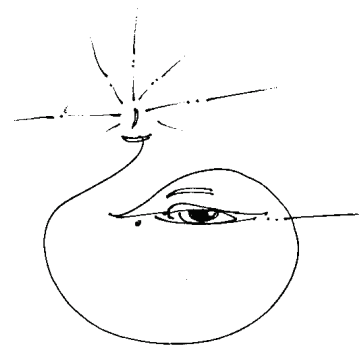


ФИЛОСОФСКИЙ ВЗГЛЯД НА ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ



*Вестник Челябинского государственного университета. 2018. № 9 (419).
Философские науки. Вып. 49. С. 7–11.*

ББК 32
УДК 66

DOI 10.24411/1994-2796-2018-10901

ТЕХНОЛОГИЯ ПРИМЕНЕНИЯ ФИЗИЧЕСКИХ И МАТЕМАТИЧЕСКИХ МОДЕЛЕЙ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ НАУКЕ И ПРАКТИКЕ

Е. В. Макаренко, А. А. Павленко

Московский государственный технический университет имени Н. Э. Баумана, Москва, Россия

Рассмотрена технология интеграции методов естественных наук в проведение исследований социально-политических процессов и построение современных политических теорий. В качестве примера рассматривается бинарная физическая модель распределения зависимости результатов политической деятельности в социуме в связи с изменением системы различных факторов.

Ключевые слова: *политическая наука, социум, модель, физическая модель, модель Изинга, равновесная модель, вероятность, математический анализ.*

Проблемам методологии анализа социально-политического развития социума ещё несколько лет назад уделялось недостаточное внимание не только российскими, но и зарубежными представителями экспертного сообщества. Однако в период глобальных социальных трансформаций и растущих возможностей профессионального взаимодействия довольно чётко обозначилась общая для научного сообщества и фактически объективировавшаяся потребность в поиске оптимальных вариантов решения основополагающих проблем современного социума и разработке исследовательских моделей, соответствующих сложившимся реалиям XXI столетия.

Стремительное развитие технических и физико-математических наук, возрастание значимости разработки новейших инновационных средств и их последующая реализация в различных сферах деятельности государства и общества привели к закономерному внедрению методов математического моделирования и фундаментальных физических подходов в проведении социально-

гуманитарных, экономических и политических исследований. Так, в политической науке для решения задач, относящихся к вопросам формирования социально-политических предпочтений, прогнозирования возможных результатов избирательных процессов, изучения проблем функционирования и развития политических систем, поиска эффективных средств по рационализации конфликтных ситуаций активно используются разнообразные методы естественного познания: системы дифференциальных уравнений, элементы теории игр и комбинаторики, некоторые разделы статистической физики. Так, например, если представить какую-либо произвольную систему как совокупность взаимосвязанных элементов, каждый из которых обладает своими уникальными свойствами, то для её исследования оказывается возможным использование некоторых теорий распределения квантовой физики (прежде всего Ферми — Дирака, Бозе — Эйнштейна и др.). С другой стороны, для проведения более общих исследований в некоторых случаях также

возможно рассмотрение менее «персонализированных» моделей.

Отличительной особенностью использования синергетических методов при описании социально-политических процессов является выявление общей тенденции развития отношений и взаимодействий, характерных той или иной группе взаимосвязанных элементов при определённых внутренних и внешних условиях.

Определяющим фактором политической деятельности выступает в первую очередь постоянное взаимодействие её элементов, которое может быть наглядно представлено с помощью различных моделей статистической физики.

Анализ сформулированной в 1924 году Эрнстом Изингом модели ферромагнетизма (далее — модели Изинга. Рис. 1) в перспективе политической науке позволяет выделить основные принципы устойчивости политических мнений в группе из конечного числа элементов [1].

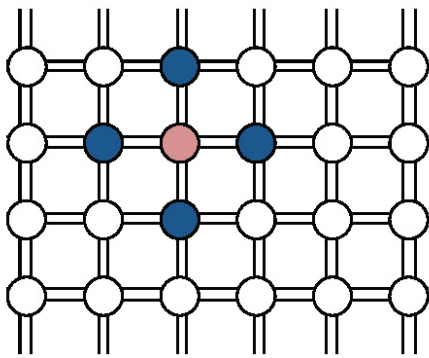


Рис. 1. Модель Изинга

Предположим, имеется некоторая система (например, общественная группа), состоящая из N элементов, тогда простейший случай взаимодействия субъектов, входящих в неё, описывается двумя возможными состояниями с помощью дихотомической переменной s (магнитного момента, $\{s_i = \pm 1\}$), h — внешнего магнитного поля (факторов внешнего воздействия на объекты системы) и обменного параметра J (интенсивности внутригрупповых взаимодействий). В таком случае энергия (общественная или политическая нестабильность) системы определяется из следующего уравнения:

$$E_i = -J \sum s_i s_j - h s_i.$$

Значение энергии стремится к своему минимуму в тех случаях, когда:

1) большинство пар магнитных моментов совпадают по направлению;

2) внешнее магнитное поле h действует по направлению магнитного момента s_i .

С политологической точки зрения данные условия могут быть описаны следующим образом:

1) совпадение «спинов» указывает на согласованность общего мнения по тому или иному вопросу, то есть в социуме отсутствует дифференциация мнений, а также противостояние между различными взаимодействующими в нём парами элементов;

2) внешний катализатор оказывает «положительное» воздействие на процессы, происходящие внутри системы элементов: внешнее воздействие на объекты некоторой группы согласуется с её интересами и представлениями.

Таким образом, определённая стабильность мнений общественной группы с помощью модели Изинга характеризуется общностью интересов и взглядов подавляющего количества её элементов, согласованности внешнего воздействия развитию их инициатив. На практике это позволяет предсказать, как именно будет вести себя система при известных параметрах.

Помимо вышеизложенного «ферромагнитного» представления политической динамики существуют также другие теории и их адаптации, применяющиеся при описании бинарных процессов, — voter model, majority rule, social impact и некоторые другие [2].

Увеличение числа параметров исходных данных, предлагаемых к исследованию, требует существенных изменений в интерпретировании физических первоисточников, по этой причине на практике для ведения статистического учёта и обобщения структуры социально-политических процессов активно используются методы математического моделирования.

Учитывая многообразие субъектов политики, в настоящее время не представляется возможным точно сформулировать общую мотивационную основу поведения электората в процессе поддержки той или иной политической партии. Однако классическое представление о системе демократических выборов с позиции политических партий и их потенциальных избирателей выражается следующими базовыми принципами [2]:

1) стремление политической партии обеспечить себе наибольшее количество сторонников обеспечивается за счёт построения в ходе предвыборной кампании такой платформы, пункты программы которой удовлетворяли бы интере-

сам необходимого для победы большинства избирателей;

2) решения, принимаемые избирателями в ходе выборов, основаны на поиске наиболее подходящей программы, осуществляемой той или иной партией. Иными словами, каждый избиратель формирует свою позицию исходя из собственных представлений об эффективности (полезности) деятельности субъектов политической власти.

Как правило, победа на выборах достаётся той политической партии, платформа которой ближе всего расположена к медиане распространения предпочтений избирателей (рис. 2).

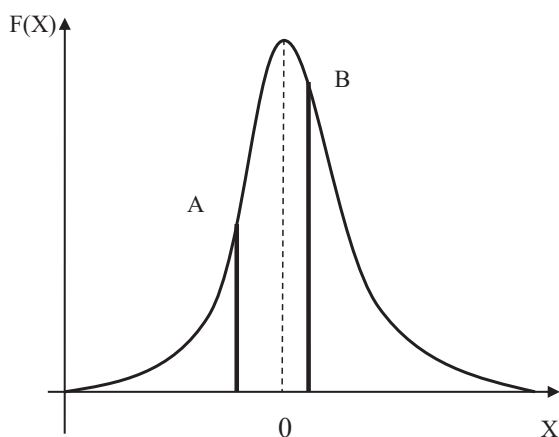


Рис. 2. Медианная модель выборов

Такая модель электоральных процессов напоминает собой широко известное распределение Максвелла, которое преимущественно используется в физике и химии. Данная теория даёт описание распределения энергий молекул, входящих в состав того или иного газа, вместе с тем оно применяется к распределению скоростей (рис. 3), импульсов и т. д.

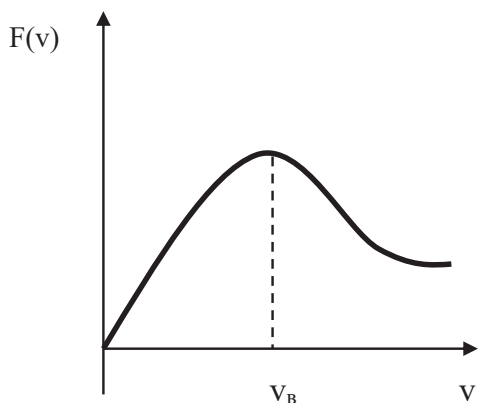


Рис. 3. Функция плотности распределения частиц по скоростям

Более сложные, многомерные процессы, в которых выбор электората зависит от разнообразия программ, возможно описать с помощью следующей равновесной модели [2]:

$$u_{ij} = -\sum_{j=1}^n s_{ij} (x_j^{(i)} - x_j^{(k)})^2 + \xi_k + \lambda_k.$$

— s_{ij} — заинтересованность избирателей; x — отклонение позиции в соответствии с различными параметрами; ξ_k — уровень шума; λ_k — «средство» избирателя партии; u_{ij} — энергетическая функция полезности избирательного субъекта.

Причём при нулевых значениях коэффициентов избиратель выбирает, как правило, политическую партию с наибольшим коэффициентом полезности.

Вместе с тем данная модель прогнозирует нерентабельность и неосуществимость добровольного массового голосования, ссылаясь на низкую заинтересованность в результате и уменьшении полезности из-за отнятого на голосование личного времени.

В целом же преимущества использования физических и математических моделей объясняются посредством вполне очевидных и объективных факторов: наглядностью представления результатов, возможностью оценки точности проводимых операций, оптимизацией процесса анализа. Вместе с тем мировой опыт проведения профильных исследований с использованием различных синергетических методов демонстрирует необходимость развития данного направления научного познания.

В 1918 г. Льюисом Ф. Ричардсоном была разработана динамическая модель гонки вооружения, основу которой составили дифференциальные уравнения. Параметрами этой системы выступили следующие факторы:

- 1) военная угроза;
- 2) финансовая стабильность;
- 3) геополитические взаимоотношения.

К 1970-м гг. модель Ричардсона была признана фундаментальной и легла в основу теории международных отношений.

В рамках проекта FutureMAP в США с 1980-х гг. довольно эффективно функционировал рынок политического анализа (Policy Analysis Market). Под этим следовало понимать совокупность онлайн-сервисов по прогнозированию различных политически важных и социально значимых событий: от результатов выборов до вероятности проведения теракта в том или ином регионе.

Однако свою основную деятельность проект завершил в 2003 г. из-за обрушившейся на него волны критики относительно анализа политической ситуации в арабских странах.

Вместе с тем в разные периоды были проведены статистические исследования избирательного процесса путём применения физических методов прогнозирования во Франции, Бразилии, России и некоторых других государствах.

В настоящее время довольно большой спектр задач политологии связан с описанием динамики политической активности, мониторингом результатов политической деятельности, изучением тенденций изменения социально-политических

процессов, мнений участников этих процессов, и они могут быть успешно решены благодаря творческому использованию знаний и аналитического инструментария, полученных из физико-математических и социально-гуманитарных наук. Использование таких физических и математических приёмов, как представление политических явлений в форме дифференциальных уравнений и статистических расчётов, использование распределений и моделирования, доказало свою эффективность в процессе решения политехнических задач, что подтверждает актуальность творческого развития данного направления в современных условиях.

Список литературы

1. Рыжкова, А. В. Обобщение модели Изинга для анализа поляризации мнений в сообществе с тремя преобладающими предпочтениями / А. В. Рыжкова // Социологические методы в современной исследовательской практике : сб. ст., посвящ. памяти первого декана фак. социологии НИУ ВШЭ А. О. Крыштановского / отв. ред. и вступит. ст. О. А. Оберемко ; НИУ ВШЭ ; РОС; ИС РАН. — М. : НИУ ВШЭ, 2011.
2. Словоохотов, Ю. Л. Физика и социофизика. Ч. 3. Квазифизические модели в социологии и политологии. Некоторые модели лингвистики, демографии и математической истории / Ю. Л. Словоохотов // Проблемы управления. — 2012. — № 3. — С. 2–11.
3. Castellano, C. Statistical physics of social dynamics / C. Castellano, S. Fortunato, V. Loreto // Review of modern physics. — 2009. — Vol. 81, № 2. — P. 591–646.
4. Sobkowicz, P. Modelling opinion formation with physics tools: call for closer link with reality / P. Sobkowicz // J. of Artificial Societies and Social Simulation. — 2009. — Vol. 12, № 1. — P. 11.
5. Филатов, А. Ю. Модели политической конкуренции / А. Ю. Филатов // Вопросы экономики и управления. — Иркутск : ИГУ, 2010. — С. 205–232.

Сведения об авторах

Макаренков Евгений Викторович — доктор философских наук, профессор кафедры информационной аналитики и политических технологий, Московский государственный технический университет имени Н. Э. Баумана. Москва, Россия. sgn3@bmstu.ru

Павленко Анастасия Александровна — студентка, Московский государственный технический университет имени Н. Э. Баумана. Москва, Россия. chdvos@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2018. No. 9 (419).
Philosophy Sciences. Iss. 49. Pp. 7–11.*

PHYSICAL AND MATHEMATICAL METHODS APPLIED IN POLITICAL SCIENCE AND THEORY

E.V. Makarenkov

Bauman Moscow State Technical University, Moscow, Russia. sgn3@bmstu.ru

A.A. Pavlenko

Bauman Moscow State Technical University, Moscow, Russia. chdvos@mail.ru

The article deals with the technology of integration of methods of natural sciences in carrying out of researches of sociopolitical processes as well as constructing modern political theories. As an example, we consider a physical model of the distribution of the dependence of the results of activity in society in relation to the change in the system of various factors.

Keywords: *political science, society, model, physical model, Ising model, equilibrium model, possibility, mathematical analysis.*

References

1. Ryzhkova A.V. Obobshcheniye modeli Izinga dlya analiza polyarizatsii mneniy v soobshchestve s tremya prevaliruyushchimi predpochteniyami [Generalization of Ising models for the analysis of the polarization of opinions in a community with three prevailing preferences]. *Sotsiologicheskiye metody v sovremennoy issledovatel'skoy praktike* [Sociological methods in modern research practice. Collection of articles of memory A. Kryshtanovskiy]. Moscow, 2011. (In Russ.).
2. Slovokhotov Yu.L. Fizika i sotsiofizika. Chast' 3. Kvazifizicheskiye modeli v sotsiologii i politologii. Nekotoryye modeli lingvistiki, demografii i matematicheskoy istorii [Physics and social science. Part 3. Quasi-physical models in sociology and political science. Some models of linguistics, demography and mathematical history]. *Problemy upravleniya* [Problems of management], 2012, no. 3, pp. 2–11. (In Russ.).
3. Castellano S., Fortunato S., Loreto V. Statistical physics of social dynamics. Review of modern physics, 2009, vol. 81, no. 2, pp. 591–646.
4. Sobkovich P. Modeling the formation of opinions with the help of physical instruments: the call for a closer connection with reality. *Journal of Artificial Societies and Social Modeling*, 2009, Vol. 12, no. 1, p. 11.
5. Filatov A.Yu. Modeli politicheskoy konkurentsii [Models of Political Competition]. *Voprosy ekonomiki i upravleniya* [Issues of Economics and Management]. Irkutsk, 2010. Pp. 205–232. (In Russ.).

ОНТО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОЕ ИСТОЛКОВАНИЕ ЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВ МАТЕМАТИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

Е. И. Арепьев, В. В. Мороз

Курский государственный университет, Курск, Россия

Предложено краткое описание авторского видения трудностей и недостатков современной философии математики, а также сжатое обозначение путей преодоления этих затруднений. Предлагается также интерпретация природы математических истин и объектов в реалистическом ключе, строится бытийно-познавательная трактовка исходных понятий логической компоненты оснований математики. Предложены оригинальные сущностные трактовки таких центральных понятий, как информация, время, истинность, ложность, возможность, индивид, множество и др.

Ключевые слова: *современная философия математики, реализм, существование математических объектов и истин, логическая компонента оснований математики.*

Как отмечается многими современными авторами [1; 5; 7], философия математики на сегодняшний день представляет собой обширнейшее поле исследований, обозрение которого выступает для отдельного человека трудновыполнимой задачей. В качестве предисловия к ряду тезисов, излагаемых далее, представляется уместным высказать несколько замечаний о положении дел в этой области. Нам хотелось бы найти отзыв и поддержку со стороны прежде всего отечественных исследователей, обратить их внимание на возможность «сфокусировать» совместные усилия критической и теоретико-конструктивной направленности с тем, чтобы более адекватно определить место и роль отечественной философии математики в мировой картине исследований и, одновременно, увеличить вероятность достижения некоторого «взрыва результатов».

Философия математики, на наш взгляд, это один из разделов философии, успешность развития которого зависит в значительной мере от того, насколько строго и полно в нём удастся воплотить принципы, критерии и требования, действующие в науке. То есть философия математики это не только раздел философии науки, но и, преимущественно, научная философия по своей природе. Таким образом, она должна стремиться к выявлению и обобщению результатов, которые могут считаться объективно адекватными, могут быть признаны большинством, подобно тому, как это бывает в гуманитарных, естественных науках или даже в математике. Стремление к научности предписывает, в свою очередь, и более жёсткие требования к критической деятельности. В частности, важным требованием выступа-

ет требование дополнять обзоры многообразия разрабатываемых подходов и целей, поставленных в различных направлениях данной области, описанием и оценкой результатов, которых удаётся достичь в ходе реализации указанных подходов. Соблюдение этого требования, очевидно, приведёт к существенному упрощению картины исследований, даже такой труднообозримой, как современная философия математики, если не посредством естественного упорядочивания, то уж точно путём заметного сокращения материала, достойного упоминания, подлежащего оценке, описанию, изложению в сжатом виде, популяризации. Тогда, наверное, станет более очевидным и то, что наличие множества разнообразных подходов к решению какой-либо группы задач философии математики далеко не всегда свидетельствует об успешности их решения, или о невозможности их решения, или о снижении их актуальности. Это, на наш взгляд, в полной мере относится к проблемам онто-гносеологического истолкования математических истин и объектов, что, как мы надеемся, может служить в глазах современных исследователей некоторым аргументом в пользу необходимости подобных изысканий.

Сегодня, к сожалению, для большей части критической литературы характерно доминирование установки на описание многообразия подходов, различных способов их классификации, описание нестандартных версий философии математики, оригинальность которых значительно превосходит их перспективность и аргументированность. Эта установка нередко сочетается с завидным отрицанием возможности значительного

прогресса онтологических результатов. Но вместе с совершенно адекватным признанием полезности многообразия подходов необходимо учесть и другие факторы. А именно, что наличие множества концепций, реализующих подход к философии математики в виде, например, попыток её онто-гносеологического истолкования, совсем не отменяет задачи такого истолкования, её актуальности. Подобными аргументами могли бы служить конкретные результаты, состоящие в формулировках, определениях ключевых понятий, обобщаемых в доступном виде для широкого круга читателя (математиков, философов, представителей естествознания, гуманитариев, методологов и др.), а также в выявлении и обосновании ограниченности какого-либо подхода (как это выявлено, например, в ходе развития идей логицизма и формализма) и пр. Такие аргументы приводятся редко, и это свидетельствует, что сегодня получено мало результатов, заслуживающих статуса безоговорочно значимых, и (или) что недостаточно полно реализуются установки на обобщение, выявление в процессе критического исследования таких результатов. Переводчики и критики, делающие огромную и нужную работу, часто избегают обобщающих выводов, конкретных оценок. Но ведь научная область должна стремиться в выявлении общезначимых, общепризнанных результатов, а не только к неограниченной дифференциации или просто к некоему «существованию в текстах»!?

Многие зарубежные исследования, реализующие те или иные подходы и выступающие в качестве доминирующих (вернее, наиболее обсуждаемых) в настоящее время, приводят лишь к созданию сложных теоретических конструкций, трудно поддающихся обобщению и упрощению, призванных вроде бы прояснять суть математики в том или ином её аспекте, но при этом оказывается, что созданные теории намного менее понятны и последовательны, чем математические системы, и ни о каком прояснении философских вопросов с их помощью говорить не приходится. Поэтому нужно не только развивать альтернативные, нефундаменталистские и пр. версии (что тоже необходимо и важно), но и продолжать упорный штурм традиционных вопросов, искать, надеяться всё же получить сдвиг результатов и в ходе критической работы, имеющей огромное значение, стремиться к обобщению, оценке результатов различных направлений, к оценке их аргументированности, а не только и не столько

к описанию самих течений как таковых и количества их приверженцев.

Итак, на сегодняшний день разработано и продолжает разрабатываться обширное многообразие подходов к проблеме обоснования математического знания. Во многих направлениях, начиная с таких традиционных, как логицизм и формализм, и заканчивая современными течениями, логика рассматривается как основа (пусть и не единственная) математики, несмотря на признание невозможности полного сведения математики к логике. Как бы то ни было, сегодня очевидно, что в математическом знании логика присутствует неотъемлемым образом, начиная с необходимости логических принципов в самых исходных, базисных, а также всех последующих построениях и заканчивая существованием ряда разделов математической логики, имеющих большое влияние на множество других отраслей математики и научного знания вообще. Несмотря на всеобщее признание значимости логики для человеческого знания, для философии, для науки, для её математических разделов, проблема осмысления онтологического и гносеологического статуса самой логики, на наш взгляд, далека от исчерпывающего решения. Нас же эта проблема интересует как часть более общей проблемы — проблемы сущностного истолкования оснований математики. Итак, попытаемся дать предварительную интерпретацию ряда логических понятий и истин в качестве одной из составляющих онто-гносеологического фундамента математического знания.

Если базисом арифметической составляющей математики можно считать аксиоматику арифметики натуральных чисел и, соответственно, ряд её исходных понятий, если то же самое в принципе можно сказать и о геометрической составляющей математического знания, а именно, что её базис составляют исходные аксиомы и понятия евклидовой геометрии, то с логической составляющей математики дело обстоит сложнее. Предположив, что разработку онто-гносеологического фундамента этой компоненты математики необходимо ориентировать на исчисление предикатов первого порядка, как наиболее универсальное, мы сталкиваемся с рядом определённых трудностей. К ним относится некоторая вариативность и размытость понятийного аппарата этой аксиоматики, традиционные ссылки на понятия из предварительных разделов логики и математики вообще — исчисления высказываний,

исчисления классов, алгебры и пр. Это объясняется, на наш взгляд, прежде всего тем, что математическая логика как таковая является очень молодой дисциплиной по сравнению с арифметикой и евклидовой геометрией. Можно также высказать предположение, что логическая компонента в математике, обладая несомненной собственной онто-гносеологической спецификой, в определённой степени является производной от арифметической и геометрической составляющих, так же как они, в свою очередь, опираются на логику. Это предположение носит скорее проблемно-постановочный, полемический характер и не будет здесь как-либо специально развиваться.

Если исходить из признания установок реалистического, априористского истолкования природы математики и, в частности, природы логической составляющей основ математического знания, то можно сформулировать ряд положений, дополняющих картину этой области в онто-гносеологическом плане. Предлагаемая здесь предварительная интерпретация некоторых вопросов ориентирована на диалог, взаимодействие с достаточно широким спектром подходов к истолкованию математики, то есть не претендует ни на полноту (завершённость), ни на исчерпываемость (единственность) решения поставленных проблем. Мы стремимся приоткрыть ещё одну грань математического знания, его сущностного фундамента.

Как указывает В. Я. Перминов, законы логики представляют собой правила обращения с понятиями вообще, независимо от их уровня абстрактности и смысла [3. С. 70]. К этому справедливому утверждению можно добавить следующее уточнение: исходные объекты и истины логической составляющей основ математики есть элементы и свойства, есть принципы, формальное выражение возможностей существования и преобразования информации. Поэтому логика не привносится в математику «извне», она есть часть и, одновременно, необходимое условие возможности возникновения математики и любой информационной системы, языка, детерминированное действительностью условие возможности существования разума, также как арифметическая и геометрическая составляющие основ математики. Исходя из этого можно вполне согласиться с наличием связи логических и математических очевидностей с человеческой социально-коммуникативной практикой [Там же. С. 108–109], в том

смысле, что они есть выражение необходимых условий возможности такой практики.

Признавая адекватным и допустимым разделение понятия логики на три составляющих: реальную логику (система норм, фактически определяющих мышление), математическую логику и логику «реальных отношений» (логика причинности, логика времени и т. п.) [Там же. С. 78], мы попытаемся дать некоторую предварительную онто-гносеологическую интерпретацию понятийного аппарата аксиоматической системы теорий первого порядка (исчисления предикатов первого порядка), поскольку эти теории достаточны для выражения математических теорий, с одной стороны, а с другой — эта система выступает базисом математической логики, возникающей путём экспликации и формального обобщения норм реальной логики. То есть наша задача ограничивается рамками проблем обоснования математики.

Описывая положение дел в связи с проблемой выявления онтологических и гносеологических основ логики (логической составляющей фундамента математики), В. Я. Перминов пишет: «Основные законы логики не врождены, они не являются некоторой исходной сущностью разума, не допускающей обоснования, какковы они у Канта, они также не продукты мистического проникновения человеческого сознания в “идеальное царство истины”, как это представлено у Гуссерля. Эти законы гораздо прозаичнее по своим истокам: они навязываются нам необходимостью действовать, они выражают общие требования к качеству понятий и суждений с точки зрения их приемлемости для действия» [Там же. С. 95]. Здесь, на наш взгляд, можно по-другому выразить позитивную часть утверждения. Законы логики не просто выражают общие требования к качеству понятий и суждений в смысле их приемлемости для действий, они являются необходимыми условиями, самой возможностью существования понятий, суждений, информации и разума вообще, с точки зрения их функциональной состоятельности. Таким образом, математика справедливо трактуется как формальная (в нашей терминологии — абстрактно-информационная) онтология мира, выражающая универсальные качества его предметной структуры и не содержащая в себе каких-либо эмпирических констатаций [4. С. 47].

Итак, если рассматривать исчисление предикатов первого порядка как некоторый базис

логической составляющей математики, то для онто-гносеологического истолкования понятийного аппарата этого исчисления самым удобным, по-видимому, будет рассмотрение наиболее сжатой аксиоматики [2. С. 64–67; 6]. В ней содержатся два правила вывода и пять аксиом. Понятийный аппарат этой аксиоматики можно считать минимальным. В него обязательным образом входят понятия предметной переменной, предиката, пропозициональные связи отрицания и импликации, квантор всеобщности [2. С. 65–66]. Помимо этого, можно назвать в качестве вспомогательных обязательных понятий понятия индивида, или предмета, высказывания, истинности, ложности и множества предметов (индивидов, элементов, вещей). В настоящем случае нас интересуют не сами аксиомы, а прежде всего базисные понятия, которые мы и попытаемся определить.

Индивид, предмет — абстрактно-информационное выражение выделяемого при помощи языка (символов) элемента действительности (материальной, идеальной, реализованной, потенциальной, конструируемой).

Переменная (предметная переменная в теориях первого порядка) — абстрактно-информационное выражение возможности наличия элемента действительности, наделённого определённым свойством. Свойство в данном случае задаёт область значений переменной.

Множество — абстрактно-информационное выражение возможности структуры действительности, обладающей некоторым свойством.

Высказывание — абстрактно-информационное выражение свойства некоторого элемента или структуры действительности.

Предикат — абстрактно-информационное выражение возможности определённого свойства (свойств) некоторых структур действительности.

Отрицание — абстрактно-информационное выражение отсутствия определённого свойства (свойств) некоторого элемента, структуры или структур действительности.

Импликация — абстрактно-информационное выражение свойств причинно-следственных связей действительности.

Квантор всеобщности — абстрактно-информационное выражение неизменности некоторого свойства или свойств в определённой структуре или структурах действительности.

Ложность высказывания (предиката) представляет собой абстрактно-информационное вы-

ражение принадлежности некоторого свойства (свойств) определённой структуры к нереализованной части действительности. Если предикат или их конструкция **всегда ложны**, то он является абстрактно-информационным выражением невозможной структуры (крайний, вырожденный случай возможности), то есть — не имеющей воплощения в действительности, хотя и доступной какому-то формальному, абстрактно-информационному описанию.

Если предикат или конструкция из предикатов общезначима, то есть **всегда истинна**, то это означает, что он есть абстрактно-информационное выражение принадлежности некоторого свойства определённой структуры к необходимой части действительности (это другой крайний случай возможности). Если предикат или их конструкция выполняются или не выполняются в отдельных случаях, то они выступают абстрактно-информационным выражением возможного свойства в некоторой структуре действительности, причём **истинность** предиката (высказывания) представляет собой абстрактно-информационное выражение принадлежности свойств структуры к реализовавшейся части возможного, а **ложность** есть абстрактно-информационное выражение принадлежности свойств структуры к нереализовавшейся части возможного (то есть действительности).

Таким образом, можно заключить, что процесс перехода от выражения возможного в предикате или их комбинации к выражению реализовавшейся или нереализовавшейся возможности в высказывании, имеющем конкретную истинностную оценку, выступает абстрактно-информационным выражением **времени**, выражением свойств процесса преобразования и развития действительности.

Важным понятием, лежащим в основе предлагаемого здесь истолкования, выступает понятие информации. **Информация** — это центральное понятие, необходимое, по крайней мере, для сущностного истолкования основ логической составляющей математики. Информация может быть определена как с той или иной степенью полноты символизируемое (вербализируемое, способное быть сформулированным в языке) выражение (различной степени адекватности) структуры действительности — материальной и идеальной, реализованной и потенциальной, объективной и субъективной. В соответствии с тем, насколько адекватно информация выражает возможную

действительность, настолько она сама включена в объективную нематериальную реальность.

Возможность — наиболее общее наименование действительности в широком смысле этого слова, включающем реализованное, нереализованное и потенциальное сущее.

В связи с вышеприведёнными предварительными определениями можно сделать ряд дополнительных пояснений к некоторым фундаментальным понятиям. Так, например, познание может далее рассматриваться как процесс обретения информации субъектом, разумом, выступающий неотъемлемой (главной) частью мышления. Мышление же — это обретение извне, генерирование (изнутри), обобщение, группировка, комбинирование, преобразование и пр. информации разумом. Разум, трактуемый прежде всего как элемент нематериальной составляющей сущего, характеризующийся способностью к абстрактно-информационному воспроизведению действительности, включает в состав своих атрибутов способность мышления, самоидентификации, самосознания.

В заключение можно отметить, что предложенное описание сущностного фундамента логической составляющей математического знания интерпретирует законы и принципы этой области как абстрактное выражение наиболее общих, универсальных свойств действительности. При этом, однако же, очевидно и то, что, например, каждая вещь материального мира, по крайней мере, макро- и мегамиров, не совпадают сами с собой в абсолютном смысле, так как каждое мгновение миллионы частиц проникают в них и выпадают из них, но закон тождества действует! В этом нет ничего удивительного, так как совершенно аналогичным образом в материальном мире не существует геометрических точек, прямых и пр., по крайней мере, человек ещё не открыл подобных объектов, тем не менее геометрия имеет огромное и «непостижимо эффективное» практическое приложение, как и другие разделы математики. По-видимому, это свидетельствует о существовании диалектического единства материального и идеального, мира идей и вещей.

Список литературы

1. Барабашев, А. Г. Будущее математики: методологические аспекты прогнозирования / А. Г. Барабашев. — М. : Изд-во Моск. ун-та, 1991. — 157 с.
2. Мендельсон, Э. Введение в математическую логику / Э. Мендельсон. — М. : Наука, 1971. — 320 с.
3. Перминов, В. Я. Развитие представлений о надёжности математического доказательства / В. Я. Перминов. — М. : URSS, 2004. — 240 с.
4. Перминов, В. Я. Философия и основания математики / В. Я. Перминов. — М. : Прогресс-Традиция, 2001. — 320 с.
5. Целищев, В. В. Поиски новой философии математики / В. В. Целищев. — URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000700/index.shtml>.
6. Чёрч, А. Введение в математическую логику / А. Чёрч. — М. : Изд-во иност. лит., 1960. — Т. 1. — 485 с.
7. Passmore, J. Recent philosophers / J. Passmore. — Open Court, 1991. — 184 p.

Сведения об авторах

Арепьев Евгений Иванович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии, Курский государственный университет, Курск, Россия. arepiev@yandex.ru

Мороз Виктория Васильевна — доктор философских наук, профессор кафедры философии, Курский государственный университет, Курск, Россия. victoriamoroz2014@yandex.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2018. No. 9 (419).
Philosophy Sciences. Iss. 49. Pp. 12–17.*

ONTO-GNOSEOLOGICAL INTERPRETATION OF THE LOGICAL FOUNDATIONS OF MATHEMATICAL KNOWLEDGE

E.I. Arepiev

Kursk State University, Kursk, Russia. arepiev@yandex.ru

V.V. Moroz

Kursk State University, Kursk, Russia. victoriamoroz2014@yandex.ru

The article offers a brief description of the author's vision of the difficulties and shortcomings of the modern philosophy of mathematics, as well as a concise designation for ways to overcome these difficulties. An interpretation of the nature of mathematical truths and objects in a realistic manner is also proposed. The authors of this article construct a cognitive interpretation of the original concepts of the logical component of the foundations of mathematics. As a logical basis of mathematics, the predicate calculus of the first order is considered and its most concise axiomatic, in particular, conceptual apparatus, is investigated. The authors offer an original essential interpretations of such central concepts as information, time, truth, falsity, possibility, individual, set and etc.

Keywords: *modern philosophy of mathematics, realism, the existence of mathematical objects and truths, the logical component of the foundations of mathematics*

References

1. Barabashev A.G. *Budushcepeye matematiki: metodologicheskiye aspekty prognozirovaniya* [The future of mathematics: methodological aspects of forecasting]. Moscow, 1991. 157 p. (In Russ.).
2. Mendel'son E. *Vvedeniye v matematicheskuyu logiky* [Introduction to mathematical logic]. Moscow, 1971. 320 p. (In Russ.).
3. Perminov V.Y. *Rasvitiye predstavleniy o nadezhnosti matematicheskogo docazatel'stva* [Development of ideas about the reliability of mathematical proof]. Moscow, 2004. 240 p. (In Russ.).
4. Perminov V.Y. *Filosofiya i osnovaniya matematiki* [Philosophy and the foundations of mathematics]. Moscow, Progress-Traditsiya Publ., 2001. 320 p. (In Russ.).
5. Tselishchev V.V. *Poiski novoy filosofii matematiki* [The search for a new philosophy of mathematics]. Available at: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000700/index.shtml>, accessed 26.09.2018 (In Russ.).
6. Church A. *Vvedeniye v matematicheskuyu logiky* [Introduction to mathematical logic. Vol. 1]. Moscow, 1960. 485 p. (In Russ.).
7. Passmore J. *Recent philosophers*. Open Court, 1991. 184 p.

ПРИРОДА И СОЗНАНИЕ

И. Е. Прись

Институт философии Национальной академии наук Беларуси, Минск, Беларусь

Мы излагаем нашу точку зрения на сознание в витгенштейновских терминах языковых игр и форм жизни и утверждаем, что она согласуется с нормативной точкой зрения Бенуа, согласно которой сознание как «дух» — это норма, относящаяся к категории идеального, а природа относится к категории реального. Наше заключение состоит в том, что не имеет смысла просто говорить о том, что сознание (не)реально или (не)материально. Сознание как дух реально в смысле наличия соответствующей нормы, укоренённой в реальности. Оно не реально и не материально в том смысле, что норма относится к категории идеального. И сознание как корректная реализация нормы, то есть в рамках «языковой игры», есть природное явление, реально, существует.

Ключевые слова: *смысл, сознание, норма, концепты, реальность, природное, ментальное, естественный вид, языковая игра, форма жизни.*

Для Маркуса Габриеля [13] и Жослина Бенуа [8] концепт сознания в смысле английского слова *mind* есть «концепт-зонтик». Бенуа показывает, что концепт смешивает категории ментального и природного. Поэтому он предпочитает употребляемый Габриелем [13] немецкий термин *Geist* (далее мы переводим как «дух»), позволяющий устранить смешение категорий. В данной статье мы устанавливаем соответствие между нашей витгенштейновской в широком смысле точкой зрения на сознание в терминах языковых игр и форм жизни [15] и нормативной точкой зрения Бенуа [8] (см. также [3–11]), корректирующего подход Габриеля. Согласно Бенуа ментальное и, в частности, «дух» — это норма, относящаяся к категории идеального, тогда как природа относится к категории реального.

Итак, следуя Бенуа, примем в качестве исходного предположение о категориальном различии между реальным и идеальным. К идеальному отнесём концепты, правила, нормы (эти три понятия мы рассматриваем здесь как синонимы), точки зрения, теории, установки, смысл, содержание.

Реальность, как пишет Бенуа, — «это просто то, что есть — это её определение — и, как таковая, она ничего не означает» [6; 7] [здесь и далее перевод наш. — *И. П.*]. Не имеет смысла говорить о смысле или содержании реальности, поскольку смысл и содержание, с одной стороны, и реальность, с другой стороны, относятся к разным категориям [6; 7].

Действие или дискурс, если это действительно интенциональное действие или осмысленный дискурс, предполагают следование правилам, то есть имеют нормативное (идеальное) измерение. Всякое

употребление правила есть витгенштейновская «языковая игра», (нормативное) действие в широком смысле, которое возможно лишь в реальности. Поэтому витгенштейновская языковая игра укоренена в соответствующей форме жизни и реальности [15].

Витгенштейновский лозунг «смысл есть употребление» указывает на то, что смысл имеет отношение к правилу и его употреблению в рамках языковой игры, и, следовательно, как уже было сказано выше, как таковой он относится к категории идеального.

Лозунг также указывает на то, что проблема соответствия между идеальным и реальным не возникает, так как первое изначально «укоренено» во втором, вырабатывается из него. В частности, подлинный смысл (но не псевдосмысл) имеет свои реальные условия, то есть находится в интимной связи с реальностью, которая играет для него роль почвы, есть условие его возможности.

Правила (нормы, концепты) предполагают существование парадигматических случаев своих употреблений. Отталкиваясь от них, правила способны «измерить» новую реальность, то есть в контексте идентифицировать новые реальные объекты в широком смысле [15]. В частности, как пишет Витгенштейн, «(...) то, что мы называем “измерением”, определяется и известным постоянством результатов измерения» [1. § 242]. Проблема «измерения» реальности есть витгенштейновская проблема следования правилу [15].

Языковая игра как употребление правила подразумевает различие между реальностью (реальным объектом, реальным «данным») и видимостью (видимым объектом, видимым «данным»),

то есть корректным и некорректным применениями правила. Поэтому языковая игра — это «явление», в рамках которого реальность играет роль нормы (видимость может соответствовать реальности или нет).

Хотя в конечном итоге правилу следуют (концепт применяют) «слепо», то есть нет правила для применения правила, корректное применение правила имеет обоснование *post factum* в рамках соответствующей языковой игры. То есть нормой обоснования является само правило.

Соответственно, конкретное существование (можно также говорить о концептуализированной реальности, определённом бытии, укоренённом в реальности (ощущаемом) объекте, самой вещи) можно определить так: объект существует, реален тогда и только тогда, когда он дан в рамках корректного применения своего концепта (соответствующего правила), то есть в рамках соответствующей языковой игры [15].

Укоренённое в реальности в рамках языковой игры описание ощущаемого реального объекта (самой вещи) есть более полная экспликация правила языковой игры, концепта вещи. Такое описание можно ещё назвать «представлением» или «объяснением». (Поэтому, следуя рекомендации Витгенштейна, можно отказаться от «объяснений» в пользу «описаний».) [15].

Всё сказанное предполагает, что в рамках корректного применения концепта дана *сама* полнокровная *вещь*, а не её эрзац (такова природа подлинных концептов). Она дана как (определённый) реальный и ощущаемый (а не абстрактный или метафизический) объект. И дана она в рамках той или иной перспективы, точки зрения, в контексте. Как утверждает Бенуа, бесперспективная точка зрения на вещь не имеет смысла [10]. Действительно, в рамках перспективы вещь, как вещь данная, имеет тот или иной смысл, мыслится. Аналитическая истина (дефляционистская тавтология) состоит в том, что вещь мыслится тогда и только тогда, когда она мыслится, то есть в рамках той или иной перспективы, точки зрения [Там же]. Поэтому перспектива не «затеняет» вещь в той или иной степени или тем или иным образом. Смысл, перспектива, точка зрения не играют роль экрана между субъектом и самой вещью [Там же]. Смысл (концепт) отсылает к реальности, даёт «доступ» к самой реальной вещи, которая оказывается в принципе полностью «доступной» ему (мы согласны с Жослином Бенуа [5], что метафора доступа может ввести в заблуждение: мы часть реальности, уже в контакте

с реальностью. Проблема доступа к реальности есть псевдопроблема). В этом смысле *сами вещи*, реальные объекты не являются трансцендентными.

В то же время сама вещь (реальный объект) не зависит от точки зрения, в рамках которой она даётся. *Одна и та же вещь* может быть дана в рамках бесконечного числа точек зрения. В этом смысле сама вещь трансцендентна (по отношению к специфическим смыслу, точке зрения, теории, концепту и так далее), но, как ясно из вышесказанного, не в смысле трансцендентности непознаваемой вещи-в-себе. В рамках витгенштейновского подхода различие между вещью-в-себе и вещью-для-нас отсутствует. И в отличие от феноменологического подхода, в рамках которого это различие также отсутствует, явления-языковые-игры не автономны, а вместе с соответствующими им «формами жизни» укоренены в (неконцептуализированной) реальности.

Для Канта «мир», то есть реальность, не объект, а никогда не достигаемый горизонт всех объектов. Нельзя познать мир как таковой. Но можно познать вещи в рамках мира, установить их место в мире.

Для нас термин «реальность» обозначает категорию. Она не объект, не может быть определена. Не имеет смысла говорить о её существовании или несуществовании.

Для Маркуса Габриеля «мир» не существует [12]. Напротив, в рамках его плюралистической онтологии, например, единорог существует, поскольку всякое существование устанавливается в рамках некоторого «смыслового поля» (контекста), которое и определяет его природу.

Понятие смыслового поля Габриеля можно сблизить с витгенштейновским понятием «формы жизни», в рамках которой только и возможны осмысленные высказывания и истинностные оценки.

Форма жизни определяется своими правилами, своей «грамматикой», включающей «осевые предложения». Она представляет собой целое семейство языковых игр, между которыми имеется «семейное сходство», означающее, что языковые игры суть применения *одних и тех же* правил [15].

Как мы уже сказали выше, нечто может существовать, быть данным лишь в рамках языковой игры и, следовательно, лишь в рамках некоторой формы жизни, которые суть концептуализированные реальности и, следовательно, не автономны. Реальность как таковая как бы играет роль фона для них [15]. Поэтому полнокровный реализм есть реализм онтологический:

«Быть реалистом в некотором полном смысле слова, требующем больше, чем простую эпистемическую пригодность, — это требовать, чтобы во всякой форме познания содержалась подлинная трансцендентность, было бы нечто, что познаётся, а также существует согласно другой модальности, чем простое познанное-бытие: *бытие*. Суть этого реализма как раз в том, чтобы поставить эпистемическое значение под контроль этого трансцендентного онтологического, отдать приоритет *реальности* по сравнению с зависящей от неё *истиной*» [9].

Сказанное применимо и к вопросу о реальности сознания. Прежде всего по аналогии с понятием смысла можно ввести понятие сознания как нормы. Мы называем такое сознание «духом». Сознание как дух, мы согласны с Бенуа, ничего не «добавляет» к «материи», природному. Это не особая (нематериальная) субстанция и не особый сложный вид материи [8].

Маркус Габриель тоже утверждает, что сознание в смысле «духа» не естественный вид. Бенуа, однако, уточняет, что это верно, как в смысле онтологическом — дух не «естественный» вид в том или ином смысле, — так и в смысле семантическом — дух не жёсткий десигнатор в смысле Крипке. Дух относится к категории идеального. Это норма.

С другой стороны, мы полагаем, что «сознание» можно также понимать в смысле чисто фактическом, как часть реальности. Всякий непосредственный (неконцептуализированный) опыт, то есть опыт не идентифицированный, не есть «дух» и не имеет нормативного (концептуального) измерения, то есть не есть «языковая игра». Он просто *есть* (реальность или часть реальности). Он есть неконцептуализированный природный процесс.

Наконец, в том случае если сознание в виде того или иного опыта идентифицируется при помощи феноменального (нейрологического или другого) концепта, то есть нормы опыта (при помощи «духа»), мы имеем дело с сознанием как «языковой игрой», содержащей как идеальные элементы (дух), так и материальные, природные [15].

Сознание как языковая игра может быть подлинным или иллюзорным: там, где есть присутствие «духа», встаёт вопрос о подлинности (в большей или меньшей мере) и иллюзорности. Бенуа пишет: «*Духовное*» по своей природе способно быть или не быть собой, тогда как то, что не является *духовным*, а является «природным», есть просто то, что оно есть. В этом отношении *духовное* всегда

несёт в себе конститутивную дистанцию с онтологией: оно никогда не сводится целиком к *тому, что есть*» [8].

Как было сказано выше, языковая игра есть действие. Поэтому сознание как «языковую игру» можно отнести к категории «действие», которая отличается от категории естественного вида.

Бенуа пишет, что грамматика действия отличается от грамматики природы: «Действие, очевидно, не вид сущего. Оно *дано* не так, как дано сущее. Оно *есть* лишь постольку, поскольку оно *совершено*» [8].

Вообще всякое действие (языковая игра) имеет идеальное измерение и поэтому является «осознанным», содержит в себе «дух», а не просто сопровождается им. (Но мысль, смысл, «дух», сознание как норма, не есть действия, а аспекты действия.)

Сознание как опыт того или иного вида или же некоторый сингулярный опыт, идентифицированный в рамках языковой игры при помощи соответствующего концепта, есть реальный объект (в широком смысле; сознание не есть объект в узком смысле, то есть не есть визуальный объект) — естественный вид или же сингулярный объект — и (в семантическом плане) жёсткий десигнатор в смысле Крипке.

Например, феноменальное сознание как результат корректного применения феноменального концепта, то есть концепта, отсылающего к тому или иному виду феноменального опыта или некоторому сингулярному опыту, реально и естественно. Оно реально и естественно в смысле реальности и естественности соответствующего концептуализированного феноменального опыта [2; 15].

Сознание, таким образом, может быть понято с натуралистической точки зрения, однако не в метафизическом, а контекстуально-нормативном смысле, то есть в смысле зависимости от контекста естественных (имеющих реальные условия своего существования) норм и их применений [Pris, 2008; 2015].

Осмысленно говорить о существовании тех или иных конкретных вещей или видов вещей, в том числе и ментальных «вещей» и их видов, можно лишь в рамках той или иной нормативной системы, «смыслового поля» (М. Габриель), «формы жизни» (Витгенштейн), согласно тому или иному «правилу».

Употребляемые правила могут относиться как к «реальным» вещам, например, окружающим нас предметам или объектам физики, так и к «абстрактным» и воображаемым вещам, например,

математическим объектам или объектам в рамках художественного произведения, правила которого, в конечном итоге, конструируются исходя из правил обыденного дискурса.

«Реальность» объектов, существующих в рамках различных форм жизни, имеет различную природу. Очевидно, что воображаемый объект существует в другом смысле, чем объект окружающей нас действительности или физический объект. Реальность математического объекта имеет свою особую природу. И так далее. Понять природу того или иного вида реальности, «существования» — это понять природу соответствующей «формы жизни» и её «грамматики» [2; 15].

Поскольку языковые игры (употребления правил), из которых состоят формы жизни, суть действия, а способы действия могут быть самыми разнообразными, самыми разнообразными могут быть и вещи и способы их существования: обыденные, воображаемые, математические, физические и т. д.

Точка зрения Бенуа на сознание (в смысле «духа») как норму (мы говорим о витгенштейновском правиле [2; 15] отвергает онтологическую перспективу на сознание: говорить о его существовании или несуществовании означало бы смешивать категории нормативного и субстанциального (природного) [8].

Отметим, что в рамках этой точки зрения становится понятным, почему М. Габриель говорит о сознании (*Geist*) как об «объяснительной структуре» (всё же, как замечает Ж. Бенуа, Габриель не принимает эксплицитно во внимание нормативную структуру «духа»). В самом деле, правило может быть в большей или меньшей мере эксплицировано как концептуальная структура («объяснение», «описание», «представление») некоторого *данного*, явления, языковой игры [15].

Правило имплицитно в «инстинктивных языковых играх», а в «рефлексивных языковых играх» оно полностью или частично эксплицитно, что предполагает существование степеней рефлексивности [Pris, 2008]. Как и всякая языковая игра, рефлексивная языковая игра нормативна. Она подчиняется самому эксплицируемому правилу. Инстинктивную языковую игру следует отличать от самой реальности. Первая, но не последняя, имеет концептуальное измерение, есть инстинктивное действие. То есть «дух» содержится как в рефлексивных языковых играх, так и в инстинктивных языковых играх.

Аналогичным образом, Бенуа пишет, нормативность есть существенное условие саморефлек-

сии и нет чёткой границы между самосознанием, то есть рефлексивным сознанием, и сознанием [8].

Итак, вместе с Габриелем и Бенуа мы отвергаем традиционный натурализм, согласно которому в онтологическом, эпистемическом и методологическом планах всё, что существует, в частности сознание, может трактоваться по аналогии с естественными науками. В частности, согласно «нео-экзистенциализму» Габриеля, «нет одного явления или одной реальности, соответствующих в конечном итоге очень неоднозначному термину-зонтику “сознание”» [13].

Альтернативой традиционному натурализму и метафизическому реализму является комбинация умеренного дефляционизма и контекстуального (неметафизического, витгенштейновского по духу, «нормативного») натурализма и реализма языковых игр и форм жизни [11]. Это наша позиция и, как мы полагаем, позиция Бенуа (но не Габриеля): «Преодолеть натурализм не означает просто добавить другую — или много других — область(ей) к естественному бытию. Не следует ли нам тогда поставить на повестку дня следующую альтернативу: открыть наш рассудок к разнообразию смыслов бытия как смыслов *нормативных*» [8].

В частности, мы признаём, что существуют разнообразные естественные в смысле своей укоренённости в реальности, то есть зависимости от контекста, нормы и их применения. Различным нормам соответствуют различные данные (что может быть причиной рациональным образом неразрешимых разногласий относительно того, что существует, дано). Как пишет Бенуа, «данное не предшествует реальности. Оно скорее отсылает к факту, что последняя видится в соответствии с нормой, которая сама имеет реальные условия» [11. P. 221].

С другой стороны, нельзя сказать, что сами естественные науки подтверждают традиционные натурализм и реализм. Достаточно вспомнить о проблемах, с которыми в их рамках сталкиваются интерпретации квантовой механики.

В рамках неметафизического реализма и натурализма языковых игр и форм жизни физические теории и «законы природы» можно интерпретировать как нормы, «витгенштейновские правила», а физико-физические тождества как «языковые игры», то есть применения правил, или правила (поскольку устоявшаяся языковая игра, то есть языковая игра как парадигма, в том числе и тождество как устоявшаяся языковая игра, может играть роль нормы) [15].

Психофизические тождества можно трактовать аналогичным образом. Ощущение может быть просто неконцептуализированным фрагментом реальности. Но ощущение можно и измерять, применять к нему концепты. В этом случае оно становится объектом в широком смысле. Тождество «Возбуждение таких-то и таких-то нейроволокон есть тот или иной вид ощущения (или же то или иное сингулярное ощущение)» может быть либо языковой игрой, то есть употреблением двух концептов, двух точек зрения на *одно и то же* — нейрологического концепта и обыденного (феноменального) концепта того или иного (вида или сингулярного) ощущения, либо витгенштейновским правилом (нормой) [15].

Когда-то Уильям Джеймс писал [14]: «В течение двадцати лет я подозрительно относился к созна-

нию как объекту. В течение семи или восьми лет я учил своих студентов его не-существованию и пытался показать им его прагматический эквивалент в реальностях опыта. Мне кажется, созрел час, чтобы его открыто и повсеместно отбросить.»

Наше заключение состоит в том, что не имеет смысла просто говорить о том, что сознание (не)существует, (не)реально или (не)материально. Сознание как дух реально в смысле наличия соответствующей нормы, укоренённой в реальности. Оно не реально и не материально в том смысле, что всякая норма относится к категории идеального. И сознание как корректная реализация соответствующей нормы, то есть в рамках «языковой игры», есть природное явление, реально, существует.

Список литературы

1. Витгенштейн, Л. Философские исследования / Л. Витгенштейн. — М. : АСТ, 2011. — 347 с.
2. Прись, И. Е. Витгенштейновский прагматизм аналитической философии и феноменологии / И. Е. Прись. — Lap Lambert Publishing, 2015. — 700 с.
3. Benoist, J. *Éléments de Philosophie Réaliste. Réflexions sur ce que l'on a* / J. Benoist. — Paris : Vrin, 2011.
4. Benoist, J. *Experience* / J. Benoist // Conference Psychological Concepts, September 22, 2012. — Brussels : Vrije Universiteit, 2012.
5. Benoist, J. *Le bruit du sensible* / J. Benoist. — Paris : Cerf, 2013.
6. Benoist, J. *Reality* / J. Benoist // META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy. — 2014. — Special Issue: New Realism and Phenomenology. — P. 21–27.
7. Benoist, J. *Le réalisme sans métaphysique* / J. Reality. — URL: <https://www.cairn.info/publications-de-Benoist-%20Jocelyn-20377.htm> (дата обращения: 05.07.2018)
8. Benoist, J. Does mind “exist”? Comments on Markus Gabriel’s “Neo-Existentialism How to Conceive of the Human Mind After Naturalism’s Failure” / J. Reality. — URL: <https://www.cairn.info/publications-de-Benoist-%20Jocelyn-20377.htm> (дата обращения: 05.07.2018)
9. Benoist, J. *Logique du phénomène* / J. Reality. Paris: Hermann, 2016.
10. Benoist, J. *Realismus und Metaphysik* / J. Reality. — URL: https://www.academia.edu/28979151/Jocelyn_Benoist_Realism_and_Metaphysics (дата обращения: 05.07.2018)
11. Benoist, J. *L’adresse du réel* / J. Reality. — Paris : Vrin, 2017.
12. Gabriel, M. *Fields of Sense: A New Realist Ontology* / M. Gabriel. — Edinburgh University Press, 2015.
13. Gabriel, M. *How to Conceive of the Human Mind After Naturalism’s Failure* / M. Gabriel // Athens, May 11, 2016. — URL: <https://www.uu.nl/en/events/lecture-by-markus-gabriel-how-to-conceive-of-the-human-mind-after-naturalisms-failure> (дата обращения: 05.07.2018)
14. James, W. Does “consciousness” exist? / W. James. — URL: <http://fair-use.org/william-james/essays-in-radical-empiricism/does-consciousness-exist> (дата обращения: 05.07.2018)
15. Pris, F.-I. *Le fossé explicatif dans la philosophie de l’esprit du point de vue de la deuxième philosophie de Wittgenstein vue comme un naturalisme normatif*. Thèse / F.-I. Pris. — Sorbonne ; Paris : Diffusion ANRT, 2008.

Сведения об авторе

Прись Игорь Евгеньевич — кандидат философских наук, кандидат физико-математических наук, старший научный сотрудник Института философии Национальной академии наук Беларуси. Минск, Беларусь. frigpr@gmail.com

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2018. No. 9 (419).
Philosophy Sciences. Iss. 49. Pp. 18–23.*

NATURE AND MIND

F.-I. Pris

Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus. Minsk, Belarus. frigpr@gmail.com

We expose our point of view on consciousness in Wittgensteinian terms of language games and forms of life and claim that it agrees with Benoist's normative view according to which consciousness as "Geist" belongs to the category of the ideal, and the nature belongs to the category of the real. Our conclusion is that it does not make any sense to say that consciousness is (not) real or is (not) material. Consciousness as Geist is real in the sense that there is the corresponding norm, anchored in reality. It is not real, and not material in the sense that the norm belongs to the category of the ideal. And consciousness as the correct realization of the norm, that is within a "language game", is a natural phenomenon, real, exists.

Keywords: *meaning, consciousness, norm, concepts, reality, natural, mental, natural kind, language game, form of life.*

References

1. Vitgenshteyn L. *Filosofskiye issledovaniya* [Philosophical research]. Moscow, 2011. 347 p. (In Russ.).
2. Pris' I.E. Vitgenshteynovskiy pragmatizm analiticheskoy filosofii i fenomenologii [Wittgenstein's pragmatism of analytical philosophy and phenomenology]. Lap Lambert Publishing 2015. 700 p. (In Russ.).
3. Benoist J. *Éléments de Philosophie Réaliste. Réflexions sur ce que l'on a*. Paris, Vrin, 2011. (In French).
4. Benoist J. Experience. *Conference Psychological Concepts*, September 22, 2012. Brussels, Vrije Universiteit, 2012. (In French).
5. Benoist J. *Le bruit du sensible*. Paris, Cerf, 2013. (In French).
6. Benoist J. Reality. *META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, 2014, special issue: New Realism and Phenomenology, pp. 21–27. (In French).
7. Benoist J. *Le réalisme sans métaphysique*. Available at: <https://www.cairn.info/publications-de-Benoist-%20Jocelyn-20377.htm> (In French).
8. Benoist J. *Does mind "exist"? Comments on Markus Gabriel's "Neo-Existentialism How to Conceive of the Human Mind After Naturalism's Failure"*. Available at: <https://www.cairn.info/publications-de-Benoist-%20Jocelyn-20377.htm> (In French).
9. Benoist J. *Logique du phénomène*. Paris, Hermann, 2016. (In French).
10. Benoist J. *Realismus und Metaphysik*. Available at: https://www.academia.edu/28979151/Jocelyn_Benoist_Realismus_and_Metaphysics (In French).
11. Benoist J. *L'adresse du réel*. Paris, Vrin, 2017. (In French).
12. Gabriel M. *Fields of Sense: A New Realist Ontology*. Edinburgh University Press, 2015.
13. Gabriel M. How to Conceive of the Human Mind After Naturalism's Failure. *Athens*, May 11, 2016. Available at: <https://www.uu.nl/en/events/lecture-by-markus-gabriel-how-to-conceive-of-the-human-mind-after-naturalisms-failure>
14. James W. *Does "consciousness" exist?* Available at: <http://fair-use.org/william-james/essays-in-radical-empiricism/does-consciousness-exist>
15. Pris F.-I. *Le fossé explicatif dans la philosophie de l'esprit du point de vue de la deuxième philosophie de Wittgenstein vue comme un naturalisme normatif*. Thèse. Sorbonne, Paris, Diffusion ANRT, 2008. (In French).

ХАРАКТЕР ИДЕОЛОГИИ В ЭПОХУ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО КРИЗИСА

Я. Ю. Гилев

Пермский государственный национальный исследовательский университет, Пермь, Россия

Рассматривается преломление кризиса цивилизации в современной идеологии. Анализируя различные точки зрения, автор раскрывает их аргументацию и выявляет причины, определяющие их содержание. Особое внимание уделяется анализу связи идеологии с состоянием международных отношений, которые с каждым днём становятся всё более непредсказуемыми в связи с углубившимися экономическими, политическими и социальными противоречиями, а также с новым технологическим витком. Изучению подвергаются как общие философские подходы, будь то цивилизационный или формационный, так и конкретные идеологии, представляющие различные политические силы как на внутривнутриполитической арене, так и на международной. Актуальность исследования обусловлена глобальным кризисом, поразившим современную цивилизацию.

Ключевые слова: кризис, геополитика, идеология, цивилизация, формация.

Состояние современной цивилизации можно охарактеризовать как кризисное. Свидетельством этого являются кризис политический и кризис экономический. Первый выражается в противоречиях внутренней и международной политики, второй — в череде финансово-экономических кризисов XX и XXI вв. Различные исследователи по-разному трактуют причины кризиса. Одни объясняют кризис цивилизации состоянием культуры, идеологии, рациональности в целом. Другие же считают, что первичными являются формационные противоречия, играющие определяющую роль по отношению к общественному сознанию в целом и идеологии в частности. Среди сторонников цивилизационного подхода популярна точка зрения, согласно которой современное человечество стоит у порога нового цивилизационного типа, отличающегося как от традиционного общества, так и от техногенного. В. С. Степин говорит, что разрешению кризиса современной цивилизации способствует соединение рациональности техногенной цивилизации и нравственности цивилизации традиционной. Он пишет: «Новый тип рациональности, который в настоящее время утверждается в науке и технологической деятельности <...> резонирует с представлениями о связи истинности и нравственности, свойственной традиционным восточным культурам» [5]. Однако следует заметить, что современную техногенную цивилизацию нельзя охарактеризовать как строго рационалистическую. Такие идеи, как свобода, социальная справедливость, права человека, демократия и другие, являются неотъемлемой составляющей западной культуры. Тем не менее провозглашаемые на словах принципы нравствен-

ности попираются на деле — в виде вооружённой и экономической экспансии и подчинения. Для современной цивилизации характерен глобальный конфликт между странами Запада (США, Европа и их союзники) и Востока (Россия, Китай, Иран и другие) и локальные конфликты, выражающиеся в идеологической борьбе внутри государств, межэтнических столкновениях и т. д.

Существует также и другой подход в объяснении общества — формационный, сформулированный Карлом Марксом. Одним из ключевых понятий формационного подхода является понятие общественно-экономической формации. Фундаментальная составляющая общественно-экономической формации — способ производства. В связи с этим формацию можно определить как исторический тип общества, который характеризуется своим особым способом материального производства. Если в цивилизационном подходе главную роль играет духовная составляющая, то формационная теория на первый план выдвигает способ производства. В связи с этим Маркс писал: «Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще» [3]. Общественное сознание, согласно Марксу, определяется материальной жизнью людей.

Однако данный подход в современную эпоху также сталкивается с определёнными трудностями. Распад СССР привёл к тому, что движение истории трактуется как обусловленное не формационными противоречиями — главным образом конфликтом между общественными производительными силами и производственными отношениями [Там же] —

а противоречиями геополитическими. Осмысление сущности идеологии, её роли и места в системе сфер общественной жизни нуждается в обращении к экономической сфере, сфере власти и выявлении связей, которые складываются между этими сферами и идеологией.

Современная идеология — продукт противоречивого XX в. Являясь наследницей «еврокоммунизма» и «новых левых», современная левая идеология смещает акцент с классовой борьбы и исторической роли рабочего класса на вопросы угнетения рас, полов и сексуальных меньшинств. Феминизм, антифашизм, ЛГБТ становятся частью современного идеологического мейнстрима. Свидетельством подобного положения дел является избирательная кампания Хиллари Клинтон во время выборов президента США в 2016 г. Обвинения в фашизме и сексизме, направленные против противника Клинтон, Дональда Трампа, ставили задачу оттолкнуть от него тех представителей левого движения, для которых вопросы расы и пола играли более важную роль, чем вопрос классовой борьбы.

Однако рост экономического неравенства и экономические потрясения способствуют росту популярности классических левых настроений в обществе. Одним из выразителей этих настроений является американский левый политик Берни Сандерс, главный объект критики которого — экономическое неравенство в США. Сандерс говорил: «Пока средний человек работает больше часов за меньшую зарплату, мы видим сильное увеличение неравенства в доходах и богатстве, которое сейчас достигает неприличных уровней» [7]. Помимо этого Сандерс подверг критике финансовый капитал в лице нью-йоркского финансового центра на Уолл-стрит. В одной из своих предвыборных речей, касающихся экономики, он заявил, что если будет избран президентом, то возьмёт Уолл-стрит под контроль [7]. Однако после того, как Сандерс проиграл праймериз Демократической партии, на которых решался вопрос, кто будет кандидатом от неё, он призвал своих сторонников голосовать за свою бывшую соперницу Хиллари Клинтон, представляющую интересы финансового капитала. Борис Кагарлицкий в своей статье «Трамп придёт, порядок наведёт!» по этому поводу пишет: «Раз Трамп является “абсолютным злом”, то все должны объединиться вокруг “меньшего зла” в лице Хиллари, а сенатор из Вермонта, своим выдвижением препятствующий этой консолидации, должен уйти со сцены» [2]. В связи с этим же следует

сказать, что левые интеллектуалы объединяются со своими главными противниками против этого «большого зла». Кагарлицкий по этому поводу замечает, что представители леволиберальной интеллигенции воспринимают поражение финансовых элит как своё собственное [1]. Таким образом, можно сказать, что в связи с состоянием современной цивилизации многие левые интеллектуалы и политики вновь начинают говорить об экономическом неравенстве, о господстве финансовых групп и экономическом курсе современных государств, а их позиция находит отклик в широких слоях населения. Тем не менее для большого количества левых характерно отождествление своей позиции с позицией своих идеологических противников.

Не менее интересной является ситуация с идеологией элит. Передовые капиталистические страны — главным образом, США и ведущие европейские державы — находят противников в лице других государств — России, Китая, Ирана и других. Это столкновение способствует возрождению риторики холодной войны. Можно обнаружить связь между противостоянием финансового и промышленного капитала и противостоянием государств. Господствующий в Америке и Европе финансовый капитал тесно связан с рядом самых разных международных организаций, таких как МВФ. Международный валютный фонд — транснациональная организация, представляющая интересы финансового капитала. С помощью МВФ мировая экономика оплетается множеством финансовых связей, которые ставят национальные экономики, взаимодействующие с этой организацией, в финансовую зависимость от господствующих государств. Следовательно, за борьбой государств стоит борьба финансового капитала за господство на мировой арене. В сфере идеологии это отражается в виде парадигмы глобализации. Американская международная финансовая политика привела к разладу между США и странами, не желающими мириться с действиями Соединённых Штатов.

По мнению экспертов, ситуацию усугубляет новый виток в развитии военных технологий. Касаясь этой проблемы, группа авторов, занимающихся международной безопасностью, в которую вошли Джеймс Миллер, Ричард Фонтейн и Александр Велес-Грин, пишет: «В условиях роста напряжённости между США и Россией фундаментальные изменения в военно-технической сфере грозят разрушить существующую между двумя странами стратегическую стабильность» [4].

Нетрудно догадаться, что идеология способна сыграть в этой ситуации значительную роль. Являясь производной от экономической составляющей, она тем не менее способна оказывать существенное влияние на исторический процесс. Агрессивная, экспансионистская идеология в условиях стратегической неопределённости подталкивает современное общество к нежелательному исходу, который может выразиться в экономическом крахе, войнах и т. д.

Поводя итог, можно сказать, что за современной геополитикой и соответствующей ей идеологией скрыты формационные противоречия. Результатом этих противоречий является стремление финансовых элит решить свои проблемы за счёт экспансии. Из этих интересов вытекает соответствующая идеология, являющаяся одним из инструментов господствующих групп, способным оказать существенное влияние на мировую политику, находящуюся в ситуации неопределённости.

Список литературы

1. Кагарлицкий, Б. Потрясение в Америке / Б. Кагарлицкий // Рабкор. — URL: <http://rabkor.ru/columns/editorial-columns/2016/11/10/working-class-revenge>
2. Кагарлицкий, Б. Трамп придёт, порядок наведёт! / Б. Кагарлицкий // Рабкор. — URL: <http://rabkor.ru/columns/editorial-columns/2016/06/03/trump-will-come-and-put-things-right>
3. Маркс, К. К критике политической экономии. Предисловие / К. Маркс // Марксистский интернет-архив. — URL: https://www.marxists.org/russkij/marx/1859/criticism_pol_econ/01.htm
4. Миллер, Д. Как предотвратить сползание США и России к войне / Д. Миллер, Р. Фонтейн, А. Велез-Грин // Иносми.ру. — URL: <https://inosmi.ru/politic/20180227/241573768.html>
5. Степин, В. С. Коренной перелом цивилизации / В. С. Степин // День за днём. — URL: <http://www.den-za-dnem.ru/page.php?article=845>
6. Sanders, B. Text of Bernie Sanders' Wall Street and economy speech / B. Sanders // MarketWatch. — URL: <https://www.marketwatch.com/story/text-of-bernie-sanders-wall-street-and-economy-speech-2016-01-05>
7. Bernie Sanders confirms presidential run and damns America's inequities // Guardian. — URL: <https://www.theguardian.com/us-news/2015/apr/30/bernie-sanders-confirms-presidential-run-and-damns-americas-inequities>

Сведения об авторе

Гилев Ян Юрьевич — аспирант кафедры философии, Пермский государственный национальный исследовательский университет. Пермь, Россия. magic555111@yandex.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2018. No. 9 (419).
Philosophy Sciences. Iss. 49. Pp. 24–27.*

THE NATURE OF IDEOLOGY IN THE ERA OF CIVILIZATIONAL CRISIS

Y.Y. Gilev

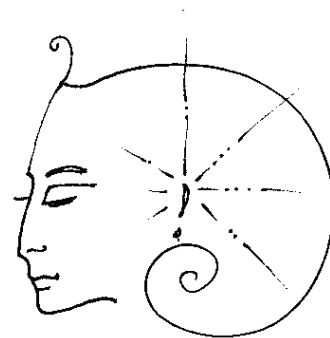
Perm State National Research University, Perm, Russia

In the article the author considers the refraction of the crisis of civilization in modern ideology. Analyzing different points of view, the author reveals their argumentation and the reasons that determine their content. Particular attention is paid to the analysis of the relationship between ideology and the state of international relations, which are becoming more unpredictable every day due to the deepening economic, political and social contradictions, as well as the new technological revolution. Common philosophical approaches, whether civilizational or formational, or specific ideology representing different political forces both in the national and international political arenas are studied. The relevance of the study is due to the global crisis that has struck modern civilization.

Keywords: *crisis, geopolitics, ideology, civilization, formation.*

References

1. Kagarlitsky B. Potrjasenie v Amerike [Shock in America]. Rabcor [Rabcor]. Available at: <http://rabkor.ru/columns/editorial-columns/2016/11/10/working-class-revenge/> accessed 29.04.2018. (In Russ.).
2. Kagarlitsky B. Tramp pridet, porjadok navedjot! [Trump will come and put things right]. Rabcor [Working Correspondent]. Available at: <http://rabkor.ru/columns/editorial-columns/2016/06/03/trump-will-come-and-put-things-right> accessed 29.04.2018. (In Russ.).
3. Marx K. K kritike politicheskoj jekonomii. Predislovie [Preface to A Contribution to the Critique of Political Economy]. Marksistskij internet-arhiv [Marxists Internet Archive]. Available at: https://www.marxists.org/russkij/marx/1859/criticism_pol_econ/01.htm accessed 29.04/2018. (In Russ.).
4. Miller J., Fontaine R., Velez-Green A. Kak predotvratit' spolzanie SShA i Rossii k vojne [Averting the U.S.-Russia Warpath]. Inosmi [Foreign mass media]. Available at: <https://inosmi.ru/politic/20180227/241573768.html> accessed 29.04.2018. (In Russ.).
5. Stepin V. S. Korennoj perelom civilizacii [The fundamental change of civilization]. Den' za dnjom. [Day after day]. Available at: <http://www.den-za-dnem.ru/page.php?article=845> accessed 29.04.2018. (In Russ.).
6. Sanders, B. Text of Bernie Sanders' Wall Street and economy speech / B. Sanders // MarketWatch. — URL: <https://www.marketwatch.com/story/text-of-bernie-sanders-wall-street-and-economy-speech-2016-01-05>
7. Bernie Sanders confirms presidential run and damns America's inequities // Guardian. — URL: <https://www.theguardian.com/us-news/2015/apr/30/bernie-sanders-confirms-presidential-run-and-damns-americas-inequities>



*Вестник Челябинского государственного университета. 2018. № 9 (419).
Философские науки. Вып. 49. С. 28–37.*

УДК 101.1:316
ББК 87.6+60.5

DOI 10.24411/1994-2796-2018-10905

РАЗВИТИЕ КОНЦЕПЦИИ ТИПОВ ИНДИВИДУАЛЬНОГО ПРИСПОСОБЛЕНИЯ Р. МЕРТОНА, ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ ПОНЯТИЯ «СОЦИАЛЬНАЯ ДЕВИАЦИЯ» И НАПРАВЛЕНИЕ ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЯ КЛАССИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ АНОМИИ

И. В. Черданцева, А. В. Метелев

Алтайский государственный университет, Барнаул, Россия

В результате критики оснований выделенных Р. Мертоном типов индивидуального приспособления предлагается вариант расширенной типологии, предусматривающий переинтерпретацию указанных Р. Мертоном форм индивидуального приспособления, а также введение дополнительных типов. Понятие социальной девиации дифференцируется на негативную и условную, выделяется позитивная девиация, обозначается направление переосмысления «классической» теории аномии путём разграничения негативной и позитивной аномии.

Ключевые слова: *типы индивидуального приспособления, аномия, социальная девиация, постсовременное общество.*

Развитие постсовременного общества связано с усложнением его структур, ростом разнообразия социальных групп, сосуществованием и столкновением их систем ценностей, с ускорением и усложнением социальной динамики. В этих условиях происходит «размывание» прежних жёстких критериев девиантного поведения, становится всё более важным учёт их относительности, вследствие чего возникает необходимость переосмысления «классической» теории и понятия «аномии», разработанных Э. Дюркгеймом [3; 4] и Р. Мертоном [8. С. 231–322], с целью их расширения и адаптации к современным социальным реалиям.

В применении к современному российскому обществу такое исследование представляется особенно актуальным в связи с тем, что в конце XX — начале XXI в. здесь происходит революционная смена господствующих, навязанных коммунистической идеологией, целей и ценностей на буржуазные (в первую очередь — по американскому

образцу), что сопровождается существенным изменением не только норм морали, но и права.

При этом, по сравнению с исследованиями аномии и социальной девиации, обращение к рассмотрению форм индивидуального приспособления, а также оснований, которые выбирает Р. Мертон для их выделения [8. С. 231–322], в отечественной научной литературе (в отличие от зарубежной) выглядит не столь основательным. Хотя в первую очередь именно они и позволяют исследователю предложить свою трактовку девиантного поведения и его распространения в обществе, а также разработать своё понимание «аномии» и сделать вывод об основных причинах её разрастания [9. С. 62].

Поэтому критический анализ оснований, выделенных Р. Мертоном типов индивидуального приспособления [8. С. 245–246], дополнение и развитие данных теоретических построений с учётом современных реалий представляются весьма актуальными для исследования некоторых важных

социальных процессов постсовременного общества как в целом, так и в отдельных его сферах, а также для понимания тех механизмов функционирования, которые являются значимыми и важными с точки зрения перспектив его дальнейшего развития [9. С. 62].

Основными предпосылками, из которых исходит Р. Мертон, исследуя социальную структуру и связывая её рассмотрение с изучением девиантного поведения, является различное отношение членов общества к двум выделенным ими элементам культурной и социальной структур. Это сформировавшиеся и принятые в данной культуре цели и ценности, которые навязываются её представителям, а также институционально закреплённые средства достижения этих целей, то есть способы, считающиеся легитимными с точки зрения права и морали данного общества [8. С. 245–246].

С точки зрения Р. Мертона, это позволяет выделить пять типов индивидуального приспособления, которые схематично представлены в таблице, где (+) обозначает «принятие», (–) — «отвержение», а (±) — «отвержение господствующих ценностей и замену их новыми».

Таблица 1

**Типология форм
индивидуального приспособления**
[8. С. 254–255]

Форма приспособления	Культурные цели	Институционализованные средства
I. Конформность	+	+
II. Инновация	+	–
III. Ритуализм	–	+
IV. Бегство	–	–
V. Мятеж	±	±

С формальной точки зрения, все типы индивидуального приспособления, за исключением конформизма, могут быть оценены как девиантные, хотя инновацию и ритуализм к отклоняющимся типам Р. Мертон относит с определёнными оговорками. При этом автор допускает, что рассмотрение выделенных им типов приспособления возможно в различных сферах деятельности. Однако сам он сделал акцент на экономическом поведении [Там же. С. 254–255].

Следует отметить, что своё исследование и выделение основных типов индивидуального при-

способления Р. Мертон проводит на примере американского общества, в котором господствующая культурная цель связывается с идеалом «американской мечты» и рассматривается, в первую очередь, как денежный успех [Там же. С. 307]. Сделано это было, как подчёркивает Р. Мертон, «...только ради упрощения проблемы... хотя, конечно, существуют альтернативные цели в хранилище общих ценностей» [Там же].

Основные положения концепции Р. Мертона критиковались различными исследователями, в первую очередь представителями культурологического и психологического подходов, а также ряда социологических теорий, например — теории конфликта (краткие обзоры по этому поводу содержатся, в частности, в работах Дж. Ритцера [12], В. С. Афанасьева [1], Я. И. Гилинского [2]).

Если ограничиться критикой концепции типов индивидуального приспособления только с точки зрения культурологического и отчасти социологического подходов, то к наиболее общим и принципиальным можно отнести следующие недостатки, которые в основном касаются выбора Р. Мертоном оснований выделения данных типов, но, как следствие, обуславливают трактовку им «социальной девиации» и «аномии» [8. С. 231–322].

Во-первых, считая возможным изменение норм права и морали, автор не разграничивает их, хотя чаще всего в том или ином обществе нормы права и морали в ряде компонентов могут сосуществовать «параллельно», не совпадать или даже противоречить друг другу [9. С. 65].

Во-вторых, признавая то, что культурные цели и ценности могут быть не одними и теми же в различных обществах или в разные периоды их существования, Р. Мертон не разграничивает их, также как нормы права и морали [Там же. С. 67]. Но ведь даже одна и та же цель может ставиться исходя из различных ценностей и их систем, и, напротив, придерживаясь одних и тех же ценностей, люди могут преследовать различные цели.

В-третьих, трудно согласиться с неявным допущением Р. Мертона о том, что индивид однозначно принимает или нет некие универсальные и определённые цели и ценности, принятые в обществе. Находясь в той или иной группе, индивид может интериоризировать в качестве значимых и ценных различные цели и нормы [Там же]. Это становится ещё более актуальным в «постсовременном» обществе с его стремительно изменяющейся и усложняющейся структурой, а также социальной и культурной разнородностью, где индивид

находится как бы на пересечении различных групп, оказываясь вынужденным каждый раз учитывать принятые в данной группе цели, ценности и нормы, так или иначе приспосабливаясь к ним.

В-четвёртых, с одной стороны, Р. Мертон отмечает наличие идеологического давления в американском обществе, с помощью которого руководящие слои навязывают определённые цели и связанные с ними ценности другим слоям [8. С. 254], то есть по сути манипулируют общественным сознанием для сохранения своей власти, не допуская даже предпосылок к складыванию оппозиционных концепций, а тем более опирающихся на них движений [9. С. 70]. С другой стороны, он не учитывает в своей типологии наличия альтернативных целей и ценностей, за исключением того случая, когда выделяет «мятежников», которых между тем оценивает однозначно негативно, рассматривая их как тип, угрожающий стабильности общества.

Таким образом, в самых общих чертах можно отметить, что попытка упрощения и схематизации при рассмотрении социальной структуры, а также выбор американского общества в качестве примера для анализа, без сравнения его с каким-то иным, в первую очередь не принадлежащим к западной цивилизации, приводит к тому, что Р. Мертон допускает некоторые отождествления (в первую очередь целей и ценностей, морали и права) и обобщения (универсализация целей, ценностей и норм), которые представляются весьма спорными [10. С. 65].

Однако, несмотря на все недостатки, концепция Р. Мертона продолжает сохранять определённый эвристический потенциал, что отчасти подтверждается попытками ряда авторов не только высказать критические замечания, но и развить, углубить и расширить различные аспекты теоретических построений Р. Мертона, в том числе касающихся типов индивидуального приспособления. Такие разработки были предприняты в частности следующими исследователями: А. К. Коэн [6; 7], Р. А. Клаурд и Л. Е. Оулин [5], П. Штомпка [13], Т. Парсонс [10; 11] и Р. Дьюбин [14].

Кроме того, некоторые исследователи предложили конкретизировать основания выделения типов индивидуального приспособления и увеличили их количество.

Так, Т. Парсонс исходя из теории мотивации, помимо измерения «конформность — отчуждение», введённого Р. Мертоном, сделал упор на различении «активности — пассивности» и разграничении между фокусированием на социальном объекте

(в социальных группах) и на общих культурных моделях (ценностях) в качестве «вторичного» основания переменной [11. С. 447]. В результате им были выведены восемь типов девиантного поведения, а концепция Р. Мертона была включена в более широкую теорию социального действия [Там же. С. 360–451].

Р. Дьюбин обратил внимание на то, что реальное практическое поведение и декларируемые нормы не всегда совпадают, разграничил их и предложил четырнадцать типов индивидуального приспособления [14]. Предложенное им расширение типологии Р. Мертона было осуществлено в первую очередь за счёт дополнительной дифференциации таких типов приспособления, как «инновация» и «ритуализм».

Действительно, указанные не вполне оправданные отождествления и слишком общие недифференцированные основания, предложенные Р. Мертоном, приводят к тому, что выделенные им типы индивидуального приспособления (прежде всего «инновация» и «ритуализм»), во-первых, выглядят слишком широкими и, как следствие, охватывающими совершенно различных по характеру и специфике деятельности индивидов, а во-вторых, некоторые достаточно значимые типы поведения представителей реального общества не «вписываются» ни в одну из указанных Р. Мертоном форм индивидуального приспособления [9. С. 67–68].

Так, к типу индивидуального приспособления под наименованием «инновация» Р. Мертон относит как преступников и аморальных индивидов, поступки которых действительно отрицают правовые и моральные нормы, так и так называемых практичных, ловких и преуспевающих людей [8. С. 257], то есть тех членов общества, которые, не нарушая нормы права, совершают поступки, находящиеся на грани добра и зла [9. С. 68]. Кроме того, в этот же тип им включаются те члены общества, которые по сути пытаются изменить тот набор легитимных способов достижения цели, который на данный момент закрепился в обществе. Но ведь в ряде случаев такие действия, являясь новыми по отношению к привычному и легитимному набору способов достижения принятой в данной культуре цели, могут стать в будущем вполне законными и таким образом способствуют изменениям в социальной системе.

Поэтому более корректным представляется разграничение данных групп и выделение не одного типа индивидуального приспособления, а как минимум двух, которые условно можно назвать:

«аномичность» и «инновация» (то есть таким же образом, как этот тип называется у Р. Мертона, но в более узком смысле).

При этом к группе под названием «аномичность» относятся те, кто нарушает нормы права и морали ради достижения принятой культурной цели, а группа «инновация» включает в себя тех, кто пытается изменить или расширить набор существующих в данное время в обществе легитимных способов достижения цели.

Также весьма спорным, но в данном случае слишком «узким» представляется отнесение к «ритуалистам» только тех, кто боится потерять достигнутый уровень успеха и потому, по мнению Р. Мертона, отказывается от навязываемой культурной цели, руководствуясь принципами: «я стараюсь не выделяться», «я соблюдаю осторожность», «я довольствуюсь тем, что у меня есть», «не стремись высоко — и не будешь разочарован» [8. С. 268]. Однако если следовать сугубо формальным основаниям, предложенным самим же Р. Мертоном, то к этой группе следует отнести и тех, кто видит ценность не в цели, а в процессе, причём та деятельность, которой они занимаются, им приносит удовлетворение. Именно процесс, а не результат или цель представляет для них ценность. Эта та категория людей, которые действуют по принципам «важен сам процесс», «ценна не сама победа в борьбе, а то, как ты боролся» или в пределе — «главное не цель жизни, а тот смысл, который ты ей придаёшь» [9. С. 68].

Помимо «инновации» и «ритуализма» существенные возражения вызывает ещё один тип индивидуального приспособления — «мятеж». Этот тип однозначно оценивается Р. Мертоном (Т. Парсонс также поддерживает эту точку зрения [11. С. 412–416]) как девиантный, угрожающий стабильности социальной системы [8. С. 317–320]. Однако в обществе всегда есть некоторая часть его членов, которая не принимает и стремится изменить цели, навязанные существующей идеологией и соответствующие ценностям господствующих социальных групп, на другие или допустить их сосуществование, а также призывает заменить легитимные средства их достижения, но сама при этом действует в рамках закона. Тем не менее, по мнению как Р. Мертона, так и Т. Парсонса, эта разновидность поведения всё равно относится к «мятежникам» и представляет опасность для существующей социальной системы [11. С. 412–416]. Действительно, данный тип в определённом смысле и при определённых

условиях может угрожать стабильности социальной системы или скорее существующему строю, но вместе с тем он [также как «инновация» в предложенном нами понимании. — И. Ч., А. М.] может способствовать её изменению или по крайней мере снятию напряжения в обществе, возникающего в результате несоответствия между господствующей и альтернативными парадигмами целей, ценностей и средств, за счёт включения «отводных» механизмов и канализации действий «оппозиции» в культурно и законно предписанные формы.

Таким образом, наиболее спорными, требующими дополнительной дифференциации в предложенной Р. Мертоном типологии индивидуального приспособления, являются не только такие типы, как «ритуализм» и «инновация», но и «мятеж», конечно, в том случае, если не игнорировать необходимость или хотя бы возможность трансформации общества, как это делают Р. Мертон и Т. Парсонс исходя из своего понимания оснований и предпосылок функционального подхода. Наиболее существенные причины такого положения дел связаны с основаниями, которые выбирает Р. Мертон. Это не разграничение им целей и ценностей (на что обратил внимание Т. Парсонс [11]), норм права и морали, намерения и действия (предложил учесть Р. Дьюбин [14]), а также универсализация целей, ценностей и норм морали, которую вслед за Р. Мертоном поддерживает и положительно оценивает Т. Парсонс, хотя при этом всё же констатирует наличие партикуляризма ценностей в обществе [11. С. 397–399]. Следует также отметить, что с точки зрения перспектив развития общества «мятеж» может рассматриваться не так односторонне негативно и обобщённо, как это делают Р. Мертон и Т. Парсонс.

Однако даже если не проводить разграничение целей и ценностей, норм права и морали, намерений и действий и, таким образом, не увеличивать количество оснований с двух до четырёх или шести, то дополнительные варианты, учитывающие перспективы и направления социальных изменений, не только фактически, но и формально-логически вытекают из выбранных Р. Мертоном двух схематичных и широких оснований его типологии форм индивидуального приспособления. Данный факт отчасти был учтён Р. Дьюбиным, который, помимо введения третьей переменной, именно за счёт этого дополнительно дифференцировал, выделенные Р. Мертоном «инновацию» и «ритуализм» [14].

Этим «ключевым» для формального расширения исходной типологии Р. Мертон фактом является допущение им самим, помимо двух основных вариантов отношения к культурным целям и институционализированным средствам (а именно: (+) — «принятия» и (–) — «отвержения»), ещё и третьего варианта, который Р. Мертон почему-то рассматривает только в рамках пятого типа («мятеж»), хотя данный вариант (\pm) — «отвержение господствующих ценностей (целей или средств) и замена их новыми» возможен в различных комбинациях с двумя основными вариантами. Таким образом, если это учесть, то типологизация, предложенная Р. Мертоном, может быть расширена с пяти до девяти типов индивидуального приспособления (табл. 2).

Таблица 2

Расширенная типология форм индивидуального приспособления

Форма приспособления	Культурные цели	Институционализированные средства
I. Конформность	+	+
II. Аномичность (вместо инновации)	+	–
III. Ритуализм	–	+
IV. Бегство	–	–
V. Радикализм (вместо мятежа)	\pm	\pm
VI. Альтернативность	\pm	+
VII. Экстремизм	\pm	–
VIII. Инновация	+	\pm
IX. Реформизм	–	\pm

Можно предложить краткую характеристику следующих основных дополнительно введённых форм индивидуального приспособления: альтернативность, экстремизм и реформизм.

Альтернативность — к этому типу следует отнести индивидов, которые, стараясь следовать предписанным нормам, находят те цели и ценности, которые либо уже имеются на складе ценностей данной культуры (как говорит Р. Мертон [8. С. 307]), либо могут быть заимствованы у других культур. Следует отметить, что в эпоху глобализации, в условиях активного взаимодействия цивилизаций и толерантного отношения к другим культурам и их ценностям, данный тип получает всё большее распространение, не является экзо-

тическим и очень часто не оценивается так же негативно с точки зрения общественной морали как, например, различные неформальные молодёжные движения, которые Р. Мертон приводит в качестве примера «мятежников» [8. С. 319].

Экстремизм — данный тип получает всё большее распространение в конце XX — начале XXI в. и обычно признаётся очень опасным не только по отношению к существующему строю, но и с точки зрения подавляющего большинства обычных граждан. Представители данного типа не только пытаются изменить выработанные данной культурой цели и ценности, навязать их всем другим членам общества, но и, демонстративно отвергая законные средства достижения своей цели, нередко прибегают к крайним преступным методам, например, к террористическим актам. В эту же группу можно включить часть тех, кого Р. Мертон относил к «мятежникам», то есть тех представителей крайней оппозиции, которые пытаются изменить существующий политический строй и экономический уклад незаконными методами и средствами.

Реформизм — к данному типу можно отнести довольно многочисленную группу людей, не принимающих и не преследующих те культурные цели, которые приняты в данном обществе. Но в отличие от «ритуалистов» они постоянно недовольны существующими или новыми принимаемыми законами или пропагандируемыми нормами, которые «мешают им жить здесь и сейчас» и, по их мнению, ограничивают их личную свободу. Это представители так называемой неконструктивной оппозиции или те «индивидуалисты», которые любят повторять — «не учите меня жить». Данная жизненная установка может приводить некоторых из них к совершению правонарушений. Вместе с тем позиция, занимаемая представителями этого типа индивидуального приспособления (конечно, в том случае, если она учитывается), представляется значимой, например, для инициирования непринципиальных, но конкретных и практически значимых изменений, приводящих к совершенствованию правовой системы.

В связи с введением дополнительных форм индивидуального приспособления, а также приведённой выше критикой можно скорректировать наименования и характеристики некоторых из тех типов, которые изначально были предложены Р. Мертоном. В первую очередь это касается таких типов, как «инновация» и «мятеж».

«Инновация» — это тот тип, который, как уже отмечалось ранее, предлагается разграничить

и выделить вместо одного типа индивидуального приспособления — два, которые можно условно назвать «аномичность» (выделен Р. Мертоном на схеме, но под наименованием «инновация») и «инновация» (не выделен среди изначальных типов, но присутствует в расширенной типологии и называется так же, как у Р. Мертона, но в более узком смысле).

При этом наименование «аномичность» охватывает тех, кто нарушает нормы права и морали ради достижения принятой культурной цели, а «инновация» включает тех, кто пытается изменить или расширить набор существующих в данное время в обществе легитимных способов достижения цели. Например, в тех областях экономической деятельности, которые ещё не регулируются действующим законодательством (действуя по принципу: что не запрещено, то разрешено). В современной России и большинстве других стран это, например, сфера оборота криптовалюты.

В связи с введением дополнительного типа под названием «экстремизм», к которому в расширенной типологии отнесены те, кого Р. Мертон называл революционерами и бунтовщиками, предлагается ввести наименование «радикализм» (вместо «мятежа»). По сравнению с «экстремистами» это умеренный тип индивидуального приспособления, включающий тех, кто действует в рамках закона, но пытается изменить и культурные цели, и ценности, и средства их достижения. К данному типу можно отнести представителей так называемой крайней оппозиции, чья деятельность регулируется законом, и до той поры, пока они подчиняются существующим нормам, даже призывая при этом их изменить, «радикалы» не представляют угрозы для общества. Данный тип является потенциально опасным только для существующей власти господствующих социальных групп и соответствующей официальной идеологии, так как в случае расширения и распространения данного типа, роста «радикализации» в обществе, возможен его приход к власти вполне законным путём, что может привести к изменению социального порядка. Однако если деятельность индивидов данного типа будет запрещена либо они сами для достижения своих целей решат выйти за пределы правового поля, то может возникнуть угроза как формального, так и фактического перехода части представителей этого типа в «лагерь» «экстремистов», а этот вариант представляет угрозу уже всему обществу.

Данный вариант расширенной типологии по сравнению с исходной, предложенной

Р. Мертоном, выглядит более универсальным и менее идеологичным, в том числе за счёт учёта конкурирующих с признанными в данный период ценностями и нормами, и, как следствие, — в силу уточнения и вместе с тем смягчения границ между нормальным и девиантным поведением. В результате данная типология индивидуального приспособления даёт возможность наметить контуры дифференциации понятия социальной девиации и направление переосмысления теории аномии.

Классическое («формальное») понимание социальной девиации, по преимуществу, согласуется с концепцией Р. Мертона и опирается на предложенные им типы индивидуального приспособления. В этой интерпретации девиация — это поведение, противоречащее или отрицающее общепринятые («формальные») в данном обществе ценности и нормы.

Согласно такому широкому пониманию девиантного поведения, все типы индивидуального приспособления, выделенные Р. Мертоном или указанные в предложенной расширенной типологии, за исключением «конформизма», могут быть оценены как девиантные.

Можно предложить дифференцировать классическое понятие социальной девиации на негативную и условную, а также выделить позитивную девиацию.

Негативная социальная девиация — те формы индивидуального приспособления, которые препятствуют развитию общества, способствуют разрушению или деградации существующего социального порядка, угрожают ему или, по крайней мере, его нарушают.

К таким формам относятся типы индивидуального приспособления, которые предполагают использование нелегитимных средств. Согласно расширенной типологии — это аномичность, бегство, экстремизм.

Условная социальная девиация — формы поведения, которые либо позволяют снять напряжение в социальной системе, возникающее в результате несоответствия между принятой парадигмой целей, ценностей, средств и какими-то иными вариантами их понимания, за счёт перенаправления действий в культурно и закономерно предписанные формы, либо являются выражением новых, потенциально перспективных вариантов культурных целей, ценностей и институциональных средств, которые, возможно, в будущем будут приняты обществом.

В расширенной типологии к условно-девиантным формам индивидуального приспособления можно отнести ритуализм, радикализм, альтернативность, инновацию, реформизм.

Позитивная социальная девиация — те формы индивидуального приспособления, которые опираются не на «формальные», то есть доминирующие в данном обществе ценности и принятые цели, а на иные, конкурирующие с ними (возможно, с того самого «хранилища общих ценностей», о котором говорит Р. Мертон [8. С. 307]) или те типы приспособления, которые могут быть сторонниками изменения легитимного набора средств достижения целей.

Такая социальная девиация отражает культурную и социальную гетерогенность постсовременного общества, возможность разнообразия и сосуществования различных ценностей, показывает вариативность, «плюрализм» («либерализм») в отношении целей, ценностей и средств. Её наличие демонстрирует гибкость, возможность трансформации существующего социального порядка и развития общества.

Это те варианты условно-девиантных типов, которые являются сторонниками не общепринятых целей, ценностей и средств, а каких-то иных, но при этом не претендуют на исключительность и общепринятость своего понимания целей, ценностей и средств и действуют в рамках правового поля. При этом к видам позитивной социальной девиации относятся наиболее умеренные представители радикализма, альтернативности, инновации и реформизма.

Обозначенные контуры классического (формального) понимания дифференциации социальной девиации на негативную и условную, а также выделение позитивной девиации, в свою очередь, позволяют наметить направление переосмысления «классической» теории аномии путём разграничения негативной и позитивной аномии.

Негативная аномия (в духе Р. Мертона и Т. Парсонса) — безнормие в обществе, возникающее из-за рассогласования и разрыва целей и ценностей, с одной стороны, и институциональных норм — с другой.

Такое понимание фиксирует скорее следствие, так как исходит из установки, согласно которой в обществе должна господствовать и поддерживаться единая парадигма неких общих целей и ценностей. Такая установка становится неактуальной в условиях постсовременного гетерогенного общества, так как она приводит к утверждению

необходимости установления или поддержания традиционного гомогенного общества. Однако в современных условиях это достижимо только с помощью жёсткого навязывания целей и ценностей тоталитарной идеологией и поддержания легитимности средств жёсткими карательными мерами государственного аппарата.

Более глубинной причиной безнормия в обществе представляется либо само тоталитарное господство целей и ценностей, навязываемых существующей идеологией, либо анархичное сосуществование и непримиримая борьба нескольких различных систем ценностей, каждая из которых претендует на исключительность, отторгает и стремится уничтожить другие, провозглашая их незаконность в каком-либо отношении.

Позитивная аномия — сосуществование наряду с принятыми целями и ценностями иных — конкурирующих и дополняющих их, но не претендующих на господство и исключительность.

При этом критерием разграничения негативной и позитивной аномии является, с одной стороны, претензия на исключительность, то есть тоталитарность «идеологии» или «утопий», претендующих на место «идеологии», с другой — «плюрализм» («либерализм») в отношении целей, ценностей и средств.

Намеченные контуры дифференциации понятия социальной девиации и направление переосмысления теории аномии, а также лежащее в их основании «формальное» расширение типов индивидуального приспособления могут помочь дать ответы на следующие вопросы: Какие типы индивидуального приспособления следует поддерживать, чтобы снизить уровень аномии (в первую очередь негативной) в обществе? Какие формально девиантные типы позволяют снять «напряжения», присутствующие в социальной системе, и таким образом не угрожают её существованию и развитию? Какие типы индивидуального приспособления являются девиантными (негативная девиация) в том смысле, что они действительно представляют определённую угрозу не только существующему социальному порядку, но и позитивным изменениям социальной структуры? Существование каких типов не стоит подавлять, жёстко пресекая всякое инакомыслие и разнородность в понимании целей и ценностей, а также средств их достижения в обществе, и таким образом препятствовать развитию общества?

Предложенный вариант расширенной типологии индивидуального приспособления, преду-

смагивающий переинтерпретацию выделенных Р. Мертоном форм индивидуального приспособления, а также введение дополнительных типов позволяет, наряду с принятыми в культуре и обществе, принять в расчёт иные цели, ценности и нормы, о существовании которых Р. Мертон говорит, но не учитывает в своей типологии. Кроме того, расширенный вариант типологии позволяет учесть возможные направления в изменении данных компонентов социальной структуры и таким образом спрогнозировать возможные тенденции социальных изменений. Намеченная дифференциация понятия социальной девиации на негативную и условную, а также выделение позитивной девиации даёт возможность принять в расчёт поливариантность в понимании целей, ценностей и средств, а также учесть то, что в условиях постсовременного общества происходит «размывание» прежних жёстких критериев девиантного поведения, становится всё более важным учёт их относительности.

Помимо этого обозначенное направление переосмысления «классической» теории аномии путём

разграничения негативной и позитивной аномии позволяет более взвешенно и гибко отнестись к существованию, наряду с принятыми, иных целей и ценностей.

Всё это даёт возможность хотя бы отчасти преодолеть один из основных недостатков функционализма, на который чаще всего указывают его критики, заключающийся в том, что представители этого подхода исходят из спорного основания, акцентируя внимание на стабильности и, как следствие, — статичности социальной системы, достигаемой через однородность, а конфликт, разнородность и изменчивость оценивают негативно или игнорируют.

Данный недостаток становится всё более значимым в условиях существования и развития постсовременного общества, которые связаны с усложнением его структур, ростом разнообразия социальных групп, сосуществованием и столкновением их систем ценностей, с ускорением и усложнением социальной динамики.

Список литературы

1. Афанасьев, В. С. Эволюция концепции аномии в социологии девиантного поведения / В. С. Афанасьев // Рубеж (альм. социал. исслед). — 1992. — № 2. — С. 69–81.
2. Гишинский, Я. И. Социология девиантного поведения и социального контроля: краткий очерк / Я. И. Гишинский // Рубеж (альм. социал. исслед). — 1992. — № 2. — С. 51–68.
3. Дюркгейм, Э. О разделении общественного труда / Э. Дюркгейм // О разделении общественного труда. Метод социологии. — М. : Наука, 1991. — С. 3–390.
4. Дюркгейм, Э. Самоубийство: социологический этюд / Э. Дюркгейм. — М. : Мысль, 1994. — 399 с.
5. Клауорд, Р. А. Дифференциация субкультуры / Р. А. Клауорд, Л. Е. Оулин // Социология преступности. — М. : Прогресс, 1966. — С. 334–354.
6. Коэн, А. К. Исследование проблем социальной дезорганизации и отклоняющегося поведения / А. К. Коэн // Социология сегодня. Проблемы и перспективы. — М. : Прогресс, 1965. — С. 519–550.
7. Коэн, А. К. Содержание делинквентной субкультуры / А. К. Коэн // Социология преступности. — М. : Прогресс, 1966. — С. 314–321.
8. Мертон, Р. Социальная теория и социальная структура / Р. Мертон. — М. : АСТ, 2006. — 873 с.
9. Метелев, А. В. Концепция типов индивидуального приспособления и теория «аномии» Р. Мертона (критика оснований и направление развития) / А. В. Метелев, Т. Г. Сердюк // Изв. Урал. федер. ун-та. Сер. 3. Обществ. науки. — 2018. — Т. 13, № 2 (176). — С. 61–73.
10. Парсонс, Т. Рабочие тетради по теории действия (глава 2) / Т. Парсонс, Р. Ф. Бейлз, Э. А. Шилз // Личность. Культура. Об-во. — 2005. — Т. VII, вып. 2 (26). — С. 28–72.
11. Парсонс, Т. Социальная система / Т. Парсонс // Парсонс Т. О социальных системах. — М. : Акад. проспект, 2002. — С. 73–520.
12. Ритцер, Дж. Современные социологические теории / Дж. Ритцер. — СПб. : Питер, 2002. — 688 с.
13. Штомпка, П. Социальное изменение как травма / П. Штомпка // Социол. исслед. — 2001. — № 1. — С. 6–16.
14. Dubin, R. Deviant Behavior and Social Structure: Continuities in Social Theory / R. Dubin // ASR. — 1959. — April. — P. 147–164.

Сведения об авторах

Черданцева Инна Владимировна — доктор философских наук, доцент, заведующая кафедрой социальной философии, онтологии и теории познания, Алтайский государственный университет. Барнаул, Россия. innacherd@mail.ru

Метелев Алексей Витальевич — кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии, онтологии и теории познания, Алтайский государственный университет. Барнаул, Россия. metalex10@mail.ru

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2018. No. 9 (419).

Philosophy Sciences. Iss. 49. Pp. 28–37.

IMPROVEMENT OF R. MERTON'S INDIVIDUAL ADAPATION THEORY, DIFFERENTIATION OF THE CONCEPT OF SOCIAL DEVIATION, AND DIRECTION FOR RETHINKING CLASSIC ANOMIE THEORY

I.V. Cherdanceva

Altay State University, Barnaul, Russia. innacherd@mail.ru

A.V. Metelev

Altay State University, Barnaul, Russia. metalex10@mail.ru

This article criticizes differentiation principles in R. Merton's types of individual adaptation theory. It suggests a more general typology entailing the reinterpretation of Mertonian forms of individual adaptation and introducing a few additional ones. Basing on this typology, it sketches out a differentiation between negative, positive, and conditionalsocial deviation. This enables to take into consideration the conditions of postmodern society that erode once strong and formal criteria defining the deviant behaviour; it also highlights those criteria as relative. The article further outlines the direction for rethinking classic anomie theory that meant to distinguish between negative and positive anomie; this approach provides a more balanced and tolerant way to look at the diversity of values and views.

Keywords: *types of individual adaptation, anomie, social deviation, postmodern society.*

References

1. Afanas'yev V.S. Evolyutsiya kontseptsii anomii v sotsiologii deviantnogo povedeniya [Anomie Theory Evolution in Sociology of Deviation]. *Rubezh* [Frontier (Almanac of Social Research)], 1992, no. 2, pp. 69–81. (In Russ.).
2. Gilinskiy Ya.I. Sotsiologiya deviantnogo povedeniya i sotsial'nogo kontrolya: kratkiy ocherk [Sociology of Deviation and Social Control: A Short Outline]. *Rubezh* [Frontier (Almanac of Social Research)], 1992, no. 2, pp. 51–68. (In Russ.).
3. Durkheim E. O razdelenii obshchestvennogo truda [Division of Labour]. *O razdelenii obshchestvennogo truda. Metod sotsiologii* [Division of Labour. Sociological Method]. Moscow, 1991. Pp. 3–390. (In Russ.).
4. Durkheim E. *Samoubiystvo: sotsiologicheskii ehtyud* [Suicide: A Sociological Study]. Moscow, 1994. 399 p. (In Russ.).
5. Cloward R., Ohlin L. Differentsiatsiya subkul'tury [Differentiation of Subculture]. *Sociologiya prestupnosti* [Sociology of Crime]. Moscow, 1966. Pp. 334–354. (In Russ.).
6. Kohen A.K. Issledovaniye problem sotsial'noy dezorganizatsii i otklonyayushchegosya povedeniya [Exploring the Problems of Social Disorganization and Deviation]. *Sotsiologiya segodnya. Problemy i perspektivy* [Sociology Today. Problems and Prospects]. Moscow, 1965. Pp. 519–550. (In Russ.).
7. Kohen A.K. Soderzhaniye delinkventnoy subkul'tury [Delinquent Subculture Content]. *Sotsiologiya prestupnosti* [Sociology of Crime]. Moscow, 1966. Pp. 314–321. (In Russ.).
8. Merton R. K. *Sotsial'naya teoriya i sotsial'naya struktura* [Social Theory and Social Structure]. Moscow, 2006. 873 p. (In Russ.).
9. Metelev A.V., Serdyuk T.G. Kontseptsiya tipov individual'nogo prispobleniya i teoriya «anomii» R. Merton (kritika osnovanij i napravlenie razvitiya) [Merton's Individual Adaptation Typology Conception

and Anomie Theory: Critique of Premises and Perspectives for Development]. *Izvestiya Ural'skogo federal'nogo universiteta. Seriya 3. Obshchestvennyye nauki* [Ural Federal University Bulletin. Series 3. Social Science], 2018, vol. 13, no. (176), pp. 61–73. (In Russ.).

10. Parsons T., Bales R. F., Shils E. A. Rabochie tetradi po teorii dejstviya (glava 2) [Working Papers in the Theory of Action (Chapter 2)]. *Lichnost'. Kul'tura. Obshchestvo* [Personality. Culture. Society], 2005, vol. VII, no. 2 (26), pp. 28–72. (In Russ.).

11. Parsons T. Sotsial'naya sistema [The Social System]. *O sotsial'nykh sistemakh* [The Social System]. Moscow, 2002. Pp. 73–520. (In Russ.).

12. Ritzer G. *Sovremennyye sotsiologicheskiye teorii* [Modern Sociological Theory]. St. Petersburg, 2002. 688 p. (In Russ.).

13. Shtompka P. Sotsial'noye izmeneniye kak travma [Social Change as a Trauma]. *Sotsiologicheskiye issledovaniya* [Sociological Research], 2001, no. 1, pp. 6–16. (In Russ.).

14. Dubin R. Deviant Behavior and Social Structure: Continuities in Social Theory. *ASR*, 1959, april, pp.X147–164.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ОПЫТ КАК ПРЕДПОСЫЛКА ТРАНСЦЕНДИРОВАНИЯ

Ю. С. Анполонова

Алтайский государственный университет, Барнаул, Россия

Исследован экзистенциальный опыт как предпосылка трансцендирования исходя из понимания экзистенциального опыта и в широком, и в узком смысле этого слова, предполагающих его трактовку как онтологической сущностноформирующей структуры бытия человека в мире и как результата специфического целостного переживания конкретным человеком собственного бытия в мире в определённой ситуации.

Ключевые слова: *экзистенция, экзистенциальный опыт, онто-экзистенциальная антиномия, антропологическое трансцендирование, онтологическое трансцендирование.*

М. Хайдеггер в работе «Основные проблемы феноменологии» писал: «Интенциональное устройство отношений Dasein есть именно онтологическое условие возможности всякой трансценденции. Трансценденция, трансцендирование принадлежит сущности того сущего, которое (на её основе) экзистирует как интенциональное» [15. С. 83]. Связанная с идеей трансцендирования идея интенциональности в работах экзистенциально ориентированных мыслителей XX в. осмысливается не только и не столько как характеристика сознания человека, но его бытия в принципе. Так, например, в трудах М. Хайдеггера и К. Ясперса интенциональность представлена как изначальная устремлённость человека в мир, обусловленная разомкнутостью, открытостью его бытия. Как отмечает О. Ф. Больнов, для экзистенциально ориентированных философов мир в целом является некой фактичностью, он не требует доказательств своего существования, равно как и то, что в мире каждый человек окружён другими людьми.

Однако интенциональность позволяет говорить о человеке не только как существе, необходимо направленном в мир, но и существе свободном, которое может выбирать, к чему именно быть направленным. Собственно, этот выбор, который человек призван совершать в течение всей своей жизни, и позволяет в конечном итоге говорить о подлинности или неподлинности человеческого существования. При этом обнаружить эту подлинность или неподлинность, как показано в трудах представителей экзистенциализма, позволяет именно экзистенциальный опыт человека как содержание его существования.

Что такое экзистенциальный опыт, какова его специфика, под влиянием каких факторов он формируется? С нашей точки зрения, одно из удачных определений этого термина предлагает Н. А. Касавина, выделяя в качестве базового структурного элемента экзистенциального опыта «переживание, которое отражает контакт субъекта с миром во всех ситуациях человеческой жизни» [8]. В свою очередь, экзистенциальный опыт, включающий в себя многообразие различных переживаний, определяется Н. А. Касавиной как личная история существования человека. Истоком формирования экзистенциального опыта прежде всего являются межличностные отношения, в которые вступает человек с раннего детства. В связи с этим на формирование экзистенциального опыта влияет та социокультурная среда, в которой человек оказывается. Кроме того, как отмечает Н. А. Касавина, истоком экзистенциального опыта являются глубинные личностные переживания человека, которые возникают как отклик на различные трагические ситуации и события, например, болезни и смерти. Также важную роль в формировании экзистенциального опыта играет духовный поиск человека, выражающийся, например, в стремлении переживания подлинной любви, веры, осмысленности собственной жизни.

Таким образом, мы можем говорить о том, что экзистенциальный опыт — это неповторимый опыт существования человека. С одной стороны, данное определение кажется слишком размытым, с другой — оно указывает на свою глубину и конкретность.

В экзистенциально ориентированной философии, начиная с С. Кьеркегора, существование

человека, «схватываемое» в понятии «экзистенция», как правило, связывается с потаённой его бытия, а характеристиками экзистенции являются уникальность, конечность, историчность, свобода. И когда речь заходит о переживаниях человека, то подразумевается, например, не «любящий человек вообще», а этот конкретный человек, который любит другого конкретного человека. В связи с этим, как отмечает в своих работах В. В. Знаков, атрибутами экзистенциального опыта являются непостижимое и тайна. И это обусловлено не только всегда присутствующим интимно-личностным компонентом переживания актуальной действительности каждым отдельным человеком, скрытым от других, но и тем, что в самом бытии человека присутствует непостижимое — трансцендентное, которое также может переживаться им специфическим образом.

Смерть и рождение, болезни, неизбежная потеря близких людей, и вместе с тем стремление любить и быть любимым, во что-то верить и т. д. — всё это экзистенциальное содержание бытия человека, которое разворачивается в актуальной действительности, в конкретной исторической ситуации, в которой он оказывается. Но между тем переживание, казалось бы, одинаковых экзистенциальных событий — индивидуально, специфично. То, что для одного человека может стать причиной отчаяния, духовного кризиса, для другого будет причиной подъёма, надежды, укрепления воли.

В свете этого мы полагаем, что экзистенция позволяет обнаружить существование человека не только в его неповторимости, как единичность, но и в сопричастности другим экзистенциям, как единое. И данный парадокс может быть представлен как онто-экзистенциальная антиномия единого и единичного. Рассмотренный как экзистенция в аспекте единого, человек сопричастен через свою вброшенность, ввергнутость в мир другим экзистенциям, и также, как они, принуждён к переживанию неизбежного, например, смерти, ситуаций выбора между добром и злом, любовью и ненавистью, отчаянием и верой. Но как единичность, из своей собственной свободы, человек способен сам выбирать *как* осуществлять и что выбрать.

Ценность экзистенциального опыта в этом смысле, в отличие от «опыта-знания», которое мы, например, можем получать в ходе эмпирического познания мира, связана не с объективностью получаемого «знания». В метафизической

перспективе человеческого существования экзистенциальный опыт должен рассматриваться не с точки зрения когнитивной истинности или ложности, правильности или неправильности метода его получения, а с точки зрения того влияния, которое он оказывает на конкретного человека, на формирование его мироотношения, отношения к себе и другим людям как подлинного или неподлинного. Как отмечает Т. А. Кузьмина в статье «Экзистенциальный опыт и философия»: «Истина, как она открывается человеку в экзистенциальном опыте, не есть соответствие наших представлений вне нас находящейся внешней реальности (тем самым мы не утверждаем, что такой истины-соответствия нет, мы просто очерчиваем её границу). Истина в таком случае — это откровение самого бытия, и таким образом из понятия гносеологического она превращается в понятие онтологическое» [11].

Однако здесь возникает проблема. С одной стороны, мы можем определить экзистенциальный опыт как опыт существования человека. Если при этом учитывать то, что возможность к трансцендированию дана человеку онтологически, то получается, что существование человека уже является предпосылкой к трансцендированию как акту обретения подлинности. Однако это так и не так одновременно. Если обратиться к примерам, которые подсказывает сама жизнь, то мы увидим, что акт трансцендирования, в качестве своей предпосылки из непосредственного существования человека в мире, имеет не всякий экзистенциальный опыт вообще как опыт существования, но тот, который оказал на человека наибольшее воздействие, который был для него наполнен важным личным содержанием и смыслом.

Поясним нашу мысль. В работе «Характеры социальности» А. Ф. Управителей создаёт своеобразные экзистенциальные портреты: «человек печали», «человек боли», «человек заботы», «человек труда», «человек прищуренного взгляда», «человек слабости» и др. Вот как, например, автор описывает «человека боли»: «Человек боли имеет принудительно-репрессивное свидетельство подлинности бытия и самосознания... Человек боли насильственно захвачен бытием, для него невозможны ни экстаз, ни вера. Всякое самотрансцендирование разбивается о боль, и человек оказывается замураванным в жёсткое пространство. И только в благодатные минуты, когда отчаяние переплавляет боль в смирение или

боль ведёт через кенозис к встрече с транссубъективной реальностью, человек освобождается от этого заключения» [14. С. 47]. В свою очередь, человек печали — это тот, кто испытывает обиду по отношению ко всему миру, кто устал надеяться и осознал невозможность постичь непостижимое. Человек труда превращает свою деятельность в своеобразную имитацию бунта, все силы направляя на то, чтобы заполнить пустоту собственной жизни. Очевидно, что эти портреты — портреты неподлинного существования в мире. И ими изобилуют работы и С. Кьеркегора, и Г. Марселя, и А. Камю.

Что же должно произойти с человеком, чтобы он сделал выбор в пользу подлинного существования? Как возможно, чтобы «человек печали» стал, например, «человеком любви», «человеком благодарности»?

Итак, мы должны избежать опасности представить экзистенциальный опыт лишь как некое метапонятие. Мы полагаем, что подлинно экзистенциальным сущностноформирующим смыслом для человека оказывается далеко не весь опыт существования, но его определённые фрагменты. «Человек боли» или «человек печали» не приходят таковыми в мир изначально, их формируют определённые ситуации и события, а также их собственные переживания этих ситуаций.

О. Ф. Больнов отмечает, что экзистенциально ориентированные философы в осмыслении проблемы отношений между миром и человеком всегда исходили из совершенно конкретных ситуаций, в которых прежде всего оказывались сами. Мир осмыслялся ими не как некая абстракция, сумма всевозможных явлений, но как наличная здесь и сейчас ситуация, в которой человек непосредственно пребывал.

В связи с этим ситуации и события могут быть рассмотрены как специфические структурные элементы существования человека и, соответственно, источник формирования экзистенциального опыта. В. В. Знаков, например, ссылаясь на тексты польского социолога П. Штомпки, отмечает, что мир человека состоит не из объектов, но из событий. «Человеческое бытие наполнено событиями, отсутствие событий — признак биологической смерти или психологического умирания» [5. С. 111]. При этом события трактуются им как неповторимые фрагменты существования человека, это не просто нечто, что происходит, но то, что кем-то было схвачено, выделено как таковое.

Мы полагаем, что, следуя дальнейшей логике данных размышлений, рассматривая существование человека ситуативно, можно выделить следующие ситуации: 1) ситуацию жизни как объективную фактичность человеческого существования в актуальной действительности, в которую он оказывается вброшен до реализации своего существования *как именно* и 2) при-жизненные ситуации, которые также включают в себя пограничные. При-жизненной ситуацией является та, которая обращает на себя внимание человека, становится для него заметной на фоне повседневности, таковыми прежде всего являются пограничные ситуации. Не случайно К. Ясперс первой пограничной ситуацией, наряду, например, с виной и смертью, называет ситуацию историчности. Так или иначе, рассмотренная в локальном экзистенциальном отрезке, или более масштабном, как факте историчности, пограничная ситуация — это всегда ситуация при-жизни, как того, что случилось с человеком в его непосредственном существовании в мире, на что он вынужден так или иначе отвечать.

Очевидно, что экзистенциальный опыт не может быть (в отличие, например, от эксперимента как научного опыта) сформирован искусственно, процесс его «получения» нельзя контролировать специальным образом, следуя какой-то чёткой схеме. Так, например, даже зная о неизлечимой болезни близкого человека и, казалось бы, контролируя ситуацию, участвуя в отодвигании срока неминуемой гибели, нельзя предугадать, когда человек умрёт. Таким образом, мы можем говорить не просто о том, что можно выделить два источника формирования экзистенциального опыта: внешний (ситуации и события) и внутренний (переживания), но и о том, что исток экзистенциального опыта заложен в самом бытии, в которое оказывается ввергнут человек. Исток человеческого существования трансцендентен, и определённые ситуации, в которых он оказывается, онтологически предопределены, например, ситуация смерти или ситуация выбора между добром и злом.

В этом смысле экзистенциальный опыт, который формируется ситуативно, является своеобразным мостом между настоящей, актуальной ситуацией жизни человека или при-жизненной ситуацией и возможностью индивида трансцендировать из неё. Обосновывая данную идею, мы хотели бы обратиться к идеям Х. Плеснера, который в качестве главной характеристики челове-

ка называл эксцентрическую позициональность: «Человек как живая вещь, поставленная в середине своего существования, знает эту середину, переживает её и потому преступает её» [13. С. 126]. Философ подчёркивал возможность трансцендирования человека как возможность «отворачивания» от наличного бытия. Человек способен осознавать свои пределы, осознавать себя (в отличие от животного, которое не обладает самосознанием) и переступать границы данного. Человек, согласно Х. Плеснеру, не только живёт и переживает, но и, что самое важное, способен переживать собственное переживание.

Очевидно, что переживание любви, отчаяния, одиночества, вины, страха или тревоги происходит с каждым человеком, но уникальность этого переживания состоит в особом отношении к этому состоянию, смысле, которым человек его наполняет. «Я есмь то, чем я становлюсь; не то, в качестве чего я пассивно расту, подобно простой жизни, но то, в качестве чего я, приходя к себе самому в среде саморефлексии, хочу себя самого», — писал К. Ясперс [17. С. 17]. И в этой свободе, в этом выборе между подлинным и неподлинным, подъёмом и падением сокрыта тайна экзистенции.

Если обращаться к экзистенции как онто-экзистенциальной антиномии, то, как единичное, человек реализует свободу сам в конкретной ситуации, например, в выборе того, как её переживать; в нём действуют те силы его бытия, которые скрыты от посторонних, но из факта его единства с другими эта потаённость свободы и выбора может приоткрываться. И из этого приоткрывания вырастают подлинные переживания любви, сострадания, со-радования и т. д. Например, оказываясь в ситуации потери близкого человека, будучи на пике экзистенциального напряжения, испытывая боль, бессилие перед фактом смерти, человек может сделать выбор не в пользу отчуждённости, переживая эту ситуацию так, как будто она является роковой неизбежностью лишь для него, а в пользу единящей с другими любви. Человек может трансцендировать, выйти за пределы этой ситуации как наличной, переживая её через осознание своей онтологической со-причастности с другими. Ни ему одному вверена смерть, ни ему одному пред-стоят потери, в ту минуту, когда он теряет близкого человека, теряют и другие. Есть расстояние, отделяющее его от других физически, но не метафизически. При этом, осознавая трагизм своего положения, человек может транс-

цендировать онтологически — устремляясь, например, к Богу посредством молитвы, творчества, медитации. Если же человек устремляется к другому человеку как экзистенции, то можно говорить об антропологическом трансцендировании, истоком которого будет подлинная встреча, основанная на любви и доверии. При этом в этих подлинных встречах экзистенций, в которых они будут раскрываться как единые, они, тем не менее, остаются и единичными. Человек не лишается неповторимости своего существования, конкретности, он остаётся единичным и единым одновременно. Не случайно экзистенциально ориентированные философы и психологи, подчёркивающие такую потребность человека в трансцендировании, например, посредством экзистенциальной коммуникации, отмечали, вместе с тем, неповторимость его бытия, используя такие определения как: экзистенция (К. Ясперс), единичность (С. Кьеркегор), Dasein (М. Хайдеггер), субъективность (Дж. Бьюдженталь), Person (А. Лэнгле). К. Ясперс писал: «Я прихожу к своему существованию только через причастность миру, в котором я действую; я — только звено, и всё же я, в возможности, объёмлю собою целое» [17. С. 52].

Однако существуют и другие мнения. Так, Т. А. Кузьмина указывает в качестве особой характеристики экзистенциального опыта следующую. «Знание» из экзистенциального опыта не даётся как некая готовая формула или рецепт, которому можно следовать в течение всей жизни, применяя его к различным ситуациям, не только собственным, но и других людей, хотя бы потому, что невозможно предвидеть всех ситуаций, с которыми так или иначе столкнётся человек, плюс всегда присутствует момент свободного выбора поведения *как*, «не образуется ни “навыка” получения этого опыта, ни рецепта получения истины, тут истина всякий раз открывается заново» [11]. Кроме того, как отмечает Т. А. Кузьмина, экзистенциальный опыт — это всегда событие, в том плане, что он неповторим и однократен.

Безусловно, человек не может предвидеть всех ситуаций, с которыми столкнётся в жизни, хотя о неизбежности некоторых из них он «знает» чуть ли не с момента рождения. И, безусловно, его переживание их всегда индивидуально и неповторимо. Но при этом следует обратить внимание на следующие моменты.

Одной из самых трудных задач, связанных с теоретической разработкой проблемы экзистенциального опыта, является обнаружение

возможности зафиксировать такой опыт. С одной стороны, экзистенциальный опыт ситуативен, и в этом смысле мимолётен: переживание происходит здесь и сейчас, с другой стороны, когда переживание уже случилось, по происшествии какого-то времени человек может вспомнить его, пытаться осознать, задать вопрос: почему? То есть экзистенциальный опыт включает в себя и момент переживания здесь и сейчас, и возможность дальнейшей интерпретации такого опыта человеком, причём не только им самим, но и, например, другими людьми, что в частности и происходит на многих сеансах экзистенциальной терапии. Отсюда возникает вопрос: экзистенциальный опыт — это результат переживания настоящего, прошлого или будущего?

Мы полагаем, что возможно говорить о том, что экзистенциальный опыт существует в каждом из времён, но в каждом — особым образом. Так, человек, переживший потерю значимого Другого и воспринявший её определённым образом, может измениться так, что внутреннее переживание этого опыта снова и снова будет накладывать отпечаток на выстраивание его отношений с другими людьми, на отношение к самому себе и смерти вообще во всей его дальнейшей жизни. Также осознание своей конечности, факта смерти в будущем может влиять на отношение человека к собственному существованию в настоящем. И точно так же, оказываясь «здесь и сейчас» в ситуации между жизнью и смертью, человек может раскрыться совершенно иным образом, обнаружить в себе те мотивы, ценности и смыслы, которые, возможно, не осознавал ранее.

Благодаря рефлексии по поводу собственных переживаний человек может дистанцироваться от той или иной ситуации. При этом он не покидает её как таковую, не отворачивается от неё, но занимает особое пограничное положение, которое позволяет ему разотождествиться с ситуацией и теми переживаниями, которые с ней связаны. Таким образом человек может прийти к пониманию того, что сама ситуация не диктует ему условия её переживания, он может сам выбрать, какую позицию относительно неё он может и должен занять. Осознавая исток переживания, степень экзистенциального напряжения, которое оно провоцирует и то влияние, которое оно оказывает на человека, особенно если оно разрушительное (вызывает страх, тревогу, вину, отчаяние), человек берёт на себя ответственность за свои переживания. В итоге он может обнару-

жить те внутренние ресурсы, которые позволят ему превратить данную ситуацию не в ситуацию «падения», но в ситуацию духовного подъёма, пробуждения.

При этом, как верно, на наш взгляд, отмечает Т. А. Кузьмина, человек, оказываясь в той или иной ситуации, должен делать выбор в пользу подлинности своего существования каждый раз заново. Если в конкретной ситуации, выбирая между добром или злом, человек выбирает добро, это ещё не означает, что в следующий раз его выбор будет таким же. «Нельзя, поступив однажды морально, оставаться затем моральным всю оставшуюся жизнь, нельзя быть моральным раз и навсегда, мораль — это постоянно возобновляемое и воплощаемое усилие быть моральным, как нельзя раз и навсегда быть свободным, свобода также всегда “показывается” в конкретном действии, или, что то же самое, она всегда и постоянно завоёвывается» [11]. Однако экзистенциальный опыт так или иначе, сущностно формирует человека, позволяет ему вырабатывать определённые высшие смыслы, ценности своего существования. И в этом смысле, несмотря на то, что экзистенциальный опыт не имеет ничего общего с «опытом-знанием» в его классическом эпистемологическом варианте, он тем не менее не исчезает бесследно вместе с переживаниями конкретной ситуации, а каким-то образом оставляет осадок в человеке. Т. А. Кузьмина же в разработке проблемы определения экзистенциального опыта соотносит данное понятие с понятием переживания, по сути не проводя между ними границы, что с разделяемой нами точки зрения Н. А. Касавиной не совсем корректно.

В свою очередь, Н. А. Касавина указывает на то, что в понимании специфики экзистенциального опыта очень сложно занять позицию субъективности или объективности, невозможно провести строгую однозначную черту между «стандартными» и уникальными ситуациями. Жизненный путь человека складывается в мире в ситуации историчности, характеризуемой тем, что он оказывается уже в определённом поле культуры, традиций, сложившегося социума. Поэтому в экзистенциальном опыте отдельного человека присутствуют те или иные элементы культурно-исторического опыта, представленного как совокупность объективированных переживаний. Они актуализируются для человека посредством коммуникации, в самом широком смысле, будь то на уровне межличност-

ных отношений или на уровне общности культур и традиций. И поэтому, как отмечает Н. А. Касавина, экзистенциальный опыт «во-первых, представляет собой конкретную фазу в социализации человека и его мышления, формировании ценностных ориентиров, а во-вторых, выражает мироощущение человека в конкретную эпоху, представлен результатами духовной и художественной деятельности, артефактами и социальными объективациями» [9. С. 55].

Таким образом, экзистенциальный опыт предстаёт как неповторимый опыт существования человека, как сущностноформирующая структура его бытия в мире. В данном случае структурность такого опыта будет включать ситуацию жизни как онтологическую неизбежность случившегося присутствия, при-жизненную ситуацию как ситуацию, которая обратила на себя внимание че-

ловека, и его переживания, включающие и эмоционально-чувственный уровень, и уровень рефлексии, понимания и осознания. И в этом случае экзистенциальный опыт предстаёт как результат специфического целостного переживания конкретным человеком собственного бытия в мире в определённой ситуации. Из подлинности этого переживания человеку открывается возможность трансцендирования. Экзистенциальное напряжение, создаваемое в при-жизненных ситуациях, может быть толчком к исполненному решимости акту прорыва из сферы наличного бытия, причём выражение этого акта может находить себя как в искренней вере в Бога, так и в желании подлинно доверять кому-то и без страха раскрывать границы собственного существования в минуты боли и отчаяния.

Список литературы

1. Больнов, О. Ф. Философия экзистенциализма / О. Ф. Больнов. — URL: <http://www.rulit.me/books/filosofiya-ekzistencializma-read-309973-1.html>
2. Власова, О. А. Феноменологическая психиатрия и экзистенциальный анализ: история, мыслители, проблемы / О. А. Власова. — М. : Территория будущего, 2010. — 640 с.
3. Гадамер, Х.-Г. Истина и метод / Х.-Г. Гадамер. — М. : Прогресс, 1988. — 704 с.
4. Гартман, Н. К основоположению онтологии / Н. Гартман. — СПб. : Наука, 2003. — 640 с.
5. Знаков, В. В. Тезаурусное и нарративное понимание событий как проблема психологии человеческого бытия / В. В. Знаков // Методология и история психологии. — 2010. — Т. 5, вып. 3. — С. 105–119.
6. Знаков, В. В. Непостижимое и тайна как атрибуты экзистенциального опыта / В. В. Знаков. — URL: <http://www.psystudy.com/index.php/num/2013v6n31/879-znakov31.html>
7. Касавина, Н. А. Экзистенциальный опыт: отчаяние и надежда / Н. А. Касавина // Филос. науки. — 2016. — № 10. — С. 54–67.
8. Касавина, Н. А. Экзистенциальный опыт: переживание пути и становление структуры / Н. А. Касавина // Вопр. философии. — 2013. — № 7. — С. 63–73. — URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=794&Itemid=52
9. Касавина, Н. А. Экзистенциальный опыт как феномен культуры / Н. А. Касавина // Вопр. философии. — 2014. — № 10. — С. 46–56.
10. Корет, Э. Основы метафизики / Э. Корет. — URL: <http://psylib.org.ua/books/koret01/index.htm>
11. Кузьмина, Т. А. Экзистенциальный опыт и философия / Т. А. Кузьмина // Вопр. философии. — 2007. — № 12. — С. 16–27. — URL: <https://iphras.ru/uplfile/philec/kuzmina/existentialexperien.pdf>
12. Марсель, Г. Трагическая мудрость философии. Избранные работы / Г. Марсель ; пер. с фр., сост., вступ. ст. и примеч. Г. М. Тавризян. — М. : Изд-во гуманитар. лит., 1995. — 216 с.
13. Плеснер, Х. Ступени органического и человек: введение в философскую антропологию / Х. Плеснер. — М. : РОССПЭН, 2004. — 368 с.
14. Онтология/антология движения: А. Ф. Управителей / сост. Л. Управительева. — Барнаул, 2010. — 256 с.
15. Хайдеггер, М. Основные проблемы феноменологии / М. Хайдеггер — СПб. : Высш. религиоз.-филос. шк., 2001. — 446 с.
16. Хайдеггер, М. Цолликоновские семинары / М. Хайдеггер. — Вильнюс : ЕГУ, 2012. — 406 с.
17. Ясперс, К. Философия. Книга вторая. Просветление экзистенции / К. Ясперс. — М. : Канон+, 2012. — 448 с.

Сведения об авторе

Апполонова Юлия Сергеевна — аспирант кафедры социальной философии, онтологии и теории познания, Алтайский государственный университет. Барнаул, Россия. jappolonova@gmail.com

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2018. No. 9 (419).

Philosophy Sciences. Iss. 49. Pp. 38–45.

EXISTENTIAL EXPERIENCE AS A PREREQUISITE FOR TRANSCENDING

Y.S. Appolonova

Altay State University, Barnaul, Russia. jappolonova@gmail.com

This article examines the existential experience as prerequisite for transcending. It is possible with the following interpretation of existential experience. In broad sense, it is interpreted as ontological structure forming the essence of human being in the world. In narrow sense, it is the result of holistic experience of someone's own being in the world in certain situation. Transcending reveals as the breakthrough to the real human existence, which can have two aspects: anthropological and ontological. For instance, while realizing tragedy of a particular situation a person can transcend ontologically toward God with prayer, meditation or even creative extasy. Or, alternatively, in anthropological transcending, it is directed to another person under condition of existential communication. Both ways of transcending are possible with the reference to human existence, but the content of such a transcending act is discovered not only in the aspect of the single, but also in the aspect of the one.

Keywords: *existence, existential experience, onto-existential antinomy, anthropologic transcending, ontological transcending.*

References

1. Bollnow O.F. *Filosofiya ehkzistencializma* [Philosophy of existentialism]. Available at: <http://www.rulit.me/books/filosofiya-ekzistencializma-read-309973-1.html> (In Russ.).
2. Vlasova O.A. *Fenomenologicheskaya psikhatriya i ekzistentsial'nyy analiz: istoriya, mysliteli, problemy* [Phenomenological psychiatry and the existential analysis: history, thinkers, problems]. Moscow, 2010. 640 p. (In Russ.).
3. Gadamer H.-G. *Istina i metod* [Truth and Method]. Moscow, 1988. 704 p. (In Russ.).
4. Gartman N. *K osnovopolozheniyu ontologii* [To the Foundation of Ontology]. St. Petersburg, 2003. 640 p. (In Russ.).
5. Znakov V.V. Tezaurusnoye i narrativnoye ponimaniye sobytiy kak problema psikhologii chelovecheskogo bytiya [Thesaurus and narrative understanding of events as a problem of the psychology of human existence]. *Metodologiya i istoriya psikhologii* [Methodology and history of psychology], 2010, vol. 5, no. 3, pp. 105–119. (In Russ.).
6. Znakov V.V. *Nepostizhimoye i tayna kak atributy ekzistenysial'nogo opyta* [Inconceivable and mysterious as attributes of existential experience]. Available at: <http://www.psystudy.com/index.php/num/2013v6n31/879-znakov31.html> (In Russ.).
7. Kasavina N.A. Ekzistentsial'nyy opyt: otchayaniye i nadezhda [The Existential Experience: The Despair and Hope]. *Filosofskiye nauki* [Russian Journal of Philosophical Sciences], 2016, no. 10, pp. 54–67. (In Russ.).
8. Kasavina N.A. Ekzistentsial'nyy opyt: perezhivaniye puti i stanovleniye struktury [The Existential Experience: the experience of the path and the formation of the structure]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 2013, no. 7, pp. 63–73. Available at: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=794&Itemid=52 (In Russ.).
9. Kasavina N.A. Ekzistentsial'nyy opyt kak fenomen kul'tury [Existential Experience as Phenomenon of Culture]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 2014, no. 10, pp. 46–56. (In Russ.).
10. Koret E. *Osnovy metafiziki* [Fundamentals of Metaphysics]. Available at: <http://psylib.org.ua/books/koret01/index.htm> (In Russ.).
11. Kuz'mina T.A. Ekzistentsial'nyy opyt i filosofiya [Existential Experience and Philosophy]. *Voprosy fi-*

losofi [Problems of Philosophy], 2007, no. 12, pp. 16–27. Available at: <https://iphras.ru/uplfile/philec/kuzmina/existential-experien.pdf> (In Russ.).

12. Marsel' G. *Tragicheskaya mudrost' filosofii. Izbrannyye raboty* [The Tragic Wisdom of Philosophy: Selected Works]. Moscow, 1995. 216 p. (In Russ.).

13. Plesner H. *Stupeni organicheskogo i chelovek: vvedeniye v filosofskuyu antropologiyu* [The Levels of the Organic and Man, Introduction to Philosophical Anthropology]. Moscow, 2004. 368 p. (In Russ.).

14. *Ontologiya / antologiya dvizheniya: A. F. Upravitelev* [Ontology/anthology of motion: A. F. Upratelyev]. Barnaul, 2010. 256 p. (In Russ.).

15. Hajdegger M. *Osnovnye problemy fenomenologii* [The Basic Problems of Phenomenology]. St. Petersburg: Higher School of Religion and Philosophy, 2001. 446 p. (In Russ.).

16. Haydegger M. *Collikonovskiye seminary* [Zollikon seminars]. Vilnius, 2012. 406 p. (In Russ.).

17. Yaspers K. *Filosofija. Kniga vtoraja. Prosvetlenie jekzistencii* [Philosophy. The second book. Existential Elucidation]. Moscow, 2012. 448 p. (In Russ.).

СТРУКТУРНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ ЖИВОЙ РЕАЛЬНОСТИ

С. А. Денискин, Д. С. Степанова

Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия

Основные философские проблемы, связанные с выходом наук о живом на теоретический уровень, обусловлены необходимостью концептуализации теоретического объекта живой реальности, разработкой учения о гармоничной связи, определением единого принципа классификации органичных целостностей во всём диапазоне проявления феномена жизни. Рассмотрены имеющиеся достижения в решении указанных проблем и на этой основе предложена таблица структурных элементов живых объектов, которая по сути представляет собой таблицу их типовых планов строения.

Ключевые слова: философия, живое, теоретическая модель, структурные элементы.

Проблема теоретического познания сущности живого обретает в наши дни особую значимость в связи с нарастанием глобальных экологических и антропологических проблем. По мнению И. К. Лисеева, «...одной из первоочередных задач философского осмысления мира живого представляется задача создания целостного образа биологии и экологии во всех их воздействиях и применениях» [1. С. 75]. Для этого необходимо, по его мнению, исследование онтологических схем, зачастую не связанных между собой, что приводит к несовпадению картин мира в разных областях знания. Эта проблема, известная как проблема синтеза знаний, выходит в настоящее время на первый план в рациональном познании мира, которое стало базисом современной технократической цивилизации. В представляемой статье мы ограничимся рассмотрением этой проблемы лишь в области живой реальности.

Исторический и концептуальный анализ достижений в области познания живой реальности позволил выделить основные философско-теоретические проблемы, связанные с выходом наук о живом на теоретический уровень. Рассмотрим их в порядке очерёдности и отметим имеющиеся достижения в их решении.

1. *Концептуализация живого объекта как идеального объекта теоретического познания*, что предполагает указание сущностного признака живого.

Идея живого объекта сформулирована и обоснована И. Кантом в работе «Критика способности суждения». На основе разграничения *конечных* и *действующих* причин И. Кант формулирует понятие *органического целого*, в котором части были возможны только в силу их отношения к целому и чтобы «части соединялись в единство целого

благодаря тому, что они друг другу были причинной и действием своей формы» [2. С. 399]. Однако термин «органическое» имплицитно исключает из живой реальности социальные целостности, что существенно снижает эвристическую значимость предлагаемой идеи. Чтобы отстроиться от существующих стереотипов и расширить общность идеи до всей сферы проявления феномена живого, нами предложен термин «органическое целое» [3. С. 69] в качестве родового понятия всех типов живой единицы. Качественная определённость *органического целого* состоит во внутренней активности, проявляющейся в самоорганизации. Суть самоактивности, как показано в работах Э. С. Баура, И. И. Шмальгаузена, Э. М. Галимова и др., заключается во взаимо-само-согласовании характера и интенсивности активности частей (в отношениях «части-части») при системообразующем факторе целостности (в отношениях «части-целое»).

2. *Разработка методологии модельного* (например, структурно-функционального, математического и пр.) *представления живого объекта*, описывающего его состояние. Для этого, во-первых, необходим некий принцип выделения частей целостности (методология декомпозиции), во-вторых, учение о связи живых объектов как особом виде взаимодействия (методология композиции).

Решение проблемы декомпозиции органичной целостности имеется в работах английского философа А. Кестлера. «Двуликость» любой системы, по его мнению, состоит в том, что по отношению к системе более низкого уровня она выступает как самодостаточная целостность, в то время как в систему более высокого уровня она входит как составная часть. Иначе говоря, каждая живая целостность состоит из других жи-

вых целостностей, образующих её структуру, что приводит к модели иерархической организации. Нерешённой проблемой при этом остаётся учение об органичной связи. Как справедливо заметил В. Н. Спицнадель, «...имеющиеся в литературе попытки логико-методологического анализа этой проблемы весьма немногочисленны, а возможная общелогическая классификация связей вообще не была предметом специального рассмотрения» [4. С. 124]. Более того, по его мнению, «отсутствуют реальные предпосылки для построения не только исчисления связей, но и сколько-нибудь расчленённой “качественной” логико-методологической концепции связи как категории научного познания» [Там же. С. 137].

Вполне очевидно, что причинно-следственные отношения между живыми объектами не сводятся к масс-энергетическому взаимодействию в физической реальности по механистическому принципу «действие—противодействие». Основанием связи органичных целых является их способность к восприятию и реагированию (чувствительность и раздражимость), которая опосредована знаковой системой [5. С. 115–117]. Эта способность фиксируется в понятии «сознание», которое в данном контексте определяется как способность органичных целых соотносить себя с действительностью. Линией связи, то есть её «переносчиком», выступает *текст* как сообщение любой природы (Ф. Э. Д. Шлейермахер), созданное по правилам грамматики и синтаксиса на соответствующем материальном носителе. В современном дискурсе это фиксируется в понятии «информация» [6].

Идея модельного представления органичной целостности предложена Ф. В. Й. Шеллингом. Он трансформирует понятие организма как существа в понятие целостной системы, организованной определённым образом. Взаимодействие частей целого мыслится им в виде *сопряжённых противоположных процессов* [7. С. 126], обеспечивающих «круговорот веществ» в пределах органической целостности и в итоге замыкание связей по веществу, по энергии и по функциям. В естественнонаучном представлении это формулируется в виде триады «вещество, энергия, информация». Обратим внимание, что связь сопряжённых процессов принципиально отличается от физической связи «действие—противодействие» в механической системе и от обратной связи в функциональной (кибернетической) системе.

Осмысление этих идей имеется в ряде философских работ, например, В. И. Кремянского, М. К. Мамардашвили, Е. Я. Режабека, И. Т. Фролова и др. Аналогичное представление об особенностях биологической организации получено в результате опытного научного познания к концу XX в., которое в обобщённом виде изложено в работах Э. М. Галимова: сопряжённость противоположных процессов есть фундаментальный принцип динамической устойчивости живой единицы, который реализуется в виде *элементарной химической ячейки* [8. С. 86]. Вторичная сопряжённость трёх типов таких ячеек (по веществу — синтез и разложение, по энергии — активизация и торможение, по связям — установление и прекращение отношений) представляет собой *элементарное органичное целое*. В медицине такая триада известна как совокупность трёх комплексов: иммунного, гормонального и нейро.

Следует дополнительно пояснить, почему именно три комплекса. Дело в том, что наше рациональное познание базируется на первоначальной смысловой разметке мира, выработанной в древнегреческой философии, в виде трёх философских проблем: субстанции (из чего всё?), движения (как происходят изменения?) и причинности (что является источником изменений?). При всём могуществе науки она так и не вышла за границы этой разметки, и есть основание полагать, что её эвристический потенциал пока не исчерпан, однако есть достаточное количество фактов, не поддающихся осмыслению имеющимися средствами. Возникает необходимость подумать о расширении идейного базиса рационального познания.

В итоге получается следующая цифровая кодировка концептуальных моделей: $1 \times 2 \times 3 \times 5$. Смысл её в том, что объект познания на первом этапе познания представляется двоично (действие—противодействие в терминах силы в масс-энергетическом взаимодействии в физике, диалектично как единство и борьба противоположностей в философии). Но, как заметил ещё Ф. В. Й. Шеллинг, для описания живой реальности необходим некий третий компонент, благодаря которому становится возможным управляемое взаимосамосогласование двоичности и возникает новый вид причинности, который И. Кант обозначил как «связь конечных причин». Со времён Аристотеля эта троичность представляется как единство тела, души и духа. Но Аристотель в трактате «О душе» подчёркивал, что это

не части живого объекта, а лишь аспекты, в которых мы его рассматриваем.

Таким образом, базовым структурным элементом в организации живой реальности становится треугольник, символизирующий фундаментальный принцип взаимодействия «все со всеми». Учитывая, что взаимодействие осуществляется в виде сопряжённости противоположных процессов (обозначаемой графически в виде двух противоположно направленных стрелок), нетрудно видеть, что это взаимодействие представляет собой баланс двух противоположных круговых движений. Один цикл этого движения представляет собой единицу субъективного времени органичной целостности.

Переход к пятеричности возникает на базе идеи эволюционизма биологической реальности. Об этом будет сказано далее.

Соответствующая математическая модель предложена А. Н. Малютой в теории *гиперкомплексных динамических систем* (ГДС). Принципиально новым является переход от понятия элемента как материального объекта к понятию *гиперкомплексного элемента* как совокупности однокачественных элементов. При этом предполагается, что количество однокачественных элементов не меняет качества их совокупности. Тем самым устраняется физическое ограничение на количество элементов системы при её моделировании.

Далее постулируется, что каждый гиперкомплексный элемент реализует своё качество за счёт некоторого масс-энергетического ресурса, имеющего количественную характеристику. Категория меры выступает в данном случае как диапазон изменения ресурса, в рамках которого элемент функционирует в данном качестве. Соответствующая система уравнений позволяет математически строго вывести критерий открытости и устойчивости системы из анализа структуры взаимосвязей её элементов. «Если система замкнута, то ресурсы, обеспечивающие её жизнедеятельность, конечны и заключены в ней самой. Процесс взаимодействия осуществляется путём “расхода” взаимодействующих элементов. Если этот “расход” компенсируется таким же “приходом”, то элемент остаётся неизменным с точки зрения внешнего восприятия. Это так называемая динамическая стабильность, элементная устойчивость» [9. С. 55]. Динамически устойчивой оказывается система, в которой реализованы все возможные связи между гиперкомплексными

элементами. По мнению А. Н. Малюты, именно в такой и только в такой системе возможна взаимная согласованность всех элементов (феномен самоорганизации) с образованием целостности.

3. *Определение единого принципа классификации живых целостностей* во всём диапазоне проявления феномена жизни (одноклеточных, многоклеточных, социальных), что предполагает необходимость определения основания классификации и на этой основе построение системы типовых планов строения живых объектов.

Сложность проблемы в том, что живые объекты принципиально изменчивы как в онтогенезе, так и в филогенезе, поэтому типовые планы строения должны отображать не только наличное состояние, но и эволюционный процесс, если, конечно, мы принимаем идею эволюционизма. Однако в данном случае это принятие совсем не обязательно, тем более, что нам достоверно неизвестен источник качественных трансформаций. Наша главная задача пока упорядочить наличное состояние живой реальности на основе некоего единого принципа. Непреодолимая сложность эмпиричности в решении этой задачи состоит в том, что наличные представители как биоты, так и социальности образуются в результате двух пар противоположных процессов: усложнения—упрощения, дивергенции—конвергенции. Поэтому путь индукции эмпирики в данном случае совершенно безнадёжен, а переход на теоретический уровень требует неких дополнительных идейных оснований.

На уровне самого общего представления, как уже сказано, все элементы — живые, а связи (как внутренние, так и внешние) реализуются посредством знаковых посланий. Для последующих уровней моделирования органичной целостности биологическое и социогуманитарное знание дают первоначальную подсказку, выделяя уровень одноклеточных, уровень многоклеточных и уровень социальных целостностей. Далее на каждом уровне различаются структуры разной сложности, образующиеся (по концепции эволюционизма) в ходе исторического развития.

Основанием дедуктивного подхода, на наш взгляд, могут служить работы И. И. Шмальгаузена. Полагая, что живое во всех его проявлениях на планете Земля построено по единому принципу (например, в идее космоцентризма — по логосу как закону гармонии, что приводит к пониманию единства микро- и макрокосмоса: что вверху, то и внизу, что внутри, то и снаружи), его данные можно принять за основу при формировании не-

обходимых начальных аксиом. Исходный тезис И. И. Шмальгаузена состоит в том, что организм на всех этапах своего существования представляет собой целостность, начиная с единственной клетки. В ходе своего становления он проходит следующие этапы: дифференциация (клеточное деление), специализация, интеграция (специализированных) с автономизацией (в виде функциональной единицы в составе целостности). На этом основании можно построить эволюционный ряд типовых элементов и соответствующих структурных уровней. Не вводя новых понятий, обозначим их так.

1. *Однотипные* элементы, порождаемые в процессе простого деления исходной целостности. Такая структура представляет собой *мембрану* (например, в многоклеточности это эпителий) на основе взаимодействия однотипных элементов по принципу «свой — такой же»).

2. *Специализированные* функционально. Новая структура — *ткань* как совокупность функционально различных мембран.

3. *Интеграция* различных тканей в автономный *орган*, который представляет собой самостоятельную живую единицу в составе организма, которая организует все внутренние процессы для своего существования и выполнения внешних функций во взаимодействии с другими автономными единицами.

Далее эмпирическое познание, базирующееся на физическом препарировании имеющегося организма естественнонаучными методами, сталкивается с принципиальными трудностями: следующие уровни организации не даны в виде физических тел. Они достраиваются интуитивно: *системы* органов и *комплексы* систем (которых, как сказано выше, в биологии известно три: иммунный, гормональный и нейро).

В итоге получается таблица структурных элементов органических целых, различающихся набором качественно различных структурных уровней, что принципиально решает проблему определения сложности объектов. Таблица образована тремя строками (одноклеточные, многоклеточные и социальные целостности) и пятью столбцами (однотипные, специализированные, автономные, системные и комплексные структурные элементы). Достоинство её в том, что обнаруживаются единые принципы построения живой реальности в диапазоне одноклеточные—многоклеточные—социальные. Однако социальные структуры одноклеточных должны быть построены на основе той же логики. Иначе говоря,

колонии одноклеточных должны быть различены по уровню сложности структурной организации. Поэтому, чтобы вписать в эту классификацию все наличные биосоциальные единицы, необходимо на следующем шаге разделить социальность одноклеточных и многоклеточных. Итого получается: $4 \cdot 5 = 20$ типов живых единиц.

Попытка соотнесения предлагаемой классификации с наличной действительностью обнаруживает ещё одну проблему. В биологии эта проблема состоит в обнаружении механизма перехода от одноклеточности к многоклеточности, а в социогуманитарном познании как переход от обезьяны к человеку. Пока что в представленной таблице эта проблема не отражена.

Суть проблемы в том, что наивысшая форма одноклеточности представлена эукариотической клеткой, реализующей все структурные уровни (соответствует пятой колонке таблицы). Как известно, многоклеточный организм тоже строится из эукариотических клеток, но их качественное отличие состоит в их универсальности. Это свойство проявляется в том, что из исходной клетки образуются все другие клетки организма путём их специализации. Аналогично обстоит дело и с человеком, что фиксируется в принципе его социальности: человеком не рождаются, а становятся в процессе социального взаимодействия (посредством просвещения, обучения и воспитания, которые в сумме обеспечивают процесс *создания человеческих способностей*). На этой основе некоторые исследователи называют человека универсальным существом.

Таким образом, в наблюдаемой нами живой реальности имеются два универсальных существа: клетка многоклеточного организма и человек. Следовательно, в нашу таблицу следует ввести ещё одну колонку, в которой показаны органические целостности универсального типа. Эвристическая продуктивность излагаемого подхода состоит в том, что, при анализе таблицы, возникает вопрос: каково положение в ней современных социогуманитарных органических целостностей? Биологическая эволюция человека закончена (если следовать логике таблицы), как закончена эволюция эукариотических клеток и их социальность в виде многоклеточности. Но закончена ли социальная эволюция человечества? В какой клетке таблицы структурных уровней мы сейчас находимся?

Есть ещё ряд вопросов, которые мы рассмотрим в следующих материалах.

Список литературы

1. Лисеев, И. К. Науки о жизни в переосмыслении современной философии / И. К. Лисеев // Философские проблемы биологии и медицины. Вып. 2 : Междисциплинарные аспекты биомедицины : сб. ст. — М. : Принтберри, 2008. — 408 с.
2. Кант, И. Сочинения : в 6 т. / И. Кант. — Т. 5. — М. : Мысль, 1966. — 564 с.
3. Денискин, С. А. Познание живого: теоретико-методологические основы : монография / С. А. Денискин. — Челябинск : Цицеро, 2010. — 167 с.
4. Спицнадель, В. Н. Основы системного анализа / В. Н. Спицнадель. — СПб. : Бизнес-пресса, 2000. — 326 с.
5. Денискин, С. А. Понятие связи в теоретическом познании живого / С. А. Денискин, И. А. Крупнов // Философские проблемы биологии и медицины : Вып. 5: Нормативное и дескриптивное : сб. ст. — М. : Принтберри, 2011. — 400 с.
6. Рыбин, В. А. Феномен и понятие информации: опыт интерпретации на примере систем природы и культуры / В. А. Рыбин, С. А. Денискин // Вестн. Перм. ун-та. Философия. Психология. Социология. — 2017. — Вып. 1. — С. 5–13.
7. Шеллинг, Ф. В. Й. Сочинения : в 2 т. / Ф. В. Й. Шеллинг ; пер. с нем.; сост., ред., авт. вступ. ст. А. В. Гулыга. — Т. 1. — М. : Мысль, 1987. — 637 с.
8. Галимов, Э. М. Феномен жизни: между равновесием и нелинейностью. Происхождение и принципы эволюции / Э. М. Галимов. — М. : Едиториал УРСС, 2006. — 256 с.
9. Малюта, А. Н. Гиперкомплексные динамические системы / А. Н. Малюта. — Львов : Выща шк; Изд-во при Львов, ун-те, 1989. — 120 с.

Сведения об авторах

Денискин Сергей Александрович — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии, Челябинский государственный университет. Челябинск, Россия. argon01@mail.ru

Степанова Дарья Сергеевна — студентка биологического факультета, Челябинский государственный университет. Челябинск, Россия. ds-ilenka@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2018. No. 9 (419).
Philosophy Sciences. Iss. 49. Pp. 46–51.*

STRUCTURAL ELEMENTS OF LIVING REALITY

S.A. Deniskin

Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia. argon01@mail.ru

D.S. Stepanova

Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia. ds-ilenka@mail.ru

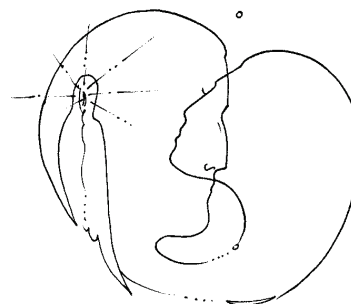
The main philosophical problems associated with the emergence of life sciences at the theoretical level, due to the need for conceptualization of the theoretical object of living reality, the development of technology of the theory of harmonious communication, the definition of a unified principle of the classification of organic integrity in the whole spread of the phenomenon of life. Considered in the conduct of structural elements of living objects, which in fact represent a table of their typical building plans.

Keywords: *philosophy, living, theoretical model, structural elements.*

References

1. Liseyev I.K. Nauki o zhizni v pereosmyslenii sovremennoy filosofii [Sciences about life in rethinking of modern philosophy]. *Filosofskiye problemy biologii i meditsiny. Vypusk 2: Mezhdistsiplinarnyye aspekty biomeditsiny* [Philosophical problems of biology and medicine. Issue 2: Interdisciplinary aspects of biomedicine]. Moscow, 2008. 408 p. (In Russ.).

2. Kant I. *Sochineniya v 6 tomakh* [Compositions in 6 volumes. Vol. 5]. Moscow, 1966. 564 p. (In Russ.).
3. Deniskin S.A. *Poznaniye zhivogo: teoretiko-metodologicheskie osnovy* [Scrutiny of the Living: theoretical and methodological foundations]. Chelyabinsk, 2010. 167 p. (In Russ.).
4. Spitsnadel' V.N. *Osnovy sistemnogo analiza* [Basik System Analysis]. St. Petersburg, 2000. 326 p. (In Russ.).
5. Deniskin S.A., Krupnov I.A. Ponyatiye svyazi v teoreticheskom poznanii zhivogo [The concept of relation in the theoretical knowledge of the living]. *Filosofskiye problemy biologii i meditsiny. Vypusk 5: Normativnoye i deskriptivnoye* [Philosophical problems of biology and medicine: Issue 5: Regulatory and descriptive]. Moscow, 2011. 400 p. (In Russ.).
6. Rybin V.A., Deniskin S.A. Fenomen i ponyatiye informatsii: opyt interpretatsii na primere sistem prirody i kul'tury [Phenomenon and the Concept of Information: Interpretation Experience with the Example of Systems of Nature and Culture]. *Vestnik Permskogo universiteta. Filosofiya. Psikhologiya. Sotsiologiya* [Perm University Herald. Series "Philosophy. Psychology. Sociology"], 2017, iss. 1, pp. 5–13. (In Russ.).
7. Shelling F.V.Y. *Sochineniya v 2 tomakh* [Compositions in 2 volumes. Vol. 1]. Moscow, 1987. 637 p. (In Russ.).
8. Galimov E.M. *Fenomen zhizni: mezhdru ravnovesiyem i nelineynost'yu. Proiskhozhdeniye i printsipy evolyutsii* [Phenomenon of life: between balance and nonlinearity. The origin and principles of evolution]. Moscow, 2006. 256 p. (In Russ.).
9. Malyuta A.N. *Giperkompleksnyye dinamicheskiye sistemy* [Hypercomplex dynamic systems]. L'vov, 1989. 120 p. (In Russ.).



Вестник Челябинского государственного университета. 2018. № 9 (419).
Философские науки. Вып. 49. С. 52–58.

УДК 141.201
ББК 87.66

DOI 10.24411/1994-2796-2018-10908

ГИПОТЕТИЧЕСКАЯ ДИНАМИЧЕСКАЯ ТИПИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА¹

М. Г. Смирнов, Е. В. Забелина, Е. В. Веденеева, Ю. В. Честюнина

Челябинский государственный университета, Челябинск, Россия

Представлена модель современного глобального общества, учитывающая регулярно-рутинную и поступательную смену его состояний. Разработанная модель состоит из трёх уровней: предметный мир — содержит ситуационные факторы, внешние тенденции, происходящие в обществе; мир символический — представляет общественные ценности, их динамику в глобальном обществе; мир психический — это пространство человеческого сознания и поведения.

Ключевые слова: *современное общество, динамическая модель, время, пространство, энергия, информация, предметный мир, мир символический, мир психический, уплотнённая социальность.*

Современное общество претерпевает значительные сущностные изменения. С появлением новых связей и отношений в социуме, перманентными процессами переоценки устоявшихся ценностей и освоения новых происходят весомые перемены в сознании индивидов, в него входящих. Одним из наиболее подверженных влиянию вызовов современности выступает индивидуальное и групповое сознание, которое изменяется как под воздействием внешних процессов, так и внутренних — прежде всего под воздействием динамики общественных ценностей.

Почти два десятка лет многие учёные (П. С. Гуревич, Э. М. Спирова, Л. Ю. Егле, А. Н. Чумаков, А. Д. Иосеалини и др.) [2; 3; 5] рассуждают о влиянии процессов глобализации на жизнь общества, однако сегодня появилась возможность обсуждать сложившийся продукт глобализации — изменившееся общество. Цель данной статьи — спроектировать модель современного глобального общества,

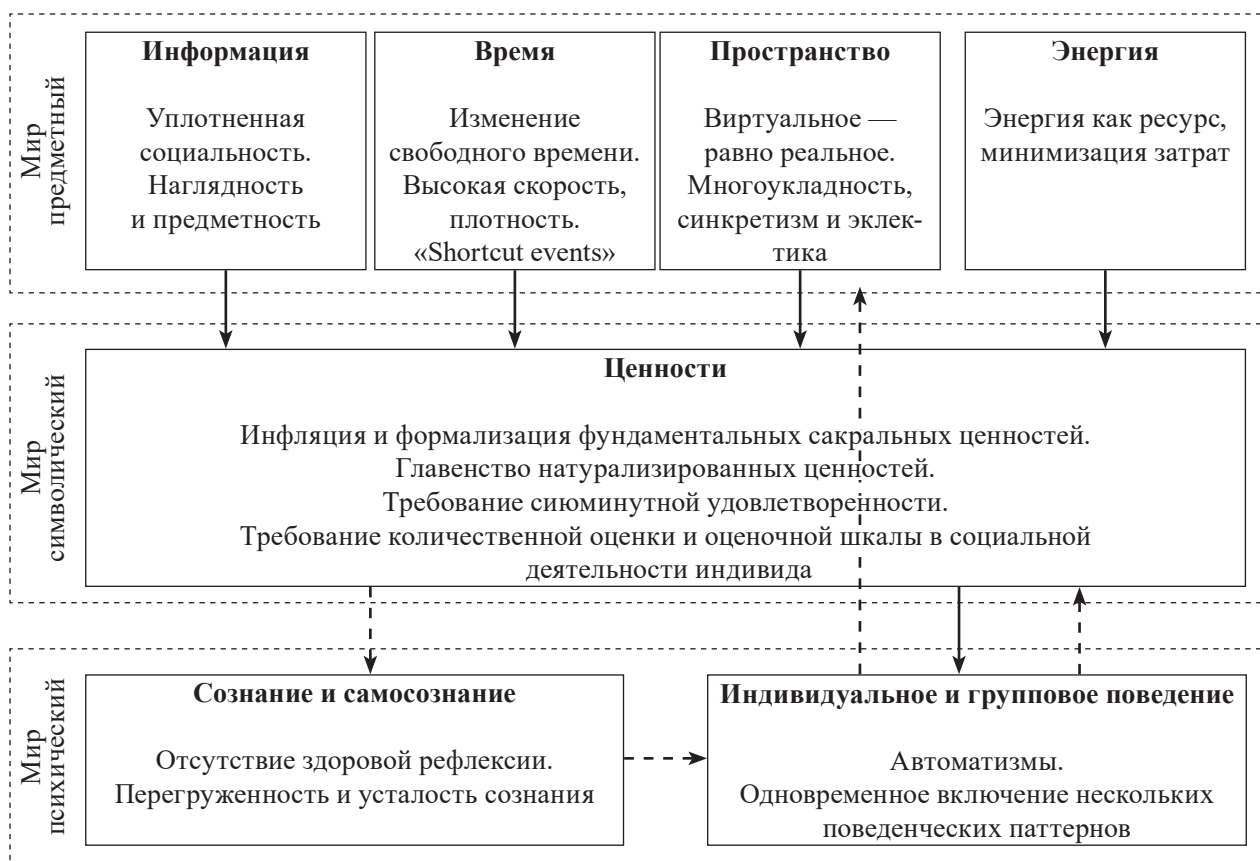
которая учитывает регулярно-рутинную и поступательную смену его состояний.

При проектировании модели, с одной стороны, мы опирались на системный подход (В. А. Ганзен [1], а с другой — фиксировали изменения внешнего (предметного) мира и наблюдения за проявлениями бытового сознания современного человека. Разработанная модель представлена на рисунке.

Данная модель отражает ведущие тенденции изменений в современном обществе. При этом необходимо учитывать, что в силу многоукладности современного общества, в нём в рамках единого пространства и времени сосуществуют как традиционные формы социальности, так и реанимированные атавизмы.

Разработанная модель состоит из трёх уровней, отражающих динамику и циклы воспроизводства современных социальных отношений. Первый уровень — предметный мир — содержит ситуационные факторы, внешние тенденции, происходящие в обществе. Они, в свою очередь, структурированы в четыре блока, согласно концепции системного подхода В. А. Ганзена (1984). Это универсальные

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-013-00201 А.



Гипотетическая модель общества в эпоху глобализации

характеристики для системного описания объекта в целом: пространство, время, энергия, информация. В каждом блоке прописаны его характеристики, которые, по нашему мнению, отражают современные общественные тенденции.

Второй уровень — мир символический — представляют общественные ценности, а точнее, их динамика в глобальном обществе. К характеристикам процессов динамики ценностей относятся инфляция и формализация фундаментальных сакральных ценностей, главенство натурализованных ценностей, требование сиюминутной удовлетворенности потребностей, а также требование количественной оценки и оценочной шкалы в социальной деятельности индивида.

Особенностью этого уровня в современную эпоху является тот факт, что если раньше ценности выполняли роль регуляции поведения, то сегодня это влияние ослабло, участие сознания в регуляции поведения снижено, что также нашло отражение в модели.

Третий уровень — мир психический. Это пространство человеческого сознания и поведения. Согласно отечественному философу А. Г. Спиркину: «...сознание возникает как отражённое и осмысленное бытие, воспроизведение определённого

образа жизни человека и общества» [4. С. 3]. То есть сознание — это способность не только воспринимать реальность и фиксировать её внутри себя, но и воспроизводить её, откликаясь на свои внутренние ориентиры и повинаясь внешним ориентирам и раздражителям. Традиционно существует тесная взаимосвязь сознания и поведения, деятельности: черты сознания отражаются в поведении индивида и, наоборот, поведение, деятельность, опыт могут формировать сознание.

С другой стороны, тенденции в поведении отдельных людей и групп также могут влиять на мир предметный и символический, поскольку поведение может быть источником изменений во внешней среде и в ценностях.

Обратимся к более подробному анализу тенденций, зафиксированных на всех уровнях существования современного общества. Для удобства восприятия изменения в предметном мире современного общества представлены в форме блоков. Таким образом, на уровне внешнего окружения можно выделить следующие характерные черты:

1. Блок «Информация»

Основа любой социальности — это устойчивая и воспроизводимая коммуникация между индивидами во всей совокупности её форм и отношений.

Современное общество имеет широкие технические возможности создания и воспроизводства связей и отношений внутри себя. Это обусловлено в первую очередь доступностью и расширением источников трансляции информации. Если раньше это были СМИ и ближний круг общения, то теперь существуют потенциальные каналы регулярного общения каждого с каждым (Интернет, социальные сети, мессенджеры, поисковые системы, таргеты и т. п.).

На сегодняшний день общество перешло в ту стадию, когда на основе новых средств связи создаётся новая культура общения, подкреплённая необходимыми навыками индивидов. Ещё одним важным элементом воспроизводства подобных связей, помимо их круглосуточной доступности для индивидов, является их опосредованный характер. В качестве посредника нового типа выступают интеллектуальные базы данных, способные работать в интерактивном режиме. В последнее время эти базы данных перешли из реагирующего режима в активный, предлагая пользователям определённую, ориентированную на их запросы информацию для потребления.

Это всё вместе порождает явление, которое можно обозначить как **«уплотнённая социальность»**. В такой уплотнённой социальности время и энергия человека приобретают особую ценность и значение, поскольку являются естественными ограничителями потребления в общем-то безграничной доступной информации. Именно эти два компонента выступают основой селекции индивидом входящих и исходящих информационных потоков. Более того, в социальном плане эти каналы общения приобретают обязательный характер, переходя из области случайного в сферу необходимого как специфического способа поддержки новой социальности.

Ещё одной тенденцией в этом блоке является **наглядность и предметность социальной коммуникации**. Современный человек отказывается от ненаглядных, абстрактных форм достижений и угроз, предпочитая им как реальную, так и виртуальную, равнозначную, но конкретную. Причиной подобной реакции выступает уплотнённая социальность, в условиях которой у индивида не остаётся ни времени, ни энергии на рефлексии и осмысление получаемой информации. Клиповые формы информации требуют такой же клиповой реакции. В условиях отсутствия рефлексии и саморефлексии индивида происходит частичная или полная утрата адекватной расстановки приоритетов в прочтении

информации и реакции на неё. Деятельность индивида превращается в набор спонтанных разрозненных реакций, где основным критерием их значимости выступает не их утилитарный или духовный смысл и результат, а информационный резонанс, как внешний, так и внутренний по отношению к индивиду.

В этих условиях форма и иные внешние атрибуты интеракции индивида начинают преобладать над внутренними смыслами и содержанием обмена информацией и интеракций. Также существует и обратный эффект, когда сама форма информационной интеракции в обществе содержит в себе комплекс смыслов и значений, не освоенных её явными участниками. Так создаётся многоуровневый гибридный характер взаимодействия через подключение к нему скрытых друг от друга субъектов взаимодействия, способных существовать в различных социальных пространствах.

2. Блок «Пространство»

В целом можно констатировать, что мы живём в эпоху, когда происходит переворот сознания в отношении социального пространства и времени. Обе категории сознания, сохраняя свою сущность, меняются ролями в отношении их восприятия современным сознанием.

Традиционно пространство выполняло опорную роль в сознании индивида, закрепляя представления об объективной реальности: трёхмерность окружающего мира, регулярные пространственные явления (к примеру, восходы и заходы солнца); это же касалось социального статуса и положения в обществе, имевших строгую иерархию, конституированную в культуре и традициях.

Время было величиной относительной, прилагаемой к социальному пространству и его событиям, имеющей предметно пространственную обусловленность: летоисчисление от рождения Христа, семидневная неделя, связанная с творениями Бога, 24-часовой суточный цикл, связанный со сменой дня и ночи и т. д. Так или иначе время выражалось в принятых понятных предметных пространственных формах, тогда как абстрактные, пространственно не выраженные формы времени воспринимались тяжело (к примеру, бесконечная длительность — Вечность).

В современных же условиях происходит диверсификация восприятия и пространства, и времени. Это, в свою очередь, приводит к распрямлению и абстрактизации пространства, утрачиванию в нём принятой устойчивой системности и кон-

кретизации. Это касается не только социального пространства, но и пространства физического.

Современное сознание практически не разграничивает **виртуальное и реальное**. Человек воспринимает виртуальные и реальные формы получения информации как тождественные. Значимость виртуальных и реальных форм общественного информационного обмена практически равна, а возможно, виртуальные формы воспринимают как более значимые. Ключевой критерий достоверности информации (не важно, виртуальная она или реальная) — её наглядность, а не обоснованность или доказательность.

Многоукладность, синкретизм и эклектика — социальные характеристики пространства существования индивида. Отсутствие центровых, общезначимых общественных ценностей приводит к эклектике социального пространства, когда индивиды живут под давлением различных форм социальных обусловленностей и свободно перетекают из одного образа жизни в другой, переходя из одного социального подпространства — в иное. Кроме того, благодаря виртуализации значительной части социальных отношений индивиды способны создавать эгоцентрические социальные подпространства, очерченные лишь только их личным опытом.

Время также испытывает на себе эти изменения, обретая такие качества, как полихронность — способность выполнять несколько задач одновременно, одномоментно находится в нескольких событиях. Но, как уже было отмечено выше, в уплотнённой социальности время становится не только безусловной ценностью, но и приобретает конкретные формы, выраженные количественно (к примеру, в валюте) и качественно (к примеру, в степени информационного резонанса). Диверсифицированное сложное многоуровневое пространство постигается индивидом через хронотопические конструкции, где «топос» — место, понимаемое расширенно через предметность, не может существовать без «хроноса» — времени, даже обладая качеством регулярности.

Здесь в хронотопические связи и отношения вторгается ещё одна величина — энергия индивида, складывающаяся из его психических и физических возможностей постигать и отражать информационные потоки современной социальности. Энергия сама по себе в силу усреднённо-базовых условий для восприятия индивидом информации имеет по сути только временной ограничитель, регулярно восполняемый после отдыха индивида.

3. Блок «Время»

В современном обществе изменилось **понимание сути и качества свободного времени**. Свободное время теперь по сути — альтернативное его использование. Например, это время, которое тратится на новые виртуальные и формализованные типы коммуникации и совершение рутинных информационных обменов. При появлении в таких условиях у человека свободного времени у него зачастую отсутствуют алгоритмы его использования. Их заменяют так называемые *time-killers*.

Зафиксирована объективно и субъективно воспринимаемая **высокая скорость течения времени**, уплотнённость событий, вследствие этого повышается экономическая ценность времени.

Таким образом, в современных условиях «время» приобретает особое значение и выступает в трёх ипостасях:

1. **Время в классическом понимании**. Наряду с пространством в качестве традиционной характеристики системы координат как физической, так и социальной среды обитания индивида. Именно эта форма восприятия времени теряет системность вместе с пространством.

2. **Время плюс пространство**. В качестве по сути своего рода особого пространства в рамках набора хронотопов современных индивидов.

3. **Время плюс энергия**. В качестве ценного исчерпаемого ресурса, необходимого для социального взаимодействия, как прямого, так и опосредованного в условиях современного общества.

Время, будучи неразрывно связанным с пространством и с энергией, является одновременно и характеристикой индивида, и характеристикой окружающей физической и социальной среды, в которой он находится. В современных условиях время имеет сложную структуру, представляя собой и ресурс, и набор принципов развёртки реальности для индивида.

В связи с требованием тривиализации и упрощения реальности, являющимся необходимым условием стабильности общества уплотнённой социальности, само понятие и понимание времени разбивается на множество гибридных субкатегорий, простых в освоении («нахождение онлайн», «бан», «время приёма», «ивент», «шорткат ивент», «период», «промежуток», «доля времени», «брифинг», «цейтнот» и многие др.). Происходит мелочное дробление жизненного событийного ряда на **shortcut events**, не нуждающихся в причинности и дальнейшем развитии и осмыслении. В силу этого эти события довольно формализованные.

4. Блок «Энергия»

Энергия в современном мире превращается в **важнейший ресурс**, который необходимо **экономить**. Формируется квазирациональное отношение к тому, на что потратить собственную энергию, поскольку основным критерием является минимизация усилий.

На уровне идеального мира — мира ценностей — можно говорить о следующих тенденциях.

Требование сиюминутной удовлетворённости. Социальная активность индивида предполагает вознаграждение, которое должно быть скорым и выражено в конкретных формах. Даже «альтруистические» движения современности предполагают промежуточное воздаяние, призванное вызвать удовлетворённость (к примеру, волонёрская книжка или «Аристотель за 90 минут»). При этом удовлетворённость должна быть воспроизводима через простые ощущения и простые формы взаимодействия, поскольку у индивида нет времени на подготовку к более сложным позитивным или негативным ощущениям, которые, в свою очередь, даются через знакомые регламентированные семплы с известным результатом.

Инфляция и формализация фундаментальных сакральных ценностей человека. Эта разновидность ценностей заменяется ценностями натурализованными, опирающимися на потребности индивида, естественного и искусственного происхождения. **Главенство натурализованных ценностей.** Они обладают быстрой сменяемостью. Натурализованные ценности подкрепляются и в свою очередь определяются сложившейся у индивида моделью потребления и матрицей потребностей.

Требование количественной оценки и оценочной шкалы в социальной деятельности индивида. Для того чтобы существовать в современном обществе, человек вынужден сравнивать себя с другими, вписывать в определённые рейтинги успешности. Это обуславливает появление таких явлений, как десятки лучших и худших, монетаризм мышления и т. д.

Таким образом, человек становится сверхадаптивным, он меняет свои принципы и ценности под конкретную ситуацию, участников, окружение. По сути происходит крушение ценностей как устойчивой системы. Поскольку всё успеть не получается, современный человек делает выбор, куда он будет вкладывать свою энергию и время.

На психическом уровне происходят изменения в структуре сознания и механизмах его

функционирования. В качестве основной тенденции здесь можно выделить **отсутствие здоровой саморефлексии индивида**. У человека нет времени и желания осмысливать своё положение или конкретную ситуацию. В этом случае он склонен взять уже готовые алгоритмы осмысления с известным результатом, приняв их на веру. Ключевое качество этих алгоритмов — эффективность.

Сознание всё меньше включается в принятие основных жизненных решений. Многие поступки совершаются как бы автоматически: экономя жизненную энергию и время на размышления, индивид сразу переходит к действиям, совершая их опять же по привычному проверенному алгоритму. Человеку проще использовать готовые паттерны поведения, причём сразу несколько, в комплексе.

Таким образом, сформулированная модель отражает системную концепцию современного общества в эпоху глобализации. Главными следствиями происходящих изменений в предметном и идеальном мире является снижение рефлексивности сознания и автоматизация поведения как отдельных индивидов, так и общества в целом. В силу этого в обществе наблюдается дефицит инноваций, напротив, силу набирают социальные ритуалы, которые не требуют постоянного осмысления поступков.

В данной типичной модели общества категория времени приобретает особую значимость. Время становится универсальной абстрактной количественной единицей измерения — единственной, в которой можно измерить эффективность, полезность, качество практически любого процесса или предмета. Затраченное время — вот критерий оценки современного общества. Другой важный аспект, для которого используется данная единица измерения, — это разграничение событий, отделение одного события от другого.

Время расслаивается в восприятии индивида, приобретает несколько ипостасей: время в классическом понимании, время и пространство (хронотоп), время и энергия.

Изменение восприятия времени и пространства в современном обществе широко используется в коммерческих целях. Когда пространство и время дискретны, можно создавать новые пространства и хронотопы, в которых формируется новая система ценностей, причём воссоздавать эти хронотопы можно регулярно, эксплуатируя ценности и коммерциализируя их.

Список литературы

1. Ганзен, В. А. Системные описания в психологии / В. А. Ганзен. — Л., 1984. — 176 с.
2. Гуревич, П. С. Идентичность как социальный и антропологический феномен / П. С. Гуревич, Э. М. Спирина. — М. : Канон+, 2015. — 368 с.
3. Егле, Л. Ю. Локальные культуры в условиях процесса глобализации : сб. ст. / Л. Ю. Егле // Диалог культур: глобализация, традиции и толерантность : сб. ст. Всерос. науч.-практ. онлайн-конф. — Кемерово, 2009.
4. Спиркин, А. Г. Сознание и самосознание / А. Г. Спиркин. — М. : Полит. лит., 1972. — 303 с.
5. Чумаков, А. Н. Философские проблемы / А. Н. Чумаков, А. Д. Иосеалини. — М. : Университет. кн., 2015. — 172 с.

Сведения об авторах

Смирнов Максим Георгиевич — кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой зарубежного регионоведения, политологии и восточной философии, Челябинский государственный университет. Челябинск, Россия. smirnov771977@mail.ru

Веденева Екатерина Владимировна — кандидат психологических наук, доцент, доцент кафедры психологии, Челябинский государственный университет. Челябинск, Россия. kotia2882@mail.ru

Забелина Екатерина Вячеславовна — кандидат психологических наук, доцент, доцент кафедры психологии, Челябинский государственный университет. Челябинск, Россия. katya_k@mail.ru

Честюнина Юлия Владимировна — кандидат психологических наук, доцент, доцент кафедры психологии, Челябинский государственный университет. Челябинск, Россия. chestyunina@list.ru

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2018. No. 9 (419).

Philosophy Sciences. Iss. 49. Pp. 52–58.

HYPOTHETIC DYNAMIC TYPICAL MODEL OF MODERN SOCIETY

M.G. Smirnov

Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia. smirnov771977@mail.ru

E.V. Zabelina

Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia. katya_k@mail.ru

E.V. Vedeneva

Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia. kotia2882@mail.ru

Yu.V. Chestyunina

Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia. chestyunina@list.ru

The model of modern global society considering regular and routine change of its states is presented in the paper. The developed model consists of three levels. The first level — the objective world — contains the situational factors, external tendencies happening in society. They are structured in 4 blocks: space, time, energy, information. The second level — the symbolic world — represents the social values, to be exact, their dynamics in global society. We reveal the following characteristics of values dynamics processes: the inflation and formalization of fundamental sacral values, domination of naturalistic values, the requirement of momentary satisfaction, as well as the requirement of quantitative assessment and rating scale in social activity of an individual. The third level — the mental world. This is the space of human consciousness and behavior. As the main tendency, it is possible to mark out a lack of a self-reflection of an individual at this level. The person has no time and no desire to comprehend and analyze the concrete situation. In this case, he or she tends to take ready algorithms of judgment with the known result. The key quality of these algorithms is an efficiency.

Keywords: *modern society, dynamic model, time, space, energy, information, objective world, symbolic world, mental world, dense sociality*

References

1. Ganzen V.A. *Sistemnyye opisaniya v psikhologii* [System descriptions in psychology]. Leningrad, 1984. 176 p. (In Russ.).
2. Gurevich P.S., Spirova E.M. *Identichnost' kak sotsial'nyy i antropologicheskiy fenomen* [Identity as a social and anthropological phenomenon]. Moscow, 2015. 368 p. (In Russ.).
3. Egle L.Yu. *Lokal'nye kul'tury v usloviyakh protsessy globalizatsii* [Local cultures in the conditions of globalization process]. *Dialog kul'tur: globalizaciya, tradicii i tolerantnost': sbornik statey Vserossiyskoy nauchno-prakticheskoy onlayn-konferentsii* [Dialogue of cultures: globalization, traditions and tolerance: collection of articles of all-Russian scientific-practical online conference]. Kemerovo, 2009. (In Russ.).
4. Spirkin A.G. *Soznaniye i samosoznaniye* [Consciousness and self-consciousness]. Moscow, 1972. 303 p. (In Russ.).
5. Chumakov A.N., Iosealini A. D. *Filosofskiye problemy* [Philosophic problems]. Moscow, 2015. 172 p. (In Russ.).

ГРАЖДАНИН И ГРАЖДАНСТВЕННОСТЬ В ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ, ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЕ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

В. В. Егоров

Уральский государственный экономический университет, Екатеринбург, Россия

Рассматривается необходимость обращения в современный период жизни страны и мира к тематике гражданственности, гражданина, проблемам их формирования, даются соответствующие трактовки автора. Проводится сопоставление гражданственности и патриотизма, которые содержательно близки, но не тождественны. Обозначаются две основные разновидности проявления гражданственности члена общества. Рассматривается освещение проблем гражданина и гражданственности в истории философской мысли и культуры от античности до современности. В том числе — в римской античности и эпохе Просвещения. Знание, образование укрепляют гражданскую позицию социального субъекта, хотя детерминация здесь непростая. Автор статьи отмечает, что фактически в любом обществе членам данного общества свои гражданские права и свободы приходится отстаивать в борьбе. Иногда бороться даже за осуществление тех прав и свобод, которые закреплены конституционно. Конституция нашей страны запрещает принятие законов, ухудшающих жизнь граждан, но на деле такие законы всё же могут быть приняты. Тема гражданственности незаслуженно оттесняется на задний план. Таким образом, освещаются кризисные процессы, вызовы современности.

Ключевые слова: *гражданин, гражданство, гражданственность, гражданские права, свобода, тирания, просвещение, патриотизм, глобализация, интеллигенция.*

Четверть века мы живём по законам действующей Конституции Российской Федерации. Современные люди недостаточно обучены использовать этот ресурс для достижения своих целей. В настоящее время тематика гражданства и гражданственности, гражданина, гражданского общества представляется весьма актуальной и заслуживающей широкого общественного внимания. Формирование гражданского общества имеет своим содержательным наполнением формирование гражданина, его жизненной позиции. «А что такое гражданин? — Отечества достойный сын», — писал в своё время Н. А. Некрасов [8. С. 14]. И здесь «гражданин» — не просто индивидуальная человеко-единица своего государства и общества, а его активное, деятельное начало, полноценный сознательный субъект страны, социальных процессов. В этом плане нередко восхищает точность и философичность языка русской и зарубежной художественной культуры.

Гражданственность — ответственная осознанная деятельная принадлежность к государству и обществу, не предполагающая обязательного согласия субъекта с существующим общим курсом, но непременно имеющая своим каркасом, сердцевинной интерес к тому, чтобы жизнь здесь стала реально лучше.

Гражданство — принадлежность (иногда формальная) государству, городу, тогда как гражданственность — включённая сопричастность. Гражданственность сродни патриотизму как воплощению любви и верности человека своей Отчизне вплоть до готовности его с оружием в руках встать на её защиту, но допускающая неотождествлённость государства и общества, избирательного оценочного отношения к различным сторонам жизни страны и вниманием на внутренние ресурсы изменения социальной действительности. Гражданственность есть продолжение патриотизма, являющегося основанием её. Монолитным, не дискретным, без внутренних дилемм. Патриотизм может быть лихим, квасным. Гражданственность, даже будучи нередко эмоциональной, страстной, всегда содержит в себе рациональный компонент. Человек здесь не откажется подвергнуть интроспекции, аргументировать свои стремления и страсти.

Представления о гражданине и гражданстве, как и о понятии «гражданин», берут начало в классической античности, во время Перикла (V в. до н. э.). Граждане Афин и других греческих полисов принимали прямое участие в решении важнейших хозяйственных и политических вопросов своего города-государства. Они чтити обычаи милой старины,

свою свободу (со времён Солона — VI в. до н. э. — греки ни в плену, ни за долги не могли быть рабами греков). При этом гражданские права избирать и быть избранным, право на земельный надел и т. п. делали статус гражданина престижным, он ко многому обязывал.

Римский политик, философ, оратор Марк Туллий Цицерон в своих «Тускуланских беседах» и других трактатах и речах говорит о необходимости римского гражданина самосовершенствоваться [11]. Он выступает за нравственное совершенствование римского общества, рассматривая добродетель не самое по себе, а с позиции значимости её для общества, в гражданском плане. Надо использовать добродетели во благо общества и государства, участвуя в общественной и государственной жизни. Таков образ идеального гражданина, причём этот идеал реален и необходим. Цицерон вёл упорную борьбу за права, свободы римского гражданина против набирающей силу диктатуры («тирании») Цезаря [10. С. 290–292]. Впрочем, сам Гай Юлий Цезарь диктатором себя не считал и о римских гражданах высказывался очень уважительно.

Гражданин и тиран — антагонизм с тех же античных времён. Пафос тираноборства ярко выражен, например, в известной скульптуре «Тираноубийцы» скульпторов Крития и Неенона, создавших образы немолодого мужчины и юноши с обнажёнными мечами — Гермодия и Аристокитона — убивших тирана Гиппарха. Да и сам Юлий Цезарь был на склоне лет убит в результате заговора проникнувшей пафосом гражданской свободы группы римлян во главе с молодым патрицием Брутом. «И ты, дитя моё!» — прохрипел увидевший юношу среди заговорщиков потрясённый Цезарь. Родина или смерть! Свобода или позор прозябания, а то и муки, пытки. Пожертвовать собой ради страны, ради её свободы и процветания, ради других граждан.

Преследования первых христиан, их казни не дают забыть, что гражданство Римской империи давало преимущество не только по части жизни, но также и смерти. Апостолу Павлу как римскому гражданину отсекли голову, и это было привилегией. Другой же ученик Христа — апостол Пётр, не будучи римским гражданином, мог быть подвергнут смертной казни «лишь» через распятие. Пётр же почёл такую казнь за незаслуженную честь... Быть казнённым, как сам Иисус Христос, он почёл себя не вправе и добился, чтобы его распяли вниз головой.

В эпоху средневековья человек, по официальной версии, — гость, странник в этом мире. Он — раб Божий, сеньор или вассал, крепостной или крепостник, ему не до гражданства. Только в XIII–XV вв. подъём городов, возникновение «вольных городов» актуализировали вновь тему гражданства и гражданственности. Париж, Лондон, русские Псков и господин Великий Новгород, Владимир, Суздаль и Москва вызывали прилив гордости и гражданского долга живущих в них людей.

В Новгородском вече произрастало русское свободолюбие, о котором в наши дни немало споров, восхищения и сарказма. Садко и Марфа-Посадница явились в нашей культуре образами стойкого русского характера, новгородского свободолюбия, гражданственности, гордости.

В эпоху Возрождения такие города, как Флоренция, Рим, Милан, Венеция, Лион и Амстердам... стали центрами культурного подъёма, развития личности, свободы и самоуважения человека.

Новое время, особенно французское Просвещение, открыло новую главу в понимании гражданина и гражданственности. Гражданская активность людей, их права и свободы запечатлены в сочинениях Ш. Монтескьё, Ф. Вольтера, К. Гельвеция, Д. Дидро, Ж.-Ж. Руссо и других философов-просветителей. Власть, правители должны служить народу, а не наоборот. Как бы подчас и сегодня ни звучало странно словосочетание «слуги народа», этот разворот в умах был выстрадан просветителями.

Граждане нанимают представителей власти как выразителей своих интересов на работу. Народ — источник власти. Так должно быть и так будет. Конечно, и в наши дни многое, замышленное просветителями, остаётся неосуществлённым, но многие векторы желаемого будущего были тогда определены. Гражданин — человек независимый, он служит идее, закону, а не персонам. Он служит свету истины. «Главная причина бедствий и несчастий людей, — писал К. Гельвеций, — невежество» [1]. Надо с ним бороться. И победить.

Человечество станет свободным и процветающим через просвещение. В этом и путь к совершенствованию нравов. Знающий, что такое добро и зло, никогда не будет творить зла. Об этом говорил когда-то Сократ [3. С. 36–39], и так считали философы Просвещения. Доля истины в этом, конечно, есть. Пусть современному миру известно немало продвинутых негодяев, связь просвещённости и нравственности всё же имеет место. Знающий, образованный человек прочен в своём

нравственном выборе. Его не сбить (или трудно сбить) с избранного пути. Да и просвещение — это не только образование, но и воспитание, в том числе — и гражданских качеств.

Формирование российской гражданственности пошло, что называется, полным ходом с екатерининских времён, когда «просвещённая монархия» попыталась в этой своей роли утвердиться в передовых европейских кругах и невольно вызвала прилив свободомыслия. Конечно, истинным гражданином был М. В. Ломоносов, призывавший в своих трудах к служению во благо родной страны, уверенный, что «может собственных Платонов и быстрых разумом Невтонов российская земля рождать» [7. С. 16]. Вслед за Ломоносовым и другие властители дум российского общества в их гражданском неравнодушии отстаивали права соотечественников на достойную жизнь. «Я князь, коль мой сияет дух, владелец, — коль страстями владею, боярин, коль за всех болею...», — писал Г. Р. Державин о себе и таких же, как он, неравнодушных, у которых душа болела за Отечество [4. С. 37]. Иерархия социально-нравственная, гражданская вместо родословных и чинов. Ломоносов отстаивал российские общесословные интересы, вызывая своей заинтересованной позицией ненависть, недовольство, удивление и зависть тех, кто в погоне за своей выгодой, карьерой такого позволить не мог.

Плохо загримированный под «просвещённую монархию» российский абсолютизм, где подавляющее большинство общества о конституции ни разу не слыхало, всё же не способствовал должным образом формированию гражданственности. В абсолютистско-монархическом, сословном обществе требовались подданные, но не граждане. Диктатура закона, где всюду проявлялась монархия и сословные контрасты, выглядела бы настоящей сказкой. Вольнодумцы екатерининской России, как известно, не дожили до революции или призывов к ней, как многие их французские собратья-просветители, но наши развивались в целом в том же направлении. Не случайно Екатерина II, прочитав «Путешествие из Петербурга в Москву», изрекла в адрес Радищева: «Бунтовщик хуже Пугачёва» [9. С. 11].

В XIX и XX вв. обозначились две основных линии в гражданской позиции наших соотечественников. Первая — законопослушная, когда человек стремится, чтобы общество, как и он сам, жило и действовало по законам и без тирании. Вторая линия — мятежная, революционная, выраженная

в убеждённости, что многие законы несправедливы и посему преступны, а значит, жить по ним, подчиняться им — невозможно. Значит, надо прервать этот порочный круг революционным путём. И революция, хоть даже как вооружённый конфликт или цепь конфликтов, несравненно лучше цепей несвободы и подавления ни в чём не повинных людей. Не должно считаться нормой права, например, крепостное право, закрепляющее право одних покупать и продавать, судить и сечь других, закрепляющее право меньшинства и бесправие изнурительного работающего на него большинства. Значит, гражданин — «отечества достойный сын» — должен не щадить сил и самой жизни ради справедливой и достойной жизни остальных. Не может быть гражданином человек несвободный, да ещё и не борющийся за своё освобождение. Республика, именующая свой народ именно гражданами (а не подданными, как монархия), способна дать оптимальные условия для жизни и самореализации гражданина. При этом, конечно, и республиканская форма правления далеко не всегда является осуществлением прописанных в конституции гражданских прав и свобод. Как писал Гёте, «лишь тот достоин жизни и свободы, кто каждый день за них идёт на бой» [2. С. 8]. Очень верно сказано.

Революционные перемены в России век назад сделали обращение «гражданин» распространённым по всей стране, хотя потом это слово приобрело казённое звучание, уступая место более доверительному, хотя и тоже официальному советскому «товарищ». Общество стало бессословным, права и свободы граждан получили закрепление в трёх советских конституциях и в гражданских кодексах союзных республик. Громадный прорыв в осуществлении прав и свобод человека и гражданина, достижения советского государства и общества невозможно отрицать. Вместе с тем при советском строе многого всё же недоставало в плане свободы слова, собраний, общественных объединений и др., что имело лишь частичное оправдание войной, сложной международной обстановкой, нехваткой материальных ресурсов.

В конце ушедшего столетия перемены в стране стали осознанной необходимостью. Другое дело, что советский строй, социализм можно и должно было сохранить и развивать, но всё произошло иначе, и прежде несокрушимая страна рухнула и развалилась на части. Социалистическими в современном мире остались Китай, Вьетнам, Лаос, Северная Корея и Куба, добавилась ещё сотря-

саемая кризисом Венесуэла, а на постсоветском пространстве «самой советской» страной друзья и недруги считают не без оснований Республику Беларусь.

Ныне в нашей изменившейся до неузнаваемости стране ищутся пути дальнейшей жизни, но общество расколото, и приемлемой для всех перспективы пока не найдено. Новое тысячелетие, век двадцать первый, провозгласивший курс на глобализацию и космополитизм, сделали тему гражданства и гражданственности вроде бы неактуальной. Но это только на первый взгляд, а по существу актуальность этой проблематики возрастает. В зажиме прав и свобод граждан резко критиковали советский строй западные либералы. Но приход во власть в России их единомышленников проблему не то что не решил, а даже обострил.

Невозможно опубликовать статью в крупной региональной газете, поскольку почти все газетные полосы наперёд откуплены органами власти и управления (редакторы вполголоса сочувствуют, разводя руками). Протекция и родственные связи стали легальным основанием служебного роста, приёма на работу, победы в конкурсах. Причём конкурсы, контракты стали очевидным инструментом кадровых зачисток — в фирмах, госструктурах, вузах, театрах. Едва ли не в любой организации работники делятся на тех, которым «можно», и тех, которым «нельзя». Не официально, но и не скрывается. По доходам различия невероятные. Высокопоставленные коррупционеры, снятые с их должностей и ставшие фигурантами резонансных дел, на глазах у всей страны получают новые портфели. В выборных кампаниях распространилась так называемая расторговка с участием губернаторов и мэров, их соперников и союзников, очень похожая на договорные матчи. И эти позиции в сферах гласности, доходов, власти, кадровой политики можно продолжать и продолжать. Давно низвергнуты осмеянные как нелепость многие моральные табу, в том числе — по части сексуальности, эротики, но политических свобод добавилось немного — критиковать можно лишь неохраняемое властью. Прежние оценки советского периода поменялись с плюса на агрессивный минус. С героев сорваны их мученические венки. Героями стали другие лица.

В родном Екатеринбурге улице Девятого Января, названную в память о расстрелянных в начале 1905 г. мирных демонстрантах, переименовали

в улицу Бориса Ельцина, на ней высится роскошный Ельцин-центр. Это какая-то вторая гибель людей сто с лишним лет спустя получилась.

Подаренное Россией миру слово «интеллигент», «интеллигенция» стали трактовать не как образованную и граждански равнодушную часть общества, занятую умственным трудом, а напротив — как скопище недоучек и честолюбцев, озадаченных маниакальной страстью к социальным революциям.

В своё время молодой Е. Евтушенко провозгласил: «...в поэте что-то от буржуа, когда намёка нет на боль, ни на свою, ни на чужую». И всем известно, крылатое: «Поэт в России больше, чем поэт. Ведь суждено поэтами рождаться лишь тем, в ком бродит гордый дух гражданства, кому уюта нет, покоя нет» [5. С. 12]. Конечно, гражданственность — удел отнюдь не только поэтов. Но поэт может с особой почти экстрасенсорной силой ярко, благородно выразить её, повести за собой остальных. Философ тоже может повести за собой, но в фигуральном смысле.

В настоящее время в социально-гуманитарной литературе необычайно распространился термин «вызовы», обозначающий проблемы экономического и политического характера, требующие незамедлительного решения в масштабе всей страны или значительной её части, а иногда — значительной части человечества. Гражданственность являет собой выбор личности или группы в ответ на вызовы внутри страны, в границах её. В отличие, скажем, от патриотизма, сочетающегося с гражданственностью, но всё же не тождественного ей. В патриотизме выражается ответ на внешние вызовы, оппонент здесь за некоторым исключением выступает снаружи или первоначально был снаружи. Соперник — сила внешняя или пришедшая извне. Разделение на наших и не-наших чёткое, исключения лишь подтверждают правило. В проявлениях гражданственности многое иначе. Здесь «поле борьбы», повторим, в границах страны. Образно говоря, линия фронта размыта. И коррупционеры, браконьеры, интриганы, гонители за критику, оборотни в погонах — не с рогами и копытами, а с улыбкой на лице, букетами и складными словами. Но позиция гражданина такова, что это «моя страна и я добьюсь для неё и людей наших лучшей участи, достойной жизни».

Гражданственность — это нравственно-правовая категория. Это то, что в советское время называлось активной жизненной позицией. Она, эта позиция, может быть выражена и публично,

пресс-конференцией, петицией или иным печатным словом, митингом или пикетом. Это и «Не могу молчать» — статья Л. Н. Толстого, и «Несвоевременные мысли» А. М. Горького, и даже «Не могу поступиться принципами» Нины Андреевой. Это не патриотизм, но родственная ему позиция. Красные и белые в России сто лет назад были в большинстве своём патриотами, но это не сдержало гражданской войны. Теперь другое время, но гражданская позиция всегда требует смелости.

Наиболее привлекательна для нас здесь бескорыстная поддержка людей, ставших жертвами притеснения, ущемления гражданских прав. Процесс совершенствования современного российского общества, укрепления в нём гражданских ценностей и свобод крайне труден, таит множество препятствий. За последнее десятилетие получение в России работниками зарплаты в конвертах резко сократилось. Но и сегодня, в 2018 г., число таких людей превышает 20 % всех работающих. Понятно, что такой работник фактически бесправен. Он даже больше незащищён, чем проходящие административное сито аттестаций и контрактов. Работодатель может обходиться с ним как угодно. Как может человек что-то требовать, если он постоянно находится под дамокловым мечом неуплаты за труд и увольнения в любой момент.

Иногда и закон-то не нарушен, но торжествует произвол. Немолодого выпивающего брата в родном селе обеспеченная сестра лишила свободы, превратила в батрака, хотя у него и пенсия, и такая же доля в общем доме. Вся его жизнь у неё под контролем. Молодая вдова известного артиста оставляет скудные крохи сыну внезапно умершего мужа, инвалиду с детства. Вузовского преподавателя, маму-одиночку руководство уволило прямо в отпуске по уходу за ребёнком сразу как истёк её конкурсный срок пребывания в должности. Всё по закону, но достойными гражданами назвать этих обидчиков у автора этих строк язык не поворачивается. А пострадавшие нуждаются в поддержке, помощи. Коль ты действительно «отечества достойный сын», так не чини произвола сам и не давай делать это другим.

Государство наше призвано выступать и выступать защитником прав и свобод своих граждан, но иногда имеет место и необходимость самозащиты граждан от государства. Здесь нужны общественные объединения, помогающие людям осознать свои интересы и консолидироваться.

В настоящее время людей всех возрастов интересует задуманная правительством так называемая «пенсионная реформа». В сущности, реформы здесь и нет. Предлагается попросту поднять возраст выхода граждан на пенсию в течение нескольких лет — мужчинам с 60 до 65 лет, а женщинам — с 55 до 63 лет. В народе и политических партиях, считающих себя оппозицией, взывают к референдуму. Но по сути и без референдума здесь дело ясное. Часть 2 ст. 55 Конституции РФ гласит: «В Российской Федерации не должны издаваться законы, отменяющие или умаляющие права и свободы человека и гражданина» [6]. Повышение пенсионного возраста — это и есть умаление наших гражданских прав. Нынешний пенсионный возраст (что-то никто и не вспомнил об этом) закреплён в Конституции РФ, где ч. 2 ст. 39 гласит: «Право на трудовые пенсии по старости имеют мужчины, достигшие возраста 60 лет и женщины, достигшие возраста 55 лет» [Там же]. Вот так, граждане. Кто и когда отменил Основной закон страны? Где наша Общественная палата? Неужто вторит партии власти и думскому большинству? А где именитые правозащитники? Неужели их не интересуют вопросы, далёкие от внимания Запада? Гражданское общество должно быть готово и к такому повороту событий, не должно пасовать, время дорогое.

Тема гражданственности, гражданских прав представляется нам намного более значительной, чем тема гражданства, но и гражданина без гражданства не бывает. Получение российского гражданства считается делом трудным, далеко не всегда человека на этом пути ждёт успех. Пусть так, наше государство и не должно предоставлять гражданство без усилий соискателя. Человек подчас не ценит того, что даётся без усилий. Но правила в этом вопросе далеки от совершенства. Приходится и с этим ознакомиться вблизи. Давняя знакомая, однокурсница по университету автора этих строк, русская по национальности, родилась и проживала в России более двадцати лет, будучи гражданкой РСФСР и СССР. Потом вышла замуж в советскую Прибалтику, Ригу, а в дальнейшие годы была вынуждена (не в последнюю очередь из-за национализма в Латвии по отношению к русским «негражданам») уехать на постоянное жительство в США. Получила и американское гражданство, магистерскую степень, землю и недвижимость. Но с первых лет американской жизни очень хотела на Родину, в Россию. Когда умер муж и вырос сын, желание вернуться стало неотступным. В своих научных

публикациях и в прессе она всегда отстаивает репутацию России, русских. Давно подала прошение о возвращении домой и российском гражданстве. Но в гражданстве ей, русской, рождённой в РСФСР, отказывают, заявляя, что она уехала в Америку не из России, а из Латвии, и на этом вопрос закрыт. В последнее время в законодательстве что-то немного поменялось, но эта женщина так и живёт в США, отчаявшись вернуться. По нашему убеждению, рождённый в России (пусть и в РСФСР, конечно) гражданин, никак ни прежде, ни теперь не скомпрометировавший себя перед Родиной, имеет реальное право на обретение российского гражданства.

И нет ничего зазорного в воспитании гражданина с юного возраста государством, обществом, школой и культурой. Иначе учебные заведения будут лишь фабриковать специалистов, имеющих реальный шанс превратиться в живой механизм по зарабатыванию денежных знаков. Гражданин же развивается и как существо общественное, и индивидуальное. За эти четверть века действующей Конституции выросло новое поколение граждан страны. Ему выдалось взрослеть в трудное время. Но попробуем быть оптимистами и надеяться, что оно всё же достойно продолжит внушительные свершения своих предшественников, будет ответственным и креативным.

Список литературы

1. Гельвеций, К. А. Сочинения : в 2 т. / К. А. Гельвеций. — М. : Мысль, 1973. — Т. 1.
2. Гёте, И. В. Фауст / И. В. Гёте ; пер. с нем. Н. Холодовского. — М., 1969. — 512 с.
3. Гросс, Р. Путь Сократа / Р. Гросс. — М. : Попурри, 2004. — 320 с.
4. Державин, Г. Р. Три века русской поэзии / Г. Р. Державин. — М. : Просвещение, 1986.
5. Евтушенко, Е. Поэт в России — больше, чем поэт : Стихотворения. Поэмы / Е. Евтушенко. — М. : Азбука, 2017.
6. Конституция Российской Федерации. — М., 1993.
7. Ломоносов, М. В. Избранные произведения / М. В. Ломоносов — М. : Совет. писатель, 1986.
8. Некрасов, Н. А. Поэт и гражданин. Избранные статьи / Н. А. Некрасов. — М. : Современник, 1982.
9. Радищев, А. Н. Путешествие из Петербурга в Москву / А. Н. Радищев. — М., 2017. — 304 с.
10. Утченко, С. Л. Цицерон и его время / С. Л. Утченко. — М. : Мысль, 1986. — 352 с.
11. Цицерон, Марк Туллий. Тускуланские беседы / Марк Туллий Цицерон. — М. : Рипол-Классик, 2016.

Сведения об авторе

Егоров Вадим Владимирович — доктор философских наук, профессор кафедры истории и философии, Уральский государственный экономический университет. Екатеринбург, Россия. tabu66@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2018. No. 9 (419).
Philosophy Sciences. Iss. 49. Pp. 59–65.*

CITIZEN AND CITIZENSHIP IN PUBLIC LIFE, PHILOSOPHY AND CULTURE: PAST AND PRESENT

V.V. Yegorov

Ural State Economic University, Yekaterinburg, Russia. tabu66@mail.ru

The article considers the need to address the subject of citizenship, the citizen, the problems of their formation in the modern period of life of the country and the world, and the author's interpretations are given. A comparison of citizenship and patriotism is conducted, which are meaningfully close, but not identical. Two main types of citizenship manifestation of a member of society are indicated. The coverage of problems of the citizen and citizenship in the history of philosophical thought and culture from antiquity to the present is considered. Including — in Roman antiquity and the era of the Enlightenment. Knowledge, education strengthens the civic position of the social subject, although the determination here is not easy. The author of the article notes that in fact in any society members of a given society have their civil rights and liberties to defend in the struggle. Sometimes — even to fight for the exercise of those rights and freedoms, which are fixed constitutionally. The Constitution of our country prohibits the adoption of laws that worsen the lives of citizens,

but such laws can still be enacted. The theme of citizenship is undesirably pushed into the background. Thus, the crisis processes, challenges of the present are covered.

Keywords: *citizen, citizenship, citizenship, civil rights, freedom, tyranny, education, patriotism, globalization, intelligentsia.*

References

1. Gel'vetsiy K.A. *Sochineniye v dvuh tomah* [Works in two volumes. Vol. I]. Moscow, 1973. (In Russ.).
2. Gyote I.V. *Faust* [Faust]. Moscow, 1969. 512 p. (In Russ.).
3. Gross, R. *Put' Sokrata* [The Way of Socrates]. Moscow, 2004. 320 p. (In Russ.).
4. Derzhavin G.R. *Tri veka russkoy poezii* [Three centuries of Russian poetry]. Moscow, 1986. (In Russ.).
5. Yevtushenko E. *Poet v Rossii — bol'she, chem poet: Stihotvoreniya. Poemy* [Poet in Russia — more than a poet: Pieces of poetry. Poems]. Moscow, 2017. (In Russ.).
6. *Konstitutsiya Rossiyskoy Federatsii* [The Constitution of the Russian Federation]. Moscow, 1993. (In Russ.).
7. Lomonosov M.V. *Izbrannyye proizvedeniya* [Selected Works]. Moscow, 1986. (In Russ.).
8. Nekrasov N.A. *Poet i grazhdanin. Izbrannyye stat'yi* [Poet and Citizen. Selected articles]. Moscow, 1982. (In Russ.).
9. Radishchev A.N. *Puteshestviye iz Peterburga v Moskvu* [Travel from St. Petersburg to Moscow]. Moscow, 2017. 304 p. (In Russ.).
10. Utchenko S.L. *Tsitseron i yego vrem'ya* [Cicero and his time]. Moscow, 1986. 352 p. (In Russ.).
11. Cicero Mark Tullius. *Tuskulanskiye besedy* [Tusculan talks]. Moscow, 2016. (In Russ.).

СОЗНАНИЕ ГРАЖДАНИНА: ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ИДЕАЛА И РЕАЛЬНОСТИ В «ЦИФРОВОМ ОБЩЕСТВЕ»

А. Я. Камалетдинова

Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия

В сознании гражданина нормативно преобладает социальная реальность. Индивид в условиях дополненной реальности не ограничен никакими пределами. В современном обществе необходимо соблюдать сопряжение идеального и реального, чтобы сохранить целостность и единство человека.

Ключевые слова: сознание, гражданин, идеальное, реальное, цифровое общество, дополненная реальность, предметно-энергийный анализ.

К современному обществу в последнее время часто стали применять определение «цифровое». В условиях стремительно меняющегося мира средства массовой информации среди первоочередных проблем определили вопросы рассмотрения потенциала цифровизации различных сфер человеческого бытия и возможности использования искусственного интеллекта. Так в каком обществе мы живём? В условиях человеческого бытия или в условиях «цифровизации», где индивид не превалирует, а становится придатком различных гаджетов, где вещь заменяет человека? Как реагировать на часто повторяющиеся мотивы «конца философии» и деградации общества вспять? Вспоминая, что предназначение философии — это самопознание и познание мира, то есть освоение действительности, понятен испуг мыслителей современности перед непредсказуемостью окружающей действительности. Традиционные методы научного познания бытия не срабатывают, поскольку изменилась сущность и структура человеческого бытия, в котором на равных выступает реальность, заданная информационными технологиями.

Раскрыть явление цифровизации человеческого бытия можем через уточнение понятия «дополненная реальность». Ещё десятилетие назад в обиходе часто встречалось понятие «виртуальная реальность», в которой, как казалось молодёжи, они «свободно» функционируют. Эта реальность — вымышленная, с заданными условиями и правилами игры, моделирующими реальность, но ею в действительности не являющейся. Поэтому, когда оперировали понятием «виртуальная реальность», осознавали, что это созданное идеальное подобие, а не сущее. Гражданин, погружаясь в виртуальный мир, не мог повлиять на социальные нормы и изменять социальные условия, то есть, испытывая

деструктивное влияние на себе, сам трансформирующего влияния на общество не оказывал.

В 1990-е гг. в научную парадигму вошло понятие «дополненная реальность», которая представляет собой целостность воспринимаемой смешанной реальности. Ronald Azum среди признаков дополненной реальности выделяет: совмещение реального и виртуального, которые взаимодействуют в реальном времени. Цифровизация действительности осуществляется в условиях добавления идеальных (вымышленных) объектов к элементам реального мира. Может ли человечество объяснить сущность цифрового общества или природу цифровизации? Пожалуй, нет. Человечество делает робкие детские шаги в освоении новой реальности, которую сейчас принято определять как «дополненная реальность». Однако наши представления об этой реальности ещё не оформлены, традиционные правила коммуникации и этические нормы в современных условиях не работают в полной мере. К условиям реального существования индивидов добавляется как некое новое явление равноправное взаимодействие человека и машины по производству интеллектуального продукта; поменялся характер самого труда, применяются новые AR- и VR-технологии, адаптация к которым у человека проходит достаточно проблемно, и т. д. Более того, приходится констатировать, что острота, например идеологического противостояния, переместилась именно в область дополненной реальности, под влиянием которой осуществляется неуправляемый процесс трансформации ценностного основания человечества. Сегодняшний день характеризуется текучестью человеческого сознания, размытостью нравственных установок.

Относительная самостоятельность сознания человека представляет собой сопряжение реально-

го, порождённого материальным уровнем бытия, задающим границы действительного выражения, с одной стороны, и идеального (идеальной формой восприятия мира), с другой. Сознание человека существует в постоянном соотношении идеального и реального. Индивид как гражданин существует в строго заданных границах правовых, экономических, политических и других норм, которыми задаётся устойчивость и определённость общественного и индивидуального сознания. Если ограничиться только таким пониманием «реального» в сознании, то, закладывая параметры стабильности, мы тем самым описываем статику (чем не отличается дополненная реальность), то есть происходит отказ от диалектики развития. Этим параметрам отвечает научное сознание, гарантирующее фундаментальность и объективность наших представлений о мире.

Любой социальный институт (в рассматриваемом случае — научное сознание) изначально даётся в динамике. Следовательно, при всей стабильности научное сознание предполагает и постоянное качественное изменение. Научное сознание, отражая реальную действительность, принципиально предметно, иначе и быть не может. Какова природа сознания субъекта, функционирующего в дополненной реальности? Непрерывное возвышение (движение) к идеальному (моделируемому чисто формально в сознании на основе эталонов, заданных материальным миром) в дополненной реальности приоритетно. Если в научном сознании была зафиксирована предметная захваченность (через понятия, законы, принципы материального мира), то сознание субъекта в дополненной реальности отличается энергичной захваченностью, сфокусированностью на энергии духа и максимальном отрешении от реальной действительности.

Применяя метод предметно-энергичного анализа [3], рассмотрим сознание гражданина в диалектике идеального и реального в условиях цифровизации современного общества.

В общей форме модель взаимодействия идеального и реального может быть создана с опорой на категории абстрактного и конкретного. Эта теоретическая модель предполагает привлечение к исследованию конструктивного потенциала категорий материального и идеального, что позволит нам гипотетически предположить, что в культуре «опыту не соответствуют предметные реальности, но самый опыт духовный и есть реальность высшего порядка» [1. С. 27].

С опорой на структурно-генетический и предметно-энергичный методы разберёмся с пониманием категорий абстрактного и конкретного. Мы склонны трактовать категорию абстрактного в несколько необычной форме.

Абстрактное обычно понимают как отвлечённое, как выведение на первый план рассмотрения какой-либо стороны, части целого, как «чудовищное выпячивание» (Ф. Ницше) одного угла зрения перед многообразием других аспектов, подходов, смыслов. Есть тенденция сближать или даже отождествлять абстрактное и идеальное. И то, и другое отвлечённое, удалённое от полноты действительности и якобы совпадающее, в определённой степени отстранённое от реальной действительности. Во всяком случае нам не приходилось встречать использование категории абстрактного применительно к материально-телесному бытию. Как правило, категорию абстрактного используют «по ведомству» идеально-духовного бытия. Неиспользование категории абстрактного применительно к материальному бытию блокирует понимание некоторых существенных сторон действительности и бытия человека в частности. Мы за придание категории абстрактного наряду с гносеологическим идеально-духовным значением онтологического материально-телесного значения. Категория абстрактного (духовное бытие) приобретает границы в конкретном (персональной духовной жизни). Субъект, уходящий в виртуальную реальность или использующий условия дополненной реальности, по существу, оперирует абстракциями, которые склонён воспринимать как нечто реальное. Есть то абстрактное в дополненной реальности, которое начинает определять границы материально-телесного бытия.

Конкретное в гносеологии, как правило, увязывают с чувственным, эмпирическим бытием. Это тоже, по нашему мнению, методологически неточный взгляд. Если абстрактное может быть материальным, то конкретное, в свою очередь, может быть идеальным. Конкретное — это единство многообразия, единство тех односторонностей, которые являлись абстрактными. Абстрактное вне времени, пространства и материи, но именно оно задаёт материально-телесное бытие. Здесь нет ещё вопроса о материальном или идеальном бытии.

Мы проводим исходную категориальную демаркацию между абстрактным и идеальным, между конкретным и материальным. Категориальная пара «абстрактное — конкретное» фиксирует только «одностороннее — единство многообразных

сторон», категориальная пара «материальное — идеальное» фиксирует только «чувственно данное — сверхчувственное». Материальное может быть как абстрактным, так и конкретным, идеальное может быть как абстрактным, так и конкретным. Абстрактное может быть и материальным, и идеальным, конкретное может быть и материальным, и идеальным. Это исходное методологическое уточнение позволяет теоретически строго исследовать природу сознания гражданина. Теоретическая реконструкция должна учитывать то, что в гносеологии и методологии именуется методом «восхождения от абстрактного к конкретному». Название это неточное, и, при абсолютизации, некритичности фиксированного в нём порядка действий познающего субъекта, может возникнуть искажённая теоретическая картина.

Если подходить к названному методу теоретически строго, то следует учесть прежде всего два порядка теоретической реконструкции действительности: порядок исследования и порядок изложения теории. Порядок изложения начинается с того, чем заканчивается исследование. А заканчивается оно абстракциями, которые фиксируют сущность изучаемого объекта, его базовые закономерности в качестве фундаментальных отношений. Так, например, политэкономическое (философское, социологическое и др.) исследование общества как объекта может начаться с богатой конкретным содержанием категории населения и закончиться односторонней, бедной определениями, абстрактной, но фундаментальной категорией товара или стоимости. Изложение же выбирает из итоговых абстракций исследования самую фундаментальную и простейшую абстракцию, представляет её как отношение — «клеточку» и задаёт базовое конституирующее основание, генетическую логику всей системы изложения. Отсюда следует, что исследование движется от чувственно-конкретного материального мира к мысленно-абстрактному, а от последнего — к мысленно-конкретному. К теоретическому системному изложению результатов изучения объекта. Если подойти к этому процессу строже, то надо предположить, что коррелятом мысленно абстрактного (понятий, категорий) явилось материально абстрактное — материальный процесс дифференциации в самой материальной жизни людей. Исследование становления гражданина в истории человечества с необходимостью выводит на выделение предельно абстрактного, которое начинает выступать в качестве «средне-нормального сознания», регламентирующей (нормы).

А мысленно абстрактное предстаёт как перенесение абстрактных форм жизни в идеальный план исследовательского сознания. К примеру, когда частная собственность и рыночные отношения получили устойчивое материальное закрепление в жизни людей, тогда и сознание исследователей товарного общества смогло абстрагировать базовое отношение (форму) обмена как фундаментальную абстракцию и положить её в основу теоретического изложения формы стоимости (А. Смит, Д. Рикардо, К. Маркс). Восхождение от абстрактного к мысленно-конкретному тоже опирается на реальные процессы синтеза полноты целого на базе элементарно целого. К примеру, синтеза универсальной, денежной форм стоимости на базе случайности (единичности) простой формы стоимости, элементарного обмена.

Принцип единства исторического и логического предполагает, что развивающаяся инициатива, в конечном счёте, идёт от чувственно-конкретного. Идёт от конкретно-исторической жизни в полноте всех её относящихся (взаимодействующих) сторон. Логическое — это абстрагированная обобщённая форма конкретно-исторических процессов, их идеальное выражение. Но в границах логического, идеального бытия есть и мысленно абстрактное (например, принципы), и мысленно конкретное (например, теории).

Перейдём от общекатегориальных соображений к объекту нашего исследования, имеющего в своей структуре два предметных полюса: полюс конкретной значимости и полюс абстрактной значимости. Конкретная значимость объединяет в себе всё многообразие отношений личности и множество качеств, которые личность вбирает в себя в ходе общения с другими людьми на фоне вещей, явлений, событий. Конкретная идентичность личности в познании реальной действительности осуществляется по контуру внешних вещей, людей, событий. Гражданин экстровертирован, направлен во вне, во внешний мир. Поэтому можно говорить об объективности первого порядка. Конкретной значимости противостоит абстрактная значимость как инвариантная форма, выражающая усвоенные индивидом устойчивые отношения с миром: ценности, нормы, правила, навыки, привычки и тому подобное. Каждое из названных отношений по своему односторонне, абстрактно.

Демаркация конкретной значимости и абстрактной значимости в сознании гражданина есть демаркация этих полюсов (аналогично демаркации двух разнокачественных энергийностей:

души и духа) [3–5]. Вывод, сделанный на основе метода предметно-энергийного анализа, что в энергийности души преобладает предметная конкретность, в энергийности духа преобладает предметная абстрактность, позволит по-новому взглянуть на сопряжение идеального и реального в сознании гражданина в условиях цифровизации общества.

По нашему мнению, тут явно просматривается обратная зависимость между предметной стороной человеческого бытия и его энергийной стороной. Абстрактная предметная значимость поднимает дух, концентрированную мощную энергийность поверх индивидуальных (материальных) склонностей человека, поверх энергийности его души.

Долг, например, относится весьма абстрактно, отвлечённо к проблемам душевного бытия личности. Удержание на границе между мысленно-абстрактным и мысленно-конкретным становится сутью и смыслом гражданина. В основе сознания гражданина — диалектическое единство абстрактного и конкретного, в котором абстрактное выступает в качестве регулятива реальности, влияющей в свою очередь на изменение нормы. Таким образом, сознание гражданина в условиях цифровизации современного общества — это работа прежде всего по сопряжению полюсов конкретной и абстрактной значимости предметных уровней человеческого бытия, наряду с традиционным толкованием, включающим и дополненную реальность.

Список литературы

1. Бердяев, Н. А. *Философия свободного духа* / Н. А. Бердяев. — М., 1994.
2. Камалетдинова, А. Я. *Сознание гражданина: взаимодействие идеала и реальности* / А. Я. Камалетдинова // VII Расулевские чтения: ислам в истории и современной жизни России : материалы Всерос. науч.-практ. конф. (с междунар. участием), Троицк, 6 июля 2018 г. / под ред. И. И. Аносова ; сост. Н. Е. Гавриш, А. Б. Юнусова, Э. З. Ягнакова. — Челябинск : Изд-во ЧелГУ, 2018. — С. 90–96.
3. Невелев, А. Б. *Предметность и энергийность бытия* / А. Б. Невелев // *Бытие человека: проблема единства во многообразии современного мира* : материалы междунар. науч. конф. — Челябинск : Цицеро, 2012.
4. Невелев, А. Б. *Жизнь. Мыслительная форма. Дух* / А. Б. Невелев, В. С. Невелева // *Вестн. Челяб. гос. ун-та.* — 2012. — № 15 (269). *Философия. Социология. Культурология.* Вып. 24. — С 8–12.
5. Невелев, А. Б. *Бытие человека: диалектика предметности и энергийности* / А. Б. Невелев // *Вестн. Челяб. гос. ун-та.* — 2012. — № 15 (269). *Философия. Социология. Культурология.* Вып. 24. — С. 30–35.
6. Маркс, К. *Капитал. Т. 1* / К. Маркс // *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.* — 2-е изд. — Т. 23.

Сведения об авторе

Камалетдинова Альфия Янаховна — кандидат педагогических наук, доцент кафедры философии, Челябинский государственный университет. Челябинск, Россия. allakamaletdinova@rambler.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2018. No. 9 (419).
Philosophy Sciences. Iss. 49. Pp. 66–70.*

THE CONSCIOUSNESS OF A CITIZEN: THE INTERACTION OF IDEAL AND REALITY IN THE “DIGITAL SOCIETY”

A.Ya. Kamaletdinova

Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia. allakamaletdinova@rambler.ru

In the consciousness of the citizen normative social reality prevails. The individual in augmented reality is not limited by any limits. In modern society, it is necessary to observe the interface between the ideal and the real in order to preserve the integrity and unity of man.

Keywords: *consciousness, citizen, ideal, real, digital society, augmented reality, subject-energy analysis.*

References

1. Berdyayev N.A. *Filosofiya svobodnogo dukha* [The philosophy of the free spirit]. Moscow, 1994. (In Russ.).
2. Kamaletdinova A.Ya. Soznaniye grazhdanina: vzaimodeystviye ideala i real'nosti [Citizen's Consciousness: Interaction between Ideal and Reality]. *VII Rasul'evskiyechteniya: islam v istorii i sovremennoy zhizni Rossii* [Rasulev readings: Islam in the History and Modern Life of Russia. Conference proceedings]. Chelyabinsk, 2018. Pp. 90–96 (In Russ.).
3. Nevelev A.B. Predmetnost' i energiynost' bytiya [Subject point and energy of being]. *Bytiye cheloveka: problema edinstva vo mnogoobrazii sovremennogo mira* [Human being: the problem of unity in the diversity of the modern world]. Chelyabinsk, 2012 (In Russ.).
4. Nevelev A.B., Neveleva V.S. Zhizn'. Myslitel'naya forma. Dukh [Life. Mental form. Spirit]. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Chelyabinsk State University], 2012, no. 15 (269), pp. 8–12. (In Russ.).
5. Nevelev A.B. Bytiye cheloveka: dialektika predmetnosti i energiynosti [Human existence: the dialectic of objectivity and vigor]. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Chelyabinsk State University], 2012, no. 15 (269), pp. 30–35. (In Russ.).
6. Marks K. Kapital. Tom 1 [Capital. Vol. 1]. Marks K., Engel's F. *Sochineniya* [Compositions. Vol. 23]. Moscow, 1973. (In Russ.).

К ВОПРОСУ ОБ ОНТОЛОГИИ СОВРЕМЕННОГО ИСКУССТВА

К. А. Шпека

Уральский государственный педагогический университет, Екатеринбург, Россия

Современное искусство основано на динамичной трансформации общественных отношений. Отчуждение личности в обществе воспроизводится в дегуманизации искусства, которое приобретает контркультурный характер. Основной чертой современного искусства является протест против стандартизированного общества потребления, лейтмотив этого искусства — разрушение обывательских стереотипов. Антигуманное искусство — отражение антигуманных общественных реалий, оно символизирует конец предыдущей индустриальной эпохи.

Ключевые слова: искусство, дегуманизация, эстетика, контркультура, отражение, потребление.

Я анахронизм, — сказал он, обращаясь к тополям, качающимся на ветру, и усмехнулся. <...>

А правда такова, что вы мертвы и, как единственный представитель этого вида, чувствуете себя одиноким. Поэтому вы и убивали — чтобы иметь товарищей.

Р. Б р е д б е р и. Огненный столп

Начиная размышление о сущности искусства, поневоле испытываешь трепет и смятение. При созерцании произведений искусства, когда зритель испытывает эмоциональные потрясения, словесная оболочка этих переживаний не всегда в точности передаёт глубину этого произведения и эффект его воздействия на сознание человека. Особенно это характерно для изобразительного и музыкального видов искусства. В таких случаях безмолвное созерцание только приближает восприятие к художественному символу, а вербальное обрамление переживаний удаляет от него. Однако сам феномен искусства как одной из форм общественного сознания всё-таки способен разомкнуть такое безмолвие в качестве предмета познания. В качестве основного элемента в структуре данного предмета является художественный символ как продукт творчества. Художественный символ в таком случае — более целостная, объемлющая форма психического отражения объективного мира как в смысле природы (естественной и искусственной среды обитания), так и в смысле общественных отношений, он шире по охвату всего многообразия связующих нитей между человеком и тем, что вне его. В связи с этим искусство обладает большей, нежели иные формы общественного сознания, содержательностью, что представляет собой метафизическую основу эстетизации эмоциональных состояний человека, когда художественный образ заменяет собой понятийно-рассудочное восприятие

явлений окружающей действительности с точки зрения её взаимодействия с человеком. Так, например, церковное изобразительное искусство для верующего гораздо более информативно и практически значимо, нежели увещевания религиозной проповеди. Искусство — форма созерцания, для которой характерна наиболее высокая степень тождества субъективного и объективного, для такой формы отражения характерно отсутствие логических категорий как средств выражения замысла творца произведения. Поэтому можно говорить о художественной истине как непосредственно воспринимаемых смыслах, которые так или иначе служат раскрытию духовного потенциала человека. Следует обратить внимание на тот неоспоримый факт, что произведения искусства как форма фиксации импрессивных состояний художника воздействуют прежде всего на эмоциональную сферу сознания. Следовательно, помимо чисто созерцательного характера искусство обладает также и сугубо практической ценностью, оно может и, пожалуй, должно выступать в качестве стимула для социально значимого действия, достаточно вспомнить расхожую, но уже подзабытую строчку одной из советских песен: «Нам песня строить и жить помогает». В этом смысле искусство социально обусловлено, оно, как и любая форма общественного сознания, социально детерминировано. От потребности общества в искусстве во многом зависит его состояние, которое

выражено в различных продуктах творчества, потребляемых обществом.

Далее размышляя об искусстве, необходимо обратить внимание прежде всего на формы его проявления в общественных реалиях, то есть на артефакты, результаты творчества в чувственно-предметной форме, в которых содержатся те или иные художественные символы. Разумеется, любое исследование не может не опираться на исторические вехи осмысления того или иного феномена действительности. Однако невозможно осмыслить явления современности только на основе анализа прошлых форм проявления изучаемого явления, в особенности такого, которое относится к форме общественного сознания. Систематизация и классификация таких артефактов — задача искусствоведческого исследования во многом эмпирического характера. Нас интересует философская составляющая современных процессов в искусстве для ответа на вопрос.

Как общественное явление, искусство может быть осмыслено по-разному. Разумеется, такое разнообразие является результатом субъективности познания: субъект познания — всегда конкретный человек, это своеобразный кирпичик, на котором базируется весь процесс познания, особенно гуманитарного, где высока степень субъективности в оценочных выводах, а критерием истины является общественная практика, результат которой пролонгирован. Тем не менее всё многообразие точек зрения на сущность искусства на основе традиционных вариантов решения основного вопроса философии можно свести к следующим:

1) искусство — своеобразное искажённое психическое отражение бытия в аспекте взаимоотношения человека и прежде всего общественного бытия;

2) искусство — самодавящее явление психики, которое воплощает в материальные формы содержание некоего идеального прообраза, надындивидуального духовного основания сущего, невыразимого при помощи понятийных средств науки и подобной рациональной деятельности, поэтому творчество — это прежде всего своеобразный интуитивный прорыв субъекта к трансцендентному.

Обе эти группы воззрений представляют собой крайности, которые не учитывают диалектического характера общественных явлений, в том числе и в виде форм общественного сознания. Ведь любая психическая активность, какой бы спонтанной она ни казалась на первый взгляд, пусть и не напрямую опосредована общественными отношениями. Нельзя и говорить о полной автономности творче-

ского субъекта от общественных реалий, и вообще об автономности психических процессов в целом, ведь роль практики, как основы взаимосвязи бытия и сознания, не оставляет на сегодняшний день никаких сомнений. Но при этом нужно воздержаться от взглядов на искусство, как на механический эффект фактических общественных отношений. Любое психическое явление, приобретшее объективированную форму, может оказывать обратное воздействие на общество, находясь с ним в диалектическом взаимодействии.

В обоих случаях рассматриваемый феномен далее может быть разложен также на две взаимосвязанные категории: искусство элитарное и искусство массовое. Такое деление коррелирует с объективацией духовного на уровне обыденного мировоззрения и на уровне философского. Первый уровень представляет собой своеобразную ментальную площадку для большинства субъектов общественных отношений и функционирует в виде общедоступных для понимания форм (пословицы, поговорки, народные песни и т. п.) фиксации осмысления соотношения человека и окружающей его действительности. Второй уровень отличается абстрактностью, понятийностью, то есть более глубоким проникновением в сущность явлений, соответственно, менее доступным для понимания и требующим больших умственных усилий, а также определённой духовной потребности, так как для удовлетворения повседневных практических нужд достаточно оставаться на первом уровне. Подобно этому искусство массовое — первый уровень эстетизации мировосприятия, искусство элитарное — второй уровень. Опять же, нельзя абсолютизировать разрыв между ними, поскольку замкнутость на себе делает любое общественное явление неэффективным с точки зрения общественного эффекта. Поэтому произведения искусства элитарного характера так или иначе подлежат воспроизводству, но в вульгаризированной, упрощённой форме. Достаточно посмотреть на современное положение дел. Элитарное искусство вскрывает более сущностные формы проявления бытия человеческой психики. Для него характерно обострённое чувство противоречия между обществом и личностью и два варианта решения этого противоречия: либо автаркия личности, либо фанатичный протест против существующей общественной действительности. Достаточно взглянуть на произведения музыкального искусства из области контркультуры: ярко выраженная тематика смерти, насилия, агрессии, пренебре-

жение моралью, ненормативность лексики и т. п. Контркультурные явления в искусстве, на наш взгляд, обладают признаками элитарности: малочисленность аудитории, нетрадиционные формы художественной техники, антимищанское содержание художественных образов, эпатажность и т. д. Однако всё это стало также характерным и для массового искусства, которое низводит контркультурные явления на уровень моды, производя тем самым коммерциализацию всех протестных форм в искусстве. Например, так называемые модификации тела, которые по существу представляют собой ритуальные уродования первобытных племён, зародились в конце 1970-х гг. в буржуазно-демократических странах (в первую очередь США) как своеобразная реакция на стереотипы потребления в качестве основного вектора онтогенеза личности. Подобные внешние трансформации можно рассматривать как своеобразный бунт против мищанства [1]. Истоки такого мировоззренческого ориентира можно увидеть у Руссо и, более того, даже в кинизме, где блага цивилизации определяются как противоестественные и, следовательно, оцениваются антигуманно, а расхожий афоризм «живи в соответствии с природой» начинает интерпретироваться чуть ли не буквально (ср. с популярным среди контркультурных идей лозунгами «back to basics», «back to the nature»). Массовое искусство поглотило протестный потенциал контркультуры, воспроизводя художественные символы уже в качестве своеобразных сегментов рыночных отношений, однако в массовом воспроизводстве наибольший удельный вес уже имеют ценности, основанные на художественных образах контркультуры.

Очерченный нами методологический концепт, на основе которого производится анализ онтологии современного искусства, позволяет утверждать, что материальной базой для него является высокая степень социального отчуждения и, как следствие, крайне отрицательное отношение к социальной действительности, близкое к базаровскому нигилизму. В связи с этим показательно саркастическое отношение самих непосредственных деятелей искусства к попыткам своеобразной политизации их собственного творчества. Вот что в одном из интервью говорил известный Джелло Биафра, который однажды избирался на пост мэра одного из американских мегаполисов: «В Америке существует ряд законов, позволяющих каждому её гражданину баллотироваться на пост мэра или даже президента. И если ты знаешь эту систе-

му, государство обязано предоставить совершенно бесплатно каждому кандидату время в эфире и место в газетах для рекламы своих взглядов и программ. Поэтому я и баллотировался, зная, что у меня будет возможность, на совершенно законных основаниях, публично, через прессу и телевидение *стебать* [здесь и далее выделено мной. — К. Ш.] других кандидатов. Этим я и занимался. *Моя предвыборная кампания заключалась в том, что я без конца издевался над всеми этими политиками.* В качестве своей предвыборной платформы я предложил отменить весь наземный транспорт в Сан-Франциско, полицию формировать в каждом районе посредством голосования жителей этого района, распродать все небоскрёбы на аукционе и составить специальную таблицу, которая публиковалась бы в газетах и в которой было бы указано, к какому официальному лицу в городе вам следует обратиться и какую взятку ему нужно дать, чтобы получить право, например, на продажу вино-водочных изделий, или как сделать так, чтобы в случае необходимости полиция оказывала бы тебе помощь, а в случае ненужности не совала бы нос в твой бизнес» [2].

В свою очередь указанное выше отчуждение личности — это результат более глубоких процессов, связанных с переходом общества от одной общественно-экономической формации к другой, который основан на противоречии между развитием средств производства и существующими традиционными производственными отношениями. Факт модернизационных процессов в современном обществе и, как следствие, в культуре на сегодняшний день вряд ли кто-то возьмётся оспаривать. История человечества в свою очередь знает аналогичные эпохи. Наиболее иллюстративной в данном контексте является эллинизм, который как культурологическое явление интегрирован в более обширный пласт культуры античности. Эллинизм — время, когда трансформация общественных отношений была настолько динамична для восприятия античного человека, что многое не поддавалось рациональному объяснению в силу стремительности общественных перемен, при этом нужно учесть, что мировоззрение античного человека в качестве одной из компонент основывалось на представлении о вечности космоса как гармонии природных явлений. Широко известно, что данная эпоха характеризуется прежде всего синкретизмом в искусстве и религии, основанном на смешении национальных культур, мистичностью мировоззрения, его иррациональностью и такими

ценностями, как космополитизм, автаркичность и аполитичность, что, кстати, свидетельствует о безуспешности попыток политизировать искусство, поскольку они обладают необъективным значением. Разумеется, проводить прямые аналогии между эллинизмом как культурно-исторической ветхой и современностью нельзя. Однако наиболее существенные черты, свидетельствующие о кризисном состоянии современного общества, пожалуй, являются общими для всех переходных эпох и представляют собой своеобразную лакмусовую бумажку, позволяющую выявить подспудные процессы в динамике общественных отношений. Каковы же основные признаки кризиса современных общественных отношений? На наш взгляд, всё происходящее с культурой и, как следствие, в «преломлённых» формах отражённое в искусстве можно свести к следующим процессам как к материальной основе:

1. Высвобождение субъекта труда в связи с ростом наукоёмкости и техногенности процесса производства и воспроизводства материальных и духовных благ. Многие современные технологии основаны на применении высокоэффективных средств производства, которые позволяют снизить материально-технические издержки, что также можно наблюдать и в различных сферах духовного производства. Взять, к примеру, образование, где в связи с широким распространением Интернета труд сотен профессоров-гуманитариев можно заменить одним персональным компьютером, подключённым к Всемирной сети, при помощи которого без труда можно прослушать курс лекций ведущих учёных страны и даже при желании зарубежных учёных (в этом случае для удовлетворения своих мировоззренческих потребностей, связанных с духовными поисками, человеку не нужно уже и поступать в высшее учебное заведение). Следствием таких процессов является сильная маргинализация сознания: большинство людей являются носителями традиционных ценностей, но они перестают соответствовать общественным реалиям. Новые же ценности (точнее новая система ценностей) ещё не сформированы, что приводит к отрицательному отношению как к прошлому, так и к новому, и, следовательно, к расплывчатости существующих в настоящий момент ценностей (что считалось извращением, начинает восприниматься как норма, однако извращённые формы общественных отношений не могут стать ментальной скрепой для новых форм социального взаимодействия, поэтому дегуманизированные

формы современного искусства свидетельствуют лишь о незавершённости общественных трансформаций).

2. Ускоренный обмен информацией, а также ускоренный процесс производства информационных продуктов приводит к чрезвычайной трудности при анализе получаемой информационной продукции, а в конечном счёте к скептицизму, аполитичности, социальному пессимизму и апатии.

3. Виртуализация коммуникационного пространства: живое общение между людьми постепенно заменяется общением в интерактивном пространстве, что приводит к метафизическому разрыву между бытием и сознанием, а как следствие, и к социальному отчуждению. Современный человек живёт в параллельных мирах под разными именами, это неминуемо обостряет противоречие на уровне самосознания, связанное с поиском самоидентификации, что усиливается трудностью в деле национальной и этнической самоидентификации.

4. Рост научных достижений в области биологии, появление новых отраслей естественных наук, прежде всего геномной инженерии, достижения которой позволяют модифицировать организмы, в том числе и человека. Человеческое тело теперь для раскрытия всего потенциала, заложенного в него природой, не нуждается в высоких трудозатратах, которые заменяют различные синтетические препараты (широкое распространение, например, получившие в профессиональном спорте). Тело становится объектом практического применения научных достижений в силу своего несовершенства, которое можно преодолеть прежде всего искусственными средствами. Отсюда неосознанное стремление эстетизировать различные телесные модификации, связанные с уродованием, татуированием и т. п. явлениями. Меняется само осознание собственной телесности.

Так или иначе эти процессы нашли своё отчётливое отражение в художественной форме в виде эстетизации смерти, агрессии, ненависти и подобных им феноменов (достаточно посмотреть на наименования музыкальных коллективов, которые отличаются своим жёстким жанром: *Death*, *Cannibal corpse*, *Obituary*, *Napalm death*). В связи с этим стоит упомянуть и Джи Джи Аллина как провозвестника конца текущей эпохи, в том смысле, в котором мы его описали выше. Крайне эпатажное поведение этого артиста, который перешагивал далеко за черту всякого приличия, распространялось и на публику, приходящую на его выступления. На наш взгляд, это стремление облечь

в форму эстетического продукта крайнюю степень пренебрежения, граничащую с ненавистью, к дегуманизированному обществу потребления, ценности которого идут вразрез с традиционными гуманистическими ценностями.

Весьма показательно также творчество многих контркультурных артистов из области электронной музыки, эпатажность которых находит своё отражение прежде всего в самом музыкальном продукте. Если для музыки эпохи модерна (конец XIX — начало XX в.) характерно стремление к расширению границ современного традиционного звукоизвлечения и перекройке структуры музыкального произведения, то в современной электронной музыке встречаются произведения, которые основаны на разрушении самой структуры музыкального произведения. Это воспроизведение шумов, причём изначально естественного происхождения, а впоследствии сгенерированных искусственно при помощи электронных цифровых устройств. Наиболее ярким примером в этом отношении является творчество японского артиста Масами Акиты, одним из ведущих мотивов которого является неприятие стереотипов поведения общества потребления. Налицо эстетическая провокационность одного из его самых известных произведений: компакт-диск был «упакован» в магнитолу автомобиля представительского класса. Плеер был устроен так, что извлечь компакт-диск нельзя, а при повороте ключа зажигания воспроизведение начиналось автоматически, и из динамиков нёсся

нестерпимый для ушей шум. Не удивительно, что продано было всего несколько экземпляров этого релиза. Столь же показательно художественное оформление произведений многих других контркультурных музыкальных артистов. Часто оно выполнено вручную, что придаёт им подчёркнутую уникальность. Это можно расценивать как непривольный эстетический протест против стандартизации и механизации современного общества, где прагматические потребительские ценности затмевают всё и приводят к коммерциализации самой контркультуры, а искусство становится дегуманизированным. «В нашем техническом мире так много аппаратов, которые изоморфны и гетерофункциональны <...> Теперь метатехника указала точку расхождения с традиционной метафизикой, мыслящей только в терминах природы <...> Мы не отчуждены машинами, технологией, но внутренне изменились под её воздействием, мы — существа вырожденные» [3. С. 79, 81, 82].

Таким образом, современное искусство представляет собой психическое отражение в эстетической форме модификационных процессов в обществе, художественным содержанием которого является отрицание нового технологического уклада и соответствующей ему незавершённой системы ценностей как противоречащих традиционным формам общественных отношений и приводящих к отчуждению личности. Негативизм современного искусства — отчаянный выдох прошлого.

Список литературы

1. Modern primitives. URL: <http://japson.ru/gold/sdvig/3/26.htm> — модерн.
2. Биафра, Д. В прошлой жизни я был динозавром : интервью / Д. Биафра URL: <https://vk.com/@lesprimitifs-maxkochetkov-jellobiafra>
3. Имамичи Т. Моральный кризис и метатехнические проблемы / Т. Имамичи // Вопр. философии. — 1995. — № 3. — С. 74–82.

Сведения об авторе

Шпека Константин Александрович — кандидат философских наук, доцент, Уральский государственный педагогический университет. Екатеринбург, Россия. kshpeka@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2018. No. 9 (419).
Philosophy Sciences. Iss. 49. Pp. 71–76.*

ON THE PROBLEM OF ONTOLOGY OF CONTEMPORARY ART

K.A. Shpeka

Ural state pedagogical university, Yekaterinburg, Russia. kshpeka@mail.ru

Contemporary art is based on the dynamic transformation of social relations. The alienation of the individual in society is reproduced in the dehumanization of art, which acquires a counter-cultural character. The main feature of modern art is a protest against a standardized consumer society, the leitmotif of this art is the destruction of Philistine stereotypes. Anti-human art is a reflection of anti-human social realities, it symbolizes the end of the previous industrial era.

Keywords: *art, dehumanization, aesthetics, counterculture, reflection, consumption.*

References

1. *Modern primitives*. Available at: <http://japson.ru/gold/sdvg/3/26.htm> — modern (In Russ.).
2. Biafra D. *V proshloy zhizni ya byl dinozavrom* [I was dinosaur in the past life]. Available at: <http://japson.ru/gold/sdvg/3/sdvg3.htm> –Biafra (In Russ.).
3. Imamichi T. *Moral'nyy krizis i metatechnicheskiye problemy* [Moral crisis and meta technical problems]. *Voprosy filosofii* [Philosophy issues], 1995, no. 3, pp. 74–82 (In Russ.).

ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ И СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ПРИНЯТИЯ КОЛЛЕКТИВНЫХ РЕШЕНИЙ В СОЦИАЛЬНЫХ ГРУППАХ

А. Г. Корсунский

*Крымский федеральный университет имени В. И. Вернадского,
Гуманитарно-педагогическая академия (филиал) в г. Ялте, Ялта, Россия*

Исследованы особенности принятия коллективных решений, осуществлён их философский анализ. Рассмотрены дискуссионные моменты, касающиеся эпистемологической надёжности процесса принятия коллективных решений, уделено внимание процессу конструирования коллективного знания. Исследовано влияние имплицитных, интеоризированных структур, дорефлексивных очевидностей, обеспечивающих согласованную реакцию и единообразное понимание внутри группы.

Ключевые слова: *эпистемологическая надёжность, социальные группы, концепт признания, стили мышления.*

Хотя многие аспекты проблемы «группового мышления» уже получили своё теоретическое и методологическое определение, однако сохраняется стойкий интерес к дальнейшей разработке этого феномена, поскольку исследование специфики группового мышления представляет значительную эвристическую ценность. Можно говорить о том, что именно такие исследования инспирировали ряд нестандартных теоретических ходов в области изучения коллективных когнитивных эффектов, коллективной интенциональности, а также предложили немало новых идей социальной эпистемологии.

Сама проблема эпистемологической надёжности коллективного решения обозначилась благодаря удачно сделанным наблюдениям Джейниса. Результаты этих наблюдений оказались отличными от ожидаемых и вызвали удивление исследователей. Удивление — предвестник всех смелых шагов в философии со времён Сократа — и в этот раз позволило выйти за рамки обыденных представлений и сформировать новую теорию.

Джейнис рассматривал процесс принятия коллективного решения на примере политических групп, служащих государственных институтов. И несмотря на определённую критику методологии исследования группового мышления, работы Джейниса долгое время находились в центре внимания профессиональных политиков, социологов, философов и широко цитировались в научной литературе. Его последователи изучали этот феномен в сфере бизнеса. Тема группового мышления получила своё дальнейшее развитие в работах Тетлока, Петерсона, Фелда.

Справедливо ли включить в область рассмотрения научные коллективы? Людвиг Флек, хотя и не использовал термин «групповое мышление», а говорил о стиле мышления, приблизился к этой проблеме. Вот что он писал о влиянии стиля мышления на восприятие идей и фактов: «истина... всегда или почти всегда детерминирована каким-то стилем мышления. Нельзя сказать, что одна и та же мысль для А истинна, а для В — ложна. Если А и В относятся к одному и тому же мыслительному коллективу, то мысль для обоих либо истинна, либо ложна. Если же они относятся к разным мыслительным коллективам, то это не одна и та же мысль: для одного из них она либо неясна, либо иначе понимается» [6. С. 49]. В области науки, благодаря следованию методологии, привязки к фактам, строгости наблюдения, верификации результатов, точным экспериментам и другим особенностям, говорить о групповом мышлении и его негативных сторонах не корректно, скорее, согласившись с Флеком, нужно рассматривать стили мышления. Однако различное понимание идей, в зависимости от принадлежности к научным коллективам и использования стилей мышления, наглядно демонстрирует влияние группы и свойственных ей коллективных интенций, способствующих формированию определённой специфики взгляда на проблемы.

Вопрос о рациональности коллективного решения. Несмотря на некоторую обусловленность стилями мышления или влиянием группы, решение, которое принимается коллективно внутри группы, не является прозрачным. Такое решение нельзя чётко детерминировать, полностью

объяснить, проведя детальный анализ ситуации и акторов. Конечно, можно прогнозировать что группа придёт к некоторому решению, можно это решение примерно обозначить, выделить основную его направленность, но нельзя никогда быть уверенным на сто процентов. Намного проще прогнозировать решения, когда выбор между «да» и «нет». В случае выработки сложных многомерных политических решений строить прогноз уже не так просто.

Возник вопрос о том, насколько рационально принимаются политические решения и в чём их иррациональная составляющая, а также насколько достоверны выходные знания, общие для группы, насколько обоснован процесс их получения, насколько убеждения группы рациональны. Многие западные исследователи — П. Бахрах, Баратц, Р. Т. Голембийский — в своих работах поставили под сомнение эмпирическую обоснованность рациональных моделей принятия решения [11]. Утверждалось, что рационалистические предположения о полноте информации, которой владеют политические акторы, её достоверности, отсутствие всякого влияния на источники получения данных далеки от обыденной реальности и тем более от политики. Выдвигались такие контраргументы, как множественность субъектов политики, наличие различных интересов, межведомственный конфликт и специальные коалиции. В политических моделях процесс принятия решения не является итогом скрупулёзных вычислений, направленных на поиск оптимального результата, скорее это переговорный процесс на политико-бюрократической арене между игроками с различными интересами.

Что же касается эпистемологического аспекта, то проиллюстрируем его с помощью цитаты Бруно Латура: «Дело тут не в “интерпретативной изменчивости”, которую обеспечивает “множественность точек зрения” на одну и ту же вещь. Это сама вещь получает возможность развернуться как множественная и, следовательно, рассматриваться с разных точек зрения, пока, возможно, не унифицируется на какой-то более поздней стадии в зависимости от способности коллектива к их унификации» [3. С. 152]. По мнению Латура существует опасность преждевременной унификации, предполагающая исключение всех спорных, несогласующихся моментов изучаемого явления, когда предмет исследования помещают в прокрустово ложе уже заданных предпосылок и готовых методов.

Некоторые исследователи акцентируют внимание на соблазне, возникающем в социальной

группе, подогнать разнородные факты для обоснования уже наметившихся коллективных решений. Например, как писал Н. Талеб, найти эмпирические подтверждения для заранее сформулированной в группе гипотезы не сложно, но такой подход не является верным [14]. Верным же, по мнению Талеба, является метод, ведущий от анализа эмпирических фактов к гипотезе, гипотеза при этом не сформулирована заранее и даже не намечена, это позволяет отойти от субъективных предубеждений.

Важным критическим замечанием является то, что анализ принятых решений проводится ретроспективно. То, что очевидно сейчас, не было очевидно на момент принятия решения. С другой стороны, мы не располагаем всеми сведениями, которые были известны акторам коллективного принятия решения. Кроме того, нельзя не сказать, что распределение между так называемым групповым и негрупповым мышлением проводилось по принципу «всё или ничего». Отсутствовала какая-либо градация между этими крайними случаями, даже не ставился вопрос о её возможности. В качестве исходных допущений при анализе группового мышления выступали: абсолютная сплочённость группы, направленность на поиск консенсуса, что, конечно, не всегда соответствует политической практике.

Особенности конституирования коллективного знания. Уже в традиционной эпистемологии звучал вопрос о процессе конституирования коллективного знания. Если следовать индивидуалистической логике, то нет никакой невидимой социальной силы, заставляющей членов группы принимать усреднённое решение, нет ничего помимо действий и решений самих индивидуумов. С этой позицией, конечно, можно поспорить или, скорее, сделать определённые уточнения: никогда нельзя свести действия группы к намереньям и планам отдельных его членов, поскольку в процессе коммуникации, социальных взаимодействий происходит существенное трансформирование изначальных импульсов индивидуума. Большое влияние на оценку индивидуумом ситуации и на принятие им решения оказывают межгрупповые связи, которые по своей природе крайне сложны. Коммуникация и аргументация внутри группы способствуют интериоризации убеждений и ценностей группы каждым отдельным участником. Необходимо брать в расчёт как сами социальные связи, так и историю социальных взаимодействий. Но также, в данном случае, и не стоит исходя из общего для группы факта искать общую для всех чле-

нов группы причину. Поясним данный тезис, прибегнув к работам Габриэля Тарда, которого иногда называют «альтернативным предшественником альтернативной социологии» [3. С. 36], и в частности к следующей его установке в научных исследованиях: «Источник и основание всякой социальной координации — это некий общий факт, от которого она постепенно нисходит к частным фактам, хотя всегда теряя в силе; короче говоря, что действует человек, но управляет им закон эволюции. Я придерживаюсь в известном смысле противоположного» [15. С. 114]. Тард первичным полагал индивидуальное действие и частные факты, но не отрицал влияния социального контекста.

С позиций социальных конструктивистов и сторонников акторно-сетевой теории, решение, принимаемое группой, всего лишь общий факт — результат многих локальных взаимодействий, множества правил, действующих внутри группы. Такие установки и правила сформированы ранее, в другое время и другими акторами.

Петер Слотердаик призывает выйти из дихотомии «внешнее/внутреннее» и говорит о слабостях феноменологического подхода. Индивидуум экзистенциально вовлечён в «целостные обстоятельства», «там, где был “жизненный мир”, должна возникнуть климатическая техника» [5. С. 295]. «Климат» внутри группы обеспечивает циркуляцию мнений, идей и клише. Центральные понятия, сформировавшиеся в социальной группе, относятся как к фактам и непосредственному знакомству с ними, так и с самим отношением соответствия между этим фактом и убеждением. В актуальный же момент действий и решений их природа остаётся забыта и представляет собой чёрный ящик. Внутренние установки и правила группы могут возникнуть как экспрессия фоновых установок, до этого существовавших в имплицитном, неразвёрнутом виде. И если проявление группового мышления сходно для всех групп, то его генезис уникален, причины, вызвавшие его к жизни, всегда вбирают в себя всё многообразие и сложность межгрупповых взаимодействий.

Роль концепта признания и внутригрупповые связи. Связи внутри группы можно лучше понять и проследить, прибегнув к концепту признания, понимаемому во всём обновлённом богатстве смысла, чем мы обязаны работам П. Рикёра и А. Хоннета [12]. Именно взаимное признание, в значении гегелевского *acknowledgement*, способно преодолеть вызов Гоббса — войну всех против всех: абсолютное недоверие, беспощадную кон-

курентию, тщеславие [2; 4]. Взаимное признание выступает основой для формализованных норм, правил, негласных договорённостей, для формирования сети межгрупповых и внутригрупповых связей.

Как полагал Рикёр, признание состоит «в связи между расширением сферы признанных за людьми прав и обогащением способностей, которые субъекты признают за собой» [4. С. 144]. Такая позиция Рикёра может служить дополнительным объяснением мотивации отдельного индивидуума в принятии решения, навязанного группой.

Важной для разъяснения проблемы принятия коллективного решения является также позиция Гегеля о преодолении собственного самосознания в стремлении признания: «каждый отдельный человек со своей стороны делает себя достойным этого признания тем, что, преодолевая природность своего самосознания, повинуетя всеобщей в-себе-и-для-себя-сущей воле» [1. С. 243]. С преодолением природности самосознания происходит адаптация к требованиям социализации, выраженных в «порядках признания» [10] и «порядках значимости» [9], приобщение к общим для группы целям и интересам. Таким образом, описанное выше преодоление, а также формирующийся общий горизонт ценностей и целей во многом способны прояснить специфику принятия решений отдельным членом группы под влиянием общих групповых оценок и тенденций. Происходит приобщение не только к общему для группы горизонту ценностей, но и к общим стереотипам, что ведёт к селективному уклону в восприятии новой информации. Кроме того, каждый раз в рамках ситуационных решений группы и последующей, так называемой герменевтики применения (*application*) [4], у актора происходит закрепление представления о правильности внутригрупповых норм и выдающихся способностях лидеров группы.

Таким образом, при рассмотрении Джейнисом и его последователями процесса принятия коллективных решений социальной группой, не было уделено достаточно внимания критике непосредственности и независимости мнений и оценок членов группы. Опору в критике непосредственности мнений и оценок отдельного индивида можно найти у Гегеля, когда он критически высказывался о чувственной достоверности, а также в анализе вовлечённости восприятия в действие у Пирса, в феномене экспликации предпредикативного опыта в исследованиях Гуссерля. Хабермас подытожил всю предшествующую критику непосредственности:

«Уже простое восприятие предоформлено категориально не только физиологическим устройством — оно определено предшествующим опытом, определено трендированным и выученным точно так же, как и предвосхищённым, горизонтом ожиданий, да и вообще мечтаний и страхов» [7. С. 93]. Однако нельзя сказать, что всё сказанное Хабермасом можно без изменений спроецировать на восприятие человека, вовлечённого в деятельность группы. Не будут ли в этом случае его собственные действие и восприятие «захваченными», вся творческая, интенциональная деятельность не будет ли сведена к роли, а личность к актору-посреднику, как описывает это Латур? [3]. Но Латур не углубляется в анализ «захвата» восприятия. Новое в опыте такого члена группы часто им не воспринимается или получает искажённую оценку, так как воспроизводятся уже сложившиеся схемы оценки, основанные на аффективно закреплённых направляющих принципах. Новый виток сравнений и оценок ведом отнюдь не стремлением к истине и не стремлением беспристрастного отражения реальности. Чтобы прочесть новое в социальном событии, нужно быть открытым для этого прочтения, чувствительным к новым ценностям, быть в состоянии активно воспринимать новые смыслы. Как раз этой открытости, этой способности к восприятию нового и лишены акторы группового мышления. Вовлечённые в этот процесс, облечённые возложенной на них группой ролью, но отчуждённые от собственных творческих и критических сил личности, стремятся сохранить свой способ и свой стиль существования. И то, что кажется нашему субъекту беспристрастной рефлексией, уже имплицитно интерпретации в рамках не противоречащей его социальной роли картины. В то же время состояния неопределённости, сомнения, которые могут быть вызваны недостаточной осведомлённостью, инстинктивно избегаются с помощью интерполяции общих для группы мнений.

Альтернативным подходом к исследованию связей внутри сплочённой однородной группы может быть их рассмотрение на основе переплетения нарративов её участников, группа тогда представляется как «сообщество судеб». Участие человека в определённой социальной группе обусловлено его предыдущими жизненными решениями, его осознанным выбором, занимаемой социальной и политической позицией. Все последующие его решения, принимаемые уже в статусе члена группы, причастного ценностям и целям группы, су-

жают поле возможных жизненных сценариев и всё больше связывают индивида с группой.

Для возникновения феномена группового мышления нужна сплочённость и единство группы. Но что же сглаживает конфликты, примеряет противоположности, не даёт противоречиям развернуться, делает возможным объединение в деятельности практически несовместимых характеров? Что служит тут стабилизирующим фактором? Для ответа на эти вопросы необходимо предварительно обратиться к рассмотрению двух вспомогательных проблем: проблемы восприятия человеком своего прошлого и проблемы отношения к случайностям. Настоящее окрашивает прошлое. Память не «записывает» воспоминания беспристрастно и чётко, а скорее реконструирует их. Элизабет Лофтус в своих работах отлично продемонстрировала, насколько пластична может быть память и как относительно легко могут быть внедрены ложные воспоминания [13].

Другой нужный нам аспект — случайность. Стечение случайностей, приобретение ими в будущем смысла, предопределённого и уникального, субъективно значимого, зачастую подавляет самую мысль о случайности. Человек непосредственно верит в неслучайность событий жизни, выстраивает их смыслы, вписывает во внутренний рассказ. Социальная группа, люди, с которыми взаимодействует отдельный участник группы, это те, через кого формируются новые смыслы в прошлом и новые цели в будущем, изменяя жизненный нарратив. Но справедливо также и обратное влияние. Такое влияние группы, при условии достаточной вовлечённости индивида, направленное как на целеполагание, так и на процесс оценки прошлого, выражается в стабилизации поведенческих стратегий, унификации мнений. Однако это может создать условия для снижения критичности восприятия информации, искажений в процессах ситуационной и проспективной рефлексии, что, в свою очередь, приводит к групповому мышлению.

Экзистенциальный и онтологический аспекты. Продвигаясь в исследовании нашего вопроса, перейдём к рассмотрению возможности экзистенциального и онтологического объяснений особенностей принятия коллективных решений. И тут же вспоминаются слова Хайдеггера о публичности и о «человеке людей»: «они держатся фактично в усреднённости того, что подобает... Эта срединность, намечая то, что можно и должно смель, следит за всяким выбивающимся исключением. Всякое превосходство без шума подавляется.

Всё оригинальное тут же сглаживается как издавна известное. Всё отвоёванное становится ручным... Дистанция, середина, уравнение как образы бытия *людей* конституируют то, что мы знаем как «публичность» [8. С. 74]. Феномен группового мышления в таком контексте получает новое прояснение. Вовсе не нужно каких-либо внешних или структурных причин для его существования, его основа в «друг-среди-друга-бытии», в возможности «существовать способом несамостояния и несобственности» [Там же]. И тогда очевидна разница между решением, принятым человеком отдельно от группы, когда он не идентифицирует

себя ни с какой общностью, и человеком группы. Разница в способе быть в онтологической позиции раскрывает нам различие в решениях, действиях и взглядах. Ведь в сплочённой группе единомышленников «каждый оказывается другой и никто не он сам» [Там же. С. 75].

Рассматривая эпистемологическую проблему принятия коллективного решения под разными углами точек зрения, ловя её образ в теориях различных философских школ, ясно можем увидеть, что нет никакой одной глобальной причины, с помощью которой можно было бы дать исчерпывающие объяснение этому вопросу.

Список литературы

1. Гегель, Г. Наука логики / Г. Гегель // Энциклопедия философских наук : в 3 т. — М. : Мысль, 1974. — Т. 1. — 243 с.
2. Гоббс, Т. Левиафан / Т. Гоббс — М. : Мысль, 2001. — 478 с.
3. Латур, Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / Б. Латур. — М. : Издат. дом Высш. шк. экономики, 2014. — 164 с.
4. Рикёр, П. Путь признания. Три очерка / П. Рикёр. — М. : РОССПЭН, 2010. — 189 с.
5. Слотердаик, П. Сферы: Плюральная сферология / П. Слотердаик. — СПб. : Наука, 2010. — 459 с.
6. Флек, Л. Возникновение и развитие научного факта: введение в теорию стиля мышления и мыслительного коллектива / Л. Флек. — М. : Идея-Пресс, Дом интеллектуал. кн., 1999. — 142 с.
7. Хабермас, Ю. От критической теории к теории коммуникативного действия / Ю. Хабермас. — Ульяновск : Изд-во Ульян. гос. техн. ун-та, 2001. — 293 с.
8. Хайдеггер, М. Бытие и Время / М. Хайдеггер. — Харьков : Фолио, 2003. — 374 с.
9. Boltanski, L. Le nouvel esprit du capitalisme / L. Boltanski. — Paris : Gallimard, 1999. — 307 p.
10. Ferry, J.-M. Les Puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine / J.-M. Ferry. — Paris : Passages, 1991. — 187 p.
11. Golembiewski, R. The Small Group in Political Science / R. Golembiewski. — Athens : Georgia University Press, 1978. — 298 p.
12. Honneth, A. Reification: a Recognition-Theoretical View / A. Honneth. — Oxford : University Press, 2007. — 197 p.
13. Loftus, E. Illusions of Memory / E. Loftus // Proceedings of the American Philosophical Society. — 1998. — Vol. 142. — P. 60–73.
14. Taleb, N. The Black Swan: The Impact of the Highly Improbable / N. Taleb. — New York : Random House, 2007. — 736 p.
15. Tarde, G. Les transformations du pouvoir / G. Tarde. — Paris : Felix Alcan Editeur, 1899. — 184 p.

Сведения об авторе

Корсунский Андрей Георгиевич — ассистент кафедры философии и социальных наук, Крымский федеральный университет имени В. И. Вернадского, Гуманитарно-педагогическая академия (филиал) в г. Ялте. Ялта, Россия. 8equinox4@gmail.com

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2018. No. 9 (419).
Philosophy Sciences. Iss. 49. Pp. 77–82.*

EPISTEMOLOGICAL AND SOCIOLOGICAL ASPECTS OF COLLECTIVE DECISION-MAKING IN SOCIAL GROUPS

A.G. Korsunskiy

V.I. Vernadsky Crimean Federal University, Yalta, Russia. sequinox4@gmail.com

The article is devoted to the study of the features of collective decision-making, carried out their philosophical analysis. This paper discusses the controversial issues relating to the epistemological reliability of the process of collective decision-making, attention is also paid to the process of constructing collective knowledge. In the frames of this article, a detailed analysis of the influence of implicit, integrated structures, pre-reflective evidence providing a coordinated response and a uniform understanding within the social group. In addition, this paper examines the ontological and existential aspects of collective behavior. The article presents an epistemological analysis of the features of constituting collective knowledge. The author investigates the role of the concept of recognition and the influence of intra-group relationships in decision-making in a social group.

Keywords: *epistemological reliability, social groups, concept of recognition, thinking styles.*

References

1. Gegel' G. *Nauka logiki* [Science of logic]. Moscow, 1974. 243 p. (In Russ.).
2. Gobbs T. *Leviathan* [Leviathan]. Moscow, 2001. 478 p. (In Russ.).
3. Latur B. *Peresborka sotsial'nogo: vvedeniye v aktorno-setevuyu teoriyu* [Social reassembly: an introduction to actor-network theory]. Moscow, 2014. 164 p. (In Russ.).
4. Rikyor P. *Put' priznaniya. Tri ocherka* [By recognizing. Three essays]. Moscow, 2010. 189 p. (In Russ.).
5. Sloterdajk P. *Sfery: Plyural'naya sferologiya* [Scope: the Plural spherology]. St. Petersburg, 2010. 459 p. (In Russ.).
6. Flek, L. *Vozniknoveniye i razvitiye nauchnogo fakta: vvedeniye v teoriyu stilya myshleniya i myslitel'nogo kollektiva* [The emergence and development of scientific fact: introduction to the theory of thinking style and thought team]. Moscow, 1999. 142 p. (In Russ.).
7. Habermas Yu. *Ot kriticheskoy teorii k teorii kommunikativnogo dejstviya* [From critical theory to communicative action theory]. Ulyanovsk, 2001. 293 p. (In Russ.).
8. Haydegger M. *Bytiye i Vremya* [Being and Time]. Kharkov, Folio, 2003. 374 p. (In Russ.).
9. Boltanski L. *Le nouvel esprit du capitalisme* [The new spirit of capitalism]. Gallimard, Paris, 1999. 307 p. (In French).
10. Ferry J.-M. *Les Puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine* [The powers of experience. Essay on contemporary identity]. Passages, Paris, 1991. 187 p. (In French).
11. Golembiewski R. *The Small Group in Political Science*. Georgia University Press, Athens, 1978. 298 p.
12. Honneth A. *Reification: a Recognition-Theoretical View*. University Press, Oxford, 2007. 197 p.
13. Loftus E. Illusions of Memory. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 1998, 142, pp. 60–73.
14. Taleb N. *The Black Swan: The Impact of the Highly Improbable*. Random House, New York, 2007. 736 p.
15. Tarde G. *Les transformations du pouvoir* [The transformations of power]. Felix Alcan Editeur, Paris, 1899. 184 p. (In French).

ПАРАДОКС ШАХМАТНОЙ ПРОГРАММЫ: К ВОПРОСУ О ПРЕДЕЛАХ РАССУДОЧНОЙ ФОРМЫ МЫШЛЕНИЯ

П. Е. Бойко, С. Л. Буланов

Кубанский государственный университет, Краснодар, Россия

Исследованы пределы рассудочной формы мышления на примере компьютеризации современного мира. Путём постановки мысленного эксперимента доказывается, что данная форма мышления имеет онтологический изъян и приходит к самоотрицанию. Рассудочная форма мышления должна быть диалектически преодолена и перейти в разумную, свободную и творческую духовность.

Ключевые слова: мышление, разум, онтология, философия, теология, отрицание, небытие, шахматы, компьютерная программа, диалектика.

Человечество уверенно входит в информационную фазу развития, а значительная его часть уже вошла в неё. Люди меняются, и изменения эти касаются в первую очередь мышления. Очевидно, что именно компьютеризация всех сторон жизни оказывает на нас наибольшее влияние, ведь теперь почти у каждого человека в пользовании несколько вычислительных устройств — смартфон, планшет, ноутбук и стационарные компьютеры. Посредством них людей теперь объединяет Интернет.

Произошёл глобальный сдвиг в образовательной и научной деятельности. Возможности по использованию накопленных человечеством знаний перешли на принципиально новый уровень. Немыслимая ранее доступность информации и способы её обработки в разы повышают эффективность деятельности. Но у этой «медали» есть и обратная сторона. К сожалению, происходит увеличение числа людей, не способных к осмыслению имеющихся знаний и созиданию новых, причём, как ни парадоксально, именно доступность знаний провоцирует интеллектуальную лень и соблазн плагиата или компиляции. Разумеется, плагиаторы и компиляторы были всегда, но лишь с появлением глобальной сети этот процесс принял особый, да к тому же массовый характер.

Особенно хорошо эта тенденция видна на примере студенческих работ. Если раньше студенту всё же приходилось читать в книгах тексты и писать работы от руки, то есть пропускать через своё сознание, то теперь даже этого не требуется. Ввести поисковый запрос, копировать, вставить, обработать для грамматического единства текста, распечатать или послать по электронной почте — вот обычный алгоритм написания студенческой работы. В последние годы добавился ещё один пункт — повысить степень оригинальности для

обмана программ антиплагиата. Уже разработаны соответствующие технологии и появились «специалисты», зарабатывающие на этом деньги. Интернет пестрит предложениями написания курсовой, диплома или даже научной статьи. Ясно, что «написана» эта работа будет по описанному принципу, и маловероятно, что прибавит что-то в копилку научных знаний.

Похоже, произошёл какой-то качественный сдвиг — информация начинает умножать саму себя, перетасовывая имеющиеся фрагменты в новых комбинациях. Создаётся впечатление, что человек выступает в этом процессе не более чем посредником. Мышление такого типа можно назвать псевдотворческим, машинообразным. Оно поверхностно, однако способно к пропуску большого количества информации в единицу времени. Такое мышление напоминает по своей сути работу компьютерной программы — человек ищет в Сети информацию по необходимым параметрам, по заданным алгоритмам обрабатывает её и выдаёт компилированный результат. Но никакого нового знания в результате не появляется, не возникает и феномена осознания, поднимающего человека на высшую ступень развития. Это бесплодное мышление, занятое, подобно компьютеру, обработкой информации и её умножением.

Разумеется, в российских вузах ещё с советских времён существовала пропорция 20:80, где 20 % составляют те, кто действительно способен к получению образования и в дальнейшем входит в интеллектуальную элиту общества, а 80 % — это те, кому нужен лишь диплом вуза. Нет никаких сомнений в том, что входящие в число 20 % будут использовать возможности, предоставляемые компьютерными технологиями для повышения эффективности своей деятельности, для остальных

это же самое послужит «машинизации» мышления. Кроме того, этот процесс провоцируется и поддерживается тенденцией превращения образования в сферу получения образовательных услуг, хотя, возможно, и наоборот. В любом случае налицо нерасторжимая взаимосвязь. Отныне вузы, по всей видимости, будут производить «человеческие приложения» к компьютерной программе в 80 % случаев. Остальным уготована участь «программистов».

Вероятнее всего, этот процесс невозможно остановить, потому что он продиктован вектором развития человеческой культуры. Возможно, мы находимся в новом «осевом времени» и наблюдаем рождение новых цивилизационных парадигм и культурных ценностей. Именно поэтому необходимо осмыслить взаимодействие компьютера и человека на самых глубоких уровнях. Мы попробуем сделать маленький шаг в этом направлении и попытаться рассмотреть некоторые философские аспекты взаимодействия человека и компьютера.

Для этого мы предлагаем провести мысленный эксперимент, который бы моделировал взаимодействие человеческого сознания и компьютерной программы. Как представляется, это игра в шахматы, где возможна полная замена человека машиной. Ведь человек воспринимает игру в шахматы как задачу творческую из-за невозможности охватить сознанием даже небольшое количество возможных комбинаций, в то время как программа использует лишь математическую логику движения к выигрышной позиции. Шахматы жёстко детерминированы, правила игры не допускают неопределённости и случайности, в отличие, например, от игры в нарды.

Уже созданы вычислительные машины, мощности которых хватает для того, чтобы обеспечить работу программы для игры в шахматы, которая может учесть все возможные варианты ходов, несмотря на то, что количество их очень велико и оценивается цифрой 10^{48} , а число оригинальных партий и того больше — 10^{114} . Такая программа всегда будет выигрывать у человека по вполне понятным причинам. Теперь давайте представим, что партию играют две подобных программы. Какая из них выиграет? Ответ также подчиняется математической логике — в большинстве случаев будет ничья с неопределённой вероятностью проигрыша или выигрыша. Эта неопределённость обусловлена долей случайности, заложенной в шахматную программу. Ведь машина при вычислении в шахматах всегда сталкивается

с тем, что ей нужно выбирать из нескольких равнозначных вариантов. Здесь вступает в действие генератор случайных чисел. Но вполне можно представить, что и эта неопределённость будет устранена разработкой алгоритма более высокого уровня. Следовательно, вечная ничья. Однако игра в шахматы предусматривает три варианта окончания: проигрыш, выигрыш и ничью. Если, по примеру игры в крестики-нолики, был бы возможен либо выигрыш, либо проигрыш, то выигрыш всегда оказывался бы на стороне белых, имеющих преимущество первого хода. Представим себе такие условные «шахматы» и в результате получим вечную победу белых, ходящих первыми. Здесь возникает парадокс. Как определить, кто будет ходить белыми? Победой в другой партии? Но так мы лишь создадим ряд дурной бесконечности. Неизбежен вывод о случайности в выборе того, кто будет ходить первым, а значит, победит. Таким образом, жёстко детерминированная логика приводит к неопределённости, то есть отрицает саму себя. Разумеется, «внутри» самой программы нет никакого произвола и неопределённости (исключая действие генератора случайных чисел, но для чистоты эксперимента его можно опустить). Она возникает лишь в случае «противостояния» двух таких программ. Итак, **взаимодействие строго детерминированных логических систем приводит к отрицанию детерминированности.**

Чтобы вскрыть механизм этого парадокса, необходимо рассмотреть логику компьютерной программы. Она на самом деле очень проста и основана на арифметических действиях сложения и вычитания. Ноль и единица или плюс и минус являются элементами этой логики. Её поэтому можно назвать логикой бинарных оппозиций.

Шахматную партию мы избрали как пример действия данной логики, доведённый до предела. Ведь в определённом смысле в силу большого количества вариантов ходов она может быть уподоблена целому миру. А разве по видимости наш мир не подчинён такой же логике? Разве мы не наблюдаем постоянно и везде наличие именно бинарных оппозиций? Свет и тьма, день и ночь, верх и низ, инь и ян — продолжать можно до бесконечности. Разве мы не наблюдаем причинно-следственной связи в мире? Получается, что именно бинарная логика наиболее подходит для существования в нём. Не потому ли человечество пришло к созданию на основе неё компьютерных программ, которые всё стремительнее захватывают нашу жизнь? Можно, конечно, возразить, что для программ

возможна не только двузначная, но и трёхзначная и даже n -значная логика. И подобные попытки уже были реализованы, например, в 1950-х гг. в МГУ была построена машина на трёхзначной логике «Сетун». Но на самом деле любая n -значная логика является лишь вариантом реализации логики двузначной. Ведь на физическом уровне любая машинная логика реализуется только в бинарных оппозициях — сигнал и отсутствие сигнала. И потому повышение «значности» логики может происходить лишь за счёт измерения параметров сигнала. Например, можно учитывать направление тока. Итак, логика компьютерной программы является строго бинарной, основанной на наличии либо отсутствии сигнала. Более того, отсутствие сигнала является её сущностной характеристикой. Но что же это означает с точки зрения философии?

И здесь мы сталкиваемся с проблемой онтологического уровня. Ведь для машинной логики необходимо, чтобы «отсутствие сигнала» имело онтологический статус, равный статусу «наличия сигнала». Однако само по себе отсутствие сигнала есть ничто. Можно ли говорить о существовании ничто? Говорить, конечно, можно, но именно здесь кроется заблуждение. Дело в языке, который мы используем для обозначения этого понятия. Необходимым образом язык придаёт существование тому, чего нет. Следовательно, мы в этом случае придаём существование тому, чего нет, пытаясь в то же время сохранить его небытие. Но если придать статус существования «отсутствию», оно уже не может расцениваться как таковое. «Отсутствие сигнала» перестаёт на самом деле быть чистым «отсутствием», как только мы включаем его как компонент в бинарную логику. Получается, что на уровне логики обе оппозиции имеют бытийственный статус, они онтологически значимы.

На самом деле рассуждать о небытии мы не можем. Мы не можем даже представить небытия. Как только наше сознание задаётся такой целью, как только произносятся слова «небытие» или «ничто», появляется некая сущность, ведь слова и понятия есть что-то. Может быть, «ничто» как-то и где-то «есть». Но даже в этом утверждении «ничто» отрицается своим предикатом. Это даже не кантовская вещь в себе, о которой мы можем всё же сказать точно, что она существует. О небытии мы не можем сказать ничего в принципе. Небытия нет для нашего сознания, потому что сознание существует, а не-существование отрицает сознание. «Отсутствие сигнала» — это бытий-

ственный процесс. Возникает парадокс. Нельзя регистрировать того, чего нет. Но коль что-то зарегистрировано, оно есть. Чем же тогда предстаёт «отсутствие сигнала»?

У Платона и Аристотеля можно найти некий аналог понятию небытия — меон, или не-сущее. Однако оно предстаёт лишь как некая неоформленность или протобытие. Античности чуждо понятие небытия, в совершенном космосе ему нет места. Впервые понятие небытия входит в философию вместе с христианством, а именно с концепцией творения *ex nihilo*. Это необходимый элемент в системе христианского богословия, постулирующий начало мироздания, точку отсчёта, за которой нет ничего, кроме Бога. Но Его бытие невозможно рассматривать в рамках бытия сотворённого, потому что оно вне его. Следовательно, христианское *nihilo* не обозначает какое-либо предсуществование или даже логическую категорию такового, но служит лишь символическим обозначением начала творения, постулируя, что христианский Бог это Творец в абсолютном смысле, а не демиург, формирующий некий протоматериал вроде античного меона.

Автор Ареопагитик, опровергая дуалистические ереси, утверждал, что нет ни тьмы, ни зла в смысле онтологическом. Конечно, эти понятия мы используем для обозначения определённых феноменов, но онтологического статуса тьма и зло не имеют. Иначе придётся признать существование двух богов — злого и доброго начала. Но у зла нет собственного начала, это искажение добра. Равным образом и тьма не существует сама по себе, а есть лишь угасание света. Ведь невозможно утверждать, что свет это отсутствие тьмы! Однако дуалистические ереси утверждали именно это.

«Машинная логика» следует такой «еретической» философии. Она придаёт онтологический статус тому, что его не может иметь. Кроме того, логика бинарных оппозиций требует восприятия мира как безусловно детерминированной системы, где нет места никакой свободе, одна лишь обусловленность. Это порождает механистический взгляд на такой феномен бытия, как жизнь и разум, лишая их свободы. А свобода является необходимым условием творчества, то есть созидания нового. Жёсткая детерминированность в итоге отрицает саму себя, как мы выяснили в ходе нашего мысленного эксперимента. Это отрицание не является диалектическим снятием, это принципиальная ограниченность логики бинарных оппозиций. Однако у неё есть одна особенность — она создаёт иллюзию подлинности. Будучи творчески

бесплодной, умножает имеющуюся информацию, перетасовывая её в новых комбинациях. Образно говоря, бинарная логика «разрывает» реальность, лишая свободы, но оставляя произвол случайности.

Такое мышление в философии носит название рассудочного. Вообще уже в античности начинают различать две «способности души» — разум и рассудок. Последний определялся как низшая форма мышления, которая познаёт относительное, земное и конечное, в то время как разум направлен на постижение абсолютного, божественного и бесконечного. Позднее к различению этих форм мышления обратились такие мыслители Возрождения, как Николай Кузанский и Джордано Бруно, которые также связывали разум со способностью постигать единство противоположностей, на которых останавливается рассудок. Завершённый анализ разума и рассудка дали вначале Кант, а затем Гегель.

Если говорить о рассудочном мышлении, то с эпохи Возрождения оно начинает всё более и более определять вектор развития человечества. Наиболее ярко оно проявляется в эмпиризме и затем в позитивизме. Рассудок делит мир на явления физические, химические, биологические, геологические, космические, социальные, психические. И для каждого из них выводит свой набор правил и аксиом, позволяющих его воспринимать и изучать. Но что есть норма химии для астрономии? Ведь на самом деле мир есть единое целое, и лишь рассудок делит его для самой возможности восприятия. Рассудок говорит «норма» и начинает кроить реальность по своему произволу. Но ведь делает он это в силу необходимости, потому что не в силах охватить всё целиком и сразу, а потому вычленяет отдельную часть для удобства рассмотрения и иначе не может. Но что есть познание, как не стремление объять сознанием бытие? Познание неизбежно начинается с деления мира на части и облечения их в нормативные формы. Впрочем, и продолжается тоже. Расширение познания ведёт к расширению части познанного мира. В определённый момент эти части пересекаются, порождая новые сферы познания, что мы и наблюдаем в современном мире. Можно ли довести до логического конца этот процесс? Не получится. Точнее, будет два ответа, зависящие от того, как считать мироздание — конечным или бесконечным. Кант первый обосновал ограниченность рассудочной формы мышления в антиномиях чистого разума, одной парой которых является противопоставление «мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве» и «мир не име-

ет начала во времени и границ в пространстве; он бесконечен и во времени, и в пространстве». Мы не будем повторять доказательства Кантом этих положений, но заметим, что фактически рассудок действует так, как будто мир бесконечен, в то же самое время надеясь на то, что он конечен, то есть познаваем. Иначе зачем вообще познавать? Гносеологический оптимизм есть двигатель рассудочной деятельности; пессимизм — его реальность. Рассудочное мышление не может выйти за рамки конечных определений и явлений, останавливаясь на неразрешимых для него противоречиях. Это принципиальное ограничение, порождением и выражением которого является компьютерная программа. Если же считать рассудок высшей формой мышления, то это ведёт к очень неприятным последствиям. Можно привести по этому поводу высказывание Л. П. Карсавина. Написанное в 1923 г. в «Философии истории», оно сейчас звучит пророчески:

«Наша эпоха — время рабов Природы и Материи, рабов, которые, чрез рабствование Материи, застывшей в машинах, пытаются овладеть Материей в Природе и попадают лишь в худшую от Материи зависимость» [5].

Противоречивость рассудка проявляется на уровне эмпирического познания мира посредством органов чувств. Именно в этой сфере и видна его ограниченность, обусловленная тем, что в этом случае человек выступает как часть того самого мира, который познаёт, то есть получается, что часть претендует на то, чтобы объять целое, ясно, что это невозможно.

Рассудочное мышление было детально исследовано Аристотелем, что нашло отражение в создании формальной логики, которая выявляет правила, которым должна подчиняться рассудочная деятельность, чтобы результатом было постижение истины. Сама же истина формальной логике, а значит, и рассудку, недоступна. А потому древние греки высшей формой знания считали теорию или умозрение, то есть мышление исходя из понятий; низшей — технэ, или познание эмпирическое, чувственное.

Рассудочная форма мышления может существовать только лишь в жёстких рамках фиксированных мыслительных структур или «конечных определений мысли», если говорить словами Гегеля. Иными словами, рассудок делит мир на бинарные оппозиции, вечно противостоящие друг другу, он порождает дурную бесконечность, а познание истинной или актуальной бесконечности ему не-

доступно. Несомненно, рассудок очень важная и неизбежная стадия мыслительного процесса, необходимая для структуризации и упорядочения материала, получаемого сознанием из внешнего мира для того, чтобы образовывать понятия и в результате давать правила. Но он не может идти дальше фиксации неразрешимых противоречий. А потому «машинная логика» по сути является вершиной и наглядным выражением рассудка, будучи построена именно на бинарных оппозициях. В этом её принципиальное ограничение, как пишет Гегель:

«Его деятельность [рассудка. — *Примеч. автора*] состоит вообще в абстрагировании. Если он случайное отделяет от существенного, то он безусловно действует правомерно и является тем, чем он и должен быть в действительности. Поэтому того, кто преследует какую-нибудь существенную цель, называют человеком рассудка. Без рассудка невозможна также и никакая устойчивость характера, ибо для этой последней требуется, чтобы человек твёрдо держался своей индивидуальной сущности. Однако рассудок может и, наоборот, какому-нибудь одностороннему определению придать форму всеобщности и тем самым превратиться в противоположность здравого человеческого рассудка, одарённого пониманием существенно-го» [2].

Возможны ли иные формы мышления? Несомненно, да, исходя хотя бы из того факта, что возможна постановка данного вопроса. Ведь почему мы видим в рассудочной форме мышления противоречие и ограниченность? Откуда взялась претензия на обладание целым, на единство? Не значит ли это, что разум человека не обусловлен лишь своей природной данностью? Очевидно, что это так. Природное, рассудочное в разуме является лишь моментом сверхприродного. Оно носит название истины и существует только в высших формах мышления. Познание истины возможно исключительно путём синтеза, потому что истина едина для всего мира. Рассудочное мышление всегда идёт путём анализа, деления, для него наиболее удобна форма бинарных оппозиций, которая отрицает свободу человека и отдаляет его от истины. В свете сказанного становятся понятными слова Христа: «и познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Инн. 8:32) [1].

Равным образом понятен и вопрос Понтия Пилата, обращённый ко Христу: «что есть истина?» Символизируя рассудочный образ мышления, Пилат не способен к познанию истины, он не сво-

боден в своей природной данности, не может подняться над ней, потому что свобода существует только в над- или сверхприродном аспекте бытия человека, в познании истины как высшего синтеза всех понятий и категорий мышления, ведь этот синтез человек осуществляет свободно, а не по необходимости, и тем самым входит в трансцендентную сферу свободы и истины, а это уже сфера разума. Рассудок же обусловлен и несвободен в бесконечном познании эмпирии.

Каким же образом происходит выход за пределы рассудка? Согласно Гегелю, рассудок снимается или преодолевается в разумном способе мышления, причём этот процесс состоит из двух фаз. Первая носит название отрицательно-разумного, когда осознаётся конечность и ограниченность рассудочной формы мышления, происходит его критика и осознаётся возможность выхода на более высокий уровень. А затем наступает стадия положительно-разумная, в которой неразрешимые ранее противоречия синтезируются в единое целое, мышление входит в актуальную бесконечность или сферу истины и свободы. Противоречия уже не противостоят друг другу, они лишь являются элементами синтеза, необходимыми частями высшего, единого и целого. Согласно Канту, «...всякое наше знание начинается с чувств, переходит затем к рассудку и заканчивается в разуме» [4].

Разумной форме мышления свойственно стремление к выходу за пределы эмпирии к постижению абсолютного. Разум обращается от чувственного и эмпирического на свои формы, с тем, чтобы, преодолев их односторонность, синтезировать идеальное содержание. Движущей силой этого процесса является именно ограниченность рассудочной формы мышления, обнаруживаемая в противоречиях. Разум снимает их в более высоком уровне содержания, который обнаруживает ограниченность рассудка, а она, в свою очередь, преодолевается в положительно-разумной форме мышления. Как писал Гегель, «Рассудок даёт определения и твёрдо держится их; разум же отрицателен и диалектичен, ибо он обращает определения рассудка в ничто; он положителен, ибо порождает всеобщее и постигает в нём особенное. Подобно тому, как рассудок обычно понимается как нечто обособленное от разума вообще, так и диалектический разум обычно принимается за нечто обособленное от положительного разума. Но в своей истине разум есть дух, который выше их обоих; он рассудочный разум или разумный рассудок» [3].

Отсюда, например, становится понятным, почему так называемый искусственный интеллект невозможен в принципе. Ведь машине нечего преодолеть, она лишь часть природного, для неё невозможен описанный выше диалектический процесс. Машина всегда была и навсегда останется не более чем порождением и составной частью рассудочной формы человеческого мышления и вместе с ней подлежит снятию. Но только человек способен к достижению разума в диалектическом движении духа, в снятии рассудочного в разумном. Машине нечего снимать.

Мы должны осознать, что человечество изменяется столь стремительно вместе с новыми технологиями, что «новый тип человека», а вместе с ним и новое общество, построенное на совершенно иных цивилизационных парадигмах, может прийти уже лет через 20–30, а то и раньше. По всей видимости, свою идентичность «новый» человек будет выбирать самостоятельно, «конструировать» самого себя в Сети. Например, самостоятельно

формировать содержание своего образования в соответствии с потребностью. Влияние окружающей среды, место рождения, язык, культура, национальность, страна и социальный слой, где человек рождается, перестанут определять его идентичность. Глобальная сеть предоставит возможность выбирать культурные, интеллектуальные и прочие детерминативы. А это всегда процесс взаимодействия с машиной и «машинной логикой».

Философия и теология — вот две области духа, существующие в сфере истины и свободы. Они являются двумя её аспектами и разница между ними состоит в том, что богословие исходит из данности истины-свободы, а философия входит в неё в своём поиске. Человечество в итоге должно преодолеть ограниченные рассудочные формы мышления и выйти в сферу разума, духа и свободы. Сможет ли оно это? Вопрос открыт, но если мы хотим сделать шаг в этом направлении, то начать нужно с осмысления проблемы.

Список литературы

1. Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового завета в русском переводе с параллельными местами и приложениями. — М. : Рос. библейс. об-во, 2000. — 1346 с.
2. Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель. — М. : Знание, 1970. — Т. 3. — 278 с.
3. Гегель, Г. В. Ф. Наука логики / Г. В. Ф. Гегель. — М., 1970. — Т. 1. — 78 с.
4. Кант, И. Сочинения : в 6 т. / И. Кант. — М., 1964. — Т. 1. — 340 с.
5. Карсавин, Л. П. Философия истории / Л. П. Карсавин. — URL: <https://www.litmir.me/br/?b=114543> (дата обращения: 25.07.2017).

Сведения об авторах

Бойко Павел Евгеньевич — доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии, Кубанский государственный университет. Краснодар, Россия. pboyko@mail.ru

Буланов Станислав Леонидович — бакалавр философии, магистрант истории, кафедра всеобщей истории и международных отношений, Кубанский государственный университет. Краснодар, Россия. hagadol@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2018. No. 9 (419).
Philosophy Sciences. Iss. 49. Pp. 83–89.*

THE PARADOX OF THE CHESS PROGRAM. THE QUESTION OF THE LIMITS OF THE RATIONAL FORM OF THINKING

P.E. Boyko

Kuban State University, pboyko@mail.ru

S.L. Bulanov

Kuban State University, hagadol@mail.ru

This article is devoted to the study of the limits of the rational form of thinking on the example of the computerization of the modern world. A thought experiment is conducted. He proves that this form of thinking

comes to denying oneself. The rational form of thinking must be overcome by dialectics. It must pass into a free and creative spirituality.

Keywords: *thinking, reason, ontology, philosophy, theology, negation, non-existence, chess, computer program, dialectics.*

References

1. Biblia. Knigi sviashchennogo pisaniya Vetchogo i Novogo zaveta v russkon perevode s parallel'nymi mestami i prilozheniyami [The Bible. Books of the Holy Writ of the Old and New Testaments in Russian Translation with Parallel Sites and Applications]. Moscow, 2000. 1346 p. (In Russ.).
2. Gegel' G.V.F. Nauka logiki. Tom 3 [Science of logic. Vol. 3]. Moscow, 1970. 270 p. (In Russ.).
3. Gegel' G.V.F. Nauka logiki. Tom 1 [Science of logic. Vol. 1]. Moscow, 1970. 78 p. (In Russ.).
4. Kant I. Sochineniya v 6 tomakh. Tom 1 [Essays in 6 volumes. Vol. 1]. Moscow, 1964. 340 p. (In Russ.).
5. Karsavin I.P. Philosophia istotii [Philosophy of history]. Available at: <https://www.litmir.me/br/?b=114543> (In Russ.).

ОПЫТ САМОРЕФЛЕКСИИ В КОНТЕКСТЕ МЕДИАРЕАЛЬНОСТИ И ЦИФРОВОЙ КУЛЬТУРЫ

Л. Д. Александрова

Русско-Британский институт управления, Челябинск, Россия

Рассматривается специфика и сущностные характеристики новых медиа, которые лежат в основе современной цифровой (цифровой) культуры. Выявляется проблема атрибутивного и необходимого статуса медиа для осуществления саморефлексии и создания смыслообразов медиареальности, а также проблема тенденции к чрезмерному медианасыщению бытия человека множеством частных, относительных, случайных информационных потоков, создающих репрезентативный образ мира.

Ключевые слова: *новые медиа, медиакультура, саморефлексия, цифровая (цифровая) культура, коммуникация, информация, онтология, дискурс, искусство, экзистенция, инновации, технологии, информация, сущность, интерпретация, личность, осмысление.*

Исследования современной культуры уже прошли долгий путь от создания критической теории новых медиа (В. Беньямин, М. Кастельс, Ж. Бодрийяр) до анализа киберкультуры. Однако основной отличительной чертой настоящего времени является экспансия цифровых технологий и создание междисциплинарных проектов типа Digital Humanities, позволяющих определять первую треть XXI в. как Digital culture («цифровая культура»).

Философская рефлексия всегда являлась одним из важнейших ресурсов устойчивого развития и использовалась человеком и обществом для осмысления интегральных характеристик культуры, создания новых областей знаний и практического преобразования мира в соответствии с поставленными целями. Обращаясь к дефинициям, касающимся сущностных характеристик медиакультуры, можно выделить те, которые коренным образом отличают его от традиционного и являются теоретической и практической проблемой осмысления настоящего и будущего. Например, изменяется процесс формирования и развития личности, происходивший посредством живого опыта, самостоятельного движения к смыслообразованию и формированию универсальных критериев критического мышления и способности к саморефлексии. Одновременно на смену этому опыту приходит медианасыщение человека множеством частных, относительных, случайных интерпретаций, лавинообразного информирования, создающего репрезентативный образ мира или образ, продуцируемый мышлением с помощью медиа и оцифровки.

Анализ категории «новые медиа», с одной стороны, указывает на специфику формирования и освоения совершенно новых каналов, объектов и способов коммуникации, отличных от аналоговых, «старых», традиционных. Новые каналы повлияли на появление таких феноменов, как мультимедийность, гипертекстуальность, интерактивность, тотальная информатизация и оцифровка, поэтому на содержание знаний, полученных в результате рефлексии как динамики мыслительных процессов и эмоционально-чувственного восприятия мыслящего, оказывают влияние медиаканалы и средства массовой информации (коммуникации), преобразовывающие их в структуры медиареальности.

С нашей точки зрения, дать исчерпывающее определение понятию «медиа» весьма трудно в силу того, что медиации отводится универсальное положение, но содержание и формы существования требуется каждый раз уточнять. О какой вариации медиа идёт речь: книга, фильм, картина, лекция, каковы технические возможности, содержательное наполнение, масштаб распространения и аудитория? А в случае с новыми мульти/масс-медиа, чьё технологическое расширение преодолевает пространственные и социальные барьеры, необходимо констатировать их вмешательство в наше мышление, опыт, мировоззрение. Обладая такой вездесущностью и всеохватностью, новые медиа формируют, корректируют и меняют наши представления о реальном, должном, ценностном, достоверном в том бесконечно текущем потоке логики, целесообразности и значимости которого вряд ли возможно чётко определить.

Соучастие, содействие являются условиями медиальности, то есть выводят нас в ситуации взаимодействия, переплетая мышление и медиа, формируя связь такого рода, которая придаёт этому процессу-действию трансцендентальный характер. «Если мы исходим из трансцендентального условия, тогда необходимо ввести следующим условием *принцип рефлексивности*, так как трансцендентальные обоснования суть рефлексивные обоснования, и непонятно, каковы их эквиваленты применительно к медиа и их техническим детерминантам» [7].

Рефлексивное обоснование сущности технологического развития неизбежно выходит к проблематике существования человека в ситуации риска, опасности, которая исходит от неё. Для М. Хайдеггера размышления о сущности техники представляются в образах потаённости и выхода из неё, раскрытия потаённости, которая заложена в наличии. «Существо современной техники ставит человека на путь такого раскрытия потаённости, благодаря которому действительность повсюду, более или менее ясно, делается состоящей-в-наличии. То сосредоточивающее послание, которое впервые ставит человека на этот путь раскрытия потаённости, мы называем миссией и судьбой» [11. С. 231]. Такого рода размышления о технике ассоциируют её с рядом первоначальных понятий «искусство», «мастерство», а также «знание», «мышление». Техника из машины становится инструментом для расширения вовне.

Таким образом, ставится вопрос о технической стороне конструирования и функционирования медиа в центр жизненного мира и со-отношения медиа с ним. Нас не интересует буквально техническое, нам важно символическое. Не цифровая (дигитальная) технология, а её представление в медиа. Стремление к техническому раскрытию потаённости в данном случае приобретает не только глобальный характер, но и вписывается в исторический контекст технической гонки, которая началась в XIX в. Наиболее убедительно этот процесс представляет дигитализация как перевод жизненного мира и информации в медиальность. Именно здесь темпы роста набрали самый предельный оборот.

Попробуем ответить на экзистенциальный вопрос современности — а что сегодня не медиа? Медиа как посредник в передаче информации, как носитель информации, как канал коммуникации. Движение от медиума к метафоре предполагает деконструкцию различия между собственной и несобственной речью, так, метафоризация

может пониматься как перевод в другую сферу, состояние, существование. «Язык, собственная метафора которого не только является концептом медиального, но и предлагает метод его анализа, показывает, как именно она “переводит” сама себя, а именно языковые перевод и содействие в цифровые процессы трансмиссии технических медиа» [7]. Общая модель теории коммуникации и медиа подразумевает множественность переходов, переносов, переводов, то есть такие ситуации, в которых необходима метафора, транс, мост и посредник. Средство коммуникации (или медиум, как это есть в оригинале «medium is the message») как сообщение наиболее справедливо по отношению к интернет-коммуникации. Разворачивая миф о Нарциссе, который употребляет М. Маклюэн не только с точки зрения расширения представлений о себе через зеркало (отражающую поверхность), мы можем его представить как симптом и диагноз нашего времени. Саморепрезентации в социальных сетях современных медиа наиболее наглядно демонстрируют нарциссизм, как его понимал М. Маклюэн. «С появлением электрической технологии человек расширил, или вынес за пределы себя, живую модель самой центральной нервной системы. В той степени, в какой это действительно произошло, данное событие предполагает отчаянную и самоубийственную самоампутацию, словно центральная нервная система не могла более полагаться на физические органы как защитительный буфер, оберегающий её от камней и стрел разбушевавшегося механизма» [6. С. 53].

Онтологические модусы медиареальности таковы, что существует осознание эпохального перехода от лингвистического взгляда к визуальному и медиальному принципу построения мира. В своё время постструктуралистская стратегия по отношению к тексту, представленная в работах Р. Барта, Ж. Дерриды, М. Фуко, закрепила в философии такие идеи, как многообразие дискурсивных практик, невозможность существования человека вне текста, деконструкция текста, тотальность языка, как преодоление трансцендентального означаемого [8. С. 1057]. Таким образом, постулируя презумпцию языковой, текстуальной реальности как исчерпывающе самодостаточной, постструктурализм расширил понятие «текст», выведя его из лингвистической и литературоведческой зон влияния в широкое философское и культурологическое исследовательское поле. Мир, конструированный с помощью слов, стал миром, конструирующимся фотографией. Иконический поворот

как сдвиг культурной ситуации, инициирует появление образа мира, в котором онтологическая проблематика переводится в план анализа визуальных образов, «полотен», клипов. Следуя за онтологическим и лингвистическим поворотами, и фиксируется «отход в средствах коммуникации от вербального способа к визуальному» [9. С. 10]. Но господство нового средства коммуникации изменяет существо восприятия, что в конечном итоге ведёт к изменению понятия реальности. Медиальность приобретает главное качество — визуализацию, без которой немислимо представление информации. Слово-речь-текст теперь недостаточные способы фиксации знания. Опыт события — сообщения чего угодно от светской хроники до химического опыта — это его изображение/фотография/картинка.

Такое расширение границ текста делает процесс осмысления медиа основополагающим культурно-философским дискурсом. Цифровые технологии переводят, переносят, транспонируют весь архив культуры и наличный опыт в мультимедийную среду. Все стороны жизненного мира, проходя дигитализацию, формируют медиареальность, без которой невозможно представить современность. Цифровое бытие перешло границы фантастического допущения и стало условием настоящего конструирования реальности. Так, размышляя о новом, Б. Гройс затрагивает проблему соотношения культурной традиции и инноваций, будь то стремление к будущему или ориентация на прошлое [2. С. 40]. Истоки нового всегда укоренены в культуре как в иерархии ценностей. «Каждое явление внутри культуры подтверждает или опровергает эту иерархию — или, в большинстве случаев, подтверждает и опровергает одновременно» [Там же. С. 46]. Таковых примеров сегодня мы можем обнаружить достаточно много. Проходя дигитализацию (оцифровывание), явления культуры внезапно попадают в поле зрения и актуализируются. Здесь культурная иерархия уже не имеет тех чётких границ различения, которые декларировались в Новое время, отделяя новое от старого на основе отношения к традиции и её преодолению. Антропологическое и культурное значение новых медиа, таким образом, видится в расширении архивирования культуры и доступности этого архива для любого потенциального пользователя. Здесь, по мысли Б. Гройса, открывается «бесконечный экстаз рынка мнений» [3. С. 33].

С учётом вышесказанных предварительных замечаний о медиа, не исчерпывающих всей ши-

роты феномена, очевидно, что медиаобразование в контексте философской рефлексии может быть рассмотрено предельно широко. Проблемное поле осмысления затрагивает такие аспекты, как философия техники и технологии, медиафилософия [1], теория коммуникации, современные эпистемологические исследования, философская антропология и частные направления, такие как визуальная культура, социопсихология восприятия медиа.

Одна из ключевых проблем в такой ситуации — доверие к медиа, более конкретно определяемых в педагогических исследованиях как критическое осмысление (как трансцендирование) медиа. Безусловно, что это один из важнейших моментов при рассмотрении социализирующей роли медиа, где вскрывается не только традиционная задача передачи опыта и знаний-ценностей-норм, но и их интериоризация индивидом в осуществлении собственной жизненной стратегии. Возможно, что образование первым сталкивается с проблемой соотношения медиального и субмедиального, иными словами, того, что представлено в медиа и как это соотносится с материальным. По формулировке Б. Гройса, мы наблюдаем и переживаем медиа-онтологическое подозрение и более широко известное в культуре состояние подозрения к человеку: «с таким же подозрением культура относится ко всем остальным знаковым носителям» [3. С. 33].

Конечно, данная формулировка проблемы более подходит для массмедиа в самом широком его употреблении. Так, в исследовании отношения аудитории к интернет-сообщениям выявляется низкая критичность в их анализе; достоверность информации и источника, как правило, не проясняются, а автоматически передаются или остаются без внимания, что формирует ситуации распространения недостоверной, а порой и ложной информации. Поэтому допущение медиа в общественное пространство — проект, требующий серьёзной редакции контента. Мы не будем останавливаться на анализе образовательных проектов, которые уже активно представлены в медиа, поскольку все сколько-нибудь достойные обсуждения создаются командами профессиональных учёных, педагогов, исследователей, чаще всего на университетской базе, значит, вопрос доверия к содержанию уже лежит в зоне юридической и профессиональной ответственности.

Что по-настоящему представляет интерес в рамках понимания медиа, так это попытка выявить процесс формирования современной картины мира, где медиареальность уже стала привыч-

ным способом её символизации. «Можно сказать, что медиареальность создаётся символическими кодами власти, которые поставляют обществу модель мира в формах конкретно-чувственного восприятия, а не рационального осмысления происходящего» [5. С. 77]. Кто выступает в роли массмедиального коммуникатора, не столь важно, коль скоро нам приходится прорываться сквозь многослойность медиации. А поскольку самоскрытие бытия (по М. Хайдеггеру) требует постоянного расширения вовне и его освоения, в том числе с помощью техники возникает момент сомнения, как главное условие для понимания и саморефлексии. Практико-духовную связь человека с миром М. Хайдеггер называет «заботой», в которой одновременно и вещи материального мира (внутримировые сущие) обретают смысл бытия (Логос) в отношении к человеческой деятельности. Но если мы не в силах контролировать медиации, то нам остаётся одна реальность мышления — подозрение. Для современной культуры такая ситуация двойственна, но очевидно, что доведение чего-либо до полной негации может дать положительный эффект, как в случае с картезианским радикальным сомнением. Ведь если единственная доступная реальность мышления это подозрение, значит, надо продолжать копать, зерно истины где-то спрятано, за очевидной представленностью, которой обладают факты медиареальности, скрывается невиданный эвристический потенциал. Если в самом начале новые медиа критически осмыслились как опасные для общества, ибо они стирают границы реальности, подменяют её, убивают персональную идентичность, потворствуют эскапизму, игромании и т. д., то сегодня, очевидно, что это лишь цифровая трансформация, просто мир переходит в иной формат. Любая переходная эпоха — это всегда кризис. Таким образом, появляется необходимость свыкнуться с новой реальностью, принять её и научиться в ней жить. Многие социальные институты, представленные в современной культуре, консервативно и болезненно переживают цифровую трансформацию, а участники межкультурной коммуникации теперь должны учитывать медиацию как необходимое условие.

Смыслообразом медиареальности становится его фрагментация (редукция, разрезание, коллажирование). Теория медиа исходит из исследований современного искусства и эстетики, а транслировать опыт этой художественной стратегии можно через медиаобразование. Медиа открывают своё сообщение, опираясь на художественные страте-

гии, авангардные и постмодернистские, вовлекая фотографии, кино, клипы в визуальную коммуникацию.

Медиареальность в эпоху цифровой культуры потребовала от человека переосмыслить и осовременить качества личности, его мировоззренческие и прикладные компетенции, без которых его комфортное и плодотворное существование становится проблематичным. Актуальным для общества стала оцифровка объектно-предметной культуры и формирование нового самобытия (самости) личности, связанного с индивидуальным переживанием о возможности получать целостное (максимальное) знание о мире. На первых порах доминирующим аспектом для человека являлись максимальное информирование и даже увлечённость погружением в динамику медиапотоков. Постепенно осознавалась пользовательская сторона, то есть умения, связанные с технологическим освоением того или иного информационно-коммуникативного средства. Затем акцент сместился на поисково-аналитическую область. С появлением сетевой культуры (взаимодействия в социальных сетях) востребованными оказались общие методики, помогающие собрать информацию, дать оценку, «свернуть» или «развернуть» информацию [4].

На сегодняшний день многие из перечисленных проблем и задач решаются в довольно разветвлённой системе медиаобразования. Российские и зарубежные эксперты в области медиаобразования сходятся во мнении, что «медиаобразование» (англ. *media education* от лат. *media* — средства) — термин, которым обозначают технологию образования, использующую средства массовой коммуникации (кинематограф, видео, Интернет, мессенджеры и т. д.) как медиатексты, предполагающие понимание гуманитарного, антропологического, социального, культурного и политического контекста функционирования средств коммуникации и используемых ими способов представления действительности [10. С. 114].

Доступность и демократичность современных медиа практически уравнивает возможности совершенствования не только профессиональных компетенций, но и личного экзистенциального опыта. Обращаясь к массовой аудитории, раскрываются и новые социальные роли человека, например: «человек-просьюмер» — человек-сопроизводитель цифрового контента, игр, новостей, виртуальных карт и т. д. Появление просьюмеров приводит к стиранию границ между

потреблением и производством, игрой и работой, свободным временем и трудом, подрывает монополию профессионального сектора, вступает в противоречие с установившейся иерархией в культуре. Таким образом, медиа становятся полем борьбы за легитимное производство смыслов и установление новых культурных норм. Соответственно, медиакультура личности расценивается как современный уровень и результат распространения медиа, влияющих не только на определённый набор компетенций личности, но и на самоидентификацию и экзистенциальный опыт проживания и переживания современной эпохи. Чаще всего его накопление происходит вне рамок и границ какого-либо специально организованного процесса обучения, а в процессе реального или медиадиалога.

Таким образом, формирование медиакультуры личности — сложный, инновационный, а порой революционный процесс.

Как культура-универсум медиакультура вбирает в себя все основные способы освоения действительности, такие как: мотивационный, контактный, информационный, перцептивный, интерпретационный/оценочный, практико-операционный, креативный. Возвращаясь к осмыслению результатов медиакультуры как экзистенциального опыта, хочется ещё раз подчеркнуть, что медиакультура, как уровень развития личности, является результатом мышления как подозрения, когда за гипертекстуальностью и очевидной представленностью скрывается возможность формирования качественно нового современного типа личности.

Список литературы

1. Визинг, Л. Шесть ответов на вопрос «Что такое медиафилософия?» / Л. Визинг. — URL: http://mediaphilosophy.ru/biblioteca/articles/vizing_mediaphil/ (Дата обращения: 11.04.2018)
2. Гройс, Б. О новом. Опыт экономики культуры / Б. Гройс. — М. : Ад Маргинем Пресс, 2015. — 240 с.
3. Гройс, Б. Под подозрением: феноменология медиа / Б. Гройс ; пер. с нем. А. Фоменко. — М. : Художеств. журн., 2006. — 199 с.
4. Гук, А. Медиаобразование как система результативных уровней медийной культуры личности / А. Гук. — URL: http://www.aselibrary.ru/press_center/journal/irr/irr4925/irr49255567/irr492555675572/irr4925556755725578/ (Дата обращения: 01.04.2018)
5. Кузнецова, Е. И. Медиареальность как коммуникативный медиум / Е. И. Кузнецова // Медиафилософия II: Границы дисциплины : материалы междунар. науч. конф., 21–22 нояб. 2008. — СПб., 2008. — С. 67–79.
6. Маклюэн, Г. М. Понимание медиа: внешние расширения человека / Г. М. Маклюэн ; пер. с англ. В. Николаева. — М. : Канон-пресс-Ц, Кучково поле, 2003. — 464 с.
7. Мерш, Д. Мета/диа. Два различных подхода к медиальному / Д. Мерш. — URL: http://mediaphilosophy.ru/biblioteca/articles/mersh_dia/ (Дата обращения: 15.04.2018)
8. Можейко, М. А. Трансцендентальное означаемое / М. А. Можейко // Новейший философский словарь : 3-е изд., испр. — Минск : Книж. дом, 2003. — С. 1056–1057.
9. Савчук, В. В. Философия фотографии / В. В. Савчук. — СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005. — 256 с.
10. Фёдоров, А. В. Медиаобразование: история, теория и методика / А. В. Фёдоров. — Ростов : ЦВВР, 2001. — 708 с.
11. Хайдеггер, М. Вопрос о технике / М. Хайдеггер // Время и бытие: статьи и выступления : пер. с нем. В. В. Бибихина. — М. : Республика, 1993. — С. 221–238.

Сведения об авторе

Александрова Людмила Дмитриевна — директор Высшей школы менеджмента, Русско-Британский институт управления, Челябинск, член Совета по науке при министерстве образования и науки Челябинской области. Челябинск, Россия. Tulupic74@gmail.com

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2018. No. 9 (419).
Philosophy Sciences. Iss. 49. Pp. 90–95.*

SELF-REFLECTION EXPERIENCE IN THE MEDIA REALITY AND DIGITAL CULTURE CONTEXT

L.D. Aleksandrova

Russian-British institute of management, Chelyabinsk, Russia. Tulupic74@gmail.com

The specificity and characteristics of new media that underlie the modern digital culture is analyzed in the article. On the one hand, the problem of the attributive and necessary status of the media is determined for the realization of self-reflection and the creation of the mediainage in the media reality. On the other hand, the tendency of excessive media saturation, excess of private, random, information flows is creating the representative pattern of the world. The article analyzes the category «new media», which indicates the specificity of the functioning of new channels and methods of communication, other than analog, affects the emergence of the emergence of such phenomena as multimedia, hypertextuality, interactivity and digitization. The article describes the necessity for a rethinking of the personality's identity, its philosophical world outlook and applied competences, which is associated with an individual experience about the possibility of obtaining maximum knowledge about the world.

Keywords: *new media, media culture, self-reflection, digital culture, communication, information, ontology, discourse, art, existential, innovation, technology, information, essence, interpretation, personality, comprehension.*

Reference

1. Vizing L. *Shest' otvetov na vopros «Chto takoye mediafilosofiya?»* [Six answers to the question “What is mediaphilosophy?”]. Available at: http://mediaphilosophy.ru/biblioteca/articles/vizing_mediaphil/ (Russ.).
2. Groys B. *O novom. Opyt ekonomiki kul'tury* [About the new. The experience of the economy of culture]. Moscow, 2015. 240 p. (Russ.).
3. Groys B. *Pod podozreniyem: fenomenologiya media* [Under suspicion: the phenomenology of media]. Moscow, 2006. 199 p. (Russ.).
4. Guk A. *Mediaobrazovaniye kak sistema rezul'tativnykh urovney mediynoy kul'tury lichnosti* [Mediaeducation as a system of effectiveness levels of mediaculture of the personality]. Available at: http://www.aselibrary.ru/press_center/journal/irr/irr4925/irr49255567/irr492555675572/irr4925556755725578 (Russ.).
5. Kuznetsova E.I. *Mediareal'nost' kak kommunikativnyy medium* [Mediareality as a communicative medium]. *Mediafilosofija II: Granicy discipliny* [Mediaphilosophy II: Borders of the discipline: materials of the International scientific conference, 21–22 Nov. 2008]. St. Petersburg, 2008. Pp. 67–79. (Russ.).
6. Maklyuen G.M. *Ponimaniye media: vneshniye rasshireniya cheloveka* [Media Understanding: External Human Extensions]. Moscow, 2003. 464 p. (Russ.).
7. Mersh D. *Meta/dia. Dva razlichnykh podkhoda k medial'nomu* [Meta/dia. Two different approaches to the medial]. Available at: http://mediaphilosophy.ru/biblioteca/articles/mersh_dia (Russ.).
8. Mozheyko M.A. *Transtsendental'noye oznachayemoye* [Transcendental Meaning]. *Noveyshiyy filosofskiy slovar'* [The Latest Philosophical Dictionary]. Minsk, 2003. Pp. 1056–1057. (Russ.).
9. Savchuk V.V. *Filosofiya fotografii* [Philosophy of Photography]. St. Petersburg, 2005. 256 p. (Russ.).
10. Fyodorov A.V. *Mediaobrazovaniye: istoriya, teoriya i metodika* [Mediaeducation: history, theory and methodology]. Rostov, 2001. 708 pp. (Russ.).
11. Hajdegger M. *Vopros o tehnikе* [The question about the technique]. *Vremya i bytiye: stat'yi i vystupleniya* [Time and Being: articles and speeches]. Moscow, 1993. Pp. 221–238. (Russ.).

ПУРИТАНСКИЙ ПРОТЕСТАНТИЗМ КАК СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЙ ФАКТОР

С. И. Сулимов, Д. Г. Кукарников

Воронежский государственный университет, Воронеж, Россия

Исследована роль пуританства как специфического социально-духовного фактора европейской экспансии в Северной Америке. Указаны такие специфические черты пуританского протестантизма, как отсутствие клерикальной вертикали и ориентация на земной, материальный успех. Пуританские социально-духовные общины предполагали взаимный договор между своими членами, регулирующий их коммерческие и религиозные отношения. Люди, не заключавшие такого договора (например, инородцы), рассматривались как заведомо чуждые и неполноправные.

Ключевые слова: протестантизм, пуританство, колонизация, миссионерство, прозелитизм.

В колониальной экспансии Нового времени религиозные мотивы играли роль не меньшую, чем в экспансиях предшествовавших эпох. Крестоносный пафос конкистадоров и религиозная ревность крестителей Сибири вошли в историю как противоречивый пример синтеза мирского стремления к наживе и высочайшего духовного подвижничества. Имена францисканского монаха Диего де Ланды, принёсшего христианство индейцам майя, и православного святителя Филофея (Лещинского), крестившего хантов и манси в долине Оби, стали почти что нарицательными. В то же время англо-пуританская колонизация Северной Америки кажется лишённой таких фигур. С одной стороны, это неудивительно, потому что большинство протестантских номинаций отвергают культ святых. Но, с другой стороны, объявить пуритан Новой Англии нерелигиозными или ориентированными только на материальные цели было бы недопустимым упрощением. Точно также неправомерно считать, что христианизация туземного населения совсем их не интересовала. Просто протестантизм представляет собой очень сложное духовное явление, в котором совсем нелегко отделить ересь от ортодоксии, поэтому многие его аспекты плохо изучены по сей день. В данной работе мы сделаем попытку выделить те пуританские мотивы, которые имели важный характер на начальном этапе английской колонизации Северной Америки и теперь могут считаться лейтмотивом американской истории. Ведь в наши дни весь глобальный мир так или иначе поддерживает отношения с США, обществом и государством, зародившимся в лоне пуританского протестантизма.

Пуританство как социально-духовное явление изучено достаточно широко. Среди заграничных

авторов его в разные годы изучали М. Вебер, Д. Бурстин, Р. Такер и многие другие исследователи. Советская и российская наука также не обошла данный феномен стороной. Большинство исследователей обращались к его рассмотрению в контексте истории США. Так, Л. Ю. Слёзкин рассматривает Роджера Уильямса, а В. Б. Миронов — Бенджамин Франклина в первую очередь как общественных деятелей, а не религиозных мыслителей. Но, к сожалению, из российских и западных исследователей мало кто всерьёз интересовался практикой пуританского прозелитизма. Работа Р. Такера, посвящённая евангелической деятельности протестантских «церквей» в Америке, Азии и Африке, к сожалению, не проводит параллелей с аналогичной деятельностью католиков и православных, из-за чего некоторые пуританские особенности незаметны. Из зарубежных исследователей сравнивал католический и пуританский прозелитизм только мексиканский исследователь Л. Сеа. Но он, к сожалению, обратил основное внимание на сравнение конкретных политических шагов испанских конкистадоров и английских колонистов, упуская из виду многие особенности пуританской религиозной доктрины. В данной работе мы сделаем попытку восполнить этот пробел, рассмотрим основные идеи пуританства в их приложении к социально-политической практике.

Прежде всего, говоря о пуританах Новой Англии, следует отметить, что речь идёт не о каких-либо протестантах вообще, а исключительно о тех, которые до переселения в Америку жили в Англии и имели ряд идейных расхождений с Англиканской Церковью. То есть это не лютеране или кальвинисты, а именно пуритане, которых можно также называть английскими религиозными диссидентами

различных степеней непримиримости. Их возникновение именно в Англии, а не где-нибудь ещё, связано исключительно с Реформацией, проводимой в этой стране королями Генрихом VIII и Эдуардом VI, отвергшими католицизм и создавшими Англиканскую Церковь. Вот что пишет об этом отечественный историк Л. Ю. Слёзкин: «При юном Эдуарде VI (1547–1553) были заложены основы того, что принято называть англиканской Церковью. Она представляет собой компромиссное слияние элементов католицизма (преобладал в богослужении и обрядах) и протестантизма (преобладал в вероучении). Сохранившаяся в Церкви власть епископов, назначаемых монархом, укрепляла его собственную власть. <...> С воцарением Елизаветы всё это вылилось в стремление значительной части соответственно настроенных людей к реформации англиканской государственной Церкви. Этим людям называли *пуританами* [курсив автора]. Называли их так потому, что они добивались “очищения” англиканской Церкви от остатков католицизма, считали себя “истинно” верующими» [5. С. 6–7]. Самыми влиятельными течениями пуританства были пресвитериане и конгрегационалисты. Первые требовали передачи церковного управления в руки мирян, чтобы все приходские вопросы решались бы не только священниками, но и прихожанами. Вторые настаивали на упразднении единой церковной организации и превращении Церкви в содружество «церквей», каждая из которых представляла бы локальную организацию верующих, основанную на территориальной общности и юридически оформленную лишь «ковенантом» — «соглашением о вере» между всеми членами общины.

В Англии все пуританские течения старались не конфликтовать с официальной Церковью и провозглашали её испорченной, но пригодной для исправления. В первой половине XVII в. к сотрудничеству с пуританами склонились коммерсанты, желавшие инвестировать средства в освоение Америки. Сами они могли принадлежать и к Англиканской Церкви, но охотно облекали свои соглашения с пуританами в знакомую последним форму «ковенантов», в которых обговаривали не только коммерческие, но и религиозные цели колонизации. Л. Ю. Слёзкин так характеризует «Гражданское соглашение» — договор, составленный предпринимателем Дж. Уинтропом, вербовавшим колонистов для освоения Массачусетса: «Уинтроп не предлагал конкретных форм организации общественной жизни колонии и не говорил о ком-

мерческих задачах компании. Но он определил религиозные цели переселения, которые рассматривались им как поощряемый образец служения Богу: “Мы обнаружим, что Бог Израиля находится среди нас, когда десятеро из нас будут способны противостоять тысяче наших врагов, когда Он сделает нас достойными и прославленными, чтобы люди говорили о процветающих поселениях: Новая Англия — творение Бога”» [5. С. 34]. То есть Дж. Уинтроп по условиям соглашения потребовал от своих колонистов стать практически примером святости. Именно на этих условиях он спонсировал в 1630 г. основание Бостона. Ещё раньше, в 1620 г. пуритане-нонконформисты, сплочённые аналогичным, хотя и не дословно таким «ковенантом», основали колонию Новый Плимут. И таких общин было немало, причём каждая из них претендовала на роль примера святости в её протестантском понимании. Так, пуритане отрицали личное Откровение, но считали свидетельством Благодати материальный успех. Поэтому это были общины не подвижников, а земледельцев и предпринимателей, далёких от монашеского благочестия, но очень практичных.

Однако жизнь ставила перед переселенцами самые различные экономические и политические задачи, а теологические споры с ними, наоборот, никто больше не вёл. Пуританским лидерам нужно было отстраивать молодые американские города, налаживать отношения с индейцами, распахивать местные земли и т. д. Поэтому религиозная жизнь как-то сама собой оказалась в тени жизни социально-экономической. Тем более что принципы веры были раз и навсегда закреплены в «соглашениях» разбросанных по Новой Англии конгрегаций. При этом светская власть колонии наложила на дальнейшее религиозное творчество недвусмысленный запрет. Американский историк Д. Бурстин пишет: «В 1637 г. Генеральная ассамблея издала указ, запрещающий поселяться в колонии [Массачусетс. — *Авт.*] кому бы то ни было, чьи убеждения не будут предварительно одобрены магистратами» [1. С. 15]. То есть либо колонист признаёт условия «ковенанта» одной из существующих в Массачусетсе общин, либо он должен перебраться в другие места и, если угодно, основать там новое поселение, составив для него своё собственное «соглашение». Между существующими на 1637 г. «церквями» был заключён особый договор, в котором уточнялись внешние особенности богослужений и запрещалась любая иерархия среди конгрегаций. Таким образом,

если в начале XVII в. в Северной Америке ещё могла бы сложиться пуританская Церковь, аналогичная православной или католической, то после 1637 г. пуритане окончательно сделали выбор в пользу конфедерации общин верующих, комплектуемых по территориальному принципу. Но для переселенцев, давших ещё перед выездом подписку о желании явить миру наглядный, мирской пример святости и Благодати, любая другая Церковь была бы неподходящей.

Пуританское духовенство Новой Англии невозможно даже назвать словом «клир». Д. Бурстин, указывая на проповедь как на единственную форму богослужения колонистов, так описывает штатного проповедника пуританской конгрегации: «Чтобы получить сан проповедника, не требовалось кончать семинарию или пройти посвящение специальным обрядом рукоположения священнослужителя более высокого ранга. Скорее проповедничество было обязанностью одного благочестивого христианина по отношению к группе своих единоверцев. Дабы удостоиться права проповедовать с кафедры, надлежало прежде всего быть “призванным” группой собратьев по вере; с расторжением же подобного рода “договора” проповедник переставал быть таковым» [1. С. 29]. То есть священник, обязанности которого сводились лишь к проповеди, фактически развлекал свою паству по выходным, и его положение зависело от вкусов этой самой паствы. Назначая проповедника на должность, прихожане ожидали проповедей, соответствующих их интересам и настроению. Проповедник в силу своего зависимого положения не мог сказать или сделать ничего, кроме ожидаемого паствой. Если же он пытался апеллировать к какой-либо иной правоте, нежели мнение своих слушателей, то подвергал себя немалому риску. Д. Бурстин так описывает реакцию массачусетцев на проповедь квакера Кристофера Холдера: «Воскресным утром в сентябре 1657 года в Сейлеме он [Холдер. — *Авт.*] дерзнул дополнить несколькими словами речь проповедника перед прихожанами. Однако мало что успел высказать прежде, чем был схвачен за волосы и его рот яростно заткнут перчаткой и платком, что проделал кто-то из прихожан» [1. С. 50]. И это притом, что квакерская проповедь не была запрещена ни в одной из колоний Новой Англии! То есть прихожанам просто не понравились слова странствующего проповедника, и они без колебаний избивали его. При таком отношении ни один «преподобный» не смог бы не только воспитывать свою паству,

но даже интересоваться её делами вне проблематики конкретной проповеди.

Значит ли это, что конгрегации Новой Англии находились в духовном упадке? Вовсе нет, но это была совсем не такая духовность, которую можно видеть у православных покорителей Сибири или католиков-конкистадоров. Пуританин не нуждался в божественном Откровении, толковал заповеди в буквальном и ветхозаветном стиле, а святость понимал как земной, всеми видимый и всем понятный успех. Поэтому он с готовностью принимал наставления от «успешных людей» из числа соседей, а к людям, не входившим в конгрегацию, относился безразлично: если они хотят быть святыми, как и он сам, то могут присоединиться к общине. Если же не присоединяются, значит, они по замыслу Творца лишены права на спасение. В частности, индейцев пуритане именовали не иначе как «слуги Сатаны». Мексиканский исследователь Л. Сеа так описывает жизненную позицию колониста-пуританина: «Иберийский конкистадор совершал множество бесчинств, но рядом с ним всегда шёл миссионер, взывая к его совести, призывая его покаяться во грехах. Что касается “пионера”, то ему не перед кем было каяться, кроме как перед собственной совестью. Суд над собой и другими людьми он вершил в рамках своего “я”» [4. С. 149]. Воспринимая самого себя и членов своей конгрегации как живой пример святости, особенно, если мирские дела шли хорошо, пуританин-переселенец не понимал, почему кто-то имеет право его поучать. Проповедник, видя расхождение такой веры с ортодоксальным христианством, не мог принимать никаких мер, потому что являлся лишь наёмным служащим той или иной конгрегации.

Однако не все «преподобные» смирились с ролью шоуменов, развлекающих прихожан по выходным. Среди них, хотя и нечасто, но встречались подлинные подвижники, стремившиеся к христианизации индейцев и нахождению компромисса между европейцами и туземцами. Самыми одиозными пуританскими миссионерами Новой Англии XVII в. были Роджер Уильямс и Джон Элиот.

Первый вошёл в историю как священник-нонконформист и, что важнее, креститель индейцев вампаноагов. До тех пор, пока деятельность Уильямса ограничивалась знакомством с бытом туземцев, проповедью среди них Евангелия и составлением англо-индейского словаря, переселенцы относились к нему с благожелательным нейтралитетом. Однако миссионер был и остался нонконформистом в лучшем смысле этого слова: изучив сделки

о купле-продаже земли, из-за которых и индейцы, и колонисты считали себя обманутыми, он обнаружил, что законность этих договоров очень сомнительна. В частности, основание колоний английскими коммерсантами опиралось на пожалование им той или иной американской территории специальной королевской хартией. Но король Англии и Шотландии Карл I Стюарт не мог в одностороннем порядке распоряжаться землями, принадлежащими, к примеру, племени вампаноагов, по крайней мере, не заключив договора об аренде или покупке с их вождём. Роджер Уильямс попытался инициировать судебный процесс, в ходе которого администрация Нового Плимута должна была ответить вампаноагам, на каком правовом основании был вообще построен на индейской земле город. Но суд не состоялся: Уильямс был как-то само собой выслан из Нового Плимута, а в Бостоне магистраты даже пригрозили лишить его гражданских прав. Вот так отреагировала пуританская паства на действия пастыря, который пытался следовать Евангелию, а не квазирелигиозной конъюнктуре.

Более масштабно и поэтому трагически проходили миссионерские начинания Джона Элиота. Приехав в Америку, он быстро сменил пасторскую должность в пригороде Бостона на проповедь индейцам. С 1644 г. Элиот тщательно изучал алгонкинский язык, посещал индейские посёлки и учил катехизису и детей, и взрослых туземцев, параллельно обучая их английскому языку и самым простым молитвам. Очевидцы так вспоминали его посещения индейской паствы: «После вступительной молитвы Элиот стал учить детей катехизису, и, конечно же, родители учились тоже, слушая их. Затем он говорил о десяти заповедях и о любви Христа, и некоторые индейцы плакали. И опять задавали вопросы, самым трудным из которых был такой: “Почему никто из белых людей раньше не говорил нам об этом?”» [6. С. 76]. Но Джон Элиот вошёл в историю не только как пламенный проповедник, но как автор социального проекта «городов молитвы». Благодаря его стараниям число христиан среди вампаноагов и нарагансетов было столь велико, что он предложил создать для них особые поселения, где жили бы только крещёные индейцы. Конечно, это были не настоящие города, а, скорее, посёлки городского типа, в которых индейцы вели европеизированный образ жизни, но управлялись индейцами-чиновниками и наставлялись индейскими же священниками. В частности, к 1660 г. Д. Элиот лично рукоположил 24 ин-

дейских священника. Проблема заключалась в том, что сан этих священнослужителей не признавался ни в каких других конгрегациях, кроме «городов молитвы». И до тех пор, пока индейцы-христиане помогали колонистам в освоении лесов и не препятствовали отчуждению земель у своих языческих соплеменников, пуританское общество относилось к ним нейтрально. Но в 1675–1676 гг. над Новой Англией пронеслась англо-индейская война, вошедшая в историю как «война короля Филиппа». Боевые действия носили крайне ожесточённый характер, с обеих сторон погибло немало мирных жителей. Население «городов молитвы» массово поддержало своих белых единоверцев, но, увы, оказалось меж двух огней. Индейцы-язычники воспринимали своих соплеменников-христиан как изменников, а колонисты — как потенциальную «пятую колонну». Элиот был быстро отстранён от работы с «городами молитвы», а их население превентивно репрессировано. Вот как описывает эти события американский историк Р. Такер: «Все индейцы находились под подозрением, и потому сотни индейцев-христиан были отправлены на пустынный остров у Бостона — их увозили, не давая времени на сборы. На острове они провели суровую зиму, питание было скудным, элементарные условия отсутствовали. <...> Многих оставшихся [на материке. — *Авт.*] трусливым образом убили поселенцы, желавшие отомстить любому, кто подходил под описание краснокожего» [6. С. 78]. Во время этой трагедии Элиот ходатайствовал о своей пастве перед колониальной администрацией, пытался привозить ссыльным продовольствие и в результате был взят под наблюдение и буквально затравлен светскими властями.

Возникает закономерный вопрос: почему все усилия проповедников и миссионеров примирить колонистов-пуритан с индейцами, то есть совершить по-настоящему христианский поступок, оказались безрезультатными? Почему ни Роджер Уильямс, ни Джон Элиот не смогли убедить пуритан оставить туземцев в покое, хотя индейцы под их влиянием даже соглашались изменить свой овеянный традициями образ жизни? Дело в том, что туземцы-язычники и колонисты-пуритане никак не могли найти между собой компромисс по важнейшему экономическому вопросу: земельному. Причём религиозные мотивы обеих культур только подпитывали это непонимание. Вот как характеризует сложившуюся ситуацию Л. Сеа: «Ведя кочевой образ жизни, индейцы понятия не имели о собственности, а потому сопротивлялись

огораживанию земель — тех земель, которые, как они верили, были созданы богами для всеобщего пользования. Индейцы не понимали и не признавали договоров, а тем более юридических оснований для отторжения у них земель, не могущих, по их мнению, быть чьей-то собственностью. С точки зрения пуритан, это непонимание будет оценено негативно, ибо их религиозные понятия не допускали, чтобы эта земля оставалась невозделанной и не имела хозяина. Предполагалось, что если человек и облечён какой-либо миссией на земле, то состоит она в том, чтобы заставить землю давать плоды» [4. С. 145]. Из-за этого идейного расхождения пуритане и называли аборигенов «детьми Сатаны» — ведь индейцы осознанно противостояли тому, что переселенцы считали путём к святости и благодати. Именно это противоречие приводило ко всем Индейским войнам XVII–XIX вв., и протестантские миссионеры пытались, как могли, сгладить его. Парадоксально, но именно индейская аудитория оказалась наиболее восприимчивой к их словам. Ведь многие вампаноаги после общения с Д. Элиотом отказались от кочевого образа жизни и переселились в города европейского типа. А вот переселенцы ничего слушать не хотели и относились к усилиям миссионеров нейтрально до тех пор, пока те удерживали индейцев от радикальных шагов. Как только миссионер пытался противоречить мнению «общины святых», то сразу же подвергался репрессиям. Ведь в конгрегации основополагающим религиозным и правовым документом считалось не Евангелие, а «соглашение». И большинство таких ковенантов (начиная с «Гражданского соглашения», составленного Дж. Уинтропом для колонии Массачусетс) считали частную собственность и социальное расслоение незыблемым явлением, имеющим божественное происхождение. Мнение миссионера или проповедника, даже взвешенное и аргументированное, на фоне «соглашения» никакого значения не имело. Никакой вертикальной клерикальной иерархии пуританство не знает, и поэтому подлинной его верой можно считать презумпцию святости членов отдельно взятой общины. При этом, как показывает опыт мормонов («Церковь Иисуса Христа и святых последних дней», одна из пуританских конгрегаций), в «соглашение» может быть включено и многожёнство, если так будет угодно членам данной конгрегации. И проповедник, желающий состоять при «церкви» такой общины, должен будет безропотно благословлять полигамию.

О полигамии мы упомянули не случайно. Если в североамериканских колониях она почти не встречалась (если исключить населённую мормонами Юту), то в Мексике и Сибири это явление в первые столетия колонизации встречалось повсеместно, в самых различных формах — от конкубината до одновременного двойного и тройного венчания. Мнение приходских священников совсем не интересовало сибирских казаков и испанских конкистадоров. Но и православная, и католическая Церковь смогли обуздать разгулявшуюся паству. Так, в 1620-е гг. первый тобольский архиепископ Киприан (Старорусенников) обратился в Москву, доведя положение дел до сведения патриарха Филарета. Последний своим посланием отлучил от Церкви всякого, кто после чтения послания во всех церквях Сибири продолжит участие в полигамных отношениях [3. С. 282]. Эта мера кажется нам, современным людям, очень мягкой и даже наивной, но на современников она возымела действие. Семейная жизнь сибиряков, конечно, не исправилась в одночасье, но, по крайней мере, из Сибири более не поступало донесений о многожёнстве. Гораздо жёстче поступили в аналогичном случае монахи-францисканцы в Новой Испании, между прочим, влачащие совершенно нищенское существование и никакого материального влияния не имеющие. Вот как описывает принимаемые против полигамии меры францисканский кустодий Юкатана тех лет, легендарный Диего де Ланда: «Братья обратились в Аудиенцию и послали гонца в Испанию. Они добились того, что Аудиенция Гватемалы послала аудитора, который установил налог в стране и отменил личную службу [то есть бесплатное прислуживание индейцев испанцам. — *Авт.*]. Он обяжал некоторых испанцев жениться, лишив их домов, которые у них были полны женщин» [2. С. 135]. В обоих случаях паства не желала безропотно ограничивать свои аппетиты в угоду слову пастырей. Так, архиепископ Киприан в 1626 г. под давлением светской администрации был вынужден вернуться в Центральную Россию, а Диего де Ланда даже предстал по ложному доносу перед трибуналом инквизиции. Но в обоих случаях не могло быть и речи о том, чтобы таскать иерарха за волосы или затыкать ему рот рукавицами, как это делали пуритане с проповедником, слова которого им не понравились.

Однако объявлять пуритан нерелигиозными людьми было бы, по меньшей мере, необдуманно. Просто они — носители иного типа религиозности,

который можно было бы назвать социоцентрическим. Бог, понимаемый как личность, с которой каждый человек вступает в личные же отношения, для пуритан недоступен, зато они воспринимают свои общины как заведомо избранные ко спасению «общества святых». Бог пуритан — в первую очередь, режиссёр, заранее подготовивший сценарий мирского триумфа своих избранных. Следовательно, обладает Благодатью только то, что ведёт к мирскому успеху, а всё, что этому успеху мешает, воспринимается как проклятие и соблазн. Поэтому пуританский религиозный мотив выразился не в христианизации американских туземцев, а в их изгнании с земли и перманентном ограблении. С другой стороны, пуританство необязательно призывало своих адептов к борьбе с другими людьми. В частности, нищета и дикая природа тоже несовместимы с обещанным Богом

мирским успехом, и пуритане с самого момента своей высадки в Новой Англии упорно боролись с этими явлениями, при помощи упорного труда преодолев их.

Итак, в данной работе мы рассмотрели идеи, лежащие в основе пуританского протестантизма. Данное же учение, в свою очередь, долгое время вдохновляло социально-политическую деятельность США и оставило на ней неизгладимый след. Разумеется, в течение нескольких столетий существования североамериканского общества его религиозные взгляды менялись, но базовые мировоззренческие принципы сохраняют своё значение и сегодня. И исходя из их специфики говорить о совместимости американского мировоззрения с каким-нибудь другим (например, русским или европейским), по меньшей мере, необдуманно.

Список литературы

1. Бурстин, Д. Американцы. Колониальный опыт / Д. Бурстин. — М. : Прогресс, 1993. — 480 с.
2. Ланда, Д. Сообщение о делах в Юкатане / Д. Ланда. — Ленинград : Изд-во АН СССР, 1955. — 273 с.
3. Миллер, Г. Ф. История Сибири : в 3 т. / Г. Ф. Миллер. — М. : Изд-во АН СССР, 1941. — Т. 2. — 637 с.
4. Сеа, Л. Философия американской истории. Судьбы Латинской Америки / Л. Сеа. — М. : Прогресс, 1984. — 352 с.
5. Слёзкин, Л. Ю. У истоков американской истории. Роджер Уильямс / Л. Ю. Слёзкин. — М. : Наука, 1993. — 266 с.
6. Такер, Р. От Иерусалима до края Земли / Р. Такер. — СПб. : Мирт, 1998. — 528 с.

Сведения об авторах

Сулимов Станислав Игоревич — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры истории философии и культуры, Воронежский государственный университет. Воронеж, Россия. sta-sulimov@ya.ru

Кукарников Дмитрий Германович — кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой истории философии и культуры, Воронежский государственный университет. Воронеж, Россия.

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2018. No. 9 (419).
Philosophy Sciences. Iss. 49. Pp. 96–102.*

PURITAN PROTESTANTISM AS SOCIO-POLITICAL FACTOR

S.I. Sulimov, D.G. Kukarnikov

Voronezh State University, Voronezh, Russia. sta-sulimov@ya.ru

This work is devoted to consideration of a role of Puritanism as specific social and spiritual factor of the European expansion in North America. Authors specify such peculiar features of Puritan Protestantism as lack of a clerical vertical and orientation to terrestrial, material success. Puritan social and spiritual communities assume the mutual contract between the members governing their commercial and religious relations. The people who were not signing such contract (for example, gentiles), are considered as obviously alien and not full.

Keywords: *Protestantism, Puritanism, colonization, missionary work, proselytism.*

References

1. Burstin D. *Amerikantsy. Kolonial'nyi opyt* [Americans. Colonial experience]. Moscow, 1993. 480 p. (In Russ.).
2. Landa D. *Soobshcheniye o delakh v Yukatane* [Report on the affairs in the Yucatan]. Leningrad, 1955. 273 p. (In Russ.).
3. Miller G.F. *Istoriia Sibiri* [The History of Siberia: in 3 vol.]. Moscow, 1941. 637 p. (In Russ.).
4. Sea L. *Filosofia amerikanskoi istorii. Sud'by Latinskoy Ameriki* [Philosophy of the American history. Fate of Latin America]. Moscow, 1984. 352 p. (In Russ.).
5. Slyozkin L.Iu. *U istokov amerikanskoy istorii. Rodzher Uil'iams* [At sources of the American history. Roger Williams]. Moscow, 1993. 266 p. (In Russ.).
6. Taker R. *Ot Iyerusalima do kraya Zemli* [From Jerusalem to the end of the Earth]. St. Petersburg, 1998. 528 p. (In Russ.).

ПРОБЛЕМА ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ТРАДИЦИИ И ТВОРЧЕСТВА В РАМКАХ ПОСТМОДЕРНИСТСКОЙ ПАРАДИГМЫ КУЛЬТУРЫ

Н. И. Новак

Луганский национальный аграрный университет, Луганск, Луганская Народная Республика

Проводится анализ взаимодействия творчества и традиции в период постмодернистской парадигмы культуры. В ходе исследования было выявлено, что в постмодернизме культура осмысливается как текст, а традиция — как игра и ирония; вводится понятие интертекстуальности для осмысления культурной традиции; при этом происходит переосмысление понимания творчества как новаторства, которое начинает символизировать собой игровое переструктурирование готового текста культуры.

Ключевые слова: культура, традиция, творчество, постмодернизм, текст.

Культура представляется устойчивым явлением, развивающимся на протяжении длительного времени, сохраняя и преобразовывая социальную действительность. Её существование во многом обусловливается взаимодействием двух противоположных, но дополняющих друг друга понятий, таких как творчество и традиция.

Традиция представлена как социальная и межкультурная коммуникация, способствующая передаче опыта следующему поколению одной культурной парадигмы. Она обеспечивает в обществе сохранение социокультурного наследия, формирует мировосприятие её субъекта и играет значительную роль в формировании ценностных ориентиров в социуме.

Творчество является незаменимым атрибутом бытийствования человека в мире, посредством которого он способен видоизменять свою действительность, что сообщает импульс появлению и развитию культуры как особого явления в мире.

Взаимодействия творчества как новации и традиции представляются актуальным вопросом современного научного знания. Так, современный учёный С. А. Арутюнов отмечает: «Любая традиция — это бывшая инновация, и любая инновация — в потенции будущая традиция» [1. С. 160], из чего следует, что дихотомия традиции и творчества представляется важным элементом бытия культуры в мире, так как они обеспечивают сохранение инновационного материала посредством традиции как феномена, способствующего поддержанию накопленного опыта.

Однако в XX в. происходит конфронтация традиции и творчества. Так, по утверждению О. Шпенглера, кризис культуры и дальнейшее её превращение в цивилизацию ознаменуется разрывом с традиционными ценностями в обще-

стве. К примеру, представители культуры XX в. пытались разрушить традиционные ориентиры в искусстве, где доминирующим представлением о культурном развитии становится новаторство, озаглавленное принципом «запрета на плагиат». По утверждению мыслителя первой половины XX в. Х. Ортега-и-Гасета: «...между новоявленным художником и миром накапливается всё больше традиционных стилей, прерывая живую и непосредственную коммуникацию» [6. С. 252]. Таким образом, традиция у представителей художественного направления модернизма видится отрицательным явлением, которое замещает реальное восприятие действительности.

Иной взгляд на согласованность творчества и традиции представлен во второй половине XX в., он связан с развитием нового течения в философии, а именно, постмодернизма, который, в свою очередь, становится оппозиционным течением модерна. Философия постмодернизма представляет критическое осмысление понятия новизны, стоящего у истоков философии модернизма, и провозглашает возврат к традиции как незаменимой универсалии в функционировании культуры и бытии искусства. По утверждению современного исследователя А. В. Данилова, «...постмодернизм выдвигает новые концепции традиции, значительно отличающиеся от предшествующих» [2. С. 48]. Данилов отмечает, что у представителей постмодернизма традиция как культурное явление приобретает иное смысловое значение. Они рассматривают традицию с позиций игры и иронии, что приводит к потере её смыслового значения как поставщика ценностных ориентиров в обществе. Постмодернисты обращаются в основном к внешней форме традиции, что способствовало её внедрению в современную социокультурную

среду как формообразующего фактора в реализации культурного продукта.

На становление философии постмодерна существенное влияние оказали теории представителей структурализма, которые выдвигали концепцию о том, что у истоков восприятия действительности субъектом лежит определённая знаковая система, зафиксированная в языковой форме. Данные идеи способствовали появлению в постмодернистской философской парадигме принципиально новой реальности — представления мира и культуры как текста. Так, Ф. де Соссюр, который стоял у истоков развития семиологии и структурной лингвистики и оказал значительное влияние на постмодернистскую философию, писал: «Языковые знаки хотя и психичны по своей сущности, но вместе с тем они — не абстракции; ассоциации, скреплённые коллективным согласием и в своей совокупности составляющие язык, суть реальности, локализующиеся в мозгу» [7. С. 53]. Таким образом, в философии постмодерна, в основе которого лежит текстуальное объяснение мировосприятия, языковая форма выступает как главенствующий факт, структурирующий восприятие действительности.

Взаимодействие традиции и творчества в контексте текстового значения культуры представлено в философском наследии Ю. Лотмана. В своей работе «Культура и взрыв» он отмечает, что проблема языкового значения действительности сводима к проблеме сосуществования двух миров. Первым миром культуролог называет мир объектов, которые принадлежат языковой форме. Второй мир лежит за пределами языкового значения и ассоциируется им с природой. Из данной дуалистической проблемы сосуществования миров и исходит главная причина существования культуры. По мнению Ю. Лотмана, для полного отражения всей действительности необходимо использование двух или более языков, что постепенно приведёт к развитию культуры как универсальной симуляции, способной охватить все языки мира и свести их в единство.

Культура у русского семиотика представлена пластами, основанными на взрывных особенностях и постепенном прогрессе, формирующем её современный вид. В контексте культурного взрыва и постепенного прогресса и вырисовывается проблема взаимодействия творчества и традиции в философском наследии Ю. Лотмана. Он отмечает: «И постепенные, и взрывные процессы в синхронно работающей структуре выполняют важные функции: одни обеспечивают новаторство, другие —

преемственность. В самооценке современников эти тенденции переживаются как враждебные, и борьба между ними осмысливается в категориях военной битвы на уничтожение. На самом деле, это две стороны единого, связанного механизма, его синхронной структуры. Агрессивность одной из них не заглушает, а стимулирует развитие противоположной» [5. С. 26]. Приведённая цитата говорит нам о том, что творчество и традиция находятся в непрерывной гармонии, как определённый механизм, подталкивающий культуру к развитию, при этом обеспечивающий сохранение целостности структуры. Без гармонии двух данных противоположных составляющих структура обречена на разрушение. Таким образом, взаимодействие традиции и творчества в философском наследии Ю. Лотмана является первоосновой существования культуры как целостной системы.

Рассматривая культурный взрыв и линейный прогресс, важно отметить, что мыслитель вводит понятие двух типов структуры: бинарного и тернарного. Тернарная структура у мыслителя представляется европейской моделью цивилизации, в которой основополагающая структура неподвержена катастрофическим взрывам, способствующим изменению её целостности. Бинарная структура цивилизационного устройства характеризует собой полное уничтожение структуры в момент культурного взрыва и навязывание нового идеала. Таким типом государственности Ю. Лотман определяет СССР, который разрушил первоосновы культурного прошлого России, создав особый новый идеал существования культуры. По его мнению, Россия должна перейти на тернарную европейскую систему и «отказаться от идеала разрушать “старый мир до основания, а затем” на его развалинах строить новый. Пропустить эту возможность было бы исторической катастрофой» [Там же. С. 270]. Данная мысль философа отражает особенности современной России, в которой после распада СССР возобновилось стремление к гармонии между творчеством и традицией, что оказало существенное влияние на современную социокультурную обстановку. Так, в современной России большое внимание уделяется истории и делается попытка сочетать уважение к великим достижениям как Царской России, так и Советского Союза, что способствует более глубокому осмыслению своего прошлого, сохранению ментального своеобразия и культурного инновационного потенциала.

Исходя из разработок Ю. Лотмана мы можем сделать вывод, что традиция, творчество и их вза-

имодействие оказывают значительное влияние на культуру, и без основ традиционной культуры невозможно существование целостной структуры, способной к здоровому саморазвитию.

Осмысления культуры как текста, а традиции как игры и иронии, при котором большое внимание уделяется внешним формам, порождает понятие интертекстуальности. Данный термин в научный оборот вводит Ю. Кристева. По её мнению, «любой текст строится как мозаика цитации, любой текст есть продукт впитывания и трансформации какого-нибудь другого текста. Тем самым на место понятия интерсубъективности встаёт понятие интертекстуальности, и оказывается, что поэтический язык поддается как минимум двойному прочтению» [4. С. 429]. Традиция в концепции текстового значения культуры обуславливается как важная категория её существования. Однако в концепции интертекстуальности происходит переосмысление творчества как особого явления преобразования действительности. В постмодернизме сам статус новаторства ставится под сомнение, что предопределяет творчество как субъективную интерпретацию готового текста культуры. Из чего следует, что представители постмодернизма рассматривают традицию в культуре как первооснову её бытия, творчество же существует в контексте традиции как способность её вариативности. Такого взгляда на культуру придерживался, например, У. Эко. По его мнению, постмодернизм «...это ответ модернизму: раз уж прошлое невозможно уничтожить, ибо его уничтожение ведёт к немоте, его нужно переосмыслить, иронично, без наивности» [9]. Исходя из данной мысли философа мы можем констатировать, что творчество невозможно без взаимодействия с традицией, потому что культура есть некий самопорождающийся текст, игровым выразителем которого выступает «творец». Из такого представления следует постмодернистский концепт «смерти автора». Автор творит в условиях переосмысления совокупности большого количества текстов, дополняющих друг друга и влияющих на его творчество, он подобен шахматисту.

Постмодернистская парадигма исследования социокультурных условий существования общества сообщила импульс формированию нового типа

культуры. А. В. Захаров отмечает: «В последние годы некоторые исследователи, как у нас в стране, так и за рубежом, всё настойчивее говорят и пишут о возникновении принципиально нового типа культуры, являющего собой, по существу, некий симбиоз культуры традиционной и массовой» [3]. Данному типу культуры она даёт название популярной. Популярная культура, в понимании А. В. Захарова, представляет собой не поглощение традиционной культуры массовой, а скорее их синтез. Традиционная культура транслирует себя через технологические каналы массовой культуры и таким образом значительно расширяет ареал своего действия. Популярная культура способствует усилению взаимодействия всех культурных типов, объединяя их в едином культурном пространстве. Можно предположить, что именно популярная культура представляется тем механизмом, который способен объединить все языки мира в одну культурную парадигму для полного осмысления действительности, о которой говорил Ю. Лотман.

В постмодернистской философии складывается тенденция, которая способствует объединению традиции и творчества как двух важных атрибутов существования культуры, что способствует преобразованию социокультурного пространства. Иной взгляд на взаимодействие традиции и творчества со стороны представителей постмодернизма привёл к существенным изменениям в развитии культуры, нашедшим выражение в сближении массовой и элитарной, а также традиционной культуры, разъединившихся в начале XX в. Иначе говоря, философское переосмысление задало импульс появлению нового типа культуры — популярной культуры. Таким образом, представители постмодернизма и их толкование особенностей взаимодействия традиции и творчества оказали значительное влияние на весь облик современной культуры. Однако проблема взаимодействия традиции и творчества в постмодернизме заключается, на наш взгляд, в понижении значения новаторства, оно как бы отходит на второй план. Новаторство в постмодерне теряет свою иницилирующую индивидуальность и серьёзность, представляется в игровых вариациях текстовых значений культуры как их множественные деконструкции и реконструкции.

Список литературы

1. Арутюнов, С. А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие / С. А. Арутюнов. — М., 1999. — 244 с.

2. Данилова, А. В. Категория традиции в эстетике и художественной практике постмодернизма : учеб. пособие / А. В. Данилова. — Владимир : Изд-во ВлГУ, 2016. — 112 с.
3. Захаров, А. В. Традиционная культура в современном обществе / А. В. Захаров. — URL: <https://studfiles.net/preview/2550171/>
4. Кристева, Ю. Бахтин, слово, диалог и роман / Ю. Кристева // Французская семиотика: от структурализма к постструктурализму / пер. с фр. и вступ. ст. Г. К. Косикова. — М. : Прогресс, 2000. — 536 с.
5. Лотман, Ю. М. Культура и взрыв / Ю. М. Лотман. — М. : Гнозис : Прогресс, 1992. — 272 с.
6. Ортега-и-Гассет, Х. Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет. — М. : АСТ, 2002. — 509 с.
7. Соссюр, Ф. де. Курс общей лингвистики / Ф. де Соссюр. — Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 1999. — 432 с.
8. Шпенглер, О. Закат Западного мира. Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер. — М. : Альфа-книга, 2014. — 1085 с.
9. Эко, У. Заметки на полях «Имени розы» / У. Эко. — URL: <https://www.e-reading.club/book.php?book=67026>

Сведение об авторе

Новак Никита Игоревич — аспирант кафедры философии, Луганский национальный аграрный университет. Луганск, Луганская Народная Республика. nktnovak@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2018. No. 9 (419).
Philosophy Sciences. Iss. 49. Pp. 103–107.*

THE PROBLEM OF INTERACTION OF TRADITION AND CREATIVITY WITHIN THE FRAMEWORK OF THE POST-MODERN PARADIGM OF CULTURE

N.I. Novak

Lugansk National Agricultural, University, Lugansk, Lugansk People's Republic. nktnovak@mail.ru

The article analyzes the interaction of creativity and tradition in the period of domination of the postmodern culture paradigm. The author considers the interaction of tradition and creativity within the framework of the concept of the textual meaning of culture, put forward by representatives of postmodernism. In analyzing the problem of the relationship between tradition and creativity in the postmodern culture paradigm, the author relies on the philosophical legacy of Yu. Lotman, U. Eco, and Yu. Kristeva. In the course of the study, it was revealed that in postmodernism, culture is interpreted as a text, and tradition as a game and irony; introduces the concept of intertextuality for understanding the cultural tradition; an idea is formed about the contemporary sociocultural space as a special cultural product. At the same time, with the development of the intertextual paradigm, there is a rethinking of the understanding of creativity as innovation, which begins to symbolize the game restructuring of the finished text of culture. The author comes to the conclusion that the postmodern concept of the interaction between tradition and creativity had a significant impact on the development of modern sociocultural reality, and contributed to the emergence of a new type of culture — popular.

Keywords: *culture, tradition, creativity, postmodernism, text.*

References

1. Arutyunov S.A. *Narody i kul'tury: razvitiye i vzaimodeystviye* [Peoples and Cultures: Development and Interaction]. Moscow, 1999. 244 p. (In Russ.).
2. Danilova A.V. *Kategoriya traditsii v estetike i khudozhestvennoy praktike postmodernizma* [The category of tradition in the aesthetics and artistic practice of postmodernism]. Vladimir, 2016. 112 p. (In Russ.).
3. Zakharov A.V. *Traditsionnaya kul'tura v sovremennom obshchestve* [Traditional culture in modern society]. Available at: <https://studfiles.net/preview/2550171/> (In Russ.).
4. Kristeva Yu. *Bakhtin, slovo, dialog i roman* [Bakhtin, a word, a dialogue and a novel]. *Frantsuzskaya semiotika: ot strukturalizma k poststrukturalizmu* [French semiotics: from structuralism to poststructuralism]. Moscow, 2000. 536 p. (In Russ.).

5. Lotman Yu.M. *Kul'tura i vzryv* [Culture and Explosion]. Moscow, 1992. 272 p. (In Russ.).
6. Ortega-i-Gasset H. *Vosstaniye mass* [The Rise of the Masses]. Moscow, 2002. 509 p. (In Russ.).
7. Sossyur F. de. *Kurs obshchey lingvistiki* [Course of General Linguistics]. Yekaterinburg, 1999. 432 p. (In Russ.).
8. Shpengler O. *Zakat Zapadnogo mira. Ocherki morfologii mirovoy istorii* [Sunset of the Western world; Essays on the morphology of world history]. Moscow, 2014. 1085 p. (In Russ.).
9. Eko U. *Zametki na polyakh «Imeni rozy»* [Notes on the fields «The name of the rose»]. Available at: <https://www.e-reading.club/book.php?book=67026> (In Russ.).

КЛИНАМЕН. ОСНОВАНИЕ НОМАДИЗМА

А. В. Шляков

Тюменский индустриальный университет, Тюмень, Россия

Осуществляется поиск онтологического основания номадизма (кочевничества) культуры постмодерна, в качестве которого избран клинамен, понятие эпикурейской философии, обозначающее отклонение от линейности. Произведён анализ различных методологических подходов к исследованию клинамена. Проведена экстраполяция признаков клинамена на культурное поле номадизма (авантюры, риск).

Ключевые слова: *клинамен, отклонение, номадизм, случайность.*

Современная ситуация неопределённости, неустойчивости, революционизма погружает человека в состояние дезориентации как в топологических координатах, так и в ментальных. Попытка осознать и описать эту ситуацию адекватными терминами привела гуманитарный дискурс к созданию номадологии — проекта Ж. Делёза, основанного на критическом отношении к принципам классической метафизики. В рамках номадологии потеря человеком самости не является чем-то удручающим, но ожидаемое от каждого, в сегодняшней ситуации, состоянии, обусловленное разрывом с одноразовостью «Я» и признанием многомерности идентичности. Подобное состояние получило название «номадизм», в котором сторонники постмодерновости видят реализацию свободной воли и оппозицию власти. Изначально номадизм трактовался как кочевой тип хозяйствования и образа жизни традиционной культуры, но в период постмодерна номадизм — это всепланетарное кочевничество, стратегия, направленная на упразднение пределов и границ, на реализацию движения ради самого движения. Сегодня номадизм проявляется в индустрии туризма, появлении новых профессионалов «цифровых кочевников» (Digital nomad), в росте различных мобильностей, в размытии национальных и культурных идентичностей, в космополитизме, в явлении глобализации.

Нам представляется важным в поисках истоков подобного состояния социокультурной подвижности обратиться к понятию эпикурейской философии — клинамену, которое обозначало «отклонение». Традиционное кочевничество, ставшее прообразом номадизма, как образа жизни и мысли в культуре постмодерна, длительное время описывалось с точки зрения седентаристских концепций истории как отклонение от нормы, где нормой признавалась оседлая форма существования, а сам кочевник считался несостоявшимся или недораз-

витым земледельцем. Сегодня седентаристские концепции имеют немало оппонентов.

Эпикур писал, что атомы независимо от размеров и веса в пустоте движутся с одинаковой скоростью: «Атомы движутся с равной быстротой, когда они несутся через пустоту, если им ничто не противодействует» [14. С. 61]. Однако в таком случае столкновения, способствующие образованию предметов, не происходили бы, что позволяет Эпикуру предположить о заложенном в природе атома отклонении, которое совершается за время, меньшее, чем минимум мыслимого времени. Это и есть клинамен. Присутствие клинамена разрушает детерминистский мир Демокрита, допуская в него случайность, но случайность, заложенную в основу бытия.

Лукреций в своих трудах пишет:

*Что, уносясь в пустоте, в направлении книзу отвесном,
Собственным весом тела изначальные в некое время
В месте неведомом нам начинают слегка отклоняться,
Так что едва и назвать отклонением это возможно.*

[14. Стих 220].

Согласно ему именно это отклонение лежит в основе свободной воли. Лукреций писал, что клинамен отменяет приговор судьбы — «лёгкое отклонение позволяет выйти из под гнёта необходимости»:

*Как и откуда, скажи, появилась свободная воля,
Что позволяет идти, куда каждого манит желанье,
И допускает менять направление не в месте известном
И не в положенный срок, а согласно ума побужденью?*

[14. Стих 250–260].

Клинамен, в атомистической философии Лукреция обладает следующими свойствами: он не имеет заданного сосредоточения во времени и в пространстве, обозначая разрыв связи между пространством и временем; он представляет собой «минимальность» не только соразмерности чувственного, но и мыслимого; он обознача-

ет место встречи естественного и психического. В клипамене происходит сброс различия между Космосом и человечеством, но это «онтологическое безразличие» осуществляется в отклонении. Младен Долар пишет: «Клипамен — это точка, где пересекаются Космос и человечество» [10]. На наш взгляд, клипамен не локализован в пространстве, а потому не может быть описан через «точку», которая представляет собой локальность. Его понимание должно происходить между атомом (присутствие) и пустотой (отсутствие). Клипамен — это принцип, уводящий от единицы, но не приводящий ни к двойке, ни к нулю. Для описания этого принципа подходят слова Ж. Лакана: «Как ничто, но никак не ничто» [8. С. 71]. Исследуя природу клипамена как принципа, Ж. Лакан обращается к неологизму $\delta\epsilon\nu$ (den), введённому Демокритом для описания сути атома [15. С. 376]. Den вмещает в себя и отрицание единичности, и пустотности. Он обозначает меньшее, чем единица, но не ничто. «Это не вычитание из бытия, вводящее пустоту, и не остаток отрицания бытия. Это вычитание из небытия, негативность отрицающая сама себя», — пишет М. Долар [10]. Тогда получается, что атом не тело, а лишь траектория его становления, в акте которого и проявляется клипамен.

В «Тетрадах по эпикурейской философии» К. Маркс писал, что отклонения атомов от линейного направления есть проявление свободной воли [9]. Поэтому возникновение мира происходит в силу случайного отклонения частиц от вертикали в силу свободной воли, случай признаётся необходимостью, а произвол возводится в закон. Маркс считает, что клипамен есть основа понимания бога в эпикуреизме. Это бог, не вмешивающийся в дела мира и существующий удалённо. Бог в мире заменяется клипаменом, отвергающим детерминизм. Клипамен становится принципом решения проблемы свободы воли в мире, лишённом Бога.

«Прямая линия есть снятие для-себя-бытия, точки; она — снятая точка. Она есть инобытие точки. Атом — точечное бытие, которое исключает из себя инобытие, а значит, атом исключает направление, прямую линию, отклоняется от неё. Атом обнаруживает, что его природа заключается не в пространственности, а в для-себя-бытии. Он подчиняется не закону пространственности, а иному закону. Это отклонение происходит не в определённом месте пространства, не в определённое время, оно не есть чувственное качество, оно есть душа атома», — пишет К. Маркс [9. С. 64].

К. Маркс отстаивает позицию атома как принципа, утверждая, что ничто не может воздействовать на него кроме внутренней причины, находящейся внутри, и клипамен также принадлежит этой внутренней причинности, а не фатуму.

К. Шмитт в онтологических воззрениях придерживался примата свободной воли, считая, что в период романтизма случайное (клипамен) манифестирует некую закономерность в отрицании всякой закономерности. Последовательность событий становится неприсчитываемой. Источник происходящего смещается к Эго, и поэтому всякое созидание воспринимается как художественное творчество [15].

А. Бергсон в работе «Творческая эволюция» связывает понятия случайности и эпифеномена, где эпифеномен выступает синонимом клипамена. Случайность проявляется только тогда, когда возникает человеческий интерес, когда происходят вещи, которые способны либо оказать услугу, либо причинить вред. Механизм, заключающийся в себе человека, это и есть воплощение клипамена. Случайность — это механизм, ведущий себя так, как будто бы он имеет намерения [2. С. 66–68]. Присутствие сознания обнаруживается там, где находится наблюдатель и наделяет творение случайностью, но чтобы случайность реализовалась, сознание должно стать бессознательным, эпифеноменом. В своей работе модель человеческого сознания А. Бергсон описывает как непрерывный поток, последовательность состояний, которые не составляют многообразия состояний, пока не произойдёт выход за их пределы для наблюдения за ними [1. С. 1172].

И. Пригожин, исследуя гидродинамику и теорию течений, обнаруживает необходимость обращения к клипамену. При определённой скорости ламинарное течение сменяется турбулентным. Клипамен древних атомистов есть попытка объяснить потерю устойчивости ламинарным течением и его спонтанный переход в турбулентное [12. С. 194]. Подобно модели Ньютона, оказавшей влияние и на сферы социального бытия, клипаменальная неустойчивость обнаруживается в неравновесных системах и социального, и психологического.

А. Власов, исследуя гегелевскую онтологию, приходит к выводу, что Субъект в его философии не имеет собственного бытия, а выступает разрывом, расщеплением бытия, который вносит неустойчивость в любую целостность, заставляя её выйти за собственные пределы. Клипамен обнаруживается в момент осмысления феномена

бытия субъектом посредством языка, в котором образуются «трещины» в результате обращения к негативации. Как пишет Г. Ф. Гегель, «...несоизмеримость “Я” и сущности в сознании есть различие, негативность. Негативность (пустота) рассматривалась как то, что движет, но не выделялась сама по себе. Вне субъекта атом разделён на единицу и пустоту» [5. С. 357]. В философии Гегеля Сущность становится субъектом. Но сам субъект не имеет собственного бытия, а выступает как разрыв в веренице становлений сущего. Субъект — имя разъединения единого: «Субъект, сознание, мышление — это клинамен сущности, бытия. А клинамен — это субъективация» [4].

Возврат к понятию «клинамен» произошёл в философии постмодерна, которая столкнулась с необходимостью найти основание для отрицания детерминированной реальности и обосновать проект номадизма — всепланетарного кочевничества. Ж. Бодрийяр, обращаясь к категории случайности, рассматривает две её возможные гипотезы: 1. Все тела разрозненны, но случай позволяет им встретиться. 2. Все тела обречены на встречу, но случай не позволяет ей осуществиться. В первой гипотезе утверждается алогичность: вещи происходят случайно, но этот случай связывает вещи. Разрешение проблемы Ж. Бодрийяр ищет в психоанализе, который обнаружил недостатки детерминистического подхода к пониманию мира, обнажив непричинные связи, устранив случайность сновидений, оговорок, мимики, жестов. Появляется новая необходимость: структуральная фатальность — «глубинный порядок вещей бессознателен, но он не исключает случай» [3. С. 208–209]. То есть происходит подмена умпостижимых причин скрытыми взаимосвязями другого неслучайного порядка, а значит, случайности не существует. Для существования случая необходим момент встречи двух тел, частиц, событий, даже если вероятность этого ничтожна. Утверждать невозможность такой встречи нельзя. В картине мира премодерна вещи были взаимосвязаны без контактов и встреч. Случайность, которая бы подтолкнула вещь к вещи, позволяя им смешаться, исключена. В модерне произошли разрыв дистанции и формирование пространства, в котором тела могут вступать в контакт благодаря случайности. Но в нас остаётся разборчивость, не признающая случайных встреч. «Случайность — это свобода, с которой тела движутся как угодно в недифференцированном пространстве, допускающая наличие неприкосновенного локуса» [3. С. 210]. Мы приспо-

сабливаемся к этому миру случайностей, порождающих многократные, несогласованные встречи, что приводит к апатии, безразличию, усталости. Но, как пишет Бодрийяр, устал и Бог. Устал не сохранять порядок и бороться со случаем, а устал создавать случай, для того, чтобы избавить людей и вещи от постоянных взаимосвязей и обязательного контактирования. Случай порождает веру в удачу и освобождает от чувства вины. У человека есть потребность веры в возможность несчастного случая, за который не придётся нести ответственность. Такой случай позволяет вздохнуть свободно: «никто этого не хотел, никто не виноват». В этой случайности виден исключительный Бог, иной, чем Бог порядка и предопределённости. Невероятный случай стал более нагружен смыслом, чем причинное событие. В мире предопределённости лишь исключение «приобретает совершенство несчастного случая, так как в цепи объектов только отсутствующий объект приобретает ценность».

Другая гипотеза случайности подразумевает мир, в котором случая нет, а всё фатально связано друг с другом. Это мир чистого события и абсолютной необходимости порождает проблему приостановки упорядочивания, что по Бодрийяру, происходит в письме и речи. Когда словам предоставляется свободная игра, они испытывают желание упорядочиваться, если мы не препятствуем им рациональными, логическими конструкциями. Мир представляет собой «избыток означающего», чья упорядоченность отмечена необходимостью более высокой, чем произвольность когерентности означающего и означаемого. Разум пытался приручить этот избыток, устанавливая связь с означаемым. Он не изобретал их соотношения, а старался из неделимых конфигураций «создать блуждающие элементы, ищущие свою причину» [3. С. 218]. Стремясь разрушить цикл кажимостей, разум способствует возникновению случайности, свободы. Случай — результат искусственного разрушения форм. Любой игрок, вступивший в азартную игру, желает не приобщения к вероятностному исходу или теории чисел, он ищет шанс не как следствие случая, а как знак избранности. Эта стратегия состоит в провоцировании ослабления рациональных детерминант и вызова эскалации поэзиса. Она заключается не в упоении счастливым случаем, а в осуществлении фатальной связанности удач, и в возбуждении цепной реакции судьбы. В этом разрушении рациональных связей наше желание создать новую предопределённую последовательность, при которой предметы, за-

фиксированные дистанцией причинения, вдруг выходят из-под власти случая и самопроизвольно сближаются. В этой гипотезе Ж. Бодрийяр причинность противопоставляет фатальности, которая не случайна, а выступает оппозицией объективному ходу вещей (возвратом к дорациональной предзаданности). Таким образом, клипамен в работах Ж. Бодрийяра проявляется в сбросе смысла и нарастании событийности, которые сопровождают фатальное развёртывание. Когда сам субъект уже не слово, а вещь, и действует по воле вещей, вне субъекта в самих событиях рождается клипамен, способный привести их к катастрофической турбулентности.

Ж. Делёз, анализируя мысли древних атомистов, искал основания для возникновения номадизма. Как любой объект чувственного мира состоит из чувственных минимумов, так и атом, будучи мыслимым, состоит из мыслимых минимумов. При падении в пустоте траектории движения не зависят от веса и объёма, а значит, причина возможных столкновений не физическая, иная. Эта причина называется клипаменом. Клипамен есть версия усилия, он существовал всегда и не обозначает вторичное причинение, а обозначает изначально заданное направление, которое обнаруживается в отклонении атомов, «происходящем за время меньшее, чем минимум непрерывно мыслимого времени» [6. С. 351]. Клипамен не выступает ни случайностью, ни неопределённостью, но является некой множественностью каузальных серий, которые не могут быть соединены в единое целое, так как обладают независимостью. Клипамен возникает не в антагонизме случайного и необходимого, а в борьбе причинности и судьбы. Клипамен — это отклонение, имеющее фатальный характер, оно непредсказуемо, но само по себе изначально заложено в мир атома, тела, человека. Клипамен Эпикура разрушает детерминированный мир Демокрита, предлагая стохастический мир.

А. К. Секацкий обращается к понятию «клипамен» при рефлексии иносказания, которое есть сообщаемое в речи нечто, помимо самого сообщения [13]. При иносказании в речи формируется силовое поле, в котором происходит отклонение и императивов и влечений. И это отклонение вызвано кли-

паменом, позволяющим выразить желание иное, чем то, которое обозначено в речи. Клипамен — дорациональное персонифицированное инобытие случайности.

К. С. Пигров использует понятие «клипамен» для объяснения авантюрной природы европейской идеи прогресса [11]. Клипамен служит основанием для возникновения эксцессов, «авось-бытия». Мир отвечает онтологической случайности двумя стратегиями сопротивления: стратегией упорядоченности через введение регулярности и повторяемости; стратегией производства собственной акциденции, через погружение в рискованное авантюрное игровое бытие. Масштабное развитие туристической индустрии, номадизация создаёт промежуточное поле между «случайностью кайроса» (счастливого случая) и реальной случайностью (потенциально несчастный случай), пытаясь примирить стратегию упорядочивания и стратегию встречного риска, бунта.

Сегодня обращение к понятию клипамена в поиске адекватной методологии можно встретить не только в философии, но и в экономике. Так, американский экономист Альберт Кайли предложил антагонистическую модель фондового рынка, в основе которой лежит клипамен, источник не случайного, но осознанного движения [16]. В этой модели предполагается, что клипамен изначально создаёт движение цены, выступая целью этого движения.

При исследовании современной культуры, которая может быть рассмотрена как изменяющаяся система, не «существующая», а «становящаяся», также обращаются к понятию «клипамен», способному объяснить спонтанность изменений [7. С. 68].

Таким образом, источником номадических импульсов, возбуждающих в человеке «охоту к перемене мест», к движению, кочеванию, лежит клипамен, который, имея изначально онтологический статус в эпикурейской философии, постепенно принимает антропологическое содержание, связанное с категорией свободы, для реализации которой субъект бросает вызов и детерминированному миру причинно-следственных связей, и стохастическому миру случайностей, позволяя реализовываться стратегиям фатальности.

Список литературы

1. Бергсон, А. Творческая эволюция. Материя и память / А. Бергсон. — М. : Харвест, 1999. — 1408 с.
2. Бергсон, А. Два источника морали и религии / А. Бергсон. — М. : Канон, 1994. — 384 с.
3. Бодрийяр, Ж. Фатальные стратегии / Ж. Бодрийяр. — М. : РИПОЛ классик, 2017. — 288 с.

4. Власов, А. Клинамен Гегеля и Фрэйда / А. Власов. — URL: <http://www.topos.ru/article/ontologicheskie-progulki/klinamen-gegelya-i-freida>
5. Гегель, Г. Ф. Феноменология духа / Г. Ф. Гегель. — СПб. : Наука, 1992. — 446 с.
6. Делёз, Ж. Логика смысла / Ж. Делёз. — М. : Акад. проект, 2011. — 472 с.
7. Иванова, К. А. Культурология: от культуры «существующей» к культуре «становящейся» / К. А. Иванова // Учёные зап. Тавр. нац. ун-та им. В. Вернадского. Сер. «Философия. Культурология. Социология». — 2009. — Т. 22 (61), № 2. — С. 62–69.
8. Лакан, Ж. Семинары. Книга 11. Четыре основных понятия психоанализа (1964) / Ж. Лакан. — М. : Гнозис, 2004. — 304 с.
9. Маркс, К. Труды по эпикурейской философии / К. Маркс. — М. : Либроком, 2010. — 232 с.
10. Долар, М. Атом и пустота — от Демокрита до Лакана / М. Долар // НЛЮ. — 2016. — № 6 (130). — С. 16–28.
11. Пигров, К. С. Скриптизация авось-бытия, или Апология интимного дневника / К. С. Пигров // Филос. науки. — 2008. — № 8. — С. 98–106.
12. Пригожин, И. Порядок из хаоса / И. Пригожин, И. Стенгерс. — М. : Прогресс, 1986. — 432 с.
13. Секацкий, А. К. Размышления. Эссе / А. К. Секацкий. — СПб. : Лимбус-пресс, 2015. — 496 с.
14. Тит Лукреций Кар. О природе вещей / Тит Лукреций Кар. — М. : Художеств. лит., 1984. — 384 с.
15. Шмитт, К. Политический романтизм / К. Шмитт. — М. : Праксис, 2015. — 462 с.
16. Kyle, A.S. Continuous auctions and insider trading / A.S. Kyle // *Econometrica*. — 1985. — № 53 (6). — Pp. 1315–1336.
17. Diels, H. Die Fragmente der Vorsokratiker II / H. Diels, W. Kranz. — Berlin : Wiedmannsche Buchhandlung, 1906.

Сведения об авторе

Шляков Алексей Владимирович — кандидат социологических наук, доцент кафедры гуманитарных наук и технологий, Тюменский индустриальный университет. Тюмень. Россия. schafferhund@rambler.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2018. No. 9 (419).
Philosophy Sciences. Iss. 49. Pp. 108–113.*

CLINAMEN. THE BASE OF NOMADISM

A.V. Shlyakov

Tyumen Industrial University, Tyumen, Russia. schafferhund@rambler.ru

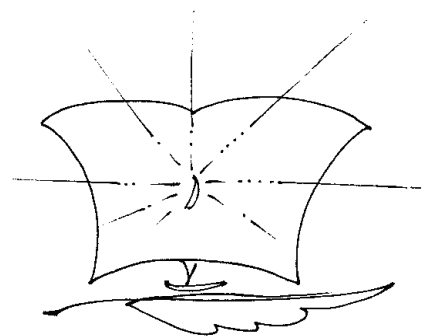
The modern state of culture, known as postmodernity, can no longer be considered stable. To describe it a term "nomadism" — "global vagabondism" — is used in the humanities. Nomadism is focused on disconnection from any kind of anchorage: territorial, national, cultural. The following article focuses on the search of the ontological basis of nomadic lifestyle, for which the concept of epicurean philosophy "clinamen" was chosen: a notion initially interpreted as a spontaneous deviation of atoms from the vertical. The article examines various methodological approaches to studying clinamen: marxist, existential, psychoanalytical, post-structural. Clinamen was identified to be a principle designed to oppose the deterministic world and to ensure the manifestation of freewill.

Keywords: *clinamen, deviation, nomadism, fortuity.*

References

1. Bergson, A. *Tvorcheskaya evolyutsiya. Materiya i pamyat'* [Creative evolution. Matter and memory]. Moscow, 1999. 1408 p. (In Russ.).
2. Bergson A. *Dva istochnika morali i religii* [The Two Sources of Morality and Religion]. Moscow, 1994. 384 p. (In Russ.).
3. Bodriyar Zh. *Fatal'nyye strategii* [Fatal strategies]. Moscow, 2017. 288 p. (In Russ.).
4. Vlasov A. *Klinamen Gegelya i Freyda* [Clinamen of Hegel and Freud]. Available at: <http://www.topos.ru/article/ontologicheskie-progulki/klinamen-gegelya-i-freida>, accessed 07.03.2018. (In Russ.).

5. Gegel' G.F. *Fenomenologiya dukha* [Phenomenology of spirit]. St. Petersburg, 1992. 446 p. (In Russ.).
6. Delyoz Zh. *Logika smysla* [Logic of meaning]. Moscow, 2011. 472 p. (In Russ.).
7. Ivanova K.A. Kul'turologiya: ot kul'tury «sushchestvuyushchey» k kul'ture «stanovyashcheysya» [Cultural studies: from a culture of "existing" to a culture "becoming"]. *Uchyonyye zapiski Tavricheskogo natsional'nogo universiteta imeni V. Vernadskogo. Seriya «Filosofiya, Kul'turologiya. Sotsiologiya»* [Scientific notes of Taurida national University. V. Vernadsky. Series "Philosophy, Cultural Studies. Sociology"], 2009, vol. 22 (61), no. 2, pp. 62–69. (In Russ.).
8. Lakan Zh. *Seminary. Kniga II. Chetyre osnovnykh ponyatiya psikhoanaliza* [Seminars. Book 11. The four fundamental concepts of psychoanalysis]. Moscow, 2004. 304 p. (In Russ.).
9. Marks K. *Trudy po epikureyskoy filosofii* [Works on epicurean philosophy]. Moscow, 2010. 232 p. (In Russ.).
10. Dolar, M. Atom i pustota — ot Demokrita do Lakana [The atom and the void — from Democritus to Lacan]. *NLO* [New literary review], 2016, no. 6 (130), pp. 16–28. (In Russ.).
11. Pigrov K.S. Skriptizatsiya avos'-bytiya ili apologiya intimnogo dnevnika [Scriptsize chance of being or apologia of an intimate diary]. *Filosofskiye nauki* [Philosophical], 2008, no. 8, pp. 98–106. (In Russ.).
12. Prigozhin I., Stengers I. *Poryadok iz haosa* [Order out of chaos]. Moscow, 1986. 432 p. (In Russ.).
13. Sekatskiy A.K. *Razmyshleniya. Jesse* [Musings. Essay]. St. Petersburg, 2015. 496 p. (In Russ.).
14. Tit Lukretsiy Kar. O prirode veshchey [About the nature of things]. Moscow, 1984. 384 p. (In Russ.).
15. Shmitt K. *Politicheskiy romantizm* [Political romanticism]. Moscow, 2015. 462 p. (In Russ.).
16. Kyle A.S. Continuous auctions and insider trading. *Econometrica*, 1985, no. 53(6), pp. 1315–1336.
17. Diels H., Kranz W. *Die Fragmente der Vorsokratiker II*. Berlin, Wiedmannsche Buchhandlung, 1906. (In Germ.).



*Вестник Челябинского государственного университета. 2018. № 9 (419).
Философские науки. Вып. 49. С. 114–122.*

УДК 292.11+ 316.72
ББК 86.31+71.0

DOI 10.24411/1994-2796-2018-10918

ТАЙНЫЙ МОНОТЕИЗМ ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ГЕСИОДА, ГОМЕРА И ЭСХИЛА

А. А. Рузавин

Южно-Уральский государственный университет (НИУ), Челябинск, Россия

Производится построение спекулятивной теории о возможных монотеистических религиозных взглядах, существовавших в Древней Греции. В качестве основы для рассуждений автор использует поэмы Гесиода и Гомера, а также отрывки из трагедий Эсхила. Кроме этого автор обращается к исследованиям известных историков религии и религиозных философов, вступая с ними полемический диалог.

Ключевые слова: *религия, вера, символ, метафора, миф, Древняя Греция, монотеизм, Дионис, Гесиод, Гомер, Эсхил.*

*Ты — часть Бога,
ты — носишь в себе частицу Бога.*
Эпиктет

Древняя Греция благодаря своему колоссальному вкладу в дело развития письменной философии и как родина Западной философии, а также по влиянию на культуру Западного мира занимает почётное место среди других древних цивилизаций. Как и любая великая цивилизация, жители Древней Греции обладали определёнными религиозными взглядами, а именно являлись образцами классического политеизма с огромным количеством богов, а также преданий о них и их деяниях. Но, пожалуй, здесь надо остановиться и задать вопрос — были ли действительно все древние греки многобожниками и существовал ли альтернативный взгляд у древних греков на проблему религии? Знаменитый русский писатель, переводчик и религиозный философ Дмитрий Сергеевич Мережковский писал: «Мы, люди новых веков, поняли одну лишь сторону язычества» [1]. Здесь он совершенно прав, и наше намерение предоставить иную грань понимания древнегреческой веры,

являющую собой некое подобие спекулятивной теории, но в то же время имеющую право на существование, поскольку прямые доказательства её опровержения не даны в необходимом достатке.

Основное понятие, которое будет у нас фигурировать в виде центрального термина, есть религия. Религия (от лат. глагола «лиго» — связывать и возвратной частицы «ре») — связывание и привязывание вновь двух сущностей (человека и Бога), восстановление разорванной связи между этими двумя сущностями [2]. Вера (авест. «варена» — «вар, жар») — святость, честность, доблесть, верность, милость, правдивость с жаром обращённые от человека к Богу (вера и религия этимологически равны) [3]. При нашем анализе мы будем рассматривать идеи сами по себе, изучать логику этих идей и мыслей. Далее нам потребуется прибегнуть к особому инструментарию, а именно, к категориям религиоведения; нужные нам категории имеют понятия «символ», «миф»

и «метафора». Символ (от греч. «симболон», которое восходит к слову «симбалло» — «соединять вместе» — разломанная двумя людьми на две части деревянная дощечка, которая при соединении половинок составляет цельную и служит для них неким знаком) [4] в нашем случае необходим для осмысления эпифанических явлений, который в зримых, доступных для человека формах отображает незримое, недоступное, божественное. Сами символы можно условно разделить на две группы: первого и второго родов. Символы первого рода достаточно просты и очевидны для понимания, а символы второго рода требуют хорошей интуитивной сноровки и развитого абстрактного мышления. Очень близкая по смыслу к символу, но всё же несколько иная категория — метафора (от греч. «метаферо» — «переносить») — перенесение свойств одного предмета (явления или грани бытия) на другой по принципу их сходства в каком-либо отношении или по контрасту [5], а также перенесение категорий на смыслы принципиально непередаваемого и неизобразимого, излагаемые нашим языком. Любой религиозный текст напитан огромным количеством метафор, для уяснения которых требуются специальные ключи. Миф (от греч. «мифос» — «слово, сказание, рассказ») — это предание или рассказ, повествующие о том, что было [6]; или мы можем сказать более определённое: он выражает сущность и смысл жизни, продолжением которого служит совершение людьми ритуала в символическом уподоблении действующим лицам мифа для победы над злом и энтропией мира.

Перед началом нашего анализа дадим краткую историческую справку о рассматриваемом нами временном периоде и воспользуемся классическим вариантом хода исторических событий. После нашествия варварских племён и дорийцев и сопутствующих войн жители Микен и Крита (ахейцы) бежали на восток в XVIII в. до н. э., которых впоследствии назовут «народами моря», или филистимлянами, разрушившими множество древних городов, но в дальнейшем они будут разбиты египтянами и осядут в Палестине. Около 1240 г. до н. э. начинается так называемый постмикенский регресс: Греция погружается во мрак, отсутствуют города, потеряны знания в области ремёсел и т. д. После трёх тёмных веков стартует новый подъём и расцвет, развитие цивилизации Древней Греции. Нас интересует исторический интервал с VIII по IV в. до н. э., который включает архаику и период классической Греции до эпохи эллинизма,

как наиболее хорошо знакомые превалирующему большинству людей [7; 8].

Прежде всего важно отметить, что на территории Древней Греции проживала особая народность, именуемая «догреческим субстратом», существовавшая на Балканском полуострове ещё задолго до прихода «прагреков» [9]. Можно сделать предположение о том, что данная народность обладала более глубокими и серьёзными религиозными воззрениями, сохранявшимися на протяжении веков или тысячелетий. Среди представителей этой древней народности должны были остаться хранители высокой традиции и подлинных знаний о человеке и о божественном, которые они тщательно оберегали и старались оставить втайне. По всей вероятности, корни этих воззрений находятся в далёкой древности — неолите или, может быть, даже в палеолите. Сходных взглядов, например, держались австралийские аборигены, которые неохотно делились с полевыми исследователями своими истинными и по-настоящему совершенными знаниями о Боге-Творце. Но если беседовали с человеком вполне достойным и благочестивым и могли положиться на его понимание и эмпатию, то раскрывали ему секреты своей веры [10]. Соответственно, и некоторые древние греки, отличившиеся своим правильным мировоззрением и стремлением к постижению Бога, могли вступить в диалог с хранителями той древнейшей веры и перенять их премудрости, которые стали для них самым дорогим приобретением во всей жизни (как, например, Моисей — «И научен был Моисей всей мудрости Египетской, и был силен в словах и делах», Деяния 7:22). Эта премудрость, содержательная часть которой передавалась посредством мифов, заключалась в предвосхищении прихода христианства.

Подтверждение наличия разумения высокой религии мы находим в произведениях известных, а главное благочестивых древнегреческих писателей — Гесиода и Гомера — выраженных в виде многочисленных мифов, крупницы которой хорошо завуалированы от непосвящённых символами и метафорами: «...софистическое искусство очень древнее, однако мужи, владевшие им в стародавние времена... всячески скрывали его: одним служила прикрытием поэзия, как Гомеру, Гесиоду...» (Платон, диалог «Протагор», 316, e) [11] — указание на обладание этими поэтами особой премудростью. Кроме того, эти же крупницы мы обнаруживаем и в древнегреческих трагедиях, так как «...у древних греков театр был храмом; действие,

происходившее на сцене, трагедия, была священнодействием, богослужением» и в «древнегреческой трагедии происходило некоторое священное действие, некоторое «таинство», служение Богу» (Д. С. Мережковский) [1]. Но у трагиков в отличие от более ранних Гомера и Гесиода уже прослеживается разграничительная линия по отношению к божественным именам богов и подлинного Бога. Так, например, у Эсхила абсолютный Бог-Творец уже не везде именуется Зевсом, так как в его время, должно быть, произошла подмена содержания сути Зевса, и поэтому ему приходится в «Скованном Прометее» использовать, казалось бы, неброские, но достаточно точные и многозначительные наименования «рок» или «судьба» — то, над чем ничто не властно и что властно нам всем [12].

Согласно Гесиоду и Гомеру, главными богами является триада — Зевс, Посейдон и Аид [13; 14]. Такое количество богов вовсе не случайно. Что есть «три»? — это сумма единиц. Единица — есть выражение чего-то абсолютно простого и неделимого, неизменного. Нашему миру свойствен дуализм — разложение, например, на мужское и женское, правое и левое, добро и зло. Цифра «три» первая в числовом ряду, которой дано разграничить эту двойственность, выступающую в виде противопоставляющих крайних терминов. Эта та единица, которая выступает в качестве среднего термина, стирающего различия дуализма и, более того, возносящего их на новый уровень в новом качестве. Эти три бога выступают в виде разных личностей, но находятся в твёрдом единстве, являющем всю полноту бытия. Зевс представляет собой Бога-Отца, олицетворяет абсолютную власть над всем творением, и его место пребывания — небо — недоступность для человека в достижении его, а оружие — перуны — самое мощное в обыденном человеческом представлении. Гесиод в поэме «Труды и дни» (279) так пишет о Зевсе:

...Людям же правду Зевс даровал — высочайшее благо...
[15];

или у Эсхила:

...но судьбой будет сломлена гордость его... [12].

Богом, подателем правды может быть только абсолютный Бог, «любому божественному началу ложь чужда» (Платон, диалог «Государство», 382, е) [11]. «Зевс — и эфир, и небо, и земля. Он всё, что есть, и он всего превыше» (из фрагментарно сохранившихся «Гелиад» Эсхила) [16] — совершенно точное подтверждение нашей идеи об абсолютной божественности Зевса, то есть его мы можем подвести под лицо Бога-Отца. Посейдон — пове-

литель вод; но вода — эта та субстанция, которая даёт всему жизнь, то есть он, по-видимому, — повелитель жизни, а трезубец — символ единения в одном предмете всех типов вод — солёных, пресных и подземных; кровь, текущая в жилах человека, — практически та же вода, но несколько иная, такая же солёная, как и морская (этой мысли очень близка теория Рене Кентона о тождестве крови человека и морской воды), она несёт заряд божественной энергии, благодаря которой человек жив, а значит, человек одухотворён. Следовательно, мы предполагаем, что Посейдон подходит под лицо Святого Духа. Аид — владыка подземного мира, но к разбору его личности мы подойдём немного позже. Во всех, даже самых древних мифах, эта триада мужского пола, потому что именно мужчинам свойственны волевые поступки и деяния.

Издrevле древние греки почитали богов в виде необработанной глыбы камня (например, святилище Афродиты в городе Пафос на острове Кипр или Аполлона на острове Делос) [17], так как внешний вид богов находится вне эмпирии, они лишены облика. Но в период архаики на вазах, амфорах и других видах утвари иконография богов приняла человеческое обличие, что поначалу должно было вызвать всеобщее возмущение, так как подобный акт являлся бы с точки зрения закованного в старообрядности греческого общества заблуждением и ересью, но всё же, как нам кажется, рационализм древних греков, а также мышление хранителей тайной, мистериальной традиции взяли вверх. С точки зрения философии, боги находятся вне чувственного мира, но нельзя отрицать, что идейно они могут иметь и антропоморфный образ. Более того, такой внешний вид богов может продемонстрировать нам общее согласие с мыслью о том, что человек подобен Богу, а именно в наличии у первого той частицы божественного, которую он носит в себе, то есть свободной воли — это именно та черта, которая делает обоих тождественными в одинаковой мере (равенство единичного и целого в философии Г. В. Ф. Гегеля или равенство Атмана и Брахмана в Упанишадах), и, следовательно, между этими обоими можно стереть грань в их наружности. Поэтому огромное количество изображений, керамики, изваянных статуй не только Фидия и Праксителя, но и неизвестных скульпторов, не были уничтожены в гневе как обществом, так и хранителями древней мистериальной традиции, которые, по всей видимости, направляли руку, кисть или долото с молотом этих творцов. «Антропоморфность греческих богов,

каковыми они предстают в мифах... обретает религиозный смысл в скульптурных изображениях; ...религия, пролагающая пропасть между мирами богов и смертных, считает должным изображать богов согласно канону человеческого совершенства» [16]. Из внешнего вида статуй можно почерпнуть также наличие у триады богов бород, что символически означает их ветхость днями, а красивые тела — их цветущую молодость и, следовательно, извечность.

Если внимательно проанализировать мифы и гимны вышеперечисленных древнегреческих авторов, то можно прийти к умозаключению, касающемуся дефиниций богинь или супруг богов — по всей видимости, это энергии и силы богов, которыми они действуют в мире (жена есть продолжение мужа). Потомство богов есть также их продолжение в мире, каждый из них — самостоятельная личность, имеющая имя, но имя — это обозначение качества чего-либо, а в данном случае — они по сути есть разные аспекты одного единого божества, проявляющегося в триаде Зевс—Посейдон—Аид (фраза Аполлона из «Эвменид» Эсхила: «Ни разу не вещал я в прорицалище — будь то о муже, женщине или городе — без приказанья Зевса» [16] — указание на то, что Аполлон — исполнитель не своей воли, а высшего Бога, а распоряжаться судьбами может только Абсолютный Бог). Или, например, Афродита, кроме известной идеи любви, предстаёт в абсолютном небесном образе любви (Афродита—Урания, «старшая, что без матери»), соединяющей миры, движет человека к единению с Богом (диалог «Пир», 180, d, Платон) [11]. Значит, божественная триада является сердцем всего бытия, от него исходят артерии (богини), которые в свою очередь множатся на вены (их дети), а те переходят в уйму других кровеносных сосудов поменьше (боги рек, лесов и т. д.) вплоть до самых крошечных капилляров (дриады, наяды, nereиды и т. д.) — «...центральная фигура, воплощающая вездесущее, всеобъемлющее... мистическое начало, трансформировалась в божество или группу божеств, наделённых более или менее ясно выраженной индивидуальностью...» [18], — то есть каждое божество, находящееся внутри этой полноты бытия Бога, остаётся отдельной личностью, а не растворяется в нём. И по всем этим сосудам течёт кровь, имеющая ипостась божественной воли. Следовательно, мир земной полностью наполнен божественным присутствием и существует по его законам, а человек в нём

вовсе не полноправный и абсолютный хозяин, но лишь домоправитель.

Но не так легко обстоит дело с неприметным и, кажется, второстепенным во всём пантеоне богом Дионисом. «По своему происхождению, по способу существования, по типу религиозного опыта, с ним связанного, Дионис стоит особняком среди великих греческих богов» [16]. Этому богу посвящено довольно много мифов как ранних, так и поздних, и каждый из них наполнен очень сильным религиозным содержанием. Согласно Гесиоду в его «Теогонии» (940–941), Дионис — сын Зевса и фиванской царевны Семелы.

...Кадмова дочь, Семела, в любви сочетавшись с Зевсом, Сына ему родила Диониса, несущего радость... [13]

Божественность Диониса по правде удивительна, так как он рождён от бога и смертной женщины, а от такого союза по преданиям древнегреческих писателей никогда боги не рождались (только полубоги или герои) [14]. Его по праву можно именовать трижды рождённым, он дважды познал смерть, но был воскрешён Зевсом, который восстановил Диониса из его сердца и напитал его своей святой кровью [14; 19]. Дионис — умерший и воскресший бог, преодолевший пропасть смерти, бог с человеческим естеством, парадигмальный человек. От праздного взора он скрыт массой зашифрованных символов и метафор, которые мы попытаемся интерпретировать. Во-первых, вино — ритуальный напиток, олицетворял питание кровью Зевса и употреблялся скорее всего для того, чтобы освободить человеческую волю от нравственных ограничителей и дать безграничную свободу человеческой энергии, дать почувствовать себя по ту сторону от смерти. Во-вторых, жезл Диониса — тирс — обвитый виноградной лозой (или плющом) и листьями, увенчанный шишкой. Зелёный цвет — символ цвета жизни, а виноградные лозы (плющ) — устремление и тяга к этой жизни. Шишка — плод хвойного дерева, отличительной особенностью которого является то, что оно вечнозелёное, то есть обладает неиссякающей жизнью; внутри же шишки семена этой вечной жизни. В-третьих, его сопровождает толпа танцующих и играющих на музыкальных инструментах веселящихся людей — образ того, что, как писали Гесиод и Гомер, Дионис носит предикат «радость людей» — радость победы над смертью. Вся эта толпа совершает коллективное жертвоприношение — жертва прекрасным звучанием, пылким танцем, прекрасным пением — всё это приводит к единению самих людей, а также бога и толпы.

Толпа же при таком публичном действе становится супругой Бога и получает обожение или — масштабнее — «...брак Божества с самим городом, брак, сулящий последнему всевозможные блага» [16]. Оттого она невероятно весела и счастлива.

Но как и почему Дионис может дать человеку обожение? Следовательно, есть что-то скрытое и тайное в его образе. Ответ мы найдём в пятом гимне Гомера «К Деметре» (5–18), достаточно процитировать несколько первых стихов:

*...В сонме подруг полногрудых, рождённых седым
Океаном,*

Дева играла на мягком лугу и цветы собирала,

Ирисы, розы срывая, фиалки, шафран, гиацинты,

Также нарциссы, — цветок, из себя порождённый Землёю,

По наущению Зевса, царю Полидекту в угоду,

*Чтоб цветколицую деву прельстить — цветок благо-
вонный,*

Ярко блистающий, диво на вид для богов и для смертных.

Сотня цветочных головок от корня его поднималась,

Благоуханьем его и вверху всё широкое небо,

Вся и земля улыбалась, и горько-солёное море.

Руки к прекрасной утехе в восторге она протянула

И уж сорвать собиралась, как вдруг раскололась широко

Почва Нисийской равнины, и прынул на конях бессмертных

Гостеприимец-владыка, сын Кроноса многоименный... [20].

Этот отрывок посвящён похищению Персефоны Аидом. Но, если пристально обратить своё внимание на пару фраз, то можно увидеть в этих стихах нечто совершенно удивительное. «Нисийская равнина» — разбив имя Диониса на два слова, мы получим «дио ниссос», или же в переводе «бог ниссийский». Эпитет «многоимённый» намекает нам на то, что он имеет много прозвищ, а одно из таких: Дионис—Загрей — его абсолютный образ всемогущего божества, который подлинно выдаёт в нём абсолютное сходство с Аидом. В одном из мифов Дионис выводит Семелу из преисподней, а совершить подобное может только её владыка. Кроме того он дарит ей обожение, меняя имя на «Фiona» и восстанавливая в новом качестве бессмертной богини [20]. Следовательно, Дионис и есть Аид (Гераклит пишет: «Аид и Дионис — это одно и то же» [16]); и также тот, кого мы можем подвести под лицо Сына. Круг замкнулся, единство триады, схожей по всем своим атрибутам с христианской Троицей, а также связь с человеком; Дионис — эта та ниточка, которая соединяет оба мира, тот спасательный круг, который может избавить от смертной участи людей и наградить бессмертием путём входа в божественное естество и становлением его части. Именно это и было на-

шей основной целью. Интересно также, что имя матери Аида—Диониса — Семела — фракийского происхождения, а не чисто греческое и переводится как «земля» [21]. Это даёт нам повод сделать предположение, что здесь налицо имеется связь с тем самым «догреческим субстратом», то есть идеи почитания Диониса и остальных членов триады, как единого божества, а также указание, что Дионис является земнородным, слиянием земного и божественного, что делает его опять же тождественным фигуре Спасителя. К тому же греки в числе первых народов приняли христианство.

Большое количество исследователей посвятило себя исследованию древнегреческой веры и пантеона божеств; ни один из серьёзных учёных не обходит стороной Диониса. Так, к примеру, Джеймс Джордж Фрезер в своих изысканиях по магии и религии подвергает тщательному разбору мифы о Дионисе и саму личность этого бога. В данном исследовании он полагает Диониса как бога растительности и плодородия; «в Дионисе греки видели бога земледелия и хлеба». В рассуждениях Фрезера совершенно определённо прослеживается идея о том, что все боги, включая и Диониса, имеют вполне себе утилитарный и практический смысл, ограничиваясь изучением поверхностного, но не сути, а самих людей прошлого, например древних греков, определяет по степени развития как взрослых детей с простыми, животными потребностями — «жить и порождать жизнь, питаться и производить на свет потомство — вот первичные потребности людей прошлого». Такой подход не вполне корректен по отношению к жителям древности, бесспорно, любой человек имеет подобные потребности, но не только на этом зиждется существование человека — экзистенциальный опыт грубо говорит ему о том, что он не вечен, а все животные радости временны, поэтому он должен обратиться к поиску того, что может ему ниспослать бессмертие, а не только заботиться о плодородии земли и хлебах. Также на всей вере древних греков он видит следы обычной магической практики, как у дикарей. Пытаясь объяснить антропоморфность Диониса, да и, кажется, всех богов, Фрезер пишет: «...растительные и животные боги имеют тенденцию становиться антропоморфными» [22], вставая здесь на неверную стезю размышлений о том, что причиной изменения внешнего вида богов от одной формы к другой является прогресс в религиозном сознании наивного древнего грека, забывая, что в науке и технике прогресс наличествует, а в религии,

философии и литературе — отсутствует, но зато существует упадок как у первых, так и у последних. Переход от глыбы камня к человеческим изображениям есть глубоко осмысленное и ни в коем случае не умаляющее значение ни первого, ни последнего, взаимоморавное замещение. Но с чем мы можем согласиться, так это указание на фракийское происхождение Диониса, то есть на связь с «догреческим субстратом».

Другой учёный — Эндрю Лэнг, проводивший исследование мифов и религии Древней Греции, поддерживает на протяжении всего рассуждения одно понятие — «дикость» и его варианты — «пережитки дикости» и т. д. Он пытается в своём анализе уподобить древних греков аборигенам — маори или бушменам — проводя аналогии мифов последних с греческими, считая их жестокими и дикими, а также, соответственно, и ритуалы и жизнь греков полагая грубыми и кошмарными, наполненными той самой «дикостью»; они совершали человеческие жертвоприношения и ритуалы для привлечения удачи. С этим трудно согласиться, так как учёный заведомо ставит древних греков на очень низкую ступень развития, равно как и аборигенов, так как в другом своём исследовании он приводит доказательства их высокого духовного уровня, чем противоречит сам себе. Аналогично Фрезеру Лэнг придерживается идеи развития религии, ошибочность которой мы показали выше, демонстрируя стадии прогресса от почитания глыб камней к тотемизму и известным древнегреческим богам. Рассматривая Зевса и Диониса, он не вдаётся опять-таки в глубину их образов, а находится на поверхности, развивая свою мысль о тождестве древних греков с аборигенами; более того, он называет их кровавыми богами, так как им приносились человеческие жертвы. Сам Лэнг невзначай пишет, что подобные воззрения относились к тем, кого он назвал «определённый грек», то есть не все подряд и не каждый занимались зверствами в угоду этим «богам». Скорее всего, такими вещами занимались племена или этносы, находившиеся на культурной периферии Древней Греции, но они могли спокойно сосуществовать с жителями культурных центров. Такая ситуация в обществе характерна не только для древних греков, но и для людей современности. Рядом с высококультурными и образованными людьми соседствуют другие, безнравственные и распущенные. Первые предпочитают держаться в тени, ведя спокойный и тихий образ жизни, и после их смерти не останется ярких свидетельств их мировоззрения и символов

веры, чего не скажешь о последних. Поэтому-то в качестве информационной базы у Лэнга и преобладают сказания и доказательства о жестокости и примитивности древних греков. Единогласны же мы можем быть с ним относительно следующего: Лэнг признаёт, что «истинные божественные знания находились у тех, о ком мало что известно» (пер. автора), а именно, как нам кажется, у того самого «догреческого субстрата». О Гесиоде его мнение достаточно резкое и несколько негативное, но, видя в его произведениях нечто варварское, Лэнг пишет, что первый «...был знаком с местными легендами, знал древнейшие сказания...» [пер. автора], которым он, вероятно, обучился у мистериальных хранителей «догреческого субстрата». Точка зрения Лэнга о Гомере более позитивная, он высказывает мнение, что Гомер отобрал словно «...инстинктивно самый чистый мифологический материал...» и «...отделил зёрна от плевел, оставив, правда, немного шелухи, но получил в итоге чистое золото» [пер. автора] [17], с чем нельзя не согласиться, так как доказательство этому выводу мы привели в теле нашей статьи.

Третий учёный — Мирча Элиаде — в своей истории религиозных идей также пытается разобраться в смыслах главных греческих богов, но делает это очень поверхностно, не уходя в глубины образов; в его исследовании отсутствует острый субъективизм, автор более сдержан и нейтрален по сравнению с первыми двумя учёными. Здесь он, как и предыдущие учёные, строит рассуждения по линии прогресса религии, приписывая магические черты богам, апеллируя к которым древние греки могли получить некие удобства в повседневной жизни — богатые урожаи или удачу в плавании. Например, о Посейдоне Элиаде высказывается, как о важном боге для древних греков, только по той лишь причине, что их жизнь была очень тесно связана с морем и появилась необходимость в актуализации его религиозного образа — типичный пример прогресса религии, в смысле которого лежит абсурдная идея, по которой древние греки как бы разрешили богу им помогать в обычной жизни. Касательно Диониса Элиаде более придерживается идеи Фрезера и говорит, что «...он и вправду демонстрирует некоторую солидарность с жизнью растений: плющ и сосна почти неотделимы от его образа...» — посылка, по которой мы видим, что Элиаде также полагал древних греков людьми незамысловатыми и непосредственными, что в корне не верно. Но в чём он действительно прав, так это в заключении об особой важности Диониса:

«другие олимпийцы не сравнятся с Дионисом, этим молодым богом, который никогда не переставал радовать поклонников своими новыми эпифаниями, неожиданностью посланий и эсхатологическими надеждами» [16].

Подводя итоги, двое из трёх учёных — Фрезер и Лэнг — в своих изысканиях по разбору мифов, текстов различных древних авторов, а также ритуалов хранят приверженность к идее о низких и даже варварских религиозных взглядах древних греков, рассматривая сознание последних как наивное и даже детское, способное только к восприятию и дальнейшей практике бесхитростных и жестоких обрядов, сравнивая греков с ацтеками или другими, настоящими дикарями. Но в нашем исследовании мы увидели совершенно иную сторону мифов Гомера и Гесиода, трагедий Эсхила, в которых мы нашли доказательства существования высокой веры у древних греков. Возможно, первоначально мифы и были действительно наполнены высоким

идейным экстрактом, но когда они ушли в народ, то изменились в худшую сторону, претерпели аллегории и человек «...не в состоянии судить, где содержится иносказание, а где нет, и мнения, воспринятые им... обычно становятся неизгладимыми и неизменными» (Платон, диалог «Государство», 378, е) [11]. Но, как нам кажется, оставались люди сведущие, хранившие и передававшие свои знания неизменно на протяжении веков, о которых мы ничего не знаем, в отличие от произведений Гомера и Гесиода. Но всё же частицы этих религиозных мудростей о едином Боге-Творце в лице трёх Божеств, как мы видели в нашем исследовании, присутствуют в произведениях античных авторов, и поэтому, как писал Д. С. Мережковский о Еврипиде, но имея в виду всех греческих благочестивых персон, «...мы, христиане часто только на словах, а на деле язычники или даже безбожники и могли бы поучиться у этого древнего язычника христианству» [1].

Список литературы

1. Мережковский, Д. С. О новом значении древней трагедии (вступительное слово к «Ипполиту») / Д. С. Мережковский // Трагедии / Эсхил. Софокл. Еврипид / пер. с др.-греч. Д. С. Мережковского. — М. : Ломоносовъ, 2017. — 465–472 с.
2. Августин Блаженный. Об истинной религии. Теологический трактат / Августин Блаженный. — Минск : Харвест, 1999.
3. Фасмер, М. Р. Этимологический словарь русского языка : в 4 т. Т. 1 / М. Ф. Фасмер ; пер. с нем. О. Н. Трубачева. — М. : Прогресс, 1986. — 576 с.
4. Сумм, Л. Б. Охотничья тропа / Л. Б. Сумм // Платон. Диалоги : пер с др.-греч / Платон. — М. : Издательство Э, 2016. — 7–22 с.
5. Игнатьева, И. К. Новейший философский словарь / И. К. Игнатьева. — Минск : Скакун, 1999. — 877 с.
6. Савченко, В. Н. Начала современного естествознания / В. Н. Савченко, В. П. Смагин. — Ростов н/Д. : Феникс, 2006. — 336 с.
7. Сергеев, В. С. История Древней Греции / под ред. акад. В. В. Струве и проф. Д. П. Каллистова. — М. : Изд-во вост. лит., 1963. — 524 с.
8. Геродот. История : в 9 кн. / Геродот ; пер. с др.-греч. Г. А. Стратановского. — Л. : Наука, 1972. — 600 с.
9. Откупщиков, Ю. В. Догреческий субстрат. У истоков европейской цивилизации / Ю. В. Откупщиков. — Л. : Изд-во Ленингр. ун-та, 1988. — 263 с.
10. Lang, A. The making of religion / A. Lang. — London : Spolliswoode & Co. Ltd., 1909. — 355 p.
11. Платон. Диалоги : пер с др.-греч. / Платон. — М. : Издательство Э, 2016. — 767 с.
12. Эсхил. Скованный Прометей / Эсхил // Трагедии / Эсхил. Софокл. Еврипид / пер. с др.-греч. Д. С. Мережковского. — М. : Ломоносовъ, 2017. — 480 с.
13. Гесиод. Теогония / Гесиод ; пер. с др.-греч. В. В. Версаева. — М. : Ладомир, 1999. — 528 с.
14. Гомер. Илиада / пер. с др.-греч. Н. И. Гнедича. — СПб. : Наука, 2008. — 554 с.
15. Гесиод. Труды и дни / Гесиод ; пер. с др.-греч. В. В. Версаева. — М. : Ладомир, 1999. — 528 с.
16. Элиаде, М. История веры и религиозных идей. От каменного века до Элевсинских мистерий : в 3 т. Т. 1 / М. Элиаде. — М. : Критерион, 2002. — 464 с.
17. Lang, A. Myth, ritual and religion / A. Lang. — New York : Cosimo Classics, 2013. — Vol. I. — 388 p.
18. Андреев, Ю. В. В ожидании «греческого чуда» / Ю. В. Андреев // Древние цивилизации. Греция.

Эллинизм. Причерноморье : избр. ст. из журн. «Вестник древней истории». 1937—1997. — М. : Ладомир, 1997. — С. 11–32.

19. Нонн Панополитанский. Деяния Диониса / Нонн Панополитанский ; пер. с др.-греч. Ю. А. Голубца. — СПб. : Алетея, 1997. — 540 с.

20. Гомер. Гимны / Гомер ; пер. с др.-греч. В. В. Вересаева. — М. : Эллин. поэты : Художеств. лит., 1963. — 406 с.

21. Милетенский, Е. М. Мифологический словарь / Е. М. Милетенский. — М. : Совет. Энцикл., 1990. — 672 с.

22. Фрезер, Д. Д. Золотая ветвь. Исследование магии и религии / Д. Д. Фрезер. — М. : Акад. проект, 2017. — 799 с.

Сведения об авторе

Рузавин Андрей Андреевич — аспирант, Южно-Уральский государственный университет (Национальный исследовательский университет), Челябинск, Россия. rag89@rambler.ru

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2018. No. 9 (419).

Philosophy Sciences. Iss. 49. Pp. 114–122.

THE SECRET MONOTHEISM OF ANCIENT GREECE IN THE WORKS OF HESIOD, HOMER AND AESCHYLUS

A.A. Ruzavin

South Ural State University (National Research University), Chelyabinsk, Russia. rag89@rambler.ru

The given paper presents the construction of a speculative theory of possible monotheistic religious views that existed in Ancient Greece. The author uses the poems of Hesiod and Homer, as well as excerpts from the tragedies of Aeschylus as a basis for reasoning. Besides, the author turns to the researches of famous historians of religion and religious philosophers, entering into a polemical dialogue with them.

Keywords: *religion, faith, symbol, metaphor, myth, Ancient Greece, monotheism, Dionysus, Hesiod, Homer, Aeschylus.*

References

1. Merezhkovsky D.S. O novom znachenii drevney tragedii (vstupitel'noye slovo k «Ippolitu») [On the new meaning of the ancient tragedy (introductory word to “Hippolytus”)]. *Tragedii. Eskhil, Sofokl, Evripid* [Tragedies. Aeschylus. Sophocles Euripides]. Moscow, 2017. 264–472 p. (In Russ.).

2. Avgustin Blazhenyy. *Ob istinnoy religii. Teologicheskyy traktat* [About true religion. Theological treatise]. in sk, 1999. (In Russ.).

3. Fasmer M.R. *Etimologicheskyy slovar' russkogo yazyka. V 4 tomakh. Tom 1* [Etymological dictionary of the Russian language. In 4 vol. Vol. 1]. Moscow, 1986. 576 p. (In Russ.).

4. Summ L.B. Ohotnich'ya tropa [Hunting trail]. Platon. *Dialogi* [Dialogues]. Moscow, 2016. 7–22 pp. (In Russ.).

5. Ignat'yeva I.K. *Noveyshiy filosofskiy slovar'* [The latest philosophical dictionary]. Minsk, 1999. 877 p. (In Russ.).

6. Savchenko V.N., Smagin V.P. *Nachala sovremennogo yestestvoznaniya* [The beginnings of modern science]. Rostov on Don, 2006. 336 p. (In Russ.).

7. Sergenev V.S. *Istoriya Drevney Gretsii* [History of Ancient Greece]. Moscow, 1963. 524 p. (In Russ.).

8. Gerodot. *Istoriya v devyati knigakh* [History : in 9 books]. Leningrad, 1972. 600 p. (In Russ.).

9. Otkupshchikov Yu.V. Dogrecheskii substrat. U istokov yevropeickoy tsivilizatsii [Pre-Greek substrate. At the root of European civilization]. Leningrad, 1988. 263 p. (In Russ.).

10. Lang A. *The making of religion*. London, Spolliswoode & Co. Ltd., 1909. 355 p.

11. Platon. *Dialogi* [Dialogues]. Moscow, 2016. 767 p. (In Russ.).

12. Eskhil. Skovanniyi Prometei [Bound Prometheus]. *Tragedii*. Eskhil, Sofokl, Evripid [Tragedies. Aeschylus. Sophocles Euripides]. Moscow, 2017. 480 p. (In Russ.).
13. Gesiod. *Teogonija* [Theogony]. Moscow, 1999. 528 p. (In Russ.).
14. Gomer. *Illiada* [Iliad]. St. Peterburg, 2008. 554 p. (In Russ.).
15. Gesiod. *Trudy i dni* [Works and Days]. Moscow, 1999. 528 p. (In Russ.).
16. Eliade M. *Istoriya very i religioznykh idei. Ot kamennogo veka do Elevsinskikh misteriy. V 3 tomakh. Tom 1* [The history of faith and religious ideas. From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries. In 3 vol. Vol. 1]. Moscow, 2002. 464 p. (In Russ.).
17. Lang A. *Myth, ritual and religion*. Vol. I. New York, Cosimo Classics, 2013. 388 p.
18. Andreyev Yu.V. V ozhidanii "grecheskogo chuda" [Waiting for the "Greek miracle"]. *Drevniye stivilizatsii. Gretsiya. Ellinizm. Prichernomor'ye* [Ancient civilizations. Greece. Hellenism. Black Sea: featured articles from the journal "Herald of ancient history". 1937–1997]. Moscow, 1993. Pp. 11–32. (In Russ.).
19. Nonn Panopolitanskii. *Deyaniya Dionisa* [Dionysus' Acts]. St.-Peterburg, 1997. 540 p. (In Russ.).
20. Gomer. *Gimny* [Hymns]. Moscow, 1963. 406 p. (In Russ.).
21. Miletenskiy E.M. *Mifologicheskiy slovar'* [Mythological dictionary]. Moscow, 1990. 672 p. (In Russ.).
22. Frezer D.D. *Zolotaya vetv'. Issledovaniye magii i religii* [Golden branch. The study of magic and religion]. Moscow, 2017. 799 p. (In Russ.).

РОЛЬ ЛОГИКИ В ИССЛЕДОВАНИИ ОСНОВАНИЙ РАЦИОНАЛЬНОГО ПОЗНАНИЯ В КЛАССИЧЕСКОЙ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ: ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

О. А. Егорова

Южно-Уральский государственный университет (НИУ), Челябинск, Россия

Проведён анализ концепций мыслителей античной философии, связанных с поиском оснований рационального познания и теоретико-познавательных предпосылок развития логики. Показано, что в античной логике исследовались общие элементы теоретического познания — понятия, суждения, умозаключения, доказательства как формы и методы рационально-познавательной деятельности, связанной с языком, относящиеся к уровню общенаучных идеалов и норм познания. Рассмотрены основные законы логики как методологические принципы познания, выступающие в виде философских оснований рациональности.

Ключевые слова: основания познания, предпосылки логики, форма, сущность, категории логики, силлогизм, доказательство, методы познания, законы логики.

Проблема рациональности занимает «значительное место в эпистемологии и философии науки», что обусловлено «поиском методологических оснований науки», а также развитием «современной методологической культуры мышления» [38. С. 807; 26. С. 2; 28. С. 7]. *Во-первых*, для современной науки характерна постановка проблем, решение которых предполагает междисциплинарность исследований, где существенное значение имеет «выяснение фундаментальных оснований процесса научной деятельности, анализ соотношения и роли рациональных и иррациональных аспектов познания» [26. С. 1]. В исследовании рациональных аспектов познания наряду с гносеологическим аспектом, как основой рациональности, в онтологическом аспекте может рассматриваться категориальная структура мышления, обусловленная структурой постигаемого бытия, которая позволяет «выявлять универсальные закономерности упорядоченности, функционирования и развития окружающего мира» [7. С. 13]. Впервые учение о категориях было создано в античной философии Аристотелем, который исследовал роль категорий в познании, их связь с понятиями, суждениями, умозаключениями и доказательствами, анализу которых была посвящена логика Аристотеля. Поэтому рассмотрение логических форм и законов познания позволяет выявить связь онтологических и гносеологических оснований рациональности.

Во-вторых, для современной теории познания характерен методологический плюрализм, «од-

нако плюралистический подход постоянно наталкивается на проблему достоверности знания, с одной стороны, и на вопрос о единстве знания — с другой» [9. С. 83]. В осмыслении этих вопросов, впервые поставленных в античности, значительная роль принадлежит логике. В работах Е. К. Войшвилло, Е. Д. Смирновой указано, что поскольку «для теоретического уровня познания основой является знание необходимого характера», а логика вскрывает необходимые, закономерные связи на ступени абстрактного мышления, то «исследование оснований, теоретико-познавательных предпосылок логики, логических форм и законов даёт определённый ключ к пониманию природы и оснований аподиктического знания вообще» [8. С. 12; 33. С. 105]. В методологическом плане логика включает основополагающие принципы и методы познавательной деятельности общенаучного порядка, поэтому представляется актуальным рассмотреть *философско-методологический аспект* роли логики в исследовании оснований научной рациональности в античности.

Кроме философско-методологического аспекта логики, в работах И. Н. Грифцовой, С. З. Гончарова отмечается значимость практической функции логики в связи с интенсивными преобразованиями во всех сферах жизни, обостряющими «вопрос о рациональности членов общества, понимаемой как способность мышления, ответственности и формирования собственных суждений и действий на их основе», что позволяет рассматривать

логические формы мышления не только в качестве «универсальных схем теоретического отображения», но и «практического преобразования реальности» [12. С. 4–5; 11. С. 4].

В работе М. К. Мамардашвили «Наука и культура» было подчеркнута, что «наука является культурой в той мере, в какой в её содержании выражена и воспроизводится способность человека владеть им же достигнутым знанием и источниками, условиями этого знания, что предполагает социальную память и систему кодирования в знаковой форме» [25. С. 341]. Поэтому возможно рассматривать логику также в аспекте культуры выражения и воспроизводства научного знания.

Таким образом, обращение к теме роли логики в исследовании проблемы оснований рационального познания в античности позволяет показать связь логики с онтологией и теорией познания, выделить философско-методологический аспект исследования, в котором может рассматриваться рационально-логический аспект обоснования знания, а также актуализировать вопросы о практическом значении и роли логики в культуре научного познания.

В философско-методологической литературе в качестве оснований рационального познания понимают «некоторые предусловия и предпосылки познания», которые выступают как «фундаментальные идеи, понятия и представления, на которых развиваются конкретные эмпирические знания и объясняющие их теории» [24. С. 221; 36. С. 267]. Основания научной рациональности могут выполнять роль идеалов и норм научного познания, служить в качестве философских оснований науки, способствовать выработке научной картины мира. С момента становления теоретико-познавательной проблематики в античной философии «чёткое выражение получили гносеологические, логические и методологические аспекты рассмотрения понятия “основание”», а исследования субъективных и объективных оснований знания способствовали постановке проблемы истины в философии и науке, обращению внимания «к познавательным процедурам, методологии поиска истины и её критериев», «выделению рационально-логического аспекта аргументации как процедуры обоснования» и заложили основы, позволяющие противостоять «релятивизму и скептицизму в отношении рационального познания» [17. С. 23; 15. С. 9–10, 188–189; 31. С. 10].

В классической античной философии исследовались *внеопытные основания* в качестве условий

человеческого бытия и познания, которые принадлежат пространству и времени как универсальным характеристикам культуры, формулируются в терминах онтологии и теории познания. В этих исследованиях была выделена проблема рационально постигаемых *идеальных сущностей*, «конструктивных по отношению к возможностям человеческого мышления и действиям» [23. С. 241]. В учениях античных мыслителей осуществлялся поиск формы как порядка, который объективно существует, действует на своих внеопытных основаниях и мыслится в качестве идеально упорядоченного завершённого целого (*логоса*). Поэтому в античности «сложилась “логоцентрическая” парадигма, основанная на убеждении в существовании объективных истинных оснований бытия и познания, постигаемых разумом как универсальной духовной способностью человека» [38. С. 803]. Сфера *логоса* стала связываться с языком, диалогическим обсуждением, и ориентиром философии стало «познание себя» как познание порядка мира, *логоса* и одновременно языка, *топоса речи*, существующего по своим законам, рационально познаваемым. В итоге, отмечал М. К. Мамардашвили, «...в отличие от восточной традиции в философии греки больше пошли по словесно-рациональному пути, поэтому мы находим у них такой взлёт в развитии логики» [24. С. 94]. Значит, зарождение логики в античности связано с развитием рациональности, поэтому логика базируется на определённых теоретико-познавательных предпосылках, укоренена «в онтологию и теорию познания, где рождаются идеальные объекты и связи, составляющие базу логических операций и отношений» [33. С. 117].

Рассмотрение теоретико-познавательных предпосылок возникновения логики показывает, что вследствие значительного развития греческой науки и философии истоками логического познания в античности стали «вопросы об источниках знания, о средствах и методе познания, о роли чувственного восприятия и мышления в возникновении знания», а также о «доказательности философских рассуждений» [4. С. 27; 22]. Уже в учениях ранних греческих философов произошёл переход «от эмпирических представлений к понятийному доказательному знанию» [18. С. 92]. У Гераклита и Зенона было введено понимание мышления, которое опирается на понятие, закон (*логос*), ориентируется на «познание истины, независимой от субъективных представлений», обосновывается «в форме строгих доказательств», а также развивается аргументация, требующая

«противопоставления многого и единого», диалектика утверждения и отрицания, ставшая «предпосылкой логики последовательности дедуктивного типа» [30. С. 11–13; 16. С. 26; 27. С. 5].

Изучение работ, связанных с исследованием проблемы познания в софистике, показало, что, в отличие от ранних греческих философов, софистами «впервые были внесены начала субъективного критицизма, разрушавшие убежденность в познаваемости объективной истины» [4. С. 28–29]. Гносеологической основой софистики стал релятивизм в отношении знаний, и сформировалась «эристика как методология риторической практики, в ходе которой разрабатывались логические, лингвистические и психологические приёмы убеждения» [38. С. 903]. Но убеждение в речах ораторов достигалось либо с помощью фактических доказательств и опровержений, либо с помощью аргументов, основанных на лишь видимой, мнимой связи между ними. Поэтому доказательство софистов, подчёркивал Б. С. Грязнов, это «процедура убеждения, формирующая веру, и оратор идёт на уловки, софизмы, сознательный обман с тем, чтобы добиться цели» [13. С. 238]. Хотя деятельность софистов, показавшая важность анализа языка для исследования грамматических, философских и логических проблем, может «рассматриваться как существенная веха в ходе становления и разработки логической проблематики», однако препятствием для выработки ими логической теории стало «злоупотребление приёмами обоснования и опровержения положений (софизмы) и игра паралогизмами», а также рассмотрение вопросов логики «только с точки зрения техники спора» [30. С. 17; 4. С. 32; 16. С. 28]. Впоследствии ораторское искусство стало областью исследования логической теории формально правильных связей в рассуждении. В риторике софистов развивалась теория убеждения, а не логическая теория доказательства, основанная на законах объективного мышления, позволяющая мыслить логику «как определяющее звено, которое соединяет философию с науками» [35. С. 149]. Значит, развитие логики в античности может рассматриваться не только из потребностей риторики и эристики, но из потребностей науки.

В учении Демокрита, направленном против релятивизма софистов, уже употреблялся термин «логическое» для обозначения учения о критериях истины и правилах познания, исследовалась связь между мышлением и языком как отношение между понятием и именем, осуществлялся анализ целого и элементов в рамках атомистической кон-

цепции, а исследования причинности заложили «онтологически закон достаточного основания» [19. С. 138]. Впоследствии причинность исследовалась в учении Аристотеля в онтологическом, гносеологическом и логическом плане.

В учениях Сократа и Платона исследовались *внеопытные основания* рационального познания и рассуждения, осуществлялась критика мнимого знания и развивались приёмы познания и аргументации, исследующие *сущность* как объективное всеобщее истинное знание, постигаемое разумом. Сократ развивал диалектический метод поиска сущности посредством общих понятий как теоретических средств мышления, выраженных в языке, формулирующих порядок или форму мира (*логос*). Метод Сократа «строился на индуктивных рассуждениях и образовании общих определений», «использовалось сравнение предметов, обозначаемых понятиями, верификация целесообразности допущения общих признаков понятий» [16. С. 31]. В учении Платона, основанном на конструктивном характере разума, исследовались идеи в связи с темой *формы* и развивался диалектический метод как метод абстрагирования в онтологическом аспекте. Задачами данного метода являются переход от конкретного к абстрактному, выраженному в понятии (идее), и переход от абстрактного к конкретному, заключающийся в делении понятий на виды, поэтому он позволял «раскрывать множество в единстве и единство во множестве», делать «различение и обобщение, которое помогает рассуждать и мыслить» [16. С. 37; 29. С. 540]. В диалогах Платона были выделены некоторые условия правильного деления и определения понятий, а также сформулирован закон запрещения формального противоречия в онтологическом аспекте. В итоге диалектика Сократа и Платона стала предпосылкой логики Аристотеля в исследовании форм и законов рационального познания.

Таким образом, рассмотрение теоретико-познавательных предпосылок возникновения логики позволяет сделать вывод о том, что в античности был осуществлён переход к теоретическому познанию посредством понятий и доказательств. Если в ранней греческой философии была ещё недостаточно развита рефлексия по поводу оснований теоретической деятельности, то в античной классике становится значимым исследование процесса образования понятий, поиска методов познания с целью осмысления природы разума и оснований достоверности знания. Введение идеальных сущностей в философии стало основой

для различения субъективного, относительного знания, обусловленного чувственностью и индивидуальностью познающего субъекта, и объективного, рационально обоснованного, истинного знания. Вследствие этого осуществлялся поиск абсолютных, всеобщих и неизблемых оснований познания, выраженных в языке. Поэтому становление логики было связано с разработкой принципов и «средств рационального познания, не свойственных чувственному познанию», а также «критериев рационально-организованного знания, выступающих как совокупность требований к языку теоретического знания» [10. С. 111–112; 13. С. 208, 211]. В итоге исследования проблемы познания были значительны, однако в систематическом виде учение о логических основах познания разработано не было.

Изучение философской литературы, посвящённой трудам Аристотеля, показало, что истоки его логического учения связаны с темой развития (движения) и учением о сущности. Рассматривая сущность познаваемого объекта как *подлинное основание* всякого доказательства и науки, Аристотель исследовал сущность в онтологическом и аналитическом плане. При этом он сохранял преемственность с учением Платона, основанным на положении, что «объектом подлинного знания должно быть лишь нечто устойчивое и подлежащее точному определению — общее» [22. С. 41]. Аристотель полагал, что в отличие от мышления в онтологическом смысле, которое исследует общие начала всей науки, «начала мышления как такового», выступающие в качестве исходных, внеопытных недоказуемых оснований познания, непосредственно постигаемых умом диалектическим путём, мышление в логическом смысле «схватывает выводы, доказательства, рассуждения» [23. С. 179]. Поэтому исходя из того, что «не всякое знание доказывающее», Аристотель создал «науку, цель которой <исследовать> доказательство» [32. С. 41; 1. С. 9]. Также он исследовал законы мышления как общие принципы рационального познания и доказательного рассуждения.

Особое значение в методологии Аристотеля получила проблема «промежуточного уровня познания — срединность рассудка между чувственным мнением и достоверностью науки (эпистемы)» [35. С. 147]. Рассудочный компонент позволил ему максимально усилить аналитизм в философии, понимая под анализом «процедуру сведения сложного к его элементам и далее к неразложимым первоначалам или аксиомам науки» [16. С. 40;

37. С. 144]. Отделив форму мышления от содержания, Аристотель поставил задачу исследования общих элементов мышления (понятий, суждений и умозаключений) как форм рационально-познавательной деятельности, связанной с языком. В итоге в логическом учении Аристотеля были поставлены задачи разработать учение о доказательствах, о законах и формах рационального познания.

Реализуя задачу исследования общих элементов мышления и исходя из термина «сущность», которым конкретизируется понятие бытия, выражающего как самостоятельную единичность вещи, так и её родо-видовую обобщённость, Аристотель ввёл первостепенный термин «категории». Р. К. Луканин отмечал, что «многоплановость понимания категорий у Аристотеля доказывает, что в них выражен диалектически противоречивый переход от учения о бытии к логике» [21. С. 26]. Выявив в онтологическом плане, что категориальная форма есть способ высказываний общих утверждений о мире и сущности, рассуждением о которых занимается метафизика, Аристотель обосновал, что категории есть внеопытные, всеобщие условия знания. С помощью категорий раскрывается сущность познаваемого объекта, его закономерное существование и развитие, поэтому в гносеологическом плане «исследовать какой-либо объект многосторонне — значит рассматривать его под углом зрения всех категорий» [Там же].

В гносеологическом аспекте подведение под категории объектов познания означает также начало их определения, а в логическом аспекте происходит постижение сущности предмета посредством понятий. В учении Аристотеля понятия мыслятся не «просто как значение слов, а как реальная суть (форма) предметов, которая отображается в реальных (родо-видовых) определениях, заключающих в себе причину и раскрывающих особенную природу объекта» [Там же. С. 47]. Аристотелем был разработан способ определения понятий через ближайший род и видообразующее отличие, сформулированы правила употребления определений. Учитывая, что в научном мышлении важную роль играет разделение понятий, он также исследовал приём деления понятий, условия и ошибки деления. В работе В. Ф. Асмуса отмечается, что «правильное деление, точно выясняя объём понятия, раскрывает соотношение между видами, принадлежащими к одному и тому же роду, и соотношение между подвидами каждого вида; применяется в качестве составной части некоторых доказательств; применяется в науке и практике

при классификации» [3. С. 62–63]. Кроме того, понятия понимаются как элементы, составляющие суждения, в которых выражена рефлектирующая мысль в виде утверждения или отрицания в качественном, количественном и модальном отношениях. Значит, в теоретико-познавательном аспекте рациональное знание обосновывается посредством категорий, а в логическом аспекте идёт речь о структуре объективного мышления, выраженного в понятиях и суждениях как теоретических средствах познания сущности предмета.

Подвергнув исследованию споры, диспуты и дискуссии общественной жизни древнегреческих полисов в трудах «Топика», «О софистических опровержениях», «Об истолковании», Аристотель подчеркнул неприемлемость неопределённости, многозначности речи и рассуждений [20]. Аристотель провёл анализ законов мыслительной деятельности человека исходя из того, что в человеческом мышлении есть «общезначимые основоположения, которые должны всегда соблюдаться в каждом споре, предпринимаемом с целью выяснения истины» [30. С. 41]. В противоположность субъективному подходу к знанию скептиков и релятивизму софистов, игнорировавших обязательность принципов мышления и достоверность знания как целенаправленной деятельности, Аристотель рассматривал законы мышления как общеобязательные, объективные начала познания, выступающие условием достоверности рассуждений, научных изысканий и выводов из научного исследования.

Поскольку правильному мышлению присущи черты определённости, последовательности и доказательности, то «закон тождества характеризует определённость мышления, закон противоречия и закон исключённого третьего — его последовательность, закон достаточного основания — его доказательность» [3. С. 14]. Закон противоречия гласит: «Невозможно, чтобы противоречащие <утверждения> были вместе истинными по отношению к одному и тому же <предмету>» [2. С. 141]. Из начала запрещения формального противоречия следует, что противоположные определения не могут совмещаться в одной и той же вещи, а «суждения, находящиеся в отношении утверждения и отрицания одного и того же, не могут быть вместе истинными» [4. С. 141]. Закон исключённого третьего гласит, что «не может быть ничего промежуточного между двумя членами противоречия, а относительно чего-то одного необходимо либо утверждать, либо отрицать» [2. С. 141]. Исследуя исходные предпосылки для возникновения пред-

метов и исходные начала для познания вещей, Аристотель различает «закон причинности в отношении действительности, который существует в природе, и закон достаточного основания в отношении человеческих рассуждений в теории человеческого мышления» [30. С. 39–46].

В итоге Аристотель исследовал законы логики как общенаучные принципы познания, выражающие «наиболее общие требования, которым должны удовлетворять наши рассуждения и логические операции с мыслями, если мы ставим цель постигать истину рациональными средствами» [14. С. 192]. В. Ф. Асмус отмечал, что в отличие от норм мышления как правил или предписаний, всегда предполагающих наличие некоторого законодателя или лица, диктующего или устанавливающего эти правила, законы логики «присущи всем действиям правильного мышления и обусловлены свойствами материального мира, в соответствии с которыми сложились все формы мышления», поэтому, указывает Ю. В. Ивлев, «...в логике выражается знание онтологического характера о том, какими признаками обладает действительность» [3. С. 14–15; 14. С. 192].

Разработка Аристотелем законов логики как принципов рационального познания стала «фундаментом доказательного рассуждения, системы строго доказательного знания» [35. С. 149]. В работах «Аналитики» и «Топика» Аристотель, в противоположность концепции софистов об отсутствии безотносительно достоверного знания, исходил из понимания, что основания знания и само знание, на них базирующееся, должны быть всеобщими и необходимыми, а научная теория (эпистема) есть доказательное знание, опосредованное абсолютно достоверными началами. Поэтому он отстаивал тезис, что, кроме знания, подлежащего доказательству, есть недоказываемые универсальные начала всех наук, познаваемые диалектическим путём, в отличие от начал, специфичных для каждой науки и подчинённых ей наук. В итоге Аристотель различает диалектику и теорию аподиктического знания как достоверного, необходимого, доказательного знания, выводимого из общих начал всей науки и законов логики. В аналитике исследовались основные способы дедукции из аксиом науки, причинно-следственная структура как важнейшая черта научного знания, выраженная в логическом аспекте в логико-дедуктивной форме, и была разработана теория силлогизмов.

Аристотель провёл классификацию силлогизмов в гносеологическом плане и выделил

аподиктический силлогизм как орудие доказательства, диалектический как средство ведения правдоподобного рассуждения и эристический, используемый в споре. Рассмотрев аподиктический силлогизм, исходящий из достоверных и необходимых посылок, выявив силлогистические фигуры, изучив влияние всевозможных комбинаций истинных, ложных и выполнимых посылок на истинность и ложность выводов, Аристотель создал силлогистику, которая «стала центральной проблемой логической доктрины», и разработал «приёмы для различения правильных и неправильных способов рассуждения» [6. С. 4, 42]. Но правильность в силлогистике, как отмечено в работах Я. Лукасевича и Б. С. Грязнова, имеет формальный характер, так как определяется «не как следствие содержания посылок, а как следствие их формы и сочетания», то есть «истинность и убедительность силлогизмов заключена в их структуре, форме» [22. С. 42; 13. С. 239].

Таким образом, исследования оснований рационального познания и коммуникации, изучение причинности в античной логике способствовали тому, что «был обоснован приоритет рациональной мысли перед чувственным знанием, произошла замена субъективного восприятия на объективное рациональное основание, утверждено первенство универсальности и всеобщности суждений и чёткости понятий» [5. С. 12]. Также был обоснован универсальный и объективный характер законов логики в познании, разработана силлогистика, которая, подчеркнул В. А. Бочаров, была не только «теорией дедукции», но, способствуя решению гносеологических проблем, «предопределяла характер и направленность теоретико-познавательных исследований» [19. С. 134; 6. С. 6].

Подводя общие итоги рассмотрения роли логики в исследовании оснований рационального познания, необходимо отметить, что понимание природы научного знания, процедур его обоснования и стандартов доказательности в конкретные исторические эпохи различно, однако, указывает академик В. С. Степин, существуют нормативные требования, характеризующие общие черты научной рациональности, значимые на всех этапах исторического развития науки: «...что научное

знание отлично от мнения, что оно должно быть обосновано и доказано, что наука не может ограничиваться непосредственными констатациями явлений, а должна раскрыть их сущность» [36. С. 318].

В исследованиях проблемы познания в античности был осуществлён поиск внеопытных, универсальных оснований рационального знания и рассуждения, ориентированного, в противоположность очевидности чувственного, обыденного опыта, на объективность, истинность и обоснованность с помощью теоретических средств мышления, выраженных в языке. В итоге была заложена философско-мировоззренческая ориентация, согласно которой истинными основаниями бытия, познания и поведения людей являются принципы разума и открыт путь словесно-рационального познания, разработаны принципы, формы и методы теоретического рационально-организованного и обоснованного знания, характеризующие общие черты научной рациональности. Роль логики в исследовании проблемы рационального познания в классической античной философии заключается в следующем. Во-первых, в качестве оснований научной рациональности, относящихся к общенаучным идеалам и нормам познания, были исследованы общие элементы теоретического мышления (понятия, суждения, умозаключения) как формы рационально-познавательной деятельности, связанной с языком; разработан идеал обоснованного и доказательного знания в виде логической теории доказательства и силлогистики, ставшей ядром формальной логики, который был перенесён на научные знания; осуществлена разработка логических методов постижения и развёртывания истины — определения и деления, обобщения и ограничения понятий, анализа суждений и метода дедукции. Во-вторых, в качестве философских оснований рациональности были исследованы законы логики как методологические принципы познания, выражающие наиболее общие требования к научным рассуждениям и логическим операциям с мыслями в постижении истины рациональными средствами. Поэтому роль логики в разработке проблемы оснований рационального познания в античности является значимой для современной философии и методологии науки.

Список литературы

1. Аристотель. Аналитики первая и вторая / Аристотель. — М. : Гос. изд-во полит. лит., 1952. — 488 с.
2. Аристотель. Собрание сочинений : в 4 т. Т. 1 / Аристотель. — М. : Мысль, 1975. — 550 с.
3. Асмус, В. Ф. Логика / В. Ф. Асмус. — М. : Либроком, 2014. — 392 с.

4. Ахманов, А. С. Логическое учение Аристотеля / А. С. Ахманов. — М. : Едиториал, 2002. — 312 с.
5. Белозеров, А. Б. Философские основания коммуникативной рациональности : автореф. дис. ... канд. филос. наук / А. Б. Белозеров. — М., 2016. — 22 с.
6. Бочаров, В. А. Аристотель и традиционная логика / В. А. Бочаров. — М. : Изд-во Моск. ун-та, 1984. — 133 с.
7. Букин, Д. Н. Рациональность и её онтологические основания : автореф. дис. ... канд. филос. наук / Д. Н. Букин. — Волгоград, 2007. — 19 с.
8. Войшвилло, Е. К. Логика как часть теории познания и научной методологии : в 2 кн. Кн. 1 / Е. К. Войшвилло, М. Г. Дегтярёв. — М. : Наука, 1994. — 312 с.
9. Гайденко, П. П. Выступление на XVIII Всемирном философском конгрессе / П. П. Гайденко // *Вопр. философии*. — 1989. — № 2. — С. 75–106.
10. Гайденко, П. П. История греческой философии в её связи с наукой / П. П. Гайденко. — М. : ПЕР СЕ; Университет. книга, 2000. — 319 с.
11. Гончаров, С. З. Логико-категориальное мышление: онтологический, гносеологический и аксиологический аспекты : автореф. дис. ... д-ра филос. наук / С. З. Гончаров. — Екатеринбург, 2007. — 47 с.
12. Грифцова, И. Н. Соотношение формальной и неформальной логики: философско-методологический анализ : дис. ... д-ра филос. наук / И. Н. Грифцова. — М., 1999. — 300 с.
13. Грязнов, Б. С. Логика. Рациональность. Творчество / Б. С. Грязнов. — М. : Наука, 1982. — 256 с.
14. Ивлев, Ю. В. Логика для юристов / Ю. В. Ивлев. — М. : Проспект, 2010. — 272 с.
15. Истина в науках и философии / под ред. И. Т. Касавина и др. — М. : Альфа-М, 2010. — 496 с.
16. История логики / ред. В. Ф. Берков, Я. С. Яскевич. — Минск : Новое знание, 2001. — 170 с.
17. Касьян, А. А. Основания знания и объективность / А. А. Касьян, А. Ф. Кудряшев // *Вопр. философии*. — 1986. — № 6. — С. 22–30.
18. Кессиди, Ф. Х. Загадка бурного расцвета греческой философии / Ф. Х. Кессиди // *Вопр. философии*. — 2007. — № 8. — С. 91–97.
19. Кондаков, Н. И. Логический словарь-справочник / Н. И. Кондаков. — М. : Наука, 1975. — 719 с.
20. Логика и риторика : хрестоматия / сост. В. Ф. Берков, Я. С. Яскевич. — Минск : Тетра-системс, 2007. — 736 с.
21. Луканин, Р. К. Органон Аристотеля / Р. К. Луканин. — М. : Наука, 1984. — 303 с.
22. Лукасевич, Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики / Я. Лукасевич. — М. : Изд-во иностр. лит., 1959. — 311 с.
23. Мамардашвили, М. К. Лекции по античной философии / М. К. Мамардашвили. — М. : Аграф, 1997. — 320 с.
24. Мамардашвили, М. К. Мой опыт нетипичен / М. К. Мамардашвили. — СПб. : Азбука, 2000. — 400 с.
25. Мамардашвили, М. К. Как я понимаю философию / М. К. Мамардашвили. — М. : Прогресс, 1990. — 368 с.
26. Маслова, А. В. Рациональность и интуиция в научном познании : автореф. дис. ... канд. филос. наук / А. В. Маслова. — М., 2016. — 27 с.
27. Минто, В. Дедуктивная и индуктивная логика / В. Минто. — Екатеринбург ; Бишкек : Деловая кн. : Одиссей, 1997. — 432 с.
28. Медведев, В. А. Проблема концептуализации теоретико-методологических оснований исследования : автореф. дис. ... канд. филос. наук / В. А. Медведев. — Екатеринбург, 2008. — 27 с.
29. Платон. Диалоги / Платон. — М. : Эксмо, 2015. — 766 с.
30. Попов, П. С. Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения / П. С. Попов, Н. И. Стяжкин. — М. : Изд-во Моск. гос. ун-та, 1974. — 224 с.
31. Пресняков, М. В. Интерпретативные схемы рационального познания: элементаризм и монадность : автореф. дис. ... канд. филос. наук / М. В. Пресняков. — Саратов, 1999. — 23 с.
32. Слинин, Я. А. Аристотель и онтологические основания логики / Я. А. Слинин. — СПб. : Наука, 2013. — 358 с.
33. Смирнова, Е. Д. Природа логического знания и обоснование логических систем / Е. Д. Смирнова // *Лог. исслед.* — 2017. — Т. 23, № 1. — С. 105–120.
34. Сорина, Г. В. Логика в системе культуры // Г. В. Сорина, В. С. Меськов // *Вопр. философии*. — 1996. — № 2. — С. 93–103.
35. Соколов, В. В. Философия как история философии / В. В. Соколов. — М. : Акад. проект : Мир, 2012. — 845 с.

36. Степин, В. С. *Философия и методология науки* / В. С. Степин. — М. : Акад. проект : Альма Матер, 2015. — 716 с.
37. Чанышев, А. Н. *Аристотель* / А. Н. Чанышев. — М. : Мысль, 1987. — 221 с.
38. *Энциклопедия эпистемологии и философии науки* / под ред. И. Т. Касавина. — М. : Канон+ : РООИ «Реабилитация», 2009. — 1248 с.

Сведения об авторе

Егорова Ольга Анатольевна — старший преподаватель кафедры профессиональной подготовки и управления в правоохранительной сфере, Южно-Уральский государственный университет (Национальный исследовательский университет), Челябинск, Россия. egorovaoa@susu.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2018. No. 9 (419).
Philosophy Sciences. Iss. 49. Pp. 123–131.*

THE ROLE OF LOGIC IN THE RESEARCH OF THE REASONS OF THE RATIONAL COGNITION IN THE CLASSICAL ANTIQUE PHILOSOPHY: PHILOSOPHICAL-METHODOLOGICAL ASPECT

O.A. Egorova

South Ural State University (National Research University), Chelyabinsk, Russia. egorovaoa@susu.ru

The article deals with the issues related to the universal reasons of rational cognition in the antique philosophy. The author analyses the theoretical-cognitive conditions of the genesis of logic in the thinker's studies in early and classical Greek philosophy. In the article the important tasks of logic in search of the reasons of rational cognition in Aristotle's doctrine are considered. The special attention is given to the consideration of the forms, methods and principles of logic as universal elements of rational theoretical cognition. The author concludes that the logical forms and methods, which was devised in antique philosophy, have to do with the universal scientific level of ideal and norm of rational cognition; the principles of logic can be considered as the philosophical reasons of scientific rationality.

Keywords: *reasons of cognition, conditions of logic, form, essence, category of logic, deduction, argument, methods of cognition, principles of logic.*

References

1. Аристотель. *Аналитики первая и вторая* [Analysts first and second]. Moscow, 1952. 488 p. (In Russ.).
2. Аристотель. *Собрание сочинений: в 4 томах. Том 1* [Collected Works in 4 vol. Vol. 1]. Moscow, 1975. 550 p. (In Russ.).
3. Asmus V.F. *Logika* [Logics]. Moscow, 2014. 392 p. (In Russ.).
4. Ahmanov A.S. *Logicheskoye ucheniye Aristotelya* [Logical doctrine of Aristotle]. Moscow, 2002. 312 p. (In Russ.).
5. Belozherov A.B. *Filosofskiye osnovaniya kommunikativnoy ratsional'nosti* [Philosophical grounds of communicative rationality. Abstract of Thesis]. Moscow, 2016. 22 p. (In Russ.).
6. Bocharov V.A. *Aristotel' i traditsionnaya logika* [Aristotle and traditional logic]. Moscow, 1984. 136 p. (In Russ.).
7. Bukin D.N. *Ratsional'nost' i yeyo ontologicheskoye osnovaniya* [Rationality and its ontological grounds. Abstract of Thesis]. Volgograd, 2007. 19 p. (In Russ.).
8. Voyshvillo E.K., Degtyaryov M.G. *Logika kak chast' teorii poznaniya i nauchnoy metodologii: v 2 knigakh. Kniga 1* [Logic as part of the theory of knowledge and scientific methodology. In two books. Book 1]. Moscow, 1994. 312 p. (In Russ.).
9. Gaydenko P.P. *Vystupleniye na XVIII Vsemirnom filosofskom kongresse* [Speech at the XVIII World Philosophical Congress]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 1989, no. 2, pp. 75–106. (In Russ.).
10. Gaydenko P.P. *Istoriya grecheskoy filosofii v yeyo svyazi s naukoj* [The history of Greek philosophy in its connection with science]. Moscow, 2000. 319 p. (In Russ.).
11. Goncharov S.Z. *Logiko-kategorial'noye myshleniye: ontologicheskoye, gnoseologicheskoye i aksiologicheskoye*

cheskiy aspekt [Logical-categorical thinking: ontological, epistemological and axiological aspects. Abstract of Thesis]. Yekaterinburg, 2007. 47 p. (In Russ.).

12. Griftsova I.N. *Sootnosheniye formal'noy i neformal'noy logiki: filosofsko-metodologicheskii analiz*. The ratio of formal and informal logic: philosophical-methodological analysis. Abstract of Thesis]. Moscow, 1999. 300 p. (In Russ.).

13. Gryaznov B.S. *Logika. Ratsional'nost'. Tvorchestvo* [Logics. Rationality. Creation]. Moscow, 1982. 256 p. (In Russ.).

14. Ivlev Yu.V. *Logika dlya yuristov* [Logic for lawyers]. Moscow, 2010. 272 c. (In Russ.).

15. *Istina v naukakh i filosofii* [Truth in the sciences and philosophy]. Moscow, 2010. 496 p. (In Russ.).

16. *Istoriya logiki* [History of logic]. Minsk, 2001. 170 p. (In Russ.).

17. Kas'yan A.A., Kudryashev A.F. *Osnovaniya znaniya i ob'yektivnost'* [Foundations of knowledge and objectivity]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 1986, no. 6, pp. 22–30. (In Russ.).

18. Kessidi F.H. *Zagadka burnogo rastsveta grecheskoy filosofii* [Riddle rapid flourishing of Greek philosophy]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 2007, no. 8, pp. 91–97. (In Russ.).

19. Kondakov N.I. *Logicheskii slovar'-spravochnik* [A logical dictionary-reference]. Moscow, 1975. 719 p. (In Russ.).

20. *Logika i ritorika* [Logic and rhetoric: Reader: textbook allowance]. Minsk, 2007. 736 p. (In Russ.).

21. Lukanin R.K. *Organon Aristotelya* [Organon of Aristotle]. Moscow, 1984. 303 p. (In Russ.).

22. Lukasevich Ya.A. *Aristotelevskaya sillogistika s tochki zreniya sovremennoj formal'noj logiki* [Aristotelian syllogistics from the point of view of modern formal logic]. Moscow, 1959. 311 p. (In Russ.).

23. Mamardashvili M.K. *Lektsii po antichnoy filosofii* [Lectures on ancient philosophy]. Moscow, 1999. 320 p. (In Russ.).

24. Mamardashvili M.K. *Moy opyt netipichen* [My experience is not typical]. St.-Petersburg, 2000. 400 p. (In Russ.).

25. Mamardashvili M.K. *Kak ya ponimayu filosofiyu* [As I understand the philosophy]. Moscow, 1990. 368 p. (In Russ.).

26. Maslova A.V. *Ratsional'nost' i intuitsiya v nauchnom poznanii* [Rationality and intuition in scientific cognition. Abstract of Thesis]. Moscow, 2016. 27 p. (In Russ.).

27. Minto V. *Deduktivnaya i induktivnaya logika* [Deductive and inductive logic]. Ekaterinburg, Bishkek, 1997. 432 p. (In Russ.).

28. Medvedev V.A. *Problema kontseptualizatsii teoretiko-metodologicheskikh osnovaniy issledovaniy* [The problem of conceptualization of the theoretical and methodological bases of research. Abstract of Thesis]. Yekaterinburg, 2008. 27 p. (In Russ.).

29. Platon. *Dialogi* [Dialogues]. Moscow, 2015. 766 p. (In Russ.).

30. Popov P.S., Styazhkin N.I. *Razvitiye logicheskikh idey ot antichnosti do epokhi Vozrozhdeniya* [Development of logical ideas from antiquity to the Renaissance]. Moscow, 1974. 224 p. (In Russ.).

31. Presnyakov M.V. *Interpretativnyye skhemy ratsional'nogo poznaniya: elementarizm i monadnost'* [Interpretative schemes of rational cognition: elementary and monadic. Abstract of Thesis]. Saratov, 1999. 23 p. (In Russ.).

32. Slinin Ya.A. *Aristotel' i ontologicheskkiye osnovaniya logiki* [Aristotle and the ontological foundations of logic]. St. Petersburg, 2013. 58 p. (In Russ.).

33. Smirnova E.D. *Priroda logicheskogo znaniya i obosnovaniye logicheskikh sistem* [The nature of logical knowledge and the rationale of logical systems]. *Logicheskkiye issledovaniya* [Logical research], 2017, vol. 23, no. 1, pp. 105–120. (In Russ.).

34. Sorina G.V., Mes'kov V.S. *Logika v sisteme kul'tury* [Logic in the system of culture]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 1996, no. 2, pp. 3–103. (In Russ.).

35. Sokolov V.V. *Filosofiya kak istoriya filosofii* [Philosophy as the history of philosophy]. Moscow, 2012. 845 p. (In Russ.).

36. Stepin V.S. *Filosofiya i metodologiya nauki* [Philosophy and methodology of science]. Moscow, 2015. 716 p. (In Russ.).

37. Chanyshchev A.N. *Aristotel'* [Aristotle]. Moscow, 1987. 221 p. (In Russ.).

38. *Ehntsiklopediya ehpistemologii i filosofii nauki* [Encyclopedia of epistemology and philosophy of science]. Moscow, 2009. 1248 p. (In Russ.).

ТЕОРИЯ РЕВОЛЮЦИИ П. А. СОРОКИНА: МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ОСНОВАНИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ

И. В. Шведов

*Военный учебно-научный центр Военно-воздушных сил «Военно-воздушная академия
имени профессора Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина» (филиал в г. Челябинске), Челябинск, Россия*

Проанализированы основные положения теории революции П. Сорокина, взятые в качестве методологического основания исследования революционного движения, позволившие по-новому рассмотреть отдельные аспекты Гражданской войны на Урале.

Ключевые слова: революция, гражданская война, теория революции, методология.

За столетие изучения Революции и Гражданской войны накоплен богатейший материал, позволяющий детально исследовать процессы, происшедшие в нашей стране в 1920-е гг. Представляет интерес осмысление данного исторического этапа в русле основных положений теории революции П. А. Сорокина [4].

Под впечатлением от революционных событий в России начала XX в. русским философом (впоследствии одним из теоретиков американской социологии) П. А. Сорокиным была представлена модель теории революции, не потерявшая своей актуальности и в наши дни, а главное, являющаяся методологическим основанием проведения сравнительно-исторического анализа политических и военных конфликтов разных территориальных уровней.

Своё активное и деятельное участие в революционных преобразованиях начала XX в. П. Сорокин сумел обобщить, объективировать, вычленив структуру и представить теоретическую модель революции. Представленная теория революции отличается интегративным подходом в учёте совокупности различных социально-экономических факторов и оценке результатов революционного развития.

Практика и теоретика революционного движения П. Сорокина отличает от других теоретиков революции К. Маркса и Ш. Эйзенштадта умение отстраниться от единичного, конкретного и выйти на уровень общего, характерного при рассмотрении «короткого» по времени процесса, чтобы в теории подняться до уровня всеобщего, типичного. Во многом именно поэтому мы считаем, что теорию революции П. Сорокина можно рассматривать в качестве методологического основания

исследования Гражданской войны в России. Ведь сам исследователь представлял обобщённый им революционный опыт как научный метод. В отличие от предшественников, опиравшихся на анализ прошлого, П. Сорокин, анализируя настоящее, выявляя общее, определённые закономерности социального развития, пытается систематизировать и понять прошлое [1].

В отличие от К. Маркса, назвавшего «революцию — локомотивом истории», видевшего в ней прогрессивную роль [2], П. Сорокин в революции видит деструктивное начало, значительно ухудшающее положение народа через ограничение его базовых свобод [4–6]. Революционные лозунги, декларирующие свободу и равенство прав большинству граждан, на самом деле лишили самую угнетаемую часть населения большинства прав. Парадоксы революции, увиденные П. Сорокиным ещё в 1920-е гг., в начале XXI в. особенно актуальны, потому что отрезвляют многие горячие головы в современном мире.

В наши дни в характеристике общества молодёжь очень часто использует формулировку Т. Гоббса, что это «...война всех против всех». Развивая данную интерпретацию революционных завоеваний в антагонистическом обществе, встречаем у П. Сорокина явно современное прочтение: что расходы на революцию не оправдывают себя, более того, не сокращают, а приумножают «общественное зло».

К традиционно выделяемым причинам революции П. Сорокин добавляет факторы двух порядков: со стороны угнетённых масс — ущемление базовых инстинктов (обнищание, голод, максимальное ограничение свобод, отсутствие безопасности в условиях войны), а со стороны эксплуататоров,

неспособность власти осуществлять эффективное управление государством (социальный контроль).

В революционном движении П. Сорокин выделяет две стадии: на первой — стихийный выброс энергии ущемлённых масс; на второй — обуздание энергичности предметной определённостью [3]. Более того, так называемые ранее «угнетённые массы» в силу материального ущемления начинают мечтать о «сильной власти», то есть о возвращении «подавления».

Особо хотелось бы обратить внимание на то, что происходит в революционном горниле с человеком: в нём на первый план выступают не столько социальные, духовно-нравственные аспекты, сколько природные («биологические»). В результате революционного слома происходит утрата традиционных ценностей, этических норм. Почему биологизируется поведение широких масс? П. Сорокин выстраивает алгоритм смены одного сословия другим, в последующем их интеграцию и в какой-то степени упрощение (не хотелось бы говорить «деградацию»).

В опубликованной в 1925 г. в США «Социологии революции» П. Сорокин опирается на реальные события России с 1917 по 1922 г. С учётом особенностей протекания социальных явлений в России и в регионе выделяем два взаимосвязанных явления: революцию и гражданскую войну.

Первое полугодие 1917 г. в Уральском регионе характеризуется сменой управленческого аппарата, формированием новых органов управления (Советов) на фоне имперской дестабилизации власти. Вторая половина года — это период антагонистического противодействия политических партий и невозможности гражданского мира.

С октября 1917 до середины 1918 г. — это период дезорганизации власти, отсутствия контроля со стороны государственных институтов, основы которых в это время только закладывались. В Уральском регионе власть повсеместно переходит к большевикам. Смена властных институтов сопровождается вырождением привилегированных слоёв: на смену правящей аристократии приходит новая «элита» из низов с её уровнем культуры и нравственными нормами, то есть налицо «отрицательная селекция» революционного движения. «Революция изменяет состав населения не только количественно, но — что особенно важно — и качественно» [4. С. 197]. Новая «элита» формирует и обновлённые требования для кандидатов во властные структуры. Этот период можно считать началом гражданской войны

в России. От просвещения широких народных масс, декларирования демократических лозунгов лидеры большевистской партии переходят к жёстким репрессивным действиям, подавляя проявления инакомыслия и оппозиционности. «Власть “не умеет хотеть” и “не знает, чего она хочет”... Массы, напротив, недостаточно думают и взвешивают свои акты и свои результаты» [4. С. 405–406]. Октябрьская революция положила начало гражданской войны в России и разожгла «мировой пожар» революционного энтузиазма, приведя к изменению оснований мировоззрения всего человечества.

Следующие полтора года (вторая половина 1918 г. — конец 1919 г.) в Уральском регионе характеризовались обострением вооружённой борьбы. «Во всей человеческой истории едва ли найдётся другой, столь же критический период с точки зрения сохранения жизни на земле, столь же поражённый безумием людских масс и особенно правящих кругов, столь же отмеченный превращением человека в самого дикого и опасного из зверей. Человек-убийца, человек-разрушитель принёс смерть телу, духу, уничтожил в себе Божье подобие. Всё гибло — тело, дух, вековая мудрость, прекрасные мечты» [6. С. 213–214]. В условиях активизации политической оппозиции, когда на местах к управлению часто приходит эсеро-меньшевистская коалиция, рано или поздно правящему большевистскому меньшинству приходится прибегать к военной диктатуре, чтобы установить порядок. Организовав сопротивление, советская власть вновь овладела настроением народных масс, направив недовольство в определённое русло.

С конца 1919 г. открытое вооружённое противостояние с территории Уральского региона перемещается в пределы Сибири. Однако это не принесло социального мира: население по-прежнему было недовольно своим материальным положением, что подтверждает положение теории П. Сорокина об ухудшении положения народных масс в результате революции. С одной стороны, давление на широкие народные массы в ходе продразвёрстки, с другой стороны — голод, что привело к росту недовольства социально-экономической политикой государства среди крестьян и казаков, оформившемуся вооружённым сопротивлением. Уничтожив частную собственность, человеческую природу, которую В. И. Ленин назвал «мелкобуржуазно-крестьянской стихией», советская власть не переделала. В шестом очерке «Социологии революции» П. Сорокин высказал теоретическое

положение, что «если инстинкт собственности у массы лиц “ущемляется” их бедностью, отсутствием всякой собственности...», то это рано или поздно приводит к революционным волнениям [4. С. 42]. Осознав угрозу возможности новой революции, советская власть устанавливает новую экономическую политику, что приводит к установлению мира на Урале.

Причём подобное развитие реальных событий индуктивно описано у П. Сорокина через стадии развития революционного движения. Власть, представленная новой «элитой», оказывается неспособной осуществлять эффективное управление на местах, она дезорганизована. Вслед за мощным энергичным выплеском противоборства масс наступает усталость и апатия, на фоне которой любая более или менее организованная сила может захватить власть. «Вторую стадию» революции философ называл «реакцией» или «обузданием», что на Урале проявлялось порой в применении силы, в широкомасштабном ограничении демократических свобод. Меньшевиками и эсерами, активно участвующими в водружении советской

власти на Урале, была предложена идея создания «однородного социалистического правительства», отвергнутая большевиками. На фоне разгона Учредительного собрания, что с повестки дня сняло вопрос разрешения конфликта мирным путём, на Урале с новой силой начались репрессии, нарастание насилия со стороны власти.

В ранних работах нами было выделено пять этапов вооружённого и политического противостояния на Урале в первые годы установления советской власти [7]. Более ста лет прошло после Октябрьской революции и последовавшей за ней Гражданской войны. В условиях современного обострения вооружённого противостояния изучение теоретического наследия П. Сорокина является актуальным, так как доказывает, что революция приводит только к ухудшению положения самых угнетаемых классов, а самое главное, к открытой вооружённой борьбе. «Общество, не умеющее жить, не способное своевременно производить целесообразные реформы и бросающееся в объятия революции, платит за эти грехи вымиранием значительной части населения» [4. С. 411–412].

Список литературы

1. Камалетдинова, А. Я. Проблема межэтнических конфликтов в истории философии / А. Я. Камалетдинова // Судьбы национальных культур в условиях глобализации : материалы IV Междунар. науч.-практ. конф. — Челябинск : Изд-во ЧелГУ, 2017. — С. 56–58.
2. Маркс, К. К критике политической экономии / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — 2-е изд. — Т. 13. — С. 419–459.
3. Невелев, А. Б. Жизнь. Мыслительная форма. Дух / А. Б. Невелев, В. С. Невелева // Вестн. Челяб. гос. ун-та. — 2012. — № 15 (269). Философия. Социология. Культурология. Вып. 24. — С. 8–12.
4. Сорокин, П. А. Социология революции / П. А. Сорокин. — М. : Территория будущего ; РОССПЭН, 2005. — 768 с.
5. Сорокин, П. А. Человек. Цивилизация. Общество / П. А. Сорокин. — М. : Республика, 1992. — 544 с.
6. Сорокин, П. А. Долгий путь / П. А. Сорокин. — Сыктывкар, 1991. — 344 с.
7. Шведов, И. В. Политическое и военное противостояние на Урале в 1917–1921 гг.: региональная специфика : дис. ... канд. ист. наук : 07.00.02 / Шведов Игорь Валерьевич. — Челябинск, 2016. — 293 с.
8. Эйзенштадт, Ш. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций / Ш. Эйзенштадт. — М., 1999.

Сведения об авторе

Шведов Игорь Валерьевич — кандидат исторических наук, начальник филиала Военного учебно-научного центра Военно-воздушных сил «Военно-воздушная академия» в г. Челябинске. Челябинск, Россия. filial_vunc_chel@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2018. No. 9 (419).
Philosophy Sciences. Iss. 49. Pp. 132–135.*

THEORY OF REVOLUTION OF P.A. SOROKIN: THE METHODOLOGICAL BASIS OF THE STUDY OF THE CIVIL WAR

I.V. Shvedov

*Branch of the Military training and research center of the air force "Air force Academy" in Chelyabinsk, Chelyabinsk, Russia.
filial_vunc_chel@mail.ru*

The main provisions of p. Sorokin's theory of revolution, taken as a methodological basis for the study of the revolutionary movement, are analyzed. This made it possible to re-examine certain aspects of the civil war in the Urals.

Keywords: *revolution, civil war, theory of revolution, methodology.*

Reference

1. Kamaletdinova A.Ya. Problema mezhetnicheskikh konfliktov v istorii filosofii [The Problem of interethnic conflicts in the history of philosophy]. *Sud'by natsional'nykh kul'tur v usloviyakh globalizatsii* [The Fate of national cultures in the context of globalization: the materials of the IV international scientific and practical conference]. Chelyabinsk, 2017. Pp. 56–58. (In Russ.).
2. Marks K. K kritike politicheskoy ekonomii [Critique of political economy]. Marks K., Engel's F. *Sochine-niya* [Writing. Vol. 13]. Moscow, 1959. Pp. 419–459. (In Russ.).
3. Nevelev A.B., Neveleva V.S. Zhizn'. Myslitel'naya forma. Dukh [Life. Mental form. Spirit]. Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta [Bulletin of Chelyabinsk state University], 2012, no. 15 (269), pp. 8–12. (In Russ.).
4. Sorokin P.A. *Sotsiologiya revolyutsii* [Sociology of revolution]. Moscow, 2005. 768 p. (In Russ.).
5. Sorokin P.A. *Chelovek. Tsvivilizatsiya. Obshchestvo* [Man. Civilization. Society]. Moscow, 1992. 544 p. (In Russ.).
6. Sorokin P.A. *Dolgiy put'* [A long way]. Syktyvkar, 1991. 344 p. (In Russ.).
7. Shvedov I.V. *Politicheskoye i voyennoye protivostoyaniye na Urale v 1917–1921 godakh: regional'naya spetsifika* [Political and military confrontation in the Ural in 1917–1921: regional specificity] Thesis]. Chelyabinsk, 2016. 293 p. (In Russ.).
8. Ejzenshtadt Sh. *Revolyuetsiya i preobrazovaniye obshchestv. Sravnitel'noye izucheniye tsvivilizatsiy* [Revolution and transformation of societies. The comparative study of civilizations]. Moscow, 1999. (In Russ.).

ОНТОЛОГИЗАЦИЯ СОЗНАНИЯ В НЕКЛАССИЧЕСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ В СРАВНИТЕЛЬНОМ АНАЛИЗЕ КОНЦЕПЦИЙ МАРКСА И ГУССЕРЛЯ

А. С. Красноперова

Магнитогорский государственный технический университет имени Г. И. Носова, Магнитогорск, Россия

Рассматривается разворачиваемая в теоретических концепциях Маркса и Гуссерля схема взаимодействия сознания человека и мира через категории превращённой формы и феномена сознания. Показано, что уровень феноменов сознания опосредует отношения субъекта и объекта познания и доказывает их взаимную обусловленность, что оказывает влияние на становление неклассического типа рациональности.

Ключевые слова: *сознание, субъект-объектное взаимодействие, превращённая форма, феномен сознания, неклассическая рациональность, интерпретация.*

В современном неклассическом периоде развития науки при построении полной картины мира обоснованно учитывается сознание человека в его взаимодействии с реальностью. Это подразумевает преодоление классической гносеологической позиции противопоставления субъекта и объекта познания, когда субъект отождествляется с независимым, необусловленным пространством и временем наблюдателем, действующим исходя из ранее выработанных установок, а объект рассматривается трансцендентным по отношению к наблюдателю, что становится причиной невозможности сведения объекта познания и познающего сознания в единую онтологию [5]. Снятие субъект-объектного противопоставления актуализирует научный интерес к теоретическим концепциям Маркса и Гуссерля, разворачивающим схему взаимодействия сознания и мира через уровень феноменов.

Традиционно в философской теории принято условно разделять в марксизме учение о материалистическом характере и происхождении сознания и положения экономической теории. Однако следует отметить, что концепция экономического детерминизма Маркса и его знаменитое материалистическое понимание истории, напротив, неразрывно связаны с предлагаемым им решением проблемы о сущности сознания [2]. Так, саму диалектику взаимодействия субъекта и объективного мира Маркс раскрывает через рассмотрение практики человека. Последний позиционируется включённым в социальный механизм, основанием которого выступает сложный процесс взаимосвязи опредмечивания труда, при котором получаемый предмет, воплощая сущность и способности индивида,

становится «человеческим предметом», и освоения продуктов общественной деятельности в процессе распределения, в результате чего создаётся и воспроизводится действительность человека, его социально-культурный мир. Следствием непрерывного процесса многократного восприятия отношений данной системы и обратного воздействия на неё субъектами в ходе практической деятельности становится трансформирование изначального содержания отношений системы через категорию превращённой формы и последующее его замещение новыми образованиями и связями. В результате образуется отношение, независимое от первоначального и управляющее системными процессами: в частности, в условиях капиталистической экономической системы деньги становятся превращённой формой товара, производимого рабочим, выражая его стоимость, но не имея с ним при этом реальной связи, а сам товар перестаёт играть видимую роль в системе общественных отношений. Превращённая форма, становясь основанием системы, начинает детерминировать происходящие в ней процессы: «“представление”... людей о своей действительной практике превращается в единственно определяющую и активную силу, которая господствует над практикой этих людей и определяет её» [7. С. 38]. В результате замещения реальности новыми образованиями знание об объективных связях процесса и изначальном содержании системы остаётся скрытым от участника социально-экономической системы, превращённая форма «не несёт на себе никаких следов своего происхождения» [8. С. 475]. Имеющим непосредственную связь с объективной реальностью

выступает здесь общественное сознание, обладающее первичным содержанием, которое проходит ряд преобразований [4]. Восприятие получаемых в результате преобразований смыслов происходит независимо от психической природы субъекта через связывающие объективные отношения и их явленность субъекту образования сознания, условно определяемые Мамардашвили как феномены сознания [6]. Результат замещения связей системы, осуществлённого превращённой формой, дан сознанию участника системы на уровне феноменов, которые в концепции Маркса становятся обоснованием возможности субъекта адекватно действовать в социально-экономической системе, не обладая при этом знанием о её объективных процессах [3].

Сознание при таком подходе обладает многомерностью: восприятие объекта происходит с «наслоениями» — значениями, изначально ему не присущими, имеющими соотносённость со всей информацией, которой обладает субъект на момент познания, и теперь определяющими его действия. Следствием многомерности сознания являются системные свойства общественных отношений: на различных уровнях сознания порождаются определённые эффекты, которые наслаиваются и которые практически невозможно разложить в единую последовательность, объединённую причинными связями [9]. Результат действия совокупности эффектов воспринимается как исходная точка отсчёта. Существование феноменологического уровня выявляет факт небеспредпосылочности сознания: «личность обусловлена и определена вполне конкретными классовыми отношениями» [7. С. 77]. Сознание субъекта является элементом системы и обусловлено ею, содержание сознания оказывается определено системными связями; вместе с тем социально-экономическая система действует и реализуется через воспринимающие превращённые формы и оказывающие обратное влияние сознания агентов этой системы, «объективная, экономическая система выполняет себя через феномен» [6]. Включённость сознания субъекта в процесс формирования социально-экономической структуры и понимание детерминированности сознания неявными для него самими связями становится основой преодоления классического субъект-объектного противопоставления в концепции Маркса [5].

Феноменологическая теория, разрабатываемая Гуссерлем в рамках трансцендентальной традиции, предлагает другой вариант решения гносеологической проблемы объединения субъекта и объекта

познания, взаимодействие которых раскрывается в концепции феномена сознания, понимаемого как взаимосвязь деятельности сознания и получаемого посредством неё содержания.

Сознание субъекта рассматривается Гуссерлем как «точка соотносённости» [1. С. 322] получаемых в результате психических актов (восприятия, представления, суждения, воображения, воспоминания и пр.) содержаний, что становится возможным благодаря интенциональности — стремлению и способности сознания к приданию объекту, на который направлено внимание субъекта, смысла (интенция здесь рассматривается как имманентно присущее сознанию свойство осуществления его деятельности). Объектами, которым соответствуют возникающие в сознании феномены, могут становиться как данные в ощущениях, так и мыслимые предметы, «положения дел, ... признаки, ... несамостоятельные реальные или категориальные формы и т. п.» [1. С. 42]. При совершении психического акта происходит реализация смыслообразующей функции сознания: осуществляется акт мышления, непосредственно придающий смысл предмету, в рамках которого происходит «наполнение интенции» (понимаемой как изначально пустая) и завершающее его «осуществление значения», составляющие «внутренне сплавленное единство своеобразного характера» [Там же]. В результате этого процесса интенция оказывается наполненной: предмет становится наделённым значением, а в сознании возникает предметное содержание мышления — «реально (toll) присутствующее я в л е н и е предмета как переживание» [1. С. 178]. Интенция как свойство трансцендентального сознания, фактически ему синонимичное, становится основой многослойного образования сознания. Феномен же формируется исходя из индивидуальности субъекта, напрямую взаимосвязанной с миром человеческой культуры, как следующий слой этого образования, осознаваемый как «интерпретация интенции» [5]. Это создаёт предпосылки самого процесса познания. Сущность предмета дана в трансцендентальном сознании, которое составляет основу индивидуального, её познание осуществимо, с точки зрения Гуссерля, посредством феноменологической редукции. Взаимодействие субъективности человека и мира его деятельности передаётся, таким образом, в структуре феномена, который становится единственным способом этого взаимодействия: «Прослеживая поток явлений в имманентном созерцании, мы переходим

от феномена к феномену (каждый из которых есть единство в потоке и сам завлечён потоком) и никогда не приходим ни к чему, кроме феноменов» [1. С. 211].

Открытие феноменальной природы сознания имело своим следствием изменения в самой постановке гносеологических проблем и понимании возможностей их решения. Включение уровня феноменов сознания в процесс познания, когда взаимодействие субъекта и объекта познания осуществляется не напрямую, а становится им опосредованным, обнаруживает как обусловленность сознания, так и влияние сознания на мир «объектов человеческой реальности» [4].

Осуществляется смена представлений, присутствующих классическому типу рациональности. Субъект познания, понимаемый как внешний по отношению к объекту наблюдатель, не ограниченный пространством и временем и действующий из конвенционально выработанных предпосылок [5], признаётся «непрозрачным», обусловленным множеством наслаивающихся факторов и неотъемлемо включённым в процесс познания; понимание мира и его законов изначально данными, явлений мира произошедшими, завершёнными, независимыми от наблюдателя, когда процесс познания предполагает познание явлений, не обладающих, в отличие от сущности предмета, статусом существования, сменяется трактовкой данности мира человеку в содержании мышления, в феноменах. Таким образом, устанавливается онологичность феномена, существование признаётся и за действительностью, и за тем, как она явлена сознанию, что ставит проблему подхода к образованиям сознания как существованиям и ведёт к формированию неклассической рациональности [5].

Так, в соответствии с концепцией Маркса, носитель экономических отношений, действуя в рамках конкретной социально-экономической системы, не имеет возможности руководствоваться связями, существовавшими в системе первоначально, его представления и действия обусловлены превращёнными формами, детерминированными общественными отношениями производства. При этом образования, надстраиваемые при восприятии объективных системных процессов, не попадают в область сознательного контроля субъекта, мотивы действий могут им не осознаваться, а действия не являются актом его свободной воли, более того, считаются адекватными, только когда основаны на явленных закономерностях. Преодоление обусловленности субъекта в учении Гуссерля воз-

можно через проведение феноменологической редукции, которая становится инструментом для постижения смыслов, непосредственно данных субъекту в чистом, трансцендентальном сознании. На процесс конституирования предмета в сознании оказывает влияние область деятельности человека, а достижение объективного знания о предмете и описание того, что действительно явлено сознанию возможно посредством исключения знания, получаемого в рамках «естественной установки». При этом подход к обоснованию истинности знания, стоящего за уровнем данных человеку феноменов, в учениях как Маркса, так и Гуссерля отчётливо антипсихологичен, в содержании индивидуального сознания признаётся сверхличная объективность, что делает возможным научное познание, существование духовных ценностей, выстраивание логической структуры знания.

С другой стороны, субъект сам становится обусловливающим фактором для системы, агентом которой он является. Социальная, культурная, экономическая системы, общепризнанно считаемые целостными, объективными, на самом деле являются лишь видимой частью многоуровневых образований, которые воспринимаются на феноменологическом уровне сознания, то есть включают в себя субъективность наблюдателя [5]. В такой трактовке в процессе познания между восприятием и получением знания появляется реально существующая сила — действие сознания, оказывающее влияние на результат познания и определяющее деятельность человека. Отсюда особую значимость приобретают проблемы понимания и интерпретации значения воспринимаемого объекта индивидуальным сознанием, притом, что это значение объективно и не меняется в процессе познания. Многоуровневость восприятий субъектами оказывает влияние на дальнейшее становление объекта.

Следует отметить, что теоретические концепции Маркса и Гуссерля, закладывающие основы неклассического типа рациональности, тем не менее преемственны с общей традицией философского знания и в определённых аспектах остаются в рамках классического понимания субъект-объектного взаимодействия. Так, у Маркса главной воздействующей силой в этом взаимодействии обладает объект, при постулировании необходимости включения субъекта в изменение реальности посредством практики и революционной деятельности, когда задачей индивида, сформированного потребностями социальной действительности и, соответственно, вбирающего в себя все её проблемы, становится

«низвержение этого существующего» [7. С. 41]. Гуссерль при обосновании объективности получаемого знания идёт путём поиска имманентной сознанию смыслообразующей структуры, то есть использует позицию трансцендентализма, преодоленную Марксом, понимающим содержание сознания субъекта как коррелят независимого от него объективного знания.

Важнейшей предпосылкой для адекватного понимания реальности включённости человека в современный мир и оценки эффективности и возможностей научного познания является учёт открытого Марксом и Гуссерлем способа взаимодействия субъекта и объекта познания посредством феноменологического уровня сознания, который доказывает безусловность включённости сознания в устройство мира как «региона» бытия [5. С. 12]. Социальная, культурная, религиозная, научная системы воспроизводят себя только через сознание человека, которое становится их неустранимой частью, а необходимость учёта преобразований, происходящих с объективным предметом при интерпретации на уровне феноменов, позволяет рассматривать такую интерпретацию как объективную часть действительности. Если при научном познании предметов и систем деятельности человека подход к объекту познания с необходимостью учитывает субъект-объектное взаимодействие, то при естественнонаучном познании этот фактор искусственно исключается, естественная установка, подразумевающая воспроизводимость результатов изучения, широко

применима в современной науке для изучения физических явлений [5]. Преимуществом научной деятельности, осуществляемой в сфере смыслов, то есть на уровне феноменов, является возможность исследования объекта вне зависимости от его физического существования, в частности, изучения виртуальной действительности [10. С. 7]. Понимание обусловленности сознания человека и его обусловливающего действия становится неотъемлемым признаком неклассической рациональности и одновременно становится косвенным детерминирующим фактором появления таких направлений в философии XX в., как экзистенциализм, герменевтика, теория идеологии, психоанализ. Влияние этого теоретического подхода обнаруживает себя и в науке, в частности, наиболее наглядно такое влияние прослеживается в теории относительности [5. С. 1].

Таким образом, смена парадигмы взаимоотношения субъекта и объекта в неклассической рациональности имеет значение не только для последующего углубления знания в научном постижении мира. Она убедительно доказывает, что познание мира человеческой действительности, учёт непрерывного воспроизведения этого мира и процессов его аксиологизации возможно только через раскрытие реального основания — сознания человека. Именно сознание делает возможным построение картины мира. Последняя уравнивает сознание в онтологическом статусе с раскрытием объективной реальности, в которую включён человек.

Список литературы

1. Гуссерль, Э. Логические исследования. Т. II. Ч. I : Исследования по феноменологии и теории познания / Э. Гуссерль ; пер. с нем. В. И. Молчанова. — М. : Акад. Проект, 2011. — 565 с.
2. Жилина, В. А. Идеологическое управление как сущностная черта развития социума / В. А. Жилина // Социум и власть. — 2016. — № 1 (57). — С. 51–55.
3. Жилина, В. А. Проблема определения идеологического субъекта / В. А. Жилина // Вестн. Челяб. гос. ун-та. — 2009. — № 29 (167). Философия. Культурология. Социология. Вып. 13. — С. 44–50.
4. Мамардашвили, М. К. Анализ сознания в работах Маркса / М. К. Мамардашвили // Мамардашвили, М. К. Как я понимаю философию / М. К. Мамардашвили. — М. : Прогресс, 1990. — 368 с. — URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s01/z0001103/index.shtml>.
5. Мамардашвили, М. К. Классический и неклассический идеал рациональности / М. К. Мамардашвили // Мамардашвили, М. К. Классический и неклассический идеал рациональности / М. К. Мамардашвили. — М. : Азбука-Аттикус, АЗБУКА, 2010. — 288 с. — URL: <https://www.mamardashvili.com/ru/work/published-by-others/klassicheskij-i-neklassicheskij-idealny-racionalnost1>.
6. Мамардашвили, М. К. Проблемы анализа сознания: Лекция 10 / М. К. Мамардашвили — URL: <https://www.mamardashvili.com/archive/lectures/consciousness/10.html>
7. Маркс, К. Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс, К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — 2-е изд. — Т. 3. — 630 с.

8. Маркс, К. Теории прибавочной стоимости / К. Маркс, Ф. Энгельс // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — 2-е изд. — Т. 26, ч. 3. — 675 с.
9. Особенности политических коммуникационных процессов в современной России : монография / Урал. акад. гос. службы. — Екатеринбург, 2010.
10. Разеев, Д. Н. Феноменология науки / Д. Н. Разеев // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 6. — 2004. — Вып. 1 (№ 6). — С. 4–14.

Сведения об авторе

Красноперова Анна Сергеевна — аспирант кафедры философии, Магнитогорский государственный технический университет имени Г. И. Носова, Магнитогорск, Россия. anna_s_kr@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2018. No. 9 (419).
Philosophy Sciences. Iss. 49. Pp. 136–141.*

ONTOLOGIZATION OF CONSCIOUSNESS IN NONCLASSICAL RATIONALITY IN COMPARATIVE ANALYSIS OF MARX'S AND HUSSEL'S CONCEPTS

A.S. Krasnoperova

Nosov Magnitogorsk State Technical University, Magnitogorsk, Russia. anna_s_kr@mail.ru

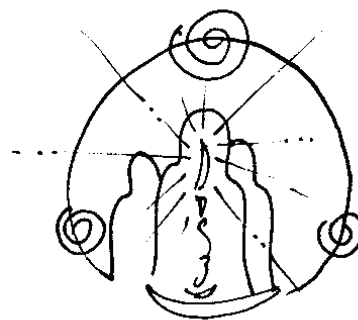
The article considers the scheme of interaction of human consciousness and world through categories transformed form and phenomenon of consciousness. This scheme unfolds in theoretical concepts of Marx and Husserl and implies the overcoming of classical epistemology approach, when the subject and object of knowledge are opposed, and they cannot be merged into the overall ontology. Author shows that the subject-object relationship becomes mediated when the level of the phenomena of consciousness is included in process of cognition. Detection the causality of consciousness and influence of consciousness on the world of human reality, proves interdependence of subject and object of knowledge. This approach of interaction of subject and object of knowledge proves that consciousness is undoubtedly included in the structure of the world. It becomes an inalienable characteristic of nonclassical rationality and exerts impact on its formation.

Keywords: *consciousness, subject-object relationship, transformed form, phenomenon of consciousness, nonclassical rationality, interpretation.*

References

1. Husserl E. *Logicheskiye issledovaniya. Tom II, chast' I: Issledovaniya po fenomenologii i teorii poznaniya* [Logical Investigations. Volume II. Part I: Investigations in phenomenology and knowledge]. Moscow, 2011. 565 p. (In Russ.).
2. Zhilina V.A. Ideologicheskoye upravleniye kak sushchnostnaya cherta razvitiya sotsiuma [Ideological management as essential feature of development of society]. *Sotsium i vlast'* [Society and power], 2016, no. 1 (57), pp. 51–55. (In Russ.).
3. Zhilina V.A. Problema opredeleniya ideologicheskogo sub'yekta [The problem of determining the ideological subject]. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of the Chelyabinsk State University], 2009, № 29 (167), pp. 44–50. (In Russ.).
4. Mamardashvili M.K. *Analiz soznaniya v rabotakh Marksa* [Analysis of consciousness in Marx's works]. Moscow, 1990. 368 p. Available at: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s01/z0001103/index.shtml> (In Russ.).
5. Mamardashvili M. K. *Klassicheskiy i neklassicheskiy ideal racional'nosti* [Classical and non-classical ideals of rationality]. Azbuka Publ., 2010. 288 p. Available at: <https://www.mamardashvili.com/ru/work/published-by-others/klassicheskiy-i-neklassicheskiy-ideal-racionalnosti/> (In Russ.).
6. Mamardashvili M.K. *Problemy analiza soznaniya: Lektsiya 10* [Problems of consciousness analysis: Lecture 10]. Available at: <https://www.mamardashvili.com/archive/lectures/consciousness/10.html> (In Russ.).
7. Marks K., Engel's F. *Nemetskaya ideologiya* [German ideology]. Marx K., Engels F. *Sochineniya* [Writings. Vol. 3]. 2nd ed. Moscow, 1955. 630 p. (In Russ.).

8. Marks K., Engel's F. *Teorii pribavochnoy stoimosti* [Theories of surplus value]. Marx K., Engel's F. Sochineniya [Writings. Vol. 26, part 3]. 2nd ed. Moscow, 1964. 675 p. (In Russ.).
9. *Osobennosti politicheskikh kommunikacionnykh processov v sovremennoj Rossii* [Features of political communication processes in modern Russia]. Ekaterinburg, 2010. (In Russ.).
10. Razeyev D.N. Phenomenologiya nauki [The phenomenology of science]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Seriya 6. Philosophiya, politologiya, sociologiya, psihologiya, pravo, mezhdunarodnyye otnosheniya* [Bulletin of St. Petersburg University. Series 6. Philosophy, political science, sociology, psychology, law, international relations], 2004, no. 6, pp. 4–14. (In Russ.).



*Вестник Челябинского государственного университета. 2018. № 9 (419).
Философские науки. Вып. 49. С. 142–145.*

УДК 091
ББК 87.3

DOI 10.24411/1994-2796-2018-10922

ФИЛОСОФ — РОДСТВЕННИК А. С. ПУШКИНА (об А. А. Козлове)

В. А. Кузнецов

Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия

Начало XX в. России среди образованных людей характеризуется широким увлечением философией. В 1912 г. сразу в нескольких периодических изданиях появились библиографические статьи, посвящённые философским взглядам русского философа Алексея Александровича Козлова (И. Румер. «А. А. Козлов» // Русская мысль, — М., 1912, № 5, май; Мокиевский Л. Эскиз к одному русскому портрету // Русское богатство, 1912, № 4, отд. I). Книгоиздательство «Путь» в серии «Русские мыслители» выпустило в 1912 г. книгу о философе А. А. Козлове. Написал её последователь философии Козлова и его сын С. А. Аскольдов. А. А. Козлов начал заниматься философией уже в зрелом возрасте, посвятив свою жизнь распространению в обществе научного мировоззрения.

А. А. Козлов родился в Москве в 1831 г. и был внебрачным сыном Ивана Алексеевича Пушкина (дальнего родственника А. С. Пушкина) и крестьянской девушки. В очерке А. Аскольдова говорится, что в самые первые годы жизни философа, его, малыша, то брали в аристократический дом Пушкина, то отсылали домой к матери, которая «для покрытия греха» вышла замуж за мещанина А. П. Козлова, человека безнравственного, женившегося ради 5 000 р., выданных ему И. А. Пушкиным. Сообщается, что он «заколотил» свою безответную жену до смерти. Сам А. Козлов о своих детских впечатлениях, связанных со смер-

тью матери, говорит в своей автобиографии, к сожалению, доведённой всего до 12 лет. В 1838 г., когда Алексею было 7 лет, его мать умерла, и отчим отдал его на попечение своей тётке. Будущий философ с 1843 г. учился в 1-й Московской гимназии не на средства своего отца Пушкина; а на «блудные деньги» (как выражался Козлов) своей родственницы, которая, несмотря на своё невежество и образ жизни, питала уважение к просвещению и решила сделать своего родственника образованным, учёным.

В гимназии он получил первый урок, повлиявший на его выбор западничества как направления общественной и философской мысли. И получил он этот урок от учителя словесности Тертия Филиппова (впоследствии сенатора, государственного контролёра, известного богослова и собирателя русского песенного фольклора), которому он подал своё гимназическое сочинение на тему: «Россия, спасительница Европы». Здесь говорилось и о том, как Россия заслонила собой Европу от татар, и о том, как она «спасла» Европу от Наполеона I, и о том, как Россия подавляла венгерское восстание. И учитель словесности в беседе с глазу на глаз и пояснил юному патриоту, «...что чем-чем, а уж подавлением венгерского восстания России хвалиться не приходится».

С 1850 г. он около года проучился на физико-математическом факультете Московского университета, затем перевёлся на историко-филологический

факультет, который и закончил в 1856 г. Во время обучения в университете Козлов увлёкся социалистическими идеями Ш. Фурье и материализмом Л. Фейербаха.

По окончании университета Козлов женился на крестьянке и поступил преподавателем русского языка и литературы в Константиновский межевой институт. Однако он скоро завёл себе другую семью. Получилось это так: он давал уроки в старинной дворянской семье помещика А. А. Челищева его дочери Марии и здесь он влюбил в себя свою ученицу, которая убежала из своего дома, поселилась с Козловым и стала его женой. Но эта прекрасная, умная, высокообразованная женщина впоследствии заболела и страдала психическим помешательством.

А. Козлов начинал свою деятельность как публицист, экономист. Сотрудничая в газетах, он писал статьи на экономические темы: «О хозяйственном управлении города Москвы», «О финансовом положении России» и др., которые выходили в «Московских известиях», «Московском вестнике», «Финансовом вестнике», «Вестнике промышленности» и «Отечественных записках» и в др.

Будучи активным человеком, Козлов пропагандировал социалистические идеи, из-за чего его вынудили оставить преподавание. Козлов имел связи в революционной среде и потому с 1858 г. состоял под надзором полиции. В 1866 г. он был арестован по подозрению в причастности в организации революционного общества, а также к делу Каракозова, и заключён в Петропавловскую крепость. После полугода заключения его освободили, но запретили жить в столицах. Козлов поселился в имении своего тестя в Калужской губернии, где занялся сельским хозяйством, а затем устроился управляющим лесами в имении крупного московского фабриканта во Владимирской губернии.

Пройдя эти превратности судьбы, наш будущий философ, имея уже более 40 лет от роду (примерно, в 1872–1873 гг.) случайно, на «на сон грядущий», взял в руки книгу польского последователя Шопенгауэра Фрауэнштедта (*Briefe über Schopenhauersche Philosophie*). И только тогда его озарило, что истинное его призвание — философия. Козлов прежде всего выписал все сочинения Шопенгауэра и с тех пор погрузился в дебри его метафизики. С этого времени Козлов стал постоянно выступать в печати с философскими публикациями. Скоро он стал профессором философии в Киевском университете, куда его в 1876 г. устроили при помощи А. А. Котляревского. В этом же

году он начал читать там лекции. В 1881 г. он защитил магистерскую диссертацию на тему «Метод и направление философии Платона», а в 1884 г. в Петербурге — докторскую диссертацию на тему «Генезис теории пространства и времени у Канта» и получил звание профессора.

Современники отмечают, что «...киевляне были немало удивлены, когда увидели, что новый философ оказался огромным человеком, со львиной физиономией, быстро покоряющей сердца дам и девиц, которым он и проповедовал философию с бокалом в руках. Быть может, Козлова так и не признали бы за настоящего философа, если бы на счастье у него не оказалось одной, заинтересовавшей публику, странности: его всегда видели с очень большим ковровым саком в руках; с этим саком он не расставался ни на улице, ни в аудитории, ни в других местах, где его могли видеть обыватели. Интерес, вызванный саком Козлова, был значителен. Но мужчины всё-таки сдерживали своё любопытство, а женщины пошли напролом. И вот однажды, после лекции, курсистки окружили Козлова тесным кольцом и заставили показать содержание сака. Сверх колбасы и вина, в нём оказалось ещё смена белья, и Козлов объяснил любопытным девицам, что когда его арестовали в Москве чуть не на улице, то он испытал большое неудобство, пока ему из дома доставили смену белья, — и вот, с тех пор, он, выходя из дому, кладёт в сак, на всякий случай, смену белья. Киевляне успокоились: есть чудачество, значит — настоящий философ». Так, в Киеве Козлов сделался известным публицистом.

В 1880 г. А. Козлов познакомился с одним из сочинений немецкого философа Г. Тейхмюллера, которое произвело на него сильное впечатление. Он скоро сделался его горячим последователем. Собственное учение Козлова, изложенное им в дальнейших трудах, полностью воспроизводит основные идеи Тейхмюллера, последователя идей Лейбница. В этот же период у него происходит перемена в философских воззрениях: неудовлетворённый учением Шопенгауэра, он стал искать иных основ для своего мировоззрения и с этой целью обратился к учению Г. Лейбница. В 1885 г. начал издавать свой собственный журнал «Философский трёхмесячник», который стал первым в России чисто философским журналом.

До 1886 г., когда у него произошло кровоизлияние в мозг и его разбил паралич правой половины тела, сделав его «неспособным без посторонней помощи двигаться по комнате и неспособным

держат в руках перо», он успел издать несколько трудов (Сущность мирового процесса, или «Философия бессознательного» Э. фон Гартмана. Вып. 1–2; М., 1873–75; Философские этюды. Ч. 1. СПб., 1876; Философия как наука. Киев, 1877; Философия действительности. Изложение философской системы Дюринга с приложением критического обзора. Киев, 1878; Философские этюды. Ч. 2. Метод и направление философии Платона. Киев, 1880; Критический этюд по поводу книги г. Грота «Психология чувствований». Киев, 1881). Но после 1886 г., когда условия его жизни из-за болезни резко изменились, он стал диктовать философские мысли. Несмотря на страдания, вызванные этой болезнью, Козлов возносил хвалу «Высочайшей Субстанции», которая так мудро устроила Вселенную, и благодарность ей за паралич... за мудрость её предначертаний», которая позволила ему надиктовать обилие философских мыслей.

Философия Козлова представлена в выпусках «Своего Слова», где изложена в виде застольной беседы «Петербургского Сократа» — главного персонажа диалогов, развивавшего идеи автора, некоего Сократа с Песков, а его оппонентами выступали герои романов Достоевского» (см: Первая беседа с петербургским Сократом (понятие субстанции) // «Своё слово». Киев. 1888. № 1. С. 3–23; Вторая ... // 1888. № 1. С. 24–46; Третья... (сознание и духовная субстанция) // 1888. № 1. С. 47–8; Четвёртая... (понятие бытия) // 1889. № 2. С. 5–36; Пятая... // 1889. № 2. С. 37–57; Шестая... // 1889. № 2. С. 58–109). Всего в «Своём слове» он напечатал в Киеве и затем в Санкт-Петербурге 33 статьи. Кроме того, он активно печатался в других научных и философских журналах. Большая их часть вышла в свет в журнале «Вопросы философии и психологии», в котором начиная с 1889 г. и до 1895 г. он напечатал 16 статей на различные философские темы. Козлов подверг также анализу творчество Л. Н. Толстого (Письма о книге гр. Л. Н. Толстого «О жизни». М., 1891; Религия гр. Л. Н. Толстого, его учение о жизни и любви. Ч. 1–2. СПб., 1895; Религия графа Л. Н. Толстого // Философский трёхмесячник. 1895. № 1).

В 1891 г. Козлов вместе с семьёй переехал в Петербург, где вокруг него сложился небольшой философский кружок, в который входили и его сын С. А. Алексеев-Аскольдов и философ Н. О. Лосский.

В трудах, напечатанных в этих сборниках и журналах, Козлов защищал свои философские позиции. Начав в 1871 г. с позитивистской критики «Исторических писем» Миртова-Лаврова, Козлов затем переходит к метафизике Шопенгауэра и Гартмана; но уже через два года обращается к Е. Дюрингу, в материалистической философии которого пытается найти новые основы для своего мировоззрения. Далее он переходит к изучению великих идеалистов: Платона, Лейбница, Канта, Гегеля... и только в 1888 г. решительно становится на точку зрения Лейбница, на его плюрализм, как на «незыблемую основу истинного философского знания». Он проводит метафизический анализ понятия бытия, убеждая, «...что в сознании моего “я” мне непосредственно дана моя духовная субстанция, и полное отделение теоретического познания от элементарного сознания». В понимании времени он исходит из субъективного идеализма. Многие идеи Козлов заимствовал у Г. Тейхмюллера, под его влиянием Козлов перешёл от «неопределённого монистического идеализма к монадологическому плюрализму Лейбница». Таким образом, сложилось философия Козлова, основанная на идеях Тейхмюллера и названная им панпсихизмом. Главнейшим понятием в его учении является категория бытия, источником которого служит первоначальное сознание. «Понятие бытия имеет своим содержанием знание о нашей субстанции, её деятельности и содержании этих деятельностей в их единстве и отношении друг к другу. Всё познание опирается, в конце концов, на познание “я”». Своим панпсихизмом, своим учением о бытии Козлов подготовил почву для русских мистиков и богословов начала XX в.

Философское влияние Козлова довольно широко. Н. О. Лосский заявлял о том, чем он обязан в философии своему учителю. А. А. Козлова отличала любовь «к русскому здравому смыслу и западной культуре». Он оставил заметный след в русской философии, признанием чего при его жизни служил факт избрания его почётным членом русского философского общества при Санкт-Петербургском университете, а после смерти — включение его биографии в серию «Русских мыслителей». Козлов умер в Петербурге в 1901 г. от воспаления лёгких и был похоронен на Волковом кладбище.

Сведения об авторе

Кузнецов Владимир Александрович — доктор исторических наук, профессор кафедры философии, Челябинский государственный университет. Челябинск, Россия. filos@csu.ru

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2018. No. 9 (419).

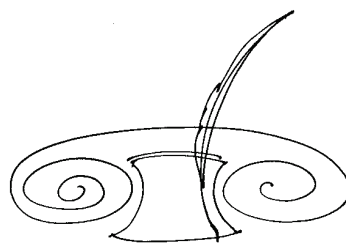
Philosophy Sciences. Iss. 49. Pp. 142–145.

**ABOUT A.A. KOZLOV — A PHILOSOPHER
AND A RELATIVE OF A.S. PUSHKIN**

V.A. Kuznetsov

Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia. filos@csu.ru

В ЗАПИСНУЮ КНИЖКУ ПРЕПОДАВАТЕЛЯ



Васанта («время года, приносящее свет») — название весны, а также в индийской традиции имя юноши как персонификации весны.

Гэ у — термин китайской философии, означающий философствование, постижение (вещей), естествознание.

Каталепсис (др.-греч. — схватывание) — термин в логике стоицизма (IV–III вв. до н. э.), обозначающий такую истину, которая настолько очевидна, что она как бы «схватывает» человека, принуждает его к согласию.

Мантравади — в др.-инд. традиции, знахарь, лечащий мантрами, то есть молитвенными заклинаниями.

Песни ночи — поэтический жанр в Китае, нователем которого считается китайский поэт Шэнь Юэ (441–513). Песни этого жанра говорят о тоске и одиночестве.

Эхекрат (IV в. до н. э.) — один из последних представителей старой пифагорейской школы.

(Из словаря В. А. Кузнецова. Краткий словарь-справочник по истории, мифологии, религии, философии, искусству Древней Индии и Древнего Китая. — Челябинск, 2013. — 406 с.)