной активности латентна и развивается на уровне формирования и апробации идеально логической позиции потенциального субъекта преступлений. Именно социальные идеалы и ценностное ориентирование сотрудников на служение обществу и государству должно стать препятствием к их коррупционному поведению. В статье подчеркивается что, руководство ФСИН России пристальное внимание уделяет мерам профилактики коррупционного поведения, ценностного ориентирования сотрудников и противодействия совершения коррупционных преступлений, прослеживается четкая направленность деятельности на формирование пенитенциарной антикоррупционной культуры.

Ключевые слова: правоохранительные органы, уголовно-исполнительная система, коррупция, антикоррупционная культура, сотрудник, коррупционные проявления, противодействие коррупции.

Value orientation of law enforcement officers as a basis for the formation of anti-corruption culture.

Khomyakov Oleg Viktorovich; Tarabuev Leonid Nikolaevich

FPEI HE «Vologda institute of law and economics of the Federal penitentiary service» - Department of combat and tactical and special training of the faculty of engineering and economics

Annotation. The article deals with the value orientation of law enforcement officers. Attention is focused on the need to focus efforts in determining the moral priorities of employees. There is an urgent need to form an anti-corruption culture. The main ways of formation of anti-corruption culture are considered. There are several stages in the formation of a socio-philosophical model of the formation of the subject of corruption. Attention is drawn to the fact that a significant part of corruption activity is latent and develops at the level of formation and approbation of the ideal logical position of the potential subject of crime. It is the social ideals and value orientation of employees to serve society and the state that should become an obstacle to their corrupt behavior. The article emphasizes that the leadership of the Federal penitentiary service of Russia pays close attention to the prevention of corruption behavior, value orientation of employees and counteraction to the Commission of corruption crimes, a clear focus on the formation of penitentiary anti-corruption culture.

Keywords: law enforcement agencies, criminal Executive system, corruption, anti-corruption culture, employee, corruption manifestations, anti-corruption.

Очевидно, что человек уже с рождения является членом определенной социокультурной общности – семьи, общины, коллектива, общества, государства. Его деятельность и поведение регулируются определенными принятыми в этой среде нормами и правилами. Осознавая свои права на свободу, человек должен осознавать и свои обязанности – сознавать, что другие люди наделены не меньшими правами

осознания своей свободы и способны требовать соответствующего встречного признания и уважения к своему праву. По мнению И. Берлин, «полная свобода волков – смерть для овец, а полная свобода сильных и одаренных несовместима с правом слабых и менее одаренных на достойное человеческое существование» [1, с. 45]. Для обывателей невмешательство государства в их жизнь зачастую угрожает не только их демократическим свободам, но и попросту самому физическому существованию. Самоуклонение государства от организации общественной жизни и слабый государственный контроль с неизбежностью приводят к криминализации общества, к хаосу и анархии, к ситуации, когда член общества оказывается просто не в состоянии реализовывать свои демократические права. Ослабление контрольно-регулятивной функции государства при смене идеалов и ценностей широких слоев населения, недостаточная способность общества, отдельных стран, в целом всего мирового сообщества регулировать сложные социально-политические процессы, как непосредственно в государствах, так и в мире, создают реальную угрозу распространению коррупции.

Общепризнано, что коррупция выступает одним из опаснейших социальных явлений в современном мире, напрямую затрагивающих интересы общества и государства [2]. Коррупции может быть подвержено любое должностное лицо, обладающее дискреционной властью - властью над распределением каких-либо не принадлежащих ему ресурсов по своему усмотрению. Главным стимулом к коррупции является возможность получения экономической прибыли, связанной с использованием властных полномочий, а главным сдерживающим фактором - риск разоблачения и наказания [3].

Коррупционные проявления продолжают быть наиболее значимыми угрозами для государственной безопасности, а, следовательно, противодействие возникновению и развитию этих угроз является важнейшей задачей для правоохранительных органов.

Вместе с тем коррупционные правонарушения и преступления имеют место и в самих правоохранительных органах. Ряд авторов считают, что даже сама по себе служба в правоохранительных органах характеризуется повышенной коррупциогенностью [4, с. 32].

С целью минимизации возникновения коррупционных рисков у сотрудников правоохранительных органов необходима организация работы по их антикоррупционному просвещению [5] и формирование общей антикоррупционной культуры правоохранительной службы, основанной на принципах нетерпимости в отношении коррупции.

Как справедливо отмечается учеными, распространенность коррупции в нашей стране достигла такого уровня, что наряду с репрессивными мерами детальной проработки требуют профилактика коррупции, реформа государственного аппарата и воспитание антикоррупционного правосознания, в том числе у сотрудников правоохранительных органов [6, с. 33].

Сущность коррупции проявляется в тех социальных явлениях, с которыми она глубоко взаимосвязана. К их числу относятся правовой нигилизм и недостаточная правовая грамотность, низкая социальная ответственность и гражданская позиция. Отсутствие достаточных правовых знаний является благодатной средой для коррупции и различного рода преступных проявлений [6, с. 34]. Как отмечают исследователи, обладающий правовыми знаниями гражданин не допускает нарушения своих прав и не нарушает чужие [7, с. 34].

В числе источников коррупции выступают: неэффективное и несправедливое распределение и расходование материальных и нематериальных благ, снижение эффективности деятельности государственных и муниципальных органов, замедление темпов экономического роста, снижение уровня доверия к власти и другое [8].

Свобода личности находится в двоякой зависимости от государства: с одной стороны, она невозможна без его гарантий и вмешательства «в экономические таинства», с другой же стороны, вмешательство государства угрожает свободе индивида. Большая часть населения страны, в том числе, среди которых и сотрудники правоохранительных органов, не являющиеся исключением, не знает и не понимает законов, действующих в сфере противодействия коррупции, некомпетентно в антикоррупционной политике государства и в основах управленческой деятельности [6, с. 34].

По нашему мнению необходимо четко разделять два основных значения понятия свободы: свободу «от» чего-либо и свободу «для». Однако, определяя свободу в качестве базовой ценности, ее нельзя абсолютизировать. Свобода всегда связана с ответственностью, дисциплиной, трудом, и только при наличии этих способностей у сотрудников правоохранительных органов она может быть установлена и сохранена. Именно в процессе реализации соотношения свободы и ответственности значительную

роль играет собственно система правоохранительных органов. Когда же появляется только «свобода от» в виде формальной свободы произвола сужается не только объем понятия свободы, но и его позитивное содержание, открывается простор негативным проявлениям свободы. Исследователь Б.Ф. Славин обращает внимание на некую метаморфозу, которая произошла в российских условиях с ценностью свободы: «Индивидуальная свобода... и сегодня продолжает трактоваться и восприниматься многими как антитеза общему благу, общественной и коллективной свободе. Ничего, кроме разгула эгоизма и личного произвола, такое понимание свободы не дало» [9, с. 7]. Признание индивидуальной свободы, по нашему мнению должно сопровождаться предоставлением возможности, как равного права пользования свободой, так и равной ответственностью перед государством.

Целесообразно выделить этапы формирования социально-философской модели становления субъекта коррупционной деятельности. Причем акцент следует сделать на том, что значительная часть коррупционной активности латентна и развивается на уровне формирования и апробации идеально логической позиции субъекта (-ов) этой деятельности. И очевидно, что на первоначальном этапе возникает социально-деструктивная мотивация, переходящая в непосредственно социально-опасную на уровне идеи в форме коррупционных намерений. И уж только после этого фигуранты переходят непосредственно к практической подготовке, осуществлению и попыткам создания алиби или ухода от ответственности после совершения коррупционных преступлений.

В настоящее же время ситуация с профилактикой преступлений, в частности, коррупционной направленности меняется - количество совершаемых сотрудниками правоохранительных органов преступлений уменьшается, что свидетельствует о своевременном распознавании идеально-преступного замысла коррупционеров до непосредственно практической подготовки и попыток совершения преступлений коррупционной направленности.

Формирование общей антикоррупционной культуры правоохранительной службы должно осуществляться при непосредственном участии ее руководителей. При этом необходимо учитывать специфику правового положения правоохранительной службы и ее сотрудников.

По нашему мнению именно руководители должны развивать систему поощрения сотрудников, сообщивших о попытках их склонения к коррупционным правонарушениям, формировать у подчиненных принципиальную нетерпимость в отношении коррупции.

Антикоррупционная культура способствует эффективной реализации сотрудниками служебных задач и функций правоохранительной службы.

Антикоррупционная культура должна развиваться в рамках профессиональной культуры, которая представляет собой совокупность установленных в государственном органе ценностей, миссии, принципов и правил поведения, приверженность которым способствует эффективной реализации гражданскими служащими задач и функций государственного органа [10].

Все профилактические антикоррупционные меры, реализуемые в государственном органе, должны быть направлены на обеспечение соблюдения гражданскими служащими ценности честности и беспристрастности при исполнении должностных обязанностей [10].

В государственном органе рекомендуется создать среду ответственности всех гражданских служащих государственного органа за соблюдение проступков, нарушающих принципы и правила антикоррупционного поведения.

С целью предотвращения совершения гражданскими служащими поступков, несовместимых с предъявляемыми требованиями к служебному поведению, рекомендуется на системной основе в государственном органе проводить разъяснительные мероприятия (лекции, беседы) для гражданских служащих о важности и необходимости предоставления информации об известных им случаях коррупционных правонарушений, нарушений требований к служебному поведению, ситуациях конфликта интересов, издать в государственном органе информационно-просветительские материалы, направленные на повышение осведомленности гражданских служащих, граждан, поступающих на гражданскую службу, о мерах по противодействию коррупции [10].

При этом в государственном органе необходимо обеспечить развитие системы поощрения гражданских служащих, сообщивших о попытках их склонения к коррупционным правонарушениям, как материального, так и нематериального характера.

В целях реализации основных нормативных правовых актов по противодействию коррупции в Российской Федерации в каждой правоохранительной структуре разработаны и действуют

соответствующие Кодексы этики и служебного поведения сотрудников. Они определяют нравственные ценности, принципы службы в правоохранительных органах и обязательства сотрудников применительно к служебному и внеслужебному поведению (включая основы антикоррупционного поведения), формулируют правила культуры речи, внешнего вида, служебного общения с коллегами, с правонарушителями, потерпевшими, правила принятия и дарения подарков и некоторые иные. Знание и соблюдение сотрудниками норм Кодекса указывалось обязательным критерием оценки качества их профессиональной деятельности.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что максимальная эффективность функционирования государственных институтов, в том числе и ФСИН России, может быть достигнута должным противодействием коррупционным угрозам, которые до настоящего времени признаются доминирующими в российском обществе. Коррупционные проявления, в том числе, существуют и в уголовно-исполнительной системе и несут в себе повышенную опасность для функционирования пенитенциарного ведомства, но в тоже время существует широкий перечень мер противодействия этим проявлениям, эффективно применяемых руководством, как российских правоохранительных органов, так и ФСИН России.

Литература:

1. Что такое коррупция // Официальный сайт ФГБОУ ВО «Саратовский государственный медицинский университет имени В. И. Разумовского». – Режим доступа: <http://www.sgmu.ru/info/anticorruption/> (дата обращения: 29.05.2019).
2. Гаджиев К.С. Размышления о свободе // Вопросы философии. 1993. № 2. С. 33-46.
3. О коррупции // Официальный сайт ФГАОУ ВО «Национальный исследовательский университет «Московский институт электронной техники». – Режим доступа : <https://www.miet.ru/content/s/1885/e/47395/34> (дата обращения : 29.05.2019).
4. Мельникова Н.А., Крижановский С.В. Конфликт интересов в системе мер профилактики коррупции на правоохранительной службе // Российский следователь. 2015. № 23. С. 30-33.
5. Федеральный закон от 25.12.2008 № 273-ФЗ «О противодействии коррупции» // Российская газета. 2008. 30 декабря; 2019. 2 августа.
6. Козлова Е.Б. Направления развития правового просвещения как меры профилактики коррупционных правонарушений // Российский следователь. 2017. № 24. С. 33-37.
7. Мочалов С.А. Использование органами прокуратуры правового просвещения как инструмента профилактики коррупции // Прокурор. 2016. № 4. С. 30-35.
8. Что такое коррупция и способы борьбы с ней // Официальный сайт Управления Минюста России по Волгоградской области. – Режим доступа : <http://to34.minjust.ru/ru/chto-takoe-korrupciya-i-sposoby-borby-s-ney> (дата обращения : 29.04.2019).
9. Славин Б.Ф. Какая идеология нужна России? // Социально-гуманитарные знания. 2004. № 4. С. 3–21.
10. Методика формирования и развития профессиональной культуры государственного органа // Документ опубликован не был.

Современные особенности формирования религиозно-метафизических представлений россиян: социально-философский анализ

Чернецов М.А.

ФГБОУ ВО «Пензенский государственный университет», аспирант

mseqtor@gmail.com

Аннотация: В статье рассматривается эволюция религиозно-метафизических представлений россиян в постсоветскую эпоху, условия и алгоритмы их формирования. Описывается процесс массового приобщения граждан Российской Федерации к Русской православной церкви, подчеркивается его поверхностный, номинальный характер. Отмечается факт смешения православной веры с элементами иных религиозных и идеологических учений. Приводятся данные социологических исследований, иллюстрирующие несоответствие догматам православия как религиозных представлений, так и практики духовной жизни россиян. Анализируются факторы, приводящие к такому несоответствию, в том числе, феномен «ловушек свободы» и особенности самого православного вероучения: сложность догматики и невозможность полноценной адаптации этических установок к практическим интересам повседневной жизни. Для описания сложившейся ситуации предлагается использовать термин «избирательная религиозность». Выдвигается тезис о необходимости построения многофакторных моделей религиозности россиян.

Ключевые слова: религия, православие, догматика, эволюция свободы, типы религиозности, ловушки свободы

Modern features of the formation of Russians' religious and metaphysical representations: a socio-philosophical analysis. Chernetsov M.A.

Penza State University

Abstract: The article discusses the evolution of religious and metaphysical representations of Russians in the post-Soviet period, the conditions and algorithms for their formation. The process of mass initiation of Russians to the Russian Orthodox Church is described; superficial and nominal character of these process is emphasized. The fact of mixing the Orthodox faith with elements of other religious and ideologies is noted. Based on the data of sociological studies, the discrepancy between the dogmas of Orthodoxy and the religious ideas and practices of Russians is shown. The factors leading to this discrepancy are analyzed. It is the «traps of freedom» phenomena and features of the Orthodox doctrine by itself: the complexity of dogma and the inability to fully adapt ethical attitudes for the pragmatic interests of everyday life. The term «selective religiosity» is proposed to use to describe the current situation. The author puts forward the thesis that it is necessary to build multifactorial models of Russians' religiosity.

Keywords: religion, Orthodoxy, dogma, evolution of freedom, types of religiosity, traps of freedom

Характеристика эпохи

ⁱ Перестройка, распад Советского Союза, «лихие девяностые» стали не только периодом коллапса прежней политико-экономической модели. Это была эпоха стихийного разрушения и стихийного же формирования религиозно-метафизических представлений населения гигантской страны, эпохой, когда эволюцию свободы человека и общества можно было наблюдать буквально «в режиме реального времени». В определенном смысле сложившаяся историческая ситуация была уникальна.

Октябрьская революция 1917 года, уничтожив вместе с «буржуазным» правительством и примат Русской православной церкви в обществе, предложила взамен идеологию марксизма-ленинизма.

ⁱ Тезисы подготовлены при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00137 «Эволюция свободы в постсоветском обществе: социально-философский анализ и практическое моделирование» («The evolution of freedom in post-Soviet society: socio-philosophical analysis and practical modeling»).

Последняя, не являясь религией, тем не менее, осмыслялась в таком качестве как изнутри коммунистического авангарда (Анатолий Луначарский, «Религия и социализм», 1908-1911 и др.) так и извне его (Рейнгольд Нибура, «Нравственный человек и безнравственное общество», 1931 и др.). Так, А.В. Ворохобов, исследуя творчество Рейнгольда Нибура, отмечает: «Исходя из представления о религии как ультимативной преданности чему-либо, а также из безоговорочной веры многих коммунистов в постулаты своей идеологии и наличия в коммунизме традиционно религиозного видения истории, мыслитель приходит к выводу, что коммунизм, по сути своей, есть явление религиозное» [1, с. 367].

В противовес ситуации 1917 года, после разрушения советской системы область сознания как личного, так и общественного, отведённая под религиозно-метафизические, мировоззренческие, идеологические конструкции, оказалась заполнена вакуумом, и этот вакуум впоследствии вобрал в себя самые легко усваиваемые элементы всех окружавших его идейных комплексов:

- эмблему православного христианства с верой в триединого бога (с подозрительным и недоверчивым отношением к догмату об историческом боговоплощении);
- примитивный магизм, утилитаризм и эгоцентризм разного рода оккультных и эзотерических учений;
- реваншистскую веру российских националистов в величие России;
- прагматичный подход к жизни, продиктованный вульгарным материализмом;
- исламскую убежденность в абсолютной зависимости от трансцендентных сил (араб. «кадар»);
- напускное безразличие к окружающему миру из некорректно истолкованных восточных религий.

Такое сочетание консервативности, доходящей до ксенофобии патриотичности, покорности и других названных признаков трактуется в современных исследованиях как характерная черта традиционного (или «посттрадиционного») сознания [2]. В то же время оно породило причудливые (и достаточно разнообразные) формы религиозности современных россиян, которые принципиально не измеряемы в линейной системе единиц, будь то баллы или проценты «религиозности». Такие попытки имели место в работах ряда российских исследователей, таких как В.Ф.Чеснокова [3] и Ю.Ю.Синелина [4]. Требуется создание многомерных и многофакторных моделей, которые только и позволят по существу осмыслить, во что же верит среднестатистический житель Российской Федерации начала XXI века.

Религиозность россиян: самоидентификация и содержание

Несмотря на описанное выше большое (и далеко не исчерпывающее) количество агентов идейно-мировоззренческого влияния, особое место среди них занимает православие. Рост числа россиян, считающих себя православными, позволил исследователям говорить о религиозном [5] и православном [6] ренессансе. В работах исследователя Ю.Ю. Синелиной обособляются четыре этапа изменения религиозности в постсоветской России [4]:

- 1) «Религиозный бум» – активный рост количества верующих в 1989-1995 годах, когда число православных россиян увеличилось с 20-30% до 50-60%.
- 2) Первый период умеренного роста – 1995-2004 годы. В течение десятилетия доля верующих православных приблизилась к 65%.
- 3) Стабилизация структуры религиозности – 2004-2008 годы. Некоторые исследователи полагают, что достигнут принципиальный предел роста доли православных.
- 4) Второй период умеренного роста – с 2008 года. Доля православных достигает 70-72%.

Сегодня количество россиян, называющих себя православными, по данным разных исследований составляет от 63% до 75%.

Осмысляя эти данные, не стоит забывать некоторые фундаментальные положения православной веры, которые с точки зрения самой церкви позволяют говорить о человеке как о христианине:

- вера в земное воплощение второй ипостаси Бога;
- вера в абсолютно реальное телесное воскрешение Иисуса Христа после смертной казни;
- таинство евхаристии (причастия) как смысловой центр и цель религиозной жизни;
- осознание необходимости быть членом единой вселенской церкви;
- стремление соответствовать христианской нравственной максиме («возлюби ближнего своего как самого себя», «любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас» и т.д.).

Показательны в этом отношении результаты социологического исследования Фонда «Общественное мнение» (опубликованы на официальном сайте Фонда в материале от 15 ноября 2018 года: <https://fom.ru/TSennosti/14128>).

63% процента респондентов назвали себя в ходе опроса православными. 17% из их числа посещают церковь чаще, чем раз в месяц, 15% не делают этого никогда. Вариант «1-2 раза в год» 29% опрошенных, назвавших себя православными.

Вопрос о частоте причащения дал ещё более симптоматичные результаты. Чаще одного раза в месяц принимают евхаристию 5% православных респондентов. Более половины (а именно 54%) заявили, что не причащаются никогда или почти никогда, 17% – реже, чем раз в год. Таким образом, два последних варианта набирают в сумме 71%.

Подробный анализ и оценку такого «разрыва» между декларативной и фактической религиозностью приводит Н.А.Зорская в статье «Православие в постсоветском обществе» [7].

Специфика становления «православным»

Религиозный портрет россиянина складывается из сочетающихся в самых различных комбинациях самоидентификации, внутренних убеждений и соблюдаемых религиозных практик. Эта тенденция характерна и для других стран христианского мира. Но если в Чехии, Франции, Великобритании и даже таком подчёркнуто католическом государстве как Испания достаточно высок процент людей, считающих себя неверующими (или атеистами, или агностиками), то в России их доля низка. Как мы уже отмечали, число одних только православных достигает по некоторым оценкам 75%. Есть значительная доля мусульман (порядка 10%). Россия, по крайней мере, в собственном понимании и ощущении остаётся государством религиозным.

Сложившуюся ситуацию мы склонны определять, как феномен избирательной религиозности россиян. Человек может декларировать себя неверующим, но иногда ходить в церковь, допуская гипотетическое существование высших сил; определять себя православным, считая, что Христос воскрес «в иносказательном смысле»; ежегодно соблюдать посты, но не завершать их причастием и так далее.

Исследователи феномена связывают это с причинами, лежащими в социальной плоскости, в первую очередь, взаимоотношениями РПЦ с государственной властью [7].

Не отказываясь от этой гипотезы, мы считаем, что некоторый набор причин может лежать и в сфере собственно духовной. Беглый анализ ситуации позволяет выделить, как минимум, три таковых:

1) Сложность христианской догматики. Триадология, христология, сотериология, эсхатология, христианская антропология стали отдельными (и очень объемными) дисциплинами даже внутри богословского знания. Многие их положения человеку, далекому от богословских изысканий представляются парадоксальными. В условиях малой вовлеченности населения в духовное образование это порождает догматическую неграмотность подавляющей части православных россиян.

2) «Непрактичность» нравственной максимы, выдвигаемой православием. Достаточно вспомнит лишь ряд мест из нагорной проповеди Христа:

«Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Мф. 5:44).

«Взгляните на птиц небесных: они ни сеют, ни жнут, ни собирают в житницы; и Отец ваш Небесный питает их. Вы не гораздо ли лучше их» (Мф. 6:26).

«Всеякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем» (Мф. 5:28).

Очевидно, что для «массового потребителя» церкви эти планки заведомо недостижимы. А если так, то рациональная мотивация признавать данные установки в качестве жизненных ориентиров пропадает сама собой.

3) «Эстетическая» привлекательность других конфессий. Например, католическая или протестантская церковная служба может быть более привлекательна в своем аскетизме (облачение духовных лиц, интерьеры церквей), с одной стороны, и утилитаризме (возможность сидеть во время службы), с другой, может транслировать скептическое отношение к православию.

В тематических исследованиях описанный феномен обозначается термином «эклехтичная религиозность» [8]. Он, очевидно, акцентирует внимание на «присоединении» элементов различных

учений к картине мира индивида, в то время как «избирательная религиозность» подчёркивает «отсечение» от неё непрактичных, неудобных, трудно усваиваемых постулатов и требований, что, на наш взгляд, более соответствует содержанию этого феномена.

Значимость приведенных факторов возрастает в условиях действия так называемых «ловушек свободы» – морально-практических принципов мышления, глубоко укоренившихся в массовом национальном сознании и не позволяющих давать непредвзятые оценки окружающей действительности. Примеры таких ловушек – разделяемые многими россиянами постулаты «общее важнее личного», «цель оправдывает средства», «на всё воля свыше» [9].

Детальная разработка как моделей религиозности россиян, так и изучение факторов, её формирующих – предметы отдельных исследований. С практической точки зрения изучение «избирательной религиозности» и конструирование конкретных её моделей представляет интерес как инструмент прогнозирования поведения россиян: политического, потребительского, культурного. Примеры «конвертации» религиозных взглядов в конкретные поведенческие модели в (в политической сфере) можно найти, в частности, в работах американского исследователя Пола Фроуза, в том числе, в статье «Religion and American Politics from a Global Perspective» [10].

Литература:

1. Ворохобов А.Н. Коммунизм как религия в философии христианского реализма Райнхольда Нибура // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2018. № 16 (16). С. 367-380.
2. Мясников А. Г., Мешкова Л. Н. Матрица традиционного сознания как предмет социально-этического исследования // Известия ПГПУ им. В.Г. Белинского. 2012. № 27. С. 101-106.
3. Чеснокова В. Ф. Воцерковленность: феномен и способы его изучения // Десять лет социологических наблюдений / сост. А. А. Черняков. М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2003. С. 112-145.
4. Синелина Ю.Ю. Этапы изменения религиозности населения в России (1989—2006) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2009. № 4. С. 77-88.
5. Будкин В.С. Государство и религия на постсоветском пространстве // Кавказ и глобализация. 2007. Том 1. №5. С. 25-48.
6. Овчаренко А.И. Российская политическая власть: теократические тенденции государственности или православный Ренессанс? // Юрист – Правовед. 2013. № 1 (56). С.36-38.
7. Зорская Н.А. Православие в постсоветском обществе // Общественные науки и современность. 2013. № 1. С. 89-106.
8. Гришаева Е.И., Фархитдинова О.М., Хазиев Г.П. От секулярного к постсекулярному: эклектичность религиозного сознания верующих в современной России // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. 2015. № 3. С. 143-153.
9. Мясников А.Г., Константинов В.В., Чернецов М.А., Мясникова Т.А. Происхождение, структура и функции ловушек для свободы: социально-философский анализ // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2019. Том 8. № 2А. С.158-168.
10. Froese P. Religion and American Politics from a Global Perspective // Current Studies in the Sociology of Religion / Ed. by K.R. Kerley. University of Alabama at Birmingham. 2015. С. 255-269.

Влияние цифровизации общества на культурную идентификацию студенческой молодежи

Шадже А. Ю.

ФГБОУ ВО «Адыгейский государственный университет», профессор. Доктор философских наук

Shadzhe@maykop.ru

Аннотация: В статье рассматривается культурная идентификация студенческой молодежи в условиях цифровизации общества, суть которой состоит в конвергенции информатизации, компьютеризации и цифровых технологий. Осмысливая современное российское общество, автор обосновывает кризис духовности молодежи в виртуальном мире, проявляющийся в ее ценностном сознании и формировании искусственных идентификационных признаков. Путём анализа роли университета в формировании духовного богатства и культуры мышления молодежи показана необходимость взаимосвязи образования и воспитания, эффективность пробуждающего образования в условиях современности. Отмечая объективный процесс цифровизации общества, автор делает вывод о необходимости корреляции двух форм бытия: использование цифровых технологий и формирование человеческой духовности, основанной на культурно-исторических и философских традициях российского общества. Если в будущем образовательные практики будут руководствоваться только цифровыми технологиями, то это может привести к цифровой социализации, формированию цифрового поколения без культурной и исторической памяти, без духовности. Поэтому представляется важным и необходимым осуществление сложной систематической работы по формированию культуры использования цифровых технологий в обществе.

Ключевые слова: культура, духовность, цифровизация, общество, молодежь, идентификация

Impact of digitalization of society on student's cultural identification.

Shadzhe Asiyet Yusufovna

Adyghe State University

Abstract: The article deals with the student's cultural identification in the conditions of digitalization of society, the essence of which is the shift from analogue technologies to digital technologies. Thinking about the Russian modern society, the author substantiates the crisis of spirituality of young people in the virtual world, which is displayed in their value consciousness and artificial identifying characteristics. Analyzing the role of the university in the formation of spiritual wealth and culture of thinking at young people, the author shows that the relationship between education and upbringing, and the high effectiveness of awakening education in the modern conditions are indispensable. Speaking of the objective process of digitalization of society, the author concludes that there is a need to correlate two forms of being: the use of digital technologies and the formation of human spirituality based on the cultural, historical and philosophical traditions of Russian society. If in the future educational and cultural skilled workers are guided only by digital technologies, this can lead to digital socialization and the formation of a digital generation without cultural and historical memory, without spirituality. Therefore, it is important and necessary to carry out complex systematic work on the development of a culture of digital technologies in society.

Keywords: culture, spirituality, digitalization, society, youth, identification

Современная ускоряющаяся глобализация способствует изменению мирового порядка, устанавливает новые нормы и ценности, создает искусственные условия бытия. Появился и современный тренд мирового развития – цифровизация. Её можно охарактеризовать как процесс внедрения цифровых технологий, который основан на цифровом представлении информации.

Трансформирующаяся реальность охватила уже весь мир, все страны и регионы, а также кос-

нулась бытия современной личности. В современных российских условиях довольно явственно и активно происходит цифровизация в области экономики, управления, в последнее время и в области образования. Осмысливая возможности и перспективы цифровизации в разных областях, исследователи склонны отмечать лишь положительные последствия цифровизации, направленные на улучшение качества жизни россиян, вскользь касаясь вызовов этого современного тренда мирового развития. Действительно, новые технологии положительно влияют на развитие страны. Однако посмотрим на этот процесс с другой стороны.

Характеризуя современное российское общество, необходимо отметить проявление кризиса духовности молодёжи как результат негативного влияния средств массовой информации и виртуального мира. Сегодня личность живёт в условиях вызовов современности, вовлечена в искусственный мир, в котором она является субъектом со-бытия в изменяющейся социокультурной реальности, в которой формируются новые закономерности, ценности и смыслы. Так, В.Г. Федотова, исследуя факторы ценностных изменений на Западе и в России, отмечает, что ценностные изменения коснулись области близких отношений – брачных, семейных, доверительных отношений между детьми и родителями и т.д. Массовая культура «явилась в России средством деморализации, коррелированным с неуспехом капиталистического «строительства» [1, с. 23].

Вызовы современной глобализации проявляются на макро- и микроуровне и влекут за собой социокультурные риски. Среди множества рисков отметим те, которые изменяют социокультурное пространство, негативно влияют на культурную идентификацию, чистоту русского языка и трансформируют «ядро» этнических культур. Активизирующийся информационно-коммуникативный фактор оказывает влияние на общество и в первую очередь на молодежь.

Молодые люди сегодня активно работают в цифровом мире, в котором формируются разные виды субкультур и идентичностей. Происходит подмена естественного процесса формирования этнической и национальной идентичности искусственными, навязываемыми интернетом. В культурной идентификации отсутствуют такие маркеры, как родной язык, этнокультурные ценности и этнический менталитет. Такого рода насильственное вмешательство в интеллектуальную и духовную жизнь, в социокультурное пространство молодого человека влечёт за собой разрушение объединяющих основ российского общества. Это – патриотизм, национальная / гражданская идентичность, российская культура, русский язык («скрепа» всех российских народов) и другие интегрирующие общности, составляющие основу единства общероссийской гражданской нации.

Глобальный цифровой мир диктует свои правила и нормы. Виртуальное и интернет-коммуникативное пространство навязывает свои условия бытия. В виртуальном сообществе формируется искусственное социокультурное пространство (виртуальная реальность), в котором происходит цифровая социализация, формируется цифровое поколение с неустоявшимися гражданскими ценностями и смыслом жизни, которое легко может поддаться не самым лучшим влияниям. В условиях альтернативных идентичностей естественная идентификация подменяется искусственной, «я как реальность» изменяется и «конструируется вторичное я». Хотя возможно формирование и сосуществование множественных «я» в естественном идентификационном пространстве. Например, в полиэтноконфессиональном обществе человек может идентифицировать себя со своим этносом, регионом, страной, определенной религией и т.д. Эти уровни идентичности не взаимоисключают друг друга, а сосуществуют, взаимодополняя друг друга.

Таким образом, культурная идентификация молодежи осуществляется в пространстве, в котором происходит стихийная и спонтанная идентификация, оказывающая деструктивное влияние на самосознание молодых. Возникают противоречивые процессы, связанные с взаимовлиянием разных культур, ценностей, которые выступают идентификационными маркерами, привнесёнными в виртуальный мир молодежи. Исторически сформированные в семье и в определенном социокультурном пространстве культурные ценности, с помощью которых человек идентифицировал себя и определял своё место в обществе, трансформируются, стирается историческая память. Возникает идентификационный кризис на уровне индивидуального сознания и общества.

Важным аспектом в этом процессе является проблема наполнения социокультурного пространства агрессивностью, жестокостью и насилием, которые активно культивируются СМИ и транслируются в сознание молодежи. Такая атмосфера оказывает негативное влияние на формирование патриотизма, чувства принадлежности к своей стране. Безусловно, из глобального цифрового мира мы не можем «вырвать» молодежь. Значит должны научить и научиться жить и работать в новых условиях.

Шакирова Е.Ю.

Филиал Военного учебно-научного центра Военно-воздушных сил «Военно-воздушной академии имени профессора Н.Е. Жуковского и Ю.А. Гагарина» в г. Сызрани, кафедра гуманитарных и социально-экономических дисциплин, профессор. Доктор философских наук

5526reu@mail.ru

Заметим, что сегодня говорить о ценностях, смысле жизни и духовности нелегко. Формы и методы формирования нравственных ценностей, мировоззренческих ориентиров, которые были результативны раньше, в новых условиях не работают в полной мере. Пробудить сознание молодого человека в условиях неопределенности и сложности – великое искусство. Главный «принцип искусства воспитания», определенный И. Кантом, созвучен сегодняшним задачам образования. Суть его в том, что «дети должны воспитываться не для настоящего, а для будущего, возможно, лучшего состояния рода человеческого, то есть для идеи человечества и сообразно его общему назначению» [2, с. 406]. Если сегодня музейными экспонатами окажутся воспитание, образование, культура, то говорить о завтрашнем дне бессмысленно. Поэтому важно нацеливать молодежь на подготовку не только к сегодняшнему дню, но и к будущему.

Отсюда следует необходимость нового подхода к образованию в школе и вузе. С точки зрения синергетики такой подход называют «пробуждающим обучением», сущность которого заключается не в передаче знания как «эстафетной палочки», а в пробуждении интереса к знаниям, в овладении способами пополнения знаний [3, с. 284 – 288]. Новый подход нацелен на решение образовательных задач и воспитание талантливых людей, оказание помощи в формировании нелинейного мышления, и ведёт к пониманию и осознанию своих практических действий.

Обращаясь к истории европейских университетов начала XIII века, вспомним, что основу их составляли тенденции обучения и воспитания, а в прообразах этих университетов, скажем в академии Платона, явно прослеживалась взаимосвязь обучения с гражданским воспитанием. Взаимосвязь обучения и воспитания, как показывает практика, представляет собой основополагающее направление образовательных практик. В решении этого вопроса важную роль играет университет.

Университет является «духовной силой» общества, сложной системой, формирующей духовный потенциал личности и общества. Это такое культурное пространство, где готовят специалистов и формируют духовное богатство внутреннего мира, учат мыслить нелинейно. В полиэтничной культурной среде вуза формируется культура межэтнических отношений, молодые люди стремятся найти своё «я» на разных уровнях и при этом видеть другого, слышать его и понимать. Университет является такой научно-образовательной площадкой, где можно научиться жить и работать в новых условиях.

Подводя итог, важно отметить, что теоретическое осмысление и практическое осуществление цифровизации не должны отрицать человеческую духовность, которая основана на культурно-исторических традициях российского общества, «жизненном мире» человека, на интеллектуальном гуманитарном опыте, которые ведут свою историю от древних мыслителей до современности. Здесь важно формирование культуры работы молодежи в информационном и цифровом пространстве, и культуры использования цифровых технологий в образовательном процессе, коррелируя традиции и новации, цифровизацию и гуманизацию общества. Это сложная проблема, но перспективная в прогностическом плане, поскольку учёные прогнозируют обострение проблемы цифрового века к 2025 году. Поэтому помочь молодёжи жить и работать в таком мире, реализовать себя – наша задача. И здесь важно учитывать, что культура и образование могут стать «новыми точками роста» в инновационном развитии общества.

Литература:

1. Федотова В.Г. Факторы ценностных изменений на Западе и в России // Вопросы философии. 2005. №11. С. 3 – 23.
2. Кант И. О педагогике // Сочинения. В 8-ми т. Т.8. М.: Чоро, 1994. С. 399 – 462.
3. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Основания синергетики. Режим с обострением, самоорганизация, темпомеры. СПб.: Алетейя, 2002. 414 с.

Аннотация: Современность переживает крупные социальные перемены. В чем их сущность?

Что они влекут за собой? Как дальше будет развиваться мир? Эти вопросы являются основными для У. Бека. Ответить на них он пытается в своей работе «Метаморфозы мира». Выдвигая концепцию метаморфизации современного мира, ученый констатирует коренное отличие метаморфозы от социальных изменений, социальных трансформаций, революций и кризиса, и последовательно обосновывает свою позицию. Для него метаморфоза – это значительное изменение мировоззрения, обусловленное многими факторами, среди которых – изменение климата, изменение института семьи и материнства, пересмотр сущности ответственности за детей, крушение империализма, распад Советского Союза. Метаморфоза мира подразумевает коренные перемены в системе универсальных ценностей.

Ключевые слова: общество, современность, социальные изменения, метаморфозы, метаморфизация мира

Metamorphosing the world: reflections on the work of W. Beck.

Shakirova E. Yu.

Branch of Military Training Scientific Center of Air Force «Air Force Academy named after Professor N. E. Zhukovsky and Y. A. Gagarin» in Syzran, Department of Humanitarian and Socio-economic Disciplines

Abstract: Modernity is undergoing major social changes. What is their essence? What do they entail?

How will the world develop further? These questions are the main ones for W. Beck, he tries to answer them in his work “Metamorphoses of the world”. Putting forward the concept of metamorphosis of the modern world, the scientist States the fundamental difference between metamorphosis and social changes, social transformations, revolutions and crisis and consistently justifies his position. For him, the metamorphosis is a significant change in worldview, due to many factors, including climate change, change in the institution of family and motherhood, revision of the essence of responsibility for children, the collapse of imperialism, the collapse of the Soviet Union. The metamorphosis of the world implies fundamental changes in the system of universal values.

Key words: society, modernity, social changes, metamorphosis, metamorphosis of the world

Изменения социального – проблема, которая не теряет своей актуальности. Последние десятилетия развития социальной философии запомнились тем, что в её рамках предложено множество концепций объяснения социальной динамики. Ни одна из них не задерживается надолго в списке лидирующих: ее замещают новые, выдвигающие более актуальные, на взгляд их авторов, факторы социальных трансформаций.

Не так давно вышла в свет новая работа У. Бека «Метаморфозы мира» («The Metamorphosis of the World»), работа, которая по сути является заключительной в творческой биографии У. Бека. На русский язык она пока не переведена. В некоторых своих статьях [1] я уже писала об этой работе и о концепции метаморфизации, раскрытой У. Бекком. Полагаю, что эта работа может стать поворотным пунктом в социальной философии, новой парадигмой анализа социальных перемен в современном мире.

Свою работу У. Бек начинает с констатации того, что мир вступил в крайне сложный период своего развития, и уже не представляет единого целого. «Я не понимаю этот мир» – популярная фраза, которую может употребить каждый. Цель своей работы У. Бек видит в том, чтобы выявить причины нашего непонимания сегодняшнего мира [2, с. 11]. Автор признаётся, что всю жизнь посвятил социологии, но

ответить на вопрос: «Каков смысл глобальных событий, разворачивающихся перед нами?», не смог. По его мнению, такие понятия, употребляемые в социальной науке, как «изменения», «революция», «трансформация», не отвечают сложившимся реалиям, поскольку мир не просто изменяется, он метаморфозится [2, с. 14]. Метаморфоза, согласно позиции У. Бека, подразумевает гораздо более серьёзную трансформацию, в которой старые противоречия общества исчезают, и возникает нечто совершенно новое [2, с. 14]. У. Бек утверждает, что его теория метаморфоз выходит за рамки теории риска, поскольку речь идет не о негативных последствиях положительной деятельности человека, а о положительных последствиях негативных действий [2, с. 15]. При этом он отмечает, что само слово «метаморфозы» нужно употреблять с осторожностью и желательно заключать в кавычки [2, с. 15].

Метаморфоза подразумевает эпохальное изменение мировоззрения, трансформацию национального сознания [2, с. 17]. Но это не изменения в мировоззрении, вызванные войной, насилием или агрессией, а те изменения, которые спровоцированы побочными эффектами человеческой деятельности, ставшие очевидными и вышедшие на первый план. Речь идёт и о цифровизации, и о глобальной климатической катастрофе. У. Бек отмечает: «Метаморфоза мира означает, что «метафизика» мира меняется» [2, с. 18]. История метаморфоз – это история конкурирования различных «картин мира», вот она и сопровождается войнами, кровавыми конфликтами, террором и антитеррором.

Развивая теорию метаморфоз, У. Бек вводит понятие «космополитизированное пространство действия», под которым подразумевает пространства «не институционализированные в рамках национальной структуры» [2, с. 21]. Они включают «транснациональные, трансграничные ресурсы для действий», к которым он относит различие между национальными судебными системами, культурные различия и всеобщее неравенство [2, с. 21]. Космополитизированные пространства действий – это открытые возможности действия, которые подчиняются не логике воспроизводства, а логике метаморфоз социального и политического [2, с. 23]. Сложно понять, что имеет в виду У. Бек, и он сам осознает, что вводя такие комплексные понятия, может вызвать затруднение у читателя. Пытаясь разъяснить смысл нового понятия, он обращается к идее пространства пространств. Ведь обращаясь к космополитизированному пространству действия, социальный актер (заметим, однако, что У. Бек этого понятия избегает) входит в пространство пространств и способен выполнять действия, возвышающиеся над законами той страны, в которой он проживает. Такую возможность предоставляет интернет, например, социальные сети. Ведь с помощью того же Фейсбука мы получаем возможность войти в пространство иного общества. Мы – в пространстве пространств или в космополитизированном пространстве действий. Очевидно, что здесь У. Бек обращается к проблеме цифровизации социального, ставшей столь актуальной в последние годы.

В метаморфозе мира одновременно можно найти признаки социального изменения, воспроизводства социального и политического порядка со всеми его конкурирующими движениями. У. Бек твердо стоит на позиции методологического обновления социальных наук, полагая, что только в рамках теории метаморфозы возможно исследовать различие между метаморфозами, изменениями, воспроизводством и противоположными им процессами [2, с. 28]. У. Бек выражает полную уверенность в том, что его концепция вызовет огромную волну критики и предоставит материал для осмысления и пересмотра уже имеющихся концепций социальных изменений. Он оговаривается, что его концепция метаморфозы не подразумевает, что весь социум находится в этом состоянии, также метаморфозы мира не подразумевают изменение к лучшему или к худшему. Данная концепция не выражает ни пессимизма, ни оптимизма по отношению к будущему социума. Утверждая, что мир находится в состоянии метаморфозы, У. Бек полагает, что процессы метаморфозы в разных регионах мира различны. Например, изменения климата могут иметь различные последствия – от модификации сельского хозяйства до новых возможностей в добытии нефти. Следовательно, можно вывести сложную многоуровневую модель метаморфозы, в рамках которой будут учитываться местные, региональные и глобальные условия и обосновываются специфические социальные структуры, появляющиеся вследствие неравенства и особенностей властных отношений. Метаморфоза – это не социальное изменение, не трансформация, не революция, не кризис. У. Бек под метаморфозой понимает изменения способа человеческого существования. Для её полного осознания требуется перейти от «методологического национализма» к «методологическому космополитизму» [2, с. 31]. Метаморфоза разрушает универсальные ценности, подвергает существующие институты серьёзному давлению, в этом её существенное отличие от изменения [2, с. 39].

Проблема метаморфозы должна осознаваться как весьма серьёзная для современного мира.

Последствия её могут оказать серьёзное влияние на всё человечество. У. Бек, характеризуя метаморфозу современного мира, полагает, что она включает метаморфозу обречения и метаморфозу практики и действия [2, с. 32]. Он анализирует метаморфозу человечества, с одной стороны, и метаморфозу образа человечества, образа материнства, отцовства, существовавших на протяжении многих столетий, с другой. Это означает появление новых космополитизированных пространств действий, обусловленных новейшими медицинскими технологиями. До недавнего времени две вещи казались людям непоколебимыми – рождение ребенка, естественная репродуктивность человека и забота о детях, моральный закон, который устанавливает ответственность за детей. Сегодня можно найти множество различных форм материнства – работающие матери, одинокие матери, суррогатные матери, женщины рождающие детей в результате процедуры ЭКО, однополые браки, изменяющие функции матери и отца. По мнению У. Бека, эти примеры подтверждают факт метаморфозы института материнства и семьи в современном обществе. То, что происходит в рамках репродуктивной медицины и перинатальной инженерии коренным образом видоизменяет социальное пространство. Появляются ранее не известные для социума институты социальных матерей, доноров биологических материалов, это противоестественно, с одной стороны, но, с другой стороны, даёт шанс иметь ребенка тому, кто отчаялся. Конечно, нужно рассматривать последствия этих процессов, а последствие одно – метаморфоза образа человечества. Метаморфоза института материнства и семьи существенно влияет и на институт ответственности за ребёнка.

Ещё один фактор метаморфозы – изменение климата, что метаморфозизирует производство, товарооборот между странами, влияет на сельское хозяйство и, как следствие, серьёзно изменяет образ человечества, увеличивая рискогенность его существования. Национальные государства становятся космополитизированными, фактически исчезает само понятие национального государства. Формируется новая структура власти, основой которой становятся городские профессионалы, независимо от их национальности – представители транснациональных городских кругов, как их называет У. Бек [2, с. 54]. Крупные города – это транснациональные акторы международной политической сцены. Две серьёзные предпосылки обусловили метаморфозу мира – крах империализма и распад СССР, а вместе с ним и биполярного мира [2, с. 63].

Концепция метаморфозы мира, выдвинутая У. Беком, практически неизвестна в нашей стране. Она требует серьёзного изучения; рефлексия основополагающих положений У. Бека поможет понять и осознать сущность происходящих в мире перемен.

Литература:

1. Шакирова Е.Ю., Кокорин В.В. Социальные трансформации: метапарадигмы современности // Социально-гуманитарные знания. 2018. № 10. С. 134-139.
2. Beck U. The Metamorphosis of the World. Cambridge: Polity Press, 2016. 223 p.

Шитов С.Б.

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Московский государственный технологический университет «СТАНКИН», кафедра философии, профессор. Доктор философских наук

read_2000@mail.ru

Аннотация: Сегодня конфигурация глобальных рынков претерпевает значительные изменения под действием цифровизации. Многие традиционные индустрии теряют свою значимость в структуре мировой экономики на фоне быстрого роста новых секторов, генерирующих кардинально новые потребности. Определяющее значение в происходящей трансформации приобретают исследования и разработки, направленные на совершенствование системы образования, обеспечивающей цифровую экономику компетентными кадрами. Главной целью современного образования является подготовка личности к успешной деятельности в общественной и профессиональной сферах, способной к самоорганизации, развитию своих способностей на основе приобретения знаний и овладения методологией их использования в повседневной жизни и профессиональной деятельности с целью наиболее полной самореализации в условиях формирования и функционирования цифровой экономики. Таким образом, цифровизация экономики и общества открывает новые возможности и перспективы развития социума и человеческого капитала, которое всё больше связывается с применением цифровых технологий.

Ключевые слова: цифровизация экономики, человеческий капитал, непрерывное образование, компетентностный подход

**Human capital and the modern digital economy.
Shitov S.B.**

«Moscow State University of Technology «STANKIN», Department of philosophy

Abstract: Today the configuration of global markets is undergoing significant changes under the influence of digitalization. Many traditional industries are losing their importance in the structure of the world economy against the background of rapid growth of new sectors that generate radically new needs. Research and development aimed at improving the education system, which provides the digital economy with competent personnel, is of crucial importance in the ongoing transformation. The main goal of modern education is to prepare individuals for successful activities in the public and professional spheres, capable of self-organization, development of their abilities based on the acquisition of knowledge and mastering the methodology of their use in everyday life and professional activities in order to maximize their self-actualization in the conditions of the formation and functioning of the digital economy. Thus, digitalization of the economy and society opens up new opportunities and prospects for the development of society and human capital, which is increasingly linked to the use of digital technologies.

Keywords: digitalization of economy, human capital, continuous education, competence-based approach

Цифровизация экономики и общества представляется наиболее динамичным процессом, приводящим к существенным изменениям в хозяйственной системе, процессом, который открывает новые возможности и перспективы развития. Цифровизация – это процесс постоянной конвергенции реального и виртуального миров, который становится главным фактором инновационного развития национальных экономик. При этом, с одной стороны, цифровые технологии создают новые возможности для функционирования бизнес-моделей, с другой – несут с собой неуверенность и даже угрозы, связанные с социальными последствиями автоматизации производственных процессов и широко понимаемой безопасностью. Ключевыми факторами в развитии цифровой экономики являются: Интернет вещей (англ. Internet of Things – IoT), всеобщий интернет (англ. Internet of Everything – IoE), гиперсвязь (англ. hyperconnectivity), приложения и услуги, основанные на облачных технологиях (англ. big data Analytics

– BDA), а также большие совокупности данных, функционирующие в виде услуг (англ. Big-Data-as-a-Service – BDaaS), автоматизация (англ. automation), роботизация (англ. robotisation), многоканальные (англ. multi-channel) или общеканальные (англ. omni-channel) модели распределения и дистрибуции продуктов и услуг [1, с. 104-105].

Основу новой цифровой экономики составляет человеческий капитал, являющийся главной движущей силой социально-экономического развития современного общества. Сегодня развитие человеческого капитала все больше связывается с применением цифровых технологий, позволяющих гибко подстраивать его качество под непосредственные задачи производства и личностного роста [2, с. 20-22].

Следовательно, развитие информационно-коммуникативных технологий (ИКТ) всё чаще становится существенным фактором изменений социально-экономических систем, в то время как темпы социально-экономического и культурно-институционального развития, а также рост параметров человеческого капитала (развитие компетенций), зачастую не успевают за развитием ИК. Необходимы активные действия, прежде всего, на уровне образовательной системы для формирования у учащихся и студентов навыков самостоятельного обучения, внедрения и распространения принципов lifelong learning. Lifelong learning (обучение на протяжении всей жизни) – это не прекращающееся получение и развитие знаний и умений, которое длится всю жизнь человека. Такое обучение достигается как формальными методами: получение образования, тренинги, наставничество, учебные курсы, повышение квалификации, так и неформальными, то есть путем извлечения нового опыта из самой жизни. Lifelong learning – это концепция непрерывного, добровольного поиска новых знаний, которая вдохновляется, как профессиональными, так и личными причинами [1, с. 129, 150].

В связи с этим, для успешной профессиональной и социальной активности, а также личностной реализации человека система непрерывного образования должна помочь овладеть ему целым набором различных компетенций. Сформированный в результате обучения профиль компетенций во многом будет определять востребованность индивида на рынке труда, его финансово-экономическое благополучие, социальную интеграцию, здоровье и, в конце концов, ощущение им человеческого счастья [3, с. 65].

Можно выделить следующие ключевые компетенции: умение учиться, в котором ключевыми элементами являются самодисциплина, настойчивость и мотивация; социальные и гражданские компетенции, которые включают коммуникативные навыки, терпимость, сочувствие, преодоление стресса; инициативу и предпринимательство, подразумевающие способность планировать и управлять проектами, обладание лидерскими навыками, способность к инновациям и риску; культурное самосознание и самовыражение, включающие оценку и понимание различных культурных форм выражения идей, переживаний и эмоций [3, с. 58-59].

Компетенция и качество образования играют важную роль в развитии личности обучающегося. При организации качественно-ориентированного образования на первое место выходит приобретение обучающимся в процессе учебной деятельности знаний, умений, навыков и компетенций, что осуществляется путём перехода от рецептурных инструкций к оказанию учебной помощи в формировании способов и приёмов освоения образовательного материала.

К современным образовательным технологиям относятся образовательные технологии активного обучения, личностно-ориентированного обучения, интегральные образовательные технологии, информационно-коммуникационные технологии [4, с. 13-14].

В этом отношении электронное обучение не имеет себе равных, поскольку учебная информация генерируется системно, целенаправленно, совместными усилиями преподавателя и обучающегося на основе широко апробированного опыта. Основой электронного образования являются электронные образовательные ресурсы. Они представляют собой контент в электронно-цифровой форме, для использования которого необходимы средства вычислительной техники [3, с. 200-201].

Развитие компьютерных сетей является саморазвивающимся процессом, а его эффекты, связанные с широким распространением и расширением мировых сетей, приведут к интенсификации использования предельного сетевого ресурса – знаний, что вызовет, несомненно, шквалообразный рост инноваций [1, с. 131].

Поэтому одним из ключевых элементов пересмотра образовательных практик является внедрение активных подходов к обучению. Например, вместо просмотра видеолекции можно предложить учащимся найти и подобрать материалы по теме занятия, а затем обсудить и оценить их по предложенным

параметрам. Аналогичным образом студенты могут совместно разрабатывать задания, необходимые для проверки усвоения материала, и переходить от взаимного оценивания к полной самооценке, которая будет проводиться по согласованным, совместно разработанным критериям. Многие учащиеся, особенно представители так называемого цифрового поколения, уже знакомы с принципами поиска, отбора контента и обмена им на платформах социальных сетей, и создание платформы для этих видов деятельности в целях обучения представляет собой нетривиальную и интересную задачу [5, с. 37].

Активные подходы к обучению позволяют развить творческий потенциал личности как составляющей инновационного человеческого капитала, что предполагает подготовку студента-исследователя, основанную на рефлексии и целеполагании, информационной и практической подготовленности на современном уровне знания, компетентности в избранной сфере деятельности, творческом мышлении, самостоятельности в выборе решения, работоспособности, знании путей и способов мобилизации собственных возможностей и творческого потенциала [6, с. 35-38].

Литература:

1. Черновалов А.В., Цекановский З., Шиманьский З., Черновалов П.А. Цифровое будущее или экономика счастья? М.: Издательско-торговая корпорация «Дашков и Ко», 2018. 218 с.
2. Шитов С.Б. Развитие человеческого капитала в условиях цифровизации экономики (социально-философский взгляд) // *Alma mater – Вестник высшей школы*. 2019. № 8. С. 20-22.
3. Коршунов И.А., Гапонова О.С., Пешкова В.М. Век живи – век учись: непрерывное образование в России. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019. 310 с.
4. Есенков Ю.В., Нагимова Н.И., Фахретдинова М.А. Теория и практика формирования профессиональных кадров нового поколения: практико-ориентированная монография. Ульяновск: УИПКПРО, 2015. 192 с.
5. Янг Ш. От «подрыва» к инновациям: о будущем МООК // *Вопросы образования*. 2018. № 4. С. 37.
6. Шитов С.Б. Инновационный человеческий капитал как основа общества знания (социально - философский взгляд) // *Alma mater – Вестник высшей школы*. 2015. № 2. С. 35-38.

Историчность социального мира и темпоральная последовательность динамики развития общества

Шматько А.А.

ФГБОУ ВО «Армавирский государственный педагогический университет», кафедра философии, права и социально-гуманитарных наук, доцент. Кандидат исторических наук

Smatko_99@mail.ru

Аннотация: Рассмотрена специфика развития общества с точки зрения течения исторического процесса. Указано, что представления об истории, о прошлом влияют на целеполагание индивидов, а динамический или темпоральный аспект является одним из базовых онтологических аспектов существования общества. Отсутствие конкретной границы и размытость конфигурации исторического сознания обуславливается историчностью всех предметов и явлений, своеобразной темпоральной размытостью их существования. Процесс социального преобразования безостановочно превращается из минувших совершений в перспективные явления. При этом сущность истории способна проявляться лишь в процессе социального развития. Стрела времени не может обратиться вспять, поэтому течение времени и содержит в себе различие между произошедшим и происходящим явлениями и будущими свершениями.

Ключевые слова: общество, социальная система, исторический процесс, историческое прошлое, историческая память, деятельность

The historicity of the social world and the temporal sequence of the dynamics of the development of society.

Shmatko A.A

FSBEI HE «Armavir State Pedagogical University», Department of Philosophy, Law and Social and Human Sciences

Abstract: The author considers the specifics of the development of society from the point of view of the course of the historical process. It is indicated that ideas about history and the past affect the goal-setting of individuals, and the dynamic or temporal aspect is one of the basic ontological aspects of the existence of society. The absence of a specific border and the blurring of the configuration of historical consciousness is determined by the historicity of all objects and phenomena, by the peculiar temporal blurring of their existence. The process of social transformation non-stop transforms from past accomplishments into promising phenomena. Moreover, the essence of history is able to manifest itself only in the process of social development. The time course as an arrow of time cannot turn back, therefore the time course contains a distinction between past and ongoing events and future achievements.

Keywords: society, social system, historical process, historical past, historical memory, activity

Историческое сознание является важной составляющей общественного сознания. Представления об истории, о прошлом влияют на целеполагание индивидов, динамический, или темпоральный аспект является одним из базовых онтологических аспектов существования общества. В этом ключе настоящее – это лишь стадия между прошлыми событиями и ещё не произошедшими. Все основные действия в социокультурном ландшафте – военные и политические перевороты, экономические преобразования и смена политических курсов, финансовые взлёты и обострение кризисных моментов, генезис новых религиозных движений и усиление различных конфессий и конгрегаций – никогда не принимают законченную незыблемую форму в настоящем времени. Все они, так или иначе, темпорально проистекают из прошлого и только в прошлом, обретая с настоящим временную дистанцию, становятся целостными, означенными и осмысленными. Другими словами, предыдущие условия организации жизни какой-либо социальной общности, группы или целого народа взаимосвязаны с их нынешней фазой развития, более того, подготавливают и формируют основу для последующего за этим периода.

Такой довод выступает как дополнение к утверждению Филиппа Абрамса, что «социальный мир в своей сути историчен» [1]. Безусловно, каждый из обычных среднестатистических людей в полях практик повседневной жизни далёк от некоего «схоластического теоретизирования», не увлекается глубоким переосмыслением социально-исторического процесса. Однако имеется довольно много доказательств, что в людях как субъектах общества и субъектах истории присутствует неискоренимая, вызывающая к воздаянию, потребность в истории, понять которую, в её совершенном представлении, становится практически невозможно. Отсутствие конкретной границы и размытость конфигурации исторического сознания обуславливается историчностью всех предметов и явлений, своеобразной темпоральной размытостью их существования. В результате, в фокус рефлексивности исторического сознания попадает всё без исключения, а именно: всё, что совершается, преобразовывается и материализуется в мире в прошлом и настоящем. Из этого и складывается историческое наследие, а также исторические «факты» и действия, сущность которых можно, например, в свете марксистской теории, свести к трудовой деятельности человека как субъекта, к его мотивам, мировоззренческой позиции, ценностным ориентирам и поставленной цели.

Сущность истории способна проявляться лишь в процессе социального развития, хотя её и можно назвать, в определённом смысле, фикцией и абстракцией. Она никак не проявляется, в случае если не совершаются социальные действия. Это человеческая деятельность, фиксируясь в истории, остаётся в ней и представляет собой ход развития определенной конфигурации социальной системы, локализованной темпорально и пространственно. Однако, чаще всего прибегая к исследованию преобразований социума или же его принципиальных трансформаций, необходимо постоянно опираться на знания об определённом временном периоде. Это связано с тем, что явлений и действий, находящихся вне времени, вовсе не может быть. Все, так или иначе, совершается во времени, люди и социальные общности пребывают в определённой культуре, а все предстоящие явления так или иначе складываются в некоторую связанную структуру и темпоральную последовательность.

Течение времени – есть первоначало всех явлений. А хроника событий – сущность различных временных периодов. «Время-история» – это сочетание представляется природным, логичным, сформированным. Благодаря этому можно синонимично употреблять понятия «время» и «история», и сложно найти конкретные различия между ними. С одного края, скоротечное течение времени не-возвратимо. Однако с другого, очерёдность и длительность как характеристики периода формируют способности с целью аккумуляции. В этой связи можно указать на хрестоматийно известное высказывание Гераклита о том, что невозможно дважды войти в одну и ту же реку. Другими словами, дублированный, дважды повторенный в разные интервалы времени процесс никогда не будет обладать теми же характеристиками. Все обстоятельства действия, приобретут некоторые поправки и в переходном промежутке времени. Временное течение как стрела – не может обратиться вспять, поэтому временное течение и содержит в себе различие между произошедшим, происходящим и будущим свершениями. Процесс социального преобразования очень затянут. В любой выбранной точке он безостановочно превращается из минувших свершений в перспективные явления. Сложно воспринять мгновение настоящего, его можно описать как нечто несуществующее, а общественное явление присутствует либо в ранее минувшем, либо уже в дальней или ближайшей перспективе. И эта ситуация возникает в силу перманентности сущности времени.

Для общественных перемен главенствующее положение занимает время. Оно не только выражает изменение пространства, но и демонстрирует результат того, что перемены общественной действительности совершаются регулярно и повсюду. Время проявляет себя везде и всегда преобразовывает себя, проявляя различные характеристики для каждого события, действия всякой организации, народа, общества. Однако, установив неминуемость условия времени, необходимо принять совместно с ним и важность хронологии, предоставляющей вероятность взаимодействия личного фактора и всеобщих мотивов. Изъясняясь о методе существования сообществ, можно подразумевать только лишь единственный – социально-историческую жизнедеятельность. В таком случае наличие социума – это вариация природного существования. Жизнь – это перемещение, взаимодействие, бытие. В то же время, любой процесс представляет собой первооснову существования. Главная особенность жизни есть не что иное, как копирование себе подобных. Процесс жизнедеятельности не прекращает быть в силу способности регулярно воссоздавать себя. Подобное воссоздание считается итогом взаимодействия со средой обитания.

Отличительной особенностью такого актуального действия, как социальная жизнедеятельность,

считается историчность. Перефразируя: социальная жизнедеятельность – историческая жизнь. Таким образом, её основным и основополагающим различием от диахронического хода является невозвратимость. Следовательно, жизнь хронологична и содержит в себе значительные непоправимые перемены. Они никак не скованны произвольными и побочными действиями и взаимодействуют с более широкими границами действительности. Перемены обладают характерной особенностью, предопределённой оригинальностью социального бытия людей.

Общественные явления не прерывисты, явления в прошлом целиком не заканчиваются, а гарантируют постоянное существование, но только уже будущих явлений. Реификация позволяет уберечь культурное наследие, памятники истории, предметы, возникшие вместе с предшествующими поколениями. Считается, что это материальное напоминание о них. Далёкое прошлое сберегается потому, что общество не забывает важные события. Эта система способна функционировать по причине человеческого умения передачи информации и только лишь в воспоминаниях людей. Хронологические воспоминания представляют собой конкретным способом сосредоточенное сознание, показывающее особую значимость и современную базу данных о связи произошедших явлений и предстоящих и, бесспорно, проявляющихся в данное время. Иначе говоря, хронология исторических событий – особая операция или приём конструирования процесса сбережения и передачи исторических практик людей. Такое явление, как историческая память, избирательно. Воспоминание зачастую делает упор на индивидуальные судьбоносных явлениях, игнорируя другие происшествя. Воспоминания, безусловно, могут предоставить данные истории. Однако очевидец способен порекомендовать только лишь определённые обязательства правдивости или достоверности прошлых прецедентов и феноменов, предложить собственную версию событий.

Память представляет собой ключ к познанию, а также считается ещё и его обстоятельством. Собранная практика способна сдерживать методичные мгновения и совмещать их. Прошлое становится результатом определённой практики, вследствие сравнительной передачи и принятия чувств. Люди не только лишь запоминают и накапливают знания, но и забывают. С пониманием данного смысла берёт своё начало история, которая натуральна в собственной продолжительности и относится к духовному существованию, а не материальному.

Такая система гарантирует персональное и общественное сбережение частей прошлого в производимом и начертательном виде. Её влияние в конечном итоге формирует особенный тип сознания – исторический. Подмечая наиболее узкие способности, относительно начертательной и производимой формой распространения опыта, допускаем особую роль создания письменности с целью формирования исторического сознания. Бывшие верования, познания, знаки общество приобретает вследствие безупречно-индивидуального, психического приспособления. Подобным способом хранятся и передаются общепринятые мерки, значения и принципы. Тот и другой приспособления – материальный и идеальный – готовы восполнять друг друга и совершенствоваться. Особенной ролью обладают и вещественные памятники, сохраняющие в себе людские воспоминания и создающие этот материальный мир, согласно которому возможно сформировать понимание о минувшем.

Литература:

1. Baklanov I.S., Baklanova O.A., Shmatko A.A., Gubanova M.A., Pokhilko A.D. The Historical Past as a Factor of Sociocultural Transformations of Postmodernity // Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları. 2018. V. 7. № 1. С. 373-378.

Парадоксы социального времени

Щеглова Л. В.

*Волгоградский социально-педагогический университет, кафедра философии и культурологии,
профессор, заведующий кафедрой. Доктор философских наук*

kirka1958@yandex.ru

Саенко Н. Р.

*Московский политехнический университет, кафедра «Гуманитарные дисциплины», профессор.
Доктор философских наук*

rilke@list.ru

Аннотация: Феномен времени, являясь неотъемлемой составляющей картины мира, в современности усложнил свою организацию и динамические особенности. Социальное время заметно трансформировалось под воздействием экономических изменений, технического прогресса, виртуализации жизни, информатизации общества и других факторов. Философский анализ времени культуры неизменно сопряжён с дуализмом социальных форм (объективных социальных образований) и уникальной жизни индивида (мотивов, ощущений, мышления и психических состояний субъекта). Современность сформировала принципиально новое соотношение социокультурной макро- и микродинамики: границы индивидуальной жизни вмещают ряд событий всемирного масштаба. В связи с перечисленными трансформационными процессами в докладе подчёркиваются внутренние противоречия феномена социального времени, которые эксплицируются в виде парадоксов ускорения, инверсии и неэффективности существования.

Ключевые слова: время культуры; социальное время; индивидуальное время; социокультурная динамика; ускорение, инверсия времени

Paradoxes of social time. Shcheglova L. V.; Saenko N. R.

Volgograd State Socio-Pedagogical University; Moscow Polytechnic University

Abstract: The phenomenon of time, being an integral part of the world picture, has complicated its organization and dynamic features in modern times. Social time has significantly transformed under the influence of economic changes, technological progress, virtualization of life, informatization of society, and other factors. The philosophical analysis of the time of culture is invariably associated with the dualism of social forms (objective social formations) and the unique life of the individual (motives, feelings, thinking, and mental States of the subject). Modernity has formed a fundamentally new relationship between socio-cultural macro-and micro-dynamics: the boundaries of individual life contain a number of events on a global scale. In connection with the above transformation processes, the report highlights the internal contradictions of the phenomenon of social time, which are explicated in the form of paradoxes of acceleration, inversion and inefficiency of existence.

Keywords: culture time; social time; individual time; socio-cultural dynamics; acceleration; speed, inversion

Социальное время парадоксально по своей природе и сущности. Будучи сверхприродным феноменом, продуктом деятельности человека и общества, отличаясь от естественных циклов, оно само влияет на поведенческие формы в культуре. Дело не только в том, что человек концептуализирует природную цикличность или сопоставляет её с собственной линейностью бытия. Социальное время только внешне подражает природному, сущность же его иная, двойственная. Социальное время – это способы синхронизации внутреннего ощущения изменений и протекания внешних событий. Жорж Гурвич, заявляя о своеобразном «расслоении» этого феномена, называет восемь типов времени в современном

обществе (длящееся, обманчивое, неустойчивое, циклическое, замедленное, переменное, идущее вперед, взрывчатое) [1]. Социальное время так же, как и природное, мощно воздействует на субъекта. Таким образом, человек, который не предпринимает постоянных попыток управлять им, испытывает двойное давление хода естественного времени и ускорения социального.

Парадокс первый. Ускорение.

Ускорение социальной динамики мы считаем центральной характеристикой бытия современной культуры [2]. В 1903 году Георг Зиммель провел дальновидный анализ неоднозначных последствий ускорения темпа жизни в крупных городах, указав на усиление нервной жизни; ориентацию на интеллект; денежную экономику; пресыщенную экономику; замкнутость, борьбу за индивидуальность [3]. При этом Г. Зиммель отмечает взаимопорождающие отношения ускорения с его последствиями, главным из которых является антропологическое – превращение современного человека в невротика, отягощенного страхами не успеть, спешкой и накопившимися нереализованными планами.

Считая главной причиной ускорения развитие техники, Джуди Вайсман сквозной темой книги «Времени в обрез: ускорение жизни при цифровом капитализме» («Pressed for time: the acceleration of life in digital capitalism») определяет «...изучение совместной эволюции новой техники и темпоральных ритмов, то есть того, как они формируют друг друга» [4, с. 15].

Многоуровневость социокультурного контекста изменения значимости скорости описана исследователем И. А. Филиной: «За последние 100 лет человечество многократно увеличило: 1) скорости передвижения людей, перемещения товаров, денег, услуг; 2) скорости общения; 3) скорости получения информации, результатов, прогнозов; 4) скорости обучения и многие другие – скорости жизни» [5, с. 17]. Сегодня, безусловно, этот список пополнен скоростью социального роста индивида, возникшей под влиянием распространения ценности успеха.

П. Вирильо, создатель направления «дромология» (теория скорости), очень точно определяет скорость как репрезентацию работы социально-политической машины, обладающей разрушительной силой. В этом отношении французский философ категорически заявляет об исчезновении времени и пространства в современности. Они вытесняются и заменяются скоростью. По П. Вирильо [6], скорость – это не показатель быстроты перемещения в пространстве, но отношений между феноменами. П. Вирильо отмечает, что скорость действует как наркотик и требует дальнейшего своего увеличения. Машины скорости радикально изменяют наш способ восприятия. Они изменяют пространственные и темпоральные элементы, трансформируя их в новые феномены. Скорость позволяет не только легче двигаться, но и более интенсивно видеть, слышать, воспринимать окружающий мир.

Однако суждения об ускорении жизни имеют смысл лишь на подразумеваемом фоне медленного прошлого. С одной стороны, коллективная мысль о том, что «время раньше шло медленнее», содержит в себе коннотации сожаления об утраченной степенности существования и критику современной гонки. С другой, социальный миф «скорость – культурная ценность современного человека и обязательное условие успеха» отменяет ностальгию. В этом нам видится парадоксальное зерно социокультурного ускорения.

Парадокс второй. Инверсия.

Ход индивидуального внутреннего и внешнего социального времени не совпадает. Внутреннее время связано с механизмами памяти, как индивидуальной, так и коллективной. Описывая эту связь, В. Н. Ярская делает вывод: «Память напрямую подчиняется времени. Политика памяти влияет на форматы времени социальных изменений: традиционное сокращение рабочего дня, увеличение свободного времени расширяет возможность путешествия во времени и пространстве культуры, чтения, туризма, посещения сайтов, театра, кино, музеев. Социальные и политические группы постоянно соревнуются за нужную им модель времени» [7, с. 12]. Таким образом, социальное время, переполняясь предоставленными человеку возможностями, должно способствовать растягиванию внутреннего времени, но опыт показывает обратное – оно сжимается. «Здесь зиждется объективный парадокс: чем активней и насыщенной деятельность социума, тем быстрее несутся часы, дни, месяцы, годы. Аналогичная быстрота смены событий, явлений, процессов свойственна бытию человеческого общества сравнительно редко и была нехарактерна для жизни людей в прошлом» [7, с. 6].

С одной стороны, человек получает от общества явные сигналы об ускорении. Многочисленные образы успеха – байопики, блоги успешных личностей современности с многокрасочным визуальным сопровождением – сигнализируют: «Успей, ускоряйся, потребляй, интенсифицируйся!» В. Н. Ярская пишет: «В современной социальной ситуации, характеризующейся ускорением протекания всех социальных процессов, у индивидуальной памяти остается не так много времени и места, а разные проекты по реконструкции и поддержанию коллективной памяти соревнуются между собой за признание» [7, с. 12].

С другой стороны, культура сигнализирует латентно, создавая целую индустрию идеологии бессмертия и высокой ценности долголетия. Современная тенденция продления жизни, например, до 100 – 120 лет, пока сопровождается только одним ответом на вопрос «Зачем человеку так долго жить?» – «Чтобы успеть насладиться жизнью». Другого смысла существования человека во второй половине его столетия никто пока не формулирует. Однако для современного поколения «40+» этот смысл сформировался сам собой ввиду демографических изменений. Увеличение продолжительности жизни и тенденция позднего деторождения «сжала» этих людей между собственными ещё активными родителями и собственными ещё несовершеннолетними детьми. У этого «сэндвич-поколения» формируется устойчивое ощущение того, что они не успеют прожить собственную жизнь, страх старости и внешних телесных изменений, свидетелей времени. Этот комплекс фобий также способствует спешке, ускорению.

В результате столкновения обозначенных тенденций наш современник ритмически меняет траекторию: то «убегает» от времени, то «догоняет» его.

Парадокс третий. Неэффективность тайм-менеджмента.

Внутреннее время человека связано с активностью личности как субъекта жизни. Тайм-менеджмент, способствующий повышению этой активности, основан на умении планировать, расставлять приоритеты, мотивировать себя для того, чтобы «время не убежало». Технология организации времени и повышения эффективности его использования, разработанная в XX столетии А. К. Гастевым, затем П. М. Керженцевым, эффективна. В связи с этим, а также с высокими технологиями, освобождающими человека от рутины и тяжелого физического труда, остаётся открытым вопрос о том, почему индивиду «времени всё равно не хватает». Мы солидарны с мнением В. А. Мамоновой, которая предполагает: «Может быть, мир столь быстро стал изменяться, что реакция обнаружения своих очертаний, контура связи с ним оказывается единственно своевременной реакцией, столь же мгновенной, как и болевое ощущение. Тем не менее, экзистенциальный вакуум и лиминальность как способ его преодоления – живая повседневность современного человека, одновременно задействованного в чрезвычайно дифференцированных социальных и культурных отношениях (время причастности к единичному целому социальному и культурному нарративу прошло) и в инфосфере, где он выстраивает ту же иерархию идентичностей-ролей-брендов, что присутствует и в его физической и ментальной реальностях. Менее поддающийся анализу вариант разрыва между физической реальностью и телесной явленностью / протяженностью в ней как аналогом присутствия субъекта, и инфосферой, куда ментально он погружен, где он себя и являет как субъекта, также свидетельствует о преобладании у современного человека в выстраивании своего внутреннего пространства тенденции саморассеивания над самоорганизацией» [8, с. 86]. Обратим внимание на то, что главную роль в победе информационно-технических хронофагов над системой тайм-менеджмента играет глубинное изменение экзистенции индивида, существующего одновременно в двух реальностях или полностью переселившегося в виртуальное пространство.

Социальное время, таким образом, имманентно связано с развитием техники, лавинообразно увеличивающимся потоком информации, распространением ценности успеха, молодости и долголетия. Перечисленные связи противоречивы по своему характеру. Кроме того, эти связи и влияния обоюдные.

Литература:

1. Gurvitch G. The Spectrum of Social Time. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1964.
2. Саенко Н. Р., Хрустова В. С. Бытие человека в условиях ускорения социокультурной динамики // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2014. № 2. Ч. II. С. 175-178.
3. Зиммель Г. Большие города и духовная жизнь // Логос. 2002. № 3 (34). С. 23-34.

4. Вайсман Д. Времени в обрез: ускорение жизни при цифровом капитализме. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2019. 304 с.
5. Филина И. А. Трансформация культуры чувств в век скоростей // Актуальні проблеми духовності: збірка праць. Кривий Ріг: І.В.І., 2007. Випуск 8. С. 16-29.
6. Вирильо П. Машина зрения. СПб.: Наука, 2004. 141 с.
7. Ярская В.Н. Инверсия времени как механизм памяти в контексте культуры // Власть времени: социальные границы памяти / Под ред. В. Н. Ярской и Е. Р. Ярской-Смирновой. М.: ООО «Вариант», ЦСПГИ, 2011. С. 5-18
8. Мамонова В. А. Внутренний диалог в полночь экзистенции (часть 1) // Теоретический журнал Credo new. СПб, 2010. № 4(64). С. 66-86.

Яценко О. Ю.

Государственный университет управления (ГУУ), кафедра философии, доцент. Кандидат философских наук

yatsenkoox@mail.ru

Аннотация: Доклад рассматривает различие в экономическом понимании глобализации и его осознанием как процесса, имеющего перспективу развития лишь в том случае, когда главным действующим лицом, определяющим планетарное развитие, станет глобальное сообщество, то есть социальный фактор. Становление глобальной проблематики, получающее в настоящее время отражение в экономической науке, не в полной мере учитывает социальные последствия развития экономики для стран, чьи стартовые позиции отличаются: традиционное общество и экономический прогресс, индустриальное общество и экономические возможности, постиндустриальное общество и социальное благосостояние. Анализ восхождения посредством нескольких этапов глобализации к реализации модели «хорошего общества» показывает, что социальный контекст экономического подхода на современном этапе становится ведущим фактором, определяющим глобальное будущее.

Ключевые слова: Глобализация, научно-технический прогресс, информатизация, цифровизация, ноосферизация общества

Social thesaurus of globalization as an economic phenomenon.

Yatsenko O. Yu.

State University of Management, Faculty of philosophy

Abstract: the Report examines the difference in the economic understanding of globalization and its awareness as a process that has a development perspective only if the main actor determining planetary development becomes the global community, that is, the social factor. The emergence of global issues, which is currently reflected in economic science, does not fully take into account the social consequences of economic development for countries whose starting positions differ: traditional society and economic progress, industrial society and economic opportunities. Post-industrial society and social welfare. The analysis of the ascent through several stages of globalization to the implementation of the “good society” model shows that the social context of the economic approach at the present stage becomes the leading factor determining the global future.

Keywords: Globalization, scientific and technical progress, Informatization, digitalization, noospherization of society

Для описания процесса прогрессивного развития человечества вот уже половину века применяется понятие «глобализация». Чаще всего в литературе по глобальным проблемам этот термин интерпретируется как экономическое развитие: рост экономики, либо её спад, соответственно, оцениваются как позитивный или негативный фактор социального бытия. Именно поэтому возникает закономерный интерес к теме, которая по умолчанию сопровождает общество в процессе его экономического становления, а именно: каковы социальные последствия и перспективы глобализации, понимаемой как экономический феномен, оказывающий планетарное воздействие?

Прежде чем перейти к постановке проблемы, рассмотрим историческую картину становления мировых экономических отношений. Вопросы глобального интеграционного процесса в его экономическом понимании и преломлении встали перед человечеством в начале XX века. Именно тогда произошло первое глобальное объединение экономики, был совершен финальный раздел сфер мирового влияния, появились объединенные общими задачами союзы отдельных стран. Движимые собственными хозяйственными интересами эти сообщества стали конкурировать за рынки сырья и сбыта. В процессе этой конкуренции возник ряд неразрешимых экономическими инструментами

противоречий, перешедших в политическую и военную сферу, вследствие чего была развязана Первая мировая война. Передел рынков и сфер влияния по результатам этой грандиозной, доселе невиданной в истории человечества, военной кампании не удовлетворил аппетиты международных экономических сообществ (финансовых, индустриальных). И через 20 лет случился второй передел экономических сфер влияния. Последствия Второй мировой войны до сих пор являются причиной демографических спадов, социальных и политических манипуляций. Но одно и главное, казалось бы, человечество уяснило: Третья мировая война может оказаться фатальной для человеческой популяции и жизни на планете. Поэтому дальнейшее экономическое противостояние регионов и социальных систем с середины прошлого века протекает в иных, более мирных формах, хотя по-прежнему терминологически часто обозначается словом «война».

Открытие в физике способа расщепления атомного ядра открыло возможности создания новых объектов. Способы использования ядерной энергии, первоначально рассматриваемые как основа создания нового оружия, как оказалось, возможно применять и для мирных объектов. Первыми были созданы и применены ядерные бомбы. Вторая возможность применения этого ресурса возникает со строительством атомных электростанций и кораблей, являясь более конструктивным использованием, при соблюдении эксплуатационного регламента, экологически безопасных источников энергии на планете. Экономика конкурирующих на мировом рынке стран начинает определяться, с одной стороны, развитием ядерного потенциала и военно-промышленного комплекса, а с другой – альтернативным развитием атомной энергетики, её применением в мирных целях. Все остальные экономические явления второй половины прошлого века определяются условиями свободной рыночной конкуренции в капиталистических странах, государственным экономическим планированием в странах социалистического лагеря, и появлением целого ряда новых независимых государств по результатам национально-освободительных и антиколониальных революций, имевших место в Африке, Азии, Латинской Америке.

Послевоенное мировое сообщество, претерпев очередные социальные революции, на этот раз национально-освободительного и антиколониального характера, вступило в новую фазу прогресса. Новые страны, имея твердое намерение строить собственные независимые государства, испытывают высокую потребность в образованных специалистах. Такая потребность существует практически во всех регионах планеты. У человечества появляется понимание важности развития науки. С конца 50-х и в 60-е годы прошлого века прогресс общества определяется научно-техническими разработками и эффективностью их применения. Поэтому резонно предположить, что по настоящему первым этапом глобализации становится период НТР. В это время осознается роль и значение научного знания и научно-технических разработок как фактора, улучшающего позиции стран, у которых имеется серьёзная научная база: институты, лаборатории, система вузовской подготовки. Именно в этот период происходит качественное изменение экономики: за счёт оперативного внедрения научно-технических разработок в производство, ряд стран получает очевидные конкурентные преимущества на мировом рынке. Последствиями этого экономического прорыва в развитии экономики ряда стран стало начало формирования новых экономических структур, где собственно массовое промышленное производство становится более сложным, автоматизированным, исключая человеческий фактор, и требующим для собственного функционирования высококвалифицированных специалистов. Таким образом возникает «технонаука как своего рода симбиоз науки и технологий, ориентированный на запросы рынка» [1, с. 5]. Стремительная интеграция научных разработок в производственный процесс, порождает иллюзию скорого достижения такого уровня общественного благосостояния, который освободит значительную часть человечества от необходимости труда. И это состояние роста экономики продолжается до конца 70-х годов XX века, когда очередной экономический кризис показывает, что, как говорит П. Бурдьё в работе «Поле экономики»: «...экономические стратегии глубоко укоренены в прошлом в форме диспозиций или привычек, через инкорпорированную историю ответственных за нее агентов, они ... интегрированы в сложную систему стратегий воспроизводства, а, следовательно, отягощены всей историей того, что они намерены продолжить» [2, с. 129]. Для решения экономической ситуации традиционно применяются регулятивы, имеющие рыночный характер. И дальнейший глобальный рост экономик продолжается уже с осознанием пределов этого роста в глобальном масштабе. Осознание ограниченности экономического роста получает своё отражение в трудах Римского клуба, основанного А. Печчеи [3].

Появляется необходимость перенесения акцента с развития экономик на развитие обществ.

Поскольку главную роль в социальных изменениях играет не только это противоречие, но и противостояние традиционного общества, воспринимаемого как консервативное (не приемлющее изменение существующего экономического уклада), и инновационного подхода как назревшей необходимости изменений во имя общественного блага. Мы также должны понимать, что современное человечество живёт не только в разных экономиках: первого, второго и третьего мира, но и в разных социальных условиях. Культурный и общественный уклад могут кардинально отличаться, несмотря на схожие экономические критерии, используемые для оценки благополучия страны. Наличие востребованных сырьевых ресурсов ещё не гарантирует технологичную экономику, равно как и высокий уровень жизни граждан. Последние десятилетия развития глобального сообщества можно характеризовать как поиск оптимального баланса между социальными запросами/потребностями и экономическими реалиями/возможностями реализации таких сценариев для разных по стартовым позициям стран. Информатизация как новый этап развития глобальной экономики, продемонстрировала нам возможность амбивалентного использования возможностей информационного пространства: как для извлечения экономической выгоды, так и для расширения социальных коммуникаций, которые, уже в гораздо более высокой степени, способны к самоорганизации и автономизации. Современный этап глобализации, наступивший в третьем тысячелетии, получил название «цифровизации». Свои надежды мы связываем с цифровой экономикой, цифровым обществом, цифровыми коммуникациями и т.п.

Проблема эволюции человечества отражает лишь начальную стадию поступательного процесса, на который человеческое общество вступило в начале XX века. Конечной целью этого развития предполагается такое состояние глобального общества, которое можно охарактеризовать термином «ноосфера». Глобальные процессы лишь первая ступень в «ноосферизации» общества. Задача, которую необходимо решить в этот период состоит в том, чтобы выработать единую, экономически оправданную, глобальную модель развития, при которой факторы негативных последствий развития рыночной экономики были бы минимизированы или сведены к нулю.

Литература:

1. Степин В.С. Изменения в структуре науки и современный статус фундаментальных исследований // Социальная и экологическая оценка научно-технического развития. Материалы Международной конференции памяти Н.Н. Моисеева / Под ред. В.Г. Горохова. М.: Российско-германское общество «Философия науки и техники», 2007. 128 с.
2. Бурдые П. Социальное пространство: поля и практики / пер. с франц. под ред. Н.А. Шматко. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2005. 576 с.
3. Печчеи А. Человеческие качества / пер. с англ. О. В. Захаровой. М.: Прогресс, 1985. 312 с.

Цивилизации как субъекты истории XXI века

Абросимова И.А.

Саратовский государственный технический университет имени Гагарина Ю.А., доцент. Кандидат философских наук

abrosimovaia@yandex.ru

Аннотация: Развитие современного глобального сообщества происходит по сценарию атлантизма, который предусматривает сохранение различных форм социального, расового, религиозного и культурного неравенства. Цивилизационная методология в понимании истории позволяет нормативно закрепить идею многополярного мира и право народов на реализацию собственных, сформированных культурных смыслов и ценностных систем. Культурно-цивилизационная миссия России состоит в том, что она выступает центром интеграции народов, отстаивающих идею многополярного мира. Автор обосновывает идею сохранения нескольких ведущих, конкурирующих цивилизаций, бросающих вызов друг другу. Поддерживается позиция, согласно которой фактическими субъектами истории в XXI веке являются не только западная цивилизация и североамериканская, но и российская, исламская, китайская цивилизации. Российская цивилизация после постсоветского кризиса рубежа XX-XXI веков укрепила статус субъекта глобального развития, и дальнейшее развитие возможно с опорой на цивилизационную идеологию. Предлагаются основные идеи и принципы цивилизационной идеологии.

Ключевые слова: цивилизация, субъект истории, глобализация, цивилизационная идеология, религия, культура, многополярный мир

Civilizations as subjects of 21st century history.

Abrosimova I.A.

Yuri Gagarin State Technical University of Saratov

Abstract: *The development of the modern global community takes place according to the scenario of Atlanticism. This scenario provides for the preservation of various forms of social, racial, religious and cultural inequality. The author relies on a civilization methodology in understanding history. This methodology allows us to normatively consolidate the idea of a multipolar world and the right of peoples to implement their own, formed cultural meanings and value systems. Russia, as the center of integration of peoples defending the idea of a multipolar world, is the cultural and civilization mission of Russia. The author substantiates the idea of preserving several leading, competing civilizations that challenge each other. After the post-Soviet crisis of the turn of the XX-XXI centuries, Russian civilization strengthened the status of a subject of global development. Further development of Russia is possible based on civilization ideology. The basic ideas and principles of civilization ideology are proposed.*

Keywords: *civilization, subject of history, globalization, civilization ideology, religion, culture, multipolar world*

Развитие современного общества в социальной науке представляется как глобальный процесс. Трансформации, происходящие за последние десятилетия, привели к доминированию глобализации по сценарию атлантизма при ведущей роли США. Отсутствуют прямые военные столкновения между ведущими субъектами мировой политики, однако надежды на гуманизацию мировой политики, снятие проблемы войн не оправдались. Более того, в рамках мирового сообщества возникают новые формы религиозного, расового и культурного неравенства. В качестве альтернативы может быть предложен противоположный сценарий глобализма, предполагающий наличие нескольких ведущих конкурирующих цивилизаций, базирующихся на основании «стержневых» государств. В такой концепции глобализации Россия начинает выступать на мировой арене не только мощным многонациональным субъектом-государством, но и ведущей цивилизацией.

Интересна в этой связи позиция современного мыслителя А.Г. Дугина. По его мнению, пол-

ноценным субъектом современной истории выступает только западная цивилизация. Все остальные «пребывают пока в потенциальном состоянии, но вместе с тем, у каждой из этих цивилизаций есть серьезные внушительные основания для того, чтобы двигаться в сторону интеграции и становления полноценными субъектами истории XXI в.» [1, с. 111].

Цивилизации выступают реальными субъектами истории, когда несут универсальную, общечеловеческую идею. Российское общество в качестве цивилизации смогло оформиться на основе восточного христианства, базирующегося одновременно и на особенностях православия, и на наднациональных, вселенских началах христианской культуры. В этой связи советский этап развития российского общества может рассматриваться как форма поиска идеи коммюнитарности (Н.Бердяев), противостоящей идее индивидуализма Запада и реализующейся на цивилизационном уровне, в котором идея коммунизма из универсальной превратилась в цивилизационную.

Оригинальность и универсализм цивилизационной идеи – обязательное условие становления и развития цивилизации. Универсализм может распространяться либо только на однотипную национальную группу народов, как это проявляется в Китае или в Индии, либо на сообщество, включающее различные народы и базирующееся на одной религиозной основе (цивилизация Запада), либо объединять группы народов, имеющие различные национальные и религиозные корни, но сходную ментальность, схожие представления о соотношении мира и человека, общую духовную и политическую культуру, а также волю к объединению перед опасностью поглощения чуждыми сообществами.

Цивилизации гибнут, если они уже не могут дать ответы на вызовы современности, представить миру собственную высокую миссию и идею. Универсальная миссия может распространяться на отдельные регионы или глобальный мир в целом. Так произошло с идеей индивидуализма, свободного человека и рыночного общества. Однако в случае глобальных катаклизмов она может снова стать локальной. Например, по мнению Д.И.Зарова, сейчас «над западным сообществом возникла угроза не только быть загнанным в собственные национальные границы, но и потери религиозной и цивилизационной идентичности» [2, с. 32]. Потеря любой цивилизационной системы – величайшая катастрофа для глобального сообщества именно потому, что исчезает субъект взаимодействия, способный не только предложить свой самобытный путь развития, но и разумно ограничить одиозные последствия действий других субъектов.

Современная Россия, пережив катаклизмы разрушения советской империи как результат цивилизационных столкновений, возвращает субъектность на глобальном уровне в качестве полноценного игрока исторического процесса. Попытки отказа, отмежевания от языческого или советского периодов развития, представив их как некое «отклонение» от стратегического русла развития, являются результатом произвола в выборе методологии анализа общества. Методология цивилизационного подхода включает в себя историко-генетический принцип, заключающийся в обязательном учете преемственности развития цивилизации и идей, на которых они строились. К таким идеям относится идея единства индоевропейских народов, отраженная в концепции евразийской цивилизации А. Дугина, идея России как православного мира, выраженная в представлениях Святейшего Патриарха Кирилла, идея общества социальных гарантий и социальной справедливости, реализованная в советской субцивилизации, представленной А. Зиновьевым как достаточно удачная, но не завершенная попытка показать миру альтернативный проект цивилизационного развития и одновременно как реализовавшаяся социальная утопия [3, с. 258]. Данные идеи в оптимальной форме возможно выразить в разработанной цивилизационной идеологии.

Классовая идеология советского общества возникла в рамках формационной теории и выражала интересы определенного класса, ядро которого составляла политическая партия; государственная идеология любого общества стоит на страже интересов правящих классов в государстве. Цивилизационная идеология может быть предназначена для обоснования интересов суперэтноса, специфики, места и роли российского общества как субъекта глобального развития [4, с. 116]. В ней могут быть заложены, кроме названных «генетических» идей, следующие принципы:

1. Интеграция в евразийском пространстве с культурами индоевропейских, тюркских и других народов.
2. Сохранение роли православия в уже построенном комплиментарном взаимодействии с другими конфессиями.
3. Реализация платонической реальности в социальных проектах, опирающихся на различные, в

том числе и коллективистские, формы собственности, а также моральные нормы и идеи социальной справедливости.

4. Опора на идею многополярного мира и право народов на реализации самобытных культурных особенностей и ценностей.

Цивилизационная идеология дает определенность во взаимоотношениях цивилизаций и очерчивает возможность настаивать на своих интересах. Разработчиками цивилизационной идеологии могут не только представители власти, но прежде всего нравственная и интеллектуальная элита общества.

Мировые религии, часть политических идеологий, а также идеологии, базирующиеся на научных концепциях (например, теория ноосферы), несут в себе зачатки цивилизационных идеологий. В китайской и исламской цивилизациях проходит мощная идеологическая обработка сознания в направлении цивилизационной специфики данных обществ. Такая обработка нередко имеет тенденцию формирования национализма или религиозной нетерпимости. Избежать этого возможно только путем диалога и взаимодействия, в том числе экономического и культурного.

Объясняя успехи Китая, В.Н. Шевченко использует понятие государства-цивилизации и связывает данные успехи с возвращением Китая на собственный цивилизационный путь развития, использованием традиционных институтов китайской цивилизации и созданием особенной идеологии. Он отмечает возрастание роли государств-цивилизаций в современном мире, относя к ним, кроме Китая, Индию, Россию, Иран, Турцию и Бразилию: «В России на протяжении столетий каждый конкретно-исторический тип государства (русское централизованное государство, Российская империя, Советский Союз, Российская Федерация) воспроизводит в главном одну и ту же матрицу государственности» [5, с. 113]. Такая позиция достойна внимания, если различать культурные и культурно-цивилизационные особенности обществ, иначе каждое государственное образование может быть названо цивилизацией.

Следует отметить, что отдельная национальная или религиозная идея не могут выступать интегрирующим стержнем для цивилизационной интеграции и цивилизационной идеологии, хотя являются важными ее факторами. Цивилизации, построенные на той или иной религии, обладают рядом недостатков, в них зачастую исчезает установка на фундаментальную ценность индивидуальной свободы человека и от политической власти, и от религии, и от морального насилия. Человек должен иметь возможность свободного вероисповедания. Чтобы быть свободно верующим, человек должен быть в какой-то мере отчужден от религии, например, в политическом плане. Русская идея как идеологический концепт также не подходит для идеологического обоснования стратегии развития цивилизации, поскольку ориентируются на один этнос и уже показала свою ограниченность, как и любая национальная идея в многонациональном обществе.

В каждом из современных обществ западного и не-западного типа к настоящему времени сложилась и развивается своя политическая культура и собственный вариант демократического устройства, копировать которые не представляется возможным. По мере развития они могут перерасти в специфические цивилизационные особенности. С другой стороны, сегодня и исламские, и христианские тексты начинают трактовать и реализовывать на практике не духовные лица, а политические фигуры, в том числе и радикальные. Поэтому стратегически важными становятся межцивилизационные диалоги. Например, сейчас исламская цивилизационная система активно развивается и очерчивает собственные границы; ей необходимо помочь отсечь элементы экстремизма и фундаментализма. Особенно актуальными становятся встречи с исламскими идеологами для того, чтобы можно было вести диалог на приемлемых для развития глобального сообщества основаниях. Это особенно важно, пока в военном, политическом и технологическом отношениях западная, российская и североамериканская цивилизация имеют существенные преимущества.

Современная Западная Европа смогла создать свою цивилизационную систему. Эта система себя четко обнаружила в противостоянии с другим субъектом – частью бывшего Западного мира – Соединенными Штатами Америки, ставшими в основании Североамериканской цивилизационной системы. Ранее это противоречие не обнаружилось; оно стало особенно заметным с активным проявлением субъектности не только государства США, но и западноевропейского Сверхгосударства (А. Зиновьев) – отдельной цивилизации. Последнее стало возможным с распадом Советского Союза и обнаружением того, что особенности российского общества на самом деле являются не политическими, а цивилизационными.

Таким образом, если в течение всей истории в качестве полноценных цивилизаций выступали

только отдельные общества, расширяющие свои границы через государственную экспансию, то в начале XXI века в явном виде проявили свою реальную субъектность и вышли на арену истории одновременно несколько цивилизаций. Весь мир разделился на цивилизационные континенты, в каждом из которых интегрированы различные народы, религии и культуры. Для каждого из них оптимально наличие универсальных цивилизационных идей, которые возможно артикулировать в цивилизационные идеологии при сохранении широкого выбора идентичности каждого народа. Только на этом основании возможен полноценный диалог между цивилизациями.

Литература:

1. Дугин А.Г. «Цивилизация» как идеологический концепт // Цивилизация: Вызовы современности: Сб. статей / под ред. М.С. Уварова. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та. 2009. С. 94-112.
2. Заров Д.И. Ценности и социокоды в пространстве столкновения цивилизаций // Цивилизация-общество-человек. 2018. №6-7. С. 29-32.
3. Зиновьев А.А. Русская трагедия. М.: Алгоритм, 2008. 608 с.
4. Абросимова И.А. Цивилизационная идея в эпоху цивилизационных рисков // Межрегиональные Пименовские чтения. 2015. № 12. С. 116-121.
5. Шевченко В.Н. Возвращение Китая на национальный путь развития в эпоху глобализации: значимость и выводы для России // Век глобализации. 2018. №3 (27). С. 106-119.
6. Гринин Л.Е. Исламизм и глобализация // Век глобализации. 2019. №1 (29). С. 18-34.

Аталычество или о духовной культуре народов Дагестана

Алиханова З. Т.

Дагестанский государственный университет, преподаватель

sasa76_76@mail.ru

Пашнин Т. Д.

Дагестанский государственный университет, студент

pashnin.t@mail.ru

Аннотация: В данной статье рассматривается обычай «аталычество», который был выявлен у некоторых народов во всем мире, в том числе и у дагестанцев. Аталычество относится к категории обычаев универсалий, так как практикуется у народов с разной национальной и конфессиональной принадлежностью и имеет схожие признаки. Обычай аталычество имеет практику уходить в небытие и возрождаться, возможен для существования в феодальном, раздробленном обществе, а также в обществе с рыночными отношениями, где носит видоизмененный характер. Авторами выявлен новый вид «аталычество по принуждению», введенный Николаем II во время русско-кавказской войны. Статья затрагивает основные проблемы в философии: «человек и общество», «отцы и дети», которые рассматриваются в аспекте обычая «аталычество».

Ключевые слова: обычай, аталычество, воспитание, временное усыновление, искусственное родство, молочное родство

«Atalychestvo» or about the spiritual culture of the peoples of Dagestan.

Alihanova Z. T.; Pashnin T. D.

Dagestan State University

Abstract: This article discusses the custom of «atalychestvo», which was identified among some peoples around the world, including the Dagestanis. «Atalychestvo» belongs to the category of universal customs, as it is practiced among peoples with different national and religious affiliations and has similar characteristics. The custom of “atalychestvo” can go into oblivion and be reborn; it exists in a feudal, fragmented society, as well as in a society with market relations, where it has a modified character. The authors revealed a new type of «coercive atalychestvo» introduced by Nicholas II during the Russian-Caucasian war. The article touches on the main problems in philosophy: «man and society», «fathers and children», which are considered in the aspect of the «atalychestvo» custom.

Keywords: custom, atalychestvo, upbringing, temporary adoption, artificial relationship, dairy relationship

В данной статье речь пойдет об обычае, который возник в эпоху раннего Средневековья у различных народностей. По историческим данным он зафиксирован у кельтов, скифов, аборигенов с островов, славян и тюркских народов; данная традиция сохранилась в разных уголках мира и по сей день. Наиболее часто она практиковалась у тюркских народов, а на территории Дагестана прекратила свое существование в начале XX века в связи со сменой общественно-экономической формации, т.е. приходом к власти коммунистов и свержением знати.

Этимология тюркского слова «аталычество» (тюрк. аталык – отцовство, от ата – отец), в переводе означает «как бы отец» [1], дополнение «как бы» не случайно, так как под «аталычеством» понимается передача ребенка в семью на воспитание, где «аталык» на определенный период становится ребенку отцом.

Понятие «аталычество» используют этнографы, однако данную проблему временной передачи или усыновления можно рассмотреть как проблему «человека и общества», «отцов и детей» в философии. До появления аталычества был обычай под названием «адопция», который и дал начало аталычеству,

практикующемуся в Дагестане.

Е.А. Тюгашев и Т.В. Попкова в учебном пособии по семьеведению выделяет такое понятие искусственного родства как «адопция» (от лат. adoptio – усыновление, установление искусственного родства), которая, как и аталычество, происходила между людьми разных сословий, разных наций. С некоторыми отличительными особенностями можно выявить такие способы установления родства, как:

- «Все вступающие выпивали из общей чаши, куда добавлялись капли крови присутствующих.
- Клятва на оружии или обмен оружием.
- Родство по матери, где один из них притрагивался губами к груди матери или жены другого» [2, с. 12].
- Бездетные семьи усыновляли детей многодетных родственников или посторонних людей (бывало даже, что детей крали), семьи же, имевшие детей, - сирот из семей близкой родни.
- Кровная месть прекращается, если убийца похищает сына убитого, становится его приемным отцом и воспитывает его. Об этом писал и Штедер: «Кровная месть прекращается, если убийца похищает сына убитого, становится его приемным отцом и воспитывает его. С помощью такого средства примиряются самые мстительные семьи» [3].
- Чужак, чтобы обеспечить себе безопасность еще более полную, чем та, которой пользовался кулак, просил, чтобы его усыновили.
- Усыновление с целью установления отношений патроната-клиентеллы или сюзеренитета-вассалитета: сильный и богатый усыновлял того, кто был послабее и победнее» [2, с. 12].

М.Б. Гимбатова и М.К. Мусаева в своем исследовании аталычества у народов Дагестана в XIX-XX веках выявили важный фактор в формировании экономических, социальных, политических и духовных связей, происходящих благодаря данной традиции.

Я.С. Смирнова утверждает, что «аталычество» как «обязательная передача ребенка на воспитание в другие семьи» [4, с. 217] является традицией лишь у тех народов, где произошел переход к феодальным отношениям, что на наш взгляд объясняется тем, что феодал передавал своего ребенка в бедную, находящуюся в его власти семью, в которой ребенок воспитывался на обозначенном устном договоре между феодалом и «аталыком», нигде мы не нашли информации о денежном вознаграждении, но есть информация о получении различных благ «аталыком» в виде скота, пахотных угодий, одежды, тканей и многого другого. Здесь наглядно просматривается экономическое и социальное взаимодействие народов Кавказа, о котором писали М.Б. Гимбатова и М.К. Мусаева.

М.О. Косвин о культуре аталычества пишет следующее «Дети знатных родителей передавались в семьи вассалов или слуг на воспитание. Был распространён среди тюркских народов (карачаевцев, балкарцев, кумыков), и других народов. Возвращение воспитанника в родную семью происходило по достижении им определенного возраста в торжественной обстановке и сопровождалось обменом подарками между воспитателем и родителями. Для девочек этот возраст варьировался до 13-15 лет, а для мальчика до 8-13, но бывали случаи, когда ребенок находился в доме своих воспитателей и до 17-18 лет» [5].

Так Р.Р. Аветисян в своей диссертации выводит, что «воспитанник оставался у аталыка до совершеннолетия. В течение этого периода родители навещали своего сына или дочь 1-2 раза. По обычаю, они не имели права проявлять к ним нежность или ласку. Аталык пользовался большим влиянием на своего воспитанника. Воспитатель принимал участие во всех вопросах его жизни. Закончив воспитание молодого горца, аталык должен был вооружить его, одеть прилично, подарить коня и привести его домой в сопровождении членов семьи» [6]. В данном фрагменте отчетливо просматривается процесс воспитания времен феодализма в Дагестане. Интересным и актуальным для нашего времени является взаимодействие родителя и воспитателя: имея власть над воспитателем, родитель не смел вмешиваться в процесс воспитания, дабы не испортить достигнутого.

В процессе написания статьи выявлен факт того, что аталычество может носить принудительный, стихийный и заложнический характер. Данный вывод сделан на основе чтения книги Лесли Бланч «Сабли рая», в которой описание осады Ахульго во времена русско-кавказской войны и выдача сына Шамиля Джамалудина как шага к капитуляции горцев оказалась впоследствии актом аталычества со стороны Николая II, который, взяв в заложники сына своего врага Шамиля, отправил в Петербург и отдал

своему подданному на воспитание, сказав при этом следующие напутственные слова Джамалудину: «Я уверен, что тебе, Джамалутдин, будет у нас хорошо. Выучишь русский язык, познакомишься с западной культурой, поступишь в Пажеский корпус, затем в военную академию, и я, царь, позабочусь о том, чтобы, ты нашёл себе коня в царской конюшне» [7, с. 30], данный факт показывает, что Николаю II были не чужды обычаи горцев и славян, а также тот факт, что после воспитания ему будет дарован конь и он отправлен будет к своему отцу, Иمامу Шамилю. «Николай II дал своему подданному следующие указания: «Ему нужно жить в семье, где есть дети, - ровесники и обязательно няни», - сказал царь. Джамалутдин стал членом доброй семьи в большом, удобном доме, а няня открыла ему свое доброе сердце» [7, с. 30], что также подтверждает обычай аталычества, в котором знать отдаёт более низкому по сословию, подданному ребенка на воспитание.

Аталычество как обычай служит нравственно-этической нормой поведения, формируя между народами, вступившими в искусственное родство, толерантность, взаимопонимание, взаимодействие, взаимопомощь и укрепление мирных отношений (где одна социальная группа протягивает руку взаимопомощи и поднимает другую группу на одну или несколько ступеней социальной лестницы выше).

Прививая моральные принципы подрастающему поколению, регулируя поведение воспитанника во всех сферах общественной жизни, поддерживая и санкционируя определенные общественные устои, мы заблаговременно готовим почву для позитивной не одинокой старости своей и своих детей. Ведь нравы, прививаемые нашим детям, транслируются последующим поколениям.

На наш взгляд обычай аталычества в современном Дагестане трансформировался, но возродился. Переход к рыночным отношениям, расслоение общества на бедных и богатых диктует новые формы аталычества на современном этапе. Детей не отдают на воспитание бедным слоям населения по причине того, что нет знати, ханов и подданных, но есть финансово обеспеченные слои населения, которые так же, как и в далеком прошлом приглашают к себе кормилиц и обслуживающий персонал, получающий дополнительные блага для себя и своей семьи в виде подарков, помощи в трудоустройстве и т.д.

Литература:

1. Советская историческая энциклопедия [Электронный ресурс]. URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/sie/1271/%D0%90%90> (дата обращения: 09.02.2020).
2. Тюгашев Е.А., Попкова Т.В. Семьеведение: учебное пособие. Новосибирск. 2003. С.12 Семьеведение: Учебное пособие. Новосибирск: СибУПК, 2002.
3. Адагы народов Кавказа [Электронный ресурс]. URL: <http://fca.narod.ru/forum-kavkaza-adat.html> (дата обращения: 11.02.2020).
4. Смирнова Я.С. Искусственное родство у народов Северного Кавказа: формы и эволюция // Кавказский этнографический сборник / под ред. Н. Г. Волковой, В. К. Гарданова. Москва: Наука, 1989. Вып. 9.
5. Косвин М. О. Аталычество [Электронный ресурс]. URL: https://www.endic.ru/enc_sie/Atalchestvo-2434.html (дата обращения: 10.02.2020).
6. Аветисян Р.Р. Аталычество как система воспитания горских народов Северного Кавказа [Электронный ресурс]. URL: <https://www.dissercat.com/content/atalychestvo-kak-sistema-vozpitaniya-gorskikh-narodov-severnogo-kavkaza> (дата обращения: 09.02.2020).
7. Бланч Л. Сабли рая / перевод А.Давыдова. Махачкала: МРИП «Юпитер». 1991. 140с.

К вопросу о реальности исторического прошлого

Алферов А.А.

Южный Федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук,
профессор. Доктор философских наук

antal@list.ru

Аннотация: Каждая наука изучает определенную реальность. Задаваясь вопросом, что же изучает историческая наука, приходится констатировать, что она изучает прошлое. Однако как прошлое может быть реальностью? Ведь физически человек всегда пребывает в настоящем, а прошлого уже нет, оно прошло. Что наделяет прошлое чертами реальности? Мы доказываем, что прошлое получает эти черты от сознания людей прошлого – их взглядов, представлений, идей, оценок, побуждений... Воспроизведение сознания людей прошлого только и сообщает прошлому характер реальности. В докладе критикуется мнение, что историческое прошлое следует рассматривать только исходя из представлений настоящего и не покушаться на проникновение в духовный мир людей прошлого (презентизм). Обсуждаются также возможные способы проникновения в духовный мир прошлого.

Ключевые слова: прошлое, настоящее, историческая реальность, сознание, духовная реальность, познание прошлого

To the question of the reality of the historical past. Alferov A.A.

Southern Federal University, Institute of philosophy and socio-political sciences

Abstract: Each science investigates a certain reality. Historical science studies the past. However, how can the past be a reality? After all, physically a person is always in the present, but the past is gone. What gives the past traits of reality? We prove that the past receives these traits from the consciousness of people of the past – their views, ideas, motivations, experiences... Reproduction of the consciousness of people of the past only gives the past a character of reality. The report criticizes the view that the historical past should be considered only on the basis of the ideas of the present, without encroaching on the penetration into the spiritual world of people of the past (presentism). Possible ways to penetrate the spiritual world of the past are also discussed.

Keywords: past, present, historical reality, consciousness, spiritual reality, cognition of the past

Каждая наука исследует определенную реальность. Задаваясь вопросом, что же особенное изучает историческая наука, никуда не уйти от суждения, что она изучает прошлое. Однако как прошлое может быть реальностью? Ведь физически человек всегда пребывает в настоящем, а прошлого уже нет. Из того обстоятельства, что прошлого уже нет, сразу следует вывод, что прошлое существует в нашем сознании и никак иначе оно существовать не может. Еще Святой Августин, отмечая, что человек всегда пребывает в настоящем, задавался вопросом, а что же такое прошлое и будущее, и он приходил к выводу, что прошлому и будущему больше негде существовать, кроме нашей души, что прошлое – это наша память, а будущее – наше ожидание [1].

Историческая реальность есть социальная реальность. Ее своеобразие состоит только в том, что она относится к прошлому. Поэтому, рассуждая об исторической реальности, надо определиться с тем, как существует социальная реальность. Мы полагаем, что природу социальной реальности верно понимает феноменологическая социология. Она рассматривает общество как такое явление, которое создано и постоянно воссоздается в духовном взаимодействии индивидов. Сторонники этой социологии предостерегают от объективирования, овеществления социальных явлений. Они подчеркивают, что нет социального мира как объективной реальности. Социальная реальность зависит от процессов ее интерпретации, понимания, объяснения. Структура социальной реальности имеет смысловой характер [2].

Историческая реальность определяется, конституируется сознанием, это верно в отношении со-

циальной реальности вообще и тем более верно в отношении исторической реальности. Но возникает вопрос, чьим сознанием конституируется реальность, относимая к прошлому, – сознанием людей, живших в прошлом, или сознанием наших современников, воспринимающих прошлое из настоящего? Этот вопрос имеет принципиальное значение.

Ясно, что когда прошлое было настоящим, то оно определялось сознанием своих современников, а когда перестало быть настоящим, то оказалось связанным с сознанием других людей, которые уже не были его современниками. Поэтому мы сталкиваемся в постижении прошлого с удвоением сознания: сознание историков, создающих картины прошлого, и их современников, воспринимающих эти картины, и сознание самих людей прошлого, воспринимавших действительность, которая была их действительностью и которая существовала благодаря их сознанию. Между этими сознаниями может быть и, как правило, бывает расхождение, и само познание прошлого предстает как некоторое отношение между этими сознаниями.

Существует точка зрения, что, конструируя прошлое, историки не должны покидать настоящее, напротив, должны прочно стоять в нем и прошлое рассматривать сквозь призму настоящего. Этой точки зрения, получившей наименование презентизма, придерживались многие мыслители. Так, Б. Кроче утверждал, что не может быть интереса к прошлому самому по себе, безотносительно к настоящему, что вообще не может и не должно быть воссоздания прошлого [3]. Р. Арон полагал, что прошлое должно предстать перед нами исключительно в свете настоящего [4]. Историческая реальность конструируется историками, разумеется, на основе тех или иных исторических данных, которые черпаются в исторических источниках, но главное в позиции презентизма заключается в том, что реальность прошлого конструируется исходя из сознания настоящего, из определенных социологических, политических, правовых, моральных и прочих представлений, существующих в настоящем, в координации с которыми и выстраивается, создается эта реальность. Очевидно, что в этом случае вообще не ставится задача воспроизведения прошлого. Создаваемая таким путем историческая реальность не будет и не должна совпадать с той реальностью, которая существовала для людей, живших в прошлом, существовала в их сознании.

Другой подход к прошлому стремится рассматривать прошлое в его самостоятельном значении. Этот подход демонстрирует интерес к той реальности, которая существовала и была значимой у людей прошлого, а значит, интересуется их сознанием, в котором и присутствовала эта реальность. Исторической реальностью является содержание сознания людей прошлого – их взгляды, представления, идеи, переживания, оценки. Ведь именно в этом сознании существовали определенные события, социальные институты, социальные отношения и т.д., современниками и участниками которых были эти люди. И мы должны воспроизвести эти представления, исходя из которых сами люди прошлого конструировали свою реальность.

То, что для понимания прошлого необходимо проникнуть в духовный мир людей прошлого, признавали многие философы. И они пытались разработать методы подобного проникновения. Так, В. Дильтей различал науки о духе и науки о природе, а также внутренний и внешний опыт человека, и он считал, что природу человек познает с помощью внешнего опыта, опосредуемого чувственным восприятием и рассуждением, а духовную реальность он постигает с помощью внутреннего опыта (вживания, сопереживания, понимания) [5].

Ф.Р. Анкерсмит в книге «Возвышенный исторический опыт» [6] противопоставлял язык и опыт и критиковал «лингвистический трансцендентализм». Лингвистическим трансцендентализмом он называл представление о том, что историческое и гуманитарное познание обязательно опосредствуется языковыми средствами, что невербальный опыт здесь невозможен, и голландский философ считает, что это убеждение характерно для философии XX века (структурализм, герменевтика, постструктурализм, тропология...). Надо снять оковы языка, исключить такого посредника, как язык, уклониться от того влияния, которое он оказывает на наши концепции прошлого, и это будет подлинный опыт постижения прошлого. Этот опыт должен совершить историк, и он будет представлять собой прямое, непосредственное проникновение к прошлому, минуя язык. То есть «возвышенный исторический опыт» Анкерсмита есть невербальный опыт. К какой реальности хочет прорваться Ф. Анкерсмит, преодолевая барьеры языка, к какой реальности выводит нас «возвышенный исторический опыт»? Очевидно, что это – духовная реальность, та реальность, которая только и раскрывает нам прошлое.

Литература:

1. Августин А. Исповедь, книга XI.
2. Шюц А. Избранное: мир, светящийся смыслом. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. 1056 с.
3. Кроче Б. Теория историографии // Теория и история историографии. М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. С. 8 – 98.
4. Арон Р. Введение в философию истории // Избранное: Введение в философию истории. М.: ПЕР СЭ, СПб.: Университетская книга, 2000. С. 213 – 524.
5. Дильтей В. Введение в науки о духе: Опыт полагания основ для изучения общества и истории // Собр. соч. в 6 т. Т. 1. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. С. 270 – 730.
6. Анкерсмит Ф.Р. Возвышенный исторический опыт. М.: Изд-во «Европа», 2007. 612 с.

Обоснование референциальности исторических нарративов на основе концепции тройственного мимесиса П. Рикёра

Аникина А.Б.

Новосибирский государственный университет, ассистент. Кандидат философских наук

lieda27@gmail.com

Аннотация: К настоящему времени попытки обосновать достоверность исторического знания пришли к противоречию: если история – это рассказ о причинно-взаимосвязанных событиях, то ее утверждения неverifiedируемы, если же история претендует на оценку с точки зрения истинности, то ей остается лишь устанавливать факты. Мы полагаем, что данное противоречие пока остается неразрешенным потому, что все рассуждения об историческом познании остаются в области текста, в то время как способ отличия исторического нарратива от вымышленного следует искать не в самом нарративе, а во взаимодействии между нарративом и социальной реальностью. В качестве инструмента анализа этого взаимодействия в статье рассматривается концепция тройственного мимесиса Полем Рикёром.

Ключевые слова: достоверность исторического познания, П.Рикёр, миметический круг, нарратив, нарративная теория истории

Justification of the referentiality of historical narratives based on the concept of the tripartite mimesis of P. Ricoeur. *Anikina A. B.*

Novosibirsk State University

Abstract: To date, the attempts to justify the reliability of the historical knowledge have come to a contradiction: if history is a story about causally-interconnected events, then its assertions are unverifiable, and if history claims to be true evaluated, it should only establish the facts. We believe that this contradiction remains unresolved, because all the arguments about historical knowledge remain at texts while as a distinction between historical narratives and fictional ones should be sought not in the narrative itself, but in the interaction between the narrative and social reality. In the article we considers the concept of the triple mimesis developed by Paul Ricoeur as a tool for analysis of this interaction.

Keywords: Authenticity of historical knowledge, P.Ricoeur, narrative, triple mimesis, narrative theory of history

ⁱ Современная ситуация характеризуется признанием неустранимости нарративной интерпретации, определяющей даже то, что может быть названо историческим фактом. Поиски критерия верификации исторических суждений с точки зрения эпистемологии в конечном счете привели к дилемме, сформулированной Анкерсмитом: если история обладает нарративной связностью, то ее утверждения неverifiedируемы, если же история претендует на оценку с точки зрения истинности, то ей следует сосредоточиться лишь на установлении фактов [1]. Это противоречие сохраняется до сих пор и спустя тридцать лет после первоначальной формулировки этой дилеммы «теоретики все еще стоят перед злосчастным выбором либо эпистемические стандарты, неприменимые к историям, либо неэпистемическое нарративное теоретизирование» [2, p. 271].

Однако мы полагаем, что нарративная связность не должна рассматриваться, как совершенно недоступная для проверки на достоверность. Представление, что «нарративное теоретизирование» недоступно эпистемической оценке проистекает из нескольких установок. Во-первых, из-за тенденции рассматривать только результат работы историка – текст или нарратив; во-вторых, из-за чрезмерного акцента на как будто бы произвольном характере сюжета и пренебрежения к тому, что «в глубине» нарративных интерпретаций, тем не менее, лежат факты. Здесь под фактами мы понимаем достоверно установленные действия или явления в прошлом. В рамках нарративистских теорий утверждается,

ⁱ Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 20-011-00801

что мы не имеем к фактам иного доступа, кроме как сквозь нарративные интерпретации. Однако это не совсем так. При необходимости, зная механизм возникновения нарративной связности, мы можем деконструировать нарративы до отдельных фактов. Здесь мы опираемся на взгляды Х. Арндт, которая приводит пример такой деконструкции: «Что, по вашему мнению, – спросили у Клемансо, – скажут по этой трудной и противоречивой теме [кто в действительности инициировал Первую мировую войну] историки будущего?» И он ответил: «Не знаю. Но я точно знаю, что они не скажут, будто это Бельгия напала на Германию» [3, с. 352].

Но далее встает вопрос, действительно ли имеется референциальная связь между нарративом и фактами, на которые он указывает? Эта проблема имеет причиной онтологический разрыв, корни которого в познавательной деятельности человека (мы имеем дело не с внешним миром как таковым, но с картиной мира, складывающейся в результате обработки сигналов внешнего мира нервными центрами мозга). В сфере человеческой деятельности разрыв совершается при переходе от жизни, пребывающей в непрерывном становлении, к завершённому акту действия и его описанию (в нарративе). Будучи заключённой в нарратив, живая, содержащая в себе множество потенций социальная реальность превращается в каменную неподвижность одной актуализованной интерпретации [4, 5, 6].

Несмотря на то, что в своей деятельности мы оперируем лишь нашими представлениями об окружающем мире, эти последние дают нам возможность эффективно действовать. То есть, они могут служить для нас адекватной репрезентацией реальности. Таким же образом история играет важную и неустраняемую роль в понимании того, какое положение дел может быть принято как возможное, что определяет способность социальных акторов эффективно действовать в качестве ответственных субъектов.

Далее, обычно считается, что возможны бесконечно разнообразные интерпретации фактов, позволяющие составить из них любую произвольную цепочку, приводящую к любым предзаданным результатам. Чтобы разобраться с этой установкой, необходимо обратиться к механизму установления нарративной связности, в качестве которого мы рассматриваем тройственный мимесис, разработанный Полем Рикёром. В концепции тройственного мимесиса П. Рикёр переносит акцент с самого нарратива и связанной с ним функции разрыва на то, что изначально связывает текст с действием. Миметический круг Рикёра – это как бы герменевтический круг, перенесённый из области знаковых систем в сферу взаимоотношений между миром практики и его символической репрезентацией. Он включает три стадии:

- 1) стадия префигурации опыта (мимесис-I), то есть предпонимания мира, которую Рикёр характеризует через «овладение сеткой взаимосвязей (*réseau d'intersignification*), конституирующих семантику действия, через знакомство с символическими опосредованиями и с донарративными способами человеческого действия» [7, р. 123]. То есть, чтобы рассказать о каких-то событиях, которым некто был свидетелем, он уже в процессе восприятия должен был обозначить каким-либо образом предметы и действия, а эти обозначения уже сами задали определенные отношения к ним и между ними.
- 2) стадия конфигурации (мимесис-II), связана с построением интриги, то есть собственно с выстраиванием нарративной структуры. Это ключевая стадия, предполагающая одновременно разрыв с непосредственностью опыта и создание новой связности с опорой на элементы, наделяемые новым значением. Так выделение исторического периода или отдельного события требует порвать с непрерывностью социальной жизни, но наделить значением начала и конца определенные моменты.
- 3) стадия рефигурации (мимесис-III) жизненного опыта, то есть, переобозначение явлений с учетом новых взаимосвязей, установленных в акте конфигурации (как это можно наблюдать, например, при отодвигании начала развития буржуазных отношений в глубь средних веков). Картина, складывающаяся в результате этой стадии, становится источником смыслов для префигурации вновь получаемого опыта. Хотя эта стадия уже не имеет прямой связи с окружающим миром, она важна в той мере, в какой она дает субъекту адекватные инструменты для взаимодействия с реальностью, то есть, как область, где вся предыдущая работа удостоверяется.

Как видно даже из этой краткой схемы, репрезентирование реальности в нарративе – сложный и многофакторный процесс, на каждом из этапов которого могут возникнуть проблемы и неточности. Так, на стадии префигурации факт может быть не отмечен как значимый исходя из имеющихся у нас

установок или жизненного опыта. Например, почитатели Сталина могут по-разному реагировать на информацию о документах, подтверждающих роль Вождя в массовых репрессиях. Например, могут признавать их, но не считать массовое уничтожение людей достаточно значимым, чтобы обращать на него внимание и включать в нарратив («Зато мы победили в войне»). Маркировка фактов как пригодных для построения нарратива зависит и от широты опыта: так отсутствие понимания, что такое архив, документ приводит к неспособности видеть в них значимый факт («Это все лишь бумажки»).

Далее, на стадии конфигурации возникает вопрос, каким именно образом мы связываем факты в последовательности. Во-первых, опираясь на идеи Кассирера можно сказать, что символические опосредования уже задают определенные взаимосвязи между явлениями. Во-вторых, это весьма сложная работа, и для ее упрощения субъекты прибегают к использованию различных шаблонов. Это обнаруживается как на уровне индивидов в их когнитивной деятельности, так и на уровне коллективных субъектов. Дж. Верч вводит понятие «нарративного шаблона» как обобщенной схемы, обуславливающей организацию событий в нарративах коллективной памяти. Он исходит из того, что: «взятые вместе идеи Выготского и Кассирера предполагают мир, в котором речь и мышление формируются символическим опосредованием или культурными инструментами, предоставленными историческим, институциональным и культурным контекстами» [8].

Итак, мы видим трудности, которые стоят на пути адекватной репрезентации пережитого опыта и прошлого вообще. Однако само по себе наличие таких трудностей не означает, что нарратив в принципе не может служить адекватным отображением реальности. Естественно, мы не в состоянии дать полного описания всех фактов, нам действительно необходимо отделить значимое от незначимого. Это лишь означает, что нужно критически подходить к тому, какие критерии выбора фактов мы используем и почему. Использование нарративных шаблонов так же не подразумевает автоматически их неадекватности. Эти фигуры мышления как раз могут быть подвергнуты критическому пересмотру и эпистемическому анализу с точки зрения их объяснительной способности и возможности организовать репрезентацию жизненного опыта таким образом, чтобы предоставить субъекту возможность адекватно действовать.

Следует отметить, что концепция тройственного мимесиса прекрасно сочетается как с современными концепциями эпистемологии (например, конструктивизм), так и с современными наработками когнитивных наук и в частности, когнитивной нарратологии. Нарратив рассматривается как «различные формы, внутренне присущие процессам нашего познания, структурирования деятельности и упорядочивания опыта» [9, с. 39]. В таком случае, миметический круг становится инструментом анализа процессов структурирования и упорядочивания опыта. Миметический круг выстраивает «мост» между двумя сторонами «онтологического разрыва» – субъектом и реальностью, но это не простая смычка, а постоянная, сложная, многоуровневая работа по поиску и поддержанию баланса.

Литература:

1. Ankersmit F. The Dilemma of Contemporary Anglo-Saxon Philosophy of History // *History and Theory* 25, no. 4. Beiheft 25 (1986). P. 1-27.
2. Roth P. Back to the future: postnarrativist historiography and analytic philosophy of history // *History and Theory* № 55 (May 2016). P. 270-281.
3. Арндт Х. Между прошлым и будущим. М.: Издательство Института Гайдара, 2014. 416 с.
4. Серто М. де Историографическая процедура // *Неприкосновенный запас*. № 95. М.: НЛЮ, 2014. С. 49-67.
5. Рикёр П. Память, история, забвение. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004. 728 с.
6. Carr D. *Time, Narrative and History*. Indiana University Press, 1991. 300 p.
7. Ricoeur P. *Temps et récit*. tome 1. Paris: Seuil, 1983. 324 p.
8. Верч Дж. Нарративные инструменты, истина и быстрое мышление в национальной памяти: мнемоническое противостояние между Россией и Западом по поводу Украины [Электронный ресурс]. URL: http://istorex.ru/page/verch_d_narrativnie_instrumenti_istina_i_bistroe_mishlenie_v_natsionalnoy_pamyati_mnemonicheskoe_protivostoyanie_mezhdu_rossiey_i_zapadom_po_povodu_ukraini (дата обращения: 20.01.20).
9. Брокмейер Й., Харре Р. Нарратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы // *Вопросы философии*. 2000. №3. С. 29-42.

Мамардашвили и «Европейская христианская культура», форма анализа и значение

Балаев Н.О.

Пермская государственная фармацевтическая академия, кафедра философии, старший преподаватель

nbalaev@mail.ru

Аннотация: В статье рассматривается «Европейская христианская культура», ее значение для дальнейших исследований как природы параллельных культур, так и оснований родимой культуры – формальной структуры феномена «русский мир», об условиях возможности их диалога и сотрудничества.

Ключевые слова: европейская христианская культура, магометанская христианская культура, парадигма, Мамардашвили

Mamardashvili and «European Christian Culture», a form of analysis and meaning. Balaev N.O.

Perm State Pharmaceutical Academy, senior lecturer

Abstract: The essay considers M.Mamardashvili's paradigm "European Christian culture", its place in and meaning for further studies of both the nature of parallel cultures and basics of the native culture - the formal structure of the phenomenon "the Russian world"; conditions of possibility of their dialogue and cooperation.

Keywords: European Christian culture, Mahometan Christian culture, paradigm, Mamardashvili

«Европа» вновь находится в положении... Кого она родит, от кого родит... Дитя «свободы и права» или «кровинки и вождизма» покажет время. Или вовсе «кентавра» неопределенности большой Европы... Современник, или здесь философ, лишь может и должен свидетельствовать то что есть... Что во «внутреннем её брожении», что «во вторжении извне». И о чем оно свидетельствует?

Вообще, печально, что и эволюция образа жизни Русского Мира происходит под натиском внешней силы, а не как фундаментальная внутренняя необходимость, способная породить подлинные исторические формы, незыблемые законодательные основы и, что самое главное, – самих незыблемых граждан – перед лицом кого бы и чего бы не было...

Жить без чувства собственной жизни и смерти, без этой трансцендентальной необходимости значить, жить вообще находясь по ту сторону жизни и смерти, по сути, мотая круги бесконечного одиночества...

На этом пути исторического самопознания – как общества, так и личности – опыт Мамардашвили (как содержательный, так и формальный, методологический, то есть сам язык мышления и описания реальности, различения в нем «истории» и «антиистории», роли «познающего мышления» и незыблемости исторических форм мысли, их последовательности и преемственности и т. д.) имеет фундаментальное значение, задающее тон и стиль историософского рассуждения.

Я, в частности, имею в виду не только язык и содержание его многочисленных интервью «на злобу дня», а, скажем, весьма показательную беседу с известным историком Натаном Эйдельманом, в которой, помимо всего прочего, расписываются и роли сторон диалога в беседе – «Поскольку ты – историк, а я – философ. Я, как философ, должен быть аисторичен, а ты, как историк, должен ловить философа на этом».

Думаю, Мерабом Мамардашвили тоже двигала эта историческая сила, эта историческая мысль о том, что не просто нужно взростеть, пуская эзотерические нюни самости или отсебятины, пуская духовные пузыри, а взростеть и развиваться посредством исторической формы силы – то есть абсолютно конкретным образом истории. «Европейская христианская культура» и была для него такой исторической формой силы, способной ответить на вопрос: «Возможно ли изменение в мире? Способен ли человек, повязанный причинно-следственными связями, возвыситься, реализовать в конкретных формах

некое бесконечное совершенство?»

Мир изменился, вышел из берегов... И самое главное здесь – увидеть суть действительности, зарю возрождения и развития. Формы, опоясывающие их время, их бытие, их заумное пространство сотрудничества с другими зеркалами мира...

Мераб Мамардашвили определил ее как «европейскую христианскую культуру». Он, конечно же, дитя истории как таковой, что само по себе ликующее торжество разума, рациональности, понятности как таковой... Дух христианства и европейский формализм, вылившийся в мир по имени «европейская христианская культура». Дитя Европы как мира, как такого самостоятельного исторического фрагмента...

Как известно, для Мамардашвили «европейская христианская культура» [1] зиждется на двух началах:

1) на «Европе», которая есть «социальная, или гражданская, идея или, если угодно, вера в то, что конкретная социальная форма, конкретное сообщество способно осуществить здесь, в земной жизни, некий бесконечный идеал, что конечная форма может быть носителем бесконечного». То есть как некой универсалии, посредством которой претендент ли сообщество может извлечь бесконечный смысл жизни своим конечным образом. Быть конечным образом бесконечности как некое завершённое начало истории;

2) на «Европе, которой может быть в Токио, и не быть в Тбилиси или в Москве», – христианской, с ее автономией личности, способной быть олицетворением иного в этом мире, быть парадоксальным единством такой невозможности даже в антимире... Будучи молчаливым примером такой возможности, – пусть иногда, хоть и «жизнью шпиона», как известно.

Если отвлечься от самого содержания определения и оглянуться на природу такого типа мышления, то мы обнаружим, что это та же естественно-историческая парадигма мышления (парадигма Критицизма), примененная к конкретно-исторической форме реальности, к форме ее осуществляемого существования и праформам превращенности – выродившимся состояниям жизни (состояниям «по ту сторону Добра и Зла» или «третьим состояниям»).

И, конечно, исследователь, вооружившись таким определением, мог бы рассматривать как очаги доморощенного европеизма (что кстати, позволило бы пролить дополнительный свет на разлучное единство «России и Европы»), так и лачуги иностранщины в родной культуре, точнее, инокультурных образований, пытаясь понять первопричину именно их такого образа существования, внутреннюю логику их становления и обнаруживающееся положение вещей сегодня, исходя из того, что «нам сегодня с ними жить».

Это касается и взаимоотношений европейской христианской культуры с другими культурами, могущими быть параллельными культурами и потому именно таившими в себе потенциал сотрудничества и развития.

Нас же здесь интересует как значимость этой парадигмы для самоопределения европейца, так и возможность ее применения для постижения и диалога с параллельными культурами между собою, которые сегодня выступают «камнем преткновения» друг для друга (если не врагами). Азбука истории не всем доступна, видимо.

Скажем, если оглянуться с этой высоты прозрения, на соседнюю арабскую культуру (или аврамическую), то и там мы увидим ту же муку борьбы за становления единства. За становления магометанской христианской культуры во времени (Шпенглер называл ее Арабской культурой). Как известно, история осознания себя таковой декларируется уже в Коране. И сам Мухаммад декларируется как завершающая фигура эпохи Единобожия – «печатью пророков».

Неужели исторически аврамический мир не обладал таким потенциальным формализмом, с одной стороны, и подвигом существования посредством этого же формализма, с другой... (в чем тогда суть существования этих четырех школ права – битвы как между собой, так и с тем, что их объединяет...)

Европейская христианская культура как таковая, как способ разрешения вечных вопросов человеческой жизни конечным его образом, посредством его личного усилия во времени и пространстве его личностной протяженности... Разве это чем-то отличается от идеала магометанской христианской культуры...

Таким образом, европейский интеллектуальный опыт, опыт рационалистического анализа и прозрения в лице Мамардашвили оглянулся историческим лицом древнего архонта и современного Геракла и очистил авгиевы конюшни европейской духовности, словно для того, чтобы подтвердить историческую правоту магометанского христианского Послания, теперь уже сугубо в европейском варианте. Парадигмы совпадают и сами за себя свидетельствуют. И о чем свидетельствуют?

Не о том ли, что лютеранская реформация в Европе – это этакое внутреннее, из логики развития Христианского мира вытекающее «магометанство»? Так сказать, своеобразная домашняя копия магометанской реформации всего Аврамического мира, – теперь уже в Европе. И тогда, возможно, становится ясной логика динамики сегодняшних сдвигов – и населения, и «ценностей» – как в горизонтальном, так и в вертикальном направлении – в поисках идентичности родными небесами в чуждых, казалось бы, в культурах-резервациях по сути дела («скоро своих негров линчевать будем» – мог бы сказать католический скептик родимых фантазмагорий).

Таким образом, «европейская христианская культура» параллельна магометанской христианской культуре во времени, в котором мы выделяем как сходство, так и различие исторических образов их жизни, рассматривая в этой параллельности их историческое единство в различии («Единство различных» как говорил Аристотель в таких случаях, понимая и описывая феномен греческого полиса как отдельное историческое явление политического формализма, предопределяющего условия единства граждан именно в силу их различности).

И что таким же образом исторического времени можно параллелизировать диахронию отечественной истории. Нельзя ли, освободившись от сомнений относительно, например, возникновения феномена «русского мира», рассматривать такой мир как условие единства различных форм единобожия во времени, как продукт становления единства магометанского христианского единобожия во времени в целом, так и становления самих структурно-исторических форм этого единства отдельно, – христианства с «русской правдой», магометанства с выбранным мазхабом, – как деятельных сил исторического развития, благодаря которым естественный процесс развития достигает своего исторического значения, являя парадоксальные примеры перемен в самых решительных ситуациях. Стирая различия и являя синтетическую силу их единства во времени. Что можно было бы назвать движением или сдвигом русского мира в целом, а не эволюционным круговоротом одного и того же в бесконечности

Для Мамардашвили «Европа» – не готовый сундук поклонения и хранения, или тем более почтения, а предмет критики и познания. Онтологический статус формализма, который ею задан, предопределяя силовые линии всякого академизма познания и размышления, диктует и архетип подхода, и историю такого подхода, и невинных жертв, и покорителей такой долгой дороги в дюнах, что, разумеется, со временем станет очевидным и, надеюсь, необратимым.

Литература:

1. Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М.1992.С. 311-314.

Аннотация: В докладе представлена историософская концепция развития российской государственности от начальных её форм, воспринятых в Византии в 988 году, до современности через призму системных кризисов государственности, или Смутного времени, вызываемых утратой властью своей сакральности, то есть десакрализацией. Автор обозначает чёткие стадии развития системного кризиса, или Смутного времени и выявляет также чёткие этапы выхода из него.

Ключевые слова: сакральность, власть, Смута, системный кризис, государственность, соборность, власть

**The sacredness of power and Troubles.
Bolshakov V.I.**

Russian State University of Oil and Gas (NRU) named after THEM. Gubkina, professor

Abstract: The report presents the historiosophical concept of the development of Russian statehood from its initial forms, adopted in Byzantium in 988, to the present through the prism of systemic crises of statehood, or Time of Troubles, caused by the loss of power by its sacredness, that is, desacralization. The author denotes the clear stages of the development of the systemic crisis, or Time of Troubles, and also reveals the clear stages of the way out of it.

Keywords: sacredness, power, Troubles, systemic crisis, statehood, collegiality, power

Практически все современные системы власти в той или иной степени восходят к римской политической традиции и римскому праву. Рим из маленького городка превратился в центр колоссальной империи, простиравшейся на тысячи миль во все концы света. На долгие столетия Рим стал законодателем политической моды.

Однако в монархической конструкции Римской империи стало ощущаться отсутствие духовного, или сакрального, фундамента. В привнесении этой новой идеи христианской монархии и состоял переворот, произведённый Константином Великим, благодаря которому продолжилась жизнь Римской империи ещё более чем на 1100 лет, теперь уже в её византийском изводе. И именно эта модель государственности Византийского типа была воспринята Русью вместе с крещением 1000 лет назад.

В нашей историософской концепции рассматривается становление российской государственности от начальных её форм, воспринятых в Византии в 988 году. Системный кризис государственности, или Смутное время, вызывается утратой властью своей сакральности, то есть десакрализацией. Обычно толчком к этому служит убийство носителя Верховной власти или наследника Престола, так как системообразующим фактором российской государственности, исходя из буквы и духа государственности византийского типа, является сакральность или развитое впоследствии Хомяковым понятие – «русская соборность», которая может быть определена как свободное устремление к единству многих лиц на основе их общей любви к абсолютным нравственным ценностям и добровольного подчинения носителю Верховной власти [1]. Здесь надо заметить, что только освященная церковью единосличная власть может считаться Верховной.

Развитие системного кризиса, или Смутного времени, постепенно углубляясь, имеет чёткие стадии:

1. Десакрализация власти и убийство наследника Престола.
2. Политическое противостояние различных центров власти.
3. Военное противостояние или гражданская война.
4. Внешняя военная интервенция.

5. Оккупация (иго) — самое дно скатывания государственности в Смутное время.

При этом надо иметь в виду, что оккупация не всегда носит военный характер. Можно выделить еще несколько различных форм оккупации: экономическая; религиозная; политическая; этническая и финансово-информационная. Также они могут встречаться в различных сочетаниях.

Выход из Смутного времени, или системного кризиса, также имеет совершенно чёткие этапы:

1. Покаяние — осознание того факта, что десакрализация власти не была воспринята как начало страшного бедствия, не было попыток остановить процесс углубления системного кризиса.

2. «Партизанщина» — формирование в условиях оккупации религиозно-политических, экономических и военных образований, способных в условиях господства оккупантов сопротивляться им.

3. Народное ополчение — общенациональное объединение с формированием единой военной силы, способной и готовой даже ценой собственной жизни бороться с оккупантами.

4. Восстановление традиционной православно-монархической Самодержавной государственности, восстановление сакральности власти и признание её национальной элитой, а затем и всем народом России.

Здесь надо подчеркнуть, что не всегда Народное ополчение приводит к восстановлению традиционной государственности. Между этими событиями (фазами выхода из Смутного времени) может проходить значительное время. (Например, между Куликовской битвой — народным ополчением и окончательным выходом из Смуты — «Стояние на Угре» прошло сто лет.)

Согласно нашей концепции, первый системный кризис (Смутное время), татаро-монгольское иго, отбросившее культуру и образованность Древней Руси на несколько столетий назад, был связан с охлаждением веры и упованием на физическую силу и, как следствие, десакрализацией власти в период княжеских междоусобиц.

Следствием молитвенного подвига Сергия Радонежского и государственной мудрости Московских князей стало превращение Древней Руси в мощную Православную державу — центр Восточного христианства, а Москвы — в Третий Рим, или новый Иерусалим.

Смутное время начала XVII века достаточно хорошо описано и историками, и публицистами, и каждый без труда сможет выделить в нём отмеченные нами выше этапы как углубления системного кризиса, так и выхода из него [2]. Здесь надо лишь подчеркнуть, что выход из того системного кризиса начала XVII века показал, что Великий Земский собор 1613 года — это не акт случайного стечения обстоятельств, а закономерный шаг обращения в кризисной ситуации к русским соборным традициям, выраженный в восстановлении института Земского собора как национально-религиозной формы народного представительства.

Инициированный западниками церковный раскол второй половины XVII века стал началом многовековой борьбы между патриархальными соборными традициями Руси и новыми веяниями, приходящими из Западной Европы. Непосредственный результат раскола — непримиримое, растянувшееся на столетия разделение Русской церкви и русского общества; более отдалённые его последствия — утрата иммунитета против очередной волны реформирования государственности на Руси. Здесь сыграли свою роль и внешние религиозно-политические причины (интриги Католической церкви, государственных институтов Польши и Литвы под незримым руководством Ордена иезуитов и Римской курии), и внутренние.

После выхода из Смутного времени начала XVII века атаки на Русскую государственность со стороны Запада не прекратились: разрушение русской соборной традиции, вызванное реформами Петра I, крайняя зарегламентированность всех сторон государственной жизни, перенесение на русскую почву модели германских, датских и шведских правительственных учреждений привело к десакрализации Верховной власти. Хотя внешне это привело к европейскому блеску Императорского престола и ряду достижений в развитии России, которые, однако, возникли благодаря труду и гению русского народа. А вот раскол русской культуры и российского общества — это прямое следствие Петровской реформы. Это была крупнейшая социально-политическая катастрофа системного характера, результатом чего стал назревающий третий системный кризис Русской государственности. Разгром русских традиционных институтов привёл к так называемому «бабьему царству», где господствовала западнически настроенная аристократия. Расцвела махровым цветом «придворная оккупация» (особый, формально

не закрепленный в политической науке вид внутреннего ига), поощрявшая разгул и разврат, пропагандируемый с высоты императорского престола, стала результатом системного кризиса XVIII века.

Выход из этого системного кризиса был начат императором Павлом I. Введение Павлом закона о престолонаследии, обнародованного в день его коронации в 1796 г., положило конец провозглашённому Петром I произволу императора. С воцарением Павла в России начала восстанавливаться законность, единая и для простого народа, и для высшего света. Жёсткая вертикаль власти, выстроенная его сыном Александром I, привела к тому, что при его преемнике Николае I в Российской империи создались благоприятные условия для укоренения западнической версии «синдрома Цезаря», и сама имперская государственность в России приобрела все черты европейского абсолютизма.

В эпоху Александра II российская государственность приняла характер мягкого, космополитического и просвещённого абсолютизма; при этом громадной важности его реформы пробудили дремавшие в народе духовные силы и мощным толчком двинули вперед Российскую державу. Однако без соответствующего обеспечения возврата всей государственной системы в русло русской соборной традиции этот путь не привёл к оздоравливающим Россию результатам, а лишь вызвал новую волну социальной напряжённости и углубил системный кризис Российской государственности.

Попытка поворота в сторону русских национальных интересов, предпринятая в царствование императора Александра III, была недостаточно продумана и подготовлена. Активная и прямолинейная поспешность русификации польской и балтийских окраин привели к формированию там очагов социальной напряжённости, воспитавших плеяду будущих революционеров, а переориентация России во внешней политике от Германии к республиканской Франции и заключение с последней военной конвенции наряду с укреплением тройственного союза в Европе (Германия, Австро-Венгрия и Италия) подготовило раскол крайне милитаризованной Европы, что фактически предопределило неизбежность глобальной европейской войны.

Демократические реформы 1906 года — это еще одна попытка в очередной раз пересадить на русскую почву модель западной парламентской демократии, поражённой «синдромом Цезаря», без учёта русских соборных традиций и национальных особенностей. В результате разгула демократической прессы страшное оружие лжи и клеветы было направлено против государя и использовано в условиях тяжёлой и кровопролитной войны, которую Россия вела против Германии. Ещё одно оружие — внедрение в правительственно-чиновный аппарат так называемых агентов влияния, лоббирующих интересы иностранных компаний.

Если проанализировать развитие имперской государственности России к началу XX столетия с точки зрения близости её к Византийской социально-политической парадигме, то мы должны признать, что к началу XX века все социально-политические институты Российской империи были поражены системным вирусом, который оказался настолько разрушительным, что выход из кризиса был бы невозможен без качественного изменения государственной системы. Выход из Смуты XVIII века должен был провозглашен на Поместном Соборе 1917 года. Но, как мы знаем, этот Собор прошел, когда готовивший его Император уже находился в Тобольской ссылке. Так в 1917 году началась новая богоборческая смута XX столетия и «дни окаянные». Эта Смута по своему содержанию не изжита нами и продолжается до сих пор, причём в 80е годы XX века её течение вновь обострилось, и это в очередной раз привело к разрушению нашей уже советской державы.

Литература:

1. Большаков В.И., Буданцев Ю.П. Соборность российской государственности. Историко-социологический анализ. М., 1999.
2. Грани русской цивилизации. Изд-во: Директ-Медиа. М.-Берлин, 2016. С.717.

Герасимов О.В.

*Самарский государственный университет путей сообщения, кафедра «Теология», доцент.
Кандидат философских наук*

olegsmim@gmail.com

Аннотация: В настоящей работе рассмотрена категория события, как она раскрывается в ряде направлений современной философии, а также насколько предложенные подходы могут быть применены для философии истории. В философии А.Бадью, С.Жижека и, отчасти, К.Романо событие понимается как нечто, выпадающее из обычного течения времени, как то, что превосходит свои причины, как то, что открывает новые возможности и создаёт новые смыслы, новые горизонты понимания. Но подобное понимание события отражает лишь моментальный срез нашего восприятия прошлого, тогда как во временной перспективе мы видим смены контекста и, соответственно, трансформации смысла. Историческое событие, обладая смысловой завершённостью, представляет собой основополагающую структурную единицу истории как образа прошлого. Прошлое мыслится как непрерывная событийность, и историческое познание направлено на конструирование истории как взаимосвязанности событий, где границами каждого события выступают событие-до и событие-после.

Ключевые слова: событие, историческое событие, смысл, смыслополагание, историописание, историчность, прошлое, философия истории

**Category of event and its significance for the philosophy of history.
Gerasimov O.V.**

Samara State Transport University, docent

Abstract: In this work, the category of events is examined, how it is revealed in a number of areas of modern philosophy, and also how far the proposed approaches can be applied to the philosophy of history. In the philosophy of A. Badiou, S. Zizek and, in part, C. Romano, an event is understood as something that falls out of the ordinary course of time, as something that transcends its causes, as something that opens up new possibilities and creates new senses, new horizons of understanding. But such an understanding of the event reflects only an instantaneous cut of our perception of the past, whereas in the time perspective we see a change in context and, accordingly, a transformation of sense. A historical event, possessing semantic completeness, is a fundamental structural unit of history as an image of the past. The past is conceived of as continuous eventuality, and historical cognition is aimed at constructing history as the interconnectedness of events, where event-before and event-after are the boundaries of each event.

Keywords: event, historical event, sense, sense-making, historiography, historicity, past, philosophy of history

Категория события, вне всякого сомнения, является одной из базовых категорий философии истории, но, вместе с тем, остаётся не самой разработанной из них. Традиционное сведение его понимания к известной формуле: «Историческое событие – это то, что имело место на самом деле», – ни в малейшей степени не раскрывает всю многогранность события и его значимости для постижения истории [1, с. 73]. Впрочем, надо заметить, что философия вообще мало уделяет внимания категории события как таковой; по словам Клода Романо, «событие, вероятно, никогда не получало со стороны философии того внимания, которое оно заслуживает» [2, с. 40]. С одной стороны, нельзя, конечно, сказать, что философия вообще не размышляет о проблематике события, с другой – концептуализация данной категории ещё далека от полноты. Так, Славой Жижек называет событие «неоднозначным понятием, отливающим более чем пятьюдесятью оттенками серого» [3, с. 11]. В настоящей работе рассматриваются некоторые подходы к пониманию события вообще и исторического события в частности с целью конкретизировать авторское понимание исторического события и его места в понимании прошлого.

Наиболее распространённое понимание события в философии связано с условиями его выделе-

ния в качестве чего-то значимого и заметного, определяющего в той или иной степени последующее. Ален Бадью так определяет событие: «Для меня событие – это то, что заставляет появиться возможности, которая была невидимой или даже немислимой. Само по себе событие не является созданием той или иной реальности, оно – лишь создание возможности, оно открывает возможность» [4, с. 17]. Таким образом, данное понимание события вырывает его из однообразия явлений повседневности, ставит его над ней, акцентирует наше внимание на возможных последствиях события, последствиях, немислимых до явления события, но неизбежных, если не в своей конкретности, то, во всяком случае, в некотором горизонте, возникающем после того, как событие было явлено. Основанное на подобной логике выделение событий из потока происходящего несёт в себе глубокий герменевтический смысл. Определяя те или иные моменты происходящего как существенные или несущественные, как открывающие или не открывающие возможности, создающие или не создающие новую реальность, мы тем самым, устанавливаем связь события, как чего-то свершившегося с настоящим, а в этом, собственно, и заключается подлинное содержание понимания как смыслополагания. Проблема заключается, однако, в том, что постоянно обновляющееся настоящее будет неизбежно выталкивать на поверхность новые связи «события» и «сейчас», новые возможности, релятивизируя, тем самым, и само понимание события, которое предлагает нам Бадью. Тем не менее, такой подход остаётся достаточно популярным. По словам Жижека, «событие в его самом чистом и минимальном значении: нечто шокирующее, из ряда вон выходящее, случающееся внезапно и прерывающее обычный ход вещей, нечто, появляющееся из ниоткуда, без видимых причин, явление без твёрдого бытия в своём основании» [3, с. 12]. Сам Жижек предлагает определить «в первом приближении» событие как «следствия, которое превосходит свои причины» [3, с. 16]. Предложенное выше понимание события перерастает расхожее его понимание как чего-либо происходящего, сбывающегося, выстраивающегося в событийный ряд, связанный причинно-следственно или генетически. Поэтому Жижек в процессе своего философского путешествия по концепту события и переходит постепенно от «события» к «Событию». Это не просто некий эпизод прошлого, в ряду множества подобных эпизодов, сменяющих один другого... «В течение События, – пишет философ, – меняются не только вещи, но и сам параметр, согласно которому мы измеряем факт изменения, т. е. поворотная точка меняет всё поле, в котором являются факты» [3, с. 215]. Сама по себе подобная философия события вполне оправдана, но насколько она может быть нам полезна в понимании исторического события? Следует признать, что в той или иной форме описанное выше понимание события характерно и для философии истории. В частности, в отечественной литературе нередко встречается понимание исторического события как «социально значимого события прошлого», как события, обладающего «внутренними признаками исторической важности» [5, с. 147; 1, с. 48-49]. Очевидно, что приведённые определения исторического события в своей основе имеют ту же логику, что и понимание события («События») у Жижека и Бадью. Но, на наш взгляд, эта логика, допустимая для социально-философской критики современности, требует некоторой модификации там, где мы стремимся понять сущность исторического. Разумеется, в каждый настоящий момент историческое мышление исходит из определённого понимания ценности и значимости тех или иных эпизодов прошлого, что служит основанием для выделения исторических событий в качестве знаковых, реперных точек в описании этого прошлого. Но история, в ряду прочего, является герменевтикой прошлого, призванной обеспечить его понимание в контексте настоящего, а в силу подвижности этого контекста понимание неизбежно меняется: то, что виделось важным и значимым ещё вчера, сегодня может утратить важность и значимость, и наоборот. Проблема только в том, что это изменение не есть простое следствие субъективности, но возникает именно во взаимодействии познающего и истории, укоренено в структуре самого исторического события, поскольку образ истории – это образ непрерывной событийности, что вытекает из сущности историчности. Об этом справедливо заметил М.Хайдеггер, отмечая, что «историчность принадлежит к бытию присутствия» [6, с. 387]. Другими словами, историчность экзистенции предполагает понимание истории как потока совершённых и свершённых (т. е. имевших место и завершённых) событий, которые выстраиваются в смысловые ряды (и здесь как раз возникает контекст настоящего), но сам факт того, что событие наделяется смыслом в отношении к настоящему, не зависит от содержания, от конкретной эмпирической оценки того или иного события прошлого. Этот момент прекрасно подметил Клод Романо, отмечавший, что смыслонаполнение события не вытекает из сиюминутных модификаций смысла, позволяющих придать ему статус события: «в своём истоке событие есть сама революция смысла» [2, с. 72]. Романо, правда, ещё пытается отделить событие от «обычных фактов». Он понимает события как такие «факты», в которых «смысл больше не являет себя как понятный и объяснимый только из предшествующего ему ... но открывает измерение

своей собственной понятности, которая, следовательно, может быть только ретроспективной» [2, с. 72-73]. Тонкость, однако, в том, что в историописании контекст определяется и выбором тематического масштаба. Например, Г.Зиммель отмечает, что само по себе существование события в прошлом не делает его историческим, если это событие не фиксируется в целостности мирового исторического процесса [7, с. 522-523]. Пример, который приводит Зиммель в подтверждение своей позиции, – битва при Цорндорфе. Сама битва как смысловая тотальность легко вписывается в историю Семилетней войны, в то время как подлинное (не «сконструированное») событие поединка и гибели двух солдат выпадает из истории и может быть лишь элементом индивидуальной памяти [7, с. 525-526]. Возражая в этом вопросе Зиммелю, заметим, что смысловая конфигурация объекта историописания существует не сама по себе, она имманентна историческому сознанию, а выбор объекта исследования диктуется логикой и познавательным интересом историка. Событие поединка совсем не обязательно выпадает из истории, если, к примеру, объектом историописания становится личность данного солдата или той малой социальной группы, членом которой он являлся [8, с. 60]. С нашей точкой зрения переключается и позиция А.Ф.Филиппова, который замечает: «Зиммель предполагает, что порог измельчения – не минимальная длительность, но минимальная историческая индивидуальность событий. ... Характеристика события как смыслового единства может быть конкретизирована, если определяющим для события считать его социальную индивидуальность, т.е. сразу акцентировать не однократность появления, но специфику его содержания» [9, с. 12]. Нельзя не согласиться с автором, что «именно историческая (здесь и далее курсив автора — О.Г.) индивидуальность события связана с его временной определенностью. Событие произошло в такой-то момент времени, и это обстоятельство может быть значимо для наблюдателя. Момент фиксируется как время данного события: в такой-то момент времени произошло именно это событие» [9, с. 12].

Таким образом, историческое событие выступает не только как основополагающая категория философии истории, раскрывающая герменевтическую сторону исторического познания, но и как завершённая смыслодержащая структурная единица образа прошлого, конструируемого историческим сознанием. Череда событий в истории непрерывна, и если нехватка документальных «следов» прошлого не позволяет нам реконструировать те или иные исторические континуальности, это не может изменить понимание истории как событийно наполненной, где границами всякого события выступают событие-до и событие-после.

Литература:

1. Герасимов О.В. Историческое познание: опыт исторической эпистемологии. Самара: СамГТУ, 2016. 117 с.
2. Романо К. Авантюра времени: Три эссе по феноменологии события. М.: РИПОЛ классик, 2017. 220 с.
3. Жижек С. Событие. Философское путешествие по концепту. М.: РИПОЛ классик, 2018. 240 с.
4. Бадью А. Философия и событие. Беседы с кратким введением в философию Алена Бадью. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2016. 192 с.
5. Иванов Г.М., Коршунов А.М., Петров Ю.В. Методологические проблемы исторического познания. М.: Высшая школа, 1981. 296 с.
6. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.
7. Зиммель Г. Проблема исторического времени // Избранное. М.: Юрист, 1996. Т.1. Философия культуры. С. 517-529.
8. Герасимов О.В. Память о прошлом в контексте культуры (темпоральный аспект) // Социальная онтология культуры / Коллективная монография под общ. ред. Е.В.Листвиной, О.В.Шиндиной. Саратов: Саратовский источник, 2018. С. 53-62.
9. Филиппов А.Ф. Конструирование прошлого в процессе коммуникации: теоретическая логика социологического подхода. Препринт. М.: ГУ ВШЭ, 2004. 56 с.

Модель цивилизационного будущего России на основе анализа и переосмысления ее исторического пути

Епифанова Г.В.

Кандидат философских наук

epifanovagv@mail.ru

Аннотация: В статье рассматривается необходимость пересмотра существующей цивилизационной концепции и разработки базовых ценностей и идей, которые смогут быть основой для будущей цивилизационной идентичности России. Обосновывается необходимость обращения к исторической памяти и переосмысления роли исторических личностей и событий в формировании общих духовных оснований цивилизации. На примере существования западных, сформированных политическими интересами, исторических мифологем определяется необходимость четкой артикуляции собственных, независимых от внешних интересов, исторических концептов.

Ключевые слова: цивилизация, цивилизационный выбор, конец истории, история, многополярный мир, столкновение цивилизаций, идентичность

Model of the civilizational future of Russia based on the analysis and rethinking of its historical path. Epifanova G.V.

Abstract: The article considers the need to revise the existing civilizational concept and develop basic values and ideas that can be the basis for the future civilizational identity of Russia. The necessity of referring to historical memory and rethinking the role of historical personalities and events in the formation of the common spiritual foundations of civilization is substantiated. The existence of Western, formed by political interests, historical myths is determined by the need for a clear articulation of their own historical concepts independent of external interests.

Keywords: civilization, civilizational choice, end of history, history, multipolar world, clash of civilizations, identity

В современных дискуссиях о моделях будущей организации мира идея глобализма все больше отходит в прошлое, и в научный и общественный дискурс постепенно возвращается идея многополярности мира. Несмотря на то, что США продолжают делать ставку на свою гегемонию, сохраняя убежденность в своей непреходящей исключительности, ход истории все же меняется. Сформулированный Ф. Фукуямой концепт «конец истории», был пересмотрен и самим автором. «Эпоха однополярности оказалась достаточно скоротечной. История возобновилась, и мир устремился к большему разнообразию». [1, С.17] В современных условиях двухсотлетнее доминирование Западной цивилизации, переживающей внутренние кризисы, все активнее подвергается пересмотру. На мировую экономическую и политическую арену уверенно выдвигается Азия во главе с Китаем, самой древней из ныне существующих стран и насчитывающей пять тысяч лет непрерывной истории, а также Индией и другими странами. Очевидно, что в ближайшее время пересмотр всей глобальной системы затронет все страны и цивилизации.

Одним из вопросов в построении новой модели мира является проблема сохранения России как страны-цивилизации, вопрос сохранения ее субъектности, а также определение сфер ее влияния. Необходима артикуляция цивилизационных оснований России, объединяющая роль ее территорий, религиозных оснований, объединяющая роль русской культуры. В связи с этим одной из первоочередных задач видится переосмысление собственной истории как локальной в контексте общемировых процессов. Основную роль в построении модели цивилизационного развития Россия должна играть история.

Пересмотр существующих концепций философии истории, самой истории, способов ее трансляции сегодня происходит и в Европе, и в США. Несмотря на достаточно пессимистичный взгляд многих исследователей, ряд философов, например, Бербер Бевернейдж, отмечают, что существующий кризис

в философии истории вполне может привести к захватывающему будущему. Бевернейдж утверждает, что, чтобы оставаться актуальной, философия истории должна выходить за рамки академической историографии и трансформироваться в широкую «философию историчностей», которая также обращает внимание на широкое разнообразие внеакадемических способов обращения с прошлым. Для этого, по мнению Б. Бевернейджа, «во-первых, следует признать, что академическая историография развивалась не в интеллектуальном вакууме, а тесно связана с конкретными социальными, культурными и политическими предпосылками относительно времени и историчности, от которых она частично зависит, но от которых она также может усиливаться или противоречить. Во-вторых, следует признать, что разные подходы ко времени и историчности имеют разные социальные, культурные и политические функции и не ограничивают его фокус на философии науки или гносеологических / когнитивных проблемах. В-третьих, следует сосредоточиться на этике истории». [2, р. 113-120]

Проблема исторического переосмысления своего и мирового сообщества также активно рассматривается и Ниалом Фергюсоном. Исследователь отмечает, что около 30 лет в западных школах и университетах дают гуманитарное образование, не предполагающее знание истории. «Школьники и студенты изучают «модули», а не исторический нарратив, тем более не хронологию. Их учат шаблонному анализу выдержек из документов, а не умению читать много и быстро. От них ждут сочувствия к воображаемым римским центурионам или жертвам Холокоста, а не рассуждений о том, почему и как те попали в соответствующие обстоятельства». [3, С. 13] При этом, Фергюсон отмечает, что, несмотря на двойственный характер великой западной цивилизации, на наличие у нее таких противоположных начал, как конкуренция и монополия, наука и суеверие, свобода и рабство и т.п., она порождает как благо, так и зло. Но, отмечает автор, необходимо удерживаться от искушения проявить жалость к проигравшим, «у цивилизаций, разгромленных Западом или преобразованных им посредством добровольных либо вынужденных заимствований, были недостатки. Самый очевидный – эти цивилизации не были способны обеспечить сколько-нибудь устойчивый материальный прогресс качества жизни людей. [3, С. 22]

На основании подобной логики, опираясь на идею материального прогресса качества жизни людей как основной критерий цивилизованности, западная цивилизация на несколько последних веков стала определенной моделью «цивилизации» и «культуры». Причем, присущую ей двойственность можно хорошо увидеть на примере колониальной политики Запада, где отношение к «нецивилизованным», «варварским» народам было противоположно идеям, популяризовавшимся внутри самой Европы. [4] Являясь экономической, технической и политической доминантой, западная цивилизация формировала и гуманитарное пространство – формулируя исторические концепты мировой истории. В результате произошло своеобразное «присвоение истории». В книге «Похищение истории» Джек Гуди отмечает, что «присвоение истории означает концептуализацию прошлого в соответствии с тем, что происходило в Европе, в большей степени в Западной Европе, и затем это узкопровинциальное видение накладывается на весь остальной мир. [5, С. 12-14] Причем, как отмечает автор, Запад претендуя на изобретение базовых ценностей Европейской культуры, таких как «демократия», «капитализм», «свобода», «индивидуализм» и т.п., отрицал наличие подобных институтов в значительном круге человеческих обществ. Опираясь на идею собственного превосходства, Западная цивилизация часто использует подобные убеждения для оправдания своего обращения с «другими» обществами, при котором эти «другие» часто рассматривались как статичные, неспособные изменяться без помощи извне. [5, С. 387]

Подобная риторика сформировала внутри самой Западной цивилизации проблему ведения продуктивного диалога с Россией, приведя к своеобразному «столкновению Европ» которое характеризуется конфликтом ценностей и фундаментальными расхождениями по вопросу об «архитектуре Евро-Атлантической безопасности». Как отмечает Эндрю Монаган, использование Западом в диалоге с Россией закостенелых и неточных клише, злоупотребление историей, в частности «ограниченный ряд нарочито сенсационных аналогий, сводят историю к политизированному мифотворчеству» и не помогают позитивному ведению диалога. [6, С. 74]. Например, современные отношения между Западом и Россией зачастую продолжают трактоваться сквозь призму пакта Молотова-Риббентропа и Мюнхенских соглашений, политический режим современной России сравнивается с нацистской Германией, президента России представляют реинкарнацией И.Сталина, А.Гитлера или их вместе взятых. Отсюда мы видим искажение восприятия образа России, русской культуры, народа. Осложняется это тем, что данные концепты проникают и в русскую картину мира, как в свое время родились истори-

ческие мифы об исторических личностях, о беспробудном русском пьянстве и лени. Рассмотрение российских исторических реалий, например, освоения Сибири, описывается языком европейской исторической науки как колонизация. Тем самым ставится знак равенства между освоением и порабощением Европейскими странами Африки и территории Северной и Южной Америк, что в корне отличается от принципов освоения и присоединения Сибири и не может описываться термином «колонизация». Данные концепты транслируются через СМИ, через социальные сети и художественные и документальные фильмы. При отсутствии полноценной сильной собственной концепции истории в сознании молодых поколений происходит путаница с историческими фактами, а также подмена и искажение их интерпретаций.

Созданные стереотипы и образы, не требующие критического анализа и поиска первопричин своего возникновения, оседают в сознании людей, деформируя этническую, культурную, цивилизационную и индивидуальную идентичности. Изучение же истории, попытки переосмыслить и понять историю своей страны, причем без навязанных со стороны клише, делает возможным сохранение и поддержание идентичности, а с ней и цивилизационной целостности. Понимая цивилизацию (по А.Тойнби) в рамках исторического мышления как движение, как постоянный процесс, необходимо подчеркнуть ее ключевые компоненты, также развивающиеся во времени: пространство (география), «культурный ареал», язык, общая культура, историческая память. Только при сохранении всех направлений возможно сохранение и развитие цивилизации в будущем.

Осознавая неизбежность новых цивилизационных вызовов ближайшего будущего и подготовку к «столкновению цивилизаций», США также пытаются решить для себя вопрос идентичности. Именно от того, насколько вовремя будет создана новая устойчивая модель цивилизационной идентичности, будет зависеть будущее самой цивилизации. Так, Френсис Фукуяма в своей последней работе предпринимает попытку показать разделенному на множество идентичностей американскому обществу, необходимость выработки общей концепции добродетелей, не привязанных к этническому, религиозному пониманию идентичности, а также к конкретным социальным группам. Он пишет: «Несмотря на то, что разнообразие принесло так много пользы Соединенным Штатам, национальная идентичность не может строиться вокруг разнообразия как такового. Идентичность должна быть связана с такими существенными идеями, как конституционализм, верховенство права и равенство людей. Американцы уважают эти идеи и имеют право лишить гражданства тех, кто их отвергает». [7, р. 163-184] Таким образом, основной идеей Фукуямы является необходимость создания более широких идентичностей, способных соединять и сплачивать идентичности, задающиеся расой, полом, местом работы, образованием и т.п. Это же он предлагает сделать и Европе для создания общеевропейской идентичности, сохраняющей в будущем цивилизацию, охватывающую представителей разных культур, осознающих при этом свое своеобразие. Во многом, конечно, данная проблема связана с увеличением потока иммигрантов. Но эта же проблема есть и в современной России и, к тому же, она усложняется тем, что из России идет большой отток высококвалифицированных кадров, место которых занимают иммигранты без образования и, зачастую, без знаний русского языка, без жесткой потребности социальной интеграции. В этой ситуации необходимо особенно внимательно относиться к созданию института культурной и социальной интеграции новых иммигрантов. Необходимо создание общей идеи, духовных оснований, на основе которых подобная интеграция будет возможна. Она должна будет включать в себя изучение русского языка как государственного, изучение культуры и истории принимающей страны, а также упрощение механизмов натурализации и контроля за этими процессами. Формирование подобной универсальной идентичности, охватывающей множество общностей, являющейся цивилизационной, а, возможно, и над-цивилизационной, если мы говорим о Евразийском пространстве, должно начаться как можно скорее.

В заключение хочется отметить, что, несмотря на обоснованное существование различных интерпретаций истории и на невозможность существования единственно верной, прошлое у всех цивилизаций одно, и без осмысления прошлого невозможно понимать настоящее и видеть будущее. Для полноценного существования в будущем России как государства и как цивилизации, для укрепления исторической памяти и цивилизационной идентичности необходим более детальный пересмотр истории, выработка современного исторического концепта, избавление от ложных исторических политизированных мифологем, обращение к образам прошлого, к выдающимся историческим личностям, и поддержка этих процессов деятелями образования и культуры. Необходимо создание собственного информационного пространства привлекательного для российской молодежи и способного поддержи-

вать информационную конкуренцию с альтернативными внешними источниками. Только обращение к своей истории поможет понять себя, выстроить полноценные взаимоотношения с Западом, Китаем и другими цивилизациями в ближайшем будущем и даст инструменты для понимания нового контекста геополитической реальности.

Литература:

1. Никонов В.А. Код цивилизации. Что ждет Россию в мире будущего? М.: Издательство «Э», 2015. 672 с.
2. Bevernage B. From Philosophy of History to Philosophy of Historicities. Some Ideas on a Potential Future of Historical Theory. // BMGN – Low Countries Historical Review. Volume 127-4 (2012). Pp. 113-120.
3. Фергюсон Н. Цивилизация: чем Запад отличается от остального мира / Пер. с англ. К. Бандуровского. М.: АСТ: CORPUS, 2014. 544 с.
4. Линдквист С. Уничтожьте всех дикарей / Пер. с швед. М.: Издательство «Европейские издания», 2007. 192 с.
5. Гуди Д. Похищение истории / Пер. с англ. О.В. Когтевой. М.: Издательство «Весь мир», 2015. С. 12-14, С. 387.
6. Монаган Э. Новая «холодная война?». Злоупотребление историей и отказ понять Россию // Цивилизация, притворяющаяся страной: ведущие западные аналитики о России. М.: Эксмо, 2016. С. 71-95.
7. Fukuyama F. Identity. The Demand for Dignity and the Politics of Resentment. New York. Farrar, Straus and Giroux. 2018. P. 163-184.
8. Ферро М. Как рассказывают историю детям в разных странах мира / Пер. с фр. Е.И. Лебедевой. М.: Книжный Клуб, 2014. 480 с.

Рецензия историософских идей Аврелия Августина в творчестве Федора Александровича Голубинского

Ершова И.И.

*МГУ им. М.В. Ломоносова, кафедра философии религии и религиоведения философского факультета,
доцент, к.ф.н.*

i.manankova@gmail.com

Аннотация: В статье анализируется влияние историософских идей Аврелия Августина на концепцию истории общества профессора Московской духовной академии Ф.А. Голубинского, изложенную в работе «Премудрость и благодать Божия в судьбах мира и человека». Показана преемственность со святоотеческой традицией установок и рассуждений одного из основоположников русской духовной академической философии. Рассматривается творческое развитие Августиновских положений в соответствии с собственными задачами русского философа.

Ключевые слова: историософия, социальные концепции, русская духовная академическая философия, Аврелий Августин, Федор Александрович Голубинский

Using the historiosophical ideas of Aurelius Augustine in the works of Fyodor Alexandrovich Golubinsky. Irina I. Ershova

Moscow State University - Faculty of Philosophy, Department of Philosophy of Religion and Religious Studies

Abstract: the article analyzes the influence of the historical ideas of Aurelius Augustin on the concept of the history of society of Professor of the Moscow theological Academy F. A. Golubinsky, described in the work “The Wisdom and Goodness of God in the fates of the world and man”. The author shows the continuity with the patristic tradition of the attitudes and reasoning of one of the founders of Russian spiritual academic philosophy. The article considers the creative development of Augustinian propositions in accordance with the Russian philosopher’s own tasks.

Keywords: Judgment of history, the social concept of the Russian spiritual-academic philosophy, Augustine of Hippo, Fyodor Golubinsky

Федор Александрович Голубинский (1797-1854) считается основателем русской духовно-академической философии. Его «Лекции по умозрительному богословию», «Лекции по философии» были опубликованы по записям студентов МДА, то есть представляли собой своего рода обработку слушателями лекционных курсов. К числу таких «комбинированных» сочинений относится и публикация «Премудрость и благодать Божия в судьбах мира и человека», представляющая собой письмо или статью в виде письма самого Ф.А. Голубинского, напечатанное в 1847 году в Прибавлениях к изданию Творений Святых Отцов, и дополненное текстами профессора МДА Дмитрия Григорьевича Левитского, который «при начале своего труда» обращался за советами к Ф.А. Голубинскому [1]. Работа представляет интерес для исследователя тем, что является едва ли не первым опытом систематического изложения взглядов представителей духовно-академической философской традиции по злободневным тогда вопросам трактовки социальной истории.

Стремясь обосновать свою главную мысль о «премудром устройении» и «предназначении к благим целям высочайшим Умом» природы и общества и о несостоятельности материализма, Ф. А. Голубинский в самом начале своей работы обращается к философским учениям. Историко-философская эрудиция его очень внушительна, в качестве аргументации он ссылается на идеи большого ряда мыслителей от античности до современности. Среди упомянутых им персоналий отсутствует имя Аврелия Августина, однако анализ текста показывает, что с трудами Августина он очень хорошо знаком и использует, творчески переработав, выборочно взятые оттуда идеи. Христианский автор, взявшийся доказывать провиденциальный и телеологический характер устройства человеческого общества, неизбежно должен был бы обратиться к наследию Августина, поскольку, как известно, именно этот мыслитель заложил основы такого подхода. Аврелий Августин разработал отличительные черты христианского видения общества и его

истории, такие, как провиденциализм, эсхатологизм, идея нециклического движения во времени от грехопадения к искуплению и крестной жертвы как центрального и уникального события земной истории. Августин утвердил авторитет Писания в вопросах истории, который «основан на том, что божественные книги предсказали, что весь мир будет верить им, и которым действительно весь мир стал верить» ([2], кн. 8-13, с. 253) История спасения предстает в символических событиях библейского повествования. Августином заложена и специфика христианского понимания социума: «общество есть не иное что, как соединение множества людей» ([2], кн. 1-7 с.28), в силу которой индивид, группа или социальное целое рассматриваются как однопорядковые объекты. Все эти черты присущи и католическим, и православным богословским сочинениям до сегодняшнего дня.

Для Ф.А. Голубинского и Д.Г. Левитского особенно значимой оказывается августиновская идея связи между социальными явлениями и историческими событиями с точки зрения высшей целесообразности, глубинного, сокровенного высшего плана, разворачивающегося во времени — плана Спасения. Общество рассматривается в ракурсе высшей, эсхатологической перспективы. Поскольку «град земной» тоже есть творение Бога, то все в нем устроено согласно определенному порядку. Причем православные авторы настаивают, что порядок весьма детальный, что попечение Бога касается не только целого состава мира и родов существ, но «каждой малейшей твари» и в ведомой Господом переписи народов «заносится всякий новорожденный». В «Творческой идее» или плане мира есть имена всех уверовавших и избранных к вечному блаженству не от основания человека, а от века, изначально. В вечной мысли предсуществовало бытие всех народов, число людей, свое время и место на земле, пределы размножения и степень благоденствия для каждого.

Текст Ф.А. Голубинского и Д.Г. Левитского в сравнении с августиновским оптимистичен. Не прочтываются положения о греховной падшей природе человека или о тайне предопределения к спасению. То, что человек не может проникнуть в планы Провидения (со ссылкой на книгу Иова, говорится мягко, зато всячески подчеркивается особая возвышенная роль человека — связующего звена твари и Творца. Человек объявлен совершеннейшим творением на земле, «Премудрость Божия радуется о нем», он обладает свободой сознательного выбора. Предопределение рассматривается не как обреченность, а как особое Божье попечение о каждом. В Писании есть указания на различные благие цели, в которых люди могут усмотреть руководство к действию.

Детальное развитие получают у православных авторов августиновские идеи высшей целесообразности земных событий. Августин предлагает объяснительную модель, рассматривая вопросы высших смыслов возникновения римского государства, завоевания Рима варварами, существования разных народов. Тот же ход мысли применяется нашими авторами в ответах на вопросы о целесообразности устройства человеческого тела и человеческого общества. Например, подробно рассматривается высшая целесообразность социальной дифференциации, богатства и бедности. Целью здесь является «споспешествование» единению людей.

Особенно важное значение придается объяснению смысла зла в истории. Как известно, Августин усматривал высшую целесообразность несчастий — войн, голода, несправедливости — с позиций надмирной, внеземной перспективы: в исправлении греха или испытании праведности. Ф.А. Голубинский и Д.Г. Левитский разделяют эту мысль, однако существенно дополняют объяснения положениями об иерархии добра и иерархии целей в разумно устроенном мире, не имеющими прямого соответствия у Августина. Идеи эти могут иметь иные истоки, но этот вопрос не рассматривается в рамках данной статьи.

Подводя итог, следует отметить, что работа Ф.И. Голубинского и Д.Г. Левитского свидетельствует об открытости представителей академической философии к обширной философской традиции и творческом ее переосмыслении в рамках собственных задач.

Литература:

1. Ф.А.Голубинский, Д.Г.Левитский. Премудрость и благость Божия в судьбах мира и человека (о конечных причинах). СПб, изд-во П.П.Сойкина, б/г. 319 с.
2. Августин Блаженный, Аврелий (354-430). Творения блаженного Августина епископа Иппонийского: О граде божием к Марцеллину против язычников двадцать две книги: Киев : тип. Корчак-Новицкого (б. Давиденко). (Библиотека творений святых отцев и учителей церкви западных, изд. при Киевской духовной академии). Кн. 1-7. - 1880. - 393 с. Кн. 8-13. - 1882. - 327 с. Кн. 14-17. - 1882. - 282 с. Кн. 18-22. - 1887. - 434 с.

Интегральный традиционализм как альтернатива постмодернистского развития цивилизации

Жаринов С.А.

Тюменский индустриальный университет, Институт сервиса и отраслевого управления, кафедра гуманитарных наук и технологий, ассистент

shimonzharinov@gmail.com

Михайлов И.С.

Тюменский индустриальный университет, Институт сервиса и отраслевого управления, кафедра гуманитарных наук и технологий, аспирант

Mikhailov-Ioannes@yandex.ru

Аннотация: В условиях кризиса больших нарративов в современном российском обществе особую актуальность принимает изучение и осмысление философских школ и течений, предлагающих различные способы преодоления этого кризиса и пути дальнейшего развития страны. В статье эксплицируется парадигмальный подход к периодизации европейской истории применяющийся в традиционалистской философии. Представлена характеристика каждой из парадигм, выделяемых авторами-традиционалистами. Также анализируется само направление интегрального традиционализма, набравшее за последние годы значительную популярность в интеллектуальных кругах России. Формулируются основные онтологические положения интегрального традиционализма и его видение истории. Проанализированы историософские построения данной философской школы, а также исторические предпосылки её зарождения. Демонстрируется зависимость главных положений интегрального традиционализма от предпосылок той парадигмы, в которой зародилось это философское направление.

Ключевые слова: парадигма, премодерн, модерн, постмодерн, традиция, традиционализм

Integral traditionalism as an alternative to the postmodern development of civilization. Zharinov S.A.; Mikhailov I.S.

Tyumen Industrial University, Institute of Service Management and Industry, Department of Humanities and Technology

Abstract: In the context of the crisis of large narratives in modern Russian society, the study and understanding of philosophical schools and trends that offer various ways to overcome this crisis and the ways of further development of the country is of particular relevance. The article explicates the paradigm approach to the periodization of European history, which is actively used in traditionalist philosophy. The characteristic of each of the paradigms identified by the traditionalist authors is presented. The author also analyzes the direction of integral traditionalism, which has gained significant popularity in the intellectual circles of Russia in recent years. The main ontological provisions of integral traditionalism and its vision of history are formulated. The historiographical constructions of this school of philosophy, as well as the historical background of its origin, are briefly considered. The author demonstrates the dependence of the main provisions of integral traditionalism on the prerequisites of the paradigm in which this philosophical direction was born.

Keywords: paradigm, premodern, modern, postmodern, tradition, traditionalism

Перед тем, как рассматривать феномен традиционалистской философии, необходимо описать парадигмальный подход, активно в ней использующийся. Слово «парадигма» (от греч. *παράδειγμα*, «пример, модель, образец») было введено в историю науки Г. Бергманом [1, с. 193], дальнейшую разработку предпринял Т. Кун [2]. В нашем случае парадигма нечто более широкое и фундаментальное, т.к. обуславливает не просто науку текущего периода, но коллективное сознание целой эпохи. В

соответствии с рассматриваемым подходом, выделяются три парадигмы: Премодерн, Модерн, Постмодерн [3, с. 30-60]. Каждая из этих парадигм предопределяет соответствующую эпоху. Эпохи Премодерна, Модерна и Постмодерна в социологии соответствуют традиционному обществу, обществу Нового времени и постиндустриальному обществу. Хотя для западной истории эти парадигмы сменяют друг друга, представляя как процесс развития от Премодерна к Постмодерну, они являются законченными системами мысли, которые можно рассматривать и сопоставлять вне исторического процесса.

Концепт «Премодерн» (Традиция, традиционное общество) описывает совокупность тех обществ, которые исторически (по крайней мере, в реконструкциях самого Модерна) предшествовали наступлению Нового времени, но отличались от него по своим существенным характеристикам. Специфика эпохи Премодерна заключается в том, что человеческая жизнь, мышление, восприятие внешнего мира, времени и пространства, бытия как такового формировались в контексте религии [4, р. 142]. Нормальный человек для традиционного общества – это человек религиозный (*homo religiosus*) [5, с. 251]. В традиционном обществе нет таких специфических профанных институтов, как философия, наука, искусство. Вместо них можно говорить о сакральной философии, сакральной науке и сакральном искусстве. Подобная деятельность интегрирована в комплекс Традиции, реализуя ее принципы на своем уровне. Традиционное общество является принципиально консервативным, воспринимающим настороженно всякие изменения и нововведения, поэтому подчеркивается идея «передачи» (лат. *tradire*) как механизма воспроизводства социальных моделей [6, с. 63-65]. Важно отметить, что парадигма Премодерна не обуславливает актуальное единство всех исторических форм традиционного общества. Имеется огромное разнообразие религий, сект, культов, эзотерических учений, которые могут быть полярными друг другу, но сквозь которые проступает единая парадигма, что дает возможность рассматривать их как различные версии Премодерна.

Модерн (современное общество, Новое время, *modernity*) представляет собой полную антитезу Премодерну. Парадигма Модерна формирует особый тип общества, полярный традиционному обществу, которое охватывает собой вариации той общественной системы, которая начала складываться в Западной Европе с XVI века. Хотя Модерн вырастает из Премодерна, он «снимает», преодолевает его. В нем наука, опыт, техническое развитие, рационализм, критицизм и индивидуализм заменяют собой теологию, веру, догматику, коллективность, холизм, интуицию и онтологизм традиционного мира. Время становится линейным и прогрессирующим, несущим «новое», а значит благое. Современность мыслит себя и весь мир в поступательном развитии, прогрессе и эволюции [7, с. 57]. Важной чертой Модерна является десакрализация бытия, природы, всех социальных институтов (власти, иерархии, Церкви). Религия либо радикально реформируется (как в протестантизме), либо совершенно отрицается (атеизм, агностицизм) как пережиток традиционного общества.

Парадигма Постмодерна еще не реализовалась. По мнению философов и социологов, мы сейчас находимся в фазовом переходе от Модерна к Постмодерну [3, с. 59-60]. Сам факт рефлексии о парадигме Модерна, например, со стороны традиционализма и философов-постмодернистов, говорит о том, что она заканчивается. Теории Постмодерна появляются в 60-е годы, а 80-е они становятся доминирующими в философском и культурном дискурсе. Хотя Постмодерн отрицает Модерн, он при этом не возвращается к Премодерну, который тоже отрицает Модерн. Такие философы как М. Фуко, Ж. Делёз, Ф. Гваттари, Ж.Ф. Лиотар, Ж. Бодрийяр видят Модерн как завуалированную версию несвободного традиционного общества, тем самым оправдывают необходимость низвержения его принципов. Философская картина Модерна, основанная на механицизме и научном позитивизме, есть своеобразная «перековка» догматов Премодерна: на место Бога поставлена догма внешнего материального мира, на место человека как микрокосма – индивид. Модерн сохранил социальные иерархии, наука заменила собой церковную схоластику. В работах упомянутых постмодернистов мы можем обнаружить возможные эскизы эпохи Постмодерна. Они подвергают пересмотру «догматы» Нового времени. Рассудок, науку и технику они разоблачают как инструменты воли к власти человеческой индивидуальности. Индивидуум становится «машиной желаний», «номадической сингулярностью», время из линейного и однонаправленного превращается в произвольное и множественное, вещи и реальность в целом оказываются симулякром, космос видится как «хаосмос», познание становится «ризоматическим» процессом, где нет накопления знаний, но лишь разрозненный калейдоскоп ощущений, антропология предстает как «шизоанализ» и т.д. [3, с. 35].

Теперь перейдем к анализу философии традиционализма, опирающийся на описанный выше парадигмальный подход. Традиционализм, или интегральный традиционализм – это философское течение

(или школа), осью которого является понятие Традиции как высшей метафизической истины, фундирующей и конституирующей традиционное общество и традиционную цивилизацию (Премодерн), и которое радикальным образом противостоит современности как антитезе традиционности. Основателем этой философии стал французский мыслитель Рене Генон, который в своих трудах сформулировал ее основные положения. Дальнейшее развитие традиционализма связано с десятками философов и ученых, как Запада, так и Востока, самыми знаменитыми из которых являются: А. Кумарасвами, Ф. Шуон, Т. Буркхардт, С.Х. Наср и др. Из отечественных представителей традиционализма наиболее известны: В. Карпец, А. Дугин, Г. Джемаль.

Традиция (или Примордиальная («изначальная») Традиция) – это нечто, относящееся к истинам, укорененным в предельной реальности (Абсолюте) и духовном мире, и к историческому разворачиванию этих истин, которые делаются доступными для людей через инициацию и Откровение [6, с. 65]. Данная концепция подразумевает представление об универсальном или трансцендентальном единстве традиций. Все традиции не только исходят из единой и вечной Мудрости (т.н. перенниализм), но и их конечная цель, или точка высшей реализации, также тождественна [6, с. 48-49].

Истоки традиционализма нужно искать в моменте, когда появляется концепт «традиционного общества», т.е. когда само традиционное общество заканчивается. Исследователь Марк Сэдживик, автор книги «Наперекор современному миру», исследует генезис традиционалистского перенниализма – представления о том, что во всех значимых исторических традициях сохранилось главное ядро некой изначальной единой Традиции. Сэдживик находит представления о перенниализме в оккультизме Папюса и Блаватской, масонстве и розенкрейцерстве, вплоть до неоплатонизма эпохи Возрождения (Гемист Плифон, Марсилио Фичино, Аугустино Стеуко) [8, с. 39-40]. В центре возрожденческого неоплатонизма стояло понятие Софии Переннис, которая отождествлялась с «изначальной теологией» (*Prisca Theologia*), содержание которой представляло собой своеобразный синтез платонизма, каббалы, герметизма и некоторых других древних учений. Эта универсальная Мудрость рассматривалась как ключ к разным философиям и религиям, будучи их источником. Концепт Софии Переннис указывает на то, что в эпоху Возрождения традиционное общество, или Премодерн, начинает восприниматься как парадигма. А это, в свою очередь свидетельствует о том, что традиционализм невозможен вне парадигмы Модерна. При этом нельзя утверждать, что традиционалисты принадлежат к парадигме Модерна, иначе бы они не воспринимали концепт «современности» как нечто единое и не подвергали бы критике сами основы этой парадигмы.

Таким образом, традиционализм – это не просто продолжение Премодерна, но специфическая критическая философия, опровергающая Модерн на основе особого комплекса идей и теорий, составляющих содержание перенниализма (или универсального эзотеризма), не совпадающего ни с одной исторической традицией, поскольку ни в одной традиции мы не обнаружим той парадигмальной матрицы, которой оперирует Генон и другие традиционалисты [9, с. 238-242].

Можно констатировать, что, хотя философия традиционализма апеллирует к Традиции и традиционному обществу, она не тождественна им. Эта философия имеет дело с реконструкциями Традиции, созданными посредством интеллектуальных усилий. Традиционализм – явление не традиционное в строгом смысле, т.к. он возникает не в традиционном обществе, но в современном обществе. Традиционализм – это не сам Премодерн, но то, что эксплицирует парадигму Премодерна. В традиционном обществе, или Премодерне, нет представлений о самой парадигме этого общества, т.к. традиционный человек живет в самой этой матрице. Для осознания парадигмы нужно абстрагирование, необходимо находиться вне ее воздействия. Поэтому полноценный представитель одного традиционного общества (т.е. носитель парадигмы Премодерна) не воспринимает представителя другого традиционного общества как «традиционного», он для него «чужой», «еретик».

Интегральный традиционализм – это уникальная альтернативная постмодерну форма философствования, использующая методы постмодерна в диаметрально противоположных целях. Подобно постструктуралистам традиционалисты рассматривают модерн как единую парадигму, принципы которой они эксплицируют и подвергают деконструкции, однако делают они это с позиций сконструированной ими же парадигмы премодерна. При этом отметим, что сам традиционализм представляет собой явление современности, поскольку представление о традиционном обществе как о чем-то едином может возникнуть лишь у человека, затронутого современностью.

Литература:

1. Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 3 / ИФ РАН, Нац. общ.-науч. фонд; Научно-ред. совет: предс. В.С. Стёпин, заместители предс.: А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семигин, уч. секр. А.П. Огурцов. М.: Мысль, 2001. 694 с.
2. Кун Т. Структура научных революций: Пер. с англ. / Т. Кун; Сост. В.Ю. Кузнецов. М.: АСТ, 2003. 605 с.
3. Дугин А.Г. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. М.: Евразийское движение, 2009. 744 с.
4. Nasr S.H. Traditionalism // Encyclopedia of Religion, Second Edition, ed. by Lindsay Jones, 2005. Vol. 09. 712 p.
5. Элиаде М. Священное и мирское // Элиаде М. Избранные произведения. М.: Ладомир, 2000. 414 с.
6. Генон Р. Очерки о традиции и метафизики. СПб.: «Азбука-классика», 2010. 320 с.
7. Генон Р. Восток и Запад. М.: Беловодье, 2005. 240 с.
8. Сэджвик М. Наперекор современному миру. Традиционализм и тайная интеллектуальная история XX века. М.: Новое литературное обозрение, 2014. 536 с.
9. Дугин А. В поисках темного Логоса (философско-богословские очерки). М.: Академический Проект, 2013. 515 с.

Человек в контексте исторического развития как проблема новейшей европейской философии

Жукова Ольга Ивановна

*Кемеровский государственный университет, зав. кафедрой философии и общественных наук.
Доктор философских наук*

oizh@list.ru

Аннотация: В работе рассматривается проблема существования человека в связи с изменением осознания тенденций развития истории. Подчеркивается, что идея социального прогресса, включающая в себя признание закономерного и поступательного развития общества, совершенствование самого человека в XX веке все более и более подвергается сомнению: в социогуманитарном знании происходит либо коррекция данной идеи, что выливается в специфические ее трактовки, либо ее отрицание вообще. Переосмысленными оказываются многие традиции европейской классической философии, существующие в рамках традиционного рационалистического видения. В философии отчетливо начинают заявлять о себе концепции, основанные на понимании того, что история представляет собой иррациональный поток многообразных моментов выбора, где эволюционная постепенность может пересекаться точками «взрыва», в которых существующий тип личности определяет дальнейшие пути исторического развития.

Ключевые слова: история, прогресс, философия истории, просвещение, человек, рациональный, иррациональный

Man in the context of historical development as a problem of New European philosophy. *Zhucova O.I.*

Kemerovo State University, Department of Chair of Philosophy and social science

Abstract: The work examines the problem of human existence in connection with the change in awareness of the trends of history. Many traditions of European classical philosophy exit within the framework of the traditional rationalistic vision are reinterpreted. Philosophy clearly begins to assert concepts based on the understanding that history is an irrational stream of diverse moments of choice, where evolutionary gradualism can intersect the points of “explosion” in which the existing personality type determines the further paths of historical development.

Keywords: history, progress, philosophy of history, enlightenment, man, rational, irrational

В современном социогуманитарном знании проблеме исторического развития внимание уделяется не меньше, чем это было в эпоху Просвещения. Нельзя сказать, что происходит абсолютный отказ от идеи общественного прогресса и сегодняшняя философская и научная мысль абсолютно противоположны в этом плане мысли французских просветителей или представителей немецкой классики. Меняется ракурс видения проблемы. Центр тяжести в ее понимании все более начинает перемещаться в «интеллектуальную историю» человечества (Ю. Хабермас) [1]. Это продиктовано стремлением не просто найти материальные детерминанты исторического развития, но и исследовать причины социальной эволюции, коренящейся в факторах сознания человека. Для теоретической мысли XX - начала XXI веков стала понятна невозможность объяснить непредсказуемые исторические изменения только объективными посылками. Уж слишком парадоксальной предстала сама реальная история для нашего современника. Сегодняшнее видение метаморфоз истории оказывается более детальным и внимание исследователя все чаще переключается на микроуровень.

Рассуждения о генезисе тех или иных социальных форм присутствовало уже на самых ранних этапах общественного развития, однако философия истории как особый тип теоретического размышления, ставящий в центр концептуальное обоснование возможных закономерностей развития общества, возникает только в эпоху Нового времени. Это вызвано тем, что для философско-исторического анализа за сущности историко-социальной реальности необходима разработка сложных категорий, разработка

теоретических предпосылок данного феномена. Лосев А.Ф. обращал внимание на то, что изменение, становление, развитие общества, его историческая динамика являются ключевыми темами и проблемами построения философии истории. Вера в идеалы Просвещения была незыблемой, и основным доказательством этого служили позитивные знания. Тюрго, Вольтер, Кондорсе и другие мыслители, как правило, апеллируют к здравому смыслу, который для них выступает как критический, адекватный взгляд на вещи [2]. Невежество в их позициях предстает как основное бедствие всех исторических несчастий. И только если человек получает определенную сумму позитивных знаний и умеет верно, с пользой их применять, тогда можно говорить о развитии общества.

Человек для упомянутых французских мыслителей – это только общественное существо. Отсюда главная задача – задача служения обществу, которое и выступает в качестве гаранта гармонии. Человек, стремящийся противопоставить себя обществу, оказывается, в конечном счете, в проигрыше. Только обществу дана сила помочь человеку.

Интересно: сколько бы мы ни пытались найти у Вольтера и Кондорсе размышлений, касающихся индивидуальности человека, его духовной неповторимости, дисгармоничности отношений между индивидом и обществом, мы их не находим. По всей видимости, эпоха Просвещения еще не была эпохой индивидуализма, хотя именно с нее начинается самовосприятие человеком своего «я» в качестве неповторимого, атомизированного феномена. Но если исходить из типических, повторяющихся черт ведущего типа личности данного времени, то человек еще не мог рассматриваться как единичное, неповторимое явление в истории. Он мыслился только в качестве «материала» для «делания» истории. Его внутреннее состояние, духовный мир мало интересовали философов - просветителей.

Логично будет предположить, что век Просвещения завершил создание философии истории и тем самым определил ее главное предметное содержание. Согласно последнему, под пристальным вниманием философской мысли теперь оказываются человеческие судьбы в меняющемся историческом времени, человеческое существование в постоянно самообновляющейся общественной структуре, в частности, и в культуре – в целом, соучастие людей в этом процессе изменения и самообновления, их роль и ответственность перед историей.

Все это в качестве объекта в XX столетии предстало перед философами-историками (О. Шпенглер, Р. Коллингвуд, А. Тойнби и др.), с одной стороны, и мыслителями экзистенциального мирозерцания, – с другой. В этом смысле философская культура XX века действительно является продолжателем традиций предыдущей мысли и одновременно ее оппонентом. Безусловно, здесь нужно учитывать, что критическое отношение к науке и разуму еще не свидетельствует об отрицании экзистенциальной философией идеи социального прогресса. Здесь мы имеем дело со специфическим решением такой глобальной проблемы как человек и его история.

Особенности этого решения кроются в том, что экзистенциализм, обращая внимание в первую очередь на факторы сознания, внутреннее бытие человека, в основу своего видения исторического развития общества положил персоналистический критерий. Другими словами, в отличие от декартовско-гегелевского взгляда, он попытался увидеть тенденции социальной эволюции с точки зрения ее субъективных моментов. Отсюда такое большое внимание к проблеме видения личностью истории (Н. Бердяев), к проблеме взаимосвязи человека и бытия (М. Хайдеггер), к проблеме рождения и существования в мире истории подлинного человека (К. Ясперс).

При всей разнице ракурса видения глобальной проблемы человека и его истории уже невозможно было не считаться со сделанным открытием: признавая непреложность бытия, которое нами воспринимается как объективное, люди не имеют права не считать, что оно не дается им помимо усилий их же собственного сознания. Поэтому вовсе не безразлично, что из себя будет представлять это сознание, какой ведущий тип личности будет его носителем, что из себя представляет человек сегодняшнего дня, и что он будет представлять из себя завтра.

В XX веке, в отличие от прошлых веков, оказались поколебленными не просто представления об отдельных сторонах исторической жизни людей. Была поколеблена в глазах людей история как таковая, поставлена под сомнение вера в прогресс. Целостность и ценность истории в эпоху мировых войн, господства тоталитарных режимов, варваризации культуры стала для человеческого сознания проблематичной. Отсюда появление целого спектра сложнейших вопросов, получивших в XX веке новую окраску: имеет ли история смысл? Какова взаимосвязь отдельного человеческого существования и хода истории?

Проблемы взаимосвязи объективных процессов истории и человека, его внутреннего мира, опыта становится сквозной темой различных, не похожих друг на друга мыслителей XX века: А. Дж. Тойнби, Тейяра де Шардена, Х. Ортеги-и-Гассета, Р. Дж. Коллингвуда, К. Ясперса, А. Камю, М. Хайдеггера и многих других. Эта тема преобладала в трудах русских философов. Здесь будет уместно упомянуть имена Н. Бердяева, С. Булгакова, Н. Трубецкого, П. Сорокина, С. Франка, В. Эрн и других [3]. При всей разнице подходов этих мыслителей к проблеме прогресса можно найти во всех них объединяющий момент. Это – взгляд на историю как на «историю людей», где история развивается через человека, имеет человеческий лик. В этом смысле история предстает в качестве персоналистического явления. Личность не растворима в истории, она, напротив, во многом определяет характер ее движения.

Отличие от философской модели мышления времен европейского Просвещения, способ видения философии XX века оказался уже иным. Под сомнение была поставлена как вера в возможность совершенствования человека, так и сами христианские принципы, по которым это совершенствование должно происходить. Вследствие этого решение проблемы прогресса пошло как бы двумя путями: первый – на основе сохранения традиционных нравственных постулатов европейской культуры (а, следовательно, и христианства); второй – на основе разрыва с этими традициями. Интересно, что и первый, и второй путь вполне могут мыслиться в лоне религиозных конструкций. Или, по крайней мере, с использованием ее элементов.

Идея исторического прогресса включает в себя признание закономерного и поступательного развития общества, совершенствование самого человека. Однако такое признание общественного развития в современной философской культуре все более и более подвергается сомнению: происходит либо коррекция данной идеи (экзистенциальная, персоналистическая тенденция), либо отрицание ее вообще. Переосмысленными оказываются многие традиции европейской классической философии. Особенно при рационалистических трактовках человеческого бытия. Социогуманитарное знание констатировало тот факт, что социальный (экономический) прогресс коснулся лишь ограниченного числа богатых наций, а сам прогресс техники создал опасность, как для окружающей среды, так и для психосоматической сущности человека. Над всеми этими проблемами философия не могла не задумываться и не находить рационального обоснования. Один из вариантов ответа связан с переводом проблемы в плоскость размышлений о ведущем типе личности социокультурной реальности, в которой была порождена мифологема прогресса, который пытался реализовать ее в практике социального бытия и в осознании которого произошло крушение больших надежд.

Проблема обоснования смысла истории и связь ее с отдельным человеческим существованием никогда не обретала такого драматического звучания как в современных социальных реалиях. Под напором, казалось бы, иррациональных исторических движений стало понятно, что предыдущая уверенность в невозможности требовать самой историей от личности чего-то антигуманного, оказалась иллюзорной. Центр тяжести рассмотрения проблемы европейской философской мыслью переместился к человеческой личности. Философы самых разных направлений заговорили о потере подлинной сущности человека и обретения им, сущности неаутентичного порядка. Размышляя о природе современного типа личности, мыслители все более стали подмечать своеобразную его двойственность, заключающуюся, например, в способности расплываться собственной личностью (вступлением в конформистские связи, потерей личностной свободы в угоду тоталитарным режимам так далее).

Для предыдущего философско-исторического воззрения история объективировалась как ход логических событий, для современного философского мировоззрения она все более стала представляться как иррациональный поток многообразных моментов выбора, где эволюционная постепенность может пересекаться такими бифуркационными моментами взрыва (И. Пригожин), в которых именно сегодня существующий тип личности определяет дальнейшие пути исторического развития [4]. Ломка привычного стереотипа сознания в результате практики общественного бытия и привела, на наш взгляд, к крушению одной из самых больших иллюзий – уверенности в обязательном поступательное движение общества. Конечно, крушение одной, пусть даже ведущей идеи, не означает конца истории (хотя такую возможность не стоит сбрасывать со счета). Каково будет историческое развитие, зависит от того, что из себя может представлять человек его осуществляющий.

Литература:

1. Хабермас Ю. Понятие индивидуальности // О человеческом в человеке. М.: Политиздат, 1991.

2. Кондорсе А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М.: «ГПИБ», 2009.
3. Эрн В. Идея катастрофического прогресса // Сочинения. М.: «Пресса», 1991.
4. Лотман Ю. Клио на распутье // Наше наследие. №5, 1988.

Цивилизационные социокоды и организующий Логос общества

Заров Д.И.

Саратовский государственный технический университет имени Гагарина Ю.А., доцент. Кандидат философских наук

zarov@inbox.ru

Аннотация: В основаниях любой цивилизации лежат социокоды. Содержание социокодов включает объективные смыслы бытия, деятельности и мышления человека, алгоритмы и схемы представления о соотношении мира, Бога и человека, высшие ценности и фундаментальные нормы поведения человека в обществе. На основе социокодов возникает цивилизационнообразующий Логос общества. Цивилизационный Логос определяет векторы самоорганизации общества в направлении формирования самостоятельного цивилизационного субъекта. На переломных этапах развития общества социокоды культуры видоизменяются на собственной основе и способствуют сохранению естественного русла развития общества. Организующий Логос включает в новую реальность ушедшие в основания общества сакральные смысложизненные ценности и устои общества. Современные войны, «холодные» или батальные, ведутся, прежде всего, за сохранение одних смыслов, мифов и ценностей и дискредитацию, нивелирование, либо поглощение других.

Ключевые слова: цивилизация, цивилизационнообразующий Логос, социокоды, высшие ценности, квазиценности, смыслы бытия

Civilization Sociocodes and the Organizing Logos of Society. *Zarov D.I.*

Yuri Gagarin State Technical University of Saratov, Associate Professor

Abstract: The foundations of any civilization are sociocodes. The content of sociocodes includes the objective meanings of human being, activity, and thinking, algorithms and schemes for representing the relationship between the world, God, and man, the highest values and fundamental norms of human behavior in society. On the basis of sociocodes, a civilizational logos of society arises. The civilizational Logos determines the vectors of self-organization of society in the direction of the formation of an independent civilizational subject. At the crucial stages of the development of society, the sociocodes of culture change on their own basis and contribute to the preservation of the natural course of development of society. The Organizing Logos includes in the new reality the sacred meaning-values and foundations of society that have gone into the foundations of society. Modern wars, “cold” or battle, are waged, first of all, for the preservation of some meanings, myths and values and the discrediting, leveling, or absorption of others.

Keywords: civilization, civilizational Logos, sociocodes, higher values, quasi-values, meanings of being

Двадцатый век можно назвать эпохой глобальных потрясений и революционных преобразований социальной жизни, охвативших первоначально пространство европейских обществ, а затем и весь мир. Происходящие изменения затрагивали все более глубинные структуры общества, однако постепенно стали обнаруживаться не только определенная логика развития, но и относительно стабильные основания, разрушение которых изменяют сам облик той или иной цивилизации. Одними из таких устойчивых оснований являются социокоды культуры, способы социального кодирования общества.

Под цивилизацией мы понимаем социальную целостность, имеющую единые духовные истоки и основы, единую историю, общие социокоды, схемы мышления и смыслы деятельности составляющих элементов, занимающую определенное геополитическое и хозяйственное пространство и самобытно обособившуюся от других целостностей [1, с. 45]. Социокоды, способы социального кодирования – это способы, которыми знания, навыки и вся социальная реальность превращаются из формы деятельности в форму материального или духовного объекта, схему или алгоритм деятельности. Содержание социокодов представляет собой объективно-идеальные феномены и включает объективные смыслы

бытия, деятельности и мышления человека и общества, схемы представлений о соотношении мира, Бога и человека, высшие ценности и фундаментальные нормы поведения человека в обществе. В социокодах опредмечена деятельность человека и их регулятивная роль в обществе выражается через механизм распределения.

На уровне обыденного и мифологического сознания, а также в ряде исследований по философии культуры социокоды представлены в форме такого понятия-образа, как «душа культуры». Объективное значение социокодов состоит в том, что на их основе формируется цивилизационнообразующий Логос общества.

Понятие организующего Логоса общества наиболее содержательно разработано А.Дугиным в его «социологии глубин» [2]. Важно понять, что субъектами и движущими силами развития общества могут выступать не только отдельные «великие» личности, классы, нации, этносы или народные массы. В качестве таковых могут быть представлены объективно-идеальные феномены: «дух капитализма», пассионарность, организующий Логос. В концепцию формационного подхода идеи пассионарности и организующего Логоса никак не вписываются, поскольку они представляют альтернативные категориальные ряды научного исследования. В контекстах цивилизационной теории данные феномены не только объясняют сокрытые, замаскированные гештальтом культуры, массой производственной рутины и остротой классовых противоречий глубинные детерминанты общественной жизни, но и ее внешний моральный и духовный облик. Цивилизационный Логос общества представляет собой созидательное начало общества, а его разрушение формирует деструктивный субъект общественной жизни.

Цивилизационный Логос определяет векторы самоорганизации общества в направлении формирования самостоятельного цивилизационного субъекта. На переломных этапах развития общества социокоды культуры видоизменяются на собственной основе и способствуют сохранению естественного русла развития общества. Организующий Логос включает в новую реальность ушедшие в основания общества сакральные смысложизненные ценности и устои общества. В ней они могут наполняться новыми смыслами, видоизменяться, либо начинать разрушаться. Сам смысл переходных эпох состоит в апробировании в новых условиях сформированных ранее идей, ценностей и смыслов.

В современной гуманитарной науке общепринятой позицией является представление о начале российской цивилизации со времени принятия христианства. Такое изъятие из истории и перевод в небытие тысячелетий языческой культуры представляется бездумным упрощением. Элементы, включенные в социокоды русской культуры, начинают формироваться в дохристианскую эпоху. Они были настолько укоренены в культуре, сознании и бессознательных установках мышления и поведения людей, что продолжают существовать в них без языческих жрецов и волхвов, под давлением христианской церкви и государства уже целое тысячелетие. Логос языческой культуры подготовил необходимую почву для восприятия христианства на Руси. Последнее в форме православия стало новым и более универсальным организующим Логосом русской культуры, привнесшим в социокоды новое, вселенское начало. Обновленные социокоды смогли стать уже цивилизационным основанием, включающим, не только русскую, но и другие национальные культуры.

Грандиозные идеи большевиков и большинства советских мыслителей о построении принципиально нового типа общества с распадом этого общества на самом деле закончились, в конечном итоге, удачей. В итоге социального эксперимента, с одной стороны, выяснилось, что цивилизационные социокоды с трудом поддаются разрушению и способны к обновлению. С другой стороны, советская культура и идеи социализма привнесли в социокоды новые универсалистские элементы, выведшие цивилизацию из локальных рамок одной из религий. Одновременно было углублено сакральное начало высших ценностей, мобилизована пассионарность этнических групп и народа в целом. Таким образом, цивилизационный Логос российского общества стал способен производить изменения на глобальном уровне и предлагать миру новые, альтернативные западноевропейским, идеи и сценарии развития социальной реальности.

Одновременно начали выясняться механизмы разрушения цивилизационных кодов общества. В частности, это тотальная десакрализация текстов, ценностей, духовной жизни, власти и установок воспитания личности, разрушение организующего Логоса общества и реализация стратегий «управляемого хаоса», а также размывание феноменов идентификации и самоидентификации цивилизации и цивилизационной модели личности.

В конце XX и начале XXI веков в европейском сознании уже на эмпирическом уровне обнару-

живается новая стратегическая установка, противостоящая социокодам его христианской культуры. Первым из философов ее зарождение заметил Григорий Федотов, который подчеркивал, что главным потрясением двадцатого века является не социалистическая революция и не открытие распада атома и не создание теории относительности, а открытие распада души [3, с. 440-441]. Важно отметить, что распад души возникает не в результате «столкновения цивилизаций», а является ее причиной. Появление новой для европейской культуры «души» хорошо представлено в «Парфюмере» [4]. В классическом европейском сознании, артикулированном в произведениях И.Гете, и А.С.Пушкина, доминирует убеждение, что гений и злодейство – «две вещи несовместные». Исходя из христианского культурного социокода, гениальность даруется Богом, а злодейство – награда дьявола. В «Парфюмере» манифестируется противоположная установка, доминирующая в сознании европейского человека XX века. Гениальность – явление столь же маргинальное, как и злодейство. Это – однопорядковые феномены, столь же лежащие «по ту сторону» добра и зла, как и любые ценности. Высшие ценности предназначены не в качестве морального императива для поведения человека, а существуют на конвенциональных основаниях, - для наиболее толерантной регуляции взаимоотношений людей.

Общественное и политической сознание российской и европейской элиты, не найдя духовных сил для противостояния распаду европейской души, христианских социокодов, пошло по наиболее удобному пути. Революции, в особенности, социалистическая революция в России, стали объяснять не причинами, а следствиями, замыслами революционеров, политиков, атеистов. Однако главная причина революционных потрясений – это не атеизм, а признание равноценности Бога и дьявола, сакрального и маргинального начал, отрицание объективности высших ценностей, конвенциональный подход к пониманию роли моральных и иных ценностей, распад цивилизационных социокодов. В пространстве европейской цивилизации возникает хаос ценностей культуры и моральное отчуждение, распад сознания европейского человека. В дополнение к сложившейся системе ценностей в обществе приходит массив квазиценностей. Результатом таких деконструкций становится формирование химерического сообщества, базирующегося на взаимоисключающих ценностных системах и разрушающего цивилизационный Логос общества.

Таким образом, столкновение цивилизаций возникает вследствие распада души, цивилизационных социокодов и стремления цивилизационного Логоса к построению цивилизационного пространства в новых условиях. Современные войны, «холодные», батальные, либо проходящие в русле столкновения культур, ведутся прежде всего за сохранение одних смыслов, мифов и ценностей и нивелирование, либо поглощение других. Распад души и разрушение ценностей уникального христианского мира приводит установлению на их месте ценностей других миров, нередко весьма радикальных. Современная экспансия, захват европейского культурного пространства, ставит для европейской и российской интеллектуальной элиты новые актуальные задачи, одними из которых становится разработка цивилизационной идеологии [5, с. 73], а также активное участие в формировании наиболее приемлемых для России стратегий и сценариев развития. Идеология, в которой выражается цивилизационная идентификация общества, определяются место, роль в глобальном мире, смыслы цивилизационного бытия и стратегии реализации цивилизационного Логоса, становится одной из главных целей развития научной теории современного общества.

Литература:

1. Заров Д.И. Цивилизационные столкновения: императивы развития и сценарии реализации // Цивилизация перед лицом будущего: социальные и гуманитарные проблемы / под ред. проф. Д.В. Михеля, доц. Д.И. Зарова. Саратов: Издательство КУБиК, 2013. С. 41-48.
2. Дугин А. Г. Логос и мифос. Социология глубин. М.: Академический проект; Трикста, 2010. 364 с.
3. Федотов Г.П. Трагедия интеллигенции // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М.: Наука, 1990. С. 440-455.
4. Зюскинд П. Парфюмер. История одного убийцы. М.: Элефант, 1985. 218 с.
5. Абросимова И.А. Векторы идеологии идентификации // Кризис антропологических оснований современной культуры / под ред. проф. А.С. Борщова, доц. Д.И. Зарова. Саратов: Издательство КУБиК, 2015. С. 73-78.

Корнющенко-Ермолаева Н. С.

Национальный исследовательский Томский государственный университет, магистрант

nskorn@yandex.ru

Аннотация: В статье представлен категориальный анализ понятий «коллективная историческая память» и «идеология». Выявлены точки пересечения и различия понятий. Раскрыто смысловое содержание и теоретическая ценность понятия «коллективная историческая память».

Ключевые слова: коллективная память, историческая память, идеология, история, национальная идентичность, поколение

**Collective memory or ideology? On the history of discourse.
Kornyschenko-Ermolaeva N.S.**

National research Tomsk state University, Master's Degree Student

Abstract: The article presents a categorical analysis of the concepts of “collective memory” and “ideology”. Points of intersection and differences of concepts are revealed. The semantic content and theoretical value of the concept of “collective memory” are revealed.

Keywords: collective memory, historical memory, ideology, history, generation

В истории употребления понятия «память» на рубеже XX–XXI веков наступает переломный момент, когда его содержание еще сохраняется в стабильном состоянии, а концептуальная структура уже подвергается радикальным преобразованиям и получает новое развитие. Понятие «память» начинает использоваться различными представителями социо-гуманитарного знания как составная часть термина, с которым образуются сложносоставные лексемы, такие как «социальная память», «культурная память», «коллективная историческая память» и др.

Начало процессу переосмысления понятия «память» дал французский философ и социолог Морис Хальбвакс (1877-1945), последователь Э. Дюркгейма, введя в оборот понятие «коллективная память». Его концепция «коллективной и индивидуальной памяти» последовательно выстраивается в рамках методологического холизма, обоснованного школой Э. Дюркгейма. Основной идеей М. Хальбвакса является тезис о том, что носителем памяти может быть как отдельный индивид, так и коллективы – семья, социальная группа, нация в целом. В своей первой работе «Социальные рамки памяти» М. Хальбвакс выдвинул идею, согласно которой и память отдельного человека, и память социальной группы социально детерминированы. *То, что принято считать индивидуальным, на самом деле социально.*

До начала XX века приписывание сознания коллективному субъекту было невозможно. Только для социологии XX века коллективное сознание становится той реальностью, онтологический статус которой не вызывает более сомнений. Однако подобное контекстное словоупотребление М. Хальбвакса в социо-гуманитарных научных исследованиях не было оценено академическим сообществом по достоинству и вызвало волну возражений и критики. Оппонентами М. Хальбвакса становятся американский писатель, критик и философ Сьюзен Зонтаг, немецкий историк и теоретик исторической науки Райнхарт Козеллек, венский философ Рудольф Бургер, немецкий историк религии и культуры Ян Ассман и др.

Возражения этих мыслителей можно свести к нескольким положениям:

Во-первых, они солидарны в том, что «...такого явления как коллективная память, не существует» [1]. Сьюзен Зонтаг в книге «Когда мы смотрим на боль других», следуя своей логике, приходит к умозаключению: «То, что мы зовем коллективной памятью, – на самом деле не память, не воспоминание, а условность, конвенция, соглашение <...>» [1].

Во-вторых, ряд мыслителей утверждает, что концепт «коллективной памяти заменил собой понятие «идеологии», т.е. в современном дискурсе произошла подмена понятий, объясняемая сменой парадигмы.

Острое столкновение этих позиций порождает целый ряд вопросов, требующих обоснованных ответов, поэтому задача данной статьи – прояснить смысловое содержание и теоретическую ценность понятия «коллективная (историческая) память», показав точки соприкосновения и принципиальные отличия этих концептов.

Для того чтобы разрешить спор между М. Хальбваксом и его оппонентами необходимо проделать категориальный анализ, выявить точки пересечения и различий понятий «коллективная (историческая) память» и «идеология».

Индивидуальные и коллективные воспоминания, с точки зрения М. Хальбвакса, представляют собой социальные и культурные конструкты. И это, на первый взгляд, сближает «коллективную историческую память» с «идеологией», поскольку идеология также является особой сконструированной системой представлений и идей, которая обладает определенным историческим бытием и играет роль в обществе. Идеологическая конструкция предполагает наличие взгляда на исторические события прошлого, актуальное настоящее и теоретическую концепцию будущего, на котором основана программа политического действия. Коллективная память всегда направлена в прошлое через призму актуального настоящего, тогда как идеология ориентирована на современность и обязательно футуристична.

Ключевым моментом, который указывает на пересечение понятий «исторической коллективной памяти» и «идеологии» является то, что любая идеология, как и коллективная историческая память, связана с переосмыслением исторического прошлого. Однако идеология переосмысливает исторические события исходя из тех принципов и мировоззренческих позиций, которые она считает верными, включая в себя одновременно с достоверными знаниями об историческом прошлом и ложные представления. Она исходит из сконструированной реальности, её главным критерием является несоответствие действительному положению вещей. Основная функция идеологии связана с формированием особого отношения к какому-либо историческому событию. История для идеологии представляет исходный материал для конструирования своей собственной предистории с целью обосновать закономерность своего появления. Идеологии формируют привлекательные идеи и образы, «помещая в них, как в капсулы, наши представления о важном, значимом, и порождая таким образом циркуляцию в обществе весьма предсказуемых идей и впечатлений» [1, с. 65]. Давно забытое коллективным сознанием историческое событие может быть реанимировано и использовано идеологами для своих целей. «Идеологически правильные» мертвые будут вырваны из исходного контекста: надгробия их могил будут перенесены <...> Памятники будут собраны в специальных мемориальных пространствах, эдаких «потемкинских деревнях» для мертвых, за фасадами которых не будет никакого содержания» [2, с. 175]. Таким образом, «в идеологии реальное отношение неизбежно завуалировано (investi) отношением воображаемым, которое скорее выражает некую волю (консервативную, конформистскую, реформистскую или революционную), надежду или ностальгию, чем описывает какую — то реальность» [3, с. 331].

Коллективная память, согласно М. Хальбваксу, также подвержена двойному процессу трансформации: она одновременно формируется и деформируется. На этом основании М. Хальбвакс обращает внимание, что существование коллективной памяти протекает по своим законам, которые требуют изучения. Как особый вид человеческой памяти, коллективная память содержит безличностные воспоминания индивида как члена социальной группы о национальных исторических событиях. Она представляет собой реконструкцию исторического, совместно пережитого опыта. Историческая коллективная память, в отличие от идеологии, возникает тогда, когда историческое прошлое передается путем живого рассказа от представителя одного поколения другому. Этот рассказ пробуждает интерес к событиям и позволяет преодолеть чуждость исторического прошлого. Таким образом, коллективная историческая память – это поколенческая память, она соединяет поколения, обеспечивая «переход от выученной истории к живой памяти» [4, с. 549]. Идеологические концепции создаются философами, политиками, но не народными массами.

Историческая коллективная память возникает в среде пространственной близости (одна страна), регулярной интерактивности, сходного образа жизни и совместных воспоминаний. Временной горизонт исторической памяти определяется сменой поколений (80-100 лет). Это период одновременного сосуществования нескольких поколений (обычно их бывает три, в исключительных случаях – пять), которые благодаря непосредственному общению образуют сообщество совместного опыта, воспоминаний и нарративов. Коллективная память представляет собой эволюционный процесс запоминания и амнезии, в который втянуты социальные группы общества, она «не отдает себе отчета в своих последо-

вательных деформациях, подвластна всем использованиям и манипуляциям, способна на длительные скрытые периоды и внезапные оживления» [5, с. 15]. Таким образом, коллективная память формируется в речевом общении и существенно определяется сменой поколений. Смена поколений во многом определяет процессы трансформации памяти, поскольку представители следующего поколения прорабатывают травматические или постыдные воспоминания предыдущих поколений, и оказываются способными к критическому обсуждению исторической вины и практикам коммеморации.

Идеология и коллективная историческая память содержат в себе момент ценностного отношения к истории. Однако различия между коллективной памятью и идеологией очевидны. Коллективная память включает в себя исторические воспоминания как о триумфальных победах нации, так и о ее постыдных поражениях, связанных с кровавым насилием, поэтому это понятие получает этические коннотации, связанные с нравственной оценкой и переосмыслением национальным самосознанием своего прошлого. Воспоминания о коллективном историческом прошлом формируются под воздействием четырех основных переживаний совместного опыта: гордости, стыда, вины и страдания.

Один из самых серьезных оппонентов М. Хальбвакса С. Зонтаг показывает, как визуальные образы (фотографии) и символы воздействуют на сознание, помогая сконструировать чувство относительно актуального, но исторически удаленного события прошлого. Действительно, современные технологии позволяют создавать и тиражировать целые архивы для подобных реликвий, позволяя гарантированно сохранять в неизменном виде и воспроизводить в памяти визуальные образы преступлений и побед в истории. «Все больше и больше «помнить» означает не вспоминать историю, а вызывать в памяти картинку» [1, с. 70]. «Картинка» - запечатленный образ, блокирует живую историю в нашем сознании. Проблема, с точки зрения С. Зонтаг, заключается не в том, что «люди помнят посредством фотоизображений, а в том, что они помнят только фотоизображения» [1, с. 73]. Однако С. Зонтаг делает серьезную оговорку, которая позволяет найти в ее же тексте положительный аргумент в пользу использования концепта «коллективной исторической памяти». Повествование, устный рассказ живых свидетелей, содержат в себе возможность опровержения, развенчания тех идеологических мифов, которые конструируют воображаемую реальность посредством визуальных образов. Переход от такой «внешней», «мертвой» истории, формируемой идеологическими практиками, возможен посредством нарратива – повествования о событии очевидцев и участников.

Таким образом, концепт «коллективной исторической памяти» содержит в себе существенные отличия от «идеологии» и выполняет целый ряд специфических функций: является каналом передачи исторического опыта и связи между поколениями, в процессе конструирования «общего» прошлого поддерживает групповую идентичность (нации, семьи и т.д.), формирует национальную идею.

Литература:

1. Зонтаг С. Когда мы смотрим на боль других // Индекс/Досье на цензуру. 2005. №22 [Электронный ресурс]. URL: <http://index.org.ru/journal/22/index.html> (дата обращения 20.02.2020)
2. Мэрридейл К. Каменная ночь. Смерть и память в России XX века. М.: Издательство АСТ: CORPUS, 2019. 512 с.
3. Альтюссер Л. Марксизм и гуманизм // Альтюссер Л. За Маркса. М.: Практика, 2006. – с. 311-343.
4. Рикер П. Память. История. Забвение. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004. 728 с.
5. Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. 2005. № 2-3 (40-41). С. 8-27.

Почему кожевовский конец истории не необходим для самого Кожеева

Курилович И.С.

Российский государственный гуманитарный университет, старший научный сотрудник. Кандидат философских наук

kurilovich.i@rggu.ru

Аннотация: Докладом автор предлагает обсудить узловые и систематические проблемы философии истории Александра Кожеева. Тезисом выступает утверждение Ивана Куриловича, что философия истории Александра Кожеева разрушается посредством его собственной эпистемологии, а именно позиции Кожеева относительно принципиальной мыслимости актуально бесконечного. Уверенность в необходимости конца истории, который можно было бы созерцать мудрецу, «смертному богу», сменяется заверениями мировоззренческого характера, а они — пожеланиями к активному завершению истории. Кожеев оказывается в заложниках собственной философской системы: актуальность абсолютной идеи, а с ней и идеи конца истории как актуальной тотальности исторического, опровергается самим Кожеевым в его критике идеи актуальной бесконечности. Лишенный абсолютной необходимости конец истории подлежит волюнтаристскому, даже мессианскому осуществлению без гарантий успеха.

Ключевые слова: историософия, мессианство, практическая философия, деятельная установка, созерцательная установка, политическая ангажированность

Why Kojève's End of History is Not Necessary for Kojève Himself. *Kurilovich I.S.*

Russian State University for the Humanities, senior researcher

Abstract: The author proposes to discuss the key and systematic problems of Alexandre Kojève's philosophy of history. The thesis of Ivan Kurilovich is that Kojève's philosophy of the history is destroyed by his own epistemology, that is, through Kojève's position on the principal conceivability of the actually infinite. Confidence in the necessity of the end of history, which could be contemplated by the sage, by the «mortal god», is replaced by promises on the basis of worldview, and after them are calls for the active completion of history. Kojève is held hostage by his own philosophical system: the actuality of the absolute idea, and with it the idea of the end of history as the actual totality of the historical, is refuted by Kojève himself in his criticism of the idea of actual infinity. The end of history, which has lost its absolute necessity, is subject to voluntaristic, even messianic implementation without guarantees of success.

Keywords: historiography, messianism, practical philosophy, active attitude, contemplative attitude, political engagement

Проблемой доклада является несовпадение между пост-историческим пафосом высказываний Александра Кожеева и его сомнениями в возможности осуществления конца истории. С одной стороны, в научной литературе представлены этапы отношения Кожеева к пост-историческому человеку, оценки США, Советского Союза и Китая как обществ конца истории; изучено, как оптимистические описания пост-исторического человека сменяются пессимистическими, пока, наконец, не формируется почти карикатурная фигура «смертного бога», Кожеева-сноба, пророчащего японизацию Запада [1, с. 538–541], [2]. С другой стороны, конец истории всякий раз как бы ускользает: сначала он должен был состояться при Наполеоне, а возможно и раньше, при Иисусе, затем при Сталине, однако все же Кожеев признается, что конец истории может и вовсе не наступить, если ему не помочь [1, с. 503]. Как возможно сосуществование утверждения идеи конца истории и признания ускользания конца истории — вот основной вопрос данного доклада. За ним следует и второстепенный вопрос: что предлагает Кожеев делать с историей, которая не заканчивается?

Тридцать лет интенсивных дискуссий о гегелевской или кожевовской концепции конца истории, инициированных работами Ф. Фукуямы (1989) [3], последовавшее первоначальное воодушевление

концом истории, полемика с С. Хантингтоном (1993) [4] и остальными, затем разочарование (2006) [5] в возможности истории закончиться – ключевые аргументы и особенно тексты эпигонов строились с опорой на рыхлую фактуру актуальной новостной повестки: распад СССР, рост китайской экономики, югославский конфликт, войны на Ближнем Востоке, терроризм. Параллельно философско-политологической публицистике предпринимались попытки понять метафизические основания внезапно популяризированной концепции конца истории, обратившись к мысли Кожева и Гегеля. В частности, Катрин Малабу в своей диссертационной работе под руководством Ж. Деррида (1994) и книге «Будущее Гегеля» (1996) [6] показала противоречие между приматом будущего у Кожева, а также у Койре, и вечным настоящим конца истории. Вместе с тем, Малабу указывает на названное противоречие во взглядах Кожева так, словно Кожев сам не стремился его преодолеть. Однако, во-первых, открывая тексты Кожева, мы обнаруживаем, что он сознавал проблему собственной позиции, указывал на ограниченность собственного тезиса и отличал свои идеи от идей Гегеля. Последнее утверждение, очевидно, полемично предположению о радикальности отказа от авторства у Кожева [7]. Во-вторых, обратившись к последовательности аргументов Кожева, высказанных в разные периоды, и сопоставив их с его биографией, мы обнаруживаем, как Кожев искал решение проблемы постоянного откладывания конца истории.

Первое, что нужно помнить при изучении философии Кожева: Кожев не Гегель. Философия Кожева вдохновлена отдельными идеями Гегеля, но для гегельянца она является откровенно рассудочной, слабо удерживающей спекулятивное содержание, что, помимо совокупности высказываний Кожева, очевидно и в том, что Кожев почитал наиболее желанной для интеллектуала жизнь придворного мудреца, «серого кардинала» евроинтеграции и французского антиамериканизма. Это предварительное замечание стремится предостеречь от критики чистоты гегельянства, а точнее неогегельянства Кожева, в том числе и в отношении конца истории. Ясно, что для Гегеля конец истории достигнут в Духе, а если отдельный человек не развил потенции своей субъективности до актуального состояния Духа, или, иначе, не развил Дух в себе и для себя, то это вопрос его личного усердия, вопрос биографический или психологический, но никак не философский. Однако если не всеобщий, то хотя бы особенный интерес мысль Кожева представляет, что мы постарались показать выше, поэтому без дополнительных приготовлений назовем тезис нашего доклада.

Философия истории Александра Кожевара разрушается посредством его собственной эпистемологии, а именно позиции Кожева относительно принципиальной мыслимости актуально бесконечного. Тогда как обычно философию истории Кожева понимают как уверенность в необходимости конца истории, тексты Кожева не подтверждают необходимость конца истории, указывают на то, что для самого Кожева ключевые положения его системы не претендуют на большую дискурсивную убедительность, чем убедительность правильного мировоззрения по отношению к ложным, в частности идея конца истории оказывается уязвимой. Актуальность абсолютной идеи, а с ней и идеи конца истории как актуальной тотальности исторического опровергается самим Кожевом в его критике идеи актуальной бесконечности. Лишенный абсолютной необходимости конец истории подлежит волюнтаристскому, даже мессианскому осуществлению без гарантий успеха. Как следствие, историософия Кожева заканчивается призывом к действию, к активному завершению истории.

Интерналистская эпистемологическая необязательность конца истории в философской системе Кожева следует из целого ряда связанных между собой положений, главным из которых является принципиальное неприятие актуальной бесконечности – дело не в том, есть ли она, а в том, что она немислима, а значит, всякая речь о ней является той формой фантазии, которая, не обладая своим предметом, мыслит за неимением существования. Под отсутствием обладания предметом здесь понимается то, что феноменологически, в том смысле данного термина, который Кожев приписывает равно Гегелю, Гуссерлю и Хайдеггеру, т.е. дескриптивно внутримирный опыт всякого человека подобен, внемирный тоже — как небытие внемирного опыта, его ничто. Однако если для одних ничто значит ничто [8, с. 148], для других — это нечто или, точнее, актуальное ничто всякого нечто [8, с. 56]. Согласно Кожеву, хотя психологически так переживается божественное, попутно окрашиваясь в ту или иную мифическую орнаментальность, однако в предельно рафинированном виде это постановка вопроса об актуальной бесконечности [8, с. 491], и ответом Кожева является утверждение мыслимости бесконечности только и исключительно как потенциальной [9, р. 46], при котором всякая т.н. «актуальная» бесконечность потенциально мысленно дополнима конечным, именно конечное актуально [8, с. 471], а значит бесконечность никогда не мыслима как уже актуальная. Но кожевовский конец исто-

рии предполагает действительную осуществленность истории, актуальное окончание перебора событий истории, достижение цели истории, всеобщности признания граждан гомогенного государства, которое бы более не нуждалось в войнах [10, с. 113]. Мало того, что осуществившись, постоянство подобного не имело бы гаранта, поскольку даже сама идея актуальности осуществления истории не мыслима как необходимая, но в отсутствии необходимости в мысли, она даже не имеет необходимости для осуществления.

Прогрессизм и сомнения в нем равно характерны для рассуждений Кожева об онтологии и антропологии. Онтологический темпоральный монизм Кожева явно говорит о смене природы духом, об освоении природы человеком, о постоянном проникновении мысли в косность бытия [11, р. 135]. В своей антропологии и философии истории Кожев, фрагментарно опираясь на Гегеля, прямо говорит о прохождении человека через этапы на пути к пост-человеку, будь тому оптимистический или пессимистический исход [1, с. 538–541]. Тем самым оформляется мировоззренческая нужда в конце истории: история должна закончиться, может быть она уже закончилась, а может это вот-вот случится. Однако не каждый разделяет эти ожидания: даже если конец истории наступил, то нет оснований отрицать возможность тех, кто об этом еще не знает и вмешивается в пост-историю, своими действиями снова делая ее историей; или, если конец истории в шаге от наступления, почему бы некоторым не решить, что конец истории уже состоялся и не остаться безучастными и неизменными наблюдателями положения у порога как положения окончательного, что сделало бы их, по меньшей мере, балластом таким образом понятого прогресса; третьи могли бы любое возможное поведение оправдать внемирной осуществленностью истории. Всем трем типам Кожев дает имена: «протестующие животные» [1, с. 500–501], «ученые животные» [1, с. 502] и «верующие» [Там же]. Кожев не согласен с Гегелем, что эти мировоззренческие типы преходящие [Там же], и раз нет необходимости их преодоления в ходе истории к своему концу, а сам конец истории остается желанным, то философам, которые не только соглашаются и принимают все как необходимое, но могут действовать, нужно вмешаться и довести историю до конца.

Необходимость личного прямого участия в окончании истории — почти мессианство Кожева. Оно не лишено сопутствующего сомнения в себе и требует действий вопреки сомнению. Что говорит сам Кожев: «не исключено, что история остановится, так и не дойдя до своего окончательного завершения. Нужно, стало быть, прилагать усилия к тому, чтобы этого не произошло. Или лучше так: мало говорить себе, что рано или поздно всегда придет какой-нибудь философ; надо бы, чтобы каждый сказал себе, даже без достаточных на то оснований, что, может быть, он и есть тот единственный человек, который сможет стать этим ожидаемым философом» [1, с. 503]. Бездеятельный философ с его дискурсивной мудростью, с его умением *объяснять* мир, потерял необходимый характер собственной речи даже для себя, доказав немислимость актуальной бесконечности, не говоря о возможности убедить представителей далеких от мудрости человеческих типов, выделенных Кожевом. «Этот ожидаемый философ», чтобы *изменить* мир, должен обладать действительной речью, т.е. речью, *принимавшей* законы не созерцательно, но действием, например, написанием аналитических записок для политиков [12], принимающих решения, вступлением в ту самую «форму высшей игры» интеллектуала, более интересную Кожеву после Второй мировой войны, чем написание книг [2]. Деятельный философ, чтобы стать мудрецом, становится могильщиком [1, с. 142, 503] истории.

Данным докладом мы показали, что сам Александр Кожев разрушил всякую возможность для логической или систематической необходимости реализации конца истории. Философия истории Александра Кожева разрушается его аргументом принципиальной немислимости актуально бесконечного. Если религиозный мыслитель, в основании взглядов которого лежит представление о нечтости ничто или о возможности актуальной бесконечности, конец истории фундирует этой актуальностью, то Кожев заявляет о подобном фундаменте как ложном мировоззрении, которое нельзя преодолеть убедительностью рассуждения. Так история философия Кожева открывает мировоззренческий раскол, где оппонента остается преодолевать недискурсивно, что значит активно переходить к тому, чтобы окончить историю. Любопытно при этом, что мессианская роль философа Кожевом понимается институционально: не через уличную борьбу, которая всерьез может быть через кровь [10, с. 526], а значит через повторение ошибок истории, но через решения об устройстве послевоенной Европы, через торг об условиях снятия таможенных ограничений и прочую рутину Набережной Орсе.

Литература:

1. Кожев А. Введение в чтение Гегеля / подборка Р. Кено, пер. с фр. А.Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2003. 791 с.
2. Kojève A. Entretien avec Gilles Lapouge: «Les Philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages» // La Quinz. littéraire. 1968. № 53. С. 18–20.
3. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / пер. с англ. М.Б. Левина. М.: АСТ, 2007. 588 с.
4. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / пер. с англ. Т. Велимеева. Ю. Новикова. М.: АСТ, 2003. 603 с.
5. Фукуяма Ф. Америка на распутье / пер. с англ. А. Георгиева. М.: АСТ, 2008. 288 с.
6. Malabou C. L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique. Paris: Vrin, 1996. 272 p.
7. Гройс Б. Три конца истории. Гегель, Соловьев, Кожев // На рубеже двух столетий Сборник в честь 60-летия Александра Васильевича Лаврова / сост. В. Багно, Д. Малмстад, М. Маликова. М. Новое литературное обозрение. 2009. С. 169–184.
8. Кожев А. Атеизм и другие работы / пер. с фр. А.М. Руткевича и др. М.: Праксис, 2007. 512 с.
9. Kojève A. Note sur Hegel et Heidegger // Rue Descartes. 1993. № 7, Logiques de l'éthique. P. 35–46.
10. Арон Р. Мемуары: 50 лет размышлений о политике / пер. с фр. Г.А. Абрамова, Л. Г. Ларионовой. М.: Ладомир, 2002. 873 с.
11. Jarczyk G., Labarrière P.-J. Alexandre Kojève et Tran-Duc-Thao. Correspondance inédite // Geneses. 1990. Т. 2, № 1. С. 131–137.
12. Кожев А. набросок доктрины французской политики (27 августа 1945 г.) // Прогнозис. 2005. № 1. С. 16–54.

Идентичность истории – способы совпадения истории со своей «историей»

Лоскутов В.А.

Доктор философских наук

rectoruapa@me.com

Аннотация: Обсуждается проблема идентификации историей своего бытия посредством размыкания ее противоречивого единства с собственной «историей». Анализируется то, как в этом процессе она открывает в себе свое «есть» (феномен), «быть» (феноменальность) и «стать» (феноменологичность), раскрывает различные формы осуществления их идентичности, обнаруживает идентичность собственного бытия (существование, отторжение «истории» от истории), идентичность его идентичности (самость, взаимное опосредование истории и ее «истории»), идентичность идентификации (экзистирование, конституирование историей своей «истории») сущего ее бытия (свободы) и бытия этого сущего (смысла).

Ключевые слова: история, идентичность, идентификация, феномен, свобода, смысл

The identity of history - ways of matching history with its “history”. *Loskutov V.A.*

Abstract: The problem of identification by history of its being through the disconnection of contradictory unity with its own “history” is discussed. The article analyzes the way how, in this process, it reveals its “exist” (phenomenon), “be” (phenomenality) and “become” (phenomenological) in itself, discovers different forms of its identity realization, discovers the identity of its own being (existence, rejection of “history” from history), the identity of its identity (selfishness, mutual mediation of history and its “history”), the identity of identification (existential, institutionalization by history of its “history”) of its existing being (freedom) and the existence of this existing (meaning).

Keywords: history, identity, identification, phenomenon, freedom, meaning

Идентичность истории отражает и представляет ее как, обладающий феноменальностью («историчность») и феноменологичностью («историзм») феномен. История идентифицирует свое бытие посредством размыкания ее противоречивого единства с собственной «историей». В этом процессе она открывает в себе свое «есть», «быть» и «стать» в качестве формы существования идентичного бытия, способа бытийствования его идентичности и формы становления идентичности идентификации бытия данного феномена. История становится феноменом по мере того, как она отказывается от собственной «истории». В результате чего ее бытие превращается в индифферентное, безразличное к своему бытию бытие - становится идентичным бытием. Когда история и «история» открывают самих себя в своем другом, их «совпадение» (Хайдеггер) становится феноменальным, а идентичное бытие истории обретает свою идентичность в виде заинтересованности в своем бытии. Феноменологичность феномена истории и феноменальности ее бытия раскрывается в процессе эманации его сущности, в результате идентификации идентичности ее и данного процесса. В нем история как бы возвращает себе свою «историю» и делает ее «субстанциональной формой» идентификации идентичности своего идентичного бытия.

Раскрыть идентичность бытия истории – это значит показать, как его индифферентность становится заинтересованностью в своем бытии и способностью идти к своему бытию - способностью быть и стать им в его сущности и целостности. Идентификация бытия истории как феномена, отрицание его «истории» конституирует его идентичное бытие, существующее в качестве Нечто (бытие феномена), Ничто (бытие феноменов) и Начала (феномен бытия). В процессе очистки истории от сокрытий и наслоений «истории» история как Нечто обнаруживает себя с помощью границ своего существования. Ее Ничто полагает себя в качестве ее пределов, а Начало – устанавливает горизонты ее бытия.

Идентичное бытие истории не только осуществляется как Нечто, Ничто и Начало, но и особым образом полагает свое бытие в качестве его «антиисторического безразличия» (Сартр) по отношению

к самому себе. Оно «есть» и «не есть» безразличное к себе бытие. Когда история «есть», ее бытие осуществляется как деятельность. Когда же она «не есть», она есть деятельность над деятельностью, или самодеятельность. Отторжение от истории «истории» делает «невыносимой пустотой» (Гегель) ее идентичное бытие, которое опускает бытие истории до ее «полной внешности» (Гегель) – до ее существования в качестве безразличной к бытию истории деятельности и самодеятельности.

Безразличное бытие истории становится заинтересованным в своем бытии бытием путем открытия в самом себе своей «истории». Совершить это историческое открытие истории помогает Человек. Он становится основным идентификатором идентичности ее идентичного бытия по мере того, как история совпадает со своей «историей» и наоборот. Человек идентифицирует феноменальность истории как «историчность» «человеческой реальности» (Сартр). Он «отшатывается» от нее, «падает» в ее глубины и «бежит» (Хайдеггер) прочь от этой реальности.

С помощью Человека бытие истории «отстает» (Сартр) от самого себя и превращается в реальность собственного бытия. В процессе «падения» и выведения себя к себе история полагает эту реальность в качестве своей «истории». Когда же «человеческая реальность» в процессе своего «бегства» от самой себя ставит свою историю перед собой, она открывает в себе не только «имение бытия», «умение бытия быть» (Хайдеггер), но и свою способность быть идентичной (исторической) историей.

Для того чтобы стать заинтересованной в своем бытии истории недостаточно просто «отстать», «падать» и «бежать» от самой себя как «человеческой реальности». Она должна быть способной обеспечить ее идентичность, то есть воссоздать историю в качестве предельного основания «истории» этой реальности. Бытие истории становится заинтересованным в своем бытии лишь тогда, когда в «человеческой реальности» история и ее «история» находят друг друга как свою самость. Когда их противоположность становится единым основанием обретения «человеческой реальностью» своей идентичности в качестве самости самой себя. Обладать самостью – это значит «идти к себе» (Сартр). История идет к себе опосредованно превращением ее для-себя и становлением временности. Она «через для-себя» (прошлое), «само для-себя» (настоящее), «для-себя имеет в бытии свое бытие» (будущее) (Сартр) становится основанием «человеческой реальности» и конституирует свою самость и ее идентичность. «История», в свою очередь, идет к себе и своей самости опосредованно такими формами, способами ее бытия как «путь», «судьбоносный путь», «исторический мир» (Хайдеггер). Их отношение, напротив, конституирует идентичность «истории» истории.

«Человеческая реальность», в основе осуществления которой лежит самость истории и самость ее «истории» безмерно «страдает в своем бытии» (Сартр), ибо ее постоянно преследует его целостность. Она пытается преодолеть свои «страдания» путем отрицания противоположности самости истории и «истории» и посредством обретения собственной идентичности как самости своего целостного бытия. И в этом ей также помогает Человек. «Человеческая реальность» обращается за помощью к нему, надеясь на то, что в процессе своего «бегства» от реальности к себе и своей истории, а этот процесс опосредован единством различных форм превращения его самодеятельности, она обретет в себе и для себя не только основание своего бытия, но и его сущее.

В процессе самодеятельности, объектом которой является различные способности взаимопроникновения самости истории и самости ее «истории», Человек жертвует собой ради того, чтобы «человеческая реальность» могла обрести свою самость. Он исключает свою историю как особенное бытие из этой реальности, что позволяет ей стать реальностью идентичной своему собственному бытию. Возникающая в этом процессе самость «человеческой реальности» свидетельствует о том, что эта реальность освободилась от Человека с его историей и умеет быть субъектом своей «истории»; что она, освобождаясь от «истории», становится субстанцией для самой себя; что, только сумев освободиться от самой себя и своей самости, она может быть в своем наличном бытии и действительно способна быть свободной.

Будучи умением «человеческой реальности» быть субъектом своей истории, субстанцией самой себя, быть свободной в своем бытии ее самость фиксирует идентичность этой реальности не только своему бытию, но и его сущему. Она идентифицирует идентичность этих умений, которые обнаруживают себя в процессе самодеятельности Человека по отношению к этой реальности, в виде не формы и основания, но сущности ее бытия.

Идентификация самости сущности истории происходит в процессе превращения самодеятельности (субъекта, субстанции, свободы) «человеческой реальности» в свободу истории. В нем противоречия

деятельности и самодеятельности, человека и истории, истории и ее «истории» взаимно опосредуют развитие и разрешение друг друга. В результате чего свобода становится историческим феноменом и обретает свою самость (идентичность) – она «идет» сама к себе и становится сущностью истории, которая как «метафизический коэффициент» (Сартр) устанавливает меру совпадения истории и ее «истории». В соответствии с этим коэффициентом история выбирает свою «историю». Сначала Человек выбирает свою историю, затем «человеческая реальность» превращает этот выбор в выбор истории. После чего, на основании произведенного выбора история в самой себе выбирает свободу, но теперь уже в качестве самостоятельного источника развития своей собственной «истории».

Свободане является неизменной и абстрактной сущностью. Она осуществляется как универсальный способ декомпрессии, сосредоточенной и уплотненной до «человеческой реальности» истории, является способом ее размыкания и возвращения в свою «историю». Бытие свободы раскрывается в процессе экзистирования как единство «историчности», «человечности» и «освобожденности» истории. В этом бытии свобода в виде «экзистенциального наброска» (Хайдеггер) бытия сущего истории обретает свою самость как смысл истории. Той истории, которая «имеет смысл» (Хайдеггер) лишь оказавшись на пороге и в момент обретения своей «истории» в качестве самодеятельности своей сущности.

Когда свобода экзистирует в «человеческих» формах, смысл истории осуществляется в виде цели, ценности и нормы самодеятельности Человека – его деятельности над «человеческой реальностью» с целью ее историоризации и превращения в историю. Когда же она экзистирует в «исторических» формах, он обнаруживает себя в виде трех взаимосвязанных процессов смыслообразования: общество производит исторические смыслы истории, культура очеловечивает и воспроизводит их в качестве основания ее человеческого бытия, цивилизация возвращает «окультуренные» смыслы бытия в историю в качестве постоянно действующего начала ее «истории». Наконец, экзистируя в «свободных» формах, то есть, освобождая бытие свободы от свободы с помощью свободы и ради нее самой, смысл делает историю осмысленной – способной быть и стать целостной, непрерывной и направленной.

Идентификация бытия истории конституирует его как идентичный, имеющий свое «есть» (границы, пределы и горизонты бытия) феномен. Человек идентифицирует идентичность (феноменальность) этого феномена – полагает самость «человеческой реальности» в виде различных способов (субъект, субстанция, свобода) и форм (путь, судьбоносный путь, исторический мир) осуществления ее самодеятельности. Идентификация не идентичного бытия истории и не его идентичности, а идентичности (феноменологичности) сущности этого бытия осуществляется в процессе разрешения его основного противоречия – противоречия Человека и Истории. Его противоположности «выбирают» друг друга, в результате чего свобода обретает свою самость в качестве сущего истории. Идентификация идентичности (самости) этой сущности происходит в различных исторических, человеческих и свободных формах. В этом процессе бытие истории становится осмысленным (целостным, непрерывным, направленным) историческим процессом.

Нусипова Г.И.

Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, научный сотрудник, PhD докторант

Аннотация: Представление о судьбе появляется на завершающей стадии развития первобытного общества. Человек и социум ощущают свою зависимость от стоящей над ними природы и от вождей, старейшин, глав семьи. С формированием и развитием государства жизнь отдельно взятого человека вовлекается во всевозможные связи и зависимости, начал и концов которых он понять не может. Он начинает воспринимать их как некую стоящую над ним силу, предопределяющую его жизнь. Что касается феномена воли, то эта проблема встала, когда на арену истории вышел протестантизм. Полемика вокруг вопроса о свободе воли продолжалась и в последующие столетия. Свободу воли как таковую отрицать нельзя. Но она не исчерпывает собой свободу человека. Это – лишь субъективный аспект свободы как таковой.

Ключевые слова: судьба, предопределение, закон, ответственность, свобода, воля, история

Abstract: The idea of fate appears at the final stage of development of primitive society. Man feels their dependence on the nature above him and on leaders, elders, heads of family. With the emergence and development of state the life of a single person is involved in all kinds of relationships and dependencies, beginnings and endings of which he could not understand. He begins to perceive them as a kind of power standing above him and predetermining his life. As for the phenomenon of will, this problem arose when Protestantism entered the arena of history. The controversy surrounding the issue of free will continued into subsequent centuries. Freedom of will as such cannot be denied. But it does not exhaust human freedom. This is only a subjective aspect of freedom as such.

Key words: fate, predestination, law, responsibility, freedom, will, history

Представление о судьбе своим возникновением обязано размышлениям человека о своей жизни, о жизни общества и человеческого рода. Иными словами, оно появляется тогда, когда в обществе зарождаются элементы исторического сознания. Судьба как таковая означает ограниченность человека и общества в их действиях, в достижении ими своих целей. В общем виде судьба – это несвобода, ограничение или же полная отмена свободы. Толкования тут могут быть различными в зависимости от уровня развитости человека и общества, от условий их проживания и т.д. Представление о свободе появилось, можно предполагать, на завершающей стадии развития первобытного общества.

Первобытный человек на самых ранних стадиях своего существования полностью зависит как от окружающей его природы и ее стихий, так и от того общества, в котором он живет. Постепенно, столетие за столетием человек создает различного рода средства противостояния силам природы и ее покорения. Он научается в своей деятельности не только пассивно пользоваться тем, что находит в окружающей среде, но и приспособлять ее явления к своим нуждам. Он преобразует природу и из нее, как из материала, строит свой собственный мир – мир культуры. Конечно, по мере развития форм своей деятельности человек развивает своё сознание и тем самым обретает элементы свободы. Однако по отношению к обществу человек длительное время находится в состоянии зависимости, то есть несвободы.

Первобытный социум построен как объединение семей, во главе которого стоит вождь. В семье высшее положение занимает глава семьи. Он фактически господствует над членами своей семьи; последние полностью зависят от него. В свою очередь вождь племени господствует над родами, старейшина рода – над семьями, глава семьи – над ее членами. Природные феномены воспринимаются как организованные по тому же принципу. В этой связи человек (и весь социум) ощущает свою зависимость от стоящего над ним природного «социума» и его «вождей», «старейшин», «глав семьи». Он стремится подчинить свою жизнедеятельность этим якобы стоящим над ним и персонифицированным им силам. И в соответствии с этим начинает строить свое отношение к ним. В этой связи прав Дж.

Фрэзер, утверждавший, что религия включает в себя умилоствление и умиротворение сил, стоящих выше человека. Но они не сами встали выше него – это он поставил их над собой. Таким образом, религия начинается с отчуждения и включает его в себя как необходимый и неотъемлемый момент.

На определенном этапе в первобытном обществе утвердилось два начала – начало общественной собственности и начало частной собственности. Борьба этих начал привела, как известно, к победе второго. Прежде единый общественный интерес, скреплявший общественное целое, распался на целый ряд частных интересов. В обществе появились группы людей со своими групповыми интересами, которые вступали в конфликт с интересами других групп. В целях сохранения общественного целого возникло сила, удерживающая это целое посредством ограничения частных групповых интересов. Эта сила встала над обществом. Имя ей – государство.

Государство – это исторически первый и остающийся до сих пор главным социальный институт. Этот институт создает вокруг себя еще институты, посредством которых он осуществляет регулирование общественной жизни, а также взаимоотношения с другими государствами. Одним из важнейших социальных институтов является институт права. Он разрабатывает законы, которые должны исполнять граждане государства. Их неисполнение является виной, которая влечёт за собой наказание. Конечно, в обществе существуют и другие формы регулирования жизнедеятельности людей. Это, прежде всего, сфера нравственности, обычай и традиция. Нравственность вырабатывает нормы, максимы и императивы. Норма отличается от правового закона тем, что она, во-первых, не кодифицируется в виде текстов, а существует лишь в сознании людей, а во-вторых, наказание за её нарушение является более мягким, чем нарушение юридического закона. Инструментами этического наказания являются осуждение, порицание и т.п. Нарушение обычая или отступление от традиции наказываются не правом, а существующей в обществе моралью.

Жизнь отдельно взятого человека в этой ситуации оказывается вовлеченной во всевозможные связи и зависимости, начал и концов которых он понять не может. Он начинает воспринимать их как некую стоящую над ним, над другими людьми и над обществом в целом силу, определяющую их жизнь помимо их воли. Причем он начинает думать, что помимо моральных норм и юридических законов над ним, и над его современниками находится еще одна Сила, обладающая к тому же собственной волей и властью, и о происхождении которой ни он, ни другие люди не знают, но ее действия ощущают на каждом шагу. Более того, у человека создается впечатление, что эта сила уже заранее предопределила траекторию жизнедеятельности каждого индивида, каждой социальной группы и общества в целом. Судьба – это не что иное, как мифологема, которая выражает идею иррациональной детерминации как несвободы. Человек чувствует свою зависимость не только от морали и закона, но и от судьбы.

Его зависимость от судьбы отличается от его зависимости от закона. Что от него требует закон, ему понятно, а что от него нужно непостижимой судьбе, ему неясно. Закон и судьба часто могут не совпадать. Человек, как правило, знает основные законы, нарушение которых влечет за собой определенные наказания. Закон требует от человека послушания. Судьба же требует от него следования ей. Нарушение закона сурово карается. Человек чаще всего не знает, за какие действия и за какой поступок судьба покарает его. Человек живет с постоянным опасением, что он нарушит волю судьбы. Он не знает, когда она скажет свое слово. С судьями посредством их подкупа еще можно как-то договориться о смягчении наказания или даже об избавлении от него. Но человек не только не может предотвратить действие судьбы, но даже вступить с ней в диалог.

Судьба есть бытие абсолютной необходимости и потому применительно к ней исключается понятие случайности. Случайность может проявиться лишь в действиях, поведении и поступках индивида. Эти действия, поведение и поступки могут частично или же полностью совпасть с неведомой индивиду «линией судьбы», а могут и не совпадать, и тогда судьба карает его. В том случае, когда действия, поведение и поступок совпали с «линией судьбы» и человек избежал наказания судьбой, говорят о случае. Этот случай не зависит ни от судьбы, ни от индивида: их линии независимы друг от друга. А случай, к тому же, независим и от индивида. Вернее, он безразличен к последнему. Просто действие случая в данный момент, оказавшийся благоприятным для индивида, есть проявление случайности, актом которой в данной ситуации оказался случай.

В пост-архаическую эпоху человек становится частью общества, над которым возвышается Сила, которая подчиняет общество и индивидов и управляет ими. Это подчинение, как отмечено выше осуществляется посредством таких социальных институтов, как политика, право, армия. В этой ситуации судьба судьбой, но главным является закон. Закон молчит и не касается того или иного индивида,

пока тот его не нарушил не преступил. Почему в той или иной ситуации индивид преступил закон? Исходило это от него самого или же он так поступил под внешним влиянием, хотя бы под влиянием той же судьбы? Встает проблема ответственности. Так появилось понятие свободы воли.

Исследования феномена воли началось в древнегреческой философии. Аристотель, например, рассматривал волю как одно из свойств души, связанное с другими ее свойствами, в частности с умом. При этом Аристотель отождествляет волю со стремлением и отмечает, что ей присущ элемент неразумности. Иначе говоря, иррациональности. Но воля может быть как свободной, так и несвободной. Это уже прекрасно понимал Аристотель. О свободе воли он прямо не пишет, но дает характеристику добровольности как того, что мы делаем без принуждения.

Истинная воля – свободная воля. Но от нее следует отличать произвол. Это хотя и реализация волевого намерения, однако, намерения лишь субъективного.

Проблема свободы воли – довольно непростая. Она встала, когда на арену истории вышел протестантизм. Его основатель принял так называемую теологию воли, идущую от апостола Павла и Августина (противоположную ей – теологию разума – исповедовал Фома Аквинский и его последователи) и усилил ее. Согласно теологии воли, главным атрибутом Бога является его воля (согласно же теологии разума, таковым является разум). Лютер встал на позицию абсолютного предопределения. (Таковую же позицию, кстати, утверждает ислам.) Подлинной и непогрешимой волей обладает лишь Бог. Лютер не отрицает наличие свободной воли у человека, но это – призрачная свобода.

Полемика вокруг проблемы воли продолжалась и в последующие столетия. И. Кант отмечал, что без свободы воли в совершении человеком своих поступков нет нравственности. Иначе говоря, это императивная форма, редко реализуемая в действительности.

Ставилась проблема свободы воли и в советской философии. Она решалась с позиций общественной сущности человека, основным способом существования которого является практическая деятельность.

Наше понимание проблемы состоит в следующем. Свободу воли как таковую отрицать нельзя. Конечно, необходимо всякий раз исследовать конкретное проявление акта свободной воли, чтобы выявить все линии как внешней детерминации, так и самодетерминации. Но свобода воли не исчерпывает собой свободу человека. Это – лишь субъективный аспект свободы как таковой. Поэтому необходимо перейти именно к ее исследованию и найти внутри нее место и свободе воли.

Спиноза против Гегеля. Луи Альтюссер и преодоление гегельянской философии истории

Ребров С.А.

Санкт-Петербургский государственный университет, кафедры теории и философии политики, аспирант

naruto639@mail.ru

Аннотация: После Второй Мировой войны во Франции идеи Гегеля получили огромную популярность, что было связано с появлением оригинальной французской неогегельянской традиции, интерпретирующей наследие немецкого мыслителя в контексте экзистенциализма. В отличие от ортодоксального гегельянства, французские философы концентрировались на темах, связанных с философией истории, отсылающих к известной концепции «диалектики господина и раба». Однако уже при появлении французского неогегельянства появился и иной ряд мыслителей, подвергнувших критике не только исключительно французскую традицию, но и фундаментальные основания гегелевской философии вообще, что, в дальнейшем, привело к её теоретическому преодолению. Французский философ Луи Альтюссер являлся ярчайшим представителем того поколения, что свергло Гегеля с философского пьедестала, однако сам он нашёл истоки собственной критики в философии Бенедикта Спинозы, мыслителя, который до этого крайне редко противопоставлялся Гегелю.

Ключевые слова: Гегель, неогегельянство, Альтюссер, Спиноза, спинозизм, неомарксизм, структурализм

Spinoza vs Hegel. Louis Althusser and the Overcoming of the Hegelian Philosophy of History. Rebrov S.A.

St. Petersburg State University (SPbSU), Department of Theory and Philosophy of Politics

Abstract: After the Second World War in France, Hegel's ideas gained immense popularity, which was associated with the emergence of the original French Neo-Hegelian tradition, interpreting the legacy of the German thinker in the context of existentialism. In contrast to orthodox Hegelianism, French philosophers focused on themes related to the philosophy of history, referring to the well-known concept of "the dialectic of master and slave." However, even with the advent of French neo-Hegelianism, another series of thinkers appeared who criticized not only the exclusively French tradition, but also the fundamental foundations of Hegelian philosophy in general, which subsequently led to its theoretical overcoming. The French philosopher Louis Althusser was the brightest representative of the generation that overthrew Hegel from the philosophical pedestal, but he himself found the sources of his own criticism in the philosophy of Benedict Spinoza, a thinker who until then was extremely opposed to Hegel.

Keywords: Hegel, neo-Hegelianism, Althusser, Spinoza, Spinozism, neo-Marxism, structuralism

Рецепция различных вариаций гегелевской философии в XX веке способствовала не только появлению ряда направлений философской мысли, адаптирующих ключевые положения философии Гегеля, но и тех, чьи основные теоретические постулаты выступали резко против как отдельных положений интеллектуального наследия Гегеля, так и против всего гегельянского способа мышления в принципе. Ярчайшим образом подобные интеллектуальные столкновения проявились в современной французской философии, которая на протяжении второй половины XX века приобрела главенствующий статус в мире.

Несмотря на значительный философский вклад французских мыслителей эпохи Средневековья и Нового времени, в начале XX века сама по себе французская философия пребывала в изолированном состоянии, что сопровождалось игнорированием ряда значимых европейских мыслителей по причине их принадлежности к иной культурно-интеллектуальной традиции (особенно данная ситуация каса-

лась немецких авторов). Однако уже в 1930-х годах во французское философское академическое поле были введены идеи таких выдающихся мыслителей как Г.В.Ф. Гегель и К. Маркс. Ведущим популяризатором гегелевской философии во Франции стал русский эмигрант Александр Кожев, чей лекционный курс «Введение в чтение Гегеля» (Introduction à la lecture de Hegel), опубликованный в 1947 году, оказал колоссальное влияние на последующее развитие французской философии. К ключевым идеям Гегеля, которые сам Кожев интерпретировал в связке с экзистенциализмом, было приковано внимание практически всех представителей французской философии тех лет, что особенно было связано с концепцией «диалектики господина и раба», которую сам Кожев развивал в русле философии истории [1, с. 57].

В дальнейшем различные французские интерпретации гегелевской философии охватили практически все иные философские течения, и в особенности, марксизм, который так же обрёл популярность в послевоенной Франции. Крупнейшие французские философы-экзистенциалисты (Ж.П. Сартр и М. Мерло-Понти) пытались развивать наследие Маркса в контексте гегелевской философии с разной степенью влияния иных философских течений, связанных с вариациями гуманистического мировоззрения. Резко против подобных теоретических проектов выступил представитель более молодого поколения французских философов, будущий создатель структуралистского марксизма Луи Альтюссер. Ещё будучи выпускником École normale supérieure французский философ подверг критике философские воззрения Кожева, отказываясь выводить историческую и экономическую теорию К. Маркса из гегелевской диалектики господина и раба [2, с. 170-172]. В дальнейших своих текстах Альтюссер выступил против не только различных вариаций гегельянского марксизма, но и подверг серьёзной критике фундаментальные положения философии Гегеля, что в совокупности с идеями других представителей его поколения привело к преодолению гегельянской философии истории во Франции.

Отличительной чертой французского неогегельянства, помимо идейно-теоретических связей с экзистенциализмом, стала философская концентрация на социально-политических и исторических вопросах, что сопровождалось отказом от традиции философии природы (диалектики природы) [3, с. 66]. В данном контексте само историческое развитие интерпретировалось сквозь призму диалектических противоречий различных эпох, где ведущим противоречием становилась оппозиция между господином и рабом, вступающим в конфликт за признание [4, с. 72]. Окончание исторического противостояния господина и раба (что трактовалось тем же Кожевным в контексте расширения гражданских прав и свобод) рассматривалось во французском неогегельянстве как постепенный переход в конец истории и в окончание политического. При этом, несмотря на значительные нововведения французских авторов, противоречие между сущностью каждого общества и идеей свободы так же использовалось как основное противоречие исторического развития, которое изначально содержится в абсолютном идее как «содержание».

Непосредственное зарождение критики гегелевской философии со стороны Альтюссера мы можем обнаружить уже в его выпускной диссертации 1947-го года, ключевая тема которой касалась понятия «содержания» (de contenu) в философии Гегеля. Так как содержание исторического процесса находится в свернутом виде изначально, Альтюссер рассматривает гегельянскую философию истории сквозь призму телеологического мышления, то есть понимания истории как линейной последовательности, движущейся к определённой цели (коммунизм или царство свободы) [2, с. 36-39]. В своих более поздних текстах Альтюссер развил данную философскую критику, сместив центр внимания в сторону соотношения идейно-теоретических воззрений Гегеля и Маркса, что выражалось в их противопоставлении друг другу. В 1965 году французский мыслитель опубликовал свои наиболее известные прижизненные работы: «За Маркса» (Pour Marx) и «Читать “Капитал”» (Lire le «Capital»), в которых он, в том числе, изложил основные направления собственной критики гегелевской философии.

Помимо общеизвестной концепции «эпистемологического разрыва» (rupture épistémologique), отделившей ранний период творчества Маркса, связанный с гегельянской проблематикой от работ зрелости (представляющих интерес для самого Альтюссера), французский философ ввёл понятие «сверхдетерминации» (surdétermination), что так же было связано с полемическими выпадами против ориентированных на Гегеля, философских направлений. Согласно мысли Альтюссера, историческое развитие различных социально-экономических структур (например, способов производства) связано с комплексами различных противоречий, структурно влияющих друг на друга. Несмотря на то, экономические противоречия в его схеме выступали, так как и в классическом марксизме, как доминирующие, французский философ подчёркивал, что данная структурная причинность противостоит традиционной

детерминированности надстройки базисом. Доминирующее противоречие (структура с доминантой) сверхдетерминируется различными иными видами противоречий, причём степень их взаимовлияния зависит от особенностей конкретного способа производства (или социальной формации), которые возникают без всякой линейной последовательности. Другими словами, та же революционная ситуация может быть следствием политических противоречий, которые не являются прямой производной экономики [5, с. 138].

Альтюссерянский антиисторицизм так же коснулся ориентированных на идеи Гегеля, гуманистических концепций философии истории. В рамках различных вариаций теоретического гуманизма (термин самого Альтюссера) человеческая сущность рассматривалась отчужденной от субъекта, а сама по себе диалектика освобождения распространялась на весь исторический процесс, вплоть до конца истории. Как один из представителей структуралистского движения Альтюссер рассматривал различные субъективистские концепции истории как идеологические, однако в отличие от того же Мишеля Фуко, черпающего свои идейно-теоретические позиции в работах Ницше или Хайдеггера [6, с. 400-401], для Альтюссера в философской критике наследия Гегеля ключевым автором стал Спиноза [7, с. 96].

В строгом смысле, большая часть категориального аппарата Альтюссера была заимствована из философии Спинозы. Помимо эпистемологических оснований (вроде различия между «объектами знания» и «реальными объектами») философские идеи голландского мыслителя использовались в контексте критики различных телеологических концепций истории [8, с. 92-93], что так же было связано с критикой идейно-теоретических воззрений о свободно-мыслящем субъекте. В послевоенной Франции, вследствие возрастания интереса к ранним текстам Маркса, определённую популярность приобрела концепция «отчуждения», против которой, Альтюссер, в том числе, и использовал идеи Спинозы. Так как «отчуждение» предполагала наличие некоего субъекта, отчуждённого от своей сущности, французский философ атаковал её при помощи концепции «аффекта» (лат. affectus), которая концентрировалась на аффективном воздействии различных объектов, детерминирующих человеческие желания, что неизбежно разрушало диалектику освобождения субъекта. Стоит уточнить, что Альтюссер был неединственным, кто использовал философию Спинозы в контексте противостояния с гегельянством. В схожей парадигме мыслил и Жиль Делёз, так же используя концепцию «аффекта» в русле критики различных вариаций субъективистской философии [9, с. 27-28].

Несмотря на то, что интеллектуальный климат послевоенной Франции формировался в непосредственном философском диалоге с Гегелем и теми мыслителями, кто занимался вопросами интерпретации его наследия, Альтюссер стал одним из ключевых авторов, которые вознесли современную французскую философию на иной уровень. Те проблемы, которые подняло новое поколение французских авторов (история как процесс без субъекта, теоретический антигуманизм, прерывность истории и тд), вызвали значительный интерес у современных представителей западной философской мысли [10, с. 192]. Тот понятийный аппарат, который в своё время разрабатывало философское поколение Луи Альтюссера, до сих пор является ключевым в рамках современных дискуссий об различных концепциях истории.

Литература:

1. Декомб В. Современная французская философия. М.: Весь Мир, 2000. 338 с.
2. Althusser L. The Spectre of Hegel. London: Verso, 1997. 268 p.
3. Кузнецов В.Н. Французское неогегельянство. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. 200 с.
4. Кожев А. Введение в чтение Гегеля: Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе. СПб.: Наука, 2003. 792 с.
5. Альтюссер Л. За Маркса. М.: Праксис, 2006. 394 с.
6. Дьяков А.В. Мишель Фуко и его время. СПб.: Алетейя, 2010. 673 с.
7. Андерсон П. Размышления о западном марксизме. На путях исторического материализма. М: Common place, 2016. 350 с.
8. Соколов В.В. Спиноза. М.: Мысль, 1977. 224 с.
9. Делёз Ж. Лекции о Спинозе. М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. 216 с.
10. Montag W. Althusser and His Contemporaries. Philosophy's Perpetual War. Durham, London: Duke University Press, 2013. 257 p.

Субстанциональная философия истории – эвристика для макросоциологии и осмысление ее достижений

Розов Н. С.

Институт философии и права СО РАН, главный научный сотрудник, Новосибирский гос. университет, заведующий кафедрой социальной философии и политологии. Доктор философских наук

nrozov@gmail.com

Аннотация: В философии затруднительно говорить о настоящих открытиях и положительных знаниях из-за отсутствия согласия относительно любых нетривиальных суждений с характерным для философии уровнем общности и абстрактности. Развернута метафора замка (препятствий для познания) и ключа (средств и методов науки, подбираемых и создаваемых для получения достоверных знаний). Субстанциональная философия истории (которая в отличие от аналитической интересуется не текстами, а динамикой, ходом, смыслом прошлых явлений и процессов) призвана своими идеями помогать макросоциологии, или теоретической истории, в поиске и разработке таких «ключей», а также осмыслять в онтологическом, ценностном, глобально-практическом и других общих контекстах достижения (открытия и знания) этой науки. Требования к эвристическим идеям философии истории черпаются из реконструкции содержательных предпосылок как факторов успеха наиболее ярких достижений в макросоциологии: теорий Э. Дюркгейма, М. Вебера, Р. Карнейро, Ч. Тилли, И. Валлерстайна, М. Манна, Т. Скочпол, Р. Коллинза. В докладе будут приведены отвечающие этим требованиям эскизные онтологические и методологические идеи для исследовательских программ макросоциологии.

Ключевые слова: философские открытия, онтологические основания, гносеологические основания, ценностные основания, философия истории, парадигмы

The substantial philosophy of history as an heuristics for macrosociology and reflection on its achievements.

Rozov N.S.

Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of Russian Academy of Sciences; Novosibirsk state University, Department of Social Philosophy and Political Sciences.

Abstract: In philosophy, it is difficult to talk about real discoveries and positive knowledge due to the lack of agreement on any non-trivial judgments with a level of generality and abstractness characteristic of philosophy. The metaphor of the lock (obstacles to cognition) and the key (means and methods of science, selected and created to obtain reliable knowledge) is expanded. The substantial philosophy of history (which, unlike the analytic one, is interested not in texts, but in dynamics, course, and the meaning of past phenomena and processes) is called upon to help macrosociology or theoretical history with its ideas in the search and development of such “keys”, as well as to interpret in ontological, value, globally-practical and other general contexts of achievement (discovery and knowledge) of this science. Requirements for heuristic ideas in the philosophy of history are drawn from the reconstruction of substantial prerequisites as success factors for the most striking achievements in macrosociology: the theories of E. Durkheim, M. Weber, R. Carneiro, C. Tilly, I. Wallerstein, M. Mann, T. Skochpol, R. Collins. The report will outline sketchy ontological and methodological ideas for macrosociology research programs that meet these requirements.

Key words: philosophical discoveries, ontological foundations, epistemological foundations, value foundations, philosophy of history, paradigms

Открытие и знаний (в строгом смысле) в философии нет, по крайней мере, нет убедительных доводов в пользу существования таковых. Мнения сменяются мнениями, философские идеи, понятия, концепции, подходы накапливаются, но опять же в статусе необязательных мнений. Вместе с тем,

глубинная интуиция не позволяет приравнять историю философской мысли к легковесной смене и накоплению необязательных мнений. Философские представления о мире, о мышлении, о человеке становятся более совершенными, особенно когда философия поддерживает связь с науками. Развитие философской мысли убедительно явлено в классических историко-философских книгах Гегеля и Б. Рассела, а также в «Социологии философий» Р. Коллинза, объяснившего неуклонное повышение уровней абстрактности и рефлексии на основе закономерностей сетевых взаимодействий и диахронных связей между философами [1]. Каждое теоретическое достижение в науке имеет явное или скрытое, опосредованное философское основание онтологического и гносеологического характера. Эти философские идеи уже не являются произвольными мнениями, они имеют более сильное подкрепление, чем сугубо философское обоснование.

В метафоре ключа запертая дверь и замок означают всевозможные объективные и субъективные препятствия для достижения требуемого знания, а ключ – изобретаемые категории, понятия, концепции, приборы, методы наблюдения, экспериментирования и т. п. позволяющие открыть замок и открыть дверь. Здесь научное открытие – это увиденное за «дверью», которую удалось открыть подобранным или специально выточенным для данного «замка» «ключом» (как правило, с большим трудом, через многие пробы и ошибки).

О настоящем открытии, о соответствующем положительном знании уже не спорят, поскольку «дверь» теперь может открыть каждый, имеющий «ключ». Философские идеи в данной метафоре – те, что помогают найти или изготовить этот «ключ». Эвристическая стратегия философии состоит в разработке таких идей, значимость которых будет подтверждена (или нет) судьбой использующих их научных гипотез, подходов, теорий.

Субстанциональная философия истории (в отличие от аналитической философии истории, трактующей исторические тексты и бесосновательно клеймящей все остальные подходы как «схоластические») включает в сферу своих интересов историческую динамику, факторы изменений, механизмы социальной эволюции. Эту область изучает особая наука — историческая макросоциология (она же — теоретическая история [2]). Соответственно, эвристическая стратегия философии истории заключается в том, чтобы способствовать поиску адекватных научных «ключей»: понятий, концепций, методов макросоциологических исследований.

Требования к эвристическим идеям резонно основаны на реконструкции содержательных предпосылок как факторов успеха наиболее значимых достижений в макросоциологии (теорий Э. Дюркгейма, М. Вебера, Р. Карнейро, Ч. Тилли, И. Валлерстайна, М. Манна, Т. Скочпол, Р. Коллинза):

- способность соединять в одной понятийной конструкции описания явлений и процессов разных социальных и пространственных масштабов – от ультрамикро- до макро-(общества) и уровня международных взаимодействий;
- неременный учет взаимного влияния между внутренними процессами и внешними воздействиями каждой общности;
- раскрытие связей между явлениями разного временного масштаба: от ситуаций здесь-и-сейчас до крупных трендов и этапов социальной эволюции, циклической динамики и т.д.;
- различение социальных сфер политики, экономики, престижа-статуса-авторитета, насилия/безопасности с учетом их взаимовлияния и взаимопроникновения;
- концептуализация связей между социальными структурами (организациями, институтами), культурными образцами (транслируемыми в поколениях), характеристиками сознания и поведения живущих в каждый данный период людей, а также материальными условиями и ресурсами разного рода;
- проверка гипотез через систематическое сравнение исторических случаев, сколь угодно отдаленных друг от друга во времени и пространстве, но с общими структурными признаками как платформой корректного сравнения;

За три десятилетия занятий методологией социального познания, философией истории и макросоциологией (начиная с кандидатской диссертации «Методологический анализ моделирования социокультурных объектов» (1989 г.) автором этих строк были накоплены довольно многочисленные схемы, модели, концепты социальных и исторических процессов, которые уже пора осмыслить и упорядочить. В вышеприведенной метафоре концепты играли роль «заготовок» для «ключей», т. е. оснований, эвристик для конкретных исследований российских циклов, кризисов и революций, революционных волн, причин продолжительной актуальности философских проблем, построения периодизации ми-

ровой истории, объяснения смены форм мировоззрения и др. Упорядочение, интеграция накопленных «заготовок», доработка их в соответствии с приведенными выше требованиями — большая самостоятельная работа, первые результаты которой будут представлены в докладе. Здесь только перечислю главные концепты с указанием связей между ними.

Универсальная модель исторической динамики [3] включает схему вызов-ответ (А. Тойнби) как развилку, ведущую к трем типовым сценариям — последовательностям исторических фаз: контур пошаговых изменений при возврате к стабильности, контур перехода к конфликтам, кризиса и распаду (Ч. Тилли, Т. Скочпол), контур социального резонанса, складывания комплексов динамических стратегий (Г. Снукс), бурного социального и культурного расцвета и эволюционного скачка с необратимым переходом на новый уровень стабильности (Гердер, М. Вебер, С. Сандерсон).

Фаза стабильности в этой модели сходна с понятием фигурации (Н. Элиас) как гармонического соответствия между социальным порядком (рутинным функционированием отношений, институтов, организаций) и ментальным порядком, включающим обычные проявления габитусов (П. Бурдьё), понятых как комплексы установок (Томас и Знанецкий, Дм. Узнадзе). Каждый социальный порядок имеет четыре грани (аспекта) согласно веберовскому различению сфер политики, экономики, насилия и культуры (М. Манн).

Стабильность поддерживается действием функционального порядка, основанном на принципе гомеостазиса, согласно которому ущерб от напряжений компенсируется действием обеспечивающих структуры, причем издержки ограничивают их активность (А. Стинчкомб).

«Снизу» контуры динамики универсальной модели раскрываются через каскады усугубляющих событий, когда выходы одних ситуаций (групповых или организационных решений, коллективных действий, столкновений) становятся входами в другие ситуации при неуклонном наращивании или обрушении значимых параметров социальных целостностей.

В свою очередь, каждое такое событие является интерактивным ритуалом (Э. Дюркгейм, И. Гофман, Р. Коллинз) того или иного типа с участием индивидов и групп, занимающих определенные позиции в социальных структурах, доступ к соответствующим ресурсам, имеющих свои габитусы и установки (см. выше). Установки укрепляются разрушаются или заменяются через рефрейминг в трансформирующих ритуалах — эмоционально насыщенных групповых действиях — при положительном или отрицательном подкреплении (Б. Скиннер).

Необратимые сдвиги в исторической динамике, образующие социальную эволюцию, включают неуклонное расширение и надстраивание рынков в экономике, складывание все более устойчивых политических систем и порядков контроля над насилием, установление престижа новизны в символической сфере культуры, а также поступательные процессы модернизации (секуляризация, бюрократизация, капиталистическая индустриализация, демократизация) [4], [5]. Эта необратимость и поступательность осуществляется через многоуровневый отбор (Э. Собер, Д. Уилсон, П. Ричерсон, П. Турчин) среди установок, габитусов институтов и групп, среди организаций и институтов, среди типов конфигураций обществ и типов международных альянсов. Сами общества поставляют друг другу напряжения и вызовы, а при союзах и сотрудничестве добавляют друг другу ресурсы в обеспечивающие структуры.

Ступенями социальной эволюции (И. Дьяконов [6], [2]) являются типовые фигурации сходного уровня эффективности. Общества и порядки более высокой ступени при столкновении с обществами порядками более низких ступеней подчиняют, маргинализуют, ассимилируют их через те же процессы отбора, который может проходить в жесткой форме (военное насилие, политическое подавление) или мягкой (подражание, несимметричное сотрудничество).

Поставкой эвристических идей для макросоциологии интеллектуальная и моральная обязанность философии истории не ограничивается. Каждая дверь, открывающаяся успешному научному исследованию, — маленькая щелочка, позволяющая увидеть лишь частный фрагмент реальности. Целостное понимание хода истории не может быть достигнуто сугубо научным обобщением, здесь необходим философский взгляд, причем с неперемным учетом открытого в науке, как в эмпирической, так и в теоретической истории.

Кроме того, людей всегда интересует смысл, вектор исторического движения, что означает отношение к ценностям, к Добру и Злу, позволяет судить о нашем месте в истории, о предназначении, а в современных терминах — о глобальной повестке при признании определенной версии хода и смысла истории [5].

Литература:

1. Коллинз Р. Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения / Пер. с англ. Н.С.Розова и Ю.Б.Вертгейм. Новосибирск: Сибирских Хронограф, 2002. 1280 с.
2. Розов Н.С. Философия и теория истории. Кн. 1. 2-е изд. Прологомены. М.: ЛЕЛАНД, 2019.
3. Розов Н.С. Колея и перевал: макросоциологические основания стратегий России в XXI веке. М.: РОССПЭН, 2002. 745 с.
4. Коллинз Р. Макроистория. Очерки социологии большой длительности / Пер. с англ. Н.С.Розова. М.: УРСС, 2015. 499 с.
5. Розов Н.С. Идеи и интеллектуалы в потоке истории: макросоциология философии, науки и образования. 2-е изд. УРСС. 344 с.
6. Дьяконов И.М. Пути истории. От древнейшего человека до наших дней. М.: Восточная литература, 1994. 382 с.

Сыров В.Н.

Томский государственный университет, философский факультет, кафедра онтологии, теории познания и социальной философии, заведующий кафедрой. Доктор философских наук

narrat@inbox.ru

Аннотация: В работе обсуждаются пути и перспективы создания разделяемых историй.

Утверждается необходимость новых нарративных форматов, которые могли бы непротиворечиво связать в некоторое единое целое многообразный и зачастую весьма болезненный для национального самосознания эмпирический материал. Отмечается, что распространенное требование опираться на факты зачастую основано на упрощенном понимании природы исторического знания, а призыв к опоре на мультиперспективность зачастую не учитывает имплицитной или эксплицитной ориентации форм исторического знания на обоснование идентичности, что противоречит или исключает возможность согласования исторических нарративов. Показано, что пересмотр нарративных форматов требует актуализации социально-культурного контекста их создания и использования, а именно экспликации этноцентризма как имплицитной цели создания историй.

Ключевые слова: разделяемые истории, историческое примирение, нарратив, этноцентризм, методологический национализм

On the way to historical reconciliation: theoretical and methodological foundations.
Syrov V.N.

Tomsk state university, Faculty of philosophy, Head of the department of ontology, epistemology and social philosophy

Abstract: The paper discusses the ways and prospects of creating shared stories. The need for new narrative formats that could consistently link diverse and often very painful empirical material for national identity is argued. I suppose that the call to be based on facts and objective judgments is often based on a simplified understanding of the nature of historical knowledge, and the alternative thesis of the legitimacy of multiperspectivity does not take into account the context of the production of such narratives, which is often associated with the justification of identity. The ways and means of creating such narratives contradict or exclude the possibility of historical reconciliation. It is shown that the revision of narrative formats requires the explication of the socio-cultural context of their production and use. We can talk about ethnocentrism as the implicit purpose of producing such stories.

Keywords: historical reconciliation, shared history narrative, ethnocentrism, methodological nationalism

¹В одной из последних работ бельгийский исследователь Бербер Бевернейдж актуализировал вопрос о перспективах разработки т.н. разделяемых историй или реализации пути исторического примирения. Речь идет о возможности создания исторических нарративов, которые могли бы стать основанием для консенсуса в трактовке тех или иных событий прошлого [1, р. 70-93]. Представляется правомерным рассмотреть, какого рода препятствия могут встретиться на этом пути и как возможно их преодоление.

Предварительно стоит оговорить некоторые условия обсуждения и реализации этой темы. Стоит отметить, что речь идет не об исторической памяти, а о работе профессионального сообщества. Понятно, что достижение консенсуса в сообществе исследователей еще не означает общественного примирения. Более того, как отмечает сам Бевернейдж, сведение конфликта к различиям в трактовке прошлого может отвлекать от поиска других его причин (политических, экономических и т.д.) [1, р. 81] и соответственно радикально иных путей решения. Поэтому предпринятый ниже анализ направлен только на обсуждение теоретико-методологических оснований консенсусного восприятия прошлого. Важно подчеркнуть также исторический статус анализируемых объектов. Данный тезис подразуме-

вает различие между прошлым и историей. Иначе говоря, не все, что хронологически завершилось, становится историей. Прошедшие события или процессы могут трактоваться как часть продолжающегося настоящего. Резонно предположить, что это существенно меняет отношение к ним, в частности характер ответственности за прошлое.

В определении возможных путей создания разделяемых историй цитируемый выше автор выделяет две альтернативы, названные им позитивистской и постмодернистской. С одной стороны, это убеждение в возможности создания нарратива, основанного на задокументированных свидетельствах и, как следствие, на «объективных фактах» [1, р. 76]. Альтернативный подход исходит из неустранимой субъективности интерпретаций и потому предполагает мультиперспективное видение или равноправное представление альтернативных или множественных трактовок [1, р. 76].

Представляется, что обе альтернативы разделяют одну и ту же версию познания, которая основана на иерархии относительно независимых друг от друга исследовательских процедур: сначала поиск фактов, а потом их интерпретация. Однако если предполагать, что т.н. факт сам является следствием совокупности исследовательских процедур, включающих в себя гипотезу той или иной степени общности и отрефлектированности, ее направленность на интерпретацию более или менее обширного круга источников, наличие контекста, определяющего релевантность источников, то любое знание надлежит считать интерпретацией, а факт – следствием конвенций профессионального сообщества.

Тогда стоит полагать, что поле совместного обсуждения должно измениться. Речь должна идти о терпимости к многообразию и разнообразию вводимых в оборот источников и к принятию гипотез, способных их непротиворечиво связать. Такое «наведение мостов» предполагает перспективу постоянного расширения контекста обсуждения темы и рост саморефлексивности. С этой точки зрения мультиперспективность следует считать не финалом, а началом выработки консенсуса как в сфере познания, так и за ее пределами. Ведь правомерно, что сначала нужно эксплицировать позиции друг друга, чтобы выявить, так сказать, реальные болевые точки. Субъективность тогда стоило бы трактовать как волю к намерению выслушать других и терпимость к рациональной аргументации.

Если же говорить о субъективности иного рода, то ее можно связать с социально-культурным и политическим контекстом формирования и функционирования существующих нарративов. Важно отметить, что такой контекст зачастую воспринимается членами профессионального сообщества как некоторый самоочевидный формат исторического описания. Критическая рефлексивность тогда будет начинаться с реализации способности его эксплицировать и значит с необходимости расширения контекста обсуждения, начиная с «ревизии» фактов и приходя к выявлению тех предпосылок, на основании которых они конституировались.

Если говорить о предпосылках, подлежащих экспликации, то Бевернейдж правомерно указывает на одну черту многих исторических нарративов, а именно (в его терминологии) частую подмену истины аутентичностью [1, р. 83]. Иначе говоря, зачастую исторические нарративы оказываются нарративами о собственной идентичности, что соответствующим образом определяет сортировку, организацию и интерпретацию совокупности свидетельств. Если говорить о доминирующей форме представления таких идентичностей, то для ее обозначения можно использовать термин «методологический национализм», используемый Даниелем Леви. Он связан с эксплицитным или чаще имплицитным допущением, что национальное государство является базовой категорией для понимания современного социального и политического порядка [2, р. 17]. Йорн Рюзен называет такой подход этноцентристским и предостерегает, что попытки критики западного этноцентризма и замещения его благополучными образами незападных культур будут только множить этноцентризмы [3, р. 58].

Согласно Леви, в отличие от традиционных нарративов рефлексивность требует внимание на события, которые свидетельствуют о несправедливости, проявленной собственной нацией в отношении других [2, р. 19]. Но он же правомерно указывает, что речь должна идти не просто об их включении в состав собственных историй, а о необходимости поставить под сомнение социальные онтологии, которые принимают методологический национализм за точку отсчета [2, р. 15-16]. В частности, под этим подразумевается необходимость переосмысления трактовок времени, поддерживающих этноцентристские форматы исторических описаний [2, р. 28]. Иначе говоря, надлежит выйти на уровень, так сказать, философии истории.

Исследователи, в частности тот же Рюзен [4, р. 122], неоднократно отмечали, что этноцентристские нарративы опираются на линейную концепцию времени, на трактовку истории как серии успехов

¹ Исследование подготовлено при поддержке Гранта РФФИ № 18-011-00658 «Травмы исторической памяти в сетевом обществе: медиа-репрезентации, социальные риски и стратегии детравматизации»

или испытаний, в которых идентичность формируется и одновременно укрепляется, и на определение идентичности посредством противопоставления своих и чужих. Все эти компоненты взаимодополняют друг друга, причем, можно утверждать, что изъятие одного такого элемента подрывает условия сохранения других.

Тогда стоит полагать, что реализация возможности создания консенсусных историй предполагает трансформацию форматов исторического письма. В свое время американский философ Луис Минк ввел понятие «нерассказанной истории» [5, р. 188], подразумевая под этим убеждение, что прошлое уже существует в формате следования серии событий от начала к финалу, а задачей историка является адекватное перенесение этого следования в текст. Ролан Барт, как известно, отмечал, что историки зачастую по-прежнему пишут так, чтобы их дискурс не содержал знаков, «отсылающих к отправителю историографического сообщения» [6, с. 432]. В итоге результат их деятельности подается как «продукт так называемой референциальной иллюзии, поскольку историк здесь делает вид, будто предоставляет право говорить самому референту» [6, с. 432]. Отсюда и обращение к нарративной форме повествовательного (литературного) типа. Можно смело утверждать, что такой нарративный формат беззащитен перед вторжением мифов и идеологий в тело исторического знания и в целом затруднителен для организации продуктивной дискуссии, хотя бы потому, что не позволяет определить, как и какие идеи доказываются или опровергаются. Поэтому представляется, что организация исторического текста как доказательства или опровержения той или иной гипотезы существенно модифицирует формат дискуссий и, в частности, позволит освободить его от ценностной перегруженности.

Нет нужды утверждать о возможности создания истории, свободной от ценностей. Но рискнем предположить, что путь наведения мостов на этом уровне может начаться с освобождения исторического знания от тех функций, которые делают его беззащитным перед различными формами идеологической ангажированности. Соответственно такой подход предполагает отбрасывание нарративных форматов, благоприятных для реализации таких задач. Если этот тезис конкретизировать, то рискнем утверждать, что любые способы использования исторического знания для обоснования тех или иных форм современной жизни (идентичности, территориальных притязаний, ценностей) открывают пространство для интервенции в него мифов или идеологий.

Возможно, что единственный путь сохранить практическую ценность исторического знания – это возвращение к восходящим еще к античности путям его интерпретации как некоторого опыта. Почему и в каком смысле опыт? Опыт можно трактовать как обозначение нарративного формата, в котором воплощено диалектическое единство поставленных целей и непредвиденных последствий их реализации, возникших в процессе столкновения целей со столь же непредвиденными обстоятельствами. Эпистемологическая предпочтительность этого нарративного формата в том, что он требует учесть все многообразие свидетельств (в отличие от интерпретации прошлого в жанре трагедии или романа), чтобы понять, почему дела пошли не так, как ожидалось. Помимо прочего, идея опыта предполагает трактовку истории как серии разрывов, а не линейной непрерывности. Видение прошлого как некоторого опыта тем самым позволяет освободиться от избыточной связи с прошлым, а, следовательно, от тех обязательств, которые налагает его линейно-телеологическая трактовка. Возможно, что такой путь в какой-то степени позволит снять или охладить те обиды и притязания, которые проистекают из чрезмерной привязанности себя к целям и ценностям прошлого.

Литература:

1. Bevernage B. Narrating Pasts for Peace? A Critical Analysis of Some Recent Initiatives of Historical Reconciliation through 'Historical Dialogue' and 'Shared History' // Ethos of History. Time and Responsibility / Ed. by St. Helgesson and J. Svenungsson. Berghahn Books, 2018. P. 71-93.
2. Levy D. Changing Temporalities and the Internationalization of Memory Cultures // Memory and the Future: Transnational Politics, Ethics and Society / Ed. by Y. Gutman, A.D. Brown, A. Sodaro. Palgrave Macmillan, 2010. P. 15-30.
3. Rösen J. Tradition: A Principle of Historical Sense-Generation and Its Logic and Effect in Historical Culture // History and Theory. Vol. 51. № 4. 2012. P. 45-59.
4. Rösen J. How to Overcome Ethnocentrism: Approaches to a Culture of Recognition by History in the Twenty-First Century // History and Theory. Vol. 43. № 4. 2004. P. 118-129.
5. Mink L.O. Historical Understanding. Cornell Univ. Press, 1987. 294 p.
6. Барт Р. Дискурс истории // Система моды: статьи по семиотике культуры. Москва, 2003. С. 427–441.

Соразвитие культуры и природы как принцип больших процессов в истории

Чернышёва А. С.

НИУ ВШЭ, факультет гуманитарных наук, ОП «История», студент

aschernysheva@edu.hse.ru

Аннотация: Статья является попыткой посмотреть на исторические процессы как звенья эволюционного развития человеческой культуры, определяемые как антропными, так и природными факторами. И для того, чтобы выявить логику или принципы истории, необходимо соединение сфер научных фактов и теорий с гуманитарной и социальной перспективой в целостном подходе. «Большая история» как многоуровневое рассмотрение мира позволяет понять сложность феноменов, не прибегая к редукции к области человеческих или нечеловеческих факторов. Используя исторические труды немецких «холистов», Э. Дю Буа-Реймона и Х. Шнайдера, мы демонстрируем ранние проекты «всеобъемлющей» истории. Как показывают авторы, механизм передачи артефактов и навыков из одной культуры в другую, их накопление и ассимиляция, позволяет людям создавать нечто новое и более совершенное на основе «наследственности». Если стремление к инновациям функционально направлено на адаптацию к окружающей среде, то развитие культурной чувствительности к природным процессам, отражение натуралистического единства, можно рассматривать как фактор прогресса человеческого общества. В статье мы стремились раскрыть эпистемологический потенциал междисциплинарного подхода, основанного на коэволюционной перспективе.

Ключевые слова: коэволюция; монизм; ход истории; Дюбуа-Реймон; Шнайдер

Co-evolution of culture and nature as principle of large processes in history.

Chernyshyova A. S.

Higher School of Economics, Faculty of Humanities, History Program, student

Abstract: This paper is an attempt to look at historical processes as steppingstones of human culture evolutionary development determined by both, anthropic and natural factors. We argue that to find out the logic or principles of history, scholars have to unite the spheres of scientific facts and theories with humanitarian and social knowledge in a one holistic approach. "Big History" as a multilevel consideration of the world allows to understand complex phenomena not reducing them to the human or non-human factors. Using the historical writings of German "holists", E. Du Bois-Reymond and H. Schneider, we demonstrate the early projects of the all-encompassing history. As authors show, the mechanism of transferring the artefacts and skills from one culture to another, their accumulation and assimilation, allows peoples to produce something new and often exquisite from their "heredity". Lust for innovation is functionally aimed at adaptation to the environment. In this regard, the development of the cultural sensitivity to natural processes, the reflection of naturalistic unity, can be considered as the principle of human societies progress. In the paper I am to unleash the epistemological potential of the multidisciplinary approach grounded in co-evolutionary perspective.

Keywords: co-evolution; monism; course of history; Du Bois-Reymond; Schneider

(I)

ⁱСледующий из концепции социокультурной эволюции (из определения культуры как изменяющейся с течением времени информации, получаемой людьми через формы социального сообщения и способной повлиять на их поведение) взгляд на природу предполагает, что общественные трансформации определяются сочетанием социокультурной и биогеографической изменчивости [1, с. 169-174; 2, с. 32]. Имея целью демонстрацию эпистемологического потенциала теорий социокультурной эволюции,

ⁱ Благодарности: Настоящая работа не состоялась бы без поддержки М. А. Бойцова, вдохновившего автора на интеллектуальные поиски, первые результаты которых предлагаются ко вниманию читателя.

мы рассмотрим объяснительные модели исторических процессов приверженцев натуралистического холизма второй половины XIX-ого в. Предметом внимания станет предлагаемые немецкими физиологом и философом Э. Дюбуа-Реймоном (1818-1896) и философом истории Г. Шнайдером (1874-1953) интерпретации принципов и хода человеческой истории.

(II)

Э. Дюбуа-Реймон в лекции «Культурная история и естествознание» *делит историю человечества на несколько этапов* по критерию развитости когнитивных способностей цивилизованных народов. В частности, оценивая состояние научного знания в рассматриваемые периоды.

Первобытные времена (*«эпоха бессознательных выводов»*) представляют, по Дюбуа-Реймону, не «золотой век», когда юное человечество пребывало в идиллии с природой, наслаждаясь ее дарами и мирно культивируя домашний скот. То была эпоха, когда невежественные и безобразные «дикие орды» боролись с голодом, стихией и зверьми, от которых сами отстояли не так далеко. Это было время, когда люди использовали любые средства ради собственного выживания. В те «темные» времена не было и зачатков протонауки. Первые изобретения этих полуобезьян - результат интуитивных выводов о практической применимости объектов [3, с. 3-5].

В следующую (*«антропоморфическую»*) эпоху человек начинает осознавать возможность мирного сожительства с другими существами, не участвуя в постоянной борьбе за ресурсы. Меж тем он составляет первые представления об устройстве мира, вырабатывая антропоморфную религию, выступающую для него в качестве способа объяснения естественных процессов [3, с. 5-6].

Третья *«спекулятивно-эстетическая эпоха»* ознаменована появлением первых научных представлений о природе. Рассудок человека, однако, еще не вполне созрел для освоения причинно-следственных связей [3, с. 10-11]. Познание естественных причин явлений все еще сдерживается из-за хаотичности мышления. В то же время, преобладающие сверхчувственные представления и живость воображение становятся предпосылкой расцвета искусств: от изобразительного до военного и политического [3, с. 12]. Техническая культура в то время находилась в зачатке, а освоить сложные производственные навыки смогли немногие [3, с. 17]. Преобладание эстетических ценностей над техническими стало причиной гибели античных государств, оказавшихся беззащитными перед угрозой природных катастроф (извержение Везувия) и полчищ варварских племен.

После гибели древней культуры наступает *«схоластико-аскетическая эпоха»*, время «еще более полного умственного оскудения», когда были утрачены зачатки естествознания, которые несла прежняя эпоха» [3, с. 23]. Наступлению Средневековья предшествовало забвение политеизма, воплощавшего во многобожии явления природы. Христианство (возникшее из иудаизма, не знавшего ни искусства, ни науки) провозгласило эру односторонних этических догматов, которым человек должен был с необходимостью следовать, пребывая на грешной земле, дабы получить спасение от вечных мук. Греховное создание переживало свое посюстороннее существование в страхе перед божьим судом. Будучи отчужден от природы, человек сосредоточился на нетленной душе, покорно снося физические муки ради предвосхищаемого блаженства после смерти [3, с. 23-26].

Ренессанс культуры, или *«начало новейшего естествознания»*, ознаменовалась возвратом к идеалам древних и реабилитацией природного мира. «Переоткрытие» естественного мира осуществлялось уже с использованием научного инструментария. Дюбуа-Реймон ставит вопрос: почему знакомство с «набросками» естественнонаучного знания дало старт научным исследованиям, не имевшим под собой серьезной теоретической и экспериментальной основы? Почему именно в это время у человека возникла потребность в строгих причинно-следственных объяснениях? Ретроспективный взгляд на пранауку, алхимию и астрологию, позволяет предположить, что генезис научного познания в Европе был привнесен с арабского Востока, где семена древней культуры пустили ростки, дав начало протонаукам. Новейшее естествознание, окрепнув, пробудило скептицизм в отношении возможности абсолютного религиозного знания [3, с. 27-30].

Настоящая *«технично-индуктивная эпоха»* была провозглашена плеядой великих географических, астрономических, физических и химических открытий. Современность знаменуется кризисом умозрительного мышления на фоне прогрессирующего индуктивного исследования природы. Истины механики (прежде всего – закон сохранения силы), по мнению автора, сформировали основу современной культуры: «если окинуть духовным взором всю историю человечества <...> мы не найдем более

благородного зрелища, чем то, которое начинает разворачиваться в настоящее время» [3, с. 32].

Момент перехода эпох, кажущийся резким и коллапсирующим, определяется отчасти внутренними социальными процессами и культурным уровнем народов, отчасти природными процессами. Трактовку происхождения этих явлений Дюбуа-Реймон осуществляет *«архимедовой перспективой»*, противопоставляя ее антропоцентризму, как взгляд на события на Земле из точки, положенной вне ее [3, с. 34]. Такая «космическая» перспектива позволяет оценить события человеческой истории с «позиции вечности». Немногие люди оказываются способны достичь уровня знаний, позволяющего им подняться над каждодневной суетой, захватывающей общества. Архимедовская же перспектива дает натуралистический взгляд на историю духовных завоеваний человечества: «естествознание есть абсолютный орган культуры», а «история естествознания и есть собственно история человечества» [3, с. 34].

Никакие перевороты, по мнению Дюбуа-Реймона, не превзойдут преобразований, совершенные естествоиспытателями последнего столетия: «На место чуда естествознание поставило закон. Как перед занимающимся днем рассеялись перед ним духи и привидения <...> Оно потушило костры, назначенные для ведьм и еретиков. Оно снабдило острым оружием историческую критику <...> Оно открыло границы познания и дало своим ученикам без головокружения смотреть с воздушной высоты всеобъемлющего скептицизма. Как легко и свободно дышится на этой высоте!» [3, с. 36-37] Духовное освобождение человечества и достижение высот «всемирноисторического блеска» автор связывает с прогрессом естествознания, стимулирующим упадок традиционного мышления, в том числе антропо- и европоцентризм воззрений [3, с. 40]. Параллельное развитие науки и техники обеспечивает устойчивость (со-)обществ. Ход истории происходит не скачкообразно, в результате гибели цивилизаций и их смены новыми, но эволюционно, через накопление признаков и структурное усложнение, что делает настоящую эпоху действительно уникальной [3, с. 40].

Теория социальных изменений, основанная на соединении культурных явлений и естественнонаучных принципов, кажется оптимальной отправной точкой для научных исследований, включающих рассмотрение человеческой цивилизации [4, с. 29]. Помещая человека в контекст природного мира и шире – Вселенной – социокультурный эволюционизм трактует развитие человека и общества как движение, обусловленное как внутренними («духовными») процессами и социальными конвенциями, так и внешними факторами материального, природного и техногенного происхождения. Взгляд на историю человечества как на постепенное восхождение от низших культурных форм к высшим, позволяет выделить стадии «цельной», природной и культурной истории. Такая стадийность укоренена в представлении о со-действии антропологических и природных трансформаций [5, с. 17-18, с. 26].

(III)

Г. Шнайдер, испытавший влияние К. Лампрехта и ученых-дарвинистов, в сочинении об истории мировой цивилизации до средних веков рассматривает доисторическое время, первые письменные цивилизации – египетскую, вавилонскую и критскую, затем иудейскую и персидскую, после чего античные – греческую и римскую, наконец – индийскую и китайскую. Лейтмотив его исследования - генезис идеи монизма мира (также - природы, вселенной) у народов и результатов, достигнутых древними цивилизациями благодаря рецепции натуралистического мировоззрения.

Философ сравнивает эволюцию человечества с развитием индивида – от ребенка к взрослому, – в процессе которого тот приспосабливается к миру. Становление последнего находится в зависимости от условий, в которых происходит его созревание. Также характер и способности находятся в известной зависимости от влияния других индивидов. На макроуровне – сношения одной культуры с другой. Благодаря взаимообуславливаемости цивилизации оказываются способны ассимилировать достижения друг друга, дополняя или изменяя наследие предшественников, что двигает культуру к усложнению. Способность к наследованию материальных интеллектуальных достижений через передачу (transmission) и актуализацию (renaissance) опыта друг друга – процесс похожий на школьное обучение – позволяет народам экономить энергию и направлять ее в том русле, где ее применение действительно необходимо. Автор называет эту способность – ‘Vorgeifen’ – достижение молодой цивилизацией культурной зрелости под влиянием предшествующих цивилизаций, наследницей которых она является. После чего цивилизация достигает зрелости и становится способной на производство собственных культурных артефактов [6, р. VIII].

Накапливаясь вследствие культурно плодотворного смешения, творческая энергия выражается в эпохе перемен. После реализации юношеского порыва наступает пора зрелости, когда человечество переходит от идеалистической веры в прогресс в состояние рефлексивно-критического осмысления ограниченности способностей человеческой природы. В это время происходит распространение новых политических, научных идей в широких кругах. Эпоха длится два-три столетия, приводя к формированию «народной культуры», обладающей известной гомогенностью. Спустя тысячелетие после первого расового и культурного смешения нация становится инертной, не способной к творчеству, хотя и сохраняет свой уникальный характер и единство. Поэтому, считает Шнайдер, резонно выделять категории «старых» и «молодых» народов, но только в метафорическом ключе [6, p. 8-9].

Человечество через передачу достижений цивилизаций, как бы заново создает себя, приходя ко все более совершенной форме. Развитие в данном случае стоит понимать как процесс, зависящий от скоординированных усилий народов. Процесс, имеющий некоторую скорость, темпоральные характеристики, тяготеющий к значительным перерывам по окончании последней актуализации и до начала новой. Временами, некоторые народы могут даже полностью «выпадать» из эволюционного движения. Также процесс развития часто зависит от наличия индивидов, направляющих ход истории [6, p. 9].

Таким образом, попытка написания истории эволюции человеческой цивилизации должна опираться на понимание того постоянного движения, того течения (flux), что мы ассоциируем с развитием как таковым. Желая оценить развитие своего опыта или знаний, мы пытаемся выявить характеристики, которые позволят упорядочить и соизмерить имеющиеся свидетельства. При оценке истории можно выделить ряд культурных феноменов, на наблюдении изменения которых было бы плодотворно сосредоточить внимание. У Шнайдера аспектами рассмотрения становятся суть ('Being') и становление ('Becoming'). Человеческое становление получает репрезентацию в достигаемых результатах в областях науки и искусства. Классифицировав исторические реликты, входящие в сферу творчества разума, исследователь может создать историю, претендующую называться эволюционной по содержанию [6, p. 11]. Как констатирует Шнайдер, миссией современной ему эпохи является соединение общих эволюционных наблюдений о человеческой цивилизации и их приведение к некоторой научной цельности [6, p. 13]. «Естественная система» человеческой цивилизации ждет своего объяснения. Выявления некоторых закономерностей, следующих из более чем обширных сведений. Справиться с такой задачей, вероятнее всего, под силу философу, поскольку люди этого ремесла обыкновенно хорошо справляются со сведением данных во всеобъемлющие системы. Ее исполнение автор берет, стало быть, на себя.

Рассмотрев период «каменного века», он делает вывод, что рисунки, оставленные в пещерах ранним человеком, демонстрируют складывание на этом этапе истории гомогенной «солнечной религии». Осознание связи человека с окружающей природой повлияло на формирование ранних союзов – будь то семья или племенное объединение, позднейшее развитие протонауки и протоискусства. То есть: по сей день адекватное, с точки зрения естественных наук, «цельное» понимание физического мира на протяжении всей истории было естественным для человека отношением к миру [6, p. 34]. Религии же, как показывает последующее рассмотрение, стали своего рода «наслоениями», возникшими в результате несопоставимости материального инструментария и познавательных амбиций. Дополнение картины мира разного рода божествами позволяло человеку заполнить пробелы в понимании связи и причин явлений.

Первые следы складывания «теории высшего типа» можно найти в культуре древних египтян, известной поэтическими представлениями о том, что солнце совершает ежегодное путешествие по небу, соизмеряемое с жизненным циклом человека. Солнце как бы соединяет в себе Природу и человеческий дух. Монистический символизм отразился в дошедших до нас мифах и свидетельствах о древней солярной астрономии. Однако человеческому уму на том этапе все еще было не под силу охватить мир в качестве единого целого.

Так или иначе, место у истоков интеллектуального продвижения человечества к развитию понимания монизма природы, безусловно, принадлежит египтянам. Пикторальные артефакты, иероглифическое письмо, научные и художественные произведения в общей форме выражают стремление объединить части в целое, с чем-то их идентифицировать – прежде всего, с солнечным диском – и классифицировать [6, p. 116]. Главные и первые боги египтян, напоминает автор, Атон, Амон-Ра воплощали Солнце и соединяли в одних руках мировые силы. Но человек и бог все еще ставились по разные стороны мироздания.

Следующий этап эволюции мировоззрения имел место в цивилизации вавилонян. *Вавилоняне,*

хотя и развили более точное понимание вселенной, концепция единства ими не была выработана. Отражением плюрализма опыта и разрозненности знания, стал пантеон вселенских богов, ответственных за те или иные физические компоненты мира. Тем не менее, вавилонская культура выработала представление о единой причине всего происходящего, что приблизило их к интерпретации истории человечества как связанного процесса [6, p. 202]. Вавилоняне в зачаточной форме развили скептическое отношение к явлениям, побуждавшее перепроверять то, что кажется достойным доверия. Это отношение к миру стало одним из факторов развития протонауки, в частности, математики и астрономии [6, p. 203].

Из всех ранних народов именно критская «неолитическая солнечная цивилизация» наиболее близка к целостному монистическому мировоззрению. Хотя критяне проводили различие между божеством и человеком, Бог был очеловечен ими, и, в итоге, должен был слиться с народом в одно целое в акте освобождения [6, p. 220]. Говоря иначе, они развили систему представлений схожую с «природным монотеизмом», о чем свидетельствуют ремесленные артефакты. Перечисляя достижения критской культуры и противопоставляя их меньшим успехам более эклектичных в своей религии цивилизаций, Шнайдер намекает, что натуралистический монизм является наиболее плодотворным взглядом на мир.

Иудеи завершили то, что было начато вавилонянами. Соединив во всеохватывающем мировоззрении чувственно добытые данные о мире, связав понятия логическими правилами, используемыми разумом, иудеи создали первую монотеистическую религию, которая, тем не менее, основывалась на метафизическом дуализме, параллельном существовании посюсторонней и потусторонней жизни, всемогущего Бога и слабого человека [6, p. 314]. В то же время, человек и Бог были связаны единым Законом, происходящим из воли последнего. Вместе с религией иудеи выработали единый нарратив, историю мира, или Творения. Природа человека, его моральные ценности, стали выражением воли Бога, создавшего людей по своему подобию. В этом проявлялось субстанциональное единство на символическом уровне. Новая религия сочетала персонализм Бога и свободную волю. Она была слишком антропоцентричной, хотя выражала недифференцированное единство природного и божественного [6, p. 315].

Персы превзошли иудеев в логической ассимиляции вселенной и всех тех религиозных и моральных требований, что требует вера в Бога. Их этические требования были более абстрактными, а понимание вселенной приобрело большую интеллектуальную целостность. Но и они были еще далеки от монистического взгляда на мир. Персидская культура сочетала «рационализм» и индивидуализм, что выразилось в области политической организации, законов, коммерции [6, p. 359]. «Эмбрионального» монизма достигнет уже индийская культура, а наиболее цельно принцип воплотится в китайской цивилизации, где станет также основой гражданского этоса.

На пике восходящего пути к монизму как всеобъемлющего взгляда на вселенную, обосновались древние греки. Они разработали «рациональный» метод исследования мира и творчества, вдохновленный Природой и ее формами. Плодами «натурализации» мировоззрения греков стало появление первых объяснений космоса, зарождение науки, развитие логики, метафизики и эстетики. Начали складываться такие дисциплины как геометрия, астрономия, механика и история. Не только науки, но и гуманитарные искусства (например, поэтика), достигли совершенных форм, что едва ли удалось превзойти потомкам. Научное и художественное познание объективного мира было продолжено римлянами. Последние обогатили наследие греческой цивилизации и создали единую мировую империю. Их экспансионистскому начинанию обязаны современные европейские нации, чье культурное начало было заложено римской цивилизацией [7, p. 577-578].

Римляне, «скороспелая» цивилизация, не во многом превзошли достижения своей прародительницы. Но именно они создали гомогенную империю, распространившую плоды греческой культуры на большую часть мира. Римляне же обогатили монотеизм основательной философской аргументацией. Римляне стали авторами первой истории, называемой Шнайдером «пропагандистской», и истории цивилизации. Их ум зачал науку юриспруденции. Творческий дух римлян проявил себя в строительном и инженерном деле, которому наследовали многие следующие поколения [7, p. 676].

Персов и иудеев в Азии превзошла индийская цивилизация. В Индии, с одной стороны, распространение получил монотеизм, с другой – многобожие. У индийцев автор находит зачатки классового деления (вечные касты) сосуществовавшие с представлением о единстве происхождения человеческих душ («духовная демократия»). Индийцам удалось выработать единый канон духовных законов, развить многие науки, однако истории у них не зародилось. Логика не стала принципом их политического

управления. Пластические и изобразительные искусства не вышли за пределы религиозных сюжетов. Из всех цивилизаций тем не менее, именно индийцы более других приблизились к эволюционной фазе, достигнутой древними греками, исключая римлян [7, p. 783].

Последней автор характеризует ту неарийскую цивилизацию, что продвинулась дальше Греции в своем развитии. *Китай* стал колыбелью совершенно монистической и этической философии жизни на Востоке. Ее плодом стала система образования, позволившая взрастить интеллектуальную и духовную аристократию [7, p. 878]. В политику вошла образованная буржуазия, на которую возлагалось управление государством. Свод философских и этических правил получил оформление в многочисленных книгах. Достижения науки были применены в агрикультуре и экономике, став фактором устойчивости цивилизации. Пластические и пикториальные искусства в большой мере избежали влияния религиозных предписаний [7, p. 879]. Именно китайское искусство выразило глубинную эмоциональную гармонию человека с Природой, воплотив единение органических существ – людей, животных, растений.

Возможность *исторического развития* на основе способности к изменчивости, адаптации к климату, ландшафту живых организмов рассматривалась Шнайдером в ключе дарвиновской интерпретации функционирования биологических систем. Природа доминирует над человеком и другими своими произведениями в том смысле, что естественная среда задает некоторый предел возможностям реализации способностей в конкретном геоклиматическом контексте. Она направляет деятельность живых существ в русло, соответствующем задаче поддержания биосферы в целом (саморегуляция). Череда вынужденных адаптаций приводит к усложнению организмов, которое обыкновенно характеризуют как процесс совершенствования.

«Естественный» прогресс человеческой цивилизации является одним из результатов этой «предрасположенности» к совершенствованию. Но не стоит упускать из виду, что физическому («материальному») становлению параллельно культурное («духовное»). Мы можем солидаризироваться с авторами в необходимости исследовать исторические явления в качестве биокультурной эволюции. Культурная история человечества, обыкновенно рассматриваемая историками-специалистами как «всеобщая», может изучаться как часть истории развития вселенной (представленная сегодня направлением 'Big History'). Вопросом мировоззрения можно счесть принятие или отторжения принципа всеобщего субстанционального единства и каузальной взаимосвязи всех мировых процессов. Однако, как демонстрируют авторы, механизм передачи достижений другой культуры, их накопление и ассимиляция, позволяет народам из своей «наследственности», произвести нечто новое. Выраженное в материальном, интеллектуальном или социальном действии, стремление к новшеству функционально направлено на приспособление к окружающей среде. В этой связи развитие чувствительности культуры к природным процессам, рефлексия ей натуралистического всеединства, можно рассматривать в качестве принципа прогресса человеческих сообществ.

Литература:

1. Гринин Л. Е. Лекция: природный фактор в аспекте теории истории // Философия и общество. 2011. № 2. С. 168-198.
2. Алферов А. А. Проявления натуралистического подхода к истории // Историческая и социально-образовательная мысль. 2016. № 6 (8). С. 31-36.
3. Дюбуа-Реймон Э. Культурная история и естествознание / Под ред. С. И. Ершова. М.: Н. В. Синюшин, 1900.
4. Collado-Ruano J. Co-evolution in Big History: a transdisciplinary and biomimetic approach to the sustainable development Goals // Social Evolution & History. 2018. Vol. 17. No. 2. P. 27-41.
5. Князева Е. Н., Алюшин А. Л. Big History: эволюционное мышление в глобальной перспективе // Век глобализации. 2016. № 3. С. 16-31.
6. Schneider H. The History of the World Civilization from Prehistoric Times to the Middle Age (M. M. Green, Trans.). Vol. 1. London: George Routledge and Sons Ltd., 1931.
7. Schneider H. The History of the World Civilization from Prehistoric Times to the Middle Age (M. M. Green, Trans.) Vol. 2. London: George Routledge and Sons Ltd., 1931.

Философия истории Н.М. Карамзина

Чижков Н.С.

Институт философии РАН, младший научный сотрудник

nik.fall@gmail.com

Аннотация: В докладе представлены философские и социально-исторические идеи Николая Михайловича Карамзина. В их основе лежат переосмысленные гуманистические идеи и ценности эпохи Просвещения. Показано, что, в отличие от французского, немецкое было ориентировано не столько на вопросы социально-политического устройства общества, сколько на вопросы нравственного и интеллектуального совершенствования человека, в котором народное образование и воспитание занимают ключевое место. Основываясь на логике немецкого просвещения, которая шла от личности к обществу, Карамзин, учитывая переходящий характер самодержавия, попытался понять, чем должна быть Россия и каким образом развиваться, чтобы гарантировать себе вечную жизнь в истории человечества. Ответ на этот вопрос представлен в заключительной части доклада.

Ключевые слова: Карамзин, философия истории, социальная философия, Россия, историческая судьба, личность, общество

Philosophy of History by N.M. Karamzin. Chizhkov N.S.

Russian Academy of Sciences, Institute of Philosophy, Junior Research Fellow

Abstract: The report presents the philosophical and socio-historical ideas of Nikolai Mikhailovich Karamzin. They are based on rethought humanistic ideas and values of the Enlightenment. In this report we show that, unlike the French, German enlightenment was focused not on issues of the socio-political structure of society, but on issues of moral and intellectual improvement of a person in which public education and upbringing occupies a key place. Based on the logic of German enlightenment, which went from person to society, Karamzin tried to understand what Russia should be and how should develop in order to guarantee eternal life in the history of mankind. The answer on this question is presented in the final part of the report.

Keywords: Karamzin, philosophy of history, social philosophy, Russia, historical fate, personality, society

Николай Михайлович Карамзин был одним из первых отечественных философов истории. Он, основываясь на историческом прошлом нашей страны, пытался выработать путь развития России и предсказать те опасности, которые возможно будут нас поджидать. Недаром многие его современники и учёные, изучавшие культурное наследие Н.М. Карамзина, считали, что именно он, поднимая важные и многовековые проблемы нашего общества в своих произведениях, создал «науку о России» [1,2,3] и тем самым способствовал укреплению величия нашей страны.

Сегодня в России вновь возрождаются дискуссии по всем тем проблемам, которые поднимал и на которые вполне определенным образом отвечал Карамзин. Это касается проблемы общего и особенного в русской истории, проблемы соотношения свободы, порядка и общего блага, проблемы взаимосвязи нравственного уровня развития граждан и политических свобод в государстве. Поэтому сегодня важно проанализировать позицию Карамзина по всем этим вопросам.

В основе его мировоззрения и социально-философских идей лежат воспринятые и переосмысленные гуманистические идеи эпохи Просвещения. Наиболее существенную роль в становлении его мировоззрения сыграло именно немецкое Просвещение, с которым он познакомился еще в юности благодаря своему наставнику и учителю, профессору Московского университета Иоганну Матиасу Шадену [4]. В отличие от французского немецкое было ориентировано не столько на вопросы соци-

ⁱ Работа выполнена при поддержке РФФИ, проект № 19-11-93002 «Культурно-философские основания китайско-российского сотрудничества». (The work was supported by the Russian Foundation for Basic Research, project No. 19-11-93002 «Cultural and philosophical foundations of Chinese-Russian cooperation».)

ально-политического устройства общества, сколько на вопросы нравственного и интеллектуального совершенствования человека, в котором народное образование и воспитание занимает ключевое место. Разработка политической доктрины явно не была в центре внимания немецкого Просвещения. Несогласие Карамзина с французской мыслью состояло в первую очередь в неприятии логики этой мысли, которая шла от общества к личности, полагая, что изменение социально-политического устройства общества неизбежно повлечет нравственное совершенствование человека. Трагедия французской революции, свидетелем, которой он стал во время своего путешествия по Европе (1789-1790), как считал Карамзин, доказала ошибочность этой логики. По мысли Карамзина, логика размышлений должна быть обратной: от личности к обществу. Он развивает эту точку зрения в своей социально-исторической концепции, в рамках которой разум и нравственность понимаются в качестве реальной исторической силы, действующей через людей, через их осознание себя в качестве нравственных существ. Социальные изменения становятся реальными, а политические институты начинают работать только по мере «нравственного воспитания человека... и политического воспитания гражданина» [5, с. 109-110]. Именно максимально широкое образование и просвещение народа, считает Карамзин, должно быть основной задачей государства, которая, в конечном счете, приведет страну к устойчивому эволюционному развитию и предотвратит впадение населения в революционные крайности.

Именно страх перед революцией и понимание её бессмысленности и беспощадности, во многом определяли его соображения относительно крестьянского вопроса и конституционного ограничения власти монарха. Выступая против бездумного освобождения крестьян и конституции, он был сторонником неограниченной монархии, построенной на принципах патриархального правления, где самодержец заботится о своём народе, как отец о своих детях. При этом в своих работах Карамзин предполагал переходящий характер самодержавия. Карамзин считал, что исторический процесс развития всех народов рано или поздно приведет их к республиканской форме правления. Самодержавие выполняет в истории важную функцию, но в то же время самодержавие исторически преходяще. Оно нужно, считает Карамзин, до тех пор, пока люди живут лишь борьбой за свои частные интересы, пока они не осознали себя в качестве личности и в то же время как часть нации, пока не только личный интерес, но и нравственный закон не стал реальным мотивом их поведения. Именно к этому их готовит самодержавие, именно в этом он видит его историческую задачу. Отсюда и столь значительное место, которое Карамзин отводит в своих исследованиях анализу нравственности монархов.

Желая России вечной жизни, он понимал, что рано или поздно любая империя падёт, поэтому он пытался понять, чем должна быть Россия и как развиваться, ради вечной жизни, ради вечности? Ответ на него он нашёл в истории человечества. В качестве примера Карамзин приводит Римскую империю, которая, по его мнению, будет существовать вечно, если не в реальной жизни, то в умах людей, и Могольскую империю, чья участь – неизбежное забвение. В чём же заключается разница между ними для историографа? По Карамзину «империя должна содействовать раскрытию великих способностей души человеческой» [6. С. 324], если империя этого не делает, то она обрекает себя на забвение будущими поколениями. Поэтому вечно, «среди гробов и тления» [6. С. 324], смогут жить только те империи, которые «питали душу самого отдалённого потомства вечными красотами своих творений» [6. С. 323-324] и способствовали развитию «наук» и «искусств», а не те, которые «только убивали» [6. С. 323] и «единственно изумляли нас грозным колосом силы» [6. С. 324].

Есть ещё одно важное условие для вечной жизни империй в умах и сердцах людей. По Карамзину, это эволюционный, а не революционный путь развития, основанный на бесконфликтной передаче накопленных знаний от поколения к поколению. Революция, по Карамзину, неизбежно будет отвергать те идеи и ценности, которые лежали в основании свергнутого режима, забывая достижения предыдущих поколений. Примером тому для Карамзина служила Французская революция. Эволюционный путь развития, единственно приемлемый для Карамзина, возможен только путём всеобщего просвещения и возвышения нравственности людей. Если монархия этого не делает, то революция становится неизбежной. Поэтому для Карамзина основной шаг на этом этапе, который должна осуществить монархия, чтобы навсегда остаться в истории, это создание полноценной системы образования, где люди могли бы научиться базовым знаниям и навыкам, позволяющим им жить своим умом и самосовершенствоваться. Именно образование, по Карамзину, способствует развитию внутренней свободы человека и помогает ему, в конечном счете, отличать добро от зла. Идея свободного и независимого разума была ключевой идеей Просвещения, которая, как мы видим, легла в основу философско-исторической концепции Карамзина.

Литература:

1. Кульман Н.К. Н.М. Карамзин // Подвиг честного человека. М.: Жизнь и мысль, 2010. С. 11-24.
2. Лозинский Г.Л. Карамзин в Париже // Подвиг честного человека. М.: Жизнь и мысль, 2010. С. 25-29.
3. Лаппо И.И. Н.М. Карамзин и его государственные идеи // Подвиг честного человека. М.: Жизнь и мысль, 2010. С. 30-38.
4. Чижков Н.С. Влияние Иоганна Матиаса Шадена на формирование мировоззрения Н.М. Карамзина // Полилог/ Polylogos. 2019. Т. 3. № 4 [Электронный ресурс]. URL: <https://polylog.jes.su/s258770110008021-5-1/> (дата обращения 24.02.20)
5. Карамзин Н.М. Историческое похвальное слово Екатерине Второй. Часть третья // Полное собрание сочинений. М.: Терра, 2009. Т. 17. С. 87-142.
6. Карамзин Н.М. Речь, произнесённая на торжественном собрании Императорской Российской Академии 5 декабря 1818 года // Полное собрание сочинений. М.: Терра, 2009. Т. 17. С. 317-324.

РФК-2020_101_СЕКЦИЯ «ФИЛОСОФСКАЯ ОНТОЛОГИЯ»	7		
Онто-гносеологические модели трансцендентного в классической метафизике	9		
<i>Бурханов Р. А.</i> 9			
<i>Ontological and epistemological models of the transcendent in classical metaphysics.</i>			
Burkhanov R. A. 9			
<i>Surgut State University, Philosophy and Law Department</i> 9			
Новая роль человеческой личности в цифровом мире	12		
Волкова Л. П. 12			
<i>The new role of the human person in the digital world.</i>			
Volkova L. P. 12			
СООТНОШЕНИЕ САМОРАЗВИТИЯ И САМОРАЗРУШЕНИЯ	16		
<i>Гимкаева А. Д.</i> 16			
<i>The correlation of self-development and self-destruction.</i>			
<i>Gimkaeva A. D.</i> 16			
ДЕСТРУКЦИЯ СУБЪЕКТА В ФИЛОСОФИИ «РАННЕГО» М. ХАЙДЕГГЕРА	20		
<i>Девайкин И. А.</i> 20			
<i>The Destruction of the Subject in the Philosophy of Later M. Heidegger.</i>			
Devaykin I. A. 20			
УЧЕНИЕ О БЫТИИ: ОТ КАТЕГОРИЙ К КОНЦЕПТАМ	23		
<i>Димитрова С. В.</i> 23			
<i>The doctrine of being: from categories to concepts.</i>			
Dimitrova S. V. 23			
ЭСТЕТИЗАЦИЯ ПРИРОДЫ – РЕАЛИЗМ ИЛИ ДЕРЕАЛИЗАЦИЯ?	26		
<i>Дорожкин Е. Л.</i> 26			
<i>Aestheticization of nature - realism or derealization?</i>			
Dorozhkin E. L. 26			
КАТЕГОРИЯ СВОБОДЫ В СУБСТАНЦИАЛИСТСКОЙ И ЛИЧНОСТНОЙ ОНТОЛОГИЯХ	29		
<i>Думаревский Д. Б.</i> 29			
<i>Categories of freedom in substantialist and personal ontologies.</i>			
Dumarevsky D. B. 29			
ОНТОЛОГИЯ КЛАССИЧЕСКОЙ И НЕКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ	32		
<i>Ерахтин А. В.</i> 32			
<Title>			
<i>Erakhtin A. V.</i> 32			
ВЗАИМОСВЯЗЬ МОНОТРИАДИЗМА И АНТИФИНАЛИЗМА В РЕШЕНИИ ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ СМЫСЛОЖИЗНЕННОЙ ПРОБЛЕМ	35		
<i>Зайцев Д. Ф.</i> 35			
<i>The relationship between monotriadism and anti-finalism in solving ontological meaning-life problems</i>			
Zaytsev D. F. 35			
ПРОБЛЕМА БЫТИЯ ФИЛОСОФИИ В УСЛОВИЯХ ТОТАЛЬНОЙ СИМУЛЯЦИИ	38		
<i>Зенец Н. Г.</i> 38			
<i>The problem of the existence of philosophy in the conditions of total simulation.</i>			
Zenets N. G. 38			
УНИВЕРСАЛЬНЫЙ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ ТРЕУГОЛЬНИК И ЕГО ЗНАЧЕНИЕ	41		
<i>Кожевников Н. Н.</i> 41			
<i>Universal hermeneutic triangle and its meaning.</i>			
Kozhevnikov N. N. 41			
О ПРЕОДОЛЕНИИ РАСПАДА БЫТИЯ В ФИЛОСОФИИ	44		
<i>Колесникова А. В.</i> 44			
<i>Overcoming the breakdown of being in philosophy.</i>			
Kolesnikova A. V. 44			
ОНТОЛОГИЯ КОНЕЧНОЙ ВЕЩИ: СПЕКУЛЯЦИЯ И КОНТИНГЕНТНОСТЬ	47		
<i>Комаров С. В.</i> 47			
<i>Ontology of finite thing: speculation and contingency.</i>			
Komarov S. V. 47			
ПРОБЛЕМА ОСМЫСЛЕНИЯ ПРОЦЕССОВ В ПОНЯТИЯХ	51		
<i>Косилова Е. В.</i> 51			
<i>The problem of comprehension of processes.</i>			
Kosilova E. V. 51			
Грамматический метод Винсента Декомба: дескрипция и критика	55		
<i>Кудрин С. К.</i> 55			
<i>The Vincent Descombes's Grammatical Method: Description and Criticism.</i>			
Kudrin S. K. 55			
ИДЕЯ МОЗАИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ: ОПЫТ ФИЛОСОФСКОЙ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ	58		
<i>Лукьянов А. В.</i> 58			
<i>Садыкова А. Г.</i> 58			
<i>The Idea of Mosaic Philosophy: An Attempt of Philosophical Conceptualization.</i>			
Lukyanov A. V.; Sadykova A. G. 58			
ОСНОВНОЙ ВОПРОС ФИЛОСОФИИ: ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ	61		
<i>Ляпустин А. Г.</i> 61			
<i>The main issue of philosophy: ontological aspect.</i>			
Lyapustin A. G. 61			
ОТНОШЕНИЕ «ПРЕДМЕТ-ДВИЖЕНИЕ» И ЕГО ИМПЛИКАЦИИ	64		
<i>Метлов В. И.</i> 64			
<i>The relation "object-movement" and its implications.</i>			
Metlov V. I. 64			
ОПРОВЕРЖЕНИЕ СОЛИПСИЗМА В ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ЖАН-ПОЛЯ САРТРА	67		
<i>Михайлов Д. В.</i> 67			
<i>Overcoming of solipsism in phenomenological philosophy of Jean-Paul Sartre.</i>			
Mikhaylov D. V. 67			
ЭНЕРГИЙНОСТЬ ИДЕИ	71		
<i>Невелев А. В.</i> 71			
<i>Energy of the idea.</i>			
Nevelev A. V. 71			
А. КОЖЕВ И ЕГО ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ФИЛОСОФИИ Г. ГЕГЕЛЯ: ПОНЯТИЕ ПРИЗНАНИЯ	74		
<i>Одинцов П. С.</i> 74			
<i>A. Kozhev and his interpretation of G. Hegel's philosophy: the notion of recognition.</i>			
Odintsov P. S. 74			
ОНТОЛОГИЯ ЛЖИ: РЕАЛЬНОСТЬ ИЛИ КВАЗИРЕАЛЬНОСТЬ?	77		
<i>Павленко А. Н.</i> 77			
<i>Ontology of false: reality or myth?</i>			
Pavlenko A. N. 77			
ВСЕЛЕНСКОЕ ВРЕМЯ	80		
<i>Пилупенко Е. А.</i> 80			
<i>Universal time.</i>			
Pilipenko E. A. 80			
ОНТОГНОСЕОЛОГИЯ КАК ФИЛОСОФСКИЙ ПРИНЦИП	84		
<i>Прохоров М. М.</i> 84			
<i>Ontognoseology: the principle of the interdependence of ontology and epistemology</i> Intended.			
Prokhorov M. M. 84			
ТРАНСЦЕНДЕНЦИЯ И БЫТИЕ	87		
<i>Самедов Аладдин Гараш-Оглы</i> 87			
<i>Transcendence and being.</i>			
<i>Samedov Aladdin Garash-Ogly</i> 87			
«МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ» ПОЗИЦИЯ Ф. ЭНГЕЛЬСА В ПОНИМАНИИ СОЗНАНИЯ	90		
<i>Свергузов А. Т.</i> 90			
<i>F. Engel's «materialistic» position in understanding of consciousness</i>			
Sverguzov A. T. 90			
ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ ГРИГОРИЯ СКОВОРОДЫ	92		
<i>Сколяр Ю. Н.</i> 92			
<i>Gregory Skovoroda's existential ontology.</i>			
Scoliar Ju. N. 92			
ТРОИЧНАЯ ОНТОЛОГИЯ	95		
<i>Соловьев Н. А.</i> 95			
<i>Trinity ontology</i>			
Solovyev N. A. 95			
ФИЛОСОФИЯ НЕБЫТИЯ (НИЧТО) И СОВРЕМЕННАЯ НАУКА	99		

Солодухо Н. М.	99	
<i>The philosophy of non-being (nothing) and modern science.</i>		
Solodukho N. M.	99	
ОНТОЛОГИЗАЦИЯ ХОЗЯЙСТВА КАК ФЕНОМЕН СОВРЕМЕННОСТИ: ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ	102	
Спасский И. Д.	102	
<i>Ontologization of the economy as a modern phenomenon: philosophical and methodological aspects.</i>		
Spasskiy I. D.	102	
К основам феноменологически фундированной философии: некоторые принципы метафизики, антропологии и этики	105	
Черняк Д. Л.	105	
СЮЖЕТНО-ИГРОВАЯ ПАРАДИГМА – ФИЛОСОФИЯ ПОЛИЦЕНТРИЧЕСКОГО МИРА	108	
Шимельфениг О. В.	108	
<i>Story-playing paradigm - philosophy of the polycentric world.</i>		
Shimelfenig O. V.	108	

ТИПЫ ВЕРЫ В НАУЧНОМ ПОЗНАНИИ	113	
Беляков Н.С.	113	
<i>The Types of Belief in Scientific Cognition.</i>		
Beliakov N.S.	113	
ГЕГЕЛЕВСКАЯ ДИАЛЕКТИКА В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФИИ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА.	116	
Шергенз Н.А.	116	
ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА СИГНИФИКАЦИИ: ЧТО ИМЕННО ОБОЗНАЧАЕТ ЗНАК?	118	
Тайсина Э.А.	118	
<i>Fundamental gnoseological problem of signification: What exactly does sign signify?</i>		
Emilia Tajsin	118	
ЭМПИРИЧЕСКИЙ УРОВЕНЬ ПОЗНАНИЯ В ИССЛЕДОВАНИИ СИСТЕМЫ ПРАВА	122	
Чураев Т.Ф.	122	
<i>Empirical Level of Knowledge In Research of the Law System.</i>		
Churaev T.F.	122	
АРГУМЕНТ ОТ ОТНОСИТЕЛЬНОСТИ ВОСПРИЯТИЯ И ВОПРОС О СУБЪЕКТИВНОСТИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ОПЫТА.	125	
Пучков Д. Б.	125	
<i>The argument from perceptual relativity and the question of the subjectivity of human experience.</i>		
Pouchkov D. B.	125	
ВЫЧИСЛИТЕЛЬНЫЙ ПОДХОД В СОЦИАЛЬНОМ ПОЗНАНИИ	129	
Михайлов И.Ф.	129	
<i>Computational Approach in Social Cognition.</i>		
Mikhailov I. F.	129	
ГРАНИЦЫ НАУКИ И ВОЗМОЖНОСТИ ИХ РАСШИРЕНИЯ	135	
Пеньков В.Е.	135	
<i>Boundaries of science and opportunities for their expansion.</i>		
Penkov V.E.	135	
«ТЕОРИЯ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ. РЕКУРСИВНЫЙ ПОДХОД».	138	
Кузнецников Андрей Анатольевич.	138	
<i>Theory of scientific knowledge. A recursive approach</i>		
Kuznechenkov Andrey Anatolyevich.	138	
ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ВСПОМОГАТЕЛЬНЫХ ПОНЯТИЙ РАЗЛИЧНОГО УРОВНЯ АБСТРАКЦИИ	141	
Карпович В.Н.	141	
<i>Theoretical definitions for auxiliary concepts of various levels of abstraction.</i>		
Karpovich V.N.	141	
ПРОБЛЕМА ЦЕННОСТИ ЗНАНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ	144	
Каримов А.Р.	144	
НАУЧНЫЙ ДИСКУРС: КРЕАТИВНОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ПРЕДМЕТНОГО, НОРМАТИВНОГО И РЕФЛЕКСИВНОГО ЗНАНИЯ	147	
Лукашевич В.К.	147	
<i>Scientific discourse: creative interaction of subject, normative, and reflective knowledge.</i>		
V.K. Lukashevich	147	
КЛАССИЧЕСКАЯ И НЕКЛАССИЧЕСКАЯ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ В СВЕТЕ ПРОБЛЕМЫ БЕСКОНЕЧНОСТИ	150	
Филатова М.И.	150	
<i>Classical and non-classical rationality in the light of the infinity problem.</i>		
Philatova M. I.	150	
ЦИФРОВИЗАЦИЯ НАУКИ И ЭПИСТЕМОЛОГИЯ	153	
Загидуллин Ж.К.	153	
<i>Digitization of science and epistemology.</i>		
Zagidullin Zh. K.	153	
ПРОБЛЕМА ЦЕЛИ И СМЫСЛА НАУКИ В ЦИВИЛИЗАЦИИ ЗНАНИЯ	156	
Черткова Е.Л.	156	
<i>The problem of the purpose and meaning of science in the civilization of knowledge.</i>		
Chertkova E.L.	156	
ФИЛОСОФСКИЕ ПРИНЦИПЫ ПОЗНАНИЯ: ПРИНЦИП ИНТЕРВАЛЬНОСТИ ЗНАНИЯ	159	
Агошкова Е. Б.	159	
<i>Philosophical Principles of Knowledge: Principle of Interval Knowledge.</i>		
Agoshkova E. B.	159	
ОТ ГНОСЕОЛОГИИ К ЭПИСТЕМОЛОГИИ: ПРОБЛЕМА МОРФОЛОГИИ ЗНАНИЯ	163	

Кузнецова Н.И.	163	РФК-2020_103_СЕКЦИЯ «ЛОГИКА»	187
МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ВЕРСИЯ ПОДТВЕРЖДЕНИЯ ПЛЮРАЛИЗМА ИСТИНЫ	166	ОТРИЦАНИЕ В ЛОГИКАХ ОБОБЩЕННЫХ ИСТИННОСТНЫХ ЗНАЧЕНИЙ	189
Билалов М.И.	166	Григорьев О.М.	189
<i>Methodological version of confirmation of pluralism of truth.</i>		<i>Negation in logics of generalized truth values.</i>	
Bilalov M. I.	166	Grigoriev O.M.	189
ВСЕОБЩАЯ СЕМИОТИКА	169	НЕДООЦЕНКА ИСТИНЫ И ПЕРЕОЦЕНКА ЛЖИ В ЧЕТЫРЕХЗНАЧНЫХ ЛОГИКАХ	191
Болдин П.Н.	169	Девяткин Л.Ю.	191
<i>Universal semiotics.</i>		<i>Undervaluation of Truth and Overvaluation of Falsity in Four-Valued Logics.</i>	
Boldin P.N.	169	Devyatkin L.Yu.	191
РАЦИОНАЛЬНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ	173	ОБУЧЕНИЕ ПОНЯТИЯМ НА ОСНОВАНИИ ПРИМЕРА	195
Яшин Б. Л.	173	Зайцев Д.В.	195
СОЦИАЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР СОВРЕМЕННЫХ ТЕХНОЛОГИЙ	177	<i>Concept instance-based learning.</i>	
Даниелян Наира Владимировна	177	Zaitsev D.V.	195
<i>Social Character of Modern Technologies.</i>		ВОЗМОЖНОЕ ТЕХНИЧЕСКОЕ ПРИЛОЖЕНИЕ КВАЗИФУНКЦИОНАЛЬНОЙ ЛОГИКИ	198
Naira Danielyan	177	Ивлев Юрий Васильевич	198
ФИЛОСОФИЯ ПОВСЕДНЕВНОЙ ЖИЗНИ: КОГНИТИВНЫЙ АСПЕКТ	180	<i>Possible technical application of quasi-functional logic.</i>	
Дождикова Р.Н.	180	Ivlev Yuriy V.	198
<i>The Philosophy of Everyday Life: Cognitive Approach.</i>		ИНТЕНСИОНАЛЬНАЯ СЕМАНТИКА ДЛЯ СИЛЛОГИСТИК ВАСИЛЬЕВСКОГО ТИПА	201
Dozhdikova R. N.	180	Легейдо М.М.	201
ОКОЛОНАУЧНОЕ ЗНАНИЕ: К ОЦЕНКЕ ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКОЙ ОСНОВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ	183	<i>Intensional Semantics for Vasiliev's Syllogistic.</i>	
Мартишина Н.И.	183	Legeydo M.	201
<i>Para-science: evaluation of terminological basis of the study.</i>		СИЛЛОГИСТИКА И ОТНОШЕНИЯ МЕЖДУ ФОРМУЛАМИ В ПРОПОЗИЦИОНАЛЬНОЙ ЛОГИКЕ	205
N.I. Martishina	183	Маркин В.И.	205
		<i>Syllogistic and the relations between formulas in propositional logic.</i>	
		Markin V.I.	205
		ПРОПОЗИЦИОНАЛИЗМ И ОТНОШЕНИЕ ИМЕНОВАНИЯ	208
		Микуртумов И. Б.	208
		<i>Propositionalism and Naming.</i>	
		Mikirtumov I. B.	208
		ТРАНСКОНЦЕПТУАЛЬНОСТЬ КАТЕГОРИАЛЬНЫХ ПОНЯТИЙ (ЛОГИКО-ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ)	211
		Павлюкевич В.И.	211
		<i>Transconceptuality of categorical concepts (logical and epistemological aspects).</i>	
		V.I. Pavlyukevich	211
		ОБОБЩЁННЫЙ КОРРЕСПОНДЕНТСКИЙ АНАЛИЗ ДЛЯ ЧЕТЫРЁХЗНАЧНЫХ ЛОГИК С ОТРИЦАНИЯМИ ДЕ МОРГАНА И БУЛЯ	214
		Петрухин Я.И.	214
		<i>Generalized correspondence analysis for four-valued logics with de Morgan and Boolean negations.</i>	
		Petrukhin Y.I.	214
		ТРЕХЗНАЧНАЯ ПАРАНОРМАЛЬНАЯ ИМПЛИКАТИВНО-НЕГАТИВНАЯ ЛОГИКА С ОДНИМ ВЫДЕЛЕННЫМ ЗНАЧЕНИЕМ	217
		Попов В. М.	217
		ПАРАПОЛНЫЕ ЛОГИКИ КАК РАСШИРЕНИЯ ИЗОМОРФОВ	219
		Томова Н.Е.	219
		<i>Paracomplete logics as expansions of isomorphs.</i>	
		Tomova N.E.	219
		О ПОНЯТИИ ФИЗИЧЕСКОГО АЛГОРИТМА	222
		Шалак В. И.	222
		<i>On the concept of the physical algorithm.</i>	
		Shalack V.I.	222
		РЕШЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ «ТРЕТЬЕГО ПРОЧТЕНИЯ» С УЧЕТОМ ПАРАМЕТРИЧЕСКОЙ ЧУВСТВИТЕЛЬНОСТИ	226
		Шкаброва М.В.	226
		<i>Solving a problem of the «third reading» given parametric sensitivity.</i>	
		Shkabrova M.V.	226
		ЛОГИКА КВАНТОВОЙ ГРАВИТАЦИИ	230
		Васюков В.Л.	230
		<i>Quantum Gravitation Logic.</i>	
		Vasyukov V.L.	230
		АКСИОМАТИЧЕСКОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ ТРАДИЦИОННОЙ СИЛЛОГИСТИКИ С ОТРИЦАТЕЛЬНЫМИ ТЕРМИНАМИ	234
		Ильин А.А.	234

		РФК-2020_104_СЕКЦИЯ «ЭТИКА»	247
		Содержание понятий «Честь» и «Достоинство» в современном обществе	249
	238	<i>Абакарова Р. М.</i> 249 <i>Maintenance of the concepts "Honour" and "Advantage" of the modern society.</i> Abakarova R. M. 249	
	241	ФОРМЫ МОРАЛЬНОЙ ИМПЕРАТИВНОСТИ 251 <i>Апресян Р. Г.</i> 251	
		СПЕЦИФИКА ПОНЯТИЯ ДОБРОДЕТЕЛИ В МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ 254 <i>Артемяева О. В.</i> 254 <i>The Specifics of the Concept of Virtue in the Modern Moral Philosophy.</i> Artemyeva O. V. 254	
	244	МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ КАТЕГОРИАЛЬНОГО АНАЛИЗА ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ЭТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ 257 <i>Барташевич Т. Ю.</i> 257 <i>Овчинникова Е. А.</i> 257 <i>Methodological aspects of categorical analysis of Russian ethical thought.</i> Bartrashevich T. Yu.; Ovchinnikova E. A. 257	
	245	Универсальность морального требования: философский реализм vs трансцендентализм. (Памяти О. Г. Дробницкого) 261 <i>Богодельникова Л. А.</i> 261 <i>Universalization of Moral Obligation: Philosophical Realism vs Transcendentalism (in memory of O. G. Drobnitski).</i> Bogodelnikova L. A. 261	
		МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЭТИКИ: ДИАЛЕКТИКА ОСНОВНЫХ ПОДХОДОВ 266 <i>Гарвардт М. А.</i> 266 <i>Methodological foundations of political ethics: dialectics of the main approaches.</i> Garvardt M. A. 266	
		ПОЛОЖЕНИЕ О ЧРЕЗВЫЧАЙНЫХ СИТУАЦИЯХ КАК ИСКЛЮЧЕНИЕ В ТЕОРИИ СПРАВЕДЛИВОЙ ВОЙНЫ 269 <i>Глебова С. О.</i> 269 <i>The Supreme Emergency As an Exception in The Just War Theory.</i> Glebova S. O. 269	
		ЮМОР В ПУБЛИЧНОЙ СФЕРЕ: ЭТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ 272 <i>Грачева М. В.</i> 272 <i>Humor in the public sphere: ethical analysis.</i> Gracheva M.V. 272	
		ТРАНСДИСЦИПЛИНАРНЫЙ КОНСЕНСУС КАК МЕТОД РЕШЕНИЯ БИОЭТИЧЕСКИХ ДИЛЕММ 275 <i>Гришечкина Н. В.</i> 275 <i>Камнос А. Д.</i> 275	
		ЭТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ BIG DATA И ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА: ГРАНИЦЫ МОРАЛИ И «СЕРЫЕ ЗОНЫ» 278 <i>Жадунова Н. В.</i> 278 <i>Ethical issues of Big Data and artificial intelligence: the boundaries of morality and gray zones.</i> Zhadunova N. V. 278	
		ОШИБКА: ЭТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ 282 <i>Зимбули А. Е.</i> 282 <i>Mistake: ethical aspects.</i> Zimbuli A. E. 282	
		ПОНЯТИЕ НАЦИСТСКОЙ МОРАЛИ КАК ВЫЗОВ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ 286 <i>Зубец О. П.</i> 286	
		ОТ БРАКА ДО ЛЮБВИ: ТРАНСФОРМАЦИЯ ЭТИЧЕСКИХ НОРМ ПРИ РАССТАВАНИИ С ПАРТНЕРОМ 290 <i>Игнатъева С. В.</i> 290 <i>From Marriage to Love: the Ethical standards transformation of Parting process.</i> Ignatieva S. V. 290	
		ПРИНЦИП УВАЖЕНИЯ АВТОНОМИИ В БИОЭТИКЕ: ВЫБОР И ОТВЕТСТВЕННОСТЬ 293 <i>Кетова Т. Н.</i> 293 <i>Principle of respect to autonomy in bioethics: choice and responsibility.</i> Ketova T. N. 293	
		МОРАЛЬНАЯ МАШИНА: К ВОПРОСУ ОБ ЭТИЧЕСКИХ ПРОБЛЕМАХ ЦИФРОВОГО ОБЩЕСТВА 296 <i>Клюева Н. Ю.</i> 296 <i>Moral Machine: On the Ethical Issues of a Digital Society.</i>	
		<i>Traditional Syllogistic with Negative Terms: Axiomatic Reconstruction.</i> Ilin A. A. 234	
КОММУНИКАТИВНО-ПРАГМАТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ РИТОРИЧЕСКИХ ВОПРОСОВ		<i>Кузина Е.Б.</i> 238 <i>Communicative and pragmatic aspects of rhetorical questions.</i> Kuzina E.B. 238	
ТЕМПОРАЛЬНЫЕ КОНЦЕПТЫ ДЛЯ КОНСТРУИРОВАНИЯ ЛОГИКИ ИЗМЕНЕНИЯ		<i>Попов Виталий Владимирович</i> 241 <i>Temporal concepts to design the logic of the change.</i> Popov Vitaliy Vladimirovich 241	
РЕШЕНИЕ ЗАДАЧИ ПРЕОБРАЗОВАНИЯ СМЫСЛ – ТЕКСТ (ТЕКСТ – СМЫСЛ) В СИЛЛОГИСТИКЕ L _{S2}		<i>Сметанин Ю. М.</i> 244 <i>Сметанина Л. П.</i> 244 <i>Solution of the problem of sense - text transformation (text-sense) in LS2 syllogistics.</i> Smetanin Iu. M.; Smetanina L. P. 244	
ДИНАМИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ САМОРЕФЕРЕНТНЫХ ПРЕДЛОЖЕНИЙ		<i>Степанов В.А.</i> 245 <i>Dynamic interpretation of self-reference statements.</i> Stepanov V.A. 245	

Klyueva N. Yu.	296	
О ПРАВЕ ЛГАТЬ В МИРЕ БОЛЬШИХ ДАННЫХ	299	
<i>Коваль Е. А.</i>	299	
Нормативность, возможности и социальная справедливость в этике и политической философии М. К. Нуссбаум	303	
<i>Кудряшова В. К.</i>	303	
<i>Normativity, Capabilities and Social Justice in Ethics and Political Philosophy of M. C. Nussbaum.</i>		
Kudriashova V. K.	303	
МОРАЛЬНЫЙ АРГУМЕНТ В ПОЛЬЗУ ЭКСПЛУАТАЦИИ ЖИВОТНЫХ И ЕГО КРИТИКА	306	
<i>Лосева О. В.</i>	306	
<i>Moral argument for animal exploitation and its critique.</i>		
Loseva O. V.	306	
Факторы влияния формирования репутации в социальных сетях на стратегию нравственного развития молодежи.	309	
<i>Мартынова М. Д.</i>	309	
<i>How does Formation of Reputation in Social Networks Influence on the Strategy of Young People Moral Development?</i>		
Martynova M.D.	309	
ПОНЯТИЕ «ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ ДОСТОИНСТВО»: ПРОТИВОРЕЧИЯ И АЛЬТЕРНАТИВЫ	312	
<i>Немцев М. Ю.</i>	312	
<i>The concept of dignity: its inner contradictions and alternative notions.</i>		
Nemtsev M. Yu.	312	
ОБ ОСОБЕННОСТЯХ КАЗАХСКОЙ ЭТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ	315	
<i>Нурьшева Г. Жу</i>	315	
<i>Амребаева Ж. Тм</i>	315	
<i>Амребаев А. Мм</i>	315	
<i>On particularities of the Kazakh ethical tradition.</i>		
Nuryшева G. Zh.; Amrebayeva Zh. T.; Amrebayev A. M.	315	
ЭТИЧЕСКАЯ СВЯЗНОСТЬ ОНТОЛОГИИ В КОНТИНЕНТАЛЬНОЙ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ	318	
<i>Орлин С. З.</i>	318	
<i>The ethical coherence of ontology in the continental historical and philosophical tradition.</i>		
Orlin S. Z.	318	
ПРИВАТНОСТЬ И INTEGRITY В ПРОФЕССИОНАЛЬНЫХ ЭТИКАХ «ЦИФРОВОГО ОБЩЕСТВА»	322	
<i>Перов В. Ю.</i>	322	
<i>Privacy and integrity in the professional ethics of the «digital society».</i>		
Perov V. Yu.	322	
ПУТЬ К ЛИБЕРАЛЬНОЙ ЕВГЕНИКЕ: ЭТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ	326	
<i>Перова Н. В.</i>	326	
<i>The road to liberal eugenics: an ethical analysis.</i>		
Perova N. V.	326	
КУЛЬТУРНЫЕ И НАТУРАЛИСТИЧЕСКИЕ СОПОСТАВЛЕНИЯ В ПОНИМАНИИ ПРОИСХОЖДЕНИЯ МОРАЛИ В КОНТЕКСТЕ НЕКОТОРЫХ СОВРЕМЕННЫХ НАУЧНЫХ НАПРАВЛЕНИЙ	329	
<i>Златица Плашиенкова</i>	329	
<i>Ковалева Т. В.</i>	329	
<i>Cultural and naturalistic comparisons in understanding the origin of morality in the context of some modern scientific fields</i>	329	
ПРАГМАТИЧЕСКАЯ ФУНКЦИЯ ВНУТРЕННЕГО КОНФЛИКТА	333	
<i>Положенцев А. М.</i>	333	
<i>Pragmatic function of internal conflict.</i>		
Polozhentsev A. M.	333	
КОНТРОВЕРЗЫ СТОИЧЕСКОГО МОРАЛЬНОГО НАРРАТИВА В ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА	337	
<i>Попов Д. С.</i>	337	
<i>Controversies over the stoic moral narrative in the philosophical receptions of the first half of the XX century.</i>		
Popov D. S.	337	
НРАВСТВЕННЫЕ ЦЕННОСТИ И СМЫСЛЫ В ПОГРАНИЧНОЙ СИТУАЦИИ (ПО РОМАНУ ДОСТОЕВСКОГО «ИДИОТ»)	341	
<i>Похилько А. Д.</i>	341	
СЧАСТЬЕ И МОРАЛЬНЫЙ ДОЛГ (АНАЛИЗ ЭВДЕМОНИСТИЧЕСКОГО ОБОСНОВАНИЯ МОРАЛИ)	343	
<i>Прокофьев А. В.</i>	343	
<i>Happiness and Moral Duty (an Analysis of the Eudemonistic Justification of Morality).</i>		

Prokofyev A. V.	343	
Этика социальной инклюзии и эксклюзии	346	
<i>Пчелина О. В.</i>	346	
<i>Ethics of Social Integration and Exclusions.</i>		
Pchelina O. V.	346	
СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ЭТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ КОНФУЦИАНСТВА И РОССИЙСКОЙ СЕКУЛЯРНОЙ ЭТИКИ ГОСУДАРСТВЕННЫХ СЛУЖАЩИХ	348	
<i>Фахрудинова Э. Р.</i>	348	
<i>Comparative analysis of the ethical system of Confucianism and the Russian secular ethics of civil servants.</i>		
Fakhrudinova E. R.	348	
ОСОБЕННОСТИ ОРГАНИЗАЦИИ НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ В ВЫСШЕМ УЧЕБНОМ ЗАВЕДЕНИИ	351	
<i>Цвык В. А.</i>	351	
<i>Features of the organization of moral education of students in higher education.</i>		
Tsvyk V. A.	351	
НЕОБХОДИМОСТЬ РАЗРАБОТКИ ЭТИЧЕСКИХ ОСНОВ ПРИМЕНЕНИЯ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА	354	
<i>Цвык И. В.</i>	354	
<i>The need to develop an ethical framework artificial intelligence.</i>		
Tsvyk I. V.	354	
ТОЛЕРАНТНОСТЬ И МНЕНИЕ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ	357	
<i>Цыганенко В. М.</i>	357	
<i>Tolerance and Opinion in Contemporary Society.</i>		
<i>Tsyganenko V. M.</i>	357	
РЕЦЕПЦИЯ АРИСТОТЕЛЕВСКОЙ ТРАДИЦИИ В НРАВООУЧИТЕЛЬНОЙ МЫСЛИ ДРЕВНЕЙ РУСИ	360	
<i>Чумакова Т. В.</i>	360	
<i>The reception of the Aristotelian tradition in the moralizing thought of Ancient Russia.</i>		
Chumakova T. V.	360	
О ЛИНГВО-ФИЛОСОФСКОЙ ПРИРОДЕ ЛЕКСИКИ ЭТИКИ	363	
<i>Шадманов К. Б.</i>	363	
<i>On linguo-philosophical nature of ethics vocabulary.</i>		
Shadmanov K. B.	363	

РФК-2020_105_СЕКЦИЯ «ЭСТЕТИКА»		369	
Философия природной красоты Вл. Соловьева и мировоззренческие предпосылки экологической эстетики	Белусов П.А. 371 <i>Solovyov's philosophy of natural beauty and the worldview premises of ecological aesthetics.</i> Belousov P.A. 371	371	Корнышева И. Р. 418 <i>Implicit and explicit aesthetics of emotional intelligence.</i> Kornysheva I.R. 418
Эстетика события: рефлексия и субъект-свидетель	Грякалов А.А. 375	375	ТРАЕКТОРИЯ ПОВОРОТА ОТ КЛАССИКИ К НОНКЛАССИКЕ В ТАК НАЗЫВАЕМОЙ «ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ ЭСТЕТИКЕ»
Постграмотность как основание для гибридной креативности	Гудова М.Ю. 379 <i>Post-literacy as foundation for hybrid creativity.</i> Gudova M.Y. 379	379	Крутоус В.П. 422 <i>Trajectory of the turn from classic to neoclassic in the so called 'ontological aesthetics'.</i> Krutovus V.P. 422
Художественно-философская модель мира: истоки, природа, структура	Диденко В.Д. 382 Калицкий В.В. 382 <i>Imagery and philosophical model of the world: origins, nature, structure.</i> Didenko V. D.; Kalitzky V. V. 382	382	ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ОПЫТ МЕДИА В ЦИФРОВОМ ОБЩЕСТВЕ
ПРОБЛЕМА РЕПРЕЗЕНТАЦИИ КУЛЬТУРНОЙ ТРАВМЫ В СОВРЕМЕННОМ ИСКУССТВЕ	Дрёмов Е. Н. 387 <i>Problem of representation of cultural trauma in the contemporary art.</i> Drjomova E.N. 387	387	Кузнецова М.Б. 429 <i>Aesthetic experience of media in digital society.</i> Kuznetsova M.B. 429
Эстетизация осязания в современной медиакоммуникации	Загидуллина М.В. 390 <i>Aestheticization of touch in modern media communication.</i> Zagidullina M.V. 390	390	Основные структурные принципы художественного образа в музыкальном искусстве
ПРИМЕНИМОСТЬ ФЕНОМЕНОЛОГИИ МАРИОНА К АНАЛИЗУ АБСТРАКТНОЙ ЖИВОПИСИ	Занина А.П. 393 <i>Applicability of Marion's phenomenology to the analysis of abstract painting.</i> Zanina A.P. 393	393	Кульбижеков В. Н. 432 <i>Basic structural principles of artistic image in musical art.</i> Kulbizhekov V.N. 432
ТРАНСГРЕССИЯ ЭСТЕТИЧЕСКОГО: ВЫЗОВЫ И ОТВЕТЫ	Ищенко Е.Н. 396 <i>Transgression of the Aesthetic: Challenges and Responses.</i> Ishchenko E.N. 396	396	Эстетический эстетизм как прецедент эстетической чувственности.
ТЕМАТИЗАЦИЯ ЭСТЕТИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ Э. ГУССЕРЛЯ.	Катунина Н.С. 399 <i>Thematicization of aesthetic consciousness in the philosophy of E. Husserl.</i> Katunina N.S. 399	399	Куренкова Р.А. 436 <i>Aesthetic esthesis as a precession of aesthetic sensuality.</i> Kurenkova R.A. 436
ФИЛОСОФИЯ МУЗЫКИ В ЭПОХУ «АГОНИЗИРУЮЩЕГО ПОСТМОДЕРНИЗМА»	Клюев А.С. 401 <i>Philosophy of music in the age of "Agonizing postmodernism".</i> Klujev A.S. 401	401	АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ЭСТЕТИКИ ГОРОДА
ЗРИМАЯ СУЩНОСТЬ КАК СТОРОНА ЭСТЕТИЧЕСКОГО ОТНОШЕНИЯ.	Козлов И.И. 404 <i>A visible substance as an aspect of an aesthetic attitude.</i> Kozlov Ivan Ivanovich 404	404	Лапшина В.С. 441 <i>Anthropological Dimension of the Urban Aesthetics.</i> Lapshina V.S. 441
ИСКУССТВО СОВРЕМЕННОСТИ. ЭСТЕТИКА ФРАГМЕНТА	Козьякова М. И. 409 <i>Contemporary art. Aesthetics of a fragment.</i> Kozyakova M.I. 409	409	ТРАНСФОРМАЦИЯ ИСКУССТВА В ЭПОХУ НОВЫХ МЕДИА КАК ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФИИ ИСКУССТВА
ПРОСТРАНСТВЕННО-ВРЕМЕННОЙ КОНТИНУУМ МУЗЫКАЛЬНОГО ОБРАЗА	Коломиец Г.Г. 412 <i>The space-time continuum of the musical image.</i> Kolomiets G.G. 412	412	Лисовец И.М. 444 <i>Transformation of art in the era of new media.</i> Lisovets I.M. 444
ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ МЕДИУМ: ВОЗМОЖНОСТИ ЭСТЕТИЧЕСКОГО РАСШИРЕНИЯ ПОНЯТИЯ	Кондратьев Е.А. 415 <i>Art Medium: Possible Aesthetic Expansion of the Concept.</i> Kondratiev E.A. 415	415	Об ориентации к национальному аспекту эстетики в условиях глобализации
ИМПЛИЦИТНАЯ И ЭКСПЛИЦИТНАЯ ЭСТЕТИКА ЭМОЦИОНАЛЬНОГО ИНТЕЛЛЕКТА		418	Лю Сюечжэнь 447 <i>On the orientation to the national aspect of aesthetics in the context of globalization.</i> Liu Xuezheng 447
			РЕШЕНИЕ СПОРОВ О ПОНЯТИИ ИСКУССТВА В НЕОПРАГМАТИЧЕСКОЙ ЭСТЕТИКЕ: СОФИСТИЧЕСКИЙ КЕЙС.
			АКТУАЛЬНЫ ЛИ СПОРЫ О ПОНЯТИИ ИСКУССТВА?
			Магомедова Ю. С. 450 <i>Solving the issue of the definition of art in neoprismatic aesthetics: a sophistic key.</i> Magomedova Y.S. 450
			ПРОЧНОСТЬ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ОБРАЗА В КОНТЕКСТЕ ВЫЗОВОВ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ
			Малинина Н.Л. 453 <i>The strength of the artistic image in the context of the challenges of modern culture.</i> Malinina N. L. 453
			ЧУВСТВЕННОСТЬ И ИНТЕЛЛЕКТ В ИСКУССТВЕ: НЕКОТОРЫЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ И ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АКЦЕНТЫ
			Мещерина Е. Г. 455 <i>Sensuality and intelligence in art: some historical and theoretical accents.</i> Mescherina E.G. 455
			СОВРЕМЕННАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ТРАДИЦИОННЫХ ВИЗУАЛЬНЫХ ФОРМ В ТВОРЧЕСТВЕ КИТАЙСКОЙ ХУДОЖНИЦЫ ЧЖОУ ШУИ
			Шуин 459 Нестерова О.А. 459 <i>Modern Interpretation of Traditional Visual Forms in the Work of the Chinese Artist Zhou Shuying.</i> Nesterova O.A. 459
			ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ В ЭСТЕТИКЕ Ж. ДИДИ-ЮБЕРМАНА: ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ
			Кочековская Н.А. 463 <i>Phenomenological Ideas in J. Didi-Hubermann's Aesthetics: Problem Statement.</i> Kochekovskaya N.A. 463
			СМЫСЛОПОРОЖДАЮЩИЙ ПОТЕНЦИАЛ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ТЕКСТА
			Оганов А.А. 468 <i>The meaning-generating potential of a literary text.</i> Oganov A.A. 468
			ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ФОРМЫ ЧУВСТВ: ИСТОРИЧЕСКАЯ ТИПОЛОГИЯ И СТРУКТУРА

Пряжникова А.Ю. 470 <i>Aesthetic forms of feelings: historical typology and structure.</i> Prjazhnikova A.Yu. 470		Шевцов А.А. 519 <i>Aesthetics and Callistics.</i> Shevtsov A.A. 519	
ПРОБЛЕМЫ ЧУВСТВЕННОСТИ В ЭСТЕТИКЕ И ОДНА ИЗ ВОЗМОЖНОСТЕЙ ИХ РЕШЕНИЯ 473 <i>Радеев А.Е. 473</i> <i>On the problems of sensibility in aesthetics and on a way of solving it.</i> Radeev A.E. 473		ПРИМИТИВНЫЙ ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ОПЫТ КАК РАЗНОВИДНОСТЬ ЭСТЕТИЧЕСКОГО ОПЫТА 522 <i>Шоломова Т.В. 522</i> <i>Primitive aesthetic experience as a kind of aesthetic experience.</i> Sholomova T.V. 522	
Проблема эстетического и социального в искусстве взаимодействия 476 <i>Рубцова Е.В. 476</i> <i>The problem of aesthetic and social in the art of interaction.</i> Rubtsova E.V. 476		СИНЕСТЕЗИЯ АТМОСФЕР В ЭСТЕТИКЕ ГЕРНОТА БЁМЕ 525 <i>Яковлева Л.Ю. 525</i> <i>Synesthesia of atmospheres in the aesthetics of Gernot Böhme.</i> Yakovleva L.Yu. 525	
О восточнохристианском факторе развития теологической эстетики 479 <i>Рукавишников А.Г. 479</i> <i>About the Eastern Christian factor in the development of theological aesthetics.</i> Rukavishnikov A.G. 479		ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ В ЭСТЕТИКЕ Ж. ДИДИ-ЮБЕРМАНА: ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ 528 <i>Ника Кочековская 528</i>	
ПРОТИВОСТОЯНИЕ ЭСТЕТИЧЕСКОГО ОПЫТА И ИНФОРМАЦИОННОГО ОПЫТА КАК ИНТРИГА СОВРЕМЕННОСТИ 482 <i>Рыбаков В.В. 482</i> <i>The Confrontation of Aesthetic Experience and Information Experience as an Intrigue of the Present.</i> Rybakov V.V. 482			
ЭСТЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ВИРТУАЛЬНОГО ОБРАЗА 486 <i>Рюмина М.Т. 486</i> <i>Aesthetic aspects of the virtual image.</i> Ryumina M.T. 486			
КРИТЕРИИ ХУДОЖЕСТВЕННОСТИ 490 <i>Салеев В.А. 490</i> <i>Criteria of artistic merit.</i> Saleyev V.A. 490			
ИНТУИРОВАНИЕ КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП 493 <i>Салеева М. В. 493</i> <i>Intuition act as a methodological principle.</i> Saleeva M.V. 493			
СОВРЕМЕННОЕ ИСКУССТВО: ТЕНДЕНЦИИ И ПЕРСПЕКТИВЫ 496 <i>Свиридова Н.В. 496</i> <i>Contemporary art: trends and perspectives.</i> Sviridova N.V. 496			
КУЛЬТУРА ПОСТМОДЕРНИЗМА И ТРАНСФОРМАЦИЯ ХУДОЖЕСТВЕННОГО МУЗЕЯ 499 <i>Сороковикова В. И. 499</i> <i>Postmodern culture and transformation of the art Museum.</i> Sorokovikova V. I. 499			
ОБОЗНАЧЕНИЕ ЦВЕТОВ КАК ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА 502 <i>Суздалтсева С.Н. 502</i> <i>Colors designation as an aesthetic problem: Sensuality as a problem of aesthetics.</i> Suzdaltseva S.N. 502			
АПРОПРИАЦИЯ КАК СПОСОБ ВОСПРИЯТИЯ 506 <i>Хаурова М.Р. 506</i>			
От образа-движения к образу-времени: поэтика кино второй половины XX века в философском ракурсе. 509 <i>Хренов Н.А. 509</i> <i>From image-movement to image-time: the poetics of cinema in the second half of the twentieth century in a philosophical perspective.</i> Khrenov N.A. 509			
Русские корни «Джокера» 512 <i>Цибизова Л.А. 512</i> <i>Russian Origins of «Joker».</i> Tsibizova L.A. 512			
МЕТАФИЗИКА ОСТАТКА 515 <i>Шатунова Т.М. 515</i> <i>Metaphysics of the Remainder.</i> Shatunova T.M. 515			
ЭСТЕТИКА ИЛИ КАЛЛИСТИКА? 519			

	РФК-2020_106	РФК-2020_107_СЕКЦИЯ «ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ»	573
СЕКЦИЯ «ИСТОРИЯ АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ»	533	«SORGE», «BESORGEN» И «FÜRSORGE» В АНАЛИТИКЕ DASEIN М. ХАЙДЕГГЕРА	575
ИДЕЯ ПРЕКРАСНОГО В ФИЛОСОФИИ АНТИЧНОГО ИСКУССТВА	535	<i>Азарова Ю. О. 575</i>	
<i>Григорьева М.П. 535</i>		<i>«Sorge», «Besorgen» and «Fürsorge» in Heidegger's analytic of Dasein.</i>	
<i>The idea of beauty in the philosophy of ancient art.</i>		Азарова Ю. О. 575	
Grigoreva M.P. 535		АНТРОПОЛОГИЯ В ГОРИЗОНТЕ ТЕОРИИ ПОНИМАНИЯ:	
РОЛЬ ПОЭЗИИ В СТАНОВЛЕНИИ ФИЛОСОФИИ	538	КОНТРОВЕРЗЫ КОНЦЕПЦИИ ФИЛОСОФСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ Х.-Г.ГАДАМЕРА	579
<i>Донских Олег 538</i>		<i>Ананьева Е.М. 579</i>	
<i>The role of poetry in the development of philosophy.</i>		<i>Anthropology in the horizon of the theory of understanding: controversies of the concept of philosophical hermeneutics of H.-G. Gadamer.</i>	
Donskih Oleg 538		Ананьева Е. М. 579	
РОЛЬ ТРАКТАТА Ж. БУРИДАНА “ВОПРОСЫ К ВОСЬМИ КНИГАМ «ФИЗИКИ» АРИСТОТЕЛЯ”		МЕТАФИЗИКА ДЖОРДЖА БЕРКЛИ В ДИАЛОГЕ «АЛКИФРОН»	582
В РАЗВИТИИ ТЕОРИИ ИМПЕТУСА В ФИЛОСОФСКОЙ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЛИТЕРАТУРЕ.	541	<i>Беседин А.П. 582</i>	
<i>Лорети Анджело 541</i>		<i>George Berkeley's Metaphysics in "Alciphron".</i>	
<i>The role of J. Buridan's treatise «Questions to the eight books of the «Physics» of Aristotle» in the development of the theory of impetus in the philosophical medieval literature.</i>		Беседин А.П. 582	
<i>Loreti Angelo 541</i>		СТРАТЕГИИ ЛЮБВИ: О ПРОЧТЕНИИ Ф.В.Й. ШЕЛЛИНГА И ВЛ. СОЛОВЬЕВА СЕГОДНЯ	586
ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ФИЛОСОФСКОЙ КУЛЬТУРЫ ЭПОХИ ЭЛЛИНИЗМА	543	<i>Винкельман А.М. 586</i>	
<i>Мельников Сергей Анатольевич 543</i>		<i>Love Strategy: a Modern Reading of F.W.J. Schelling and V.L. Solovyov.</i>	
<i>The main features of the philosophical culture of the Hellenistic era.</i>		Винкельман А.М. 586	
Melnikov Sergey Anatolyevich 543		МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ В ПАРАДИГМЕ MEMORY STUDIES:	
СИЛА КОРРУПЦИИ: ЛИКУРГОВО УСТРОЙСТВО СПАРТЫ У КСЕНОФОНТА	547	АКТУАЛЬНОСТЬ АНАЛИЗА И ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ*	590
<i>Мишурич А.Н. 547</i>		<i>Власова О.А. 590</i>	
<i>The Power of Corruption: Lycurgus' Spartan polity in Xenophon's view.</i>		<i>Methodological problems of the history of philosophy in the paradigm of Memory Studies: the relevance of analysis and statement of the problem.</i>	
Mishurin A.N. 547		Власова О.А. 590	
ПОРТРЕТ СОКРАТА В ИНТЕРЬЕРЕ СОВЕТСКОЙ ИДЕОЛОГИИ	551	ИДЕИ ЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ В ДИСКУССИЯХ АРИСТОТЕЛЕВСКОГО ОБЩЕСТВА 40-50-х гг. XX в.	593
Мочалова И.Н. 551		<i>Дидикин А.Б. 593</i>	
<i>Portrait of Socrates in the interior of the Soviet ideology.</i>		<i>The ideas of linguistic philosophy in the discussions of Aristotelian Society in 40-50-s. of XX century.</i>	
Mochalova I. N. 551		Anton Didikin 593	
РИТОРИКА И СКЕПСИС	554	ПОНЯТИЕ ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ ГЕРМАНА КОГЕНА	596
<i>Светлов Роман Викторович 554</i>		<i>Дмитриева Н.А. 596</i>	
<i>Rhetoric and Skepticism.</i>		<i>The Concept of Man in the Philosophy of Hermann Cohen.</i>	
Svetlov Roman 554		Dmitrieva N.A. 596	
К ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ АНТИЧНОГО СКЕПТИЦИЗМА (МЕТОДОЛОГИЯ А. ЛОНГА)	557	МЕХАНИЗМЫ, ПЧЁЛЫ, ЛЕС: ПОЛИТИКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ МЕТАФОРЫ КАНТА И ИХ СМЫСЛ	599
<i>Степанова Анна Сергеевна 557</i>		<i>Зильбер Андрей Сергеевич 599</i>	
<i>On the history of the study of ancient skepticism (methodology of A. Long).</i>		<i>Mechanisms, bees, and forest: Kant's political-anthropological metaphors and their meaning.</i>	
Stepanova A.S. 557		Zilber, Andrey S. 599	
ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ЦИЦЕРОНА О ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕКА И ЕГО КРИТИКА СТОИЧЕСКОЙ ЭТИКИ	560	ВЕРА И ЗНАНИЕ В НАУЧНУЮ ЭРУ: СМЫСЛ СПЕКУЛЯТИВНОГО ПОВОРОТА	603
<i>Титаренко И.Н. 560</i>		<i>Ивашук О.Ф. 603</i>	
<i>Cicero's Insights into Human Nature and His Criticism of the Stoic Ethics.</i>		<i>Faith and Knowledge in the scientific era.</i>	
Titarenko I.N. 560		Ivashchuk O.F. 603	
МИСТИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ ПРП. СИМЕОНА НОВОГО БОГОСЛОВА КАК СПОСОБ БОГОПОЗНАНИЯ	563	ТРОЙСТВЕННЫЙ МИМЕСИС ПОЛЯ РИКЁРА КАК ЯЗЫК МЕТОДА ПОНИМАНИЯ	606
<i>Чельшев Павел Валентинович 563</i>		<i>Каулин А. Л. 606</i>	
<i>The mystical realism of the Saint Simeon The New Theologian as a way of knowing God.</i>		<i>The triple mimesis of Paul Ricoeur as the language of the method of understanding.</i>	
Chelyshev Pavel Valentinovich 563		Kaulin A. L. 606	
НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ О ТРАКТАТЕ ГЕРМАРХА «ПРОТИВ ЭМПЕДОКЛА»	566	УЧЕНИЕ И. КАНТА О СИСТЕМАТИЧНОСТИ И ПРОБЛЕМА ЕДИНСТВА НАУКИ	609
<i>Шахнович Марианна Михайловна 566</i>		<i>Корнилаев Л.Ю. 609</i>	
<i>Some remarks on the Hermarchus treatise Against Empedocles.</i>		<i>Kant's doctrine of systematicity and the problem of unity of science.</i>	
Shakhnovich Marianna Mikhailovna 566		Kornilaev L.Yu. 609	
ПАРМЕНИД И «ФИЗИКИ»: К ИСТОКАМ ФОРМИРОВАНИЯ КОНЦЕПТА БЫТИЯ	569	ФИЛОСОФИЯ МЕДИЦИНЫ ОЛИВЫ САБУКО	612
<i>Шрейбер В.К. 569</i>		<i>Леонидов Д.В. 612</i>	
<i>Parmenides and "Physicists": Toward the Origins of the Concept of Being.</i>		<i>Oliva Sabuco's philosophy of medicine.</i>	
Shreiber V. K. 569		Leonidov D.V. 612	
		КАНТОВСКАЯ ТРАКТОВКА ПОЗНАВАТЕЛЬНОГО СТАТУСА РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА	616
		<i>Луговой С. В. 616</i>	
		<i>Kant's Treatment of the Cognitive Status of Religious Experience.</i>	
		Луговой С. В. 616	
		ФРАНК РАМСЕЙ – ПРАГМАТИСТ ИЛИ АНАЛИТИЧЕСКИЙ ФИЛОСОФ?	619

Макеева Л.Б. 619 <i>Is Frank Ramsey a pragmatist or an analytic philosopher?</i> Makeeva L.B. 619		<i>Суровцев В.А.</i> 666 <i>Stoic category to lekton and G. Frege's category Sinn: logical and grammatical correlations.</i> Surovtsev V.A. 666	
Л. ВИТГЕНШТЕЙН О ЯЗЫКЕ И ЛИЧНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ* 622 <i>Н.В. Медведев</i> 622 <i>L. Wittgenstein on language and personal identity.</i> N.V. Medvedev 622		АРТУР ШОПЕНГАУЭР И ФИЛОСОФСКИЙ ПЕССИМИЗМ 670 <i>Чепелева Н.Ю.</i> 670 <i>Arthur Schopenhauer and philosophical pessimism.</i> Chepeleva N.Yu. 670	
ПРОБЛЕМА СУЖДЕНИЯ В ФЕНОМЕНОЛОГИИ РАННЕГО ХАЙДЕГГЕРА 625 <i>Мельникова Е. В.</i> 625 <i>The Problem of Judgment in Heidegger's Early Phenomenology.</i> Melnikova E. V. 625		СТРУКТУРАЛИЗМ ФИЗИКИ В КОНЦЕПЦИИ МОНИЗМА РАССЕЛА 673 <i>Шубина В.Д.</i> 673 <i>Structuralism about Physics in Russellian Monism.</i> Shubina V.D. 673	
БЫТИЕ И ВРЕМЯ ИДТИ ДАЛЬШЕ: ОСОБЕННОСТИ ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЙ ХАЙДЕГГЕРА ПОСЛЕ 1927 Г. 628 <i>Митлянская М.Б.</i> 628 <i>Being and time to move on: features of Heidegger's philosophical ideas after 1927.</i> Mitlyanskaya M.B. 628		КОНЦЕПЦИЯ «ПОЭТИЧЕСКОГО РАЗУМА» М. САМБРАНО В КОНТЕКСТЕ ИСПАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ 676 <i>Яковлева Любовь Евгеньевна</i> 676 <i>The concept of "poetic mind" of M. Sambrano in the context of Spanish philosophy.</i> Yakovleva Liubov Evgenievna 676	
ПУТЬ К ЭПОХЕ. О РАЗЛИЧИИ СОМНЕНИЯ И ПОПЫТКИ СОМНЕВАТЬСЯ 632 <i>Молчанов В.И.</i> 632 <i>Towards the Epoche. On the difference between a doubt and an attempt to doubt.</i> Molchanov Victor I. 632			
НЕ-ПРАГМАТИЗМ ХАЙДЕГГЕРА 635 <i>Моторов Д. А.</i> 635 <i>Heidegger's non-pragmatism.</i> Motorov D. A. 635			
МАРКСИСТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ПРЕДПОСЫЛКИ И НАПРАВЛЕНИЯ ДИВЕРСИФИКАЦИИ 638 <i>Останина Е.М.</i> 638 <i>Marxist Philosophy: Preconditions and Directions of the Diversification.</i> Ostanina E.M. 638			
ДРУГОЙ В ПОСТКЛАССИЧЕСКОМ ПРОЕКТЕ ФИЛОСОФИИ СУБЪЕКТА: ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ ОТ Г. В. Ф. ГЕГЕЛЯ ДО С. ЖИЖЕКА 642 <i>Петренко В.В.</i> 642 <i>Another in the postclassical project of the philosophy of the subject: Western philosophy from G.V.F. Hegel to S. Žižek.</i> Petrenko V.V. 642			
НЕТРАДИЦИОННАЯ ЭТИКА ФИЛОСОФИИ ЖИЗНИ НИЦШЕ 646 <i>Побединская О.Н.</i> 646 <i>Non-traditional ethics of Nietzsche's philosophy of life.</i> Pobedinskaya O. N. 646			
ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ТРАКТОВКА КАНТОВСКОГО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО СУБЪЕКТА В ФИЛОСОФИИ Э. ГАРТМАНА И И. ФОЛЬКЕЛЬТА 649 <i>Ровбо М.В.</i> 649 <i>Ontological Treatment of Kant's Transcendental Subject in E. Hartmann's and I. Volkelt's Philosophy.</i> Rovbo M.V. 649			
ДЕКОНСТРУКЦИЯ Ж. ДЕРРИДА И ПРОБЛЕМАТИКА «НАСИЛИЯ БУКВЫ» 652 <i>Сидоренко И. Н.</i> 652 <i>J. Derrida's deconstruction and the problem of «the violence of the letter».</i> Sidorenko I. N. 652			
ФИЛОСОФСКИЕ АНТОЛОГИИ КАК ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ (НА ПРИМЕРЕ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ) 655 <i>Скрипник К.Д.</i> 655 <i>The philosophical anthologies as a representation of the history of philosophy (by the example of analytic philosophy).</i> Skripnik K.D. 655			
ИСТОРИЧЕСКАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ: АБЕЛЬ РЕЙ И ПРОЕКТ «НАУЧНОЙ ФИЛОСОФИИ» 659 <i>Соколова Т.Д.</i> 659 <i>Historical Epistemology: Abel Rey and the project of "Scientific philosophy".</i> Tatiana D. Sokolova 659			
ТЕОРИЯ РЕФЕРЕНЦИИ Х. ПАТНЭМА 663 <i>Степанов Д.А.</i> 663 <i>H. Putnam's reference theory.</i> Stepanov D.A. 663			
Категория ТО ЛЕКТОН у стоиков и категория SINN у Г. Фреге: логико-грамматические корреляции 666			

РФК-2020_108_СЕКЦИЯ «ВОСТОЧНЫЕ ФИЛОСОФИИ»	679	РФК-2020_109_СЕКЦИЯ «ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ»	709
О ДОКАЗАТЕЛЬСТВАХ БЫТИЯ БОГА В ИНДИЙСКОЙ И ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ.	681	ПРОБЛЕМА ВИЗАНТИЗМА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ XIX – НАЧАЛА XX ВВ.	711
<i>Аникеева Е. Н.</i> 681		<i>Авдеева Людмила Ростиславовна</i> 711	
<i>About proving of God's Existing in Indian and Western European Philosophy.</i>		<i>The problem of Byzantism in Russian philosophy of the nineteenth and early twentieth centuries.</i>	
Anikeeva Elena N. 681		Avdeeva L. R. 711	
·	682	УЧЕНИЕ Н. БЕРДЯЕВА О ТВОРЧЕСКОМ ПРИЗВАНИИ ЧЕЛОВЕКА В КОНТЕКСТЕ ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВИЯ	714
КОНЦЕПЦИЯ СПРАВЕДЛИВОСТИ В ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ ЯНАЙХАРА ТАДАО (1893-1961)	684	<i>Алешкова Ю.Б.</i> 714	
<i>Бертова А. Д.</i> 684		<i>N. Berdyayev's teaching on the creative vocation of a man in the context of Orthodox theology.</i>	
<i>The Concept of Justice in the Thought of Yanaihara Tadao (1893-1961).</i>		Aleshkova J.B. 714	
Bertova A. D. 684		ПЕРЕПИСКА С. Л. ФРАНКА С Л. БИНСВАНГЕРОМ: ЭПИСТОЛЯРНАЯ ТВОРЧЕСКАЯ ЛАБОРАТОРИЯ ФИЛОСОФА	718
«СПЕКУЛЯТИВНАЯ ТЕОЛОГИЯ» В РЕЛИГИИ ДРЕВНЕГО ЕГИПТА:		<i>Аляев Геннадий Евгеньевич</i> 718	
К ВОПРОСУ ГЕНЕЗИСА ФИЛОСОФИИ В ВОСТОЧНОМ СРЕДИЗЕМНОМОРЬЕ	688	<i>Correspondence between Simon L. Frank and Ludwig Binswanger: Epistolary Creative Laboratory of a Philosopher.</i>	
<i>Жданов В.В.</i> 688		Aliaiev G. E. 718	
<i>«Speculative theology» in the religion of Ancient Egypt: on the Genesis of philosophy in the Eastern Mediterranean.</i>		НАЦИОНАЛЬНОСТЬ И ЧЕЛОВЕЧЕСТВО В ТВОРЧЕСТВЕ С.Н. БУЛГАКОВА	721
Zhdanov V.V. 688		<i>Амелина Е.М.</i> 721	
ОРТОДОКСАЛЬНОЕ ЕДИНСТВО «КАНОНА ВЕЛИКОГО СПОКОЙСТВИЯ»	691	<i>Nationality and Humanity in the Work of Sergey Bulgakov.</i>	
<i>Ионов А.Ю.</i> 691		Elena Amelina 721	
<i>The Orthodox Unity of "The Scripture on Great Peace".</i>		ГУМИЛЕВ Л. Н. – ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ И ИСТОРИКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ	724
Ionov A.Y. 691		<i>Архина А. С.</i> 724	
ВОЗМОЖНОСТИ ИССЛЕДОВАНИЯ И ПЕРЕВОДА ТЕКСТОВ ПАЛИЙСКОГО КАНОНА (АБХИДХАММА-ПИТАКА)		<i>Gumilyov L. N. - philosophical ideas and historical-cultural concept.</i>	
ПРИ ПОМОЩИ ЕВРОПЕЙСКОГО ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО ПОНЯТИЙНОГО ИНСТРУМЕНТАРИЯ	694	Arkhina A.S. 724	
<i>Ложкина А.В.</i> 694		ОБРАЗ РОДИНЫ В ЯЗЫКОВОМ СОЗНАНИИ И.А. ИЛЬИНА. ЛИНГВОФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ.	728
<i>The ways to Pāli texts' study and translate (Abhidhamma-piṭaka) through the lens of European philosophical terms and methodology.</i>		<i>Бабалаева Мария Викторовна</i> 728	
Anastasiya V. Lozhkina 694		ТЕМА ЖИЗНИ, СМЕРТИ И БЕССМЕРТИЯ В ФИЛОСОФИИ П.А. БАКУНИНА	731
ВЗГЛЯДЫ МУРАДА РАМЗИ НА РЕФОРМЫ В ИСЛАМЕ	698	<i>Белов Анатолий Викторович</i> 731	
<i>Насыров И.Р.</i> 698		<i>The theme of life, death and immortality in the philosophy of P.A. Bakunin.</i>	
<i>Views of Murad Ramzi on reforms in Islam.</i>		Anatoly V. Belov 731	
Nasyrov I. R. 698		РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ПРОБЛЕМЫ ПОСТСЕКУЛЯРНОГО ОБЩЕСТВА	734
ЧЕЛОВЕК В СПЕКУЛЯТИВНОЙ ТЕОЛОГИИ АЛ-КАСИМА АР-РАСИ	701	<i>Бессчетнова Елена Валерьевна</i> 734	
<i>Нофал Ф.О.</i> 701		<i>Russian religious philosophy and problems of post secular society.</i>	
<i>A Human in a Speculative Theology of al-Qasim ar-Rasi.</i>		Elena Besschetnova 734	
Nofal F.O. 701		«БОРЬБА ЗА ФИЛОСОФИЮ» ИВАНА ИЛЬИНА	737
КАТЕГОРИЯ ТЕҢИРИ В ОРХОНСКОМ ИСТОЧНИКЕ KÜLTEGIN	705	<i>Вакулинская А.И.</i> 737	
<i>Телебаев Г.Т.</i> 705		<i>"Fight for Philosophy" of Ivan Ilyin.</i>	
<i>Мектепова А.</i> 705		Vakulinskaya A.I. 737	
<i>Concept Teñiri in the Orhon inscription Kültegin.</i>		ОБЪЕКТИВАЦИЯ ИНДИВИДУАЛЬНОГО ДУХОВНОГО БЫТИЯ В ТЕКСТЕ В.В. РОЗАНОВА	740
Telebayev G.T.; Mektepova A. 705		<i>Варова Н.Л.</i> 740	
ИНКЛЮЗИВИЗМ КАК КАТЕГОРИАЛЬНОЕ СРЕДСТВО В РАБОТАХ ПАУЛЯ ХАКЕРА И ГЕРХАРДА ОБЕРХАММЕРА	708	<i>The objectification of individual spiritual being in the philosophy of V. Rozanova.</i>	
<i>Десницкая Е.А.</i> 708		Varova N.L. 740	
<i>Inclusivism as a Philosophical Category in the Works by Paul Hacker and Gerhard Oberhammer.</i>		АНДРЕЙ БЕЛЫЙ В ИСТОРИИ РУССКОГО НЕОКАНТИАНСТВА: К ВОПРОСУ О ПОСТРОЕНИИ ТЕОРИИ СИМВОЛИЗМА	744
Evgeniya Desnitskaya 708		<i>Владимиров П.А.</i> 744	
		<i>Andrey Bely in the history of Russian neo-Kantianism: on the construction of the theory of symbolism.</i>	
		Vladimirov P.A. 744	
		ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ ВЕРЫ И ЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ Б.Н. ЧИЧЕРИНА	747
		<i>Гафурова Екатерина Владимировна</i> 747	
		<i>The problem of relation between faith and knowledge in the philosophy of B.N. Chicherin</i>	
		Gafurova E.V. 747	
		ДУХОВНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ВЫБОРА РОССИИ	750
		<i>Голович Радое</i> 750	
		<i>Spiritual preconditions for Russia's civilizational choice.</i>	
		Golovic Radoje 750	
		О ФРАНЦУЗСКОМ БЫТОВАНИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ	754
		<i>Голубева-Монаткина Наталия Ивановна</i> 754	
		<i>On the French being of Russian philosophy.</i>	
		Natalia I. Golubeva-Monatkina 754	
		ТАРТУСКАЯ ШКОЛА: СОВЕТСКАЯ ПАРАЛЛЕЛЬНАЯ НАУКА ИЛИ СОВЕТСКИЙ СЕМИОТИЧЕСКИЙ ДИСКУРС?	757
		<i>Григоришин С.В.,</i> 757	
		<i>Новокрестьянских Е.В.,</i> 757	

Философия войны в учении Льва Толстого <i>Джабраилов Р.И. 760</i> <i>Philosophy of war in the the teaching of Leo Tolstoy.</i> Dzhabrailov R.I. 760	760	<i>in Russia at the turn of the XIX-XX centuries.</i> Leytush A.G. 804	
АНТРОПОДИЦЕЯ П.А. ФЛОРЕНСКОГО КАК ПАРАДИГМАЛЬНЫЙ РЕСУРС СОВРЕМЕННОЙ МЕДИЦИНЫ <i>Джагарова Г.М. 763</i> <i>Anthropodicea P.A. Florensky as a paradigm resource modern medicine.</i> Djagarova G.M. 763	763	Молчание в философии М.М. Бахтина <i>Маковцев В.С. 808</i> <i>Silence in the philosophy of M. M. Bakhtin.</i> Makovtsev V. 808	808
ИСТОРИОСОФИЯ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ 1920–1930-х гг.: основные направления и дискуссии <i>Ермишин О.Т. 766</i> <i>Historiosophy of Russia abroad of the 1920–1930s: main directions and discussions.</i> Ermishin O.T. 766	766	РЕФЛЕКСИЯ ОРГАНИЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ В УЧЕНИИ Н.О. ЛОССКОГО <i>Маслобоева О.Д. 811</i> <i>Reflection of the organic worldview in the teachings of N. O. Lossky</i> <i>(Dedicated to the 150th anniversary of the birth of N. O. Lossky).</i> <i>Masloboeva O. D. 811</i>	811
ПЕНТЕКОНТЕРА ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ М.К. ПЕТРОВА <i>Ерыгин А.Н. 769</i> <i>Penteconter of European Culture by M. K. Petrov.</i> Erygin A.N. 769	769	ЕВРОПЕЙСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ И «РУССКИЙ» МИР: ОСОБЕННОСТИ ВОСПРИЯТИЯ В ОЦЕНКЕ П.И. ЛИНИЦКОГО (1839-1906) <i>Мачкарина Ольга Дмитриевна 814</i>	814
К ПРОБЛЕМЕ ЧЕЛОВЕКА В РУССКОЙ ИРРАЦИОНАЛИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ НА РУБЕЖЕ 19-20 ВЕКОВ. <i>Жуков Владимир Дмитриевич 772</i> <i>To the proplem of man in Russian irrationalist philosophy at the turn of the 19th-20th centuries.</i> Zhucov Vladimir 772	772	ДУАЛИЗМ ОБРАЗА ЖЕНЩИНЫ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ <i>Миркушина Л.Р. 817</i> <i>Duality of the woman's image in Russian religious philosophy.</i> Mirkushina L.R. 817	817
ИДЕАЛЫ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО <i>Иванов М. А. 775</i> <i>The ideals of F.M. Dostoevsky 775</i>	775	ИЗУЧЕНИЕ ТВОРЧЕСТВА И ЖИЗНИ И.С. АКСАКОВА В XXI ВЕКЕ <i>Мотин С.В. 820</i> <i>The Study of the Work and Life of I.S. Aksakov in the XXI century.</i> Motin S.V. 820	820
ВООБРАЖЕНИЕ И СУБЛИМАЦИЯ ЭРОСА В ТВОРЧЕСТВЕ Б.П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА <i>Ильинова Надежда Александровна 778</i> <i>Imagination and sublimation of Eros in the work of B.P. Vysheslavtseva.</i> Ilyinova Nadezhda Alexandrovna 778	778	РУССКИЙ КОСМИЗМ В КАЧЕСТВЕ ОСНОВЫ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА <i>Нетребская О.Н. 823</i> <i>Ушаков В.Н. 823</i> <i>Russian Cosmism as the Basis of Artificial Intelligence.</i> O. Netrebskaya ; V. Ushakov 823	823
А.И. ВВЕДЕНСКИЙ О ЗАДАЧАХ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ <i>Корнилов С.В. 781</i> <i>A. I. Vvedensky on the problems of Russian philosophy.</i> Kornilov S.V. 781	781	ТАРТУСКАЯ ШКОЛА: СОВЕТСКАЯ ПАРАЛЛЕЛЬНАЯ НАУКА ИЛИ СОВЕТСКИЙ СЕМИОТИЧЕСКИЙ ДИСКУРС? <i>Григоришин С.В., 826</i> <i>Новокрепченых Е.В., 826</i>	826
СУДЬБЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ: М.М. ФИЛИППОВ <i>Коробкова С. Н. 784</i> <i>Circumstances of Russian philosophy: M. M. Filippov.</i> Korobkova S.N. 784	784	НРАВСТВЕННЫЕ ПАРАДИГМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ПРАВА.* <i>Осипов И.Д. 829</i>	829
РУССКИЙ МИСТИЦИЗМ: ОТ ЛИЧНОГО ОПЫТА К МИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ <i>Кравченко В.В. 787</i> <i>Russian mysticism: from personal experience to mystical philosophy.</i> Kravchenko V.V. 787	787	ПСИХОЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ВЗГЛЯДОВ В.М. БЕХТЕРЕВА <i>Плотникова Валентина Александровна 831</i> <i>Psychoenergetic aspect of V. M. Bekhterev's philosophical and anthropological views.</i> <i>Plotnikova Valentina Alexandrovna 831</i>	831
КОНТЕКСТУАЛЬНАЯ СИСТЕМНОСТЬ В ИСТОРИОСОФИИ Л.П. КАРСАВИНА <i>Крянев Владимир Юрьевич 790</i> <i>Conceptual systemnost in historiosophy of L. P. Karsavin.</i> Kryanev V.Y. 790	790	ФИЛОСОФИЯ «РУССКОГО КОСМИЗМА» В РЕФЛЕКСИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ <i>Подоль Р.Я. 834</i> <i>The philosophy of "Russian cosmism" in the reflection of Russian spiritual culture.</i> R.Ya. Podol 834	834
ПОЛЕМИКА «ПЛЕХАНОВ-БОГДАНОВ»: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКАЯ РЕТРОСПЕКТИВА <i>Кулак Н.И. 793</i> <i>The polemic «Plekhanov-Bogdanov»: historical and philosophical retrospective.</i> Kulak N.I. 793	793	«ХРОНОТОП»: ИСТОРИЯ ПОНЯТИЯ 837 <i>Потапов М.М. 837</i> <i>«Chronotope»: the history of the concept.</i> Potapov M.M. 837	
ПРОБЛЕМА ВЛИЯНИЯ ВИЗАНТИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ НА РУСЬ-РОССИЮ <i>Курабцев Василий Леонидович 796</i>	796	ПРОБЛЕМАТИКА ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОГО ВЫБОРА В РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО <i>Рябчинский Н.В. 840</i> <i>The problem of existential choice in Dostoevsky's religious thought.</i> Ryabchinskiy N.V. 840	840
МЕТАФИЗИКА ИДЕАЛ-РЕАЛИЗМА Н.О. ЛОССКОГО В ПОЛИЦЕНТРИЧНОМ МИРЕ. К 150-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ ФИЛОСОФА <i>Куракина О.Д. 800</i> <i>Metaphysics of N.O. Lossky's ideal-realism in a Polycentric World. To the 150th anniversary of the philosopher.</i> Kurakina O.D. 800	800	КОНЦЕПЦИЯ ПРОСТРАНСТВА И ВРЕМЕНИ КН. Д.Н. ЦЕРТЕЛЕВА В РУСЛЕ ТЕМПОРАЛИСТИКИ ФИЛОСОФОВ КРУГА Н.Я. ГРОТА <i>Савинцев Вячеслав Игоревич 843</i>	843
РУССКИЙ ФИЛОСОФСКИЙ ЯЗЫК И СТАНОВЛЕНИЕ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ ИЗУЧЕНИЯ АНТИЧНОСТИ В РОССИИ РУБЕЖА XIX-XX ВЕКОВ <i>Лейтуш А.Г. 804</i> <i>Russian philosophical language and the formation of a historical and philosophical tradition of the study of antiquity</i>	804	МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ В ТВОРЧЕСТВЕ НИКОЛАЯ СТРАХОВА <i>Снетова Нина Васильевна 846</i> <i>Methodological problems of studying the history of philosophy in the works of Nikolai Strakhov.</i> Snetova Nina Vasilievna. 846	846
		«...Узел жизни, в котором мы узнаны И развязаны для бытия...»: ФИЛОСОФСКО-ПЕДАГОГИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ В.В. ЗЕНЬКОВСКОГО И С.И. ГЕССЕНА <i>Сторчеус Надежда Вячеславовна 849</i> <i>Philosophical and pedagogical anthropology of V. V. Zenkovsky and S. I. Hessen.</i> Storcheus Nadezhda V. 849	849

ОБ АКТУАЛЬНОСТИ ИДЕЙ РУССКОГО КОСМИЗМА В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ	852	РФК-2020_110_СЕКЦИЯ «СРАВНИТЕЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ»	893
<i>Тимурғалиева Лариса Алексеевна</i> 852 <i>On the relevance of the ideas of Russian cosmism in modern society.</i> Timurgalieva L.A. 852		МЕЖКУЛЬТУРНАЯ ФИЛОСОФИЯ: НОВЫЕ ПОДХОДЫ К ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ	895
СОБОРНОСТЬ КАК ОСНОВАНИЕ ЦЕРКОВНОЙ СОЦИАЛЬНОСТИ В ФИЛОСОФИИ С.Н. БУЛГАКОВА	855	<i>Белимова В.С.</i> 895 <i>Intercultural Philosophy: New approaches to the History of Philosophy.</i> Belimova V.S. 895	
<i>Тонковидова А.В.</i> 855 <i>Community as the basis of church sociality in the philosophy of S.N. Bulgakova.</i> Tonkovidova A.V. 855		ДУХОВНОСТЬ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ. (СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ВЗГЛЯДОВ И.КАНТА И СОВРЕМЕННЫХ ТРАКТОВОК О ДУХОВНОСТИ В УЗБЕКИСТАНЕ)	899
ЛЮБОВЬ КАК ЭТИЧЕСКАЯ ЦЕННОСТЬ В КУЛЬТУРФИЛОСОФСКИХ ВОЗЗРЕНИЯХ Д.С. МЕРЕЖКОВСКОГО	858	<i>Бозарова Феруза Гайбуллаевна</i> 899 <i>Spirituality: history and modernity (A comparative analysis of the views of I. Kant and modern interpretations of spirituality in Uzbekistan).</i> Bozarova Feruza Gaybullaevna 899	
<i>Хрипункова О.В.</i> 858 <i>Love as an ethical value in the cultural and philosophical views of D. Merezhkovskiy.</i> Khripunkova O.V. 858		ПОПЫТКА СИНТЕЗА ТРАДИЦИОННОГО ИНДИЙСКОГО ЗНАНИЯ С ЕВРОПЕЙСКОЙ НАУКОЙ В «СИНОПСИСЕ НАУК С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ФИЛОСОФИИ НЬЯИ»	903
РУССКАЯ ИДЕЯ КАК ГЕОФИЛОСОФИЯ	861	<i>Канаева Н.А.</i> 903 <i>An Attempt to conjunct traditional Indian Knowledge with European Science in "A Synopsis of Science from the Standpoint of the Nyāya Philosophy".</i> Kanaeva N.A. 903	
<i>Целик Т.В.</i> 861 <i>Russian idea as geophilosophy.</i> Tselik T.V. 861 <i>Литература:</i> 863		КОНТЕКСТУАЛИЗМ И ВНЕОХОДИМОСТЬ (РАЗМЫШЛЕНИЯ «КОНТИНЕНТАЛА» НАД «АНАЛИТИЧЕСКОЙ ИСТОРИЕЙ ФИЛОСОФИИ» И.В. БЕРЕСТОВА, М.Н. ВОЛЬФ И О.А. ДОМАНОВА)	907
ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ В ФИЛОСОФИИ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА	865	<i>Конончук Д.В.</i> 907 <i>Contextualism and Outsideness ("Continental" Philosopher Reflection on «Analytic History of Philosophy» of I.V. Berestov, M.N. Volf and O.A. Domanov).</i> Kononchuk D.V. 907	
<i>Шапошников Л.Е.</i> 865 <i>Gnoseological Ideal in the Philosophy of the Silver Age.</i> Shaposhnikov L.E. 865		ЕВРОПЕЙСКАЯ И КИТАЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИИ: К ВОПРОСУ О СПЕЦИФИКЕ ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРНЫХ ОСНОВАНИЙ	911
ТРИ ВРЕМЕНИ «ЗОЛОТОГО ВЕКА» РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ	868	<i>Максименко Л. А.</i> 911 <i>European and Chinese civilizations: on the question of the specifics of the philosophical and cultural foundations.</i> Maximenko L. A. 911	
<i>Ермичев А.А.</i> 868 <i>Three times of the «Golden age» of Russian philosophy (Section History of Russian philosophy).</i> Ermichev A. A. 868		ФИЛОСОФСКИЕ ТРОПЫ ЗАПАДА И ВОСТОКА	916
ЗНАНИЕ О ЛЮБВИ И ПРИКОСНОВЕНИЕ ЛЮБВИ (ОБ ОТКРОВЕНИИ «РУССКОГО ПРОГРЕССИСТА»)	871	<i>Низова О.В.</i> 916 <i>Philosopher's paths of the West and of the East.</i> Nizova O.V. 916	
<i>Кудрина С.А.</i> 871 <i>Love theory and touch of love (about the confession of the «Russian progressive person»).</i> Kudrina S.A. 871		ПРОБЛЕМА ИДЕАЛА В ЗАПАДНОЙ И ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ (НА ПРИМЕРЕ ТВОРЧЕСТВА ИБН СИНЫ, АРИСТОТЕЛЯ, ПЛАТОНА И И. КАНТА)	919
ФИЛОСОФСКОЕ УЧЕНИЕ ЛЮДВИГА ГЕНРИХА (КОНДРАТЬЕВИЧА) ЯКОБА И РЕЦЕПЦИИ ЕГО УЧЕНИЯ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ	874	<i>Рахимов М. Х.,</i> 919 <i>Авганова З. А.</i> 919 <i>Problem of ideal in western and eastern philosophy.</i> Rakhimov M. K.; Afganova Z. A. 919	
<i>Шевцов А. В.</i> 874 <i>The Philosophical Teaching of Ludwig Heinrich (Condratievich) Jacob and the Recipe of His Teachings in Russian Philosophy.</i> Shevtsov A.V. 874		СЛОВА И СМЫСЛЫ: ШУНЬЯВАДА И ДАОСИЗМ	922
А.И. ВВЕДЕНСКИЙ И Н.О. ЛОССКИЙ О ВРЕМЕНИ В СВЯЗИ С ПРОБЛЕМОЙ СВОБОДЫ ВОЛИ.	877	<i>Родичева И.С.</i> 922 <i>Words and meanings: shunyavada and Taoism.</i> Rodicheva I.S. 922	
<i>Попова В.С.</i> 877 <i>A.I. Vvedensky and N.O. Lossky on time in the context of the problem of free will.</i> Popova V.S. 877		ИДЕНТИЧНОСТЬ И ЭКЗИСТЕНЦИЯ. КЬЕРКЕГОР И АБАЙ	926
ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ Н.А.БЕРДЯЕВА: ВЗГЛЯД НА СОВРЕМЕННОСТЬ И КРИТИКА РАЦИОНАЛИЗМА.	880	<i>Соловьева Г.Г.</i> 926 <i>Identity and existence. Kierkegaard and Abay.</i> Solovyova G. G. 926	
<i>Рукавишников А.И.</i> 880 <i>N. A. Berdyaev's philosophy of freedom: a view of modernity and criticism of rationalism.</i> Rukavishnikov A.I. 880		ОПЫТ ОСМЫСЛЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ ЦИФРОВОГО НЕРАВЕНСТВА В РОССИИ НА ОСНОВЕ ИДЕЙ НЕМЕЦКИХ ФИЛОСОФОВ	930
АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ X – НАЧАЛА XX ВЕКОВ: ИСТОРИКО- ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ	883	<i>Шачин Святослав Вячеславович</i> 930 <i>The experience of understanding the problem of digital inequality in Russia based on the ideas of German sociologists and psychologists.</i> Sviatoslav Viacheslavovich Shachin 930	
<i>Устинов Олег Александрович</i> 883 <i>Anthropological paradigms in Russian philosophy of the X - early XX centuries: historical and philosophical analysis.</i> Ustinov Oleg A. 883			
КРИТЕРИИ МОРАЛЬНОГО ДЕЙСТВИЯ В ЭТИКЕ ТОЛСТОГО	886		
<i>Абалмасова Дарья Александровна</i> 886 <i>Criteria of moral action in Tolstoy's ethics.</i> Abalmasova Daria 886			
НЕОКАНТИАНСКИЙ ЗАТЕКСТ ТВОРЧЕСТВА С. Л. РУБИНШТЕЙНА	889		
<i>Колесниченко Юлия Викторовна</i> 889 <i>Neo-Kantian off-text of the works of S. Rubinstein.</i> Kolesnichenko Y. V. 889			

РФК-2020_111_СЕКЦИЯ «ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ»	935	<i>Chernovitskaya Yulia V.</i> 983	
ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЯ В СТРУКТУРЕ ФИЛОСОФИИ НАУКИ	937	ПРАГМАТИКА НАУЧНОГО ТЕКСТА КАК СРЕДСТВО ПРОИЗВОДСТВА ФАКТА В АКТОРНО-СЕТЕВОЙ ТЕОРИИ Б. ЛАТУРА	986
<i>Акишина Елена Олеговна</i> 937		<i>Шкорубская Е. Г.</i> 986	
<i>Philosophic anthropology in the structure of the philosophy of science</i> 937		<i>Pragmatics of a scientific text as a means of producing fact in the actor-network theory of B. Latour.</i>	
СТРУКТУРНО-УРОВНЕВЫЙ ПОДХОД К АНАЛИЗУ ФЕНОМЕНА ПСЕВДОНАУКИ.	940	<i>Shkorubskaya E. G.</i> 986	
<i>Бакулов В.Д.</i> 940		ИДЕАЛ НАУКИ И ВОЗМОЖНОСТИ ЕГО ТОЧНОГО ОПИСАНИЯ	989
<i>Силенко С.В.</i> 940		<i>Куликов С. Б.</i> 989	
<i>Structural-level approach to the analysis of the phenomenon of pseudoscience.</i>		<i>The ethos of sciences and its strict description.</i>	
<i>Bakulov V.D.; Silenko S.V.</i> 940		<i>Kulikov Sergey B.</i> 989	
МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ АНАЛИЗА ИНВАЙРОНМЕНТАЛЬНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ (ИЕРАРХИЧЕСКИЙ ПОДХОД)	944	РАЗВИТИЕ ПОНЯТИЙ ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОЙ НАУКИ	991
<i>Бондарев В.П.</i> 944		<i>Коняев Сергей Николаевич</i> 991	
<i>Methodological bases of analysis of environmental security (hierarchical approach).</i>		<i>Categories of post non classical science.</i>	
<i>Bondarev V.P.</i> 944		<i>Konyaev Sergey</i> 991	
ПРОЯВЛЕНИЯ ЦИНИЧЕСКОГО РАЗУМА В НАУКЕ	948	МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЙ ТРАНСФЕР ЗНАНИЙ: ОПЫТ СЕМИОТИКИ И КОГНИТИВНОЙ ЛИНГВИСТИКИ	994
<i>Буковская Н.В.</i> 948		<i>Авдонин В.С.</i> 994	
<i>Manifestations of cynical mind in science.</i>		<i>Interdisciplinary transfer of knowledge: the experience of semiotics and cognitive linguistics.</i>	
<i>Bukovskaya N.V.</i> 948		<i>Avdonin V.S.</i> 994	
К СПЕЦИФИКЕ ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОГО ДИСКУРСА В ПОЛИТАРНОМ ОБЩЕСТВЕ:		ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ЦИФРОВИЗАЦИИ ГУМАНИТАРНЫХ НАУЧНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ	997
ДУАЛИЗМ ЗЕМНОГО И НЕБЕСНОГО ПРОТИВ МАГИЧЕСКОГО ДЕТЕРМИНИЗМА	951	<i>Ненашева Марина Викторовна</i> 997	
<i>Васечко В.Ю.</i> 951		<i>Fundamental issues of informatization humanities research.</i>	
<i>To the specifics of epistemological discourse in a polity society: dualism of the earth and the celestial against magical determinism.</i>		<i>Marina V. Nenasheva</i> 997	
<i>Vasechko V.Y.</i> 951		ОПЫТ КАК СОБЫТИЕ ИЛИ КУДА ВЕДЕТ ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ	1001
АСПЕКТЫ ЗОН ОБМЕНА В НАУКЕ О МАТЕРИАЛАХ	954	<i>Шиповалова Л.В.</i> 1001	
<i>Жарков Е.А.</i> 954		<i>Experience as an Event or Where the Ontological Turn Leads</i>	
<i>Trading zones aspects in Materials Science.</i>		<i>Shipovalova L.V.</i> 1001	
<i>Zharkov E.A.</i> 954			
ФЕНОМЕН ПОСТАКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ НАУКИ: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ	958		
<i>Кисель Н.К.</i> 958			
<i>Phenomenon of post-academic philosophy of science: to the problem statement.</i>			
<i>Kisel N.K.</i> 958			
ФРАКТАЛЬНАЯ МОДЕЛЬ РАЗВИТИЯ НАУКИ	961		
<i>Коломийцев С. Ю.</i> 961			
<i>Fractal Model of the Development of Science.</i>			
<i>Kolomiytsev S. Yu.</i> 961			
ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ КОНСТРУКТИВНОСТИ МАТЕМАТИЧЕСКОГО И НАУЧНОГО ЗНАНИЯ	964		
<i>Мануйлов В.Т.</i> 964			
<i>The epistemological foundations of the constructivity of mathematical and scientific knowledge.</i>			
<i>Manuylov V.T.</i> 964			
МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОСТЬ, САМООРГАНИЗАЦИЯ И ПРОБЛЕМА БОЛЬШОГО СИНТЕЗА*	969		
<i>Малинецкий Г.Г.</i> 969			
<i>Interdisciplinarity, self-organization and the problem of the Greater Synthesis.</i>			
<i>Malinetskiy G.G.</i> 969			
НАУЧНАЯ КОММУНИКАЦИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ	973		
<i>Медведева С. М.</i> 973			
<i>Science Communication in Modern World.</i>			
<i>Medvedeva S.M.</i> 973			
ОБ УСЛОВИЯХ ВЗАИМОСВЯЗИ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ	976		
<i>Назаров И.В.</i> 976			
<i>On conditions of the interrelations between philosophy and science.</i>			
<i>Nazarov I.V.</i> 976			
СПРАВЕДЛИВОСТЬ И ИСТИНА В НАУКЕ	979		
<i>Невважай И.Д.</i> 979			
<i>Justice and Truth in Science.</i>			
<i>Nevvazhay I.D.</i> 979			
НАУКА И ВЛАСТЬ: ПОИСКИ ПУТЕЙ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ	983		
<i>Черновицкая Юлия Вячеславовна,</i> 983			
<i>Science and power: the search for ways to interact.</i>			

РФК-2020_112_СЕКЦИЯ «СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ»	1005	СОЦИАЛЬНАЯ ПРОГНОСТИКА И СУМЕРКИ БУДУЩЕГО	1052
Философия экономики: предмет, структура, возникновение	1007	<i>Гобозов Иван Аршакович</i> 1052 <i>SOCIAL PROGNOSTICS AND THE TWILIGHT OF THE FUTURE.</i> Gobozov Ivan Arshakovich 1052	
<i>Авакян-Форер А.Г.</i> 1007 <i>Philosophy of Economics: subject, structure, origin.</i> Avakian-Forer A.G. 1007		Влияние интернета на формирование исторической памяти: социально-философский аспект проблемы	1054
Социальная философия как философия бытийной альтернативы	1011	<i>Горохов П. А.</i> 1054 <i>The influence of the Internet on the formation of historical memory: socio-philosophical aspect of the problem.</i> Gorokhov P. A. 1054	
<i>Аганов О.Д.</i> 1011 <i>Social philosophy as a philosophy of existential alternative.</i> Agarov O.D. 1011		Значимость диалогического права для разрешения гендерных противоречий в российских общественных отношениях	1057
Альтернативы социальной философии: философская топология	1015	<i>Губоян М.Э.</i> 1057 <i>The Importance of Dialogue Law for Gender Resolution contradictions in Russian public relations.</i> Guboyan M.E. 1057	
<i>Азаренко С.А.</i> 1015 <i>Alternatives to social philosophy: philosophical topology.</i> Azarenka S. A. 1015		УПРАВЛЕНИЕ В УСЛОВИЯХ РАЗНОГЛАСИЯ РАВНЫХ	1059
Образ семьи в полицентричном мире	1018	<i>Гурский Н. М.</i> 1059 <i>Management under conditions of equal competition.</i> Gursky N. M. 1059	
<i>Анисина Светлана Сергеевна</i> 1018 <i>The image of family in the polycentric world.</i> S.S. Anisina 1018		Россия, общество постмодерна и малые этносы: социально-философское измерение	1063
Теоретические и идеологические аспекты теории устойчивого развития	1021	<i>Данакари Р.А.</i> 1063 <i>Russia, postmodern society and small ethnic groups: socio-philosophical dimension.</i> Danakari R.A. 1063	
<i>Ахмедова М. Г.</i> 1021 <i>Theoretical and ideological aspects of the theory of sustainable development.</i> Akhmedova Muslimat Gazieva 1021		Социальный характер современных технологий	1066
Трансформации социального субъекта	1024	<i>Даниелян Н. В.</i> 1066 <i>Social Character of Modern Technologies.</i> Danielyan N.V. 1066	
<i>Ахметзянова М.П.</i> 1024 <i>Title Transformations of a Social Subject.</i> Akhmetzyanova M.P. 1024		Дар, колониализм и примитивная аккумуляция у А. Кожева	1069
Семантические трансформации советской политической символики в современном российском обществе	1026	<i>Дедов М. Ю.</i> 1069 <i>Gift, colonialism and primitive accumulation in A. Kojeve Social philosophy.</i> Dedov M. Y. 1069	
<i>Бабайцев А. В.</i> 1026 <i>Semantic transformations of Soviet political symbols in modern Russian society.</i> Babaitsev A. V. 1026		Роль власти в трансляции социальных норм	1072
Теологические основания политического: к вопросу о популизме. Карл Шмитт и Эрнесто Лаклау	1029	<i>Денисова Н.Ю.</i> 1072 <i>Role of Power in Transmit of Social Norms.</i> Denisova N.Y. 1072	
<i>Бекарева А.А.</i> 1029 <i>Theological foundations of the political: on the problem of populism. Carl Schmitt and Ernesto Laclau.</i> Bekareva A.A. 1029		Социально-психологический контекст разрешения конфликтов в обществе	1075
Проблемы формирования гражданской ответственности личности в Кыргызстане	1032	<i>Денисова О.Г.</i> 1075 <i>Social-psychological conditions for resolving conflicts in society.</i> Denisova O.G. 1075	
<i>Бектанова А. К.</i> 1032 <i>Problems of formation of citizenship of an individual in Kyrgyzstan.</i> Bektanova A.K. 1032		Язык танца как способ выражения коллективной идентичности этноса	1078
О смысле феномена социальности	1036	<i>Диванян О.Г.</i> 1078 <i>The language of dance as a way of expressing the collective identity of an ethnic group.</i> Divanyan O.G. 1078	
<i>Биб А.Л.</i> 1036 <i>ABOUT SENSE OF THE PHENOMENON OF THE SOCIALITY</i> Bib A.L. 1036		Социогуманитарные проекции человеческого капитала	1081
Об экологических традициях в социальном познании	1039	<i>Евстифеева Е.А.</i> 1081 <i>Майкова Э.Ю.</i> 1081 <i>Филиппченкова С.И.</i> 1081 <i>Харченко А.Ю.</i> 1081 <i>Комаров Г.В.</i> 1081 <i>Socio-humanitarian projections of human capital.</i> Evstifeeva E.A.; Maykova E.Yu.; Filippchenkova S.I.; Kharchenko A.Yu.; Komarov G.V. 1082	
<i>Билаонова М. Ю.</i> 1039 <i>On environmental traditions in social cognition.</i> Bilaonova M. Yu. 1039		Философия согласия: компаративный анализ культурно-цивилизационных парадигм	1085
Евразийство как форма социального развития	1042	<i>Ержанова А.Ж.</i> 1085 <i>Philosophy of Consensus: Comparative Analysis of Cultural-Civilizational Paradigms.</i> Yerzhanova A.Zh. 1085	
<i>Бугазов А.Х.</i> 1042 <i>Eurasia as a form of social development.</i> Bugazov A.H. 1042		Свобода и онтологическое различие Социальная философия	1088
Мультикультурная политика и терроризм в современном мире	1045	<i>Ермолина Мария Евгеньевна</i> 1088 <i>Freedom and ontological difference.</i> Ermolina Maria Evgenievna 1088	
<i>Бязрова Д.Б.</i> 1045 <i>Multicultural politics and terrorism in today's world.</i> Byazrova D.B. 1045		Культура и цивилизационные проблемы развития России	1091
Генезис неосоциализма в эпоху глобализации	1049		
<i>Веллер М. И.</i> 1049 <i>Genesis of Neo-socialism in the Era of Globalization.</i> Veller M. I. 1049			

Жаров С.Н. 1091 <i>Culture and problems of development of civilisation in Russia.</i> Zharov S.N. 1091		Коротченко Ю.М. 1138 <i>The "Hero" Concept Valuative Potential.</i> Korotchenko Y.M. 1138	
ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ КАПИТАЛ: ФИЛОСОФСКИЕ ГРАНИ ПРОБЛЕМЫ 1094 Жилина Вера Анатольевна 1094 <i>Human Capital: Philosophical Facets of the Problem.</i> Zhilina V.A. 1094		АНДРОЦЕНТРИЗМ В СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ: МЕХАНИЗМ ВОСПРОИЗВОДСТВА И ВОЗМОЖНОСТИ КРИТИКИ 1141 Кострицкая Т.А. 1141 <i>Androcentrism in Social Theory: The Mechanism of Reproduction and the Possibilities of Criticism.</i> Kostritskaya T. A. 1141	
ФИЛОСОФИЯ СУДЕБНОЙ ВЛАСТИ В СОВРЕМЕННОМ РОССИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ 1097 Золина И.Ю. 1097 <i>Philosophy of Judicial Power in Modern Russian Society.</i> Zolina I.Y. 1097		ПРОБЛЕМА ОБЩЕГО ИНТЕЛЛЕКТА: ГЕТЕРАРХИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ СЛОЖНОСТЬ 1144 Красавин И. В. 1144 <i>A Problem of General Intellect: Heterarchy and Social Complexity.</i> Krasavin I.V. 1144	
РАЗВИТИЕ ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА И ПЕРСПЕКТИВЫ СОЦИАЛЬНОГО ПРОГРЕССА 1100 Зыков Н. А. 1100 <i>The development of the information society and the prospects for social progress.</i> Zykov N. A. 1100		ФЕНОМЕН ТВОРЧЕСТВА КАК ТОЧКА БИФУРКАЦИИ В ПОСТСЕКУЛЯРНУЮ ЭПОХУ 1147 Криман А.И. 1147 <i>The Phenomenon of Creativity as the last Refuge of Human.</i> Kriman Anastasia 1147	
ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО ПРОБЛЕМАТИЗАЦИИ ПОВСЕДНЕВНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ 1104 Ивенкова О. А. 1104 Фаненштиль Т. В. 1104 <i>Theoretical and methodological space of everydayness problematisazion in the contemporary social philosophy.</i> Ivenckova O. A.; Fanenshtil T. V. 1104		СТРУКТУРА И ОСОБЕННОСТИ ЭЗОТЕРИЧЕСКОГО ДИСКУРСА В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ 1149 Кузнецова-Фетисова Л.Е. 1149 <i>The structure and features of esoteric discourse in modern Russia:socio-philosophical analysis.</i> Kuznetsova-Fetisova L.E. 1149	
ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В УСЛОВИЯХ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИХ РЕАЛИЙ СОВРЕМЕННОСТИ КАК ПРЕДМЕТ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫХ НАУЧНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ 1108 Игошева М.А. 1108 <i>Ethnic identity in socio-political realities of modernity as a subject of interdisciplinary scientific research.</i> Igosheva M. A. 1108		ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ КУЛЬТУРНОЙ И НАУЧНОЙ ДИПЛОМАТИИ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ 1152 Курумчина А.Э. 1152 <i>Development Prospects of Cultural and Science Diplomacy: socio-philosophical analysis.</i> Kurumchina A.E. 1152	
ГЕОПОЛИТИЧЕСКИЕ И МИРОСИСТЕМНЫЕ ФАКТОРЫ ДИНАМИКИ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ 1112 Изгарская А.А. 1112 <i>Geopolitical and world-system factors of the dynamics of modern Russia.</i> Izgarskaya A.A. 1112		ВЛИЯНИЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИХ ПРОЕКТОВ ИЕРЕМИИ БЕНТАМА НА ИССЛЕДОВАНИЯ НАДЗОРА И КОНТРОЛЯ 1155 Луковенков С. Г. 1155 <i>Influence of the Jeremy Bentham's socio-philosophical projects on surveillance studies.</i> Lukovenkov S. G. 1155	
О СОВРЕМЕННОМ СОСТОЯНИИ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ 1115 Исмаилов Н. О. 1115 <i>On the Current State of Social Philosophy.</i> Ismailov N.O. 1115		ОТ ОБЩЕСТВА ПОТРЕБЛЕНИЯ К ЭПОХЕ ДЛИННОЙ ЖИЗНИ С НОВЫМ РАСИЗМОМ. ПЕРСПЕКТИВА НЕОРГАНИЧЕСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ 1158 Марков С.А. 1158 <i>From a consumer society to era of long life with a new racism. The Perspective of Inorganic Civilization.</i> Markov S.A. 1158	
СОВРЕМЕННЫЙ РОССИЙСКИЙ КАПИТАЛИЗМ КАК СОЦИАЛЬНЫЙ ФЕНОМЕН 1118 Канарш Г. Ю. 1118 <i>Modern Russian capitalism as a social phenomenon.</i> Kanarsh Grigory Yu. 1118		ФИЛОСОФИЯ КАК НАУКА 1161 Махаров Е.М. 1161 <i>Philosophy as Science.</i> Makharov E.M. 1161	
ПРАГМАТИЧЕСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ ПОСТСОВЕТСКОГО ОБЩЕСТВА И ОНТОЛОГИЯ ТРАДИЦИЙ ЭТНИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ 1122 Каниметов Эмиль Жангорозович 1122		ДИАЛЕКТИКА ОБЩЕСТВЕННОГО ПРОГРЕССА: МОДЕЛИРОВАНИЕ С ПОМОЩЬЮ ДИАЛЕКТИЧЕСКИХ ДИАЛОГИЧЕСКИХ СХЕМ И ДИАЛЕКТИЧЕСКИХ ФОРМУЛ НА ОСНОВЕ ДВОИЧНОГО СЧИСЛЕНИЯ 1165 Мисюров Д.А. 1165 <i>The dialectic of social progress: modeling using dialectic dialogical schemes and dialectical formulas based on binary notation.</i> Misyurov D.A. 1165	
ТЕОРИИ СПРАВЕДЛИВОСТИ В «ЛЕВИАФАНЕ» Т. ГОББСА 1125 Карчагин Е.В. 1125 <i>Theories of Justice in T.Hobbes' Leviathan.</i> Karchagin E.V. 1125		ПОНЯТИЕ ДЕТЕРМИНИЗМА И ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ. 1169 Михайлов А.И. 1169 <i>Title the concept of determinism and historical knowledge.</i> Mikhaylov A.I. 1169	
НАЦИЯ КАК СУБЪЕКТ «НОВОГО ГУМАНИЗМА» 1128 Кафьрин Е.А. 1128 <i>The nation as a subject of the "new humanism».</i> Kafyrin E. A. 1128		ФОРМИРОВАНИЕ ОБЩЕСТВА ПОСТТРУДА В УСЛОВИЯХ ЦИФРОВИЗАЦИИ 1172 Морозов И.К. 1172 <i>The formation of post-work society in the context of digitalization.</i> Morozov I.K. 1172	
ФИЛОСОФИЯ И СОЦИАЛЬНОСТЬ: ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ БЕЗОСНОВНОСТЬ 1131 Керимов Т. Х. 1131 <i>Philosophy and sociality: ontological groundlessness.</i> Kerimov T. Kh. 1131		СОЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ТЕХНОНАУКИ И ПРОБЛЕМА ЕЕ ГУМАНИТАРНОЙ ЭКСПЕРТИЗЫ 1176 Недорезов В.Г. 1176 <i>Social aspects of technology and the problem of its humanitarian expertise.</i> Nedorezov V.G. 1176	
ОТ ИГР РАЗУМА К НООСФЕРНЫМ ИГРАМ: СИСТЕМНЫЙ ПОДХОД 1134 Козлов П.А. 1134 <i>From mind games to noosphere games: a systematic approach.</i> Kozlov P.A. 1134		КОЛЛАПСОЛОГИЯ «ЗЕЛЕНОГО ЛЕБЕДЯ» И ПСЕВДОРЕЛИГИЯ КЛИМАТИЧЕСКИХ АПОСТОЛОВ В ПОИСКАХ БЕЗУГЛЕРОДНОГО БУДУЩЕГО 1179	
ВАЛЮАТИВНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ ГЕРОИЧЕСКОГО 1138			

Некрасов С.Н. 1179 THE COLLAPSE OF THE «GREEN SWAN» AND THE PSEUDO-RELIGION OF THE CLIMATE APOSTLES IN SEARCH OF A CARBON-FREE FUTURE. Nekrasov S. N. 1179		Петунова М.А. 1217 Music art in the era of «liquid modernity». Petinova M.A. 1217	
К ВОПРОСУ О ВЗГЛЯДАХ ЗАРУБЕЖНЫХ АВТОРОВ НА РОЛЬ СМАРТ – ТЕХНОЛОГИЙ КАК ФАКТОРА РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА. 1181 Нетесова М.В. 1181 Some views of foreign authors on the role of smart technologies with regards to the development of modern society. Maria V. Netesova 1181		СОЦИАЛЬНЫЙ КОНСТРУКТ ДОВЕРИЯ В СТРУКТУРЕ ЛИЧНОСТНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ СОВРЕМЕННОГО ПРОФЕССИОНАЛА 1220 Петрова Г.И. 1220 The social construct of the trust and personal identity of the modern professional. Petrova G.I. 1220	
ОСОБЕННОСТИ МОДЕРНИЗАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ В ЭТНИЧЕСКИХ РЕГИОНАХ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ (НА ПРИМЕРЕ ЧУВАШСКОЙ РЕСПУБЛИКИ) 1184 Никитина Э.В. 1184 Евграфова Т.Н. 1184 Features of modernization processes in the ethnic regions of the Russian Federation (on the example of the Chuvash Republic). Nikitina E.V., Evgrafova T.N. 1184		КАТЕГОРИИ «ЗНАЧИМОСТЬ» И «ДОВЕРИЕ» В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ ПРАКТИК РАБОТЫ С БУДУЩИМ 1223 Плюснин Л.В. 1223 Category of «salience» and «trust» in the context of modern practices of working with the future. Plyusnin L.V. 1223	
ПРИНЦИП ЗАСЛУЖЕННОЙ СЛУЧАЙНОСТИ КАК ОСНОВАНИЕ ЦИФРОВОЙ КОГНИТИВНОЙ АКТИВНОСТИ 1188 Николаева Е.М. 1188 Котляр П.С. 1188 The principle of well-deserved happenstance as the basis of digital cognitive activity. Nikolaeva E.M.; Kotliar P.S. 1188		СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ СУБЪЕКТА В СОЦИАЛЬНОМ ПОЗНАНИИ: ПРОБЛЕМА АНГАЖИРОВАННОСТИ ИССЛЕДОВАНИЯ* 1227 Погожина Н. Н. 1227 Socio-philosophical analysis of the subject in social knowledge: the problem of engagement of the study. Pogozhina N. N. 1227	
ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ТРАДИЦИИ В ОСМЫСЛЕНИИ СУЩНОСТИ И СПЕЦИФИКИ СОЛИДАРНОСТИ КАК СОЦИАЛЬНОГО ЯВЛЕНИЯ 1192 Ниязов Н.А. 1192 Historical and philosophical traditions in understanding the essence and specificity of solidarity as a social phenomenon. Niyazov N. A. 1192		СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА: ОТ ЧЕЛОВЕЧНОСТИ ДО ТРАНСГУМАННОСТИ 1230 Полякова Н. Б. 1230 Шамшурун А. А. 1230 Social measurement: from humanity to transhumanism. Polyakova N.B.; Shamshurin A.A. 1230	
ВЛИЯНИЕ ИГРУШЕК НА ФОРМИРОВАНИЕ ОБЛИКА ПОКОЛЕНИЯ 1195 Новикова Е.С. 1195 The influence of toys on formation of a generation. Novikova E.S. 1195		ОТ ОДОНА ДО ИОАХИМА ФЛОРСКОГО: СБОРКА «СОЦИАЛЬНОГО» В ПРОЕКЦИИ КЛЮНИЙСКОЙ МОДЕЛИ МОНАШЕСТВА 1234 Рассадин С. В. 1234 From Odon to Joachim of Florsky: The Assembly of the «Social» in the Projection of the Clunian Model of Monasticism. Rassadin S.V. 1234	
СВОБОДА И ОТВЕТСТВЕННОСТЬ В РОССИИ: НОВЫЕ ПОДХОДЫ 1199 Омельченко С.В. 1199 Freedom and responsibility in Russia: new approaches. Omelchenko S.V.1199		ФОРМИРОВАНИЕ И РЕАЛИЗАЦИЯ СОЦИАЛЬНОГО ВЫБОРА. 1237 Сабитова А. 1237	
О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ БЫТИЯ ОБЩЕСТВА И ЕГО ИССЛЕДОВАНИЯ 1202 Павлов В. Л. 1202 On Some Features of Society's Being and its Research. Pavlov V. L. 1202		СТАТУС ПРОГРАММ ГУМАНИЗАЦИИ В КОРРЕКЦИИ СОЦИАЛЬНЫХ РЕАЛИЙ 1240 Савчук Е.В. 1240 Status of humanization programs in correcting social realities. Savchuk Ye.V. 1240	
«УНИВЕРСАЛИСТСКАЯ» КОНЦЕПЦИЯ СВОБОДЫ Ю. ХАБЕРМАСА 1205 Пархоменко Р.Н. 1205 The «universalist» concept of freedom of J. Habermas. Parkhomenko R.N. 1205		ПРИНЦИПЫ ПОСТРОЕНИЯ НОВОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ 1243 Сафонов А.Л. 1243 Орлов А.Д. 1243 The principles of building a new social theory. Safonov A.L.; Orlov A.D. 1243	
ПРОСТРАНСТВО ГОРОДА В КОНЦЕПТАХ «МОДЕРНИСТСКОГО УРБАНИЗМА» И «НОВОГО УРБАНИЗМА»: ВЛАСТНЫЕ ОТНОШЕНИЯ И ПОВСЕДНЕВНЫЕ ГОРОДСКИЕ ПРАКТИКИ 1209 Пахолова И.В. 1209 The city space in the concepts of «modernist urbanism» and «new urbanism»: power relations and everyday life urban practices. Paholova I.V. 1209		ЛИЧНОСТНАЯ АВТОНОМИЯ КАК ФАКТОР ТРАНСФОРМАЦИИ СОЦИАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ 1247 Сергеев С.М. 1247 Personal autonomy as a factor of transformation social identity. Sergeev S.M. 1247	
РЕПРЕЗЕНТАЦИИ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА В КОНТЕКСТЕ ИНЖЕНЕРНО-ТЕХНОЛОГИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ 1212 Пелевин С. И. 1212 Representations of contemporary society in the context engineering and technological activity. Pelevin S.I. 1212		Ж.-Л. НАНСИ – Г. ХАРМАН: О ДВУХ ВАРИАНТАХ СОЦИАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ 1250 Смирнов А. Е. 1250 J.-L. Nancy – G. Harman: about two variants of social ontology. Smirnov A. Y. 1250	
О ДЕСТРУКТИВНОЙ СИЛЕ ЛОЖНЫХ ИДЕЙ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ 1215 Перевалова Эмилия Николаевна 1215 On the destructive power of false ideas in the context of modern Russia. Perevalova Emilia Nikolaevna 1215		ЭВОЛЮЦИЯ И ПРЕВРАЩЕНИЯ ТРАДИЦИЙ 1254 Соколов А.В. 1254 Traditions, Theirs Evolution and Vicissitudes. Sokolov A.V. 1254	
МУЗЫКАЛЬНОЕ ИСКУССТВО В ЭПОХУ «ТЕКУЧЕЙ СОВРЕМЕННОСТИ» 1217		СЕТЕВАЯ ЛИЧНОСТЬ В ИНФОРМАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ 1257 Соколова А.С. 1257 «Network personality» in the information society. Sokolova A.S. 1257	
		МЕХАНИЗМ ОРИЕНТИРОВАНИЯ ЧЕЛОВЕКА И СОЦИАЛЬНЫХ ГРУПП 1260 Соколова Л.Ю. 1260 Mechanism of orientation of a person and social groups. Sokolova L.Yu. 1260	

ФОРМИРОВАНИЕ СОВРЕМЕННОГО ИНСТИТУТА ОТВЕТСТВЕННОСТИ В КЫРГЫЗСТАНЕ <i>Стамова Р.Д. 1263</i> <i>Formation of a modern institution of responsibility in Kyrgyzstan.</i> Stamova R.D. 1263	1263	<i>Шматько А.А. 1307</i> <i>The historicity of the social world and the temporal sequence of the dynamics of the development of society.</i> Shmatko A.A. 1307	
ИЗМЕНЕНИЕ ГУМАНИЗМА – ОБНОВЛЕНИЕ ГУМАНИЗМА <i>Томильцева Д.А. 1266</i> <i>Transformation of humanism – renewing of humanism.</i> Tomiltseva D.A. 1266	1266	ПАРАДОКСЫ СОЦИАЛЬНОГО ВРЕМЕНИ <i>Щеглова Л. В. 1310</i> <i>Саенко Н. Р. 1310</i> <i>Paradoxes of social time.</i> Shcheglova L. V.; Saenko N. R. 1310	1310
СОЦИАЛЬНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ КАК СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКАЯ КАТЕГОРИЯ <i>Файзуллин Ф.С. 1269</i> <i>Social potential as a socio-philosophical category.</i> Fayzullin F.S. 1269	1269	СОЦИАЛЬНЫЙ ТЕЗАУРУС ГЛОБАЛИЗАЦИИ КАК ЭКОНОМИЧЕСКОГО ФЕНОМЕНА <i>Яценко О. Ю. 1314</i> <i>Social thesaurus of globalization as an economic phenomenon.</i> Yatsenko O. Yu. 1314	1314
К ВОПРОСУ ОБ АВТОНОМНОСТИ СПОРТИВНОЙ СФЕРЫ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ (СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ) <i>Федоровская М. Ю. 1273</i> <i>To the question of self-government of the sports sphere in today's circumstances (social and philosophical analysis).</i> Fedorovskaya M. Y. 1273	1273		
УТОПИЯ: БЫТЬ ИЛИ НЕ БЫТЬ? <i>Фоменко А. П. 1277</i> <i>Utopia: To Be or Not to Be?</i> Fomenko A.P. 1277	1277		
КВИР-АКТИВИЗМ И РАНСЬЕРОВСКАЯ ПОЛИТИКА <i>Фомин Константин Валерьевич 1280</i> <i>Queer activism and Rancierian politics.</i> Fomin Konstantin Valerevich 1280	1280		
СТЕРЕОТИПЫ МАССОВОГО СОЗНАНИЯ <i>Хабибуллина З.Н. 1284</i> <i>Stereotypes of mass consciousness.</i> Khabibullina Z.N. 1284	1284		
ПРОБЛЕМА ОТЧУЖДЕНИЯ: НЕОБХОДИМОСТЬ АКТУАЛИЗАЦИИ <i>Хамидов А. А. 1287</i> <i>The Problem of Alienation: the Need for Actualization.</i> Khamidov A. A. 1287	1287		
ЦЕННОСТНОЕ ОРИЕНТИРОВАНИЕ СОТРУДНИКОВ ПРАВООХРАНИТЕЛЬНЫХ ОРГАНОВ КАК ОСНОВА ДЛЯ ФОРМИРОВАНИЯ АНТИКОРРУПЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ <i>Хомяков Олег Викторович 1290</i> <i>Тарабуев Леонид Николаевич 1290</i> <i>Value orientation of law enforcement officers as a basis for the formation of anti-corruption culture.</i> Khomiyakov Oleg Viktorovich; Tarabuev Leonid Nikolaevich 1290	1290		
СОВРЕМЕННЫЕ ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНО-МЕТАФИЗИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ РОССИЯН: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ <i>Чернецов М.А. 1294</i> <i>Modern features of the formation of Russians' religious and metaphysical representations: a socio-philosophical analysis.</i> Chernetsov M.A. 1294	1294		
ВЛИЯНИЕ ЦИФРОВИЗАЦИИ ОБЩЕСТВА НА КУЛЬТУРНУЮ ИДЕНТИФИКАЦИЮ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ <i>Шадже А. Ю. 1298</i> <i>Impact of digitalization of society on student's cultural identification.</i> Shadzhe Asiyet Yusufovna 1298	1298		
МЕТАМОРФИЗАЦИЯ МИРА: РАЗМЫШЛЕНИЯ НАД РАБОТОЙ У. БЕКА <i>Шакирова Е.Ю. 1301</i> <i>Metamorphosing the world: reflections on the work of W. Beck.</i> Shakirova E. Yu. 1301	1301		
ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ КАПИТАЛ И СОВРЕМЕННАЯ ЦИФРОВАЯ ЭКОНОМИКА <i>Шитов С.Б. 1304</i> <i>Human capital and the modern digital economy.</i> Shitov S.B. 1304	1304		
ИСТОРИЧНОСТЬ СОЦИАЛЬНОГО МИРА И ТЕМПОРАЛЬНАЯ ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТЬ ДИНАМИКИ РАЗВИТИЯ ОБЩЕСТВА	1307		

РФК-2020_113_СЕКЦИЯ «ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ»	1317	Kornyuschenko-Ermolaeva N.S. 1358	
Цивилизации как субъекты истории XXI века <i>Абросимова И.А. 1319</i> <i>Civilizations as subjects of 21st century history.</i> Abrosimova I.A. 1319	1319	Почему кожевовский конец истории не необходим для самого Кожева <i>Курилович И.С. 1361</i> <i>Why Kojève's End of History is Not Necessary for Kojève Himself.</i> Kurilovich I.S. 1361	1361
Аталычество или о духовной культуре народов Дагестана <i>Алиханова З. Т. 1323</i> <i>Пашнин Т. Д. 1323</i> <i>«Atalychestvo» or about the spiritual culture of the peoples of Dagestan.</i> Alihanova Z. T.; Pashnin T. D. 1323	1323	Идентичность истории – способы совпадения истории со своей «историей» <i>Лоскутов В.А. 1365</i> <i>The identity of history - ways of matching history with its "history".</i> Loskutov V.A. 1365	1365
К ВОПРОСУ О РЕАЛЬНОСТИ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОШЛОГО <i>Алферов А.А. 1326</i> <i>To the question of the reality of the historical past.</i> Alferov A.A. 1326	1326	Идея предопределения и идея свободы воли <i>Нусупова Г.И. 1368</i> Nusupova G.I. 1368	1368
ОБОСНОВАНИЕ РЕФЕРЕНЦИАЛЬНОСТИ ИСТОРИЧЕСКИХ НАРРАТИВОВ НА ОСНОВЕ КОНЦЕПЦИИ ТРОЙСТВЕННОГО МИМЕСИСА П. РИКЁРА <i>Аникина А.Б. 1329</i> <i>Justification of the referentiality of historical narratives based on the concept of the tripartite mimesis of P. Ricoeur.</i> Anikina A. B. 1329 <i>Литература: 1331</i>	1329	Спиноза против Гегеля. Луи Альтюссер и преодоление гегельянской философии истории <i>Ребров С.А. 1371</i> <i>Spinoza vs Hegel. Louis Althusser and the Overcoming of the Hegelian Philosophy of History.</i> Rebrov S.A. 1371	1371
МАМАРДАШВИЛИ И «ЕВРОПЕЙСКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ КУЛЬТУРА», ФОРМА АНАЛИЗА И ЗНАЧЕНИЕ <i>Балаев Н.О. 1332</i> <i>Mamardashvili and «European Christian Culture», a form of analysis and meaning.</i> Balaev N.O. 1332	1332	СУБСТАНЦИОНАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ – ЭВРИСТИКА ДЛЯ МАКРОСОЦИОЛОГИИ И ОСМЫСЛЕНИЕ ЕЕ ДОСТИЖЕНИЙ <i>Розов Н. С. 1374</i> <i>The substantial philosophy of history as an heuristics for macrosociology and reflection on its achievements.</i> Rozov N.S. 1374	1374
САКРАЛЬНОСТЬ ВЛАСТИ И СМУТА <i>Большаков В.И. 1335</i> <i>The sacredness of power and Troubles.</i> Bolshakov V.I. 1335	1335	НА ПУТИ К ИСТОРИЧЕСКОМУ ПРИМИРЕНИЮ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ <i>Сыров В.Н. 1378</i> <i>On the way to historical reconciliation: theoretical and methodological foundations.</i> Syrov V.N. 1378	1378
КАТЕГОРИЯ СОБЫТИЯ И ЕЁ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ <i>Герасимов О.В. 1338</i> <i>Category of event and its significance for the philosophy of history.</i> Gerasimov O.V. 1338	1338	СОРАЗВИТИЕ КУЛЬТУРЫ И ПРИРОДЫ КАК ПРИНЦИП БОЛЬШИХ ПРОЦЕССОВ В ИСТОРИИ <i>Чернышёва А. С. 1381</i> <i>Co-evolution of culture and nature as principle of large processes in history.</i> Chernyshyova A. S. 1381	1381
МОДЕЛЬ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО БУДУЩЕГО РОССИИ НА ОСНОВЕ АНАЛИЗА И ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЯ ЕЁ ИСТОРИЧЕСКОГО ПУТИ <i>Епифанова Г.В. 1341</i> <i>Model of the civilizational future of Russia based on the analysis and rethinking of its historical path.</i> Epifanova G.V. 1341	1341	ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ Н.М. КАРАМЗИНА <i>Чижков Н.С. 1387</i> <i>Philosophy of History by N.M. Karamzin.</i> Chizhkov N.S. 1387	1387
РЕЦЕПЦИЯ ИСТОРИОСОФСКИХ ИДЕЙ АВРЕЛИЯ АВГУСТИНА В ТВОРЧЕСТВЕ ФЕДОРА АЛЕКСАНДРОВИЧА ГОЛУБИНСКОГО <i>Ершова И.И. 1345</i> <i>Using the historiosophical ideas of Aurelius Augustine in the works of Fyodor Alexandrovich Golubinsky.</i> Irina I. Ershova 1345	1345		
ИНТЕГРАЛЬНЫЙ ТРАДИЦИОНАЛИЗМ КАК АЛЬТЕРНАТИВА ПОСТМОДЕРНИСТСКОГО РАЗВИТИЯ ЦИВИЛИЗАЦИИ <i>Жаринов С.А. 1347</i> <i>Михайлов И.С. 1347</i> <i>Integral traditionalism as an alternative to the postmodern development of civilization.</i> Zharinov S.A.; Mikhailov I.S. 1347	1347		
ЧЕЛОВЕК В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ КАК ПРОБЛЕМА НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ <i>Жукова Ольга Ивановна 1351</i> <i>Man in the context of historical development as a problem of New European philosophy.</i> Zhucova O.I. 1351	1351		
ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ СОЦИОКОДЫ И ОРГАНИЗУЮЩИЙ ЛОГОС ОБЩЕСТВА <i>Заров Д.И. 1355</i> <i>Civilization Sociocodes and the Organizing Logos of Society.</i> Zarov D.I. 1355	1355		
КОЛЛЕКТИВНАЯ ПАМЯТЬ ИЛИ ИДЕОЛОГИЯ? К ИСТОРИИ ДИСКУРСА <i>Корнющенко-Ермолаева Н. С. 1358</i> <i>Collective memory or ideology? On the history of discourse.</i>	1358		

<электронное издание>

Восьмой Российский Философский Конгресс - «Философия в полицентричном мире».
Секции (I). Сборник научных статей

Российское философское общество; Институт философии РАН; МГУ им. М.В. Ломоносова.
М., Издательство “Логос” / ООО «Новые печатные технологии», 2020.

ISBN 978-5-6045241-5-2 (серия ‘congressus’.01)

e.mail: logospublishers@gmail.com

FB - <https://www.facebook.com/logoslinks>

e-книжный - <https://gnosisbooks.ru/>

Продвижение - проекты letterra.org #КонгрессLive