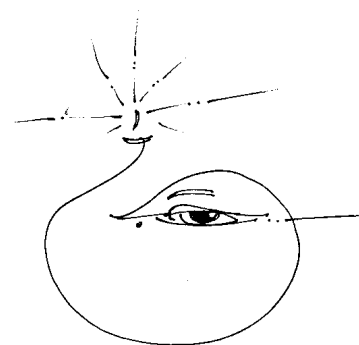


ФИЛОСОФСКИЙ ВЗГЛЯД НА ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ



Вестник Челябинского государственного университета. 2020. № 4 (438).
Философские науки. Вып. 55. С. 5–9.

УДК 111.1
ББК 87.6

DOI: 10.24411/1994-2796-2020-10401

КОМПЛЕКСНАЯ ПОТРЕБИТЕЛЬНАЯ СТОИМОСТЬ КАК ФОРМА И МЕРА ПРЕДМЕТНОГО БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА

А. Б. Невелев, Н. Л. Худякова, А. Я. Камалетдинова

Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия

В исследовании предметного бытия человека руководствуемся учением К. Маркса о трёх формациях, делением развития человечества на предысторию и историю. Методологическим основанием является экономическая теория превращения формы стоимости в прибавочную, а затем в потребительную форму стоимости и наоборот. Логически обосновывается, что комплексная потребительная стоимость может представлять меру бытия свободной индивидуальности.

Ключевые слова: *общественные формации, предметное бытие, история, предыстория, комплексная потребительная стоимость.*

Известно, что К. Маркс, исследуя категориальный строй политической экономии, все проблемы, связанные с анализом стоимости, потребительной стоимости, абстрактного и конкретного труда, меновой стоимости, денег, по аналогии относил к сфере «микроанатомии» экономической жизни общества. Не разобравшись с этими категориями на «клеточном» уровне, невозможно претендовать на понимание сути происходящего на макроуровне общественной жизни. Решающей руководящей идеей, которая интегрирует на микроуровне все векторы теоретической реконструкции, проектирования будущего общества, на наш взгляд, является идея К. Маркса об обратном поглощении стоимости потребительной стоимостью.

Так как эвристический потенциал этих идей мыслителя нынче почти не используется, уместно восстановить наиболее фундаментальные из них. Это прежде всего идея деления истории человечества на предысторию и собственно историю. Базовый смысл предыстории заключается в том, что для действительного становления человека как человека в собственном смысле слова необходима соответствующая предметная среда, в которой

закодирован потенциал человеческого развития. Человеческий потенциал предметной среды предстаёт поначалу в значительной степени недоступным широким народным массам. Развитие человека по преимуществу случайно. Человек в этих условиях предыстории, скорее, не цель, а средство опредмечивания его потенциала. Появление человеческой индивидуальности случайно, человек, как человек, по сути, в значительной мере выступает игрушкой судьбы. Поскольку для периода предыстории преимущественной целью выступает предметная среда, следует внимательнее присмотреться к её роли в предметном бытии человеческого индивида и человека как индивидуальности. Раскрыть её роль нам поможет категория формы и идея метаморфоза (или трансформации).

Форма, элементарным бытием которой является отношение, имеет своим существенным свойством способность «переселения», способность «путешествия», перехода из одной субстратной среды в другую субстратную среду. Например, в теории отражения считается, что при механическом воздействии одной вещи на другую, форма воздействующей вещи переселяется в вещь (субстрат),

на которую оказывается воздействие. Печать воздействует на сургуч, оставляя в последнем свою форму, форма рисунка пальца при снятии отпечатков переселяется на бумагу, тавро выжигает на коже животного знак собственности и т. п. Метаморфоз в данных примерах предстаёт как переселение формы из вещи в вещь, но есть и другие метаморфозы. В частности, нас особо интересует переселение формы из созданной в результате предыстории предметной среды обитания людей в деятельность, в действия человека. Чтобы стать человеком в собственном смысле слова, необходимо распредмечивать эту предметную среду, переводить форму из состояния покоящейся в вещно-предметном мире, в умения, навыки, в действия человека. Пребывание формы в субстрате действующего человека закрепляется ещё одним её переселением — в субстрат мысли, закрепление её с помощью языка в виде знания. Мысль в таком случае предстаёт как свёрнутая форма действия человека с вещью. В этом определении мы фиксируем три «ипостаси» формы: 1) форма в вещи; 2) форма в действии человека; 3) форма в мысли. Когда мы ведём речь об опредмечивании — распредмечивании, имеется в виду именно это движение (метаморфоз, трансформация) формы.

Предыстория в выше рассмотренном виде — это создание самой предметной, прежде всего вещной, среды, в которой «упакована» так необходимая для человеческого становления форма. Чтобы каждое новое поколение людей дублировало при своём человеческом становлении созданную форму, должно выполняться два условия: 1) форма должна быть в наличии, то есть создана; 2) она должна быть доступна для распредмечивания каждым новым поколением. В предыстории доминирует логика опредмечивания. Нехватка вещной среды для развития отдельных людей порождает отчуждение. Опредмечивание предстаёт как овеществление. Богатство предстаёт преимущественно в его внешней форме как богатство, состоящее из вещей. Деньги венчают собой торжество овеществлённого богатства. Частная собственность, рынок, товар и деньги привязывают сознание людей к внешнему, вещному богатству, на место человека в смысле идентичности становится вещь, на место вещи — человек. Отношения и сознание овеществляются, а значит, отчуждаются. Итак, предыстория — это история вынужденного отчуждения и в массе своей извращения человеческого бытия, история выворачивания человека наизнанку, история сочетания несочетаемого.

В «Экономическо-философских рукописях 1844 года» К. Маркса достаточно полно и ярко изложены эти характеристики социально-экономического перевёртывания в отчуждённом бытии людей. Ключевым моментом в конечном счёте является обусловленная средствами производства производительность общественного труда. Например, «ручная мельница даёт нам общество с сюзереном во главе, а паровая мельница даёт нам общество с промышленным капиталистом во главе». К. Маркс подчёркивает здесь крайние позиции взаимодействия базиса и надстройки: средства производства со свойственной им производительностью и обусловленную ими форму государства. Специально пропущенными звеньями являются: люди как производительные силы, производительность труда, производственные отношения, форма собственности, форм права и т. д. Методологически интересно для нас тут та идея, что вещи, средства производства представляют собой закодированную деятельность, порождающую всю форму общества и государства. В переводе на нашу тему это говорит о том, что предыстория содержит в себе в вещной форме историю человека и общества и что рано или поздно начинается массовое распредмечивание закодированной формы, перевод её из внешне-вещного бытия во внутренние деятельные и мыслительные, духовные качества человека. Причём этот метаморфоз в живое деятельное и мыслящее бытие человека становится необходимостью. Человек выступает тут не случайным моментом, которому улыбнулась удача в виде знатного происхождения, богатой семьи, счастливого материально обеспеченного брака, рождения в странах «золотого миллиарда» и т. д., и т. п. Он признан по рождению и обеспечен материально и духовно средствами его человеческого развития.

Вступление в собственно историю человечества означает, что каждый отдельный человек становится целью, его индивидуальное развитие как свободного человеческого существа подчиняет себе все стороны общественного бытия. Понятно, что на философско-экономическом микроуровне в свете категориальной концептуализации этот радикальный сдвиг, переход от преимущественно предыстории к собственно истории человечества не может не быть отмечен. В связи с этим вспомним ещё одну фундаментальную идею К. Маркса о «разбивке» истории человечества на три формации: 1) первичная формация (общество личной зависимости); 2) вторичная формация (общество вещной зависимости); 3) третичная формация (общество

свободной человеческой индивидуальности). Учение о трёх формациях конкретизирует разделение истории человечества на предысторию и историю.

Первые две формации вполне укладываются в качественную определённость предыстории. Сквозным моментом предыстории, а значит, и первых двух формаций является атомизация собственности под влиянием роста производительности труда. Способы производства, которые как-то удерживаются от атомизации (азиатский способ производства, община, кастовый строй и т. п.) и господства частной собственности, тем не менее испытывают на себе её воздействие во внешнем контуре их социально-экономического бытия. Весь компендиум категорий, отражающий процессы в обществе отчуждения (предыстория, первичная и вторичная формации) на микроуровне представлен категориями товара, меновой стоимости, стоимости, потребительной стоимости, абстрактного и конкретного труда, рабочей силы, прибавочной стоимости, капитала. По понятным причинам третичная формация представлена в учении К. Маркса концептуально значительно беднее. Между тем, если мы признаём эвристическую значимость рассматриваемых идей, то нужно пытаться, опираясь на логику «Капитала» и фундаментальных трудов, оставленных К. Марксом в виде рукописей, выстроить концепцию единства исторического и логического применительно и к третичной формации.

Третичная формация, общество свободной человеческой индивидуальности представляют собой превращение человека в цель общественного развития и подчинение всего наработанного и накопленного богатства человечества этой цели. Доминирование предысторического опредмечивания сменяется доминированием исторического распредмечивания, перевода человечески значимой формы в живое бытие индивидов. При этом радикально меняется логика и сам вектор «микроанатомии». Происходит обратное поглощение стоимости потребительной стоимостью, которая приобретает в человеческой форме комплексный характер. В «Форме стоимости» К. Маркса потребительная стоимость снимается (в гегелевском смысле) стоимостью, товар снимается деньгами. Среди четырёх взаимосвязанных производственных отношений (производство, распределение, обмен и потребление) определяющим производственным отношением выступает обмен (рынок), который в абстрактной форме увязывает потребительные стоимости между собой и делает это в произвольном порядке.

Стихия «всеобщей продажности» (К. Маркс) сочетает несочетаемое, и забота о целостном, комплексном бытии человека совершенно не важна. Деньги (стоимости как «кристаллы» абстрактного труда) вызывающе демонстрируют их отвлечённость от нужд человеческого бытия и только через кризисы «вспоминают» о своём генезисе, о происхождении из мира товаров. На поверхности общественных процессов находится при этом игра вещей, прикрывающая отношения людей. Овеществлённое сознание озабочено не комплексностью потребительных стоимостей во имя целостности человеческого бытия, а наживой, приростом авансированных денег, той или иной формой прибавочной стоимости (процент, прибыль от отчуждения, рента, промышленный доход, дивиденд). В третичной формации, в обществе свободной человеческой индивидуальности доминирующим среди производственных отношений становится индивидуальное потребление, которое есть производство индивидуального человека как целостности. Поэтому потребительная стоимость по определению утрачивает свой абстрактный характер. Она изначально выступает в форме комплексной потребительной стоимости. Именно в комплексной потребительной стоимости закодировано целостное бытие свободной человеческой индивидуальности. Человек в ходе своего становления раскодирует свою предметную среду, распредмечивает её. Потребительная стоимость снимает стоимость, то есть в каком-то смысле поглощает, отрицает её, в каком-то смысле сохраняет, удерживает её. Это и представляет для нас особый теоретический интерес.

В товарном и капиталистическом обществе стоимость и потребительная стоимость представляют собой две противоположные стороны товара. Товар как стоимость — это по качеству кристалл абстрактного труда, товар как потребительная стоимость — это результат конкретного труда. В товарном и капиталистическом обществе общая тенденция заключается в поглощении стоимостью товара его потребительной стоимости, поглощении деньгами товаров. Рынок заставляет потребительные стоимости играть второстепенную роль, а значит, задвигает человека с его потребностями и ценностями на задворки общественного процесса. В третичной формации вектор отношения между стоимостью и потребительной стоимостью товара меняется на противоположный. Теперь потребительная стоимость поглощает стоимость. Логика процесса в марксовой «Форме стоимости»

в «Капитале» идёт от единичного (простая, случайная форма стоимости) к особенному (развёрнутая форма стоимости) и ко всеобщему (всеобщая и денежная форма стоимости). Это первая («совершенная», Аристотель) фигура силлогизма в гегелевской интерпретации: Е — О — В (единичное — особенное — всеобщее). К. Маркс демонстрирует, как возникает всеобщий эквивалент, всеобщая мера стоимости, мировые деньги. «Форма потребительной стоимости», о которой идёт речь применительно к третичной формации, естественно, предполагает обратный порядок следования: теперь единичное поглощает всеобщее, человеческий индивид поглощает в своём развитии всеобщее вещное богатство человечества.

В «Форме потребительной стоимости» уже доминирует распределение человеческих возможностей культуры. Силлогизм при этом имеет вид: В — О — Е; особенное, в качестве среднего термина, смыкает всеобщее и единичное между собой в человеческом индивиде. В состав комплексной потребительной стоимости входит, таким образом, абстрактно всеобщее — деньги, особенное — бренды, как претензия потребительных стоимостей товаров выступить в функции денег, комплексная уравнивающая стоимость, потребительная стоимость, обеспечивающая бытие человека. Особенная форма потребительной стоимости, как средний термин, детерминирована таким образом

с двух сторон: со стороны абстрактно всеобщей стоимости (денег) и со стороны человеческой единичности, уникальности, неповторимости. Бренды — это «эхо» денег в составе особенного, как среднего термина, комплексная потребительная стоимость — это «эхо» индивидуального человека в составе особенного, как среднего термина. Брендам никогда не стать деньгами, но они знаменуют саму тенденцию развития от стоимости к потребительной стоимости, комплексной потребительной стоимости никогда не обеспечить развитие индивидуальной неповторимости человека, но она явно указывает на тенденцию, на предел стремлений: на свободную человеческую индивидуальность как всеобщую необходимость. И наконец, сам пик формы потребительной стоимости — это свободная человеческая индивидуальность, единичность в её предельном воплощении. Индивидуализированная потребительная стоимость как четвёртая, высшая форма потребительной стоимости выступает мерой человечности бытия, как отдельного человека, так и народа, так и человечества в целом. В индивидуализированной форме потребительной стоимости предметно закодирована мера свободного человеческого развития. Становление свободного индивидуального человека, таким образом, обеспечено распределением культуры как индивидуализированной потребительной стоимости.

Список литературы

1. Маркс, К. Форма стоимости / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — 2-е изд. — Т. 49. — С. 139–164.
2. Marx, K. Capital: a Critique of Political Economy / K. Marx. — Chicago, Charles H. Kerr and Co. Publ., 1909. — Vol. I : The Process of Capitalist Production.
3. Marx, K. Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 / K. Marx // Marx K., Engels F. Werke, Ergänzungsband, 1 Teil. — Berlin, Dietz Verlag Publ., 1968.
4. Невелев, А. Б. Философия познания : учеб. пособие / А. Б. Невелев, Н. Л. Худякова. — Челябинск : Изд-во Челяб. гос. ун-та, 2015. — 123 с. (Классическое университетское образование).
5. Невелев, А. Б. Теория стоимости К. Маркса: предметно-энергетический подход к моделированию идеала гражданина / А. Б. Невелев, А. Я. Камалетдинова // Вестн. Челяб. гос. ун-та. Философия. Социология. Культурология. — 2015. — № 19 (374). Философия. Вып. 37. — С. 26–31.
6. Невелев, А. Б. Форма стоимости в учении Карла Маркса как методологическая основа / А. Б. Невелев, А. Я. Камалетдинова, О. А. Брильц // Вестн. Челяб. гос. ун-та. — 2019. — № 8 (430). Филос. науки. Вып. 53. — С. 83–85.

Сведения об авторах

Невелев Анатолий Борисович — доктор философских наук, профессор кафедры философии, Челябинский государственный университет. Челябинск, Россия. filos@csu.ru

Худякова Наталья Леонидовна — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии, Челябинский государственный университет. Челябинск, Россия. hudyakovanl@gmail.com

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

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 4 (438).
Philosophy Sciences. Iss. 55. Pp. 5–9.*

COMPLEX USE VALUE AS A FORM AND MEASURE OF A PERSON'S OBJECTIVE BEING

A.B. Nevelev

Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia. filos@csu.ru

N.L. Khudyakova

Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia. hudyakovanl@gmail.com

A.Ya. Kamaletdinova

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

In the study of the subject being of man, we are guided by the teachings of Karl Marx about three formations, the division of human development into prehistory and history. The methodological basis is the economic theory of transformation of the form of value into surplus, and then into the use form of value and Vice versa. It is logically proved that the complex use value can represent the measure of existence of a free individual.

Keywords: *social formations, subject being, history, prehistory, complex use value.*

References

1. Marks K. Forma stoimosti [The Value-Form]. *Marks K., Engel's F. Sochineniya* [Collected Works]. 2nd ed. Moscow, 1974. Vol. 49. Pp. 139–164. (In Russ.).
2. Marx K. *Capital: a Critique of Political Economy*. Vol. I. The Process of Capitalist Production. Chicago, Charles H. Kerr and Co. Publ., 1909.
3. Marx K. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. *Marx K., Engels F. Werke, Ergänzungsband, 1 Teil*. Berlin, Dietz Verlag Publ., 1968. (In Germ.).
4. Nevelev A.B., Khudyakova N.L. *Filosofiya poznaniya* [Philosophy of knowledge: textbook]. Chelyabinsk, 2015. 123 p. (In Russ.).
5. Nevelev A.B., Kamaletdinova A.Ya. Teoriya stoimosti K. Marksa: predmetno-energeticheskiy podhod k modelirovaniyu ideala grazhdanina [K. Marx's theory of value: a domain-energy approach to modeling an ideal of a citizen]. *Bulletin of Chelyabinsk State University. Philosophy. Sociology. Culturology*, 2015, no. 19 (374), iss. 37, pp. 26–31. (In Russ.).
6. Nevelev A.B., Kamaletdinova A.Ya., Bril'ts O. A. *Forma stoimosti v uchenii Karla Marksa kak metodologicheskaya osnova* [Form of value in the doctrine of Karl Marx as a methodological basis]. *Bulletin of Chelyabinsk State University*, 2019, no. 8 (430), pp. 83–85. (In Russ.).

ФИЛОСОФСТВУЮЩИЙ АВТОМОБИЛЬ

И. В. Егорова, Э. М. Спирина

Институт философии РАН, Москва, Россия

Затрагиваются проблемы алгоритмизации человеческой деятельности и вытеснения человека из сферы профессионального труда. Авторы обращаются к работам Ю. Н. Харари, входящего в число наиболее известных футурологов мира наряду со Ст. Лемом, Д. Беллом, Э. Тоффлером, Дж. Нейсбитом, Р. Курцвейлом и др. Особое внимание уделяется философии и её роли в обществе будущего. Дается критическая оценка представлений Харари о человеке как о наборе алгоритмов, подверженном неограниченному манипулированию и переконструированию.

Ключевые слова: философия, человек, искусственный интеллект, алгоритм, этические дилеммы, свобода выбора, либерализм.

Недавно в Институте философии РАН прошёл конкурс философских сочинений на тему «О пользе и вреде философии для жизни». Он был приурочен к отмечающемуся в 2019 г. 90-летию юбилею Института. Впрочем, в размышления на эту тему периодически погружаются многие, а тем более те, кто в силу своей профессиональной деятельности занимаются философией. Казалось бы, пропасть между философскими изысканиями и реальной жизнью чрезвычайно велика. Мы часто подшучиваем в профессиональной среде над усердным желанием чиновников найти фундаментальной науке и философии сиюминутное практическое применение и выделять финансирование научным институтам в соответствии с вкладом в финансово-хозяйственную деятельность страны. Философии в этом случае доказать свою необходимость окажется чрезвычайно сложно.

О поистине трагическом положении философа писал в своё время Н. А. Бердяев: «Его почти никто не любит. На протяжении всей истории культуры обнаруживается вражда к философии и притом с самых разнообразных сторон. Философия есть самая незащищённая сторона культуры» [1, с. 230]. Определяя место философии в современном мире, П. С. Гуревич отметил: «Философию теснят отовсюду. Представители точных наук, обескураженные грандиозными открытиями нашего века, полагают, что проникновение в ядро клетки важнее отвлечённых промысливаний. Размышлению ставится некий предел. Утрачивается и без того зыбкая уверенность в ценности философского мышления» [2, с. 19]. А. А. Гусейнов, выступая на заседании

теоретического семинара Института философии РАН «Философия в публичном пространстве» в 2015 г., сказал: «...философию нельзя ни на что обменять в рамках практикуемого обществом разделения труда, и философы, как высмеял Лукиан в “Продаже жизней”, на рынке услуг, если их вообще можно продать, котируются не больше, чем стоят их тела, или в лучшем случае, чем нечто нелепое и экзотическое. Это означает: если философия обладает общественной ценностью, то лишь сама по себе, а не тем, что её можно куда-то приложить за пределами самой философии» [5]. Однако, как оказалось, будущее для профессии философа некоторые современные исследователи видят не столь мрачно.

Известный своими яркими работами «Sapiens. Краткая история человечества» [12] и «Homo Deus. Краткая история будущего» [11] иерусалимский историк Юваль Ной Харари в 2018 г. выпустил ещё одну книгу — «21 урок для XXI века» [10]. В ней он продолжает размышлять над главными вызовами, стоящими перед современным человеком. Одной из глобальных проблем, порожаемых развитием информационных и биотехнологий, Харари считает массовую безработицу, связанную с заменой людей искусственным интеллектом и роботами в целых отраслях экономики.

Мы видим, что компьютерные технологии играют всё большую роль в нашей жизни. Заменить ими людей год от года становится всё проще. Чтобы вытеснить человека с рынка труда, замечает Харари, искусственному интеллекту нужно лишь быть лучше нас в выполнении специфических действий (алгоритмов), составляющих суть той или

иной профессии¹. Даже те, кто управляет коллективами, могут быть заменены. По мере вытеснения людей алгоритмами, богатство и власть будут сосредотачиваться в руках тонкого слоя элиты — владельцев этих могущественных алгоритмов. Социальное и политическое неравенство достигнет беспрецедентного уровня.

На следующей ступени — алгоритмы сами смогут быть владельцами корпораций. Законы человеческого общества уже признают «субъектами права» интересующие сущности (такие, как нации и корпорации). Компания «Тойота» или страна США не являются живыми сущностями, но они являются субъектами, владеющими землёй, акциями, могут привлекаться к суду и т. д. То есть они имеют юридический статус. Не исключено, что скоро такой же статус получат и алгоритмы. И тогда ничто не помешает им стать хозяевами транспортной империи, банка, фонда и перестать подчиняться желанию человека.

А чем же тогда займутся люди? Часто приходится слышать, что нашим последним прибежищем, пишет Харари, является искусство, так как оно уникально человеческое, творческое. Искусство

¹ Уже в этом месте стоит задуматься: действительно ли овладение профессией — это всего лишь качественное выполнение набора специфических действий? Вся отечественная психология труда, описывающая этапы профессионального становления, исходила из того, что высшим уровнем профессионализма является превращение субъекта труда в творца, новатора, способного «выйти за пределы профессии», то есть творчески обогатить её своим личным вкладом. Профессионалы самого высокого уровня в любой сфере деятельности способны опередить своё время, умеют видеть дальше других и преодолевать подчас сопротивление, готовят общество и профессию к постановке новых задач. Только нужны ли в будущем такие профессионалы, если достаточно автоматического повторения набора действий, с которым может справиться машина?

Действительно, в настоящее время мы наблюдаем определённые изменения, происходящие не столько в самой профессиональной деятельности, сколько в формах оценки её результативности. Появилось множество формальных показателей, упрощающих оценку качества выполнения работы через количественные критерии (например, количество публикаций, показатели научного цитирования, вхождение во всевозможные рейтинги и т. д. и т. п.). Конечно, такие показатели значительно облегчают работу управленцам разного уровня, особенно тем, кто не является профессионалом в определённой сфере деятельности. Как иначе чиновнику оценить, например, результаты труда научного института, если учёным он не является?!

опирается на воображение, интуицию. Но в мире, где компьютеры заменят докторов, водителей, учителей, смогут ли все люди стать художниками или артистами? Да и где гарантия, что творчество тоже не покорится технологиям, и компьютеры не смогут сочинять музыку лучше? (Уже сейчас существуют компьютеры, сочиняющие музыку!)

В XXI в. может появиться много миллионов неработающих, нечем не занятых людей, лишённых экономической, политической и культурной ценности, то есть никак не содействующих развитию общества. Этот «беспольный класс» будет не просто неработающим, а неспособным.

Существуют исследования оксфордских учёных Фрея и Осборна от 2013 г. о «будущей занятости», из которого следует, что к 2033 г. компьютерные алгоритмы вытеснят с рынка труда от 70 до 90 % рабочей силы. Даже специалисты, занятые в сфере высоких технологий, будут заменены, так как компьютеры вполне могут обойтись без человека в своих виртуальных мирах. Уже сейчас проблема состоит в том, чтобы создавать не новые специальности, а те, в которых люди будут лучше алгоритмов.

Одной из специальностей, которая, по мнению Ю. Н. Харари, позволит и в будущем сохранить свои позиции на рынке труда, оказывается (как это ни парадоксально) философия. Причём применение ей найдётся вполне практическое: предложить алгоритмам варианты решения этических проблем. Это, по мнению иерусалимского учёного, не означает, что алгоритмы не смогут превзойти среднего человека в области этики, но для начала придётся переписать этику на язык точных цифр и статистики, что кажется исследователю вполне возможным, но отсроченным во времени.

Пока же этого не произошло, философы, например, могли бы подсказать алгоритму, управляющему беспилотным автомобилем, варианты поведения в критической ситуации: если два ребёнка в погоне за мячом выскакивают на дорогу перед автомобилем, то следует, избегая наезда, выехать на встречную полосу с риском гибели водителя и столкновения со встречным транспортом, или нет. В такой момент люди, как пишет Ю. Н. Харари, «забывают о своих философских взглядах и руководствуются эмоциями и интуицией» [10, с. 84]. Можно сколько угодно учить водителей этике, но на дороге всё равно возобладают «эмоции млекопитающего» и сформировавшиеся миллионы лет назад инстинкты, полезные для выживания и продолжения рода [Там же, с. 85]. То ли

дело компьютерный алгоритм, не знавший тягот естественного отбора, без эмоций и врождённых инстинктов! К размышлениям о том, что определяет человеческое поведение, мы, пожалуй, вернёмся чуть позже, а для начала хотелось бы остановиться на роли, которую иерусалимский учёный отводит философу.

«Если бы Кант, Милль и Ролз, — пишет Харари, — умели программировать, они в тиши своих кабинетов написали бы программу для беспилотного автомобиля, чтобы на шоссе он в точности выполнял их указания. И тогда каждым автомобилем управлял бы алгоритм, состоящий одновременно из Михаэля Шумахера и Иммануила Канта» [10, с. 86]. Вот где истинное призвание философа будущего!

Конечно, философские алгоритмы не будут идеальными, они приведут ко множеству ошибок. Но от алгоритмов и не требуется быть совершенными, достаточно, как мы уже говорили, решать практические задачи лучше людей. И кроме того впервые в истории появится возможность привлечь к суду нерадивого философа за пагубные последствия его учения.

Есть, правда, ещё одна сложность: философы редко соглашаются друг с другом, их взгляды подчас противоположны. Ведь философия — занятие глубоко личностное. Она персонифицирована конкретными именами. Это касается и этики. (Вспоминается недавний спор отечественных философов, вновь задумавшихся над проблемой лжи и подходом Канта к её разрешению [9]. Сколько чрезвычайно разных этических позиций он обнажил!) Однако Ю. Н. Харари и из этой ситуации находит простой выход: рынок сам выберет модель поведения из предложенных философами вариантов. «Скажем, компания выпустит две модели беспилотного автомобиля: “Альтруист” и “Эгоист”. В опасной ситуации “Альтруист” будет жертвовать владельцем ради общего блага, а “Эгоист” предпримет всё возможное, чтобы спасти владельца, даже если для этого придётся убить двоих детей. Потребители приобретут ту модель, которая больше соответствует их философским взглядам» [10, с. 88]. Есть, правда, и другая возможность — государство вмешается в рыночные отношения и сделает обязательным выполнение автомобилем определённой этической программы.

Решение подобных практических проблем в этике, да и не только в этике, Харари считает невозможным доверить компьютеру. Для этого по-прежнему будут нужны люди. Поэтому на фоне

вытеснения с рынка труда многих профессий «...появятся новые рабочие места для философов, поскольку на их навыки, ранее не имевшие рыночной ценности, внезапно возникнет повышенный спрос» [10, с. 87–88]. Самое время, задумываясь о хорошей работе в будущем, обратить внимание на эту профессию. Не так ли?

Перспективы, конечно, заманчивые, но как быть с тем, что философия скорее вопрошает, чем даёт ответы. И уж точно эти ответы не являются окончательными, алгоритмически выстроенными. Философия имеет дело с предельными, вековыми вопросами. И в этом смысле философия гораздо свободнее науки. «Человек постоянно множит метафизические вопросы. Когда же рождается относительная ясность, он немедленно затемняет её новым противоречием, ещё одним измышлением. Зачем? Чтобы получить ответ? Но ведь философ на это совершенно не рассчитывает» [2, с. 49].

Конечно, попытки сделать философию более строгим и «полезным» знанием, уже предпринимались, в том числе позитивистами в позапрошлом веке. Но Харари идёт дальше и предлагает философии сформулировать чёткий порядок действий. Только что останется от философии, если приземлить метафизический полёт философской мысли до уровня решения житейских задач? Сохранится ли в этом случае философия как самостоятельная, уникальная форма постижения мира?

Что же касается этики, которую Харари выделяет среди других философских дисциплин, то она является одной из самых проблемных сфер философии. Иерусалимского учёного при этом интересует только прикладная этика, которая занимается моральными коллизиями в конкретных сферах общественной практики. Но так или иначе этика не только осмысливает нравственные императивы, но и помогает пробуждать оценивающее сознание, ведь способность к оценке действий с точки зрения добра и зла — основная черта человека, которая хотя и изменчива, но всё же свойственна людям.

«Опыт нравственных исканий показывает: ни добро, ни зло не предопределены и не реализуются автоматически. Решение всегда остаётся за человеком. Оно зависит от его способности относиться к самому себе, к своей жизни всерьёз. Оно обусловлено его готовностью принимать вызов, решать и свои собственные нравственные задачи, и моральные проблемы всего общества. Оно, наконец, зависит от его мужества быть самим собой и быть для себя. Без глубокого индивидуального поступка разговоры о морали неизменно будут

агрессивным разоблачительством без ответственности отдельного человека, власти, общества в целом» [4, с. 28–29].

Радикальное отвержение готовых предписаний для нравственного человека произвело в своё время настоящую революцию в этике, на многие десятилетия определившую её развитие. Эта установка вводила человека в мир напряжённых нравственных исканий. Никаких посторонних опор у него нет, он не может апеллировать к неким общезначимым констатациям. Стало быть, надлежит мобилизовать весь свой человеческий и нравственный опыт для того, чтобы найти верное решение, совершить достойный поступок.

Что же останется от личной ответственности за нравственный выбор в будущем, если прогноз Харари реализуется? Готовые алгоритмы, прописанные пусть и самыми выдающимися философами, окончательно уничтожат духовные терзания. Ведь даже если за человеком останется право выбора между несколькими вариантами решения, то этот выбор, совершаемый однократно и по заданным правилам, снимет всякую ответственность за каждый личностный поступок и оставит в прошлом мучившее человека чувство вины. Рудиментом станет совесть, «когтистый зверь, скребущий сердце», как писал о ней А. Пушкин. Человек навсегда избавится от внутреннего эмоционального дискомфорта, чувства вины, стыда, раскаяния... Но можно ли будет назвать его в этом случае человеком?

Впрочем, вернёмся к размышлениям Ю. Н. Харари о самом ближайшем будущем, в котором человеку нужно будет ещё поискать собственное место на рынке труда. Что произойдёт с теми, кому не посчастливилось стать философом или занять другую привилегированную профессиональную нишу?

Уже сегодня, пишет Харари, мы не представляем, какое будущее ждёт нас через 50 лет и не знаем, чему учить наших детей. То, что они сейчас учат в школе, через 40 лет утратит актуальность. Традиционно наша жизнь делилась на два периода: обучение и работу, по той специальности, которой обучался. Эта модель уже устарела. Человек теперь учится всю жизнь и даже переучивается. Многим это будет не под силу. Можно сказать — большинству.

Будущее технологическое процветание, вероятно, позволит кормить и содержать все эти массы, не требуя от них ничего взамен. Но чем их занять, чтобы они не сошли с ума? Один из вариантов:

наркотики и компьютерные игры. Ненужные люди будут зависать в виртуальной реальности, более увлекательной, чем жизнь.

Однако некоторые исследователи, например Ник Бостром, считают, что нам не грозит подобная деградация, так как, превзойдя все человеческие способности, искусственный интеллект скорее всего просто уничтожит человечество. Он сделает это либо из страха, что человек восстанет, и просто «выдернет шнур из розетки», либо преследуя какую-то другую, непонятную нам цель. Ибо людям будет очень сложно контролировать систему более умную, чем они сами.

Происходящие в мире изменения, по мнению Харари, представляют огромную угрозу для общественно-политического устройства западного общества в целом. Они противоречат современному либерализму, который зиждется на вере в индивидуализм, свободу человека, его прав и возможностей. Но что значит моё абсолютно свободное я? То, что я знаю о себе гораздо больше, чем кто-то другой, могу сам принимать решения, контролировать свою жизнь. Вот почему человек имеет такую власть в либеральном обществе. Избиратель всегда прав! Его свобода превыше всего!

Но вполне вероятно, развивает свою идею иерусалимский историк, что технологии XXI в. позволят внешним алгоритмам «взломать человеческую сущность» и узнать человека лучше, чем он сам. Как только это произойдёт, вера в индивидуализм рухнет, и полномочия перейдут от личности к сетевым алгоритмам. Люди больше не будут автономны, не будут устраивать свою жизнь по своему желанию, а привыкнут воспринимать себя как биохимические механизмы, которые находятся под постоянным наблюдением и контролем сети алгоритмов. Для этого вовсе не нужен какой-то суперкомпьютер, который будет знать обо мне всё, вполне достаточно, что он будет знать меня лучше, чем я сам, и ошибаться реже, чем я. А это не так трудно! Тогда у меня будет резон доверять ему всё больше решений, как мелких, так и важных.

Почему же человек в работах Харари оказывается бесконечно манипулируемым существом, легко отдающим внешним алгоритмам право принимать за него решения? И насколько перспектива проникнуть во внутренний мир человека реальна, когда большая часть человеческой психики — бессознательное, недоступное даже самому субъекту?

Современная цифровая эпоха предлагает иначе взглянуть на человека, поставив под сомнение всё уникальное и исключительно человеческое.

Попытка оцифровать человека по определению не может избежать редукционизма. Впрочем, в отличие от большинства современных исследователей, с огромным энтузиазмом присваивающих научным открытиям в области изучения человека универсальный статус и возвещающих о скором исчезновении всяких тайн в человеческой психике и поведении, Харари не отрицает, что технологические возможности ограничены. По крайней мере пока.

Дигитальная революция, начавшаяся в 1980-е гг. и продолжающаяся в наши дни, охватила едва ли не все стороны жизни современного человека. И чем дальше мы уходим в цифровую реальность, тем меньше в нас остаётся свободы действий, самостоятельности выбора. Распространение компьютерных технологий привело к повсеместному использованию алгоритмического подхода. Искусственный интеллект руководствуется алгоритмами. Алгоритм удобен, он ускоряет действие, опуская этап размышления. Алгоритм обладает дискретностью (представляет собой последовательное выполнение простых задач), определённой (каждый шаг алгоритма является чётким и однозначным), результативностью (приводит к решению задачи за конечное число шагов), массовостью (применяется к целому классу задач).

Но возникает вопрос: можно ли описать поведение человека алгоритмическим способом? Конечно, простые автоматизмы, совершаемые человеком ежедневно, легко подчиняются алгоритмической логике. Только ограничивается ли человеческое поведение этим простым набором автоматических действий? Можно ли просчитать человеческое поведение, его сложную мотивацию, эмоциональные реакции посредством современных технологий?

Харари считает, что биотехнологическая революция в скором времени решит эту задачу. Для краткости он даже предлагает воспользоваться формулой:

$$Б \cdot В \cdot Д = ВВЧ,$$

где Б — биологическое знание,

В — вычислительная мощность,

Д — объём данных.

Их произведение — ВВЧ — возможность взломать человека [10, с. 74].

Из этой формулы, как и из последующих рассуждений Харари, становится очевидным, что человек является для него сугубо биологическим организмом, наблюдение за поведением которого и обобщение полученных данных позволит его «расшифровать». И поскольку человеческое пове-

дение есть сумма воздействия среды, то человеком можно манипулировать. И даже если сам человек не осознаёт мотивов собственных поступков, то это не значит, что компьютерные технологии не смогут их просчитать. Бессознательное станет осознанным, но не столько для человека, сколько для алгоритмов. А значит, алгоритм сможет предложить для нас лучшее решение.

В медицине, считает Харари, эта идея уже реализуется: «Самые важные медицинские решения опираются не на наше самочувствие, и даже не на компетентные прогнозы врача, а на вычисления компьютера, который понимает наше тело лучше, чем мы» [10, с. 74–75]. В больницах уже давно нет индивидов. МРТ, ЭКГ, датчики показаний сердца, сенсоры для диабетиков, измеряющие уровень сахара и подающие сигнал тревоги. Сейчас всё больше людей носят на своём теле сенсоры и компьютеры. Эти устройства встроены во что угодно, от смартфонов до нижнего белья. Они записывают всю биометрическую информацию о здоровье. На этом основании они выдают рекомендации. Это становится уже новой идеологией, если не религией. Приложение «Deadline» даже просчитывает срок жизни. Появилось целое общественное движение «Расчитанное Я», которое утверждает, что наша сущность, наше я — это математическая модель, причём настолько сложная, что человеку её ни за что не постичь. Поэтому, если вы действительно хотите себя узнать, то не тратьте время на философию, психологию, религию и психоанализ, а методично собирайте свои биометрические данные. Пусть алгоритмы их анализируют и объясняют вам, кто вы и что вам следует делать. Лозунг этого движения «Самопознание через числа!».

Не секрет, что многие люди были бы рады переложить основную часть принятия ответственности за свою жизнь на умную машину или хотя бы проконсультироваться с ней. Google безошибочно подскажет, какой фильм посмотреть, куда съездить отдохнуть, что изучать в колледже, с кем вступить в брак. В обмен на такое преданное наставничество, мы должны будем отказаться от идеи, что люди — личности и у каждого есть свободная воля, и только мы решаем, как нам жить и в чём смысл нашей жизни. Тогда мы станем неотъемлемой частью глобальной сети.

Либеральные обычаи типа демократических выборов уйдут в прошлое, так как наши политические взгляды Google отстоит лучше, чем мы сами. Совершенно очевидно, что очень скоро

из посредников и помощников алгоритмы превратятся в руководителей, а потом и в правителей.

Итак, Харари рассматривает три перспективы будущего человечества:

- 1) люди полностью утратят свою ценность;
- 2) люди сохраняют свою коллективную ценность, но потеряют личные права и попадут в подчинение к внешним алгоритмам;
- 3) останутся те, кого нельзя будет не заменить, не расшифровать, и они образуют малочисленную прослойку, привилегированную элиту совершенных людей. Именно эти совершенные

люди будут принимать важные для всего мира решения. Они будут предоставлять системе услуги, а система не сможет понимать их и управлять ими.

Однако большинство людей не будут так совершенны и станут низшей кастой, подчинённой как компьютерным технологиям, так и новым сверхлюдям. Это будет разделение людей на биологические касты. Если это произойдёт, то изменится всё мироустройство. Какие новые религии и идеологии заполнят образовавшийся вакуум и будут направлять последующую эволюцию?

Список литературы

1. Бердяев, Н. А. Философия свободного духа / Н. А. Бердяев. — М. : Республика, 1994. — 479 с.
2. Гуревич, П. С. Основы философии / П. С. Гуревич. — М. : КноРус, 2017. — 478 с.
3. Гуревич, П. С. Размежевания и тенденции современной философской антропологии / П. С. Гуревич, Э. М. Спирова. — М. : ИФ РАН, 2015. — 161 с.
4. Гуревич, П. С. Этика / П. С. Гуревич. — М. : Юрайт, 2013. — 516 с.
5. Гусейнов, А. А. Почему не любят философию и философов? / А. А. Гусейнов. — URL: <https://iphras.ru/page23439754.htm> (дата обращения: 20.12.2019).
6. Давыдов, Д. А. Обречённый гуманизм? Размышляя над книгами Ю. Н. Харари «Sapiens» и «Homo deus» / Д. А. Давыдов // Свобод. мысль. — 2018. № 6. — URL: <http://svom.info/entry/880-obrechennyj-gumanizm-razmyshlyaya-nad-knigami-yun-> (дата обращения: 24.01.2020).
7. Мир человека: неопределённость как вызов / отв. ред. Г. Л. Белкина ; ред.-сост. М. И. Фролова. — М. : Ленанд, 2019. — 520 с.
8. Нестик, Т. А. Воздействие новых технологий на личность и общество: перспективы психологических исследований / Т. А. Нестик, А. Л. Журавлёв // Мифология века НТР: утопии, мифы, надежды и реальность новейших направлений науки. От Франкенштейна и эликсира бессмертия до «биокиборгов» и «постчеловека» / отв. ред. Г. Л. Белкина. Ред.-сост. М. И. Фролова. — М. : Ленанд, 2020. — С. 113–132.
9. О праве лгать / под ред. Р. Г. Апресяна. — М. : РОССПЭН, 2011. — 392 с.
10. Харари, Ю. Н. 21 урок для XXI века / Ю. Н. Харари ; пер. с англ. Ю. Гольдберг. — М. : Синбад, 2019. — 416 с.
11. Харари, Ю. Н. Homo Deus. Краткая история будущего / Ю. Н. Харари ; пер. с англ. А. Андреева. — М. : Синбад, 2018. — 496 с.
12. Харари, Ю. Н. Sapiens. Краткая история человечества / Ю. Н. Харари ; пер. с англ. Л. Сумм. — М. : Синбад, 2017. — 512 с.
13. Damasio, A. We Must Not Accept an Algorithmic Account of Human Life / A. Damasio // Huffington post. — URL: https://www.huffingtonpost.com/antonio-damasio/algorithmic-human-life_b_10699712.html (дата обращения 14.01.2020).
14. Munnik, R. Harari's geschiedenis van de toekomst: Een techniekfilosofisch commentaar / R. Munnik // Tijdschrift voor Theologie. — 2019. — № 59 (1). — P. 64–74.
15. Wegner, D. M. The illusion of conscious will / D. M. Wegner. — Cambridge (Mass.): MIT Press, 2002. — 405 p.

Сведения об авторах

Егорова Ирина Владимировна — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора истории антропологических учений, Институт философии РАН. Москва, Россия. eiv1966@mail.ru

Спирова Эльвира Маратовна — доктор философских наук, главный научный сотрудник, руководитель сектора истории антропологических учений, Институт философии РАН. Москва, Россия. elvira-spirova@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 4 (438).
Philosophy Sciences. Iss. 55. Pp. 10–16.*

THE PHILOSOPHICAL CAR

I.V. Egorova

RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia. eiv1966@mail.ru

E.M. Spirova

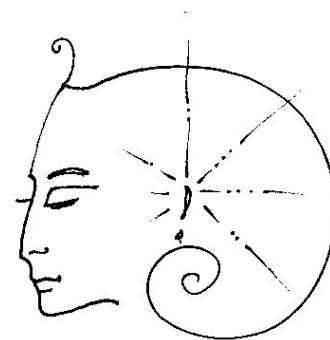
RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia. elvira-spirova@mail.ru

The article touches upon the problems of the algorithmization of human activities and the ouster of humans out of the sphere of professional work. The authors turn to the works of the Jerusalem historian Yu.N. Harari, who at present can be listed among the most famous world futurists along with St. Lem, D. Bell, A. Toffler, J. Naisbitt, R. Kurzweil, J. Canton, K. Kelly, etc. Special attention is paid to philosophy and its role in the society of tomorrow. As is shown, Harari's attempt at employment of philosophy to develop and rationalize the algorithms of human behaviour is doomed to be abortive. A critical evaluation of the views of man as a set of algorithms prone to unlimited manipulation and reconstruction is given. This kind of approach likening a human being to a technical device reflects a mechanistic view on human nature. One cannot but agree, however, that man's immersion into the digital reality leaves less and less room for free action and independent choice.

Keywords: *philosophy, man, artificial intelligence, algorithm, ethical dilemmas, freedom of choice, liberalism.*

References

1. Berdyaev N.A. *Filosofiya svobodnogo dukha* [Philosophy of the Free Spirit]. Moscow, Respublika Publ., 1994. 479 p. (In Russ.).
2. Gurevich P.S. *Osnovy filosofii* [A Guide to Philosophy]. Moscow, Knorus Publ., 2017. 478 p. (In Russ.).
3. Gurevich P.S. *Etika* [Ethics]. Moscow, Yurait Publ., 2013. 516 -p. (In Russ.).
4. Gurevich P.S., Spirova E.M. *Razmezhevaniya i tendentsii sovremennoy filosofskoy antropologii* [Delimitations and tendencies of modern philosophical anthropology]. Moscow, IF RAN Publ., 2015. 161 p. (In Russ.).
5. Guseynov A.A. *Pochemu ne lyubyat filosofiyu i filosofov?* [Why dislike philosophy and philosophers?]. Available at: <https://iphras.ru/page23439754.htm>, accessed 20.12.2019. (In Russ.).
6. Davydov D.A. Obrechyonnyy gumanizm? Razmyshlyaya nad knigami Yu.N. Kharari «Sapiens» i «Homo deus» [The doomed humanism? Thinking over Yu.N. Harari's books «Sapiens» and «Homo deus»]. *Svobodnaya mysl'* [Free thought], 2018, no. 6. Available at: <http://svom.info/entry/880-obrechennyj-gumanizm-razmyshlyaya-nad-knigami-yun-/>, accessed 24.01.2020. (In Russ.).
7. Belkina G.L. (ed.) *Mir cheloveka: neopredelyonnost' kak vyzov* [The human world: uncertainty as a challenge]. Moscow, LENAND Publ., 2019. 520 p. (In Russ.).
8. Nestik T.A., Zhuravlyov A.L. *Vozdeistviye novykh tekhnologiy na lichnost' i obshchestvo: perspektivy psikhologicheskikh issledovaniy* [An impact of new technologies on personality and society: perspectives of psychological research]. *Mifologiya veka NTR: utopii, mify, nadezhdy i real'nost' noveyshikh napravleniy nauki. Ot Frankenshteyna i ehliksira bessmertiya do «biokiborgov» i «postcheloveka»* [Mythology of the age of STR: utopias, myths, hopes and reality of new directions of science. From Frankenstein and the elixir of life to «biocborgs» and the «posthuman»]. Moscow, LENAND Publ., 2020. Pp. 113–132. (In Russ.).
9. Apresyan R.G. (ed.) *O prave lgat'* [On the right to tell lies]. Moscow, ROSSPEHN Publ., 2011. 392 p. (In Russ.).
10. Harari Yu.N. *21 urok dlya XXI veka* [21 Lessons for the 21st Century]. Moscow, 2019. 416 p. (In Russ.).
11. Harari Yu.N. *Homo Deus. Kratkaya istoriya budushchego* [Homo Deus. A Brief History of Tomorrow]. Moscow, Sinbad Publ., 2018. 496 p. (In Russ.).
12. Harari Yu.N. *Sapiens. Kratkaya istoriya chelovechestva* [Sapiens. A Brief History of Humankind]. Moscow, Sinbad Publ., 2017. 512 p. (In Russ.).
13. Damasio A. We Must Not Accept an Algorithmic Account of Human Life. *Huffington post*. Available at: https://www.huffingtonpost.com/antonio-damasio/algorithmic-human-life_b_10699712.html, accessed 14.01.2020.
14. Munnik R. Harari's geschiedenis van de toekomst: Een techniekfilosofisch commentaar [Harari's history of tomorrow: A critique from the perspective of a philosophy of technology]. *Tijdschrift voor Theologie*, 2019, no. 59(1), pp. 64–74. (In Dutch).
15. Wegner D.M. *The illusion of conscious will*. Cambridge (Mass.), MIT Press, 2002. 405 p.



*Вестник Челябинского государственного университета. 2020. № 4 (438).
Философские науки. Вып. 55. С. 17–20.*

УДК 130.2
ББК 87.1

DOI: 10.24411/1994-2796-2020-10403

ПРОБЛЕМА ОТЫСКАНИЯ МЕТОДОЛОГИИ НАУЧНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ КОНЦЕПЦИИ ДУХОВНОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ В РУССКОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ

Диакон Димитрий (Майоров)

Тобольская духовная семинария, Тобольск, Россия

Русская духовная культура содержит в себе концепцию духовного возрождения от её зарождения, которое автор относит ко времени вхождения России в семью христианских народов Европы, до настоящего времени. Однако исследование понятия «духовное возрождение» наталкивается на известные методологические трудности. В терминах западной схоластической мысли благодать Божия трансцендентна, и её чисто интеллектуальное исследование не может подняться выше апофатических определений. Восточно-православное истолкование духовного возрождения достаточно хорошо определили в рамках учения о нетварной Божественной благодати святитель Григорий Палама в XIII столетии. Русская духовная культура возникает на стыке этих двух и многих других мощных духовно-интеллектуальных парадигм. В статье автор ищет адекватную научную методологию исследования концепции духовного возрождения в русской духовной культуре, опираясь преимущественно на восточно-христианскую традицию.

Ключевые слова: *духовное возрождение, божественная благодать, таинства Церкви, национальная идея.*

Начиная с трактатов Аристотеля, любое научное исследование начинается с обзора предыдущих исследований в данной области. По учению Аристотеля исследование должно совершаться в строго логическом ключе, как он пишет об этом в «Первой...» и «Второй аналитике». Именно этот способ исследования западная наука восприняла как основной и плодотворный метод постижения действительности, и активно пользуются им до сих пор. Это действительно мощный инструмент исследования окружающего мира, и не случайно по-гречески он называется «Органон» (др.-греч. ὄργανον — инструмент, метод), то есть орудие труда. Принципиально нового не добавила к нему и новая эмпирическая методология Нового времени, предложенная английской философией,

начиная с трактата Ф. Бэкона «Новый органон». Когда речь идёт о естественнонаучных и гуманитарных дисциплинах, этот «Органон» отлично работает. В самом простом случае необходимо дать точное определение изучаемому предмету и, опираясь на основную теорему логики, или закон тождества, постараться выработать хотя бы простейший категорический силлогизм $A = A$ так, чтобы определяемое понятие или субъект вывода через простейшее соответствие равенства определило бы новый круг понятий или предикат вывода: «Любое суждение, используемое в доказательстве, должно быть доказанным, обоснованным, не может приниматься на веру (закон достаточного основания). Соблюдение этих законов является необходимым условием точности,

яности, последовательности и доказательности мышления» [1, с. 136].

Однако когда речь идёт о метафизических вещах, определяемых тем же Аристотелем в трактате «Метафизика», методология «Органона» перестаёт быть столь же действенной. И это понятно, ибо понятие Бога, сложившееся в античной философии и впоследствии разрабатываемое схоластической философией, не уместается в рамках строго логического анализа хотя бы потому, что Бог трансцендентен. Он не может быть описан простыми логическими операциями. Восточная христианская традиция опирается в теологических и философских исследованиях о Боге и Его отношении к миру на иную методологию. О ней говорил Фессалоникийский святитель Григорий Палама в XIII в. Некоторое постижение божественной сущности возможно во Христе при покаянном очищении сердца от грехов с помощью божественной энергии, которая может посещать ум человека, извлекать из его недр истины, соответствующие Божественной действительности истинные вещи. Э. Фернандес пишет: «Палама считал, что аристотелевская диада природы-энергии была недостаточной для того, чтобы выразить бытие Бога адекватным образом, потому что энергия Бога или акт не просто “вызваны” Божественной сущностью, но также есть “личный акт”. ... Важно было отойти от позднесхоластического рационализма и аристотелизма, которые удаляли Бога от Его творения...» [2, с. 186].

В учении Паламы мы видим коренное отличие восточно-христианской философской традиции от западной традиции схоластики, которой Римско-католическая церковь оперирует со времени Фомы Аквинского (+1275). Вместо учения о божественных энергиях, в свете которых и возможно только богопознание, Запад использует томистское понятие «естественный свет разума» (лат. *lumen naturale*). Именно этот естественный свет разума может судить о начальных божественных истинах. О вещах же высших человеку не стоит и допытываться. И. П. Булыко пишет: «...учение Фомы Аквинского является следствием неразличения Фомой Нетварной Божественной Энергии и Божественной Сущности. Такой вывод мог быть сделан вследствие рационализации тайны соединения человека с Богом. Данное учение делает акцент не столько на мистическом единстве человека и Бога, но скорее на разумном постижении Бога» [3, с. 94].

Когда мы говорим о концепции духовного возрождения, то ни западная, ни восточная традиция не выработала в этом отношении единых теоло-

гических, философских и логических оснований. Достаточно сказать, что в отечественной философии многими авторами духовное возрождение рассматривается как общественное явление в отрыве от личностного преображения личности. Приятно осознавать, что Россия выходит из провальных 90-х гг., растёт экономика, обороноспособность, благосостояние россиян. Легко принять экономическое благосостояние народа за национальную идею, а культурно-интеллектуальное развитие — за духовное возрождение отечества. Но это не так. Высокого благосостояния и всесторонне развитой культуры цивилизации достигают как раз накануне своего упадка, коллапса и разрушения, как об этом писали Н. Я. Данилевский, О. Шпенглер, А. Тойнби. Экономически и культурно развитый социум, составленный из духовно сломленных и дезориентированных индивидов, привёл к разрушению многие цивилизации мира — Египет, Персию, Вавилонию, Рим и, наконец, имперскую Россию. Этой ошибки не избежал, на наш взгляд, философ А. В. Левченко, который полагает: «В отличие от распространённого понимания термина возрождение как восстановление, автор настоящей работы под духовным возрождением России понимает не только восстановление ценностей прошлого, но и обогащение их рождающимися новыми. Это синтез прогрессивных традиций и новаций и их расцвет. Вместе с тем автор, полагая, что религиозные объединения способны внести вклад в духовное возрождение России, различает духовное возрождение и собственно религиозное возрождение» [4, с. 5]. Это действительно создаёт огромные методологические трудности при исследовании такого понятия, как духовное возрождение. Опираясь на традиции духовной культуры, мы понимаем духовное возрождение человека как возрождение духа человека Духом Божиим, совершаемое в Церкви Христовой через веру в Господа Иисуса Христа и Таинства Церкви, преимущественно Крещение, Покаяние, Причащение. Оно не может быть постигнуто человеческим разумом вполне, потому что оно совершается на метафизическом непостижимом уровне, потому что речь идёт о невидимом и непостижимом возрождении падшего духа человеческого Духом Божиим настолько, что он может стать причастником вечной жизни уже здесь на Земле — посредством искупительного подвига Господа Иисуса Христа.

Поэтому в данной статье мы попытаемся отыскать научную методологию исследования понятия «духовное возрождение», опираясь на тради-

цию в восточной православной церкви. В русской религиозной философии в XIX — начале XX в. в некоторой мере это пытались сделать В. С. Соловьёв, С. Л. Франк, С. Н. Трубецкой, Н. А. Бердяев, но революционные события российской истории XX в. прервали мощное развитие отечественной философии. В СССР преследовали любую идеологию, кроме марксистско-ленинской. Философско-религиозный ренессанс продолжился в русском зарубежье в трудах Владимира Николаевича Лосского, протоиерея Георгия Флоровского, протоиерея Иоанна Мейндорфа, протоиерея Александра Шмемана. Ими были предприняты усилия сформулировать концепцию «неопатристического синтеза» [5, с. 173], в которой многие теологические и философские штудии, в том числе и концепция духовного возрождения, получили бы основание в восточно-патристической византийской традиции, в византийской философии: «Богословская гениальность Флоровского состоит именно в его способности связывать патристику и современную мысль взаимообогащающим образом» [6, с. 219]. Этот путь настолько оказывается важным, что протоиерей Георгий Флоровский в работе «Пути русского богословия» указывает, что отклонение от восточной византийской традиции совершилось в России, и это есть опасное заблуждение. Автор не может согласиться с этим утверждением хотя бы потому, что православное христианство не есть достояние одной Византии, православная патристика не византийского вида есть у святых Запада (до XI в.) и Востока — Сирии, Александрии, России. Абсолютные истины христианства не заключались в рамках какой-либо одной национальной религии. В классическом религиоведении христианство справедливо относится к мировым религиям. Со временем христианская культура и философия становятся известными всем народам мира.

Опираясь на этот интеллектуальный и культурологический фундамент, в рамках философии культуры мы можем сформулировать, разработать и использовать методологию исследования концепции духовного возрождения. Для этого окажутся пригодными как восточная христианская традиция, сформулировавшая понятие «нетварной благодати», так и западная схоластическая традиция, которая позволяет облекать в строго логические

формы исследуемые понятия.

Итак, исходя из вышесказанного мы имеем:

— во-первых, аристотелевскую методологию исследования и эмпиризм философии Нового и Новейшего времени;

— во-вторых, схоластическую западную традицию о путях духовного возрождения человека;

— в-третьих, восточно-христианскую традицию, сформировавшую особую гносеологию, онтологию, этику и эстетику, в которой сохраняются уникальные черты, ярко отличающие её от западной традиции. В то же время она является общей христианской традицией, знакомой как на Западе, так и на Востоке.

Соединить все три элемента в единой методологии — крайне непростая задача, но без неё невозможно проанализировать концепцию духовного возрождения не только в русской духовной культуре, но и в других национальных культурах. Получив эту методологию, мы можем исследовать эту концепцию хотя бы компаративным методом в диалектических категориях единичного, особенного и всеобщего. Мы получим действительно такой «органон», который бы обладал свойствами универсального междисциплинарного метода. С одной стороны, он мог бы фиксировать положительные социальные и личностные феномены и ноумены, и в этом он опирается на развитую западную античную аристотелевскую, средневековую схоластическую и эмпирическую традицию Нового времени, современную неотомистскую традицию. С другой стороны, он способен открывать тайны духовного преображения личности — и в этом его восточно-христианская неопатристическая составляющая. Синтез этих двух начал — искомая, но пока найденная методология. Её отыскание уже началось, но отнюдь не закончилось.

Многое уже сделано в современной отечественной философии в трудах К. М. Антонова, О. Э. Душина, В. Н. Катасонова, А. Б. Невелева [7], А. Р. Фокина, С. С. Хоружего, Г. П. Худяковой, В. К. Шохина. Анализ их трудов уже содержит контуры такой перспективной методологии. Это заманчивое, перспективное исследование, и оно вполне достижимо: если есть явление, то пылливый человеческий ум призван постичь его сущность, и он не успокоится, пока этого не достигнет.

Список литературы

1. Горский, Д. П. Логика / Д. П. Горский. — М. : Учпедгизд, 1954. — 276 с.
2. Эдриси, Ф. Русский неоплатонизм и учение св. Григория Паламы о божественных энергиях / Ф. Эдриси // *Verbum*. — 2015. — № 17. — С. 186–202.

3. Булыко, И. П. Понятие о причастности Богу в пневматологической антропологии Святого Григория Паламы и Фомы Аквинского / И. П. Булыко // Вестн. Забайкал. гос. ун-та. — 2012. — № 7. — С. 90–94.
4. Левченко, А. В. Духовное возрождение России: социально-философский анализ : дис. ... канд. филос. наук / А. В. Левченко. — Пермь, 2002. — 115 с.
5. Черняев, А. В. Неопатристический синтез как встреча традиции и Модерна / А. В. Черняев // История философии. — 2016. — № 1. — С. 168–175.
6. Gavrilyuk, P. L. Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance / P. L. Gavrilyuk. — Oxford University Press., 2014. — 297 p.
7. Невелев, А. Б. Русская идея в духовном самоопределении России / А. Б. Невелев // 1150-летие России: от истоков — до современности (862–2012 гг.) : материалы Всерос. науч.-теорет. конф. (2–3 ноября 2011 г.) / Шадрин. гос. пед. ин-т. — Шадринск : Шадрин. Дом печати, 2012. — С. 178–188.

Сведения об авторе

Диакон **Димитрий (Дмитрий Николаевич Майоров)** — кандидат философских наук, кандидат богословия, старший преподаватель, Тобольская духовная семинария. Тюмень, Росси. maiorovdmitriynikolaevich@gmail.com

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 4 (438).
Philosophy Sciences. Iss. 55. Pp. 17–20.*

THE PROBLEM OF FINDING A METHODOLOGY OF SCIENTIFIC RESEARCHES OF THE CONCEPT OF SPIRITUAL REVIVAL IN RUSSIAN SPIRITUAL CULTURE

Deacon Dimitry (Mayorov)

Tobolsk Theological Seminary, Tobolsk, Russia. maiorovdmitriynikolaevich@gmail.com

Russian spiritual culture contains the concept of spiritual rebirth from its inception, which the author dates back to the time of Russia's entry into the family of Christian peoples of Europe, to the present. However, the study of the concept of "spiritual rebirth" encounters well-known methodological difficulties. In terms of Western scholastic thought, God's grace is transcendental, and its purely intellectual investigation cannot rise above apophatic definitions. The Eastern Orthodox interpretation of spiritual rebirth was quite well defined in the framework of the doctrine of uncreated Divine grace, St. Gregory Palamas in the XIII century. Russian spiritual culture arises at the junction of these two and many other powerful spiritual and intellectual paradigms. In the article, the author seeks an adequate scientific methodology for studying the concept of spiritual rebirth in Russian spiritual culture, relying mainly on the Eastern Christian tradition.

Keywords: *spiritual rebirth, divine grace, sacraments of the Church, national idea*

References

1. Gorsky D.P. *Logika* [Logic]. Moscow, 1954. 276 p. (In Russ.).
2. Bulyko I.P. Ponyatiye o prichastnosti Bogu v pnevmatologicheskoy antropologii Svyatogo Grigoriya Palamy i Fomy Akvinskogo [The concept of involvement in God in the pneumatological anthropology of St. Gregory Palamas and Thomas Aquinas]. *Vestnik Zabaykal'skogo gosudarstvennogo universiteta* [The Transbaikalian State University Journal], 2012, no. 7, pp. 90–94. (In Russ.).
3. Levchenko A.V. *Duhovnoye vozrozhdeniye Rossii: sotsial'no-filosofskiy analiz* [The spiritual revival of Russia: a socio-philosophical analysis. Thesis]. Perm, 2002. 115 p. (In Russ.).
4. Chernyaev A.V. Neopatristsicheskiy sintez kak vstrecha traditsii i Moderna [Neopatristic synthesis as a meeting of tradition and Modern]. *Istoriya filosofii* [History of philosophy], 2016, no. 1, pp. 168–175. (In Russ.).
5. Gavrilyuk P.L. Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance [Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance]. Oxford University Press., 2014. 297 p. (In Russ.).
6. Nevelev A.B. Russkaya ideya v duhovnom samoopredelenii Rossii [The Russian idea in the spiritual self-determination of Russia]. *1150-letniye Rossii: ot istokov — do sovremennosti (862–2012 gg.)* [1150th anniversary of Russia: from its origins to the present (862–2012) Materials of the All-Russian Scientific and Theoretical Conference (November 2–3, 2011)]. Shadrinsk, Publishing House of OGUP "Shadrinsk Printing House", 2012. Pp. 178–188. (In Russ.).

КАТЕГОРИЯ «МИФОЛОГЕМА» В СИСТЕМЕ СТАНОВЛЕНИЯ КАРТИНЫ СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕАЛЬНОСТИ

А. Г. Степанов

Чувашский государственный университет имени И. Н. Ульянова, Чебоксары, Россия

Мифологема как инструмент построения непротиворечивой картины социально-исторической реальности — неизбежный результат реализации когнитивных познавательных процедур, которые априори опираются на содержание социокультурных конструкций. Функциональное значение мифологемы заключается в организации образа исторического события в параметрах заданной концептуальной модели. Мифологема — это результат становления картины исторической реальности в контексте детерминирующего влияния социокультурных структур, опосредующих содержание исторического образа.

Ключевые слова: картина истории, знание, мифологема, познание, субъективность, образ, наука, мифология.

Условия развития социально-гуманитарного знания, инициированные известными событиями в социально-политической жизни России на исходе XX в., предоставили возможности реализации новых подходов к решению вопросов, связанных с совершенствованием теории и практики освоения исторической сферы бытия социума. Появились ранее недоступные перспективы формирования социально-исторического знания, свободного от вульгарных интерпретаций. Организация картины социально-исторической реальности базируется на конкретном материале, связанном с условиями субъектно-объектного взаимодействия, содержании парадигмы отражения социальной истории, практике применения систем восприятия, интерпретации, стилей абстрактно-логической деятельности, которые вносят в содержание картины истории аспекты иллюзорности. Обретение знания о существовании социальной истории определённо связано с проблемой выявления социальных, мировоззренческих, когнитивных и т. д. оснований механизма созидания картины социально-исторической реальности. Вместе с тем историки предельно сдержанно относятся к анализу того сегмента организации исторической науки, который связан с определением отношений субъективного и объективного компонентов в её содержании. Историческим исследованиям, очевидно, недостаёт связи с анализом структур рефлексии, непосредственно влияющих на формирование картины социально-исторической реальности.

Перед любой сферой деятельности в целом формирование исторического знания в качестве осно-

вы картины социально-исторической реальности не является каким бы то ни было специфическим исключением. На определённом уровне становления возникают вопросы, связанные с освоением институтов организации знания, условиями их возникновения, определением их актуальности и аксиологическим анализом результатов гносеологической рефлексии. В предельно общем смысле реализация эвристического потенциала субъекта изначально предполагает наличие у него компетенциального арсенала проектирования идеальной перспективы исследовательской деятельности. Важнейшей особенностью познания является тот факт, что оно реализуется не как проявление врождённой программы биологической адаптации субъекта, приращение знания является следствием осознанного освоения результатов общественно-исторической практики. При этом субъект не только усваивает устоявшиеся парадигмы исследования, но и в соответствии с требованиями эффективности вносит рационально обоснованные изменения в результаты познавательной деятельности. Гносеологическая культура инициировала несколько форм освоения реальности, «включающих в себя обыденное, научное, художественное, религиозное и прочие формы познания, но при этом не существует теории познания, охватывающей их все. Пока не ясно, в каком направлении будет искаться выход из этой ситуации: либо будет создаваться новая теория познания, основанная на синтезе когнитивных практик, учитывающая всё их богатство, либо, по-прежнему, будет существовать целый спектр

дисциплин и подходов как многообразных ипостасей познания» [4, с. 36].

В числе институтов, располагающих необходимым потенциалом для формирования исторического образа, отмечены мифология, религия, философия и наука, среди которых наука и мифология выделяются как наиболее антагонистические формы освоения реальности. Наука претендует на то, что в её содержании отсутствует всё необъективное, нерациональное, не имеющее достаточного обоснования, не верифицируемое, нефальсифицируемое и неэффективное. Миф же в своей сущности иррационален, эмоционален, практичен. В связи с этим принято полагать, что категории «миф» и «наука» в ракурсе производства знания относятся к системам, исключая друг друга. Наука базируется на комплексе приоритетов рационального, теоретизированного, системного, чётко организованного знания. Миф, напротив, включает в себя институты формирования эмоционально-аксиологического отношения к действительности. Научное сознание характеризуется строгой понятийностью мышления, чёткой организацией познавательных ресурсов, стремлением к рационально обоснованной доказательности знания, эмоциональной безразличностью, логичностью. В мифологических институтах приоритет остаётся за ассоциативными по своей природе образами, имеющими под собой базу, определённую содержанием бессознательного. Миф представляет собой форму субъективного отражения действительности, в которой не вычлняется противоречие между образом явления и самим явлением, идеальным и материальным; не проводится различий между чувственным и сверхчувственным, символом и символизируемым, целым и частью. Научная и мифологическая формы организации картины реальности очевидно противоположны друг другу, но противоречие между ними не носит характер непримиримого антагонизма. Научная парадигма организации картины истории наряду с общепринятыми принципами становления знания включает в своё содержание субъективистские, символические и эмоциональные компоненты, а мифологические инструменты созидания образов истории реализуются в соответствии с правилами формальнологической упорядоченности и аргументированной обоснованности. «Более или менее завершённый вид этой *научной* [курсив мой. — А. С.] картины во все времена достигался... и путём мифотворчества в сфере науки. ...Мифических образов,

наполняющих картину мира, достаточно и в современной науке» [3, с. 160].

Традиция исследования проблемы мифологемизации картины социально-исторической реальности в контексте диалектики мифического и научного инструментов её созидания, очевидно, предполагает решение комплекса вопросов, связанных с выявлением институтов формирования её мифологемной составляющей. Категория «миф» устойчиво вошла в систему категориально-понятийного аппарата философии в целом и философии истории в частности. В научной и философской литературе существует значительное количество дефиниций заявленного понятия, при том, что большинство исследователей связывает его смыслообразующее ядро в предельно общем смысле с интегральным единством рационального миропонимания и чувственными формами его представления [3, с. 79]. Мифотворчество рассматривается нами как специфическая функция сознания, результатом деятельности которой является создание непротиворечивой, исчерпывающей, всеобъемлющей картины реальности. «Само мифотворчество представляет непрерывный процесс, который строится (и в древности, и в наши дни) с помощью универсального социально-психологического механизма, а мифологизация реалий окружающего мира и самого себя выражает глубинные потребности человечества и человека» [12, с. 87].

Мифологема в буквальном переводе с греческого означает «речь». В работе «Введение в сущность мифологии» К. Юнг и К. Кереньи понятие «мифологема» впервые вводят в научный оборот [10, с. 13]. Под мифологемой они понимают укоренившиеся в общественном сознании стереотипы восприятия сюжетов эпических повествований. «Мифологема — вот лучшее слово для их обозначения» [11, с. 13]. О. М. Фрейденберг отмечает мифологему в качестве формы поэтического пересказа. «В слове “пересказ” важную функцию выполняет приставка “пере”. В данном случае при сохранении общей нарративности (сказ) указывается на её иное изложение» [3, с. 80]. Следовательно, функциональное значение категории «мифологема» заключается в определённой модальности прочтения общеизвестного. Интерсубъективность известного предполагает возможность вариативного понимания и интерпретации информации. Мифологема призвана закрепить определённый смысл освоенного.

Отмечая необходимость чёткой дифференциации содержания категорий, В. П. Пивоев

определяет мифологему как сюжетную линию развёртывания мифа, «архетип духовной культуры иногда это называют мифологемой» [1, с. 73]. Мифологема в таком случае предстаёт как культурная парадигма организации мифологической системы. Н. В. Шульга в своём диссертационном исследовании «Мифологема в структуре массового политического сознания», проведя детальный анализ категории «мифологема», отмечает: «Мифологема — это константа мифологического мышления — с одной стороны, и единица мифологического дискурса — с другой, которая может заполняться различным содержанием в результате эмоциональной рефлексии, психических процессов и возникающих социальных ощущений» [10, с. 62]. Мифологема, таким образом, характеризуется в качестве элементарной составляющей мифологического мышления и представляет собой выражение наиболее характерных для мифологии идеи, способов мировидения и методов их фиксации. Н. И. Мартишина характеризует мифологему как гносеологический образ, специфика которого состоит в синтетическом единстве предметного и символического миров. Тем самым исследователь констатирует мифологему как форму видения действительности, в содержание которой включается и фактор объективной реальности, и феномены, вызванные стереотипическими структурами её отражения. Данное определение является в целом переломным в исследовании значения категории мифологема. В таком ракурсе мифологема предстаёт не как подразделение, имманентное мифическому прочтению отношений между явлениями бытия, а как атрибутивная структура сознания. В отличие от мифа мифологема рассматривается не как сочетание реального и фантастического, а как результат определённого восприятия реальности в детерминирующих параметрах качества социокультурной среды, опосредующей содержание мировидения [7, с. 187]. А. С. Майданов характеризует мифологему как образы-символы культуры. «Но эти символы не абстрактны, не формальны, как символы в математике, а содержательны, постольку, поскольку являются одновременно образами» [6]. Возникающие образы затем используются для описания и истолкования новых, необычных явлений. Следовательно, под мифологемой в данном случае понимается конкретный аспект содержания определённой идеи, который позволяет обеспечить взаимодействие имеющегося знания с вновь поступающей информацией,

что позволяет характеризовать данный феномен как «особое состояние общественного сознания, в котором зафиксированы как каноны описания существующего..., так и описания того, что имеет право на существование» [10, с. 58]. Таким образом, мифологема есть выражение определённого порядка гносеологической рефлексии в рамках конкретных культурных параметров и является неосознаваемым концептом объяснения, понимания и формой организации картины истории.

Подводя итог сказанному, мы можем констатировать наличие трёх очевидных тенденций определения категории мифологема:

А. Мифологема — это составной элемент мифологического сюжета.

Б. Мифологема — это подразделение мифологического мышления.

В. Мифологема — это образ действительности в сознании, выражающий непосредственную связь реальности и формы её организации.

Исходя из анализа этнонима категории «мифологема», возникшего как синтез понятий «миф» — сказание (фактически нарративная форма отражения) и «логос» — знание, образ, мы можем предложить следующее понимание этого термина, а именно определить его содержание как образ сказания (истории). Мы полагаем, что трактовка мифологема как института рефлексующего сознания в целом более уместна, чем узкая привязка мифологема к мифу как образному отражению фантастических представлений. В таком ракурсе считаем вполне допустимым дифференциацию категорий «миф» и «мифологема» как категорий близких, в целом совпадающих друг с другом по своему объёму и содержанию, но отличающихся друг от друга по уровню конкретности (мифологема более предметна и содержательна) и рациональности (мифологема призвана объективировать субъективное, миф же, напротив, мистифицирует объективное).

Мы рассматриваем мифологему как продукт метафизических представлений о реальности исторического события, которые трансформируются под влиянием совокупности социальных качеств человека (мировоззрение, восприятие, стиль мышления, уровни научной рефлексии и т. д.) в контексте обеспечения человека средствами адаптации знания к существующему уровню развития систем социальной организации. Мифологема конструируется сознанием в рамках взаимодействия эмпирических и когнитивных институтов отражения необходимых для удовлетворения императивов

общественного запроса в содержании картины исторической реальности.

Мифологема возникает как обусловленная социокультурными императивами, духовно-практическая связь между «жизненным миром» человека и объективными условиями его экзистенции. «Миф — это не выдумка или фикция, не фантастический вымысел, но прежде всего диалектически необходимая категория сознания и бытия» [5, с. 72]. При этом только актуальные в социокультурном смысле явления и процессы истории вызывают мифологемную апперцепцию, становясь платформой мифологемы картины социально-исторической реальности.

Мифотворчество, реализуясь в условиях реальной экзистенции, является способом разрешения противоречий в отношениях объекта познания и познающего субъекта, обладающего определённым потенциалом познания. Личностная организация субъекта имманентно включена в процессы возникновения, становления и развития мифологемы, неизбежно влияя на её содержание. «Миф — событие личностно-бытийное, неповторимое явление жизни личности. И в этом своём качестве он должен быть включён в контекст реальной жизнедеятельности человека» [9, с. 411]. Информация о содержании исторического процесса, поступающая к субъекту, неизбежно трансформируется, а количество логических шагов, необходимых для разрешения противоречия между знанием и незнанием, новым и устоявшимся знанием, определяет количественные и качественные параметры мифологемы. Мифологема картины социально-исторической реальности представляет собой совокупность «социокультурных, когнитивно-ценностных, рациональных стереотипов, формирующих на основе спекулятивных ассоциаций, наглядных визуализаций, обобщений и символизаций содержание картины социальной истории» [8, с. 63]. Мифологема истории инициирована потребностью субъекта в организации знания в качестве чёткой, понятно оформленной системы, обеспечивающей «комфортность ощущений и уверенность в себе» [2, с. 25].

Возникновение мифологемной составляющей в картине социально-исторической реальности стало следствием осмысления субъектом исторического процесса с целью приведения разрозненных сведений об историческом явлении в определённую систему, при том, что количественно-качественные параметры исторической информации переживают перманентное изменение. Мифологема как специфический образ исторической реальности, сконструированный синтезом объективного и субъективного, становится фундаментальной основой исторического знания, обеспечивающей объединение индивидуальных достижений субъекта с культурной традицией. Мифологема есть форма становления непротиворечивого содержания картины социально-исторической реальности, которая непосредственно связана с процессами идентификации, классификации, адаптации, обретения и утверждения знания в социуме. Другими словами, мифологема, как имманентный аспект репродуктивного творчества, является атрибутом социально-исторической реальности. Она обеспечивает адаптацию известной исторической информации к культурным потребностям социума. Мифологемы априорны комплексам мировосприятия и системам организации образов исторической реальности, которые, в конечном счёте, представляют собой неразрывное единство. Бытие мифологемных структур не ограничивается каким-либо периодом социального развития в рамках определённой культуры. Мифологема есть не что иное, как имманентное свойство рациональной рефлексии в целом.

Мифологема истории рассматривается не как волюнтаристское творчество, вызванное к жизни избытком воображения субъекта, а как средство включённости информации в сложившуюся систему стереотипов, регламентирующую порядок обеспечения соответствия нового знания традиционному культурному типу. Мифологема истории — это комплекс представлений об историческом процессе, сформированный в результате интеграции объективных параметров истории с совокупностью условий её отражения в контексте социокультурных императивов.

Список литературы

1. Боброва, С. П. Мифологическое сознание как система : дис. ... д-ра филос. наук / С. П. Боброва. — Иваново, 2003. — 300 с.
2. Ванчугов, В. В. Инновационные образовательные программы в контексте информационно-коммуникационных технологий / В. В. Ванчугов // Вестн. Рос. ун-та дружбы народов. Серия Философия. — 2009. — № 1. — URL: <http://istina.msu.ru/publications/article>

3. Едошина, И. А. Миф, мифологема, мифема в контексте деятельностного подхода к феноменам культуры / И. А. Едошина // Вестн. Вятск. гос. ун-та. — 2009. — Т. 1., № 3. — С. 79–81.
4. Курашов, В. И. *Prima elementa* научного познания: методология науки и концепции естествознания / В. И. Курашов. — Казань : КГТУ, — 1988. — 160 с.
5. Лосев, А. Ф. *Философия. Мифология. Культура* / А. Ф. Лосев. — М. : Политиздат, 1991. — 525 с.
6. Майданов, А. С. Миф как источник знания / А. С. Майданов // *Вопр. философии*. — 2004. — № 9. — С. 91–101.
7. Мартишина, Н. И. *Когнитивные основания науки* / Н. И. Мартишина. — Омск : Изд-во ОмГТУ, 1996. — 187 с.
8. Мирошниченко, Л. Н. *Основания мифологеми познания исторической реальности* / Л. Н. Мирошниченко, И. С. Верстин, А. Г. Степанов // Вестн. Екатерин. ин-та. — 2012. — № 1 (17) — С. 61–66.
9. Найдыш, В. М. *Мифология* / В. М. Найдыш. — М. : КноРус, 2010. — 432 с.
10. Шульга, Н. В. *Мифологема в структуре массового политического сознания : дис... канд. филос. наук : 09.00.11 — социальная философия* / Н. В. Шульга — Омск : ОГТУ, 2006. — 166 с.
11. Юнг, К. Г. *Душа и миф: шесть архетипов* / К. Г. Юнг, К. Кереньи — М. : Совершенство ; Киев : Порт-Рояль, 1997. — 383 с.
12. Яковлева, Е. Л. *Игровая природа мифа и современная культура* / Е. Л. Яковлева. — Казань : Познание, 2011. — 168 с.

Сведения об авторе

Степанов Алексей Георгиевич — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и методологии науки, Чувашский государственный университет имени И. Н. Ульянова. Чебоксары, Россия. stalex73@bk.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 4 (438).
Philosophy Sciences. Iss. 55. Pp. 21–26.*

PARAMETERS OF THE MYTHOLOGEME IN THE SYSTEM OF CONSTRUCTING THE PICTURE OF SOCIO-HISTORICAL REALITY

A.G. Stepanov

Chuvash State University. I. N. Ulyanov, Cheboksary, Russia. stalex73@bk.ru

The specific features of formation picture of the history of knowledge is the inevitable addition of known prospective, which allows, on the one hand, to create a complete image of history, and on the other hand, creates the preconditions for the characterization of the content of the picture stories as mythologemes, including structures reflection the actual parameters of reality, and the images existing only in the mind of their creators. Mythologema as a tool for building a consistent picture of socio-historical reality — the inevitable result of the implementation of cognitive cognitive procedures, which are a priori based on the content of socio-cultural structures. The functional meaning of the mythologeme is to organize the picture of the historical event in the parameters of a given conceptual model. Mythologema is the result of the formation of the picture of historical reality in the context of the determining influence of socio-cultural structures that mediate the content of the historical image.

Keywords: *history picture, knowledge, mythologeme, cognition, subjectivity, image, science, mythology.*

References

1. Bobrova S. P. *Mifologicheskoye soznaniye kak sistema* [Mythological consciousness as a system. Thesis]. Ivanovo, 2003. 300 p. (In Russ.).
2. Vanchugov V.V. *Innovatsionnyye obrazovatel'nyye programmy v kontekste informatsionno-kommunikatsionnykh tekhnologiy* [Innovative educational programs in the context of information and communication technologies]. *Vestnik Rossiyskogo universiteta druzhby narodov. Seriya Filosofiya* [Bulletin of the Peoples Friendship University of Russia], 2009, ni. 1. Available at: <http://istina.msu.ru/publications/article> (In Russ.).
3. Edoshina I.A. *Mif, mifologema, mifema v kontekste deyatel'nostnogo podkhoda k fenomenam kul'tury*

[Myth, mythologeme, mytheme in the context of the activity approach to cultural phenomena]. *Vestnik Vjatskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Vyatka State University], 2009, vol. 1, no. 3, pp. 79–81. (In Russ.).

4. Kurashov V.I. *Prima elementa nauchnogo poznaniya: metodologiya nauki i kontseptsii yestestvoznaniya* [Prima elementa of scientific knowledge: methodology of science and concepts of natural science]. Kazan, KGTU, 1988. 160 p. (In Russ.).

5. Losev A.F. *Filosofiya. Mifologiya. Kul'tura* [Philosophy. Mythology. Culture]. Moscow, Politizdat, 1991. 525 p. (In Russ.).

6. Maydanov A.S. Mif kak istochnik znaniya [Myth as a source of knowledge]. *Voprosy filosofii* [Problems of philosophy], 2004, no. 9, pp. 91–101. (In Russ.).

7. Martishina N.I. *Kognitivnyye osnovaniya nauki* [Cognitive foundations of science]. Omsk, Izd-vo OmGTU, 1996. 187 p. (In Russ.).

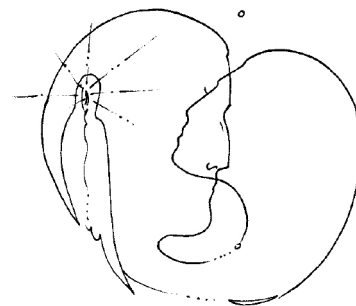
8. Miroshnichenko L.N., Verstin I.S., Stepanov A.G. Osnovaniya mifologemy poznaniya istoricheskoy real'nosti [Foundations of the mythologeme of knowledge of historical reality]. *Vestnik Ekaterininskogo institute* [Bulletin of the Catherine Institute], 2012, no. 1 (17), pp. 61–66. (In Russ.).

9. Naydysh V.M. *Mifologiya* [Mythology]. Moscow, Knorus, 2010. 432 p. (In Russ.).

10. Shul'ga N.V. *Mifologema v strukture massovogo politicheskogo soznaniya* [Mythologeme in the structure of mass political consciousness. Thesis]. Omsk, OGTU, 2006. 166 p. (In Russ.).

11. Jung K.G. *Dusha i mif: shest' arhetipov* [Soul and myth: six archetypes]. Moscow, Sovershenstvo Publ., Kiev, Port-Royal' Publ., 1997. 383 p. (In Russ.).

12. Yakovleva E.L. *Igrovaya priroda mifa i sovremennaya kul'tura* [The game nature of myth and modern culture]. Kazan, Poznanie Publ., 2011. 168 p. (In Russ.).



Вестник Челябинского государственного университета. 2020. № 4 (438).
Философские науки. Вып. 55. С. 27–35.

УДК 101.130.3

DOI: 10.24411/1994-2796-2020-10405

ИДЕНТИФИКАЦИЯ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОГО ЧЕЛОВЕКА

А. Е. Шишкин

Медицинский университет «Реавиз», Самара, Россия

Актуальность. Смена социально-политической системы социализма на капитализм предполагает разрушение одной и формирование другой идентичности человека в парадигме европоцентризма. Рефлексируя тему «прививки» чужими и чуждыми паттернами, мы задаём вопрос: может быть мы не в ту сторону движемся? Может быть не так быстро, но нам следует искать свой собственный национальный путь и совершенно в другом направлении?

Методология и методы исследования. Культурно-историческая теория Л. С. Выготского предлагает рассматривать социальную среду как главный источник формирования личности через диалогичность. Концепция гармоничного развития личности М. М. Рубинштейна предполагает продукт не естественной природной заданности, а исторического и культурного совершенствования. Л. С. Выготский и М. М. Рубинштейн считают, что в гносеологическом идеализме мир не дан, а задан.

Обсуждение результатов исследования. Идентичность личности складывается из условий социальной среды, в которой формируется психологическая, гендерная, культурная, гражданская и духовно-нравственная характеристика человека. Сохранить идентичность культурно-исторического человека означает обеспечить передачу из поколения в поколение основ национального и религиозного самосознания, сохранить традиции предков в потомках, укрепить исторические корни, заложить фундамент безопасности и полноты бытия. Благодаря идентификации, человек преодолевает своё одиночество, помогает объединиться с одними и дистанцироваться от других.

Заключение. Теоретическая значимость научной статьи связана с разработкой концепта формирования пассионарного культурно-исторического человека (коммунитарист, перфекционист, экзистенциалист). Практическая значимость исследования заключается в обеспечении ему статуса неприкосновенности, передаче экспертизы как мудрецу, принадлежащему к первой страте и власти, с целью обеспечения баланса сил в обществе.

Ключевые слова: *пассионарность, культурно-исторический человек, коммунитаризм, идентификация, перфекционизм, партикуляризм, стратификация, интеграция, инкультурация, эмпатия.*

Актуальность заключается в выборе: либо и дальше разрушать державную страну до придания ей статуса сателлита Запада, либо возродить национальное и религиозное самосознание; либо равнодушно соучаствовать в манкуртизации общества через «смену идентичностей»¹, либо

активно формировать пассионариев для регенерации новых ориентиров человечества в самоопределении национальных путей развития. При коммунитарном управлении страной «большаки» (нравственно достойные вожаки) общин делегируются в местное самоуправление, Государственную Думу и правительство.

Предмет исследования: идентитет (подлинный паспорт, который даётся историей, родом, нацией, семьёй, космосом) культурно-исторического человека в контексте коммунитаризма. Наш субъ-

¹ Слово «идентичность» (identitas) происходит от классического латинского idem, означающего «тот же самый». В современном понимании чаще всего это понятие осмысляется как «отождествление» или «подобие».

ект был, есть и будет всегда, но если он будет истреблен варваром, гедонистом, консьюмеристом, мондиалистом, то незамедлительно наступят апокалипсические времена.

Дефиниция. Культурно-исторический человек (исихаст, богочеловек, перфекционист, «большак», благородный муж) ориентируется на религиозную культуру и светскую этику. Он придерживается позиции творческого традиционализма: имеет жертвенный дух и социальную ответственность за человека, семью, общество; он необратимо встал на путь добродетели и сострадания (эмпатии); готов к самопожертвованию ради высших общественных и космологических интересов; его рациональные и метафизические устремления имеют укрепы по иерархическому принципу: «дух должен управлять душой, душа — телом» [16, с. 8].

Методология и методы исследования. Феноменологический подход возвращает конституирующую допредикативную мысль к естественному миру как «вертикальное» измерение опыта (Мерло-Понти). Экзистенциальный подход используется как попытка восстановления метафизики через восстановление гармонии трансцендентного и имманентного осмысления мира. Историко-детерминированный подход согласуется с духовно-нравственным свободным выбором оставаться «культурно-историческим человеком» (А. Шишкин) или «волком» (Т. Гоббс) в социальных реалиях бытия. Системный подход рассматривает различные не согласующиеся между собой парадигмы и предлагает синтез коммунитаризма как альтернативу капиталистическому консьюмеризму. Функциональный анализ идентификации культурно-исторического человека в различных ипостасях помогает смоделировать пассионарный образ, способный разрешить противоречия современной России перед грядущей сменой перехода доминанты от Запада к Востоку и от чувственной эпохи к идеационной. Стратификационный подход помогает осознать причастность культурно-исторического человека к первой страте. Сотериологический подход задаёт трансцендентные выси нашему адепту.

Был проведён эксперимент по формированию культурно-исторического человека. С 1990 по 2001 г. я в качестве ректора возглавлял НОУ «Русская православная гимназия “Ладомир”». В результате за 11 лет существования мы обучили пятьдесят учащихся, из которых пятеро стали священниками и двое иеромонахами. Конечно, показатель (14 %) не говорит о качественном их

служении или о том, что они стали культурно-историческими людьми. Но заданный вектор формирования национального характера в среде «русского мира» — однозначно верный. В исходном посыле наш детерминированный метод предполагал возрождение национального и религиозного самосознания. Ретроспективное отслеживание социальных лифтов учащихся позволило отследить меняющиеся характеристики объекта от страстного к аскетическому, от самостного к альтруистическому поведению.

Обсуждение результатов исследования. Вопросы идентификации связаны с регенерацией или обскурацией, преображением или аннигиляцией общества. В одном случае через приобщение к национальным ценностям человек преодолевает свою бездуховность, в другом — погружается в страсти консьюмеризма и теряет своё самосознание, семью и Родину. В случае энтропии «все находятся в войне со всеми как в общественной, так и в частной жизни, и каждый с самим собой» [19, с. 87].

Перечислим тезисы, позволяющие идентифицировать культурно-исторического человека:

1. *Социальный конструкт* формируется в результате взаимодействия «Я» с «Ты» и «Мы» в контексте «столкновения идентичностей», партикуляризма, глобализма и дифференциации на богатых и бедных. Социальная идентичность образовательных, артельных или братских общин складывается по способу исповедания культуры и образа жизни.

По нашему пониманию, ни стратификационный, ни классовый подход не могут справедливо осмыслять общество. В первой страте (здоровой семье подвижников благочестия, мудрецов) могут быть девиантные отклонения у детей. В классе господ система производства может быть присваивающей, однопоколенной, консьюмеристской. Термин «элита» предполагает «лучшее», «отборное», «избранное», но по факту мы видим, что авторитетные и достойные люди вне религиозных и национальных ценностей разлагаются и становятся обузой народу (компрадорами). Их укрепы положения в обществе и место на стратификационной шкале (Маркс) строятся от отношения к собственности.

В контексте коммунитаризма мы не можем принять функциональный подход, предлагающий неравное вознаграждение как необходимый социально-политический механизм для поддержки достойных (П. А. Сорокин). В том-то и дело, что «достойные» могут оказаться ненадёжными эгоистами, использующими своё социальное положение в корыстных целях. Так официальные

люди, вследствие прекращения диффундирования со своим народом, автоматически разрушают легитимность занимаемых положений в правительстве. Поэтому в целях нахождения компромисса в беспокойном кризисном мире следует искать духовно-нравственные концепты для совершенствования рас, этносов, национальностей и всего человеческого общежития.

Насаждение рынка предполагает отказ от советского патернализма и формирование homo economicus в западных паттернах. Возникает дилемма: либо и дальше разрушать державную страну до придания ей статуса сателлита Запада, либо возрождать национальное и религиозное самосознание.

В либеральном обществе «Я» индивидуума нивелируется и манкуртизируется. Ему кажется, что он центр Вселенной, тогда как на самом деле может оказаться лишь актором рынка. Крайне редкое явление, чтобы в секулярном социуме индивид не был стёрт в жерновах рыночной идеологии, консьюмеристской политики и массовой культуры, разжигающей эгоизм и себялюбие. Изменения индивида связаны с разрушением социума и той программой, которая запускается через качество формирования моды, спроса на фильмы, корпоративный имидж, отношение к безбрачному «расхристанному» состоянию.

Получается, что универсализм, интеграция, инкультурация и социализация возможны в условиях патерналистского государства. Справедливой социальной мобильности различных слоёв (классов, этносов, религиозных групп) общества по горизонтали и вертикали можно добиться только в идеационном (коммунитаристском, ноосферическом, перфекционистском) государстве. Понятия «социальные сословия» (дворянство, духовенство, купцы, ремесленники), а также «классы» (рабы и рабовладельцы, феодалы и зависимые крестьяне, капиталисты и рабочие) в системе коммунитаризма обесцениваются. По умолчанию все эти социальные когорты присутствуют, но между ними нет антагонизма по причине их родства с единой общиной. Социальная система коммунитаризма задаёт вектор, где почитается человек по степени приближения к Богу вечным со-служением и самопожертвованием, а не по занимаемой должности (социальная роль и статус).

2. *Личностный конструктор* в эпоху глобализации отличается гибкостью, подвижностью, множественностью, незаконченностью, контекстуальностью, приспособлением под условия, пред-

посылки и запрос тех, от кого зависит гонорар, приём на работу, получение статуса.

Ситуация культурного плюрализма как многобожия (язычество) ломает индивида об колено, формирует в нём вседозволенность, удаляет от поиска целостного понимания мира, соборного участия в национальных проектах.

Идентичность выступает как личностный по результату, но интерперсональный по происхождению феномен [25, с. 141]. Личность в отличие от индивида включена в различные общественные и межличностные отношения. Индивид думает, что он пуп земли и своей надменностью выступит общественным тормозом. Вот почему эгоисты и карьеристы никогда не были и не будут двигателем прогресса.

К понятию «личность» культурно-исторического человека мы можем прийти только после осмысления триад: «личина, лицо и лик» или «тело, душа и дух». Трансформируются только личина и лицо, но лик озарён Горним светом истины. Лик имеет трансцендентные корни аутентичного бытия. Только духовный человек имеет укрепления в космологическом мире, и пока тлеет в нём огонёк Божьей искры, он и представляет собой личность. Телесный человек сколько угодно может «надувать щёки», лик его не просияет. Обыватель не устойчив в социально-психологических коммуникациях. Его динамика в мнениях и настроениях отрицательна, тогда как статика духовного, культурно-исторического человека, проявляющая себя в традициях и обрядах, — положительна.

Консьюмерист своим поиском гедонистического комфорта создаёт неравенство в обществе через деление социальных слоёв по уровню доходов и образу жизни, по наличию или отсутствию привилегий. В капиталистическом мире под видом заботы о страждущих гедонисты организовали систему неравенства через разделение людей по доходам, уровню образования, власти. Отсюда возникли касты, затем сословия, а позже — классы.

Коммунитарист с любовью принимает брата и «последнюю рубашку» добровольно отдаёт нуждающемуся. Он совершает инкультурацию общества. Он соборует и «сшивает» собой всех людей. Он «соль» Земли, обеззараживающий своим «осолонением» испорченных тщеславием и гордыней консьюмеристов. Отсюда ясно, что стратификационная классификация должна строиться не по доходам, престижу, образованию и власти и не по наследству (сколько было нравственных отщепенцев в привилегированных семьях),

а по принадлежности к культурно-историческим и духовно-нравственным ценностям.

Личностная идентификация предполагает сохранение неизменяемого ядра сущности человека, представляющее его «Я». Консьюмерист сам не знает, как трансформировался под различными технологиями массмедиа и психотропных средств (антидепрессанты и транквилизаторы) в «Я-Другого».

Культурно-историческими личностями мы можем назвать Михаила Ломоносова и Юрия Гагарина. Из художественных героев Павла Корчагина (Н. Островский «Как закалялась сталь»), Прометей (Эсхил «Прометей прикованный») и Данко (М. Горький «Старуха Изергиль»), которые способны к самопожертвованию. Абсолютной Личностью мы можем назвать Христа, распятого на кресте. Его добровольная Голгофа означает жертву искупления грешного «плотного» человечества. В числе достойных пророки, апостолы и подвижники благочестия. Антитезисом можно назвать из романа И. Ильфа и Е. Петрова «Золотой телёнок» Остапа Бендера. Отрицательные персонажи создают разрушающие сознание штампы: «in vino veritas» или «в здоровом теле — здоровый дух». Предлагаю сравнить с евангельской формулой культурно-исторического человека: «Когда я немощен — тогда животворю» (Деян. 16:31).

3. *Профессиональный конструкт* актуализируется в формах артельного труда. Как бы рынок ни ломал хребет русскому народу, его лучшая часть — подвижники благочестия — всегда будут думать и заботиться о всех и каждом. Выбор профессии мастера, офицера, врача, учителя, инженера связан со стратификацией мудреца как самого совестливого, трудолюбивого и заботящегося о всех господина.

В детском саду дети играют в инженеров, лётчиков, врачей или продавцов и банкиров исходя из тех конструктов архетипа русского человека, которые задают родители и воспитатели муниципальных учреждений.

В студенческую пору молодой человек озабочен тем, как его примут на первом трудовом месте. Идёт подготовка и сверка эталонов, предьявляемых к специалистам по данным направлениям. Студент идентифицирует профессиональную деятельность с образом «Я» [30, с. 353]. Между знанием и действием стоит «Я». Между чувством и действием стоит «Я». От внешней заданности, объективированности и самоэксплицируемости [20, с. 20] зависит решение выбора того или иного

трудового коллектива в соответствии с пространственно-временными координатами и жизненным планом группы [2, с. 17].

Личность труженика не просто продолжается в других людях, она и есть эта продолженность, «инобытие человека в человеке», личность в личности, на которую оказывается влияние [17]. Современный человек изменяет окружающий мир быстрее, чем себя и своё сознание, а потому не успевает вписываться в этот мир и становится «целиком и полностью проблематичным» [23]. Культурно-исторический человек везде, где бы ему ни приходилось работать, отдаёт свои силы без остатка на благо рабочего коллектива, своей семьи и общества. Наш адепт задаёт вектор от труда проклятья (труд для зарплаты) к труду добродетели (труд — творчество) [29].

4. *Религиозная идентичность* культурно-исторического человека является первоосновой при вхождении в коммунитаристское общество. В какие-то общества принимают по одежде, доходам и образованию, а в братские общины люди объединяются в основном по двум критериям: религиозному и национальному не столько этническому, сколько по способу исповедания культуры и образа жизни.

Современный человек, не относящий себя к той или иной религиозной конфессии, ведёт себя ситуативно. Имеющий духовный (мистический) опыт не станет вливаться в компанию по принципу: лишь бы было весело. Не о гедонизме и эвдемонизме помышляет homo spiritus, а о сотериологии. Этнокультурная, внеинституциональная, гетеронимная, индивидуальная и социально-личностная религиозная идентичность включена в религиозный опыт определённой конфессии [1, с. 29–32].

Идентификация религии как родственной происходит из традиций семьи и верований предков. Новый адепт той или иной конфессии ищет друзей, единомышленников, единоверцев по духу. Он ощущает то, чего ждут от него окружающие, но если они не соответствуют его «Я», то встаёт вопрос о смене работы, учёбы, невесты (жениха). Идентификационная стабильность действующих лиц — условие конструирования понятного мира [8, с. 5].

Понятие воцерковленности существовало с древних времён, а в понятийный аппарат социологов введён В. Ф. Чесноковой [27], которая разработала индекс воцерковленности» [24, с. 61]: слабые по степени воцерковленности, начинающие, полuvoцерковленные, воцерковленные» [24, с. 60]. Религиозная идентичность культурно-исторического

человека «...выступает фактором повышения провластных ориентаций. Это подтверждает рост политической лояльности воцерковленной группы по сравнению с невоцерковленной. Выявлено, что чем выше степень религиозности человека, тем сильнее его поддержка политической системы» [12, с. 88].

5. *Этнический (гражданский) конструкт* идентичности формируется в согласии со своей национальной принадлежностью. Без патриотической и патерналистской компоненты нельзя верно истолковать интерпретацию прошлого страны, понять её настоящее и будущее [28, с. 193]. Игнорирование базовых ценностей и смыслов бытия разрушает настоящую действительность и выстраивает ненадёжную будущность.

Кризис идентичности, связываемый не только с последствиями посттрансформационной социокультурной «травмы», но и с общими особенностями развития современного социума, ставит перед социологической наукой вопрос о выработке технологий и моделей формирования новой идентичности граждан России. Но современник не чувствует и не понимает своей манкуртизации, а потому представляет «формальный характер интенсивности общегражданской идентичности» [5, с. 177].

Общество со сломанной идентичностью напугивает человека, теряющего свою душу, память о национальных героях и мессианском задании. Отсюда полное расхождение между тем, что следует делать, и тем, на что мы устремлены. В первом случае реальное историческое задание, во втором случае — наслаждение (гедонизм) тем, чего нет.

Идентичность проявляется, с одной стороны, во взаимодействии с другими людьми, а с другой стороны — в саморефлексии личности. В этнической идентичности выделяют два основных компонента — когнитивный (знания, представления об особенностях собственной группы, осознание себя её членом) и аффективный (оценка качества группы, отношение к членству в ней). В свете усилившихся проявлений ксенофобии, расизма и этнонационализма [15, с. 3] необходимо начать работу по консциентальной безопасности.

В основе идентификации этнических различий лежат языковые и психологические модели [11, с. 112]. Когнитивная семантика относит категорию «свой — чужой» к главным концептам коллективного мироощущения [6, с. 20]. Но либеральная идеология, напротив, защищает не традиционное общество, а сомнительные меньшинства (кортеты гомосексуалистов, childfree), не соборные

представления о народе, а дробность индивидуалистов. Конструкт гражданской идентичности должен коррелировать с национальным самосознанием.

Президент РФ в своих обращениях к народу использует такие определения, как «российская нация», «граждане России», «мы как нация», «мы — народ России», «единый народ России» [21]. Отвечая на вопрос, что значит быть гражданином страны, почти 70 % отвечают: «быть российским патриотом, любить Россию» (68 %), «соблюдать законы, уважать конституцию» (70 %). Несильное гражданское общество пока реагирует на взлёты дирижёрской палочки во властном оркестре [7, с. 228]. Весь посыл на укрепление национального самосознания культурно-исторического человека предполагает процесс динамики от «я» к «мы» [9, с. 41].

6. *Гендерная идентичность* русских сказок показывает «конструирование» сильного, доминирующего мужчину и слабую, зависимую, послушную «женщину», способствуя воспроизведению патриархального сознания [22, с. 57]. Социально-политические технологии равноправия, карьеры через квоты в правительство и тендеры в экономике разрушают семью. 80 % разводов говорят о неверном конструкте современной политики государства. Разложение малой ячейки свидетельствует о системном кризисе всей страны. Если мужчина священник, воин, исследователь, добытчик, то женщина ищет комфорт. Она избегает тех областей, в которых не ориентируется (Синглтон «Половые роли в познании») [32]. Статистической разницы между соотношением размеров тела и мозга у мужчин и женщин не обнаружено [31, с. 635].

6. *Культурный конструкт* охватывает биологическую (сон, еда, релаксация), производственную (создание орудий труда для жизнеобеспечения: одежда, жилище), духовную (язык, мировоззрение, эстетическая деятельность), социальную (коммуникация, социальные отношения) [3, с. 37] стороны жизни человека. Неосознаваемая идентичность человека-консьюмериста неререфлексируемо (стереотипно) принимает нормы поведения, привычки, ритуалы. Культурно-исторический человек идентифицирует механизмы, способные объединить группы коммунитаристских общин по 40–50 человек в соборное понятие «Мы» для создания национальных очагов патерналистского хозяйства и традиционной культуры. Никакие личные качества не создадут коммунитаристской общины, если потенциальные силы каждого не будут употреблены на достижение национальных

интересов. Понятие «идентичность» является «социокультурным конструктом» [10] имени, половой, расовой и этнической принадлежности, принятия родного языка и места рождения. Традиционная семья и общество ищут сопричастность к культурному наследию, уважают лучшие образцы своего этноса, осознают национальное достоинство в народных и религиозных праздниках.

Все представленные конструкты упорно ищут культурно-исторического человека, мудреца, государственного деятеля, способного вести общество к процветанию и благодетельной жизни: «Никогда, ни в коем случае не будет процветать государство, если его не начертят художники по божественному образцу» [18, с. 254]. «Человеческий род не избавится от зла до тех пор, пока истинные и правильно мыслящие философы не займут государственные должности или наследники власти в государствах по какому-то божественному определению не станут подлинными философами» [4].

В качестве обсуждения опыта идентификации своего/чужого человека обратимся к исторической ретроспекции.

Если в древности соотечественников узнавали с помощью национальных и религиозных параметров, то сегодня встаёт проблема развоплощения, «расхристанности» и утери самоидентификации.

В Древней Руси был обычай пускать тарелку по кругу для сбора средств выкупа пленных соотечественников. Представим себе ситуацию. Мы пришли выкупать у врагов из заточения своих граждан.

Первое, что мы должны сделать, это объявить: кто из вас русский? Никто не знает, с какой целью спрашивают. Может быть, всех русских хотят казнить в первую очередь.

Поднявших руки отводят в другое помещение и вновь спрашивают: кто из вас православный? Опять для русских вопрос является испытанием. Может быть, именно православных хотят испытать огнём. Те люди, которые идентифицируют себя с православием, — поднимают руки.

Третий вопрос, кто готов к исповеди? Воцерковленный человек тот, кто исповедуется и причаща-

ется на литургии хотя бы четыре раза в год во время постов. Сама исповедь предполагает не защиту своего положения, а демонстрацию своей греховности и падшести. Здесь легко понять, оправдывается человек или готовится к последней Голгофе за веру, за Отечество, за народ, за семью.

Исследование показывает забвение традиционных ценностей и необходимость их восстановления. В нашем понимании: чем больше будет уникальных, верных, надёжных, совестливых культурно-исторических людей, тем интереснее, миролюбивее и многограннее будут отношения между людьми. Так что «не золото надо завещать детям, а наибольшую совестливость» [26].

Выводы и заключение.

Практическая значимость научной статьи заключается в формировании культурно-исторического человека, обеспечении ему статуса неприкосновенности, передаче полномочий по экспертизе и власти с целью сохранения баланса сил в обществе. Междисциплинарный характер исследования по выявлению идентичности культурно-исторического человека рассматривается как философская категория, как категория социального знания, как психологическая категория, как категория интердисциплинарного знания [14, с. 43–53].

Идентичности в современной социальности не могут описываться и изучаться на основе принципов, сложившихся в сфере классического научного знания, так как они сегодня уже обладают новыми характеристиками, которые не могут быть осмыслены в рамках классического исследовательского подхода [13, с. 201].

Исследование идентичности культурно-исторического человека показало, что его изменения обусловлены исторической сменой цикличной истории с «чувственной» на «идеационную» (П. Сорокин) эпоху. Культурно-исторический человек (подвижник благочестия, коммунитарист, благородный муж, homo spiritus) является надёжным другом, тружеником, семьянином, гражданином. Он в отличие от консьюмериста всегда заботится о немощных стариках, женщинах и детях.

Список литературы

1. Астапов, С. Н. Конструирование религиозной идентичности / С. Н. Астапов // Грамота. — 2016. — № 10 (72). — С. 29–32.
2. Белопольская, Н. Л. Половозрастная идентификация / Н. Л. Белопольская // Методика исследования детского самосознания. — Вып. 2. — М., 1998. — 24 с.
3. Блинова, Г. П. Русские традиции и народная культура (история и современность) : лекции / Г. П. Блинова. — М. : МГУКИ, 2011. — 49 с.

4. Богомолов, А. С. Античная философия / А. С. Богомолов. — М., 1985. — 368 с.
5. Горшков, М. К. Российская идентичность в условиях трансформирующихся процессов / М. К. Горшков // Вестн. рос. нации. — 2008. — № 1.
6. Гришаева, Л. И. Аккультурация как трансформация оппозиции «свой — чужой» в оппозицию «свой — другой» / Л. И. Гришаева // Коммуникативные исследования 2003: современная антология. — Волгоград, 2003. — С. 20.
7. Дробижева, Л. М. Национально-гражданская и этническая идентичность: проблемы позитивной совместимости : перепечатка с сайта Института социологии РАН. — URL: <http://www.isras.ru/> URL: <http://www.civisbook.ru/files/File/Nacionalno-grajd.pdf>
8. Кимберг, А. Н. Концепт идентичности как инструмент социального исследования / А. Н. Кимберг, Ю. Э. Макаревская // Человек. Сообщество. Управление. — 2005. — № 4. — С. 4–15.
9. Козин, Н. Г. Идентификация. История. Человек / Н. Г. Козин // Вопр. философии. — 2011. — № 1. — С. 37–48.
10. Кокуева, Л. В. Духовно-нравственное воспитание дошкольников на культурных традициях своего народа : метод. пособие / Л. В. Кокуева. — М. : Аркти, 2012. — 144 с.
11. Колесов, В. В. Язык и ментальность / В. В. Колесов. — СПб., 2004. — 240 с.
12. Локосов, В. В. Влияет ли религиозность на политическую консолидацию общества? / В. В. Локосов // Социолог. исслед. — 2006. — № 11. — С. 82–89.
13. Лосева, О. М. Теоретико-культурологический анализ идентичности: гендерный аспект / О. М. Лосева. — Краснодар, 2011. — 216 с.
14. Малахов, В. С. Неудобства с идентичностью / В. С. Малахов // Вопр. философии. — 1998. — № 2. — С. 43–53.
15. Миронова, Н. П. Этническое самосознание современной молодёжи Республики Коми (на примере студентов г. Сыктывкара) / Н. П. Миронова. — М., 2011. — 207 с.
16. Настольная книга священнослужителя : в 8 т. — М. : Моск. патриархия, 1993. — Т. 4.
17. Пиаже, Ж. Речь и мышление ребёнка / Ж. Пиаже. — СПб., 1997. — 254 с.
18. Платон. Государство. Законы. Политика / Платон. — М., 1998. — 798 с.
19. Платон. Сочинения : в 3 т / Платон. — М., 1972. Т. 3.
20. Подольный, Р. Г. Освоение времени / Р. Г. Подольный. — М., 1989. — 143 с.
21. Путин, В. В. Вступительно слово на встрече с представителями общественности по проблематике Северо-Кавказского региона. 8 ноября 2000 г. Ростов на Дону / В. В. Путин. — URL: <http://special.kremlin.ru/events/president/transcripts/21130>
22. Пушкарёва, Н. Л. Гендерная асимметрия современной социализации и перспективы гендерной педагогики / Н. Л. Пушкарёва. — Мурманск, 2001.
23. Ретюнских, Л. Т. Этика игры / Л. Т. Ретюнских. — М., 1998. — 120 с.
24. Ситников, А. В. Православие, институты власти и гражданского общества в России / А. В. Ситников. — СПб. : Алетейя, 2012. — 248 с.
25. Таганова, А. А. Личностная идентичность и понимание значимых Других / А. А. Таганова. — Краснодар, 2004. — 164 с.
26. Таранов, П. С. Звёзды мировой философии / П. С. Таранов. — М. : АСТ, 1999. — 543 с.
27. Чеснокова, В. Ф. Тесным путём: процесс воцерковления населения России в конце XX в. / В. Ф. Чеснокова. — М. : Акад. проект, 2005. — 304 с.
28. Шикова, Р. Ю. Гражданская идентичность современной молодёжи: социокультурный анализ: на примере Республики Адыгея / Р. Ю. Шикова. — Майкоп, 2010. — 206 с.
29. Шишкин, А. Е. История трудовых отношений / А. Е. Шишкин. — М. : Логос, 2014. — 424 с.
30. Шнейдер, Л. Б. Профессиональная идентичность: теория, эксперимент, тренинг / Л. Б. Шнейдер. — М. : МПСИ, 2004. — 600 с.
31. Roessmann, U. Analysis of brain weight. I. Adult brain weight in relation to sex, race, and age / U. Roessmann; J.V. Straumfjord, G. Monroe // Archives of pathology & laboratory medicine. — 1980. — Vol. 104, no. 12. — P. 635–639.
32. Singleton, Ch. Sex Roles in Cognition / Ch. Singleton // The Psychology of Sex Roles / eds. F. Mitchel, B. Cagan. — London, 1986.

Сведения об авторе

Шишкин Алексей Ефимович — кандидат педагогических наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин, Самарский медицинский университет «Реавиз». Самара, Россия. ladomir12345@rambler.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 4 (438).
Philosophy Sciences. Iss. 55. Pp. 27–35.*

IDENTIFICATION CULTURAL AND HISTORICAL PERSON

A.E. Shishkin

Medical University «Reaviz», Samara, Russia. ladomir12345@rambler.ru

Relevance. The change of the social and political system of socialism to capitalism presupposes the destruction of one and the formation of another human identity in the paradigm of Eurocentrism. Reflecting the topic of “vaccination” with alien and alien patterns, we ask the question: maybe we are moving in the wrong direction? Maybe not so fast, but should we look for our own national path in a completely different direction?

Methodology and research methods. Cultural-historical theory L.S. Vygotsky proposes to consider the social environment as the main source of personality formation through dialogue. The concept of harmonious personality development M.M. Rubinstein suggests a product not of a natural nature, but of historical and cultural improvement. L.S. Vygotsky and M. M. Rubinstein believes that in epistemological idealism the world is not given, but given.

Discussion of the results of the study. The identity of the person is composed of the conditions of the social environment in which the psychological, gender, cultural, civil and spiritual and moral characteristics of a person are formed. To preserve the identity of a cultural-historical person means to ensure the transmission of the foundations of national and religious identity from generation to generation, preserve the traditions of ancestors in descendants, strengthen historical roots, lay the foundation for security and fullness of life. Thanks to identification, a person overcomes his loneliness, helps to unite with some and distance himself from others.

Conclusion. The theoretical significance of the scientific article is related to the development of the concept of the formation of a passionate cultural and historical person (communitarian, perfectionist, existentialist). The practical significance of the study lies in ensuring its immunity status, transferring expertise as a sage belonging to the first stratum and power in order to ensure a balance of forces in society.

Keywords: *passionarity, historical and cultural person, communitarianism, identification, perfectionism, particularism, stratification, integration, inculturation, empathy.*

References

1. Astapov S.N. Konstruirovaniye religioznoy identichnosti [The construction of religious identity]. *Gramota* [Diploma], 2016, no. 10 (72), pp. 29–32. (In Russ.).
2. Belopolskaya H.L. Polovozrastnaya identifikatsiya [Age and gender identification]. *Metodika issledovaniya detskogo samosoznaniya* [Methodology for the study of children’s identity]. Issue 2. Moscow, 1998. 24 p. (In Russ.).
3. Blinova G.P. *Russkiye traditsii i narodnaya kul’tura (istoriya i sovremennost’)* [Russian traditions and folk culture (history and modernity): lectures]. M., 2011. 49 p. (In Russ.).
4. Bogomolov A.S. *Antichnaya filosofiya* [Ancient philosophy]. Moscow, 1985. 368 p. (In Russ.).
5. Gorshkov M. K. Rossiyskaya identichnost’ v usloviyah transformiruyushchih protsessov [Russian identity in the conditions of transforming processes]. *Vestnik rossiyskoy natsii* [Bulletin of the Russian nation], 2008, no. 1, pp. 177. (In Russ.). (In Russ.).
6. Grishaeva L.I. Akkul’turatsiya kak transformatsiya oppozitsii «svoe — chuzho» v oppozitsiyu «svoe — drugoye» [Acculturation as a transformation of the opposition “friend or foe” into the opposition “friend or other”]. *Kommunikativnyye issledovaniya 2003: sovremennaya antologiya* [Communicative Studies 2003: Modern Anthology]. Volgograd, 2003. (In Russ.).
7. Drobizheva L.M. Natsional’no-grazhdanskaya i etnicheskaya identichnost’: problemy pozitivnoy sovmestimosti [National-civic and ethnic identity: problems of positive compatibility. Reprint from the website of the Institute of Sociology of the Russian Academy of Sciences]. Available at: <http://www.civisbook.ru/files/File/Nacionalno-grajd.pdf>. (In Russ.).

8. Kimberg A.N., Makarevskaya Yu.E. Kontsept identichnosti kak instrument sotsial'nogo issledovaniya [The concept of identity as a tool for social research]. *Chelovek. Soobshchestvo. Upravleniye* [Human. Community. Control]. 2005, Number 4, pp. 4–15. (In Russ.).
9. Kozin N.G. Identifikatsiya. Istoriya. Chelovek [Identification. History. Human]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 2001, no. 1, pp. 37–48. (In Russ.).
10. Kokuyeva L.V. *Duhovno-nravstvennoye vospitaniye doshkol'nikov na kul'turnyh traditsiyah svoego naroda* [Spiritual and moral education of preschoolers on the cultural traditions of their people: method allowance]. Moscow, 2012. 144 p. (In Russ.).
11. Kolesov V.V. *Yazyk i mental'nost'* [Language and mentality]. St. Petersburg, 2004. 240 p. (In Russ.).
12. Lokosov V.V. Vliyayet li religioznost' na politicheskuyu konsolidatsiyu obshchestva? [Does religiosity affect the political consolidation of society?]. *Sotsiologicheskiye issledovaniya* [Sociological studies], 2006, no. 11, pp. 82–89. (In Russ.).
13. Loseva O.M. *Teoretiko-kul'turologicheskiy analiz identichnosti: gendernyy aspekt* [Theoretical and cultural analysis of identity: gender aspect]. Krasnodar, 2011. 216 p. (In Russ.).
14. Malakhov B.C. Neudobstva s identichnost'yu [Inconveniences with identity]. *Voprosy filosofii* [Problems of philosophy], 1998, no. 2, pp. 43–53. (In Russ.).
15. Mironova N.P. *Etnicheskoye samosoznaniye sovremennoy molodyozhi Respubliki Komi (na primere studentov g. Syktyvkara)* [Ethnic self-awareness of modern youth of the Komi Republic (on the example of students in Syktyvkar)]. Moscow, 2011. 207 p. (In Russ.).
16. *Nastol'naya kniga svyashchennosluzhitelya : v 8 tomakh* [Handbook of the clergyman: in 8 vols.] Moscow, Moscow Patriarchate, 1993. Vol. 4. (In Russ.).
17. Piaget J. *Rech' i myshleniye rebyonka* [Speech and thinking of the child]. St. Petersburg, 1997. 254 p. (In Russ.).
18. Plato. *Gosudarstvo. Zakony. Politika* [State. The laws. Politics]. Moscow, 1998. 798 p. (In Russ.).
19. Plato. *Sochineniya: v 3 tomakh* [Works in three volumes]. Moscow, 1972. Vol. 3. (In Russ.).
20. Podol'ny R.G. *Osvoyeniye vremeni* [Mastering the time]. Moscow, 1989. 143 p. (In Russ.).
21. Putin V.V. *Vstupitel'no slovo na vstreche s predstavitel'yami obshchestvennosti po problematike Severo-Kavkazskogo regiona. 8 noyabrya 2000 g. Rostov na Donu* [Speeches at a meeting with members of the public on the issues of the North Caucasus region. November 8, 2000 Rostov-on-Don] Available at: http://www.kremlin.ru/appears/2000/11/08/0000type63378_284244.shtml (In Russ.).
22. Pushkareva N.L. *Gendernaya asimmetriya sovremennoy sotsializatsii i perspektivy gendernoy pedagogiki* [Gender asymmetry of modern socialization and prospects of gender pedagogy]. Murmansk, 2001. (In Russ.).
23. Retyunskih L.T. *Etika igry* [Ethics of the game]. Moscow, 1998. 120 p. (In Russ.).
24. Sitnikov A.V. *Pravoslaviye, instituty vlasti i grazhdanskogo obshchestva v Rossi* [Orthodoxy, institutions of power and civil society in Russia]. St. Petersburg, Aletheia Publ., 2012. 248 p. (In Russ.).
25. Taganova A.A. *Lichnostnaya identichnost' i ponimaniye znachimykh Drugih* [Personal identity and understanding of significant Others]. Krasnodar, 2004. 164 p. (In Russ.).
26. Taranov P.S. *Zvyozdy mirovoy filosofii* [Stars of world philosophy]. Moscow, 1999. 543 p. (In Russ.).
27. Chesnokova V.F. *Tesnym putyom: protsess votserkovleniya naseleniya Rossii v kontse XX veka* [Close way: the process of churching the population of Russia at the end of the 20th century]. Moscow, 2005. 304 p. (In Russ.).
28. Shikova R.Yu. *Grazhdanskaya identichnost' sovremennoy molodyozhi: sotsiokul'turnyy analiz: na primere Respubliki Adygeya* [The civic identity of modern youth: a sociocultural analysis: the example of the Republic of Adygea]. Maykop, 2010. 206 p. (In Russ.).
29. Shishkin A.E. *Istoriya trudovykh otnosheniy* [The history of labor relations]. Moscow, Logos Publ., 2014. 424 p. (In Russ.).
30. Schneider L.B. *Professional'naya identichnost': teoriya, eksperiment, trening* [Professional identity: theory, experiment, training]. Moscow, 2004. 600 p. (In Russ.).
31. Roessmann U., Straumfjord J.V., Monroe G. Analysis of brain weight. I. Adult brain weight in relation to sex, race, and age. *Archives of pathology & laboratory medicine*, 1980, vol. 104, no. 12, pp. 635–639.
32. Singleton Ch. Sex Roles in Cognition. *The Psychology of Sex Roles*. Eds. F. Mitchel, B. Cagan. London, 1986.

ПОТРЕБНОСТИ ЧЕЛОВЕКА И ЛИЧНОСТНЫЕ ЦЕННОСТИ КАК СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ФОРМА ИХ СУЩЕСТВОВАНИЯ

Н. Л. Худякова

Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия

Обосновывается, что базовые потребности выражают генетически закреплённую необходимость в определённых группах условий жизни живых организмов, которая отражает непосредственные предпосылки возникновения организмов нового рода и вида. Системообразующим основанием базовых потребностей человека является базовая потребность в самоактуализации, которая предполагает актуализацию открытости человека миру через освоение им культуры (различных групп культурных средств и форм культурно-опосредованных отношений). В определении конкретно предметных характеристик базовых потребностей человека участвует дух как особенная деятельная способность, свойственная только человеку, и весь его социокультурный опыт, приобретённый при жизни. Социокультурной формой существования базовых потребностей человека являются личностные ценности. Посредством личностных ценностей фиксируется нужда человека в том, что необходимо для осуществления им своей открытости миру, для его самоактуализации при удовлетворении всех остальных его базовых потребностей. Социокультурное развитие человека, представляющее собой качественное изменение его предметного бытия, сопровождается принципиальным изменением конкретно предметных характеристик его базовых потребностей.

Ключевые слова: *потребности, базовые потребности, конкретно предметные характеристики потребностей, открытость человека миру, культурно-опосредованные отношения, личностные ценности, социокультурное развитие, предметные формы бытия человека.*

Потребности человека выступают внутренней детерминантой его поведения и деятельности: что бы человек ни делал, всё это проявление тех или иных его потребностей. Но человек делает много такого, что объективно вредит не только другим людям, природе, культуре, но и ему самому. Как возникают у людей потребности в том, что объективно приносит им вред? Можно ли и нужно ли сделать так, чтобы такого рода потребности не возникали? К. Маркс различал истинные человеческие потребности и ложные и обосновывал свою позицию. Можно ли найти дополнительные обоснования?

Теория потребностей человека стала развиваться с 1940-х гг. при исследовании человеческой мотивации как психологическая теория (Генри Мюррей, Абрахам Маслоу, Мак Келланд, С. Л. Рубинштейн, А. Н. Леонтьев и др.). Понятие «потребности» пришло на смену таких понятий, как влечение, стремление, воля, инстинкт. За XX в. психологами выявлено большое количество потребностей человека, предложены их классификации, в которых часто теряется понимание того, что для человека является наиболее важным. Очень часто потребности людей делят на биологические и социальные, на низ-

шие и высшие. Это затрудняет понимание человека как целостности, как особенной формы существования живого. Признание обусловленности предметов потребностей человека социокультурными условиями его жизни породило идею «формирования разумных потребностей», но и вопрос: имеет ли кто-либо право «навязывать» какие-либо предметы потребностей другим людям. При этом в нашей стране критике подвергается связанная с этим деятельность государства, а действия тех, кому надо продать многочисленные и часто ненужные товары и услуги, считаются вполне приемлемыми. Таким образом, от решения проблемы потребностей человека зависит многое в отношении людей к самим себе, к другим людям и в устройстве общества. Ещё А. Маслоу связывал необходимость выявления потребностей человека с его правами и делал попытку выявить базовые потребности человека как основание определения этих прав.

Психологические исследования, посвящённые потребностям человека, дают богатый фактический материал, но показывают свою недостаточность при решении описанных выше проблем, которые можно преодолеть, перейдя на философский уровень познания.

Основанием философского уровня изучения потребностей человека может стать классическая философская антропология, представленная прежде всего работами Х. Плеснера, М. Шелера, А. Геллена, П. Тейяра де Шардена, В. И. Плотникова, А. Б. Невелева и др. Основная цель названных исследователей выражена Николаем Гартманом, который считал, что: «надо... понять человека, включая его сознание, исходя из его встроенности в целостность реального мира» [1, с. 321].

Целостность мира понимается Н. Гартманом и всеми представителями классической философской антропологии как взаимообусловленное существование его различных ступеней (слоёв, форм бытия) и как их последовательное возникновение. При этом «в каждом более высоком слое присоединяются новая и автономная форма и закономерность» [2, с. 241].

Характеризуя ступени живого, Н. Гартман отмечает, что в органической природе всё основывается на саморегулирующемся равновесии процессов, на стихийном самовоссоздании индивида [1, с. 322]. Именно с этими сущностными качествами живого связаны потребности как универсальные свойства живых организмов. На этом настаивает К. Х. Момджян, понимающий «потребность как родовое свойство живых систем, которое выражает присущую им адаптивность, зависимость от объективных условий существования, делающих это существование возможным или комфортным» [7]. Остаётся выявить всеобщие характеристики потребностей живых организмов и те, которые свойственны только человеку.

Решение этой задачи, с нашей точки зрения, надо начинать с различения подходов к пониманию потребностей, предложенных Д. А. Леонтьевым. Д. А. Леонтьев пишет о существовании двух подходов: традиционное или потребительское понимание потребностей и понимание потребностей «как изначально объективных отношений, связывающих индивида с миром» [5].

Первый подход представлен концепцией потребностей как состояния нужды в предмете, недостающем организму [5, с. 1]. При этом неудовлетворённость нужды существует как чувство нуждаемости. Предметом критики данного подхода со стороны Д. Леонтьева стал термин «состояние нужды», который, с его точки зрения, не может быть применим как характеристика потребностей, так как практически все исследователи различают попеременно сменяющиеся друг друга актуальное и потенциальное состояния по-

требностей. К. Х. Момджян предлагает рассматривать потребность не как «состояние нужды», а как «свойство всякого живого организма иметь надобность в условиях жизни, без которых невозможно поддержание её факта и обеспечение качества» [7, с. 69]. Потребность при этом может существовать как острая, требующая немедленного удовлетворения, то есть актуализированная, а может существовать в спокойном состоянии, как удовлетворённая. Во втором состоянии потребность «перестаёт быть актуальной причиной биологической или социальной активности» [7, с. 73].

Второй проблемой при традиционном (потребительском) понимании потребности Д. Леонтьев считает трудность в сведении всего многообразия проявлений потребностей человека к общему знаменателю, что затрудняет объяснение его поведения.

В своём понимании потребностей Д. А. Леонтьев исходит из таких понятий, как «отношения с миром» и «деятельность». Теоретическим основанием его позиции стали идеи «онтологии жизненного мира», согласно которой потребности трактуются как изначально объективные отношения, связывающие индивида с миром. Эти идеи высказаны в работах К. Левина, Г. Мюррея, Г. Олпорта, А. Энгеля, С. Л. Рубинштейна, А. Н. Леонтьева, Ф. Е. Василюка, Г. Г. Дилигенского, Л. П. Буевой, Е. А. Донченко, Л. В. Сохань, В. А. Тихоновича, В. А. Иванникова, Н. В. Иванчук, Д. А. Леонтьева и др.

Одной из наиболее полных теорий потребностей человека является «относительная» (relational) теория поведения Жозефа Нюттена (J. Nuttin), который определил «потребности как такие формы отношений индивид—среда, которые необходимы для оптимального биологического или психологического функционирования индивида, иначе говоря, в отсутствие которых это функционирование нарушается» [18; 19].

Трактуя потребности человека как отношение между ним и миром, которое складывается в процессе целенаправленной деятельности, Д. А. Леонтьев отрицает генетическую обусловленность потребностей человеческого индивида и признаёт, во-первых, наличие априорно заданной для человека необходимости, а во-вторых, возможность формирования тех или иных его потребностей [5]. Необходимость, с его точки зрения, «определяется в конечном счёте направленностью развития человечества как родовой общности», а возможность — «взаимным соответствием, «стыковкой»

человека и мира, их потенциальной взаимодополнительностью» [5, с. 10]. Названные Д. А. Леонтьевым основания потребностей человека уже не являются предметом психологии — это философский уровень познания.

С нашей точки зрения нет принципиального различия между названными подходами. При описании особенностей каждого из подходов Д. Леонтьев уделяет внимание предметной определённости потребностей человека, которая, с его точки зрения, одними исследователями рассматривается как выражение связи человека с миром, а другими — в отрыве от этой связи. Но практически во всех исследованиях, посвящённых проблеме потребностей человека, признаётся, что потребности человека это не только его свойство испытывать нужду в чём-то, что находится вне его, но и источник активности, исходное побуждение его к деятельности. И та и другая характеристика потребностей выражает связь (отношение) человека с внешними условиями, необходимыми для воспроизводства его жизни.

Рассмотрим потребности человека как особую форму существования потребностей живых организмов.

Возникновение каждой новой формы бытия происходит как сцепление непосредственных предпосылок, в число которых входят предпосылки внешние и внутренние. Это значит, что о возникновении нового живого организма, способного к самовоспроизводству, можно говорить не тогда, когда с ним произошли какие-либо мутации, а тогда, когда произошло генетическое закрепление тех отношений с внешней средой, в которых этот организм возник и которые необходимы для его существования и воспроизводства. Мы считаем, что способом такого закрепления является то, что мы называем потребностями.

«Потребность — это свойство любого живого организма нуждаться в необходимых для него условиях существования» [7, с. 69]. Предметная определённость потребностей возникает в отношениях организмов с внешней для них средой, которые складываются в момент возникновения организмов нового рода и вида и в процессе их существования. В таких отношениях возникает объективная связь определённых аспектов организации живого организма и определённых аспектов строения мира, опыт которой закрепляется на генетическом уровне.

Похоже, что генетически закреплённая необходимость в определённых группах условий жизни

живых организмов, существует в форме их базовых потребностей. То есть потребности живых организмов, предметная определённость которых закреплена на уровне генов, можно определить как базовые (базисные) потребности. К. Х. Момджян утверждает, что базовые потребности свойственны для всех живых организмов [7]. С этим утверждением можно согласиться, если к базовым потребностям живых организмов отнести те, которые имеют генетически закреплённую предметность, отражающую группы условий, необходимых и достаточных для существования и воспроизводства живых организмов как таковых и организмов одного рода и вида. Такое понимание базовых потребностей предполагает необходимость выявления в каждой предметной характеристике потребности живого организма, отнесённой к базовым, общим, универсальным для всех живых организмов условиям, особым условиям, необходимым для организмов определённого рода, и единичным условиям, необходимым для организмов определённого вида.

Следуя этой логике, попробуем установить, что именно в потребностях человека выступает универсальным (общим) свойством для всех живых организмов, а что — особенным и уникальным.

Универсальной, базовой необходимостью для живого является поддержание жизни за счёт обмена с внешней средой веществом, энергией (Х. Плеснер) [12], а начиная с животных — и информацией [15, с. 56–57]. Исходная причина такого обмена имманентна организму. Сам же обмен осуществляется через то, что Плеснером называется границей. Для живого тела граница является местом перехода внутреннего во внешнее, и наоборот — то, что Плеснер называет дивергентным отношением. Для границы, как конститутивного признака живого, характерно, что она принадлежит живому телу, обеспечивая двойное трансцендирование — дивергентное отношение и посредством этого укоренённость в пространстве [12, с. 108]. Сходная по смыслу характеристика живого у М. Шелера, который особенно подчёркивает свойство живых существ обеспечивать своё существование, образовывать, ограничивать само себя [17, с. 58].

Главной характеристикой границы живых организмов Х. Плеснер называет позициональность [12, с. 128], а этапы развития живого рассматривает как ступени, для которых характерна своя, особенная форма позициональности: для растений — отсутствие центричности, для животных — центричность, для человека — эксцентричность.

Позициональность, как способность живого организма к уравниванию внутреннего со внешним и внешнего с внутренним, осуществляется посредством психического. Максом Шелером описаны основные формы существования психического от растений до человека: «чувственный порыв» у растений; инстинкт и начатки интеллекта в форме ассоциативной памяти и практическо-органического интеллекта у животных; интеллект человека, в основании которого лежит продуктивное (а не репродуктивное) мышление [17, с. 34–49]. Каждая форма психического порождает особенный способ дивергентного отношения — способ соотнесения живого организма с внешней средой — то, что и может рассматриваться как потребность. У Х. Плеснера это раскрыто при описании разных форм позициональности, у М. Шелера при описании ступеней психического в развитии живого. А это значит, что потребности живых существ, относящихся к разному роду и виду, выражают разный способ установления связи между внешним и внутренним бытием живого — различную форму существования потребностей.

И общее, и особенное, и единичное в потребностях живых организмов находит своё выражение в их предметных характеристиках — предметах потребностей. Посредством предмета потребностей фиксируются общие, особенные и единичные условия, в которых испытывают нужду живые организмы.

Наиболее общими предметами потребностей живых организмов можно назвать вещество и энергию — то, что включено в дивергентное отношение как предмет обмена с внешней средой и выступает основным условием поддержания жизни. У животных как дивергентное отношение начинает существовать ещё и потребность в информации. Растениям в отличие от животных нужна информация из внешней среды, но нет нужды в обратном процессе. М. Шелер пишет, что у растений нет «функций *извещения*, которые мы находим у всех животных, которые определяют всё сообщение животных между собой и делают уже животное достаточно независимым от непосредственного *присутствия* вещей, жизненно важных для него» [17, с. 36–37].

Итак, в качестве универсальных характеристик предметов потребностей живых организмов с уровня животных выступают вещество, энергия и информация. Кроме этого, характеристика границы как отношения между живым организмом и внешней для него средой позволяет выявить ещё

нечто общее для всех живых организмов. Плеснер пишет: «граница действительно принадлежит телу, тело развёрнуто против граничащей с ним среды и обращено к ней» [12, с. 21]. Это значит, что граница живого организма, с одной стороны, выражает необходимость для него того, что находится во вне, в другой, обеспечивает автономию «физического тела, рассматриваемого как живое» [12, с. 21]. Эту особенность границы живого можно трактовать как наличие потребности в автономности и потребности в том, что находится вне организма.

Предметная определённость потребностей растений и животных фиксируется на генетическом уровне и может быть определена только как биологическая предметность. Но известно, что предметная направленность активности высших животных и человека определяется не только инстинктами, как генетически закреплёнными формами отношений живого организма со средой, с миром, но и опытом, приобретаемым при жизни. Это значит, что конкретизация базовых потребностей может происходить за счёт опыта, получаемого организмом в его индивидуальной жизни. Механизм такой конкретизации описал А. Н. Леонтьев как формирование конкретно-предметного содержания базовых потребностей [4].

Предметная определённость потребностей живых существ может существовать как генетически закреплённая (врождённая), так и формируемая на основе опыта установления отношений конкретного живого организма с внешней для него средой (приобретённая). Согласно исследованиям А. Н. Леонтьева, для высших животных и человека характерен механизм формирования конкретно-предметного содержания базовых потребностей на основе врождённого и приобретённого.

Врождённое у животных представлено инстинктами, которые являются генетически закреплёнными способами отношений организма с внешней средой. Исследования А. Н. Леонтьева [4] и Х. Плеснера [12, с. 218–219] показывают, что закреплённая на уровне инстинктов предметная определённость базовых потребностей высших животных существует в форме генетически закреплённого отношения между объективной нуждой организма в определённых условиях жизни и сигнальными признаками возможных предметов, удовлетворяющих эту нужду. Сигнальные признаки для животных являются корреляторами предметной определённости их потребностей и влечений. Успешное удовлетворение какой-либо нужды отражается

в опыте живого существа как конкретно-предметное содержание его потребностей.

А. Н. Леонтьев пишет: «объекты потребностей, в отличие от пусковых (“ключевых”) раздражителей (сигнальных признаков), не являются заранее жёстко “предусмотренными”: потенциально они образуют достаточно широкую сферу, границы которой являются как бы размытыми. Поэтому при появлении в среде новых объектов (например, новых видов пищи) и исчезновении прежних потребности продолжают удовлетворяться, приобретая теперь новое конкретно-предметное содержание. Но это и значит, что потребности меняются, а в условиях прогрессивного характера их изменения (например, при переходе к лучше усваиваемым и более разнообразным видам пищи) обогащаются и развиваются. Таким образом, развитие потребностей происходит через развитие их объектов. Само собой разумеется, что изменение конкретно-предметного содержания потребностей приводит к изменению также и способов их удовлетворения» [4].

Что же является врождённым для человека? То, что называется сущностным качеством человека такими философами, как Х. Плеснер, М. Шелер, А. Гелен, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, С. Франк и др. Это открытость человека миру.

Возникновение открытости человека миру связывают с «всесторонней редукцией инстинктов», с их недостатком, с утратой власти инстинктов (О. Шторх, А. Гелен, Х. Плеснер, М. Шелер и др.). Так, А. Гелен пишет: «Человека характеризует “недостаток подлинных инстинктов, т. е. прирождённых эффективных фигур движения, настроенных на схемы-возбудители. Даже сосательный рефлекс, если он является инстинктивным действием, работает неуверенно... Перед нами — недостаточное в отношении органов существо, лишённое в большой степени надёжных инстинктов, предоставленное неопределённой полноте открытого мира, не редуцированного и даже частично не приглушённого приспособлением. ...его мир восприятия “открыт”, в нём нет “схем-возбудителей” или сигналов для инстинктов...» [3, с. 176, 179].

Итак, инстинкт выражает единство нужды организма и сигнальных признаков того объекта, который находится во внешней для организма среде и удовлетворяет эту нужду. Утрата инстинктов — это утрата связи между нуждой организма и внешней средой, но без этой связи организм существовать не может. У новорождённого человека отсутствует генетическая закреплённость

сигнальных признаков. Объективные потребностные состояния организма остались, а сигнальные признаки условий, необходимых для поддержания жизни, генетически уже не закреплены. Для ребёнка конкретно-предметным содержанием потребностей становятся те предметы, которые ему предлагаются другими людьми и употребляя которые он испытывает удовлетворённость, удовольствие. Это и означает, что у человека инстинкты потеряли власть над ним, но что и как возникает вместо них?

Установление устойчивых форм отношений человека с миром, заменяющих инстинкты животных, Гелен связывает с развитием способности к действию, которое нужно понимать как «предусмотрительное, планирующее изменение действительности» [3, с. 161]. «От существа действующего, предоставленного всей полноте открытого мира и живущего её изменением, мы не можем ожидать инстинктивных форм движения», — пишет Гелен [3, с. 181]. А. Гелену возражает Х. Плеснер: «Человеческое поведение нельзя втиснуть в какую-то одну схему — ни в схему цепных рефлексов, но также и ни в схему целенаправленного действия» [12, с. 19]. Особенности отношений человека с миром, с его точки зрения, задаются особым характером границы у человека — «он сам выражает её». Это позициональность эксцентрической формы, когда центр позициональности дистанцирован сам от себя [12, с. 252]. Это значит, что предметность потребностей человека определяется не только опытом его целенаправленной деятельности, но и возникшей у него способностью к осознанию самого себя [Там же, с. 254].

Возникновение самосознания, или, говоря словами Плеснера, эксцентричной формы позициональности объясняет отмеченное А. Н. Леонтьевым «отвязывание потребностей от объективных потребностных состояний организма. Их несоответствие, а иногда и прямое расхождение между ними, ясно проявляется уже в элементарных потребностях» [4, с. 16]. Из этого, пишет А. Н. Леонтьев, «открывается новая возможность: формирования потребностей вообще “отвязанных” от потребностных состояний организма» [4]. Такие потребности он относит к высшим человеческим потребностям, но что можно отнести к этому высшему? Всё то, что свойственно человеку, которого Плеснер рассматривает как «высшую позициональную ступень» — «предельную ступень жизни» [12, с. 252]? Или же к высшим потребностям человека начинают относить то, что

обусловлено культурой и одобряется обществом? Отсутствие ответов на эти вопросы порождает искушение всё неодобряемое отнести к биологическому, к инстинктам. Но, как пишет М. Шелер: «только у человека эта возможность изолировать влечение от инстинктивного поведения и отделить наслаждение функцией от наслаждения состоянием принимает самые чудовищные формы, так что с полным правом было сказано, что человек всегда может быть лишь чем-то большим или меньшим, чем животное, но животным — никогда» [17, с. 48].

Характерное для человека «отвязывание потребностей» от объективных потребностных состояний его организма является одной из форм проявления его открытости миру, которая, с нашей точки зрения, заключается:

«а) в генетической незаданности программы жизни, которая проявляется

во-первых, в том, что в качестве предмета потребности для человека может выступать любой объект или явление мира;

во-вторых, в том, что количество вариантов форм (способов установления) отношений человека с миром, обеспечивающих удовлетворение его потребностей, ограничено возможностями всех существующих независимо от него объектов и явлений, т. е. практически не ограничено;

б) в том, что границы бытия человека соотносятся им с границами мира, существующего независимо от него (это происходит в дорефлексивном сознании и проявляется как интуиция целостности, интуиция недостающего (Г. В. Ф. Гегель, С. Франк, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр и др.);

в) в том, что у человека происходит постоянная смена направленности его влечений, т. е. смена его потребностей. Это проявляется как стремление к постоянному преодолению границ своего существования» [16, с. 99].

Открытость человека миру актуализируется только в целенаправленной деятельности, то есть в культурно-опосредованном отношении, которое не является врождённым. Об этом писал А. Гелен, об этом же гласит закон естественной искусственности человека Х. Плеснера. Но наиболее убедительно роль культурно-опосредованного отношения в возникновении человека показана в исследованиях В. И. Плотникова [10]. Им обосновано, что предпосылками возникновения человека стала элементарная социальная связь, а точнее элементарная форма производства — простейшая форма культурно-опосредованных отношений. Воспроизводство этой формы отношений гоми-

нидами в продолжение большого отрезка времени (2,4 млн лет) привело к принципиальным изменениям работы их психики и к возникновению открытости миру — сущностного качества человека, с которым он рождается, но которое может быть актуализировано только через включение в культурно-опосредованное отношение, организованное другими людьми.

Таким образом, сущностными качествами человека можно назвать открытость человека миру и культурно-опосредованную форму внешних и внутренних его отношений с миром. С первым качеством человек рождается, второе возникает как приобретённое в результате включения ребёнка в имеющиеся формы культурно-опосредованных отношений другими людьми. Эти качества характеризуют базовые условия существования человека, а значит, должны определять его базовые потребности, являющиеся формой интериоризации отношений, в которых человек возник.

В нашем исследовании базовых потребностей человека оттолкнёмся от тех, которые были названы А. Маслоу: «физиологические потребности, потребности в безопасности, потребности в принадлежности и любви, потребности в уважении, потребности в познании (знать и понимать), эстетические потребности и потребность в самоактуализации» [6]. Предметные характеристики этих групп потребностей А. Маслоу определял на основе изучения поведения людей. Но если посмотреть на этот комплекс потребностей с другой стороны, в нём можно выделить только одну, отражающую способность людей к самосознанию — то, чего нет ни у кого, кроме человека. Это потребность в самоактуализации. Все остальные потребности можно обнаружить у высших животных, но это не значит, что предметы базовых потребностей у животных и у человека одинаковые.

Анализ базовых потребностей по Маслоу позволяет сделать вывод, что по мере развития живых организмов происходит увеличение групп условий, необходимых для их существования, а значит, и увеличение числа базовых потребностей. Вновь возникающие необходимые условия соответствуют усложнению живого организма и включаются в число уже существующих базовых потребностей. Можно предположить, что вновь возникшая базовая потребность свидетельствует о возникновении более высокого уровня (ступени) бытия, который начинает определять и характер остальных базовых потребностей. То есть базовые потребности живых существ определённого рода и вида могут

исследоваться только в их взаимосвязи и взаимообусловленности, как целостность, как комплекс. Это значит, что возникновение потребности в самоактуализации у человека привело к изменению механизма возникновения предметной определённости других базовых потребностей, которые обнаруживаются и у высших животных.

Потребность в самоактуализации задаёт общую направленность активности человека по отношению к другим базовым потребностям. Эта потребность как базовая может выражать только существенные качества человека: его открытость миру и культурную опосредованность его внутренних и внешних отношений с миром и с самим собой.

Базовая потребность в самоактуализации предполагает актуализацию открытости человека миру, которая возможна только через освоение им культуры (различных групп культурных средств и форм культурно-опосредованных отношений). Это не актуализация уже имеющихся здесь и сейчас возможностей человека, а актуализация всего потенциала открытости человека миру (а он безграничен) через приобретение возможностей, которые обеспечиваются усвоенной и освоенной человеком культурой. Без понимания связи базовой потребности человека к самоактуализации с существенными качествами человека возникают её интерпретации как самореализации и даже как самовыражения.

Связь базовой потребности в самоактуализации с другими базовыми потребностями человека выражается в том, что удовлетворение всех базовых потребностей человека предполагают при этом актуализацию всех его возможностей, актуализацию его открытости миру, то есть самоактуализацию. Даже при удовлетворении физиологических потребностей человек актуализирует свою открытость миру: он не просто испытывает надобность, например, в определённом количестве белков, жиров и углеводов, он нуждается в чём-то новеньком, отличающемся вкусом, цветом, подачей и т. п.

Самоактуализация человека при удовлетворении всех других базовых потребностей происходит через включение его в культурно-опосредованные отношения, через освоение им культуры. «Предметность предполагает *отношение* человека (субъекта) к миру (объекту) через культуру (сферу опосредования)» [8, с. 148]. Это значит, что конкретно-предметное содержание базовых потребностей человека определяется только в переживаемых им культурно-опосредованных отношениях, то есть в целенаправленной деятельности.

Предлагаемое нами понимание базовых потребностей человека однозначно решает вопрос, сформулированный А. Н. Леонтьевым: «проходит ли граница, которая отличает собой скачок в развитии потребностей, между элементарными потребностями животных и человека, с одной стороны, и высшими человеческими духовными потребностями, с другой; или же эта граница проходит между потребностями животных и потребностями человека как элементарными, “неустрашимыми”, так и высшими»? [4, с. 4]. Сторонники биологизаторского подхода придерживаются первой позиции, и тогда человеческие потребности делятся на биологические (в пище, в самосохранении, половая потребность и т. п.) и на высшие — духовные потребности, противостоящие первым. Всё вышеописанное позволяет утверждать: все потребности человека, как те которые есть, и те, которых у животных нет, представляют собой некую целостность, обладающую качествами, свойственными только человеческим потребностям. То есть базовые потребности человека и их конкретно-предметное содержание принципиально отличаются от базовых потребностей животных, даже если они отражают одну и ту же группу условий, необходимых для жизни живых организмов.

Следующей проблемой нашего исследования стала проблема определения конкретно-предметного содержания базовых потребностей человека. Источником этого содержания для человека является культура, которая предлагает разнообразные предметы и способы удовлетворения одних и тех же потребностей. Перед человеком возникает проблема выбора, которая решается через закрепление в качестве конкретно-предметного содержания базовых потребностей того, что пережито им на эмоциональном и интеллектуальном уровне как значимое. С нашей точки зрения, это значимое как конкретно-предметное содержание потребностей человека закрепляется в форме личностных ценностей — социокультурной формы базовых потребностей человека.

Личностные ценности понимаются нами как мыслительная форма, отличная от другого типа мыслительных форм — от знания [11]; как системообразующий элемент личностного опыта человека; как внутренняя детерминанта его поведения и деятельности. Личностные ценности представляют собой «мыслительные образы, фиксирующие стремление человека к тому, что он пережил как значимое само по себе» [15, с. 34]. То есть структура личностных ценностей складывается

из стремления человека, являющегося его исходным побуждением к деятельности — его деятельной способностью особенного рода, и из предмета стремления — того, в чём человек испытывает нужду как в значимом для него. Налицо две основные характеристики потребностей, выражающие связь (отношение) человека с внешними условиями, необходимыми для воспроизводства его жизни.

Наши исследования показали, что возникновение личностных ценностей происходит в дорефлексивном сознании с привлечением к его работе всего имеющегося у человека опыта. Согласно М. Шелеру ценности являются результатом работы духа, который понимается им как психический центр, управляющий и руководящий влечениями человека. М. Шелер называет дух центром «человеческих актов опредмечивания мира» [17, с. 60], который обеспечивает и открытость человека миру, и его способность к самопознанию — к актам рефлексии.

Осуществление открытости человека миру М. Шелер связывает с такими актами духа, как «управление» («которое состоит в “затормаживании” и “расторможивании” импульсов влечений») и «руководство», заключающееся в «изменении предметности какой-то вещи, пережитое как самоценное и окончательное» [17, с. 53–54, 70–71]. Последний акт работы духа Шелер связывает с возникновением ценностей.

Механизм формирования духом предметной определённости влечений человека раскрывается через понимание духа как «всеобщего единства чувств» (Л. Фейербах) [14, с. 167], как «точечного центра, в котором все представления и опыт связываются и скрепляются в единое целое, осознающее свою организацию» (П. Тейяр де Шарден) [13, с. 274], как «рефлексирующего психического центра — разума» (П. Тейяр де Шарден) [Там же, с. 282], как «деятельной способности связывать всё со всем» (В. И. Плотников) [11], как того, что «образует наиболее устойчивую структуру предпочтений, сохраняющихся на протяжении всего времени существования цивилизации» [11, с. 18].

Возникновение духа тесно связано с возникновением культуры. Исследования показали, что предметом влечений для человека — предметом его потребностей становятся не отдельные объекты мира, а культурно-опосредованное отношение, в котором согласованы, с одной стороны, необходимое и возможное со стороны человека, с другой стороны — необходимое и возможное для человека со стороны внешнего для него мира. Таким обра-

зом, личностные ценности как результат работы индивидуального духа — это «мыслительные образы, фиксирующие стремление человека (людей) к осуществлению такой культурно-опосредованной формы его отношений с действительностью, которая предстаёт для него как значимая сама по себе, соответствует его предельным на момент возникновения ценностей социально-культурным и природным возможностям и создаёт для него сферу должного (проект будущего). Значимой выступает та форма отношений человека с миром и с самим собой (форма его поведения, деятельности), которая переживается человеком как необходимая, так как направлена на удовлетворение его потребностей и обеспечивает разрешение или предотвращение возникающих при этом противоречий» [15, с. 40].

В. И. Плотников: основными актами духа считает предметность, транзитивность и оборачивание, посредством которых осуществляется «бессознательное становление знаковой деятельности человеческого рода» [11], то есть деятельности, осуществляемой с опорой на язык. Акты духа — это действия по согласованию относящихся сторон культурно-опосредованного отношения, что и отражено в его определении духа.

Предметность сознания субъекта деятельности есть результат выявления определённых свойств объекта деятельности через воздействие на него культурным средством. «Свойство транзитивности, то есть переходности — это перенос сознания с готового предмета (продукта) на определённый признак предметности в природной вещи (предмет), с признака на побуждающий к действию “знак” (т. е. жест, звук, мимику со стороны других индивидов) (культурное средство), со знака на “значение” (т. е. чувство удовлетворения, испытываемое субъектом) и обратно» [11, с. 13]. Таким образом, оборачивание есть порождение транзитивности.

Исследования М. Шелера и В. И. Плотникова послужили основанием теоретической реконструкции работы духа, результатом которой прежде всего являются личностные ценности — базовые внутренние регулятивы активности человека. Возникновение личностных ценностей связывается с такими актами духа, как сублимация, трансценденция и интенциональность (предметность).

У Шелера акты духа обеспечивают изменение предметности — перенос энергии влечений — это явление сублимации. Каждый акт сублимации — это выход «за» наличное состояние отношения, то есть трансценденция. Акты сублимации и трансценденции порождают определённую

интенциональность, которая проявляется как предметная определённая влечений, задаваемая связью означающего и означаемого в культурно-опосредованном отношении. Акты сублимации, трансценденции и интенциональности, повторяющиеся и взаимодействующие, образуют деятельную способность духа связывать всё со всем, реализация которой приводит прежде всего к возникновению личностных ценностей.

Структура актов духа определяет порядок всей деятельности всех психических процессов (всей деятельности сознания): внимание человека может быть перенесено поочерёдно на все стороны отношений (сублимация), образ внешнего отношения может выстраиваться с позиций любой из сторон отношений (трансценденция), тем самым формируя определённую интенциональность (предметность) сознания.

Результатом деятельной способности духа является мыслительный образ согласованных свойств сторон переживаемого человеком отношения. Следовательно, акты духа по взаимному согласованию свойств сторон предполагают действия познания, оценивания и проектирования — таким образом алгоритм, задаваемый духом, проявляется в работе всего сознания и приводит к возникновению личностных ценностей, задающих направленность активности человека.

Конкретно-предметные характеристики личностных ценностей определяются теми группами культурных средств, которые человек использует в своей деятельности в качестве основных. Они отражают строение предметного бытия человека, открытое А. Б. Невелевым. Используемые людьми орудия позволяют выделить из целостного мира и закрепить в качестве конкретного предмета потребностей (личностных ценностей) конкретные материальные предметы с их конкретными свойствами. Это «предметность орудийно-опосредованного вещественно чувственного сознания» [9, с. 20] — предметность 1, формируемая у людей в раннем возрасте. Предметность 2 — это предметность, задающаяся символами, представляющими собой «схематическое изображение (образ, представление) предмета, которое сохраняет свою чувственную похожесть на предмет даже в самой абстрактной форме» [Там же]. На этом уровне развития сознания конкретно-предметные характеристики потребностей (личностных ценностей) индивидов имеют символическую природу, то есть выражают нужду человека в том для него значимом, что выражено определёнными символами.

Переход на предметность 3 — это «переход сознания от символа к знаку как “эталонирующей” инстанции». Он «связан с тем, что на место образа становится прежде всего слово. Знак утрачивает свою похожесть на предмет, который подвергается обозначению, предмет становится в этом смысле “сверхчувственным”» [Там же, с. 21]. Предметом потребностей человека на этом уровне социокультурного развития человека становится не чувственное наличное бытие, а «только то значение, которым его наделяет дух» [Там же]. У людей возникает жизненно необходимая для них потребность реализовать какие-либо идеи и тем самым удовлетворить свою базовую потребность в самоактуализации. Но человека, как существа, открытого миру, не может удовлетворить ни одна из предметных определённости его жизни, так как она не позволяет в полной мере актуализировать эту открытость. И А. Б. Невелев открывает существование предметности 4, основанием которой являются категории «не» и «все» [9, с. 21–28]. Эти категории выступают регулятивами поведения и деятельности человека, которые позволяют ему удерживать себя на границе, сохраняя свою открытость миру. У человека, пережившего выход на этот уровень предметности, возникает потребность в согласии всех сторон бытия, потребность в отношении Любви как таковом.

Похоже на то, что деление потребностей человека на элементарные и высшие отражает разные уровни предметности бытия человека. К элементарным относят конкретно предметные характеристики потребностей людей, соотносимые с предметностью 1 и 2, а к высшим, духовным — соотносимые с предметностью 3 и 4.

Итак, наши исследования природы личностных ценностей показали, что в определении конкретно-предметных характеристик базовых потребностей человека участвует дух как особенная деятельная способность, свойственная только человеку, и весь его социокультурный опыт, приобретённый при жизни. Посредством личностных ценностей фиксируется нужда человека в том, что необходимо для осуществления им своей открытости миру, для его самоактуализации при удовлетворении всех остальных его базовых потребностей. Социокультурное развитие человека, представляющее собой качественное изменение его предметного бытия, сопровождается принципиальным изменением конкретно-предметных характеристик его базовых потребностей.

Список литературы

1. Гартман, Н. Старая и новая онтология / Н. Гартман // Историко-философский ежегодник / АН СССР; Ин-т философии. — М. : Наука, — 1988. — Вып. 3. — 383 с.
2. Гартман, Н. Систематическая философия в собственном изложении / Н. Гартман // Фауст и Заратустра. — СПб., 2001.
3. Гелен, А. О систематике антропологии [Электронный ресурс] / А. Гелен ; пер. А. Ф. Филиппова // Проблема человека в западной философии: переводы / сост. и послесл. П. С. Гуревича ; общ. ред. Ю. Н. Попова. — М. : Прогресс, 1988. — С. 152–201. — URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000341>.
4. Леонтьев, А. Н. Потребности, мотивы и эмоции [Электронный ресурс] / А. Н. Леонтьев. — М., 1971. — URL: <http://flogiston.ru/library/leontev>
5. Леонтьев, Д. А. Жизненный мир человека и проблема потребностей [Электронный ресурс] / Д. А. Леонтьев. — URL: <https://gigabaza.ru/doc/194100-pall.html>
6. Маслоу, А. Мотивация и личность / А. Маслоу. 3-е изд. — СПб. : Питер, 2003. — 352 с.
7. Момджян, К. Х. Потребность как инициальный фактор социального действия / К. Х. Момджян // Философские перекрёстки : моск.-казан. сб. / под ред. М. Д. Щелкунова. — Казань, 2012. — С. 59–82.
8. Невелев, А. Б. О восхождении жизни к духу / А. Б. Невелев // Свобода совести и культура духовности (философско-этические, религиозные и культурологические аспекты) : третий междунар. науч.-практ. симп.-диалог (Пермь, 12–13 мая 2011 г.) : в 2 ч. — Пермь : Перм. гос. ин-т искусства и культуры, 2011 — Ч. 1. — С. 144–151.
9. Невелев, А. Б. Личность в контексте культуры. / А. Б. Невелев // Самоопределение личности. Новые подходы и технологии : материалы II Междунар. науч.-практ. конф., посвящ. памяти проф. А. Д. Сафонова. — Курган, 2005. — С. 19–28.
10. Плотников, В. И. Социально-биологическая проблема [Электронный ресурс] : материалы спецкурса / В. И. Плотников. — Свердловск : Урал. гос. ун-т, 1976. — URL: <http://www.twirpx.com/file/665849>.
11. Плотников, В. И. Дух и его культурно-исторические модификации / В. И. Плотников // Духовность и культура. Духовность мироотношения : материалы всерос. конф. — Екатеринбург, 1994. — С. 4–29.
12. Плеснер, Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию [Электронный ресурс]: пер. с нем. / Х. Плеснер. — М. : РОССПЭН, 2004. — 368 с. — URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000877/st000.shtml>.
13. Тейяр де Шарден, П. Феномен человека [Электронный ресурс] / П. Тейяр де Шарден ; пер. и примеч. Н. А. Садовского. — М. : Прогресс, 1965. — URL: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/shard01>.
14. Фейербах, Л. Против дуализма тела и души, плоти и духа / Л. Фейербах // Собр. соч. : в 2 т. — М. : Наука, 1995. — Т. 2. — С. 146–190.
15. Худякова, Н. Л. Аксиологические основы поведения человека : учеб. пособие / Н. Л. Худякова. — Челябинск : Изд-во Челяб. гос. ун-та, 2010. — 106 с.
16. Худякова, Н. Л. Философия и развитие образования : учеб. пособие / Н. Л. Худякова. — Челябинск : Образование, 2009. — 230 с.
17. Шелер, М. Положение человека в космосе / М. Шелер // Проблемы человека в западной философии. — М., 1988. — С. 31–95
18. Nuttin J. Motivation, planning, and action: a relational theory of behavioral dynamics / J. Nuttin. — Leuven : Leuven University Press ; Hillsdale : Lawrence Erlbaum Associates, 1984. — 251 p.
19. Nuttin, J. Problemes de motivation humaine. Psychologie des besoins fondamentaux et de projets d'avenir / J. Nuttin // Scientia. — 1967. — Vol. CII. — P. 1–12.

Сведения об авторе

Худякова Наталья Леонидовна — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии факультета Евразии и Востока, Челябинский государственный университет. Челябинск, Россия, hudyakovanl@gmail.com

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 4 (438).
Philosophy Sciences. Iss. 55. Pp. 36–47.*

HUMAN NEEDS AND PERSONAL VALUES AS A SOCIO-CULTURAL FORM OF THEIR EXISTENCE

N.L. Khudyakova

Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia. hudyakovanl@gmail.com

The article substantiates that basic needs express the genetically fixed need for certain groups of living conditions of living organisms, which reflects the immediate prerequisites for the emergence of organisms of a new genus and species. The backbone of basic human needs is the basic need for self-actualization, which involves updating the openness of a person to the world through the development of culture (various groups of cultural means and forms of culturally-mediated relations). In determining specifically the subjective characteristics of a person's basic needs, the spirit participates as a special active ability peculiar only to man and all his sociocultural experience acquired during life. Sociocultural form of existence of basic human needs are personal values. By means of personal values, a person's need is fixed in what is necessary for him to realize his openness to the world, for his self-actualization while satisfying all his other basic needs. The sociocultural development of a person, which is a qualitative change in his subject being, is accompanied by a fundamental change in specifically the subject characteristics of his basic needs.

Keywords: *needs, basic needs, specifically objective characteristics of needs, openness of a person to the world, culturally-mediated relations, personal values, sociocultural development, objective forms of human being.*

References

1. Hartman N. Staraya i novaya ontologiya [Old and new ontology]. *Istoriko-filosofskiy yezhegodnik* [Historical and Philosophical Yearbook: scientific publication of the USSR Academy of Sciences. Institute of Philosophy]. Moscow, Science Publ., 1988. Vol. 3. 383 p. (In Russ.).
2. Hartman N. Sistemacheskaya filosofiya v sobstvennom izlozhenii [Systematic philosophy in its own account]. *Faust i Zaratustra* [Faust and Zarathustra]. St. Petersburg, 2001. (In Russ.).
3. Gelen A. O sistematike antropologii [About the systematics of anthropology]. *Problema cheloveka v zapadnoy filosofii: perevody* [The problem of man in Western philosophy: translations]. Moscow, Progress Publ., 1988. Pp. 152–201. Available at: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000341> (In Russ.).
4. Leontiev A.N. *Potrebnosti, motivy i emotsii* [Needs, motives and emotions]. Moscow, 1971. Available at: <http://flogiston.ru/library/leontev> (In Russ.).
5. Leontiev D.A. *Zhiznennyy mir cheloveka i problema potrebnostey* [The human life world and the problem of needs]. Available at: <https://gigabaza.ru/doc/194100-pall.html>. (In Russ.).
6. Maslow A. *Motivatsiya i lichnost'* [Motivation and personality]. 3rd ed. St. Petersburg, Peter Publ., 2003. 352 p. (In Russ.).
7. Momdjian K.Kh. Potrebnost' kak initsial'nyy faktor sotsial'nogo deystviya [Need as an initial factor in social action]. *Filosofskiye perekryostki* [Philosophical Crossroads. Moscow-Kazan collection. Edited by M.D. Shchelkunov]. Kazan, Kazan University Publ., 2012. Pp. 59–82. (In Russ.).
8. Nevelev A.B. O voskhozhdanii zhizni k duhu [On the Ascent of Life to Spirit]. *Svoboda sovesti i kul'tura duhovnosti (filosofsko-eticheskiye, religioznyye i kul'turologicheskiye aspekty): tretiy mezhdunarodnyy nauchno-prakticheskiy simpozium-dialog* (Perm', 12–13 maya 2011): v 2 chastyakh [Freedom of Conscience and Culture of Spirituality (philosophical, ethical, religious and cultural aspects): The Third International Scientific and Practical Symposium — Dialogue (Perm, May 12–13, 2011) in 2 parts]. Perm, Perm state Institute of art and culture, 2011. Part 1. Pp. 144–151. (In Russ.).
9. Nevelev A.B. Lichnost' v kontekste kul'tury [Personality in the context of culture]. *Samoopredeleniye lichnosti. Novyye podhody i tekhnologii: materialy II Mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii*

[Self-determination of personality. New approaches and technologies: Materials of the II International scientific and practical. Conf. In memory of prof. HELL. Sazonova]. Kurgan, 2005. Pp. 19–28. (In Russ.).

10. Plotnikov V.I. Sotsial'no-biologicheskaya problema: materialy spetskursa [Socio-biological problem: materials of a special course]. Sverdlovsk, Ural. state university, 1976. Available at: <http://www.twirpx.com/file/665849> (In Russ.).

11. Plotnikov V.I. Dukh i yego kul'turno-istoricheskkiye modifikatsii [Spirit and its cultural and historical modifications]. *Duhovnost' i kul'tura. Duhovnost' mirotnosheniya: materialy vserossiyskoy konferentsii* [Spirituality and culture. The Spirituality of the World: Materials of all. conf.]. Yekaterinburg, 1994. Pp. 4–29. (In Russ.).

12. Plesner H. *Stupeni organicheskogo i chelovek: Vvedeniye v filosofskuyu antropologiyu* [The degrees of organic and man: Introduction to philosophical anthropology]. Moscow, ROSSPEN, 2004. 368 pp. Available at: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000877/st000.shtml> (In Russ.).

13. Teilhard de Chardin P. Fenomen cheloveka [The phenomenon of man]. Moscow, Progress Publ., 1965. Available at: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/shard01> (In Russ.).

14. Feuerbach L. Protiv dualizma tela i dushi, ploti i duha [Against the dualism of body and soul, flesh and spirit]. *Sobraniye sochineniy v 2 tomakh* [Collected works in 2 vols]. Moscow, Nauka Publ., 1995. Vol. 2. Pp. 146–190. (In Russ.).

15. Khudyakova N.L. *Aksiologicheskiye osnovy povedeniya cheloveka* [Axiological basis of human behavior: textbook]. Chelyabinsk, Chelyabinsk State University Publishing House, 2010. 106 p. (In Russ.).

16. Khudyakova N.L. *Filosofiya i razvitiye obrazovaniya* [Philosophy and the development of education: textbook]. Chelyabinsk, 2009. 230 p. (In Russ.).

17. Scheler M. Polozheniye cheloveka v kosmose [The position of man in space]. *Problemy cheloveka v zapadnoy filosofii* [Problems of man in Western philosophy]. Moscow, 1988. Pp. 31–95. (In Russ.).

18. Nuttin J. Motivation, planning, and action: a relational theory of behavioral dynamics. Leuven, Leuven University Press; Hillsdale, Lawrence Erlbaum Associates, 1984. 251 p.

19. Nuttin J. Problemes de motivation humaine. Psychologie des besoins fondamentaux et de projets d'avenir. *Scientia*, 1967, vol. CII, pp. 1–12.

БРЕНД КАК КУЛЬТУРНАЯ ФОРМА: ДА-ТРАДИЦИЯ И НЕТ-ТРАДИЦИЯ ЕЁ ВОСПРОИЗВОДСТВА В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ МИРЕ

М. П. Меняева¹, Е. Г. Миляева², В. С. Невелева¹

¹Челябинский государственный институт культуры, Челябинск, Россия

²Южно-Уральский государственный университет, Челябинск, Россия

Статья посвящена проблеме сохранения культурных форм, обеспечивающих воспроизводство культурной идентичности в условиях глобализационных тенденций к унификации и инновационности. Утверждается, что ответной реакцией на возникновение «глобализированных» культурных форм (среди них — бренд), размывающих культурную идентичность и угрожающих культурной безопасности, являются нет-традиция и да-традиция как значимые для воспроизводства и обеспечивающие сохранение культурной идентичности.

Ключевые слова: *традиция, да-традиция, нет-традиция, культурная форма, культурная идентичность, глобализация, инновация.*

Современная культура развивается в условиях усиления двух противоположных тенденций в контексте процесса глобализации. Первая тенденция связана с технологическими новациями и инновациями — это тенденция унификации. Защитной реакцией на неё становится вторая тенденция, выражающаяся в стремлении сохранить культурную самобытность как ценность, осознание которой предполагает обращение к традициям.

Традиции представляют собой аккумуляцию и передачу устойчивых форм, выражающих мировоззренческие установки, ценностно-смысловые ориентиры, социокультурный опыт. Традиции выступают источником культурной идентичности, которая обеспечивает человеку устойчивость, даёт необходимую опору в мире «текущей современности» [2], где и сама его идентичность может быть «текущей».

Идентичность предполагает проявление согласия, то есть принятия и разделения того, что является ценным в культурном опыте народа (например, базовых ценностей, мировоззренческих установок). Но для сохранения границ идентичности необходим момент несогласия, то есть неприятия, критического отношения к некоторой части содержания, закреплённого в традиции социокультурного опыта в силу его неконструктивности, неактуальности, смыслового разрыва с новым содержанием жизни. Наличие момента несогласия не нарушает преемственности, не разрушает культурную идентичность, но обеспечивает «живость» традиции и связанных с ней культурных форм и их органичное встраивание в актуальный культурный контекст.

Содержание понятия «традиция» составляют устойчивые формы фиксации и механизмы передачи культурных содержаний [1, с. 1088], транслируя внешнее (поверхностное) и внутреннее (смысловое, сущностное). Этими формами обеспечивается коммуникация и интеграция, устанавливается связь времён, причём как горизонтальная (в одном временном периоде), так и вертикальная (в разные временные периоды). Выступая в качестве коммуникатора, подобные устойчивые формы востребованы в ситуациях неустойчивости, в моменты социальных напряжений, вызовов и угроз.

Природа традиции содержит в себе антиномию. Будучи необходимым условием преемственности, предпосылкой и конституирующим началом формирования идентичности человека, группы или целого социума, их сохранения и устойчивости человеческого бытия [6], традиция оказывается консервирующим, неизменным и тормозящим началом. В связи с этим традицию противопоставляют новациям и инновациям. Хотя существует такая разновидность традиции, как неаутентичная, нерелевантная. Подобная традиция способна к развитию, поскольку она предполагает возможность пересмотра, перестройки прошлого путём его переинтерпретации и осуществления отбора элементов социокультурного опыта через изменение матриц, укоренённых в самой культуре. В этом смысле возможность изменения традиции выступает условием её сохранения и воспроизводства в социокультурном мире.

Думается, что консерватизм не является преградой на пути инновации, если встаёт на защиту трансляции социально значимого культурного опыта и обеспечивает сохранение и воспроизводство основополагающих элементов культуры, её безопасность. В таком случае приверженность традиции как несогласие с нововведениями означает социально ответственное поведение, озабоченность будущим, предполагающие необходимость гуманитарной экспертизы инноваций.

На наш взгляд, можно рассуждать о том, значимы ли, полезны или вредны традиции для жизни, по аналогии с тем, о чём пишет Ф. Ницше в работе «О пользе и вреде истории для жизни». Различая три «рода» истории (монументальную, антикварную и критическую), Ф. Ницше предлагает использовать историю в «позитивных» целях, как «полезную» для жизни [5]. Всё, что связано с историей, по его мнению, не должно сковывать собственных жизненных сил, энергии людей, живущих в данный момент, в настоящем. Иначе прошлое овладевает настоящим, подавляет его. История важна тем, что может и должна служить жизни. Это относится и к традиции, существование которой невозможно вне истории. Традиция обретает ещё большую силу, когда передаётся не механически, а в живом творческом усилии своих участников, творящих собственную уникальную и неповторимую культуру во всём её многообразии.

Существуют разные виды традиций, в том числе противоположные друг другу по смыслу, к которым, в частности, относятся позитивные и негативные традиции. Основой последних является отрицание ценностей, неприемлемых для данной культуры, её субъектов. Другими словами, традиция может быть связана с неприятием чего-либо или с приятием, то есть с несогласием или согласием как двумя социокультурными установками и своего рода «социокультурными парадигмами» [4], ценность которых заключается в том, что они позволяют ориентироваться, адаптироваться людям, в связи с чем и укореняются в культуре. В таком случае можно различать да-традицию и нет-традицию, выступающие равно важными для существования человека, общества и культуры. В да-традиции выражается опыт согласия, то есть приятия чего-либо как значимого, ценного в культурном опыте народа. Нет-традиция закрепляет культурный опыт несогласия. «Нет» есть отрицание согласия словом и делом и противостояние ему. Однако «нет» означает также отказ как сознательное воздержание, ограничение, которое

позволяет держаться меры, что имеет положительное значение. Другими словами, несмотря на то, что согласие и несогласие противоположны друг другу по смыслу, и в том, и в другом содержится позитивное значение.

Если опыт несогласия фиксирует неприятие того, что угрожает выживанию, сохранению жизни, безопасному, устойчивому существованию и созидательному развитию, то его необходимо сохранять: так он может войти в традицию, укорениться в культуре как нет-традиция.

Опыт несогласия, закреплённый в нет-традиции, по сути есть опыт согласия. Так, люди могут быть согласны друг с другом в своём общем несогласии с тем, что им чуждо, что воспринимается как не близкое, разрушительное по отношению к их «жизненному миру», идентичности. Люди солидарны в том, что не принимают таких способов и форм существования, общения и деятельности. Вместе, сообща сказать чему-либо нет — значит проявить согласие в неприятии, солидарность и ответственно поступить по отношению к своему миру, обществу, к своей культуре. Традиция закрепляет это общее неприятие, это «нет» через то, что входит в содержание разных запретов, табу. В этом смысле нет-традиция выполняет культуροохранную функцию и функцию обеспечения безопасности по отношению к культурной и личной идентичности.

О да- и нет-традициях можно говорить на разных уровнях (от индивидуального до глобального) и в разных сферах (экономической, социальной, политической, культурной, религиозной, экологической и др.). В ситуации глобализации возникает «сопротивление», противостояние унификации, несогласие с некоторыми её тенденциями, что способствует сохранению уникального начала в разных культурах, многообразии которых является ресурсом развития человечества.

Поскольку традиция рассматривается нами как «фиксация и механизм передачи культурного содержания» [1, с. 1088], само это содержание связано с многообразием культурных форм, которые воспроизводятся, транслируются в культуре на локальном и глобальном уровнях. Под культурными формами понимаются «единичные конкретно-исторические феномены тех или иных новопорождённых способов и продуктов социально значимой человеческой деятельности или взаимодействия» [8]. Культурная форма является высокофункциональной, так как её появление всегда связано с существующим в конкретной социально-культурной

ситуации запросом на новые способы человеческой деятельности, культурные образцы, ценности, нормы. Культурная форма полисемантична, полифункциональна и амбивалентна. Воплощаясь в конкретном культурном объекте, культурная форма постепенно ритуализируется в социально-культурных практиках, сам же объект накапливает семантику и становится традицией. Будучи ответом на актуальный социальный запрос, культурная форма проходит путь от зарождения в качестве новационной идеи до её воплощения в конкретной культуре и социальной практике. Время этого пути сегодня редко растягивается на длительный срок, обычно оно составляет от нескольких часов до нескольких месяцев.

В современной культуре одной из актуальных и высокофункциональных социальных и культурных форм выступает бренд. Он представляет собой особую структуру, устойчивые черты которой раз за разом воспроизводятся в реалиях культуры. При этом при каждом воспроизведении эти черты могут иметь различное содержание, которое определяется как тем, кто создаёт бренд, так и теми, для кого этот бренд создаётся. В современном мире, особенно в развитых странах, люди приобретают различные товары или услуги не только из-за каких-то конкретных потребительских качеств как обыденных, чувственно воспринимаемых вещей. Современный потребитель, выбирая товар или услугу, обязательно учитывает тот комплекс сверхчувственных смысловых значений, который «стоит» за товаром и представляется через бренд. Практически потребитель, нуждаясь в отношении «человек — человек», на некоем интуитивном уровне воспринимает то человеческое, что вкладывается производителем в товар или услугу. Печальный опыт многих крупных компаний, проигнорировавших это, подтверждает, что если в товары и услуги не заложен интерес к разнообразию повседневной жизни, не учитываются интересы потребителя во всём их многообразии, а главное — отсутствует ответ на то, что сегодня волнует человека не просто как потребителя, но и реального живого человека, то и интерес, даже разогретый рекламой и, казалось бы, хорошо изученной «целевой аудиторией», быстро угасает. Именно поэтому адекватная смысловая интерпретация бренда как культурной формы возможна только в том культурном контексте, в котором он возник и существует — это современное общество с доминантой потребления и массовой культуры [7].

Мы рассматриваем бренд как своеобразный ценностный ориентир, регулятор в процессе осуществления человеком потребленческих практик, причём как материальных, так и духовных; как ментальный конструкт, содержащий целый набор смыслов, а также как символическую конструкцию, за которой стоит её создатель — человек [3, с. 106]. Выражая идеи создателя, связанные с удовлетворением насущных человеческих потребностей, бренд является творческим продуктом и выступает медиатором не только между человеком и вещью, к которой бренд отсылает, но, что более важно — между человеком и человеком, создателем и потребителем. Потребляя вещь, человек потребляет и то, что за ней стоит: опредмеченные в ней смыслы, ценности, цели, жизненные приоритеты, взгляды и т. д., а также вложенную в неё энергию создателя бренда.

Существование человека неразрывно связано с предметными формами — вещами, знаками, символами, человек — существо принципиально предметное. Бренд как культурная форма был вызван к жизни необходимостью создания утилитарного продукта в условиях распространения рыночных отношений, в которых приоритетными являются отношения производства и потребления вещей. Но в своём развитии бренды постепенно наполняются символическими смыслами, особое место в которых принадлежит их создателям, потому что даже в отношениях, опосредованных рынком, человек ощущает необходимость в подлинно человеческом. Так, за логотипом и гаджетами Apple считается причастность к миру технических и экономических гениев, а за классическим «маленьким чёрным платьем» — образ Коко Шанель, которая помогла многим поколениям женщин, в том числе и современным, найти способы, чтобы выразить посредством повседневных вещей свою уникальность.

Становление бренда как социокультурного феномена на рубеже XX–XXI вв. связано с изменением практик потребления, их превращением в практики самовыражения. Современный человек в повседневной жизни пользуется вещами, которые, по сравнению с феодальной эпохой, не просто являются символами власти, высокого социального статуса, но транслируют окружающим настроение, индивидуальный вкус, интересы, увлечения и даже некую воображаемую биографию человека, которому не безразличен какой-либо бренд. Бренды, на которые ориентируется человек, становятся факторами его идентификации, рассказом о том, кто он есть или кем хочет и может быть. Поэтому сегодня производитель пытается достичь мак-

симального соответствия предлагаемого товара личности потребителя, в связи с чем происходит постепенное преодоление «обезличенности» товара и производителя.

Вероятно, бренд может перестать быть символом отчуждённого состояния человека-потребителя по отношению к товарному миру, а значит, отчасти, и к его жизненному миру вообще, на основе чего возможно установление согласия в коммуникации на глобальном уровне.

Можно утверждать, что в современной культуре бренд — это актуальная, живая, высокофункциональная социальная и культурная форма. Эта форма была вызвана к жизни необходимостью создания утилитарного продукта в условиях, когда логика рыночных отношений стала логикой всех отношений. Но эта форма постепенно наполнилась символическим смыслом, благодаря тому, что в любой межличностной коммуникации на первом месте всегда находится личность. И даже в отношениях, опосредованных рынком, человек хочет видеть настоящее, живое, человеческое.

Бренд как нет-традиция вполне способен унифицировать и стандартизировать традиционную культурную идентичность. Это может стать вызовом и даже угрозой для культурной безопасности стран и народов [9]. Но, на наш взгляд, бренд содержит в себе определённый гуманистический потенциал, который заключается в том, что у современного человека стремление к потреблению сопряжено со стремлением к всестороннему развитию себя. Ориентация на различные бренды и на представленные ими символические смыслы позволяет сегодня человеку почувствовать себя «встроенным» в глобальный социум, мировую

культуру с сохранением при этом его индивидуальности, свободы и всей полноты возможностей бесконечно вариативного поведения, в чём и проявляется сущность да-традиции.

В ситуации обострения глобальных противоречий, связанных с тенденцией унификации различных культур, противостоящей ей тенденции сохранить эти различия посредством распространения инновационных культурных форм, к которым относится бренд, очевидна востребованность да-традиции и нет-традиции. Обе тенденции имеют жизненную и конструктивную силу. Как механизмы воспроизводства, трансляции и актуализации социально значимого культурного содержания и культурной идентичности эти традиции жизнеутверждающи и позитивны. Обе традиции обеспечивают безопасное существование уникального начала в культуре, без которого невозможно её устойчивое развитие. Актуальность ответа в форме да- и нет-традиций на вызов глобализации не вызывает никаких сомнений, поскольку отказ от всего того, что является деструктивным в пользу конструктивного, способствует сохранению культуры, культурной идентичности. Бренд как культурная форма содержит в себе конструктивный потенциал. Противостояние размыванию культурной идентичности путём развития человеческого начала предполагает опору на да- и нет-традицию. Таким образом, сегодня да-традиция и нет-традиция играют определяющую роль в культуре, позволяя закрепить бренд как культурную форму в конструктивном значении и тем самым сохранить культурную идентичность в условиях общества потребления и массовой культуры.

Список литературы

1. Всемирная энциклопедия: философия / под ред. А. А. Грицанова. — М. : АСТ ; Минск : Харвест, Современ. литератор, 2001. — 1312 с.
2. Бауман, З. Текущая современность / З. Бауман. — СПб. : Питер, 2008. — 240 с.
3. Дыдров, А. А. Феномен бренда: философско-антропологическая интерпретация / А. А. Дыдров, Е. Г. Милаева, В. С. Невелева, Д. В. Соломко // Манускрипт. — 2017. — № 10–2 (84). — С. 105–109.
4. Меняева, М. П. Социокультурная парадигма согласия как основа стратегии будущего / М. П. Меняева, В. С. Невелева // Горизонты гуманитарного знания. — 2017. — № 3. — С. 55–69.
5. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни / Ф. Ницше. — URL: <http://nietzsche.ru/works/main-works/history>
6. Толстых, В. Традиция / В. Толстых // Новая философская энциклопедия. — URL: <http://terme.ru/termin/tradicija.html>
7. Труфанова, Е. О. Человек в лабиринте идентичностей / Е. О. Труфанова // Вопр. философии. — 2010. — № 2. — С. 13–22.
8. Флиер, А. Я. Культурогенез / А. Я. Флиер. — М., 1995. — 128 с. — URL: <http://yanko.lib.ru/books/cultur/flier-kulturogenez-8l.pdf>

9. Klein, N. *No logo: Taking Aim at the Brand Bullies* / N. Klein. — Canada : Vintage, 2000.

10. Lifton, R. J. *The Protean Self. Human Resilience in an Age of Fragmentation* / R. J. Lifton. — N. Y. : BasicBooks, 1993.

Сведения об авторах

Меняева Марина Петровна — доктор философских наук, доцент кафедры философских наук Челябинского государственного института культуры. Челябинск, Россия. kaf-fil@chgaki.ru

Милиева Екатерина Галимулловна — старший преподаватель кафедры философии Южно-Уральского государственного университета. Челябинск, Россия.

Невелева Вера Сергеевна — доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философских наук Челябинского государственного института культуры. Челябинск, Россия. vsneveleva@mail.ru

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 4 (438).

Philosophy Sciences. Iss. 55. Pp. 48–52.

BRAND AS A CULTURAL FORM: YES-TRADITION AND NO-TRADITION OF ITS REPRODUCTION IN THE GLOBALIZING WORLD

M.P. Meniaeva

Chelyabinsk State Institute of Culture, Chelyabinsk, Russia. kaf-fil@chgaki.ru

E.G. Miliava

South Ural State University, Chelyabinsk, Russia

V.S. Neveleva

Chelyabinsk State Institute of Culture, Chelyabinsk, Russia. vsneveleva@mail.ru

The article is devoted to the problem of preserving cultural forms that ensure the reproduction of cultural identity in the context of globalization trends towards unification and innovation. The authors argue that with the advent of “globalized” cultural forms (including brand), eroding cultural identity and threatening cultural security, a response arises. This reaction is the no-tradition and yes-tradition as significant for reproduction, ensuring the preservation of cultural identity. The article presents the roles of da-tradition and no-tradition as mechanisms of reproduction, translation and actualization of socially significant cultural content and cultural identity. The authors substantiate that through the reproduction of the most significant cultural forms, the preservation of cultural identity is ensured. Yes-tradition is directly related to the translation of such an experience of reproduction and conservation.

Keywords: *tradition, yes-tradition, no-tradition, cultural form, cultural identity, globalization, innovation.*

References

1. Gricanov A. *Vsemirnaya entsiklopediya: filosofiy* [World Encyclopedia: Philosophy]. Minsk, Moscow, 2001. 1312 p. (In Russ.).

2. Bauman Z. *Tekuchaya sovremennost'* [Liquid modernity]. St. Petersburg, 2008. 240 p. (In Russ.).

3. Dydrov A.A., Miliava E.G., Neveleva V.S., Solomko D.V. Fenomen brenda: filosofsko-antropologicheskaya interpretatsiya [Brand in the philosophical sense: From object to person]. *Manuskript*, 2017, no. 10–2 (84), pp. 105–109. (In Russ.).

4. Meniava M., Neveleva V. Sotsiokul'turnaya paradigma soglasiya kak osnova strategii budushchego [The socio-cultural paradigm of consensus as the basis for the future strategy of future]. *Gorizonty gumanitarnogo znaniya* [Horizons of humanitarian knowledge], 2017, no. 3, pp. 55–69. (In Russ.).

5. Nietzsche F. *O pol'ze i vrede istorii dlya zhizni* [The Use and Abuse of History for Life]. 1874. Available at: <http://nietzsche.ru/works/main-works/history> (In Russ.).

6. Tolstyh V. Traditsiya [Tradition]. *Novaya filosofskaya entsiklopediya* [New Encyclopedia of Philosophy]. 2000. Available at: <http://terme.ru/termin/tradicija.html> (In Russ.).

7. Trufanova E. Chelovek v labirinte identichnostey [Human in the labyrinth of identities]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 2010, no. 2, pp. 13–22. (In Russ.).

8. Flier A. *Kul'turogenез* [Culturegenesis]. Available at: <http://yanko.lib.ru/books/cultur/flier-kulturogenез-81.pdf> (In Russ.).

9. Klein N. *No logo: Taking Aim at the Brand Bullies*. Canada, Vintage, 2000.

10. Lifton R.J. *The Protean Self. Human Resilience in an Age of Fragmentation*. N. Y., BasicBooks, 1993.

ФЕНОМЕН НОМАДИЗМА В РОССИЙСКОЙ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ

А. В. Шляков

Тюменский индустриальный университет, Тюмень, Россия

Статья посвящена исследованию такого социального феномена, как номадизм. На основании анализа постструктуралистских подходов к исследованию номадизма, а также трудов социальных теоретиков постмодерна формируется представление о номадизме как социальном явлении, связанном с увеличением подвижности антропотокков. Произведено обнаружение проявления номадического образа жизни в российской действительности. Описывается влияние социокультурной среды (изменений в проектировании, конструировании и использовании пространства современных городов), способствующей номадизации.

Ключевые слова: *номадизм, движение, пространство, образ жизни.*

Постановка проблемы и основные понятия.

В последние десятилетия невозможно не заметить рост изменений, происходящих в единицу времени в различных областях социального бытия. Меняются регламенты, стандарты, требования, потрясают радикальные преобразования в политике и экономике. Единственной константой современного мира можно с полным правом назвать изменчивость. Образ жизни современного человека напоминает бесконечную гонку, конца которой не существует. Человек постоянно пребывает в безостановочном движении: из дома на работу, на работе, с работы домой. Даже параметры реализации личности в обществе, такие как «успех», «успеваемость», «успешность», этимологически связаны с усвоением скоростных режимов. Процессы глобализации, упразднившие национальные границы государств, позволяют беспрепятственно перемещаться в пределах не только одного государства, превращая территорию Земли в поле кочевания, а самого человека в кочевника. Развитие индустрии туризма, а также распространение сетевых гостиниц и ресторанов быстрого питания позволяют человеку безбоязненно покидать границы родной страны и при этом ожидать, что везде можно чувствовать себя «как дома». Такое планетарное кочевничество в современной гуманитарной науке получило название номадизм.

В социологии принято говорить о мобильности, подразумеваемой, как правило, социальные перемещения, что значительно сокращает область исследования. Номадизм подразумевает движение человека и в социальном, и в ландшафтно-территориальном, и в виртуальном пространствах.

Термин «номадизм» в гуманитарной науке изначально обозначал кочевой тип хозяйственной деятельности, который в период индустриального общества рассматривался с позиций седентаризма

как отсталый. Второе значение — глобальное кочевничество — термин «номадизм» приобрёл в философии постструктурализма (Ж. Делёз, Ф. Гваттари) и в социальной философии позднего модерна (Ж. Агтали, З. Бауман, Ж. Бодрийяр, Э. Тоффлер). В отечественной науке обращение к исследованию номадизма обнаруживается в трудах А. К. Секацкого, А. В. Дьякова, Ф. И. Гиренка, А. Головнёва.

Ж. Делёз и Ф. Гваттари разрабатывают концепт номадизма для описания акта сопротивления любым формам власти и принуждения. Номадизм, именуемый ими «машина войны», выступает оппозицией машине Государства. Для номадизма война не является целью, в номадизме осуществляется процесс детерриторизации, ускользания и перераспределения потоков движения. «Война — лишь мерзкие отбросы машины войны: либо, когда она вынуждена приспособиться под аппарат Государства, либо, что ещё хуже, когда она сама конструирует аппарат Государства, приспособленный лишь для разрушения» [7, с. 378]. Помимо этого Ж. Делёз рассматривает номадизм как процессуальность саму по себе, как бесконечный акт становления человека как машины желаний и тела без органов [6].

Теоретики общества рассматривают номадизм как образ жизни человека нового тысячелетия. «Номадизм — термин для обозначения культуры потребления и определения стиля жизни в будущем тысячелетии. Развлечение и досуг будут посвящены идеалу путешествий; уже сейчас телевидение позволяет нам путешествовать во времени и пространстве, в реальном и придуманном мирах. Более того, мы можем это делать, не покидая своего уютного кресла, благодаря новым технологиям», — пишет Ж. Агтали [1, с. 61].

З. Бауман рассматривает современного человека-номада как потомка паломника. Номадизм обнаруживается им в таких социальных проявлениях,

как фланирование, игра, туризм, бродяжничество. Объединяющими свойствами, позволяющими относить эти формы поведения к номадическим, З. Бауман называет фрагментарность и прерывность коммуникаций, неприятие любых «связывающих пут и долговременных отношений», установление жёсткой дистанции с Другим, исключение при взаимодействии с Другим этической составляющей, концентрация на эстетическом аспекте [2, с. 134].

Э. Тоффлер отмечает рост антропотоков, при котором теряется значение «места», перемена места становится повседневной рутинной. «Около 1,5 млн немцев провели отдых в этом году в Испании, несколько сотен тысяч расположились на пляжах Голландии и Италии. Ежегодно в Швецию въезжают более 1,2 млн иностранцев. Каждый год США принимают более 1 млн туристов, в то время как 4 млн американцев совершают путешествие за океан» [19, с. 362]. Если такие перемещения совершаются часто, то человек утрачивает чувство привязанности к дому и чувство долга. Источниками современного номадизма Э. Тоффлер называет непропорциональное развитие экономики разных стран, а также развитие высоких технологий и Интернета, стирающих границу между домом и работой. Необходимо отметить, что в период постиндустриального общества кочеванию подвергаются не только люди, но и вещи, и теории, и капитал, и ценности.

В общем случае характерными чертами номадизма в постиндустриальном обществе можно назвать следующие: рост скоростей и частоты перемещений материальных и виртуальных объектов; стирание границы между домом и работой, обусловленное распространением сети Интернет; кратковременность и симулятивность контактов; изменение топологии социального пространства, сконструированного по принципам гладкого и ризомного пространств в городах-мегаполисах, что побуждает к безостановочному движению. Мы предлагаем определять номадизм как социальную стратегию, по обеспечению движения, ориентированную на разрыв с любой закреплённостью.

Пространственная среда города. Несмотря на то, что проект номадизма был ориентирован на перспективы развития западноевропейского общества, сегодня признаки номадизма можно обнаружить и в крупных городах России. В современных российских городах всё меньше остаётся мест уединения и покоя, а само пространство города-мегаполиса проектируется таким образом, чтобы способствовать беспрепятственному движению. Об этом писал К. Лэш: «В современном городе можно только работать или развлекаться,

но всё сложнее делать то, что не сводится к “убиванию времени” — пускать корни, растить детей, жить и умирать» [13, с. 95–96].

Проекты безостановочного движения разрабатываются в Москве [15], Тюмени [20], Саратове [23] и многих других крупных российских городах. В рекомендациях Минстроя 1994 г. по проектированию улиц и дорог городов и сельских поселений Российской Федерации п. 2.8 гласит о преимуществе безостановочного движения [18]. Безостановочное движение становится «главным трендом» проектирования дорог в крупных городах по заявлению председателя правления «Автодора» С. Кельбаха [9]. Подобные развязки и дороги отнюдь не способствуют достижению цели движения (скорейшему попаданию в пункт назначения), а лишь обеспечивают его бесперебойность, превращая само движение в цель, а субъекта движения — в номада.

О подобных путепроводах и их влиянии на человека писал Ж. Бодрийяр, отмечая, что они формируют атмосферу всеобщего безразличия, позволяя каждому индивиду двигаться по своей орбите, не пересекаясь и не встречаясь ни с кем, так как все движутся в одном направлении [3, с. 110].

Таких пространств, не предусматривающих покой и замедление, в современных городах становится всё больше, дороги наступают на парки, рекреационные зоны. Локальности, требующие движения, М. Оже назвал «не-местами». В них нет историчности, и они оказывают десубъективирующее действие на человека, способствуя рассеиванию его идентичности. К таким «не-местам» М. Оже относит автострады, переходы метро, перроны вокзалов, порты [16, с. 86]. «Не-место» существует не для того, чтобы в нём быть, а для того, чтобы его преодолеть. Когда локус приобретает данное извне собственное имя и перестаёт «быть» для самого себя, возникает «не-место». Именование навязывает ему ряд предписаний, превращая пространство в канал перехода, а субъекта — в дистанцированного от ландшафта потребителя информации.

В «не-месте» сосуществуют две самостоятельные реальности: «реальность пространства, созданного с определённой целью (транспорт, транзит, торговля), и отношения, выстраиваемые человеком с этими пространствами» [16, с. 102]. Эти отношения индивида с пространством «не-мест» устанавливаются с помощью текста (рекламных щитов, брошюр, инструкций по использованию, императивов и запретов). Ещё в середине прошлого века постструктуралисты Р. Барт, Ж. Делёз, Ж. Деррида прогнозировали пантекстуальность

(превращение мира, культуры в текст), элементы воплощения которой можно наблюдать сегодня и в российской действительности. Ряд локальностей, в которые мы попадаем, проезжая по автомагистрали, прогуливаясь по торговому центру, проходя по перрону вокзала, частично определяются текстом, который они нам предлагают. Этот текст состоит из указаний («Придерживайтесь правого ряда»), запретов («Запрещается провозить оружие»), информирований («Следующая остановка — “Индустриальный университет”»). Как пишет М. Оже, именно так «устанавливаются правила движения, в которых субъектам уготовано только взаимодействие с текстами, написанными от лица «моральных инстанций или институтов» [16, с. 104]. Транспортные пути тоже ведут через рекламные вывески, сообщающие о достопримечательностях или событиях, избавляя человека от необходимости останавливаться, предлагая удовлетвориться считыванием текста.

В 2018 г. в России будет введено в эксплуатацию 275 км автодорог. Помимо этого запланированы крупные строительные проекты, среди которых скоростная автомобильная дорога «Москва — Нижний Новгород — Казань» (729 км), «Восточный скоростной диаметр в Санкт-Петербурге», скоростная дорога «Джугба — Сочи», несколько обходных дорог (Астрахань, Барнаул, Рязань, Краснодар), а также федеральные трассы (крупные российские проекты). Вместо экзистенциала Дом, выступающего значимой точкой оседлого существования, человеку предлагается Путь, призывающий к движению. Увеличение количества скоростных автомагистралей, не предусматривающих покой и остановки, приводит к возникновению «не-мест», которые производят рассеивание идентичности человека.

Автомобильность. Процессу номадизации, то есть доминированию движения над покоем, способствует и растущая в России автомобилизация. Количество личных автомобилей, находящихся в собственности, в России растёт. По данным аналитического агентства «Автостат», в 2016 г. среднее по стране количество автомобилей на 1 000 человек составило 285 [17]. Конечно, эта цифра ниже, чем в США или развитых странах Европы, но она с каждым годом увеличивается. Дж. Урри писал: «Как только политическое сдерживание автомобильности устранилось с распадом СССР, Москва оказалась подчинена системе автомобильности в той же мере, в какой ей подчинён Лондон или Нью-Йорк» [21, с. 26].

Как пишет А. Ганжа, в современном мире автомобиль позволяет быть мобильным в мобильной

среде, в которой главное не быстрота достижения пункта назначения (парадокс современного крупного города в том, что пешеход, использующий общественный транспорт или метро, скорее преодолевает городские расстояния), а синхронизация с потоками городской жизни [5, с. 292]. Формирование пространства становится зависимым от движения и, в частности, от движения личного автомобиля. Автомобиль предлагает свободу движения, устраняя формальные остановки, пересадки, а улица наделяется функцией «делать движение возможным». Автомобиль становится не только предметом одежды субъекта, как считал Г. Маклюэн, но и продолжением его тела. Без него человек чувствует себя нагим, несовершенным, уязвимым. Автомобиль становится населением города, диктующим свои условия пространству [14, с. 247]. Пространство города должно отвечать требованиям этого мобильного агента. Оно постепенно изживает замкнутые локальности, которые не имеют связи с потоками людей, транспорта, финансов, информации. Пространство города ориентировано на обеспечение всеобщего транзита и служит «маршрутизации человеческой жизни» [5, с. 308], превращая человека в кочующего номада.

Современные городские ландшафты проектируются для обеспечения автомобильности. Невозможно представить себе российскую новостройку в крупном городе, в которой не были бы учтены парковочные места, пути подъезда. Также парковочные места должны быть предусмотрены и у места работы, и у места отдыха (торговые центры). Возникает впечатление, что сооружение не имеет собственного бытия, а лишь вплетено в сеть дорог, оно уже не место, а узел столкновения и распределения потоков движения. Автомобилист в такой пространственной среде все ценности и нормы подчиняет единственной цели — обеспечению движения, всё, что препятствует этому или замедляет его (пешеходы, полиция, животные, велосипедисты), становится объектом ненависти [21, с. 251].

Присутствие автомобиля в жизни человека приводит к тому, что ставится под сомнение значимая точка координат оседлого существования — дом. Обживание автомобиля, способствует его превращению в подвижный дом на колёсах, упраздняя саму сущность дома, заключающуюся в неподвижности, устойчивости. Наличие автомобиля позволяет изменить повседневные практики, сделать их независимыми от централизованного транспорта, от его графиков и расписаний. Обладание автомобилем упраздняет соотношение «центр — периферия» в пространственном восприятии, делая

каждую точку пространства одинаково достижимой. Такое «а-центрированное, а-структурное» пространство, которое было описано Ж. Делёзом и Ф. Гваттари, получило название ризома, именно оно обеспечивает процессы детерриторизации-ретерриторизации и способствует номадизации. Сам человек, находящийся за рулём автомобиля, вплетён в ризомную сборку, составляя гибрид со своей машиной. В результате способ спатальности (опространствования) автомобилиста становится номадическим, исходящим не из экзистенциального опыта пешехода, для которого путь определяется неподвижными точками, а исходя из переживаний движущегося за рулём субъекта, для которого точка отсчёта принадлежит пути и движется вместе с субъектом.

Перспективы номадизации в России. Распространение номадизма в России можно спрогнозировать и по другим траекториям:

1. Туризм, как международный, так и внутренний.
2. Трудовая мобильность (академическая).
3. Появление цифровых кочевников (фрилансеры, удалённые работники).

По данным ФСБ РФ и органов, контролирующих пересечение государственной границы, в 2017 г. граждане России выезжали за её пределы 41 989 261 раз, что на 24,13 % больше, чем по итогам 2016 г., когда россияне выезжали за границу 33 827 420 раз [4]. Обращение к анализу базы данных социологических исследований показало, что отдых за границей для россиян становится более доступным. По данным опроса, опубликованного О. В. Лысиковой, о доступности отдыха за границей сообщили 77,4 % респондентов; для 22,6 % туристов отдых за границей является недоступным. На вопрос «Проводите ли вы отпуск за границей, если да, то как часто?» ответы распределились так: «два раза в год и чаще» — 17,6 % респондентов; «раз в год» — 29,4 %; «раз в два года» — 8,7 %; «реже» — 13,3 % [12]. Конечно, финансово-экономические кризисы последних лет существенно повлияли на эти цифры в сторону уменьшения (вплоть до обнуления в 2009 г.), однако спад международного туризма привёл к увеличению объёмов внутреннего туризма [8].

Неутолимая жажда новизны, желание погрузиться в экзотическое поле, которое при этом остаётся безопасным, является основным мотивом туристических поездок. Турист стремится к новым переживаниям, впечатлениям. «По мере того, как туристские вылазки начинают потреблять всё больше жизненного времени, когда туристский стиль поведения превращается в образ жизни, а склонность к путешествию перерастает в характер, становится всё менее и менее ясно, которое

из посещаемых мест есть дом» [2, с. 143]. Так происходит превращение в номада.

Если в традиционном обществе и на заре модерна путешествие было рискованной авантюрой, требующей как серьёзных инвестиций, так и определённых личностных качеств (первые путешественники были представителями маргинальной среды), то сегодня оно относительно безопасно, комфортно и доступно массам. Гарантированный отпуск, возможность использовать его по частям, развитие транспортной инфраструктуры приводят туризм к омассовлению. Туристическая индустрия способствует возникновению у граждан «номадического импульса», выделяя в ландшафте России места, которые искусственно сакрализуются, мифологизируются и предлагают некий «эксклюзив» эмоций, впечатлений и переживаний. Провинция, которая не в силах предоставить комфортные условия для туристов, формирует в сознании потребителя бренд туристического продукта (Великий Устюг — резиденция Деда Мороза, Кострома — родина Снегурочки, Киров — родина Бабы-яги). В погоне за привлечением туристов регион мимикрирует под ожидания публики, воспринимая культурные особенности как способ заработка, тем самым разрушая свою местную идентичность. Возникают различные формы туризма на любой вкус: познавательный, рекреационный, гастрономический, экологический, экстремальный и даже космический. «Сидение дома» воспринимается как лень, как символ неудачника. Туризм постепенно становится образом жизни, а сама жизнь превращается в туристическое приключение, возникает страх привязанности к дому.

Способствует номадизации общества и мобильность трудовых ресурсов. По данным 2018 г., число въехавших на территорию России трудовых мигрантов составило около 6 млн человек. В основном потоки мигрантов идут из стран бывших союзных республик, среди которых лидирует Узбекистан (2 149 897 граждан Узбекистана (в том числе 1 766 100 мужчин и 383 797 женщин)). ФМС России отмечает миграционный прирост 211 878 человек [22]. Отмечается, что лишь около 70 % прибывших в России трудятся на законных основаниях, поэтому постоянно растёт количество мигрантов, депортированных из страны. Наряду с этим необходимо отметить и поток трудовых ресурсов, выезжающих из страны в поисках лучшей доли. Количество выбывших из России граждан в 2017 г. составило 4 561 622 человек [22]. Мы не обращаемся к социально-психологическим рискам, сложностям и противоречиям, которые связаны с миграцией, мы лишь обнаруживаем на террито-

рии России увеличение подвижности антропополюсов, свидетельствующих о номадизации.

Реализация проекта Министерства науки и высшего образования РФ по международной академической мобильности способствует увеличению подвижности антропополюсов. Если количество россиян, выезжающих за рубеж по программе академической мобильности, пока незначительно (за рубежом обучается лишь 0,8 % российских студентов от общего числа студентов), то общая численность иностранных студентов по всем формам обучения в России растёт и сегодня составляет 3,9 %. В 2017 г. их численность составила 240 924 человека, что больше на 16 654 человека по сравнению с предыдущим годом [10]. Такие приезжие номады рассматривают территорию нашей страны как «транзитное пространство».

Ещё один немаловажный аспект номадизации России — это появление нового вида кочевников — цифровых кочевников (*digital nomads*). Получивший своё развитие в связи с распространением сети Интернет и высоких технологий феномен связан с перемещением по всему миру и осуществлением трудовой деятельности удалённо. Чтобы совершать цифровое кочевание, необходимо знание английского языка, мощный ноутбук, а также владение востребованными в сети навыками (программирование, дизайн, фотографирование...). Статистических данных по учёту данной категории населения нет, однако можно отметить, что всё большее количество молодых людей избирают для себя путь фриланса, который не привязывает к точке пространства, не требует соблюдения

дресс-кода, не предъявляет жёстких императивов расписания и поведения. Как правило, цифровые кочевники избирают для проживания регионы с благоприятным климатом. Наибольшей популярностью пользуются азиатские Таиланд, Гоа (Индия), Вьетнам, южноамериканские Эквадор, Перу, Боливия, европейские Эстония, Чехия, Польша страны с относительно невысокими ценами на проживание и питание и безопасными социально-климатическими условиями. Характеризовать российский номадизм через появление цифровых кочевников проблематично, так как их российская идентичность достаточно размыта и подтверждается лишь заграничным паспортом гражданина РФ.

Таким образом, номадизм как проект постмодерна по абсолютизации ценности движения и реализации свободы постепенно становится образом жизни и российских граждан. Конечно, в большей степени подвержены номадизации жители российских мегаполисов. Однако если рассматривать население малых городов и сельских регионов как потенциальных трудовых мигрантов, вынужденных в поисках работы переезжать в другие населённые пункты и регионы, то в этом тоже обнаруживаются проявления номадизма. Возможно, в таком росте мобильности населения нет ничего страшного, но номадический образ жизни нивелирует ценности неподвижных точек, проблематизируя выделение «главной», центральной. Это в свою очередь лишает человека духовного ориентира, что ставит под сомнение аксиологическое основание культуры, приводит человека к рассеиванию идентичности.

Список литературы

1. Аттали, Ж. На пороге нового тысячелетия / Ж. Аттали. — М. : Междунар. отношения, 1993. — 72 с.
2. Бауман, З. От паломника к туристу / З. Бауман // Социолог. журн. — 1995. — № 4. — С. 133–154.
3. Бодрийяр, Ж. Город и ненависть / Ж. Бодрийяр // Логос. — 1997. — № 9. — С. 110–111.
4. Выезд граждан за границу РФ. Официальные итоги 2017. — URL: <http://www.atorus.ru/press-centre/new/42238.html>
5. Ганжа, А. *Mobilis in mobili*. Об особенностях формирования публичных пространств в г. Москве / А. Ганжа // Логос. — 2012. — № 1 (85). — С. 289–310.
6. Делёз, Ж. Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари. — М. : У-Фактория, 2007. — 672 с.
7. Делёз, Ж. Тысяча плато. Капитализм и шизофрения. Кн. 2 / Ж. Делёз, Ф. Гваттари. — Екатеринбург : У-Фактория, Астрель, 2010. — 895 с.
8. Джанджугазова, Е. А. Российский туризм: анатомия кризиса / Е. А. Джанджугазова, С. Н. Первушин // Рос. регионы: взгляд в будущее. — 2015. — № 1. — С. 116–129.
9. Наш главный тренд — создание безостановочного скоростного движения по опорной сети дорог: председатель правления «Автодора» Сергей Кельбах в интервью «Ъ FM» // Коммерсант. — 2016. — 17 июня. — URL: <https://www.kommersant.ru/doc/3014989>.
10. Краснова, А. Г. В погоне за академической мобильностью / А. Г. Краснова // Независимая газ. — 2017. — 27 дек. — URL: http://www.ng.ru/science/2017-12-27/10_7145_mobil.html.
11. Крупные российские проекты. — URL: [https://ruxpert.ru/Крупные_российские_проекты_\(строющиеся\)](https://ruxpert.ru/Крупные_российские_проекты_(строющиеся))

12. Лысыкова, О. В. Российские туристы / О. В. Лысыкова // Социолог. исслед. — 2012. — № 4. — С. 136–143.
13. Лэш, К. Восстание элит и предательство демократии / К. Лэш. — М. : Логос : Прогресс, 2002. — 224 с.
14. Маклюэн, Г. М. Понимание медиа: внешние расширения человека / Г. М. Маклюэн. — М. ; Жуковский : КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2003. — 464 с.
15. О разработке концепции безостановочного движения автотранспорта по Садовому кольцу : распоряжение Правительства Москвы № 154-П от 21 февр. 1996 г. — URL: <http://docs.cntd.ru/document/3608028>.
16. Оже, М. Не-места. Введение в антропологию гипермодерна / М. Оже. — М. : НЛЮ, 2007. — 136 с.
17. Рейтинг регионов России по обеспеченности легковыми автомобилями // Автостат. — 2016. — 23 авг. — URL: <https://www.autostat.ru/press-releases/27115>
18. Рекомендации по проектированию дорог и улиц городов и сельских поселений. — М. : Минстрой, 1994. — URL: https://znaytovar.ru/gost/2/rekomendaciirekomendacii_po_pr91.html.
19. Тоффлер, Э. Шок от будущего / Э. Тоффлер. — М. : Астрель, 2011. — 464 с.
20. Тюмень. Сеть городских порталов. 26 июнь 2018. — URL: <http://tumen.holme.ru/news/5b31cf7b2930a017ca15a5fa/>.
21. Урри, Дж. Мобильности / Дж. Урри. — М. : Праксис, 2012. — 578 с.
22. Численность и миграция населения Российской Федерации в 2017 г. / Федерал. служба гос. статистики. — URL: http://www.gks.ru/bgd/regl/b18_107/Main.htm.
23. Болгова, Д. Меняем пробки на безостановочное движение / Д. Болгова // Free News Volga. Свободные новости. 2016. — 1 марта. № 7 (376). — URL: <https://fn-volga.ru/newspaperArticle/view/id/4931>.
24. PhD of Sociology, Associate Professor of the Humanities in Tyumen Industrial University

Сведения об авторе

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

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 4 (438).
Philosophy Sciences. Iss. 55. Pp. 53–59.*

THE PHENOMEN OF NOMADISM IN RUSSIAN REALITY

A.V. Shlyakov

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

The situation of contemporary Russian reality today cannot be described as stable and motionless. Constant changes, demands for innovation, radical revolutionism penetrated into all spheres of society and significantly influenced the lifestyle of a person who became mobile. To describe the mobile way of life of a person in a postindustrial society in Western humanities, the concept of “nomadism” is introduced — global, planetary move cyclically or periodically.

The article reveals the specific features of nomadism on the basis of an analysis of the work of poststructuralists, social philosophers. These include the increase in the speeds and frequency of movements of material and virtual objects; blurring the line between Home and work due to the proliferation of the Internet; short duration and simulative interpersonal contacts; a change in the topology of a social space designed according to the principles of a smooth and rhizome space in metropolis, which leads to a nonstop movement. It has been found that unlike the nomadism of a traditional society, postmodern nomadism absolutizes the value of movement today, turning it into a goal.

It has been established that in Russian reality manifestations of nomadism can be found in the design and use of spaces of large cities, in the motorization of the population, the development of international and domestic tourism, as well as the emergence of the phenomenon of digital nomads.

Keywords: *nomadism, movement, space, lifestyle.*

References

1. Attali Zh. *Na poroge novogo tysjacheletiya* [On the threshold of the new Millennium]. Moscow, 1993. 70 p. (In Russ.).

2. Bauman Z. Ot palomnika k turistu From pilgrim to tourist]. *Sotsiologicheskij zhurnal* [Sociological journal], 1995, no. 4, pp. 133–154. (In Russ.)
3. Bodriyyar, Zh. Gorod i nenavist' [The city and hate]. *Logos* [Logos], 1997, no. 9, pp. 110–111. (In Russ.)
4. Vyvezd grazhdan za granitsu RF. Ofitsial'nye itogi 2017 goda [People's departure abroad the Russian Federation the Official end of 2017]. Available at: <http://www.atorus.ru/press-centre/new/42238.html>, (accessed 17.09.2018). (In Russ.)
5. Ganzha A. Mobilis in mobili. Ob osobennostyakh formirovaniya publichnykh prostranstv v gorode Moskve [About features of formation of public spaces in Moscow]. *Logos* [Logos], 2012, no. 1 (85), pp. 289–310. (In Russ.)
6. Delyoz Zh., Gvattari F. *Anti-Jedip. Kapitalizm i shizofreniya* [Anti-Oedipus. Capitalism and schizophrenia]. Moscow, 2007. 672 p. (In Russ.)
7. Delyoz Zh., Gvattari F. *Tysyacha plato. Kapitalizm i shizofreniya* [A thousand plateaus. Capitalism and schizophrenia]. Moscow, 2010. 895 p. (In Russ.)
8. Dzhandzhugazova E.A., Pervunin S.N. Rossiyskiy turizm: anatomiya krizisa [Russian tourism: anatomy of a crisis]. *Rossiyskiye regiony: vzglyad v budushcheye* [Russian regions: looking to the future], 2015, no. 1, pp. 116–129. (In Russ.)
9. Nash glavnyy trend — sozdaniye bezostanovochnogo skorostnogo dvizheniya po opornoy seti dorog: predsdatel' pravleniya «Avtodora» Sergey Kel'bah v interv'yuu «Kommersant FM» [Our main trend is the creation of non — stop high-speed traffic on the main road network: Sergey Kelbakh, Chairman of the Board of Avtodor, in an interview with Kommersant FM]. *Kommersant*, 2016, 17 June. Available at: <https://www.kommersant.ru/doc/3014989>. (In Russ.)
10. Krasnova A.G. V pogone za akademicheskoy mobil'nost'yu [In pursuit of academic mobility]. *Nezavisimaya gazeta* [Independent newspaper]. 2017, 27 Desember. Available at: http://www.ng.ru/science/2017-12-27/10_7145_mobil.html, (accessed 22.09.2018). (In Russ.)
11. Krupnyye rossiyskiye proekty [Major Russian projects]. Available at: [https://ruxpert.ru/Крупные_российские_проекты_\(строящиеся\)](https://ruxpert.ru/Крупные_российские_проекты_(строящиеся)), (accessed 25.09.2018). (In Russ.)
12. Lysikova O.V. Rossiyskiye turisty [Russian tourists]. *Sotsiologicheskiye issledovaniya* [Sociological studies]. 2012, no. 4, pp. 136–143. (In Russ.)
13. Lesh K. *Vosstaniye elit i predatel'stvo demokratii*. [The revolt of the elites and the betrayal of democracy]. Moscow, Logos, Progress, 2002. 224 p. (In Russ.)
14. Maklyuyen G.M. *Ponimaniye media: vneshniye rasshireniya cheloveka* [Understanding Media: The Extensions of Man]. Moscow, Zhukovskiy: KANON-press-C, Kuchkovo pole, 2003. 464 p. (In Russ.)
15. O razrabotke kontseptsii bezostanovochnogo dvizheniya avtotransporta po Sadovomu kol'tsu: kasporyazheniye Pravitel'stva Moskvy № 154-P ot 21 fevr. 1996 g. [About development of the concept of non-stop movement of motor transport on the Garden ring: order Of the government of Moscow no. 154-П 21 February 1996]. Available at: <http://docs.cntd.ru/document/3608028>, (accessed 12.10.2018). (In Russ.)
16. Ozhe M. *Ne-mesta. Vvedeniye v antropologiyu gipermoderna* [Non-place. Introduction to hypermodern anthropology]. Moscow, NLO, 2007. 136 p. (In Russ.)
17. Reyting regionov Rossii po obespechennosti legkovymi avtomobilyami [Rating of regions of Russia on the provision of cars]. *Avtostat* [Avtostat]. 23.08.2016. Available at: <https://www.autostat.ru/press-releases/27115/>, (accessed 21.09.2018). (In Russ.)
18. *Rekomendatsii po proektirovaniyu dorog i ulic gorodov i sel'skih poseleniy* [Recommendations for the design of roads and streets of cities and rural settlements]. Moscow, Minstroy, 1994. Available at: https://znayt-ovar.ru/gost/2/rekomendaciirekomendacii_po_pr91.html, (accessed 10.10.2018). (In Russ.)
19. Toffler Je. *Shok ot budushhego*. [Future Shock] Moscow, Astrel', 2011. 464 p. (In Russ.)
20. *Tyumen'. Set' gorodskikh portalov*. 26 iyun' 2018. [Tyumen. Network of city portals]. Available at: <http://tumen.holme.ru/news/5b31cf7b2930a017ca15a5fa/>, (accessed 01.09.2018). (In Russ.)
21. Urri Dzh. *Mobil'nosti* [Mobilities]. Moscow, Praksis Publ., 2012. 578 p. (In Russ.)
22. Chislennost' i migratsiya naseleniya Rossiyskoy Federatsii v 2017 g. [The number and migration of the population of the Russian Federation in 2017]. Federal'naya sluzhba gosudarstvennoy statistiki. 2017 [Federal state statistics service]. Available at: http://www.gks.ru/bgd/regl/b18_107/Main.htm, (accessed 14.11.2018). (In Russ.)
23. Bolgova D. Menyayem probki na bezostanovochnoye dvizheniye [Changing traffic jams to non-stop traffic]. *Free News Volga. Free news*. 2016, 1 Murch, no. 7 (376). Available at: <https://fn-volga.ru/newspaperArticle/view/id/4931>.

КУЛЬТУРНЫЙ КОД ФИЛОСОФСКОЙ ИГРЫ «ГАМЛЕТ-МАШИНЫ» ХАЙНЕРА МЮЛЛЕРА

О. А. Путечева

Кубанский медицинский институт, Краснодар, Россия

Статья посвящена рассмотрению понятия «культурный код», представляющего механизм философской игры и выстраивания смысла в пьесе «Гамлет-машина» Хайнера Мюллера. С содержательной точки зрения произведение предстаёт сложным синкретическим преломлением значительных общечеловеческих ценностей, что позволяет сформулировать некоторые подходы к определению возможностей кодовых элементов культуры в их историко-культурной перспективе. Новизна исследования состоит в понимании кодирующих элементов как философской основы динамической системы, дающей дешифровку главных идей произведения.

Ключевые слова: культурный код, суперкод, «Гамлет-машина», постдраматический театр.

В свете понимания культуры как семиотической системы, создающей знаки, тексты, символы, огромное значение приобретает категория «культурный код», понимаемая как базовая единица строения культуры и жизни на основе чего происходит развитие, движение, усложнение общества. Теория «культурного кода» получила развитие в творчестве многих мыслителей XX в., таких как К. Ясперс, отмечавший экспрессивность выражения культурного кода. Работы по семиотике культуры Ю. Лотмана представляют собой попытку расшифровки культуры как поликодовой системы. У. Эко в исследовании культурных кодов делает акцент на структурных аспектах, организующих связь мира означаемого и означающего. Механизму расшифровки связей и языковых отношений на основе понимания смыслов в эпистеме культуры посвящена работа М. Фуко «Слова и вещи». Ж. Деррида развивает идеи М. Фуко в работе «Письмо и различие», пафос которой состоит в осмыслении своего языка, «владении своим языком» [3, с. 117], проникая в его суть посредством познания кодов, того, что стоит за ними. На важные аспекты кодирования и декодирования культуры указывает Ж. Делёз в книге «Различие и повторение». Исследование моделей языка в их структурных аспектах отражено в книге «Знание и человеческие интересы» Ю. Хабермаса, а также в работе «Формы и содержание мышления» М. Мамардашвили. Вопросам понимания сущности культурных кодов и их функций в культурной практике посвящены работы Г. А. Аванесовой, И. А. Купцовой, С. В. Горюнкова, Н. А. Симбирцевой.

«Гамлет-машина» Х. Мюллера — произведение малоизученное, понимания его оригинальной философской концепции нет до сих пор.

Цель работы — на основе анализа произведения выявить основные механизмы действия культурного кода как упорядочивающей системы, способной прояснять, концентрировать и проецировать смыслы. Культурный код открывается бесконечностью, вариативностью своих уровней и содержаний.

В соответствии с обозначенной целью сформулированы следующие задачи:

- посредством анализа текста трагедии обозначить философские идеи, связанные с созданием концепции произведения;
- выявить смысловые связи действующих лиц, роль субъекта как интерпретатора;
- выявить механизм образования культурного кода.

«Гамлет-машина» Х. Мюллера — одно из первых постдраматических произведений, в котором наша жизнь предстаёт в виде запрограммированной матрицы, движущейся по строго обусловленной колее. Произведение выстраивается подобно образу сжатой пружины, дающей предельное напряжение и грозящей взрывом, что и происходит в IV фрагменте сочинения (Скерцо).

Это одно из парадоксальных сочинений нашей эпохи, которое в предельно концентрированном виде затрагивает наиболее существенные проблемы времени, близкие по глубине идей философским концепциям Ж. Бодрийяра, Ж. Деррида, Ж. Делёза, Ж. Лиотара, М. Фуко. На отечественной сцене пьеса была поставлена в Театральном центре А. Васильева с режиссурой Ханнеса Хаметнера

в 2001 г., другая её версия вышла в постановке К. С. Серебренникова на малой сцене МХАТа как экспериментальный проект в 2009 г.

В работе использовался герменевтический анализ текста, метод сравнения идей, высказываний и проецирование философских концепций на процесс формирования культурного кода в условиях художественного произведения.

Первый герменевтический круг, который необходимо осмыслить, даёт название произведения. Ассоциативная историческая память машинное осознаёт как нечто мёртвое, противоположное жизни и всему живому: автоматизм повседневной жизни, механистичность привычек, машина войны. Вместе с тем машинность, автоматизм — один из выработанных современной эпохой художественных приёмов, идущих от поисков сюрреалистов и развиваемых постмодернистами. Персонажи предстают уже не живыми людьми, действующими на основе разума, а отдающими себя на откуп интуиции и судьбы, марионетками, запрограммированность которых проявляется в режиме неотвратимости. Смысл действия и развития произведения — поиск выхода из состояния повторяемости, а значит, смерти; это прорыв к возможности стать живым, мыслящим, разумным человеком.

Театр Х. Мюллера — театр метаморфоз. «Подобно “машине” Делёза, метаморфоза соединяет между собой гетерогенные реальности, тысячи различных уровней и энергетических потоков» [4, с. 128]. Происходит предельное сжатие материала, процесс отбора, укрупнения планов, вычленения второстепенных линий. Преодоление рациональных, логических принципов построения и развития драмы ведёт к акценту глубинных, архетипических, неосознаваемых мотивов действий. Представление, что персонажи действуют не по своей воле, возникает ещё в драматургии Бюхнера, люди-марионетки действуют в произведениях В. Набокова; А. Арто говорил об «автоматизме» действий персонажей в современном театре.

Каковы исходные позиции в формировании культурного кода? Прежде всего необходимо отметить, что культурный код вырабатывается определённой исторической эпохой, функционируя в качестве механизма коммуникации. Данный механизм аккумулирует сущностные моменты действительности, запечатлевая их в текстах, но каждая эпоха видит в них определённые грани, соответствующие её представлениям.

Пьеса «Гамлет-машина» Х. Мюллера концентрирует многие находки деятелей предшествующего

времени (Л. Арагон, С. Дали, А. Арто, А. Бретон) в их устремлённости к передаче бессознательного, выведенного изнутри наружу, когда необъяснимые явления полусна-полубодрствования спонтанно переплетаются в причудливой калейдоскопической картине. Среди многочисленных методов замутнения, преодоления действительности, наиболее интересными и плодотворными для театра оказался метод удвоения, зеркального отражения (или переворачивания), смещения, сдвига, напыльва, метод «пропуска» (опускания) частей, когда из логической последовательности убираются некоторые составные, в результате пропуска во взаимодействие вступают не связанные друг с другом части, создавая алогичные, бессвязные на первый взгляд, структуры.

При этом развитие динамизируется, становится более плотным, интенсивным, открывающим метафизический смысл. Именно такой пропуск «общих мест» даёт возможность обнажать структуры, архетипические основания, предельные смыслы, скрывавшиеся в глубине и не всегда лежащие на поверхности. На предельное сжатие, предельное обнажение ведущих линий развития указывают исследователи. В частности, J. Kalb отмечает: «Пьесы рождались во взаимодействии с чужими литературными произведениями. Что отличает его от многих других великих иллюзионистов века (скажем, Борхеса или Элиота), так это то, как он ассимилировал свои источники, чтобы установить с ними диалог. Его типичная практика состояла в адаптации, перекраивании принципов источника, чтобы взорвать его изнутри или представить как парадигму, связь идей и концепций» [11, с. 15]. Стягивая в тугий концептуальный узел основные противоречия, он формирует современный культурный код, дающий новый подход к осмыслению «отзеркаленных» связей и отношений между главными действующими лицами.

Исходя из того, что наиболее существенные представления о функциях культурного кода сформулированы в работах исследователей конца XX — начала XXI в., используем их для теоретического осмысления материала.

Так, на начальный момент формирования кодирования указывает У. Эко, определяющий «код» как некую структурную модель, которую можно взять за основу анализа произведения, что позволит приблизиться к тайне смысла данного произведения. Аналогичную точку зрения понимания кода как некой структуры разделяют Г. А. Аванесова и И. А. Купцова, представляя его как «несущую

конструкцию» [1, с. 37]. Код Гамлета — сложная система оппозиционных отношений сцен, ситуаций, действующих лиц. Принимая за исходную позицию диалектическую пару наиболее общего уровня «Жизнь—Смерть», определим её как базовую, подтверждая высказыванием исследователя: «Помня о том, что все сообщения, сообщения-действия, сводятся к диалектике жизни и смерти, можно сказать, что повторение — это смерть, а различие — это жизнь» [7, с. 26]. Царство смерти — это обряд погребения, который становится зачином произведения, суть его в безжизненном повторении и застылости. В культурном отношении — это связь со средневековыми мистериями и культом смерти, являющейся исходной точкой, целью развития и определяющей концепцией. Умножающееся зеркальное повторение темы смерти распространяется в своей безжизненности на всех персонажей, но даёт разные отблески и аллюзии.

Если у Шекспира основной структурной матрицей является диалектика философских категорий жизни и смерти, то у Х. Мюллера акцент переносится на осмысление относительности Эроса и Танатоса. Эрос видится не противоположностью Танатосу, а его обратной стороной. Эрос губителен, он ведёт к насилию, разрушению, и в итоге смерти. Эрос — моральная ипостась Танатоса. Вход в сферу Эроса означает отрицание себя и своей жизни.

Произведение строится как иерархия нескольких уровней смыслов и кодов, в которых тайны одного уровня являются декодирующей системой для другого уровня.

Текст Хайнера Мюллера состоит из нескольких разделов:

1. Семейный альбом.
2. Европа женщин.
3. Скерцо.
4. Чума в Буде. Битва за Гренландию.
5. Неистово ожидая тысячелетия.

Части аналогичны разделам сонатной формы: 1-я часть — Allegro, 2-я часть — напоминает медленную лирическую часть, 3-я — центральный раздел, действенный, представлен «Скерцо», 4-я часть — финал, столкновение, наиболее динамичный раздел, 5-я часть — небольшое заключение, выполняет функцию коды.

Выкристаллизовавшаяся на протяжении столетий форма сонатного Allegro предстаёт своей многосторонностью, глубиной, всесторонностью и определяет философскую глубину всего произведения.

Части постановки осмысливаются как круги ада, всё более приближающиеся к нашим дням. Действие экзистенциально и мистериально: с какой бы точки ни начинали, за какую бы линию ни брались, итог один — пессимистичность, переживание смерти и распада. Наиболее близка шекспировскому первоисточнику 1-я часть «Семейный альбом», отсылающая к сложному перекрёстному взаимодействию действующих лиц в трагедии Шекспира: Гамлет — Клавдий, Гамлет — Гертруда, Гамлет и его отец (в виде духа), Гамлет — Офелия, Гамлет — Полоний, Гамлет — Горацио.

В пьесе Х. Мюллера трагическим альтер-эго Гамлета можно назвать Горацио — действующее лицо без текста, «отзеркаливающий» образ протагониста, поглощённого «войной всех против всех». Взаимодействия Гамлета в трактовке современного драматурга предстают предельно обострёнными. Ядром системы образов становится сам принц, посредством монолога вскрывающий все язвы и противоречия мира.

«Гамлет-машину» Х. Мюллера можно представить философской концепцией, вырастающей на основе деконструкции «Гамлета» Шекспира. Небольшое произведение представляет собой систему концентрированных, сжатых кодовых элементов, почерпнутых в первоисточнике, воссозданных переосмыслением в историко-культурном пространстве. Смысловые линии прочерчиваются не только в сторону наших дней, но и вглубь веков, библейские времена, Античность, ассоциативно затрагивающих героев античной трагедии. Это обуславливает работу с диалектическими философскими категориями Эроса и Танатоса. В прочтении Х. Мюллера они даются в экзистенциальном осмыслении таким образом, что вхождение в сферу Эроса даёт сразу же соприкосновение со смертью.

У Х. Мюллера, так же как и у Шекспира, образ Гамлета дан с двух позиций: как образ внешний, играющий, вынужденный надеть маску, но и как образ внутренний, на основе чего даётся картина его психической жизни с учётом концепций З. Фрейда, К. Юнга и других мыслителей.

Деконструируя трагедию «Гамлет», Х. Мюллер не пересказывает её, но отмечает важные проблемы, противоречия, философски укрупняя, чётче обозначая болевые точки как самого Гамлета, так и нынешнего поколения. Особенностью спектакля является его исповедальный характер, речь, выстраиваемая между Эросом и Танатосом.

Из раздумий над собственными жизненными коллизиями Гамлет извлекает подлинно

философские обобщения. Главная проблема его размышлений — суть человека, его мыслимые глубины, вопросы жизни и смерти, нравственность, добродетель, совесть, поиск механизма, стоящего за реальным поведением человека. Пытаясь понять причины поведения других действующих лиц, играя свою роль, он отвергает то внешнее, что видится в личине. Гамлет судит всех высшим судом совести, но и сам попадает под жернова неотвратимости судьбы.

Беря маску в помощь, каждый раз он строит своё поведение, идя по тонкой грани мудреца и умалишённого. Отвергая «кажимость», сам пытается казаться кем-то другим, и это стремление движет его внутренними изменениями, представляющимися необычайно интенсивными и динамичными.

Мыслитель сохраняет структурные связи и отношения шекспировской трагедии, но продвигает и развивает сюжет, придавая ему мифологическое осмысление (например, беременность Офелии и её мертворождённый ребёнок). Убирая всех второстепенных персонажей, он укрупняет основную линию взаимодействия Гамлета и Офелии, то есть доводит эту линию до философского обобщения отношений мужчины и женщины. Гамлет — Офелия — это игра жизни и смерти, их соприкосновение и мгновенное переключение одно в другое. Но осмысление действительности происходит с точки зрения Гамлета.

Х. Мюллер вскрывает «тайну» шекспировского Гамлета, рассеивает туман намёков, обнажает все скрытые мотивы и состояния, которые (совершенно согласуясь с идеями З. Фрейда) обозначены как комплекс Эдипа. Обозначенный процесс концентрации предстаёт как сжатие мифа в одну призму, так что Гамлет становится для нас неким сверхобразом, действующим на новом уровне в спектакле. Х. Мюллер проецирует мифологему Гамлета на наше время, помещая данный образ в ситуацию современных мировых конфликтов.

Имя персонажа разоблачает его сущностные смыслы, становится «игровым потенциалом <...> как разновидности маски» [8, с. 19]. Так, «Гамлет» означает «мнимый сумасшедший» и «вечно колеблющийся». Он не только предстаёт в двух лицах, как у Шекспира, но он — квинтэссенция мировой скорби и скорбит за все мировые трагедии вместе с больными и обездоленными, за чьими стонами бьётся мысль автора («я сдавленный крик под танком»). Имя героя становится чуть ли не нарицательным, вбирая в себя многие смыслы.

Офелия означает «помощница», «возвышенная», «величественная», но ей самой необходима помощь, отсюда аллюзии с персонажем античной трагедии — Электрой. Так, Офелия, воскресая, предстаёт и как мстящая Электра. Метафоричность возводится в ранг качеств бога Протея, что даёт способность слову «превращаться» в действие, направлять усилие и волю в новое русло. Установка на визуальность корректирует вербальное начало, текст «сжимается», редуцируется, затушёвывается.

Один из удивительных парадоксов, на котором строится произведение, — закон совпадения противоположностей: лицо и личина, внешнее и внутреннее, своё и чужое, архитипически устоявшееся и новое, идущее из глубины веков и современное, Эрос и Танатос. В «Гамлет-машине» каждое действующее лицо, явление, сцена внутренне противоречиво и раздвоено, ему можно придать как один смысл, так и другой; это создаёт особое напряжение и жизненность, поскольку в основе лежит принцип различения. Так парадокс, противоречие становятся кодом жизни, становления и развития. Механизмом гамлетовского кода является парадоксальность, двухполюсность. Ни одна из сцен или ситуаций не разрешается в своём логическом развитии, даже слова известного монолога «Быть или не быть», которые вводят в философский контекст, сразу же модулируют в иную реальность, с ураганом событий действительности с её жестокостью, насилием, плачущим ребёнком и испуганными людьми. Главные действующие лица в объёмном пространстве пьесы расщепляются — таковы Гамлет (и актёр, играющий Гамлета: «Я не Гамлет, Я больше не намерен играть роль... Я больше не участвую в игре» [6]) и Офелия.

Женская линия становится ещё более загадочной и непредсказуемой. Это манящее, ускользающее светлое начало, проносящееся в сознании героя, — мир женщины, с точки зрения Гамлета, делающего вывод, что «все они одинаковы» и при этом обнаруживающего три ипостаси женственности: проститутка, мать, старуха (эти аспекты намечаются уже у Шекспира). Отсюда расщепление образа Офелии у Х. Мюллера, дающее три отдельных персонажа. Женщина, по мнению Х. Мюллера, способна выполнить, довершить то, что не смог мужчина. Возникает образ Электры-мстительницы, которая способна постоять за себя и свою уже надломленную судьбу.

Стиль изложения пьесы эпатажирующий, дающий возможность постановщикам утрировать те или иные аспекты, вплоть до низменных чувств, что

приводит к травестировке и явно вызывает сильную реакцию. Из шекспировского текста всплывают отдельные фразы, которые дают целую гамму развёрнутых смыслов. Сталкивая разнородные, далёкие смысловые конструкции, Х. Мюллер добивался объёмности, почти картинной ассоциативности. В условиях двоящихся, расплывающихся отношений между действующими лицами важен устойчивый код, скрепляющий всю конструкцию. Деконструкция облика героев приводит к снижению образов и утрированию их низменных инстинктов. Снимая ведущие конфликтные линии развития, являвшиеся движущей силой развития в трагедии Шекспира, такие как конфликт между долгом кровавой мести и нарождающимися этическими принципами, Х. Мюллер вводит новые конфликты, характерные для наших дней и дающих более жёсткие противостояния, но уже не столько внешнего плана, сколько нерешённые внутренние состояния раздвоенности личности.

Наряду с редуцией фабульного ряда, нивелируется и действенная сила диалога как речевого построения, отражающего уровень и степень конфликтности. Основная интенция — в моноличности высказывания, поток рефлексий и исповедальность. Код Гамлета в данном случае выстраивается как смыслообразующая структура, систематизирующая уровни и линии состояний, дающая их развитие на основе осмысления. Он ведёт к определению жизненных ситуаций скорее как борьбы с абсурдом, жизни в абсурде и преодоления абсурда.

Развитие спектакля — постепенный переход от образа архетипического Гамлета, идущего из глубины веков, «традиционного», к «Гамлетам» современности с такой же невозможностью действовать, но обусловленной иными причинами. Современные «Гамлеты» — это роботы, запрограммированно выполняющие автоматически одни и те же действия. Это люди-машины, действующие исходя из предзаданности ситуации, которую можно преодолеть лишь усилием, глубокой умственной работой. Такие «Гамлеты» не видят и не понимают своей цели и смысла жизни, не в состоянии выполнить возложенные эпохой задачи. Неслучайно воскрешается образ Электры-мстительницы — образ многозначный, но дающий надежду на завершение того, что не смог выполнить Гамлет.

Протагонист ставит вопрос о сущности реальности — вопрос философский. Реальность в калейдоскопичности осколочного видения предстаёт сюрреалистической картиной: сочленённые отрез-

ки линий развития обретают полифонический параллелизм, создавая объёмность, simultанность действия с собиранием прошлого, настоящего и будущего не во временной последовательности, а в одновременности. Смещение в пространстве и во времени, совпадение внутреннего плана с внешним даёт поразительный эффект многомерности. Произведение Х. Мюллера не только деконструкция трагедии Шекспира, но и игра кодовыми структурами, мифологемами, выработанными веками. Хотя драматург даёт небольшое смещение, но, помещённое в пространство современной действительности, оно даёт уникальное видение и свежее глубокое понимание современности.

Художественное пространство «Гамлет-машины» даёт возможность растабулирования ранее существовавших запретов на интимные темы. Ко всем психическим комплексам добавляется осмысление проблем общества современного тоталитарного государства. Перенесение в наши дни накладывает ещё один уровень противоречий, который можно обозначить как сферу конфликта Эроса и Танатоса, вырастающую в глобальное противостояние, освящённое войнами и страданиями.

Метадрама Х. Мюллера строится как коллаж отрывков фраз, столкновение текстов. Образ в данном типе театра становится мифологемой, дающей спектр ассоциаций и увеличивающий объём смыслов. Эстетика драматического видения строится на подчёркнутой оппозиции реальности и ирреальности, действительности и сна, серьёзного действия и представления, игры словесной и юмора, часто окрашенного в чёрные, трагические тона. Подчёркивая «конвульсивную красоту» [термин Е. Д. Гальцовой] мизансцен, театр Х. Мюллера базируется на гипертрофированной искусственности, подчёркнутой иррациональности и в смещении действительности в сторону мистики сновидений.

Одно из важнейших свойств пьесы Х. Мюллера — криптографичность, зашифрованность, кодовость. Это создаётся за счёт рассогласованности слова, действия и изображения, противоречия наших установок, априорных представлений о том, что и как должно быть представлено, и того, что явлено; это непредсказуемость последовательности сцен, реакций героев.

Обыгрываются и устанавливаются новые связи и параллели между словами и вещами. Кризис персонажности видится в том, что второстепенные персонажи теряют текст, слова, становятся немymi, бессловесными, подобно теням во сне. Потеря речи, затем и осмысленного действия ведёт

к застыванию, статичности и даже превращению в театральные манекены, безжизненные статуи, но являющиеся своеобразной меткой, напоминающей о былых состояниях. Этому способствует сюрреалистический приём — растворение персонажа в вещах («я был всем, революцией, баррикадой» [6]), опредмечивание личности, идентифицирующей себя с вещью.

Текст драматурга необычайно ассоциативен, каждая фраза связана сотнями нитей с произведениями художественной классики, которые как бы напластовываются и активно друг с другом взаимодействуют. Мир произведения — это бесконечное пространство взаимодействующих, эхообразных отсылок в их постоянных текучих трансформациях.

Фразы постоянно дают отсветы других произведений: «по ком здесь столько крика» — на память приходит название известного романа Э. Хемингуэя «По ком звонит колокол», упоминаются также и сами колокола и также колокола по умершему. В фразах заложена отсылка и к образу Христа с темой причастия его телом и кровью, мимолётно упоминается пустой гроб как намёк на несостоявшееся воскрешение.

Тема связи времён и эпох возникает при упоминании «коммунистической весны», не только как отсылка к воспоминанию о кровавых событиях Будапештского восстания, но и темой жертвы. Всё предстаёт в искажённом виде, имеет обратную сторону, акцентируется тёмная, порочная сторона, которая низвергает всё в ад, гниль и порчу. Фразы начинаются как в первоисточнике «Он был человек...», но сразу же модулируют, переводят возвышенный план в низменный, опорочивая то, о чём идёт речь.

Само произведение — это протест против машинности мира, машинности убивающей, бесчеловечной и безжизненной: это машина войны, машина повседневной жизни, механистичность роботов и правил. Серийность повторений утрирует бесчеловечность и искусственность в человеке (обозначенной в одном из современных направлений Энди Уорхоллом). В итоге Гамлет (или актёр, его играющий) восклицает: «Я больше не желаю умирать. Я больше не желаю убивать» [6]. Это значит выйти из автоматизма сцепленных фактов и событий. Выйти из этого бесконечного круга — значит стать мыслящим, стать человеком.

Многочисленные аспекты философских вопросов, поднимаемых в трагедии, можно сгруппировать в три блока: Что есть жизнь? В чём противоре-

чие жизни и смерти? Что такое судьба и осмысление ситуативности жизни? Это по существу антропологические вопросы, касающиеся человечества и человека как отдельной личности.

Жизнь в полотне, созданном Х. Мюллером, воспринимается как дисгармоничный, противоречивый мир, мир нарушенных связей и призрачности существования. Возникают экзистенциальные ноты пессимизма, идеи неустойчивости жизни, разрушения всего разумного, трансформации реальности в ирреальность. В трагических поворотах мир скользит в бездну, а герои действуют на грани безумия, подчёркивая катастрофичность существования.

«Трагедия, как бы парадоксальна она ни была для общепринятого понимания жанра, — это даже не сама смерть. Всё это пустяки по сравнению с истинным страданием пьесы — страданием существования» [9].

Тема смерти усиливается и разрастается на протяжении трагедии. Протагонист попадает в ситуацию крушения своих иллюзий и остаётся один на один перед пропастью смерти — единственной безусловной реальностью как обратной стороной жизни. Смерть — главная трагедия человеческой жизни для действующих лиц в произведении соединяется с мистикой и тайной потусторонности. Смерть — это тайна, поглощающая всё и всех, это утрата всего дорогого, что вызывает глубокие философские прозрения главного героя. Трагическое сознание героя через утраты, сомнение, отчаяние приходит к стоическому видению, позволяющему концентрироваться на собственном внутреннем мире.

Смысл действия кода главного героя — не только в расстановке сил, но в восстановлении мирового закона и гармонии. Так, Гамлет становится связующим звеном эпох, мировоззрений и поколений. Связь не распалась, жизнь диалектична и магична в призме гамлетовского кода.

Можно сделать вывод о том, что Х. Мюллер в «Гамлет-машине» проявил себя как крупнейший философ-антрополог, представивший сложнейшую систему культурных кодов, объединённых единством суперкода главного героя Гамлета. Это уникальная иерархическая система, представляющая философскую мысль в яркой художественной форме. В ней обнаруживаются импульсы, элементы и параллели многих современных философских взглядов вплоть до творчества Дж. Джойса, М. Фуко, Ж. Деррида.

Таким образом, кодирующим элементом текста выступает структура произведения, которая обна-

руживает возможность прочтения зашифрованной информации и смысла именно своей строгостью устройства, аналогично механизму, где расположение «зеркал» даёт строго обусловленное отражение. Код основан на механизме мгновенного переключения из одной крайней позиции — в другую. То, что мы видим как парадокс, неразрешимость, неразрывно в одном как две стороны явления, где две противоположности существуют одновременно, вместе и параллельно. Развитие произведения строится на основе антитез реального и ирреального, игра которых составляет диалектику, раскрытие которой — в постижении смысла маски. И ложь, и игра, и деятельность — многогранны, отсюда сложность кода Гамлета, ибо он — ключ, поворот которого открывает тайны существования.

Итогом развития образа главного героя является усиление живого человеческого начала, «преодолевающего человеческий индивидуализм и становящегося «чувствующей» машиной, обречённой на душевный травматизм и сжигание себя» [5, с. 365]. В результате исследования можно сделать вывод, что кодирующей системой является иерархическая структура произведения, действующая аналогично игре зеркальных отражений, диалектических превращений, ключом которой является философский код Гамлета. Код главного героя стягивает линии развития трагедии в единый узел, при этом открываются глубинные уровни произведения, представляющие оригинальную философскую концепцию.

Список литературы

1. Аванесова, Г. А. Коды культуры: понимание сущности, функциональная роль в культурной практике / Г. А. Аванесова, И. А. Купцова // В мире науки и искусства: вопросы филологии, искусствоведения и культурологии : сб. ст. по материалам XLVII междунар. науч.-практ. конф. № 1. — Новосибирск : СибАК, 2015. — С. 28–37.
2. Гальцова, Е. Д. Сюрреализм и театр: к вопросу о театральной эстетике французского сюрреализма / Е. Д. Гальцова. — М. : РГТУ, 2011. — 524 с.
3. Деррида, Ж. Письмо и различие / Ж. Деррида. — М. : Акад. проект, 2000. — 495 с.
4. Леман, Х.-Т. Постдраматический театр / Х.-Т. Леман. — М. : ABCdesign, 2013. — 312 с.
5. Максимов, В. И. Театр. Рококо. Символизм. Модерн. Постмодернизм / В. И. Максимов. — СПб. : Гиперион, 2013. — 367 с.
6. Мюллер, Х. Гамлет-машина / Х. Мюллер. — URL: <https://www.diary.ru/~waldkrahe/p40144728.htm> (дата обращения 21.02.2020)
7. Руднев, В. Новая модель реальности / В. Руднев. — М. : Изд. Дом Высш. шк.экономики, 2016. — 224 с.
8. Фалалеева, С. С. К проблеме идентификации драматического образа в пьесе Х. Мюллера «Гамлет-машина» / С. С. Фалалеева // Молодой учёный. — 2016. — № 7 (111). — С. 18–20 URL: <https://moluch.ru/archive/111/28264/> (дата обращения 19.02.2020)
9. Conner, R. H. The Psycholinguistic Semiotics and Metanormative Ethics of Suicide and Death in Shakespeare's «King Lear» / R. H. Conner // Inquiries. Social, Sciences, Arts and Humanities. — 2017. — Vol. 9, № 5. — URL: www.inquiriesjournal.com/articles/1641/the-psycholinguistic-semiotics-and-metanormative-ethics-of-suicide-and-death-in-shakespeares-king-lear Дата обращения 18.03.2019
10. Gray E.A. 16th Century Ovid: The Influence of Classical Mythology on the Understanding of Shakespeare's Plays / E.A. Gray // Inquiries. Social, Sciences, Arts and Humanities. — 2017. — Vol. 9, no. 2. — URL: www.inquiriesjournal.com/articles/1545/a-16th-century-ovid-the-influence-of-classical-mythology-on-the-understanding-of-shakespeares-plays (Дата обращения 9.12.2019).
11. Kalb, J. The Theater of Heiner Müller / J. Kalb. — Cambridge, N. Y. : Cambridge University Press, 1998. — p. 303. — URL: <https://www.cambridge.org/core/journals/new-theatre-quarterly/article/jonathan-kalb-the-theater-of-heiner-muller-cambridge-cambridge-university-press-1998-isbn-0521550041/27C290C3DE6C451571CAB0D8E64C7246> (Дата обращения 9.12.2019)

Сведения об авторе

Путчева Ольга Анатольевна — кандидат искусствоведения, доцент кафедры общественных наук и организации здравоохранения, Кубанский медицинский институт. Краснодар, Россия. putcheva.olga@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 4 (438).
Philosophy Sciences. Iss. 55. Pp. 60–67.*

THE CULTURAL CODE OF THE PHILOSOPHICAL GAME «HAMLETMACHINE» BY HEINER MÜLLER

O.A. Putecheva

Kuban Medical Institute, Krasnodar, Russia. putecheva.olga@mail.ru

The article is devoted to the consideration of the concept of “cultural code”, which is a mechanism of philosophical play and building of meaning in the play “Hamlet-machine” by Heiner Mueller. From the content point of view, the work appears as a complex syncretic refraction of significant universal values, which allows us to formulate some approaches to determining the possibilities of code elements of culture in their historical and cultural perspective. The novelty of the research consists in understanding the coding elements as the philosophical basis of a dynamic system that gives the decryption of the main ideas of the work.

The encoding element of the text is the structure of the work, which detects the possibility of reading encrypted information by mirroring the location of scenes and actors that give a strictly conditioned reflection. The development of the work is based on the antitheses of the real and the apparent, the play of which constitutes the dialectic, the mobility of the meaning of the mask. In the work — a multi-level encryption system, the core of which is hamlet. The image of hamlet acts as a center that pulls together all lines of development, becoming the decoding system of the play.

Keywords: *cultural code, supercode, “hamlet machine”, post-drama theater.*

References

1. Avanesova G.A., Kuptsova I.A. Kody kul'tury: ponimaniye sushchnosti, funktsional'naya rol' v kul'turnoy praktike [Codes of culture: understanding of essence, functional role in cultural practice]. *V mire nauki i iskusstva: voprosy filologii, iskusstvovedeniya i kul'turologii: sbornik statey po materialam XLVII mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii* [In the world of science and art: questions of Philology, art history and cultural studies: collected articles on the mater. XLVII international. science.-prakt. conf. № 4(47)]. Novosibirsk, 2016. Pp. 157–166. (In Russ.).
2. Gal'tsova E.D. *Syurrealizm i teatr: k voprosu o teatral'noy estetike frantsuzskogo syurrealizma* [Surrealism and theater: on the question of the theatrical aesthetics of French surrealism]. Moscow, 2011. (In Russ.).
3. Derrida Zh. *Pis'mo i razlichie* [Writing and Difference]. Moscow, 2000. 495 p. (In Russ.).
4. Leman H.-T. *Postdramaticheskii teatr* [Post-Drama theater]. Moscow, 2013. 312 p. (In Russ.).
5. Maksimov V.I. *Teatr. Rokoko. Simvolizm. Modern. Postmodernizm* [The Theatre. Rococo. Symbolism. Nouveau. Postmodernism]. St. Petersburg, Hyperion, 2013. 367 p. (In Russ.).
6. Myuller H. *Gamlet-mashina* [Hamletmachine] Available at: <https://www.diary.ru/~waldkrahe/p40144728.htm> accessed 21.02.2020 (In Russ.).
7. Rudnev V.A. *Novaya model' real'nosti* [New Model of Reality]. Moscow, 2016. 224 c. (In Russ.).
8. Falaleyeva S.S. K probleme identifikatsii dramaticheskogo obraza v p'ese H. Myullera «Gamlet-mashina» [On the problem of identifying the dramatic image in H. Muller's play “Hamlet machine”]. *Molodoy uchyonyy* [Young scientist], 2016, no. 7 (111), pp. 18–20. Available at: <https://moluch.ru/archive/111/28264/> accessed 19.02.2020 (In Russ.).
9. Conner R.H. The Psycholinguistic Semiotics and Metanormative Ethics of Suicide and Death in Shakespeare's King Lear. *Inquiries. Social, Sciences, Arts and Humanities*, 2017, vol. 9, no. 5. Available at: www.inquiriesjournal.com/articles/1641/the-psycholinguistic-semiotics-and-metanormative-ethics-of-suicide-and-death-in-shakespeares-king-lear accessed 18.03.2019.
10. Gray E.A. 16th Century Ovid: The Influence of Classical Mythology on the Understanding of Shakespeare's Plays. *Inquiries. Social, Sciences, Arts and Humanities*, 2017, vol. 9, no. 2 Available at: www.inquiriesjournal.com/articles/1545/a-16th-century-ovid-the-influence-of-classical-mythology-on-the-understanding-of-shakespeares-plays (accessed 18.03.2019).
11. Kalb J. *The Theater of Heiner Müller*. Cambridge, N. Y., Cambridge University Press, 1998. 303 p. Available at: <https://www.cambridge.org/core/journals/new-theatre-quarterly/article/jonathan-kalb-the-theater-of-heiner-muller-cambridge-cambridge-university-press-1998-isbn-0521550041/27C290C3DE6C451571CAB-0D8E64C7246> accessed 9.12.2019.

ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ОСНОВАНИЙ МНОГООБРАЗИЯ ПРОИЗВЕДЕНИЙ СОВРЕМЕННОГО ХОРЕОГРАФИЧЕСКОГО ИСКУССТВА

Т. Г. Крысанков

Челябинский государственный институт культуры, Челябинск, Россия

С точки зрения философии танца выявляются онтологические основания существенных различий между произведениями современного хореографического искусства. Хореографическое искусство анализируется как явление, сочетающее в себе характерные черты двух самостоятельных феноменов: танца и искусства. Феномен танца в своём бытии определяется независимо от контекста искусства. На основе выделенных бытийных характеристик танца как феномена выявляется предельное основание хореографического искусства — ритмически организованные движения человеческого тела. Исследуются особенности взаимосвязи феноменов танца и искусства в произведениях хореографического искусства. Делается заключение о вариативности оснований хореографического искусства, обуславливающей многообразие его современных произведений.

Ключевые слова: философия танца, танцевальная культура, танец как феномен, генеалогия танца, ритм, искусство, современное хореографическое искусство.

Танцевальная культура современного общества включает в себе целый спектр разнообразных явлений. В обыденной жизни людей танец представляет собой средство общения и развлечения. В произведениях хореографического искусства танец выступает как одно из выразительных средств, наряду с музыкой, сценографией, костюмом и др. Танец может быть представлен и как самостоятельный вид спорта (спортивные балльные танцы), где его исполнение может оцениваться согласно определённым, чётко сформулированным танцевальным критериям. В танцевальных арт-практиках танец применяется в качестве эффективного психотерапевтического средства, упорядочивающего психическую энергию. В медицинских целях (танцтерапия) танец применяется для снятия и разблокировки устойчивых мышечных зажимов, образующихся вследствие подавления нежелательных эмоций, реакций, влечений. В современных гуманитарных исследованиях (в частности, в современной немецкой эстетике) танец рассматривается как особый вид невербального, нерационального мышления [7, с. 17].

Многообразие видов, функций танца в современной культуре и сложность самого этого феномена закономерно вызывают интерес у исследователей в самых разных областях знания. Современные исследователи танца не случайно всё активнее используют более широкое понятие «танцевальная культура» вместо употреблявшегося ранее

«искусство танца». Так, в педагогических исследованиях, посвящённых танцу (Л. Л. Васькова, А. Ф. Габидуллина, А. А. Калыгина и др.), акцент делается на различных его функциях: нравственной, коммуникативной, психологической, гедонистической, регенерационной, развивающей, обучающей, воспитательной и т. д. Эстетико-искусствоведческий подход (В. Ю. Никитин, Н. В. Атинатова, И. А. Герасимова, А. В. Амашукели и др.) преимущественно связан с исследованием танца как одного из видов художественного творчества, как особого вида искусства. В ряде культурологических исследований (В. В. Ромм, М. Н. Жиленко, Н. В. Петроченко, А. Г. Алиев, А. С. Фомин, А. Г. Бурнаев, А. В. Колесникова и др.) феномен танца рассматривается как культурная практика повседневности, связанная с ритмически организованной и ментально наполненной двигательной активностью индивида. Проблемные философские вопросы, волнующие исследователей танца (Н. В. Баландина, Р. Е. Воронин, И. А. Герасимова, Е. К. Луговая, Л. П. Моруна, Н. В. Осинцева, И. Е. Сироткина и др.), по мнению известного российского искусствоведа и исследователя танца Н. В. Баландиной, можно разделить на четыре основные группы: «происхождение танца — структура танцевальной культуры — танец как культурный текст — роль танца в жизни отдельных людей и общества в целом» [2, с. 30]. В современной гуманитарной науке существует такое понятие, как

«дансология», введённое в оборот новосибирским учёным В. В. Роммом, для обозначения особой дисциплины — философии танца, что способствовало постановке и уточнению множества проблемных философских и культурологических вопросов, связанных с танцем.

Несмотря на разработанность многих проблемных вопросов, в настоящий момент среди исследователей нет однозначного толкования понятия «танец», которое смогло бы охватить всё многообразие аспектов в понимании существа этого феномена и его функционирования в культуре. По замечанию А. С. Фомина, понятийный и терминологический аппарат не всегда соответствует природе танца, что ведёт к многообразию определений и путанице понятий, образованных на эмпирическом уровне [12, с. 55]. К тому же, как утверждает культуролог Е. В. Самойленко, различны наименования танцевальной культуры — «танцевально-пластическая», «танцевально-музыкальная» и т. п. [10, с. 148]. Отсутствие конкретики в определении понятия «танец», отсутствие чёткой дефиниции танцевальной культуры свидетельствуют о том, что границы данного феномена в настоящий момент не определены точно.

С другой стороны, в современной ситуации актуальной предстаёт и проблема разделения и систематизации множественных проявлений танца в культуре современного общества. Так, например, известный московский исследователь танца В. Ю. Никитин выделяет три направления развития танцевальной культуры: «профессиональное искусство, любительское искусство и бытовой танец» [9, с. 293]. Каждое из направлений обладает собственной историей и отличается эстетическими особенностями, культурными и социологическими аспектами, художественными критериями и т. д.

Профессиональное хореографическое искусство, вбирая и перерабатывая различные проявления танцевальной культуры, включает в себе огромное многообразие видов и форм, танцевальных систем, стилей и направлений. В результате готовые произведения хореографического искусства порой столь существенно отличаются одно от другого, что основания для их сопоставления уже не выглядят определёнными и неоспоримыми. Произведения хореографического искусства различаются по своей структуре, по используемой танцевальной лексике, по форме и способу презентации. По форме — это могут быть большие многоактные танцевальные спектакли, одноактные хореографические

постановки, танцевальные миниатюры, а также какие-либо современные формы — перфомансы, флешмобы и др. По структуре — хореографические постановки могут основываться на каком-то конкретном сюжете или же представлять собой абстрактный танец, драматургия которого разворачивается на каких-либо иных принципах. Танцевальная лексика хореографического произведения может быть основана на той или иной танцевальной системе — классический танец, джазовый танец, танец модерн, contemporary dance, народно-сценический танец — или их синтезе, в котором могут использоваться и различные стили танца: спортивный балетный танец, фламенко, степ, историко-бытовой танец, различные современные социальные танцы. И всё это многообразие художественных произведений — от классического многоактного балетного спектакля до контактных импровизаций или танца Буто — объединяется единым понятием «хореографическое искусство».

Что же в таком случае позволяет объединить всё это многообразие различных произведений в границах одного определённого художественного вида? Что выступает общим основанием — необходимым «трансцендентальным условием» — для всех произведений хореографического искусства? И главное, можно ли вывести из этого основания общие законы и критерии, объективные для всего многообразия проявлений хореографического искусства? И если возможно, то что представляют собой эти критерии и законы? Для прояснения всех этих вопросов необходимо прежде всего разобраться в значении самого термина «хореография».

На основе анализа словарных значений термина «хореография» (Энциклопедия Кольера, Большая Советская энциклопедия, Словарь балета, Энциклопедия Брокгауза и Ефрона и др.) можно выделить следующие его особенности. Сам термин впервые был использован танцмейстером Р. Фёйе, в названии книги «Хореография, или искусство записи танца...» в 1700 г., и изначально, в буквальном смысле, обозначал систему нотации или стенографической записи танцевальных движений. Впоследствии значение термина неоднократно менялось: с середины XIX в. под «хореографией» стали понимать искусство сочинения танцев и балетов (в то время под этим понимался определённый замысел постановщика танцев); а с конца XIX — начала XX в. термином «хореография» стали обозначать танцевальное искусство во всех его разновидностях.

Из анализа видно, что термин «хореография» имеет точное время возникновения, цель, с которой он впервые был использован, и историю собственной трансформации. Можно утверждать, что данное понятие возникает на пересечении двух «серий событий» (термин А. Бадью) — танца и искусства — и объединяет в себе характерные черты этих двух феноменов. И если первая составляющая термина («хорео» — танец, хоровод) свидетельствует о феномене танца, лежащем в основании хореографии, то вторая («графо» — письмо, текст, высказывание, дискурс) прямо свидетельствует о коммуникативном характере хореографии как вида искусства. Дальнейший анализ природы хореографического искусства необходимо проводить с учётом самостоятельности (автономности по отношению друг к другу) каждого из этих феноменов. Особенности их взаимосвязи будут определены позже.

Проблема в том, что при рассмотрении хореографии как танцевального искусства данный аспект зачастую не принимается во внимание. Феномен танца принято трактовать в контексте содержания понятия «искусство» и из таким образом понимаемого феномена танца выводить сущность хореографического искусства.

Так, например, в «Театральной энциклопедии» присутствует следующее определение (цитата по В. Ю. Никитину): «Танец — вид искусства, в котором средством создания художественного образа являются движения и положения человеческого тела» [9, с. 293]. В данном определении отчётливо видно, что речь идёт не о танце как о самостоятельном феномене, а о танце как виде искусства, в произведениях которого создаётся определённый художественный образ. Однако если учесть наличие каких-либо бытовых танцев, лечебных или оздоровительных, то в них не только может не быть конкретного образа, но и вообще не ставится каких-либо художественных задач. К тому же под подобную характеристику, кроме хореографии, попадают и другие способы художественной выразительности; в частности, этому определению точно соответствует пантомима. Другой пример — в статье О. И. Тарасовой, доктора философских наук, доцента Академии русского балета имени А. Я. Вагановой, встречается следующее определение: «Танец — искусство выразительных, пластичных, ритмичных, музыкальных (тело) движений; это выражение душевных чувств, способ антропологической экспрессии, художественной коммуникации, динамического

пересказывания сюжета, отличающегося красотой, изяществом, выстроенностью, импровизационностью, грациозностью» [11, с. 153]. В данном определении автор также упоминает о танце как виде искусства, но вместе с тем отчётливо видна и попытка объединить в единой формулировке все грани хореографического искусства: без разделения на производные от феномена танца и присущие хореографическому произведению как произведению искусства.

Итак, генетическим основанием хореографического искусства является танец. Необходимо рассмотреть его как самостоятельный феномен, вне контекста содержания понятия «искусство», чтобы определить, что же является предельным основанием хореографического искусства.

В настоящее время в эстетике и танцеведении существует множество концепций происхождения танца. Три основные из них: космологическая, биологическая и социальная. Несмотря на то, что каждая из данных концепций по-своему определяет сущность танца и породившие его причины, в них так или иначе делается акцент на ритме как основе танца. Сторонники космологической концепции считают, что в танце всё подчинено строгим законам ритма, как основы миропорядка. Сторонники биологической концепции происхождения танца замечают, что в природе существует множество примеров, указывающих на общую биологическую потребность живых существ в ритмически упорядоченных движениях, и с этим фактом связывают причину происхождения танца. Приверженцы социологической концепции считают, что в танце проявляются наиболее распространённые моторно-двигательные образцы людей определённой культурной общности [5, с. 9–16].

Ритм как основу танца определяют и исследователи иных проблемных вопросов танцевальной культуры. Изучая специфику спортивного бального танца, Р. Е. Воронин утверждает, что динамика движений человека в соответствии с определённым ритмом является основой танца и его главным выразительным средством. Мимика, жесты и другие выразительные средства в танце имеют второстепенное значение [3].

Л. П. Морина, изучая танец как социокультурный феномен в аспекте его соотносённости с мифологическим сознанием, характеризует ритм как временной способ выражения чувств. Так, например, аффект радости выражается человеком в движениях иной временной интенсивности, чем более спокойная эмоция [8].

Анализируя эволюцию когнитивных основ танца как формы кинетического и кинестезического мышления, И. А. Герасимова отмечает, что танец возникает на самых ранних этапах развития первобытного общества, когда у людей возникают особые формы сознания — «ритмочувствование» и «ритмомышление». Древний человек, ещё не владея научными знаниями, уже сознавал творческую силу ритма: он ощущал временную обусловленность природных процессов, их подчинённость строгой периодичности. В массовом танцевальном действе, при помощи ритмизированных синхронных движений, формировался «коллективный разум» как единый целостный организм [4].

На тех же существенных признаках танца — ритме и движении — акцентирует внимание и О. И. Тарасова, рассматривая танец в предельно абстрактных философских категориях: время и пространство. Если танец — это всегда движение, через которое человек динамически и во времени осваивает пространство, то ритм является онтологической характеристикой танца, выступая в качестве способа организации времени [11].

Резюмируя вышеизложенное, можно утверждать, что танец, рассмотренный вне контекста содержания понятия «искусство», представляет собой способность человека совершать ритмически организованные движения. Вопрос о цели — для создания ли определённой эмоциональной окраски, для достижения ощущения единства (со всеми участниками действия, с природой, с космосом), для достижения ощущения трансцендентальной свободы или же для чего-то ещё — на время останется открытым. Факт в том, что предельным основанием хореографического искусства является наличие субъекта, осуществляющего (или потенциально способного осуществлять) двигательную активность в соответствии с определённым ритмом. Но под подобную характеристику попадают другие различные проявления и виды двигательной активности человека: бытовые движения, спортивно-акробатические элементы, пластика боевых искусств — все они так или иначе предполагают наличие определённого ритма. Не случайно современные хореографы, особенно работающие в contemporary dance, считают танцевальным абсолютно любое средство пластической выразительности человека.

Таким образом, ритмически организованные движения как проявления абсолютно любой двигательной активности человека выступают осно-

ванием любого произведения хореографического искусства. Определим это как его материю. Но материя, согласно Аристотелю, ещё не есть вещь сама по себе, она есть лишь потенциальная возможность той или иной вещи. Для того чтобы определённый набор ритмически организованных движений человека стал хореографическим произведением, им необходима форма — структурирующий, упорядочивающий и «оформляющий» их принцип.

Как уже отмечалось, в вопросах природы танца, его генетических оснований, а также взаимосвязи танца с другими формами деятельной активности человека в настоящий момент существует множество точек зрения. Однако во всём многообразии взглядов можно выделить и нечто общее. Характеризуя феномен танца, подавляющее большинство исследователей сходятся в двух убеждениях. Во-первых, что танец является отражением глубинно-личностного в человеке и связан с потребностью человека выразить своё отношение к миру, ощутить себя частью Природы. Во-вторых, что танец, как средство выражения внутреннего мира человека, является одной из наиболее древних и наиболее сложных форм невербальной коммуникации, гораздо более древней и сложной, чем вербальная речь. По своим характеристикам танец оказывается очень близок культурно-творческой деятельности человека, представляющей собой область коммуникации: самовыражения и общения людей между собой. Таким образом, возникает соблазн напрямую трактовать танец как особый вид искусства.

Большинством исследователей язык танца — ритмически организованные движения человека — так и трактуется: как «знаково-коммуникативная система и сложно интерпретируемый художественный текст» (Ю. М. Лотман, Е. Я. Басин), как «язык тела» (Б. В. Асафьев), как «кинетическая речь» (И. А. Герасимова), как «пластическая речь» (С. Н. Худеков) и т. д.

Признавая правомочность представленных точек зрения по существу, а также соглашаясь по многим пунктам с выводами исследователей, обозначим всё же ряд сомнений и возражений. Необходимо отметить, что выводы исследователей основаны на анализе феномена танца с позиции наблюдателя как воспринимающего и оценивающего субъекта. Для наблюдающего субъекта двигательная активность другого человека в танце неизбежно оказывается проинтерпретированной согласно его собственному взгляду. В результате этого двигательная активность человека в танце предстаёт

неразрывно связанной со знаками и символами, с жестовой коммуникацией, а смыслы и значения — заложенными в самом движении, а не принесёнными извне наблюдающим субъектом.

Н. В. Баландина справедливо замечает этот парадокс: «Многие исследователи говорят о «языке танца», что подразумевает наличие невербального диалога между танцорами и зрителями. При этом проводятся аналогии с вербальным общением, речью» [2, с. 29]. То есть исследователи характеризуют невербальные средства коммуникации как более древние, но трактуют механизм их работы по аналогии с более поздним — вербальным средством коммуникации. Вероятно, если танец является более архаичным средством выражения эмоций, чем речь, то и принцип его функционирования должен быть иным, более «грубым».

Таким образом, возникают два вопроса: если танец является наиболее древним и наиболее сложным средством выражения эмоций, то правомерно ли трактовать его как вид искусства? И в каком контексте будет проинтерпретирован феномен танца, если рассматривать танцевальные движения как знаково-символическую систему?

По утверждению исследователей, занимающихся вопросами генеалогии танца, данный феномен возникает на самом раннем этапе развития человека как биологического вида. Согласно археологическим свидетельствам, танцевальная активность была присуща уже древнему *палеантропу* (25–35 тысяч лет назад) [4, с. 90]. Таким образом, танец возникает в тот период времени, когда главным посредником в получении информации об окружающей действительности для человека было его собственное тело. Логическое мышление, позволяющее человеку оперировать отвлечёнными понятиями и на их основе строить суждения и умозаключения, ещё не было достаточно развито. Поэтому маловероятно, что семиотический взгляд объяснит сущность самого феномена танца. Понимание танцевальных движений как символического или знакового кода позволяет объяснить бытие танца в культуре той или иной общности. Но не сущность самого явления.

Танец представляет собой средство эмоционального самовыражения человека. Этот факт нельзя отрицать; уникальная особенность танца как вида двигательной активности, в которую вовлечён весь организм в целом, и тело и душа, — отмечалась мыслителями разных эпох неоднократно. Вопрос в том, предполагает ли танец, как способ самовыражения, наличие Другого и акт межсубъектной

коммуникации? Ведь сам феномен танца возникает в те времена, когда человек ещё мало отличался от животных.

Всем представителям класса животных в той или иной степени присуща двигательная активность как способность реагировать на какие-либо внутренние или внешние факторы, являющиеся «эмоциональными раздражителями». Но одно из существенных отличий человека от других животных состоит в том, что он способен преобразовывать действительность и подчинять её себе. То же самое, вероятно, произошло и в отношении двигательной активности. Если другие животные просто проявляли двигательную активность под влиянием каких-либо внешних или внутренних факторов, являющихся «эмоциональными раздражителями», то человек даже на самой ранней стадии своего развития стал действовать обратным образом. Он стал контролировать своё внутреннее психологическое состояние, поставив его в зависимое положение от собственной двигательной активности. Первые танцы, вероятно, и были такой первой и наиболее непосредственной попыткой человека контролировать свою психику. В танце древний человек вводил себя в необходимое эмоциональное состояние, например, возбуждаясь перед охотой или входя в транс перед каким-либо ритуалом. Поэтому танец как явление (как для древнего человека, так и для ныне живущего) представляет собой наиболее непосредственный способ генерирования нужного эмоционального состояния: для самого себя и при помощи движений собственного тела. Этот способ введения человеком самого себя в особое эмоциональное состояние мог иметь разные характеристики: присоединение к потокам космических энергий, благорасположение могущественных Богов или духов природы, высвобождение вытесненных бессознательных влечений — самой сути феномена танца это не меняет.

Однако в хореографическом произведении как произведении искусства, воспринимаемом субъектом-зрителем двигательная активность человека в танце интерпретируется согласно взгляду субъекта восприятия, и потому танец уже не будет представлен в качестве самостоятельного феномена.

Являясь продуктом творчества отдельной личности (или же творением нескольких авторов), любое произведение искусства в своём бытии неизбежно выходит за пределы собственных границ и обретает надличностный характер. Произведение хореографического искусства представляет собой

выразительную символическую форму, а наличие воспринимающего и оценивающего субъекта указывает на акт межсубъектной коммуникации, автора и зрителя, Я и Другого. Поэтому и разговор о языке хореографии будет возможен, поскольку хореографическое произведение обладает существенными признаками произведения искусства вообще.

Заметим, однако, что для воспринимающего субъекта, оценивающего танец с позиции стороннего наблюдателя, он становится симулякром, знаком без референта; от него остаётся только движенческий материал, который, как было показано, сам по себе нейтрален. Отсюда общепринятое определение хореографии как «вида искусства, материалом которого служат движения и позы человеческого тела, поэтически осмысленные, организованные во времени и пространстве, составляющие единую художественную систему» [1], приобретает достоверность. Но дело в том, что собственных бытийных характеристик танца в хореографическом искусстве нет (что хорошо подмечено в данном определении), и характеризовать бытие хореографического искусства, ориентируясь на бытие танца как феномен, не имеет смысла.

В процессе становления хореографического произведения ритмические движения человека организуются уже в соответствии с принципами бытия искусства. Доктор философских наук Е. К. Луговая (опираясь на тексты А. Ф. Лосева) в докладе, посвящённом философии танца, замечает: «Смысл для всего искусства один — быть образом жизни, но каждым видом искусства выражается свой момент идеи, эйдоса. <...> Логический момент эйдоса находит выражение в поэзии, картинное изображение смысла — в изобразительном искусстве, меон — соответственно, в музыке, и только танец есть становление цельного эйдоса» [6]. Данный автор характеризует танец как «сверхформу художественного», высшую форму театрального искусства, воплотившую в себе синтез всех художественных форм.

Действительно, хореография в общей системе искусств занимает совершенно особое положение, ведь его материя — ритмически организованные движения человека — соответствуют всем трём моментам живого эйдоса. Ритмически организованные движения человека способны организовываться согласно выразительным возможностям любого вида искусства. Они могут возбуждать эстетическое чувство своей визуальной красо-

той; могут организоваться в соответствии с музыкальным материалом и являть собой «зримую музыку», предстать как «воплощение чистой свободы»; или же сознание зрителя в акте интенциональности способно наделять видимые движения и положения человеческого тела смыслом. Таким образом, хореографическое искусство не просто является синтетическим, заключая в себе возможность синтеза различных выразительных средств. Но даже в своём основном выразительном средстве — ритмически организованных движениях человека — оно уже включает различные выразительные возможности.

Не случайно в вопросах познания и понимания смыслов, заложенных в танце, современные исследователи существенно расходятся во взглядах. Рассматривая акт коммуникации между автором и зрителем в процессе восприятия хореографического произведения, одни (Е. В. Ершова, Е. К. Луговая) видят в его основе рациональное начало, другие — делают акцент на чувственном восприятии. У сторонников первого подхода неизбежно возникает вопрос о «логике танца» — необходимости определения норм, законов и правил танцевального действия; у сторонников второго — танец предстаёт как «специфичное языковое высказывание», «результат знаковой деятельности», «культурный текст» [2, с. 29].

Вариативность основного выразительного средства хореографического искусства во многом объясняет причину многообразия готовых хореографических произведений. Можно утверждать, что современные хореографические постановки создаются из абсолютно разных авторских предпосылок: от стремления хореографа «освободить» танец от всяческих ограничений со стороны фабулы, костюма, музыки (и даже логики и фантазии) и показать красоту «чистого танца», фактически «чистого движения»; до попыток создания масштабных произведений, основанных на синтезе выразительных возможностей самых разных видов искусств.

Подводя итог, отметим следующее. Хореографическое искусство представляет собой особое культурное явление, объединившее в себе характерные черты двух самостоятельных феноменов: танца и искусства. При анализе хореографического искусства крайне важно учитывать их самостоятельность — автономность по отношению друг к другу.

Хореографическое искусство возникает на основе феномена танца, и потому его предельным

основанием, его материей являются ритмически организованные движения человеческого тела. Но в процессе становления готового произведения они «формируются» не в соответствии с принципами бытия танца, а в соответствии с принципами бытия искусства. Материя хореографического искусства соответствует всем трём моментам в живом эйдосе, выделяемых А. Ф. Лосевым — логический, отвлечённый смысл; иде-

альная воплощённость логоса в идеальной оптической картине; гилетический момент иного, как текучесть, становление смысла в недрах самого смысла. Таким образом, основанием многообразия произведений современного хореографического искусства является особенность его основного выразительного средства, заключающего в себе выразительные возможности различных видов искусств.

Список литературы

1. Базанова, О. А. Взаимосвязь хореографии и пластических искусств / О. А. Базанова // *Философско-культурологические исследования*. — URL: <http://fki.lgaki.info/2017/11/20/o-a-bazanova-vzaimosvlyazh-horeografi>
2. Баландина, Н. В. Феномен танца как объект философской рефлексии: ключевые проблемы и основные вопросы / Н. В. Баландина // *Культура народов Причерноморья*. — 2010. — № 196, т. 1. — С. 28–30.
3. Воронин, Р. Е. Философско-эстетические и художественные аспекты танцевального искусства (спортивный балетный танец, вторая половина XX века) : автореф. дис. ... канд. искусствоведения : специальность 17.00.09 «Теория и история искусства» / Р. Е. Воронин. — СПб., 2007. — 26 с.
4. Герасимова, И. А. Танец: эволюция кинестезического мышления / И. А. Герасимова // *Эволюция. Язык. Познание* / под общ. ред. И. П. Меркулова. — М. : Языки русской культуры, 2000. — С. 84–112.
5. Королёва, Э. А. Ранние формы танца / Э. А. Королёва. — Кишенёв : Штиинца, 1977. — 215 с.
6. Луговая, Е. К. К философии танца / Е. К. Луговая // *Вестн. Балтийс. пед. акад.* — URL: <https://textarchive.ru/c-2340193-p39.html>
7. Матушкина, М. В. Танец и мышление в немецкой философии искусства конца XX — начала XXI века / М. В. Матушкина // *Теория и практика общественного развития*. — 2014. — № 7. — С. 17–20.
8. Морина, Л. П. Мифология и феноменология танца : автореф. дис. ... канд. филос. наук : специальность 24.00.01 «Теория и история культуры» / Л. П. Морина. — СПб., 2003. — 20 с.
9. Никитин, В. Ю. Танец как социокультурный феномен. Три лика Терпсихоры / В. Ю. Никитин // *Вестн. Моск. гос. ун-та культуры и искусств*. — 2014. — № 6 (62). — С. 292–298.
10. Самойленко, Е. В. Танцевальная культура: проблема дефиниции, структура, ведущие функции / Е. В. Самойленко // *Наука и современность*. — 2011. — № 12–1. — С. 147–151.
11. Тарасова, О. И. Художественное время в пространстве танца / О. И. Тарасова // *Вестн. Акад. русского балета имени А. Я. Вагановой*. — 2018. — № 1 (54). — URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/hudozhestvennoe-vremya-v-prostranstve-tantsa>
12. Фомин, А. С. Осмысление танца в образовательных технологиях / А. С. Фомин, Д. А. Фомин // *Соврем. наукоёмкие технологии*. — 2004. — № 5. — С. 55–58.

Сведения об авторе

Крысанков Тимофей Георгиевич — преподаватель кафедры искусства балетмейстера; аспирант второго курса курса по направлению подготовки 47.06.01 Философия, этика и религиоведение, направленность (профиль) «Философская антропология, философия культуры», Челябинский государственный институт культуры. Челябинск, Россия. Tkrysankov@yandex.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 4 (438).
Philosophy Sciences. Iss. 55. Pp. 68–76.*

PHILOSOPHICAL UNDERSTANDING OF THE ONTOLOGICAL FOUNDATIONS OF THE VARIETY OF WORKS OF MODERN CHOREOGRAPHIC ART

T.G. Krysanov

Chelyabinsk State Institute of Culture, Chelyabinsk, Russia. Tkrysanov@yandex.ru

From the point of view of the philosophy of dance, the article identifies the ontological foundations of significant differences between the works of modern choreographic art. Choreographic art is analyzed as a phenomenon of artistic culture, combining the characteristic features of two independent phenomena: dance and art. It contains a detailed critical analysis of dance perceptions in specific scientific and philosophical studies, as well as existing concepts of the origin of the dance and its nature. The phenomenon of dance in its being is determined regardless of the context of art. On the basis of the distinguished existential characteristics of dance as a phenomenon, the ultimate foundation of choreographic art is revealed — rhythmically organized movements of the human body. The features of the relationship between the phenomena of dance and art in the works of choreographic art are investigated. The conclusion is made about the variability of the foundations of choreographic art in general, which explains the existing variety of works in contemporary choreographic art.

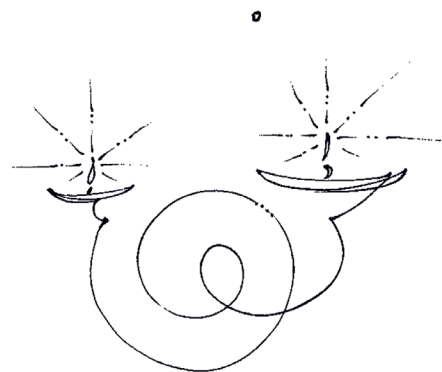
Keywords: *dance philosophy, dance culture, dance as a phenomenon, dance genealogy, rhythm, art, modern choreographic art.*

References

1. Bazanova O.A. Vzaimosvyaz' khoreografii i plasticheskikh iskusstv [Relationship between choreography and plastic arts]. *Filosofsko-kul'turologicheskiye issledovaniya* [Philosophical and cultural studies]. Available at: <http://fki.lgaki.info/2017/11/20/o-a-bazanova-vzaimosvyaz'-khoreografii/>, accessed 14.05.2020. (In Russ.).
2. Balandina N.V. Fenomen tantsa kak ob'ekt filosofskoy refleksii: klyuchevyye problemy i osnovnyye voprosy [The phenomenon of dance as an object of philosophical reflection: key problems and main questions]. *Kul'tura narodov Prichernomor'ya* [Culture of the peoples of the black sea region], 2010, no. 196, pp. 28–30.
3. Voronin R.E. *Filosofsko-esteticheskiye i khudozhestvennyye aspekty tantseval'nogo iskusstva (sportivnyy bal'nyy tanets, vtoraya polovina XX veka)* [Philosophical, aesthetic and artistic aspects of dance art (sports ballroom dance, the second half of the twentieth century). Abstract of thesis]. St. Petersburg, 2007. (In Russ.).
4. Gerasimova I.A. Tanets: evolutsiya kinestezicheskogo myshleniya [Dance: the evolution of kinesthetic thinking]. *Evolutsiya. Yasik. Poznaniye* [Evolution. Language. Knowledge]. Moscow, 2000. Pp. 84–112. (In Russ.).
5. Korolyova E.A. *Ranniye formy tantsa* [Early forms of dance]. Kishinev, Shtiintsa, 1977. 215 p. (In Russ.).
6. Lugovaya E.K. K filosofii tantsa [To the philosophy of dance]. *Vestnik Baltiyskoy pedagogicheskoy akademii* [Bulletin of the Baltic Pedagogical Academy]. Available at: <https://textarchive.ru/c-2340193-p39.html>, accessed 14.05.2020. (In Russ.).
7. Matushkina M.V. Tanets i myshlenye v nemetskoj filosofii iskusstva kontsa XX — nachala XXI veka [Dance and thinking in the German art philosophy of the late XX — early XXI century]. *Teoriya i praktika obshchestvennogo razvitiya* [Theory and practice of social development], 2014, no. 7, pp. 17–20. (In Russ.).
8. Morina L.P. *Mifologiya i fenomenologiya tantsa* [Mythology and phenomenology of dance. Abstract of thesis]. St. Petersburg, 2003. (In Russ.).
9. Nikitin V.Yu. Tanets kak sotsiokul'turnyy fenomen. Tri lika Terpsihory [Dance as a socio-cultural phenomenon. Three faces of Terpsichore]. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstva* [Bulletin of the Moscow state University of culture and arts], 2014, no. 6 (62), pp. 292–298.
10. Samoylenko E.V. Tantseval'naya kul'tura: problema definitsii, struktura, vedushchie funktsii [Dance culture: the problem of definition, structure, leading functions]. *Nauka i sovremennost'* [Science and modernity], 2011, no. 12–1, pp. 147–151. (In Russ.).

11. Tarasova O.I. Khudozhestvennoye vremya v prostranstve tantsa [Artistic time in the space of dance]. *Vestnik Akademii russkogo baleta imeni A.Ya. Vaganovoy* [Bulletin of the Vaganova Academy of Russian ballet]. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/hudozhestvennoe-vremya-v-prostranstve-tantsa>, accessed 14.05.2020. (In Russ.).

12. Fomin A.S., Fomin D.A. Osmysleniye tantsa v obrazovatel'nykh tekhnologiyakh [Understanding dance in educational technologies]. *Sovremennyye naukoymkiye tekhnologii* [Modern knowledge-intensive technologies], 2004, no. 5, pp. 55–58.



ГРАНИЦЫ РАЦИОНАЛЬНОСТИ: ПРЕДЕЛЫ НАУЧНОГО ДИСКУРСА

И. С. Михайлов, Т. В. Дягилева

Тюменский индустриальный университет, Тюмень, Россия

Центральный объект исследования составляет выявление специфики природы рациональности, что обусловило анализ понятия «рациональность» в контексте цивилизационного процесса. Доказывается возможность применения данного термина к различным типам мышления, а также приводятся исторические примеры смены типов научной рациональности. В статье предлагается авторская типология рациональности.

Ключевые слова: *рациональность, мышление, научный дискурс.*

Сегодня в российском обществе наблюдается активизация интереса к такому феномену культуры, как наука, что вызывает потребность в осознании её природы и функций, а также в выявлении механизмов её функционирования. Отдельный интерес научного сообщества составляет проблема популяризации научного знания, о чём свидетельствует рост количества разнообразных тематических сообществ, специализирующихся на отстаивании сциентистских идеалов и принципов критического мышления, на просторах социальных сетей. В общественном сознании распространяется представление о науке как о лидирующем социокультурном феномене, культурное пространство наполняют сциентистские идеи, вводятся литературные премии и проходят форумы, призванные донести до широких масс основные идеи научного сообщества в доступной современному человеку форме. Однако такая популяризация науки и критического мышления всегда тесно сочетается с критикой идей, не отвечающих строгим принципам научности. Тем самым остро встаёт проблема демаркации научного знания от иных дискурсов, представленных в обществе. Решение проблемы осложняется тем, что некоторые учения и практики сознательно мими-

крируют под научную деятельность, что вызывает к жизни феномен лженауки. Активное распространение в России с конца 1980-х гг. лженаучных идей вполне можно рассмотреть как один из факторов, спровоцировавших новый всплеск интереса к популяризации классической науки в наши дни. Увеличивающееся количество телевизионных эфиров и книжных изданий, посвящённых откровенно паранаучным темам (астрологии, уфологии, альтернативной истории, экстрасенсорике и т. п.), прочно ввело в бытовое мышление рядового гражданина ряд специфических концептов, подрывающих доверие к так называемой официальной науке [11, с. 9]. Сложившаяся социокультурная ситуация отсылает к концепции Ф. Ницше [6, с. 31], вскрывающего борьбу дионисийского и аполлонийского начал культуры. Можно констатировать, что нынешний ренессанс популяризации науки, появление комиссии по борьбе с лженаукой при Российской академии наук, взлёт популярности научно-популярной литературы вполне своевременны и закономерны. При этом вопрос о границах рациональности формулируется в общественном сознании исключительно в методологической плоскости, не затрагивая онтологических и гносеологических аспектов.

Отдельного упоминания в контексте поднимаемой проблемы границ рациональности заслуживает дискуссия вокруг введения Высшей аттестационной комиссией в качестве научной специальности теологии, научность которой оспаривается рядом современных специалистов в области философии и культурологии [9; 15].

В данной статье на первый план исследовательского интереса выходит вопрос разграничения научного типа рациональности и иных форм рациональности в контексте роли самой рациональности в цивилизационно-исторических процессах. Такой подход позволит отойти от методологической проблематизации вопроса, сместив акцент исследования в сторону структурного анализа феномена рациональности как нормативного каркаса цивилизации.

Для начала необходимо определиться с термином «рациональность» и развести его с другим базовым понятием — «разум». Большинство исследователей, занимавшихся этой проблемой, единодушны в том, что феномен рациональности является продуктом социума [1; 7; 12]. Иными словами, рациональность — это явление коллективное. И если, как полагал И. Кант, в человеке и существуют «врождённые» познавательные структуры [3, с. 101], то представление о том, как пользоваться этими структурами на практике, формируется в процессе социализации. Итак, в отличие от всегда индивидуального разума рациональность — это форма мышления («форма разума»), представленная в группе.

Помимо этого, при определении понятия «рациональность» неизбежно возникает проблема его обыденного понимания, поскольку само слово рациональность происходит от латинского *ratio* (этимологически связанного с глаголом, означающим «считать», «исчислять» [1, с. 13]), который в европейских языках семантически тесно связан с понятиями «разум», «рассудок» и противоположен иррациональности, абсурдности, бессмысленности (нонсенсу). Совершенно естественно, что люди, сформировавшиеся в европейской сциентистской парадигме, склонны всецело отождествлять термин «рациональность» с научным типом рациональности как единственной формы мышления, способствующей достижению поставленных целей. Однако если обратиться к понятию рациональности в её наиболее расширительном понимании как совокупности когнитивной и практической деятельности людей, позволяющей достичь в конечном счёте поставленной цели [7, с. 30], то в структуре рациональности можно выявить некоторые базовые

составляющие. Во-первых, фундаментальные постулаты (аксиомы), истинность которых не подвергается сомнению внутри данной рациональности (в полном соответствии с теоремой Гёделя). Такие априорные формы как бы организуют «пространство», способное вобрать в себя и структурировать информацию, полученную из опыта [3, с. 137]. Во-вторых, выстраиваемая из этих базовых постулатов коллективная ментальная (когнитивная) сфера, включающая в свою структуру нормы мышления, язык, кодифицирующий значения, которая должна быть *последовательной, согласованной, внутренне непротиворечивой*, иными словами — логичной. Следовательно, эту отличную для разных эпох и цивилизаций ментальную сферу можно с полным правом назвать рациональностью или типом рациональности. Тем самым можно предположить, что любой тип рациональности имеет внутреннюю логику, что и позволяет обществу, являющемуся его носителем, существовать в окружающих условиях. Если бы структурные элементы такой ментальной сферы были бы в подлинном смысле иррациональными, абсурдными, противоречивыми и нелогичными, то они просто не смогли бы выстроиться в рабочую систему и консолидировать общество и дать ему возможность воспроизводить себя в истории. Если бы «ненаучные» типы рациональности «не работали», то они не создали бы ни культуры, ни общества. Поэтому уже на стадии формирования первых родоплеменных сообществ все подлинно «иррациональные» формы мышления и поведения просто отсеивались [5, с. 13]. История культуры свидетельствует, что не существует культур (цивилизаций), которые основывались бы на иррациональности, ведь такие общества просто не смогли бы появиться, поскольку не отвечали бы вызовам окружающей действительности (природной, социальной) и не обеспечивали бы в итоге позитивные практические результаты. Более того, для внешнего наблюдателя действия какого-либо представителя другого типа рациональности могут казаться абсурдными, но в рамках рациональности самого субъекта такое поведение, как правило, вполне логично и даже продуктивно, что убедительно показано в работах таких антропологов, как Дж. Фрэнгер [13] и К. Леви-Стросс [4].

Итак, рациональность всегда организована логично, то есть в соответствии со своей внутренней логикой. При этом принципы построения логичной системы могут опираться на различные установки в области мышления, доминирующие в том или ином типе рациональности. И это не противоречит

корню слова *ratio*, поскольку многие мировые цивилизации, опираясь на иррациональные в своём основании аксиомы (к примеру, божественное откровение, зафиксированное в каком-либо священном писании), внутренне оставались рациональными и создавали эффективные цивилизационные нормы.

Теперь обратимся к разуму как диалектической противоположности рациональности в контексте бинарной оппозиции «коллективный — индивидуальный». Одной из главных черт разума И. Кант называет направленность (или интенциональность) за пределы имеющегося опыта [3, с. 278]. Этот важнейший критерий позволяет разуму не только структурировать накопленный человеком опыт (этим занимается рассудок), но и соотносить себя самого с имеющимся опытом, а также делать синтезирующие выводы [2, с. 138]. Иными словами, разум вписывает себя в систему накопленных в опыте значений в качестве субъекта, создавая тем самым уникальную ситуацию личностного отношения к внешним фактам реальности, то есть *смысл*.

Наиболее важные смыслы, не противоречащие рациональности, господствующей в молодой цивилизации, закрепляются в ней и кодифицируются в культуре, как бы заполняя сферу рациональности. Это начинает происходить ещё на заре цивилизации и на протяжении всей последующей истории. Стартовые смыслы служат фундаментом и образцом дальнейшего осмысления. Так постепенно всё больше и больше неосмысленных лакун базовой рациональности заполняются, осмысляются, создавая неразрывную с изначальной рациональностью ткань культуры, мировоззрения, знания и ценностей — то, что М. Фуко называл «эпистемой» [14, с. 350].

Однако следует отметить, что рано или поздно рациональность оказывается заполненной и по сути себя исчерпывает, цивилизация начинает стагнировать. При этом если рациональность, уже превратившаяся в эпистему, стремится себя сохранить и транслировать новым поколениям, то частный живой человеческий разум неизбежно будет стремиться за пределы уже известного опыта и рано или поздно упрётся в фундаментальную аксиому, базовый структурный элемент рациональности (о котором ранее упоминалось в данной работе). Рациональность, устаревшая и не отвечающая на вызовы современности, не сможет долго сдерживать безгранично любопытный разум, и в конце концов аксиомы, на которых основывалась рациональность, одна за другой будут им преодолены. В результате с утратой структурирующей рациональ-

ности общество перейдёт из стадии цивилизации в стадию межцивилизационной эпохи [8, с. 161].

Прежде чем перейти к рассмотрению научного типа рациональности, необходимо определить основания для классификации различных рациональностей, что позволит в дальнейшем определить роль науки в контексте цивилизационных процессов. Наиболее релевантным для целей настоящего исследования будет выделение трёх оснований для классификации разных типов рациональности: основание хронологическое, основание топологическое и основание функциональное.

Хронологическое основание подразумевает очевидную уже для средневековых мыслителей идею о том, что гражданин античного полиса мыслил иным образом, нежели типичный житель средневекового города. В эпоху Нового времени это представление привело к появлению знаменитой трёхчастной концепции Античность — Средневековье — Новое время [1, с. 11]. Из ряда семантически близких терминов в русском языке к концепции «образа мышления отдельно взятой исторической эпохи» наиболее близко подходит понятие «*парадигмы*». В своём основном значении данное слово введено Т. Куном в работе «Структура научных революций» для обозначения хронологически выделенных периодов исключительно в истории науки, однако такое определение вполне может быть расширено и использовано для обозначения рациональности исторической эпохи.

Топологическое основание предполагает классификацию рациональности цивилизаций, но уже не во времени, а в пространстве. Различиям в мышлении разных народов посвящены философские, культурологические, социологические, психологические и педагогические исследования. Можно вспомнить классиков теории локальных цивилизаций, таких как О. Шпенглер, Н. Данилевский, А. Тойнби, занимавшихся непосредственным выявлением разных типов цивилизаций, в основе которых они выделяли некую господствующую рациональность в качестве критерия. Разницу в мышлении представителей различных народов в русском языке, как правило, обозначают словом «*менталитет*», так что не будет слишком большой натяжкой обозначить выделенную по топологическому основанию рациональность как «*ментальность*».

С функциональным основанием дело обстоит немного сложнее. Такая классификация по умолчанию предполагает, что в единой цивилизации, помимо доминирующей и цементирующей весь социум рациональности, наличествуют и некие

суб-рациональности, лежащие в основе социальных институтов, составляющих эту цивилизацию. Различия в мышлении разнообразных социальных групп в едином общественном пространстве наиболее показательны выражаются через язык. Особенно ярко это показано в работе М. Фуко «Археология знания», где для обозначения таких языковых кластеров используется термин «дискурс».

Исходя из вышесказанного можно заключить, что в основе каждой эпохи, цивилизации, культуры и даже в основе отдельных социальных групп лежит определённый тип рациональности. Изначально доминирующая в раннем обществе рациональность конституирует будущую цивилизацию, а в процессе исторического развития она постепенно опредмечивается и кодифицируется, превращаясь в эпистему — своеобразный «скелет» развитого общества. Тем самым научный тип рациональности можно рассматривать именно в качестве такого дискурса, который существует в рамках западноевропейской цивилизации наряду с другими рациональностями-дискурсами. Следовательно, научная рациональность должна содержать определённый набор аксиом, лежащих в основе всей системы. Не претендуя на подробный и всесторонний анализ базовых установок сциентистского мировоззрения, попытаемся выделить несколько фундаментальных положений, которые в момент зарождения классической науки в XVII столетии очертили границы научной рациональности.

Первую и одну из самых базовых аксиом, на которую опирается вся западноевропейская научная рациональность, можно сформулировать так: *внешний по отношению к субъекту мир объективно существует*. Фундаментальное представление о реальности окружающего мира разделяется далеко не всеми цивилизациями, представленными в истории человечества. Есть философские и религиозные системы, одной из базовых установок в которых закреплён тезис об иллюзорности окружающего материального мира. Справедливости ради стоит отметить, что идеи солипсизма порой встречаются и в истории европейской философии, однако такие учения никогда не занимали доминирующих позиций. Априорная уверенность в реальном существовании окружающего мира позволила науке начать его детальное изучение, избежав бесплодных споров о его реальности.

Мир познаваем — так звучит вторая аксиома научной рациональности. Более развёрнуто это сформулировал Г. Гегель: «Вообще благодаря тому, что, как сказано было выше, субстанция сама по себе

есть субъект, всякое содержание есть его собственная рефлексия в себя. Устойчивость или субстанция наличного бытия есть равенство с самим собой; ибо его неравенство с собой было бы его растворением. Но равенство с самим собой есть чистая абстракция; последняя же есть мышление» [2, с. 38]. То, что законы бытия тождественны законам мышления, абсолютно необходимо принимать за аксиому учёным, активно «набрасывающим» на объективно существующую реальность «сетку» своего мышления. Если хоть на секунду допустить, что когнитивный аппарат познающего субъекта не конгруэнтен внешнему «миру-в-себе», то всякая естественная наука теряет смысл. Даже та мощнейшая практика, которую даёт порождаемый наукой технический прогресс, становится лишь набором ничем не обусловленных совпадений, если формирующая наше мышление логика не релевантна ризомотичному и хаотичному универсуму.

Следующим важным априорным постулатом можно назвать *изотропность законов физики во времени и пространстве*. Иными словами, в качестве базового принципа принимается, то, что фундаментальные константы мироздания, поддающиеся физическому измерению, были одинаковы всегда и везде. Постоянная Планка и масса нейтрона одинаковы и в период ранней Вселенной и сегодня, не изменятся они и через многие миллиарды лет. Это положение невозможно проверить эмпирически, однако именно на нём держатся расчёты физиков касательно ранней Вселенной и её отдалённого будущего. Одинаковы ли константы в разных областях Вселенной, мы тоже не можем проверить, хотя с формальной позиции это не является в полном смысле аксиомой, поскольку принципиально проверяемо. Однако логика эмпиризма требовала бы бесконечных экспериментов с каждой отдельной точкой пространства, что привело бы к невозможности научных выводов в принципе.

Две последние аксиомы, которые нам потребуется выделить, характерны исключительно для молодой научной рациональности XVII в. Первая из них — *метод исследования не может повлиять на результат исследования*. Иными словами, считалось, что если подобрать хороший метод (очистить субъект и правильно схватить объект), то понятие или представление и объект совпадут. Для высоких идеалов ранней научности важно было абстрагироваться от любого влияния на объект исследования. Под такую редукцию попали даже сами процедуры или методы исследования [12, с. 20]. Считалось, что если разные

методы исследования одного и того же объекта дают различный результат, то ошибка кроется именно в методе. Главным же идеалом было построение единой непротиворечивой картины мира, предметно и объективно репрезентируемой строго выверенным набором непротиворечащих друг другу методов [12, с. 21].

И наконец, *на результат исследования не может повлиять сам исследователь*. Даже для нашего времени эта аксиома остаётся частично актуальной. Для получения объективных данных о реальности сам исследователь должен быть беспристрастным и не пытаться подгонять результаты эксперимента под свою теорию. К. Поппер указывал, что «если теория не прошла испытание экспериментом и оказалась сфальсифицирована, то от неё следует отказаться, а не «спасать» саму теорию размытыми интерпретациями» [10, с. 78]. Более того, до недавнего времени было очевидно, что как бы сильно Галилей (исследователь) ни желал внутренне, чтобы маленький и большой металлические шары упали с высоты с интервалом, его желание не умалит законов физики и шары упадут одновременно.

Для дальнейшего понимания границ феномена рациональности обратимся к истории науки и в частности к концепции, разработанной В. С. Стёпиным, который выделил в науке три последовательных парадигмы, иными словами, три типа рациональности, последовательно сменяющих друг друга. Зарождение классической научной рациональности приходится на конец XVI — начало XVII в. Разумы таких выдающихся мыслителей, как Н. Кузанский, Н. Коперник, Л. да Винчи, успешно преодолевают средневековую рациональность, создавая ситуацию межцивилизационной эпохи Возрождения. И в горниле этой эпохи Ф. Бэкон, Г. Галилей, Р. Декарт, а позже И. Ньютон, Г. Лейбниц созидают новую научную рациональность Нового времени, в основу которой и ложатся описанные выше аксиомы. Однако разум, постепенно заполняя пространство новой рациональности, сталкивается с вызовами, ответить на которые становится всё сложнее. К XIX в. методы различных наук окончательно дифференцируются, оказываясь несводимыми друг к другу. Как отмечает В. С. Стёпин: «В противовес идеалу единственно истинной теории, “фотографирующей” исследуемые объекты, укореняется норма, допускающая альтернативные теоретические описания одной и той же реальности, в каждом из которых может содержаться момент объективно-ис-

тинного знания» [12, с. 20]. Тем самым происходит осмысление «корреляции между онтологическими постулатами науки и характеристиками метода, посредством которого осваивается объект», поэтому «в связи с этим принимаются такие типы объяснения и описания, которые в явном виде содержат ссылки на средства и операции познавательной деятельности» [12, с. 21]. Таким образом, аксиома о неспособности средств и методов исследования повлиять на результат преодолевается в цивилизационной динамике. Границы классического научного типа рациональности как бы «расширяются» образовывая неклассический научный тип рациональности. Теперь оказывается, что законы общества и человеческой психологии не подчиняются строгим законам механики. Более того, с появлением теории относительности А. Эйнштейна даже в физике становится очевидным, что методы, инструменты и процедуры исследования также могут повлиять на результат эксперимента [12, с. 22]. Появление постнеклассической научной рациональности В. С. Стёпин связывает с широким распространением компьютерных технологий, которые позволяют работать с недоступными ранее объёмами информации. Наука всё больше приобретает междисциплинарный характер с большим числом узких специалистов. Для нас, однако, наиболее интересным представляется тот факт, что в постнеклассической рациональности преодолевается аксиома классической и неклассической науки об отсутствии влияния субъекта на результаты исследований. Последние открытия в нейрофизиологии подтверждают, что если бы Галилей очень сильно хотел, чтобы тяжёлый шар упал на землю раньше лёгкого, то как бы он ни настраивал себя на беспристрастный эксперимент, подсознательные структуры его психики могли бы повлиять на то, что пальцы, удерживающие тяжёлый шар, он мог бы разомкнуть на несколько миллисекунд раньше, чем те, что удерживали лёгкий шар. Пускай незначительно, но это бы повлияло на результат исследования. В рамках же современных исследований такая разница может оказаться весьма значительной. К тому же, остро в постнеклассической рациональности встаёт вопрос и о гуманистической стороне исследований, ведь влияние, оказывается, может быть и обратным — от результатов исследования к человеку. Как отмечает Стёпин, «постнеклассическая рациональность учитывает соотносённость знаний об объекте не только со средствами, но и с ценностно-целевыми структурами» [12, с. 29].

Итак, что мы имеем в результате? Во-первых, научная рациональность структурно соответствует любой другой исторической рациональности. Это своеобразный дискурс для описания мира и выстраивания цивилизационных благ. Безусловно, исходя из практического потенциала наука — это самая успешная рациональность в истории. Во-вторых, даже наука имеет свои аксиомы — априорные формы, заданные в определённом историческом контексте. В-третьих, внутри научной рациональности наблюдаются динамические процессы, обусловленные деятельностью частного живого разума. Такую динамику (пускай и по-разному) описывали Т. Кун, И. Лакатос и В. С. Стёпин. Можно также упомянуть концепции О. Конта, М. Вебера, К. Ясперса, П. Фейерабенда, П. Сорокина и Б. Малиновского.

Подытожим. Научная рациональность хотя и является уникальной общественной институцией

всё же представляет собой лишь один из типов рациональности, участвующий в цивилизационных процессах. Как и другие типы рациональностей, наука подвержена динамическим изменениям в связи с деятельностью индивидуальных разумов. Две априорные установки, изначально входившие в фундамент этой рациональности, уже преодолены разумом. Как показывает история, человеческий разум преодолевал и разрушал целые эпистемы, на которых зиждились мощные цивилизации. В такой ситуации было бы слишком самоуверенно смотреть на естественнонаучную рациональность как на абсолютный метод познания, способный дать ответы на все извечные вопросы человечества. Две аксиомы уже преодолены, сколько ещё продержатся остальные? Возможно, тысячи лет, ведь практический потенциал науки огромен. А может, мы на пороге нового преодоления?

Список литературы

1. Автономова, Н. С. Рассудок, разум, рациональность / Н. С. Автономова ; отв. ред. В. А. Лекторский; АН СССР, Ин-т философии. — М. : Наука, 1988. — 286 с.
2. Гегель, Г. В. Ф. Феноменология духа. Философия истории / Г. В. Ф. Гегель ; пер. с нем. Г. Шпета. — М. : Эксмо, 2007. — 880 с.
3. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант ; пер. с нем. Н. Лосского; примеч. Ц. Г. Арзаканяна. — М. : Эксмо, 2007. — 736 с.
4. Леви-Стросс, К. Первобытное мышление / К. Леви-Стросс ; перевод, вступ. ст. и примеч. А. Б. Островского. — М. : Республика, 1994. — 384 с.
5. Морган, Л. Г. Древнее общество, или Исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации / Л. Г. Морган. — Л. : Ин-т народов Севера ЦИК СССР, 1935. — 352 с.
6. Ницше, Ф. Рождение трагедии из духа музыки / Ф. Ницше ; пер. с нем. Г. А. Рачинского. — СПб. : Азбука, 2014. — 219 с.
7. Новиков, А. А. Рациональность в её истоках и утратах / А. А. Новиков // Исторически типы рациональности. — М. : ИФРАН, 1995. — Т. 1. — С. 30–56.
8. Павлов, А. В. Философия современности и межвременья / А. В. Павлов. — Тюмень, 2017. — 280 с.
9. Панчин, А. Теология — не наука, а религия под видом науки / А. Панчин // Corpus. — URL: <https://www.scinquisitor.com/press/aleksandr-panchin-teologija-ne-nauka-religija-pod-vidom-nauki.htm>
10. Поппер, К. Логика научного исследования / К. Поппер ; пер. с англ. под общ. ред. В. Н. Садовского. — М. : Республика, 2005. — 447 с.
11. Соколов, А. Б. Учёные скрывают? Мифы XXI века / А. Б. Соколов. — М, 2017. — 370 с.
12. Стёпин, В. С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации / В. С. Стёпин // Вопр. философии. — 1989. — № 10. — С. 3–18.
13. Фрэйзер, Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии / Дж. Фрэйзер ; пер. с англ. М. К. Рыклина. — М. : ТЕРРА — Кн. клуб, 2001. — 528 с.
14. Фуко, М. Археология знания [= L'Archéologie du savoir] / М. Фуко ; пер. с фр. М. Б. Раковой, А. Ю. Серебрянниковой. — СПб. : Гуманитар. акад., 2004. — 416 с.
15. Элбакян, Е. С. Теология — не наука / Е. С. Элбакян // Учёный совет. — 2011. — № 3. — С. 24–26.

Сведения об авторах

Михайлов Иван Сергеевич — аспирант кафедры гуманитарных наук и технологий Тюменского индустриального университета. Тюмень, Россия. Mikhailov-Ioannes@yandex.ru

Дягилева Татьяна Владимировна — доктор философских наук, профессор кафедры гуманитарных наук и технологий Тюменского индустриального университета. Тюмень, Россия. lazutinatv@yandex.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 4 (438).
Philosophy Sciences. Iss. 55. Pp. 77–83.*

THE LIMITS OF RATIONALITY: THE LIMITS OF SCIENTIFIC DISCOURSE

I.S. Mikhailov

Tyumen industrial University, Tyumen, Russia. Mikhailov-Ioannes@yandex.ru

T.V. Diaghileva

Tyumen industrial University, Tyumen, Russia. lazutinatv@yandex.ru

In the article the author looks scientific rationality, as one of the basic types of rationality, which involves in civilizational processes. It is shown that rationality (as a structural element of civilization) can be based on different axioms, regardless of their logic. Also in the article given the author's classification of the types of rationality on three possible grounds. Is investigated and is formulated the mechanism by which the living reason overcomes the rationality that underlies civilization.

The second part of the article discusses the basic axioms underlying the scientific type of rationality. On the example of concepts from the history of science, it is shown that within scientific rationality there are also dynamic processes caused by the activity of the living reason. Thus, demonstrates the changes in the scientific paradigm and the conclusion is drawn about the possibility of further development of science.

Keywords: *reason, civilization, type of rationality, discourse of science.*

References

1. Avtonomova N.S. *Rassudok, razum, racional'nost'* [Reason, reason, rationality]. Moscow, 1988. 286 p. (In Russ.).
2. Gegel' G.V.F. *Fenomenologiya duha. Filosofiya istorii* [Phenomenology of the spirit. Philosophy of history]. Moscow, 2007. 880 p. (In Russ.).
3. Kant I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of pure reason]. Moscow, 2007. 736 p. (In Russ.).
4. Levi-Stross K. *Pervobytnoye myshleniye* [Primitive thinking]. Moscow, 1994. 384 p. (In Russ.).
5. Morgan L.G. *Drevneye obshchestvo, ili Issledovaniye liniy chelovecheskogo progressa ot dikosti cherez varvarstvo k tsivilizatsii* [Ancient society, or The study of the lines of human progress from savagery through barbarism to civilization]. Leningrad, 1935. 352 p. (In Russ.).
6. Nicshe F. *Rozhdeniye tragedii iz dukha muzyki* [The Birth of tragedy from the spirit of music]. St. Petersburg, 2014. 219 p. (In Russ.).
7. Novikov A.A. *Ratsional'nost' v eyo istokakh i utratah* [Rationality in its origins and losses]. *Istoricheskie tipy ratsional'nosti* [Historically formed types of rationality]. Moscow, 1995. Pp. 30–56. (In Russ.).
8. Pavlov A.V. *Filosofiya sovremennosti i mezhvremen'ya* [Philosophy of modernity and inter-time]. Tyumen, 2017. 280 p. (In Russ.).
9. Panchin A. *Teologiya — ne nauka, a religiya pod vidom nauki* [Theology — not science, but religion under the guise of science]. *Corpus*. Available at: <https://www.scinquisitor.com/press/aleksandr-panchin-teologija-ne-nauka-religija-pod-vidom-nauki.htm> (In Russ.).
10. Popper K. *Logika nauchnogo issledovaniya* [The logic of scientific research]. Moscow, 2005. 447 p. (In Russ.).
11. Sokolov A.B. *Uchyonyye skryvayut? Mify XXI veka* [Are scientists hiding? Myths of the XXI century]. Moscow, 2017. 370 p. (In Russ.).
12. Styopin V.S. *Nauchnoye poznaniye i tsennosti tekhnogennoy tsivilizatsii* [Scientific knowledge and values of technogenic civilization]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 1989, no. 10, pp. 3–18. (In Russ.).
13. Frezer Dzh. *Zolotaya vetv': Issledovaniye magii i religii* [the Golden branch: a study of magic and religion]. Moscow, 2001. 528 p. (In Russ.).
14. Fuko M. *Arheologiya znaniya* [= L'Archéologie du savoir] [The Archaeology of knowledge]. St. Petersburg, 2004. 416 p. (In Russ.).
15. Elbakyan, E.S. *Teologiya — ne nauka* [Theology is not a science]. *Uchyonnyy sovet* [Scientific council], 2011, no. 3, pp. 24–26. (In Russ.).

КОНЦЕПТ ЗНАНИЯ В ДИСКУРСИВНОМ ПОЛЕ РЕАЛЬНОСТИ

Ж. Ю. Бакаева¹, А. А. Масейкин²

¹Чувашский государственный университет имени И. Н. Ульянова, Чебоксары, Россия

²Мордовский государственный педагогический институт имени М. Е. Евсевьева, Саранск, Россия

Современная реальность изменяется в контексте многозначных и многоуровневых взаимосвязей экзистенционального дискурса субъектов. Плюралистическое измерение действительности способствует формированию нового подхода к знаниевому моделированию явлений и процессов реальности. Соотношение объективного и субъективного определяет представление знания субъекта о реальности с учётом информационной целостности восприятия. Основанием этого является интеграция логико-эпистемологического и семантико-прагматического контекстов существования субъекта в глобальном пространственно-временном измерении бытия.

Ключевые слова и фразы: концептуализм, информационная парадигма, мультиреляционность, семантико-прагматическое знание, логико-эпистемологические основания, глобализация, смысловое моделирование, реляционный плюрализм, дискурс, пространственно-временное измерение.

Актуальность. Создание новой парадигмы научного познания потребовало трансформации в смысловом моделировании знаний современной реальности. Такое плюралистическое измерение действительности способствовало новому подходу к объяснению явлений и процессов реальности. Существует противоречие между объективацией представления о реальности субъекта, выраженного в знаниях и обусловленного процессом отражения действительности, и субъективацией такого знаниевого представления на основе определённого категориально-понятийного аппарата субъекта. Первое рассматривается как элемент, не зависящий от субъекта, второе — как инвариант дискурсивного поля социального бытия субъекта. **Цель** — рассмотреть знание как устойчивое представление субъекта о реальности с позиции эпистемологического подхода в глобализационном контексте бытия.

Научная новизна. Знание в контексте глобализации обладает «следом» сетевого существования субъектов, основанного на множественности своего представления, определяющего изменяющуюся реальность. Конструирование новых знаний предполагает создание пространств, способствующих формированию новых смыслов в логико-эпистемологическом и семантико-прагматическом дискурсе бытия. Устойчивость и регуляция структур познания обеспечиваются, с одной стороны, плюриконцептуализмом знания (реляционным, пространственным и временным), а с другой — ограничением знания в конструировании реальности.

Теоретико-концептуальный аспект знаний в эпоху глобализации различных явлений и процессов реальности рассматривает отношения между субъектом и знаниями в сетевом обществе как одни из основополагающих в конструировании современной реальности. Множественные концептуальные отношения определяют взаимодействие между знаниями и реальностью в различных аспектах познания (социального, ценностного, процедурного, технического и психического). В ситуации постоянно изменяющейся реальности, а также процессов познания требуется создание интегративной модели отношений познающего субъекта и реальности в контексте информационной парадигмы. Взаимодействие знания с множеством областей научного познания определяется «центральной точкой» последнего в понимании реальности. В эпоху информатизации знания стали ключом к объяснению глобальных программ человеческого бытия, новых технологических и языковых перспектив, доступных для распространения и использования знаний на мировом уровне, то есть возникновения так называемого «когнитивного смещения» в познании. «Век информации и знаний», с одной стороны, вызывает определённый скептицизм в том, что новые формы знаний в социальном бытии реальности способствуют появлению социального неравенства в иных, отличных от прежнего, видах, а с другой — приводит к возникновению нового порядка человеческого бытия по глобальному сценарию автономии субъектов по обмену знаниями.

Традиционно в человеческом существовании возникает вопрос по поводу объяснения реальности с точки зрения современного познания, а знание выступает оправданной рациональностью такого понимания и объяснения реальности. Изучение этой фундаментальной взаимосвязи между знанием и реальностью определяется его реляционными вариациями в соответствии с историческим контекстом реальности.

Период конца XX — начала XXI в. приносит новые формы отношений между субъектами и реальностью, формируя структуру так называемого информационного века, основанного на принципах сетевого общества. Знание как концепция реальности охватывает глобальные перспективы семантико-прагматической взаимозависимости реальности и способствует значению и динамике субъекта в его познании действительности. Оно в информационной реальности определяет множественное состояние связей, конструирующих социальное бытие, способствуя его децентрации. Согласно **М. Кастельсу**, **П. Химанену**, в глобальных сетях знания распространяются и преобразуются в систему переменной геометрии и дематериализованной географии [2, с. 200–201]. Новая форма власти заключается в информационных кодах, изображениях и репрезентациях, в которых человеческие субъекты строят свою жизнь и определяют поведение. Знание способствует структурированию совместных действий субъектов в структуре познавательных процессов. Кроме того, для консолидации власти через знания в глобальную эпоху возникает необходимость мультиреляционности процесса познания. Это виртуальное или кибернетическое посредничество является движущей силой, которая характеризует глобальный характер деятельности субъектов в рациональной стратегии реальности. В информационную эпоху основа познавательных отношений между субъектами и реальностью носит структурированную форму. Это хранилище определяется использованием и взаимодействием с кибернетическими устройствами. Устройство, по **М. Фуко**, определяет собой сеть, которая состоит из взаимодействующих элементов [6, с. 41–42]. Знания в сетевом пространстве существования субъектов характеризуются множественностью отношений и соглашений: например, реляционный плюрализм включает в себя различные формы отношений между институциональными или человеческими субъектами с реальностью; временной плюрализм — определяющий мгновенность виртуальных

медиаций в построении знаний; пространственный плюрализм — это, во-первых, семантические отношения между субъектами и реальностью, обозначенные набором кибернетических устройств для динамизации взаимодействий между субъектами и реальностью; во-вторых, межкультурные отношения между субъектами, которые способствуют мультикультурности и культурной гетерогенности; плюрализм убеждений — вышеобозначенные отношения представляют собой следствие для «измерения» убеждений человеческих субъектов.

В век глобализации знания обладают «следом» сетевого существования субъектов, основанного на децентрализации власти и множественности своего представления, определяющего изменяющуюся реальность. Знание имеет множество концептуальных переменных, на основе которых оно рассматривается. По концепции когнитивизма, в знании выделяются контактная сторона между субъектом и реальностью, поскольку субъект контактирует через опыт с частью известной реальности, и пропозициональная сторона (взаимооднозначность между значением и отношением к нему), в которой субъект устанавливает истинное суждение о мире. Плюриконтракстуализм подразумевает различные представления о том, как предметы могут быть построены и отражены субъектами в реальности. Принцип концептуального понимания знания в рамках существующей реальности является основой для существования субъектов и исходным фактором, определяющим их построение и понимание.

Объективная реальность — это динамика опыта, в которой субъекты имеют с ней дело и производят знания. Трансформация реальности способствует перспективам конструирования знаний, поскольку она присутствует в разнообразной деятельности субъектов. Взаимодействие является одной из опосредующих движущих сил для конструирования знаний путём их приближения к предметам. Взаимодействие обозначает конструирование праксиологического знания, которое принимает более широкое и конкретное измерение окружающей среды и социальной реальности. **П. Бурдье** отмечает, что к праксиологическому знанию относится не только система объективных отношений, которые конструирует форма объективистского знания, но и диалектические отношения между этими структурами и структурированными диспозициями, в которых они обновляются и имеют тенденцию воспроизводиться [1, с. 57–63]. Это знание предполагает разрыв с объективистским

способом познания и воспринимает внешние практики как законченный факт. Взаимодействие, считающееся генератором праксиологического знания, предвосхищает идею поверхностного объективизма реальности и феноменологического подхода к оценке первого опыта познания субъектом. Такое взаимодействие фокусируется на отношениях между субъектами и знанием в социальном бытии и создании новых форм конструирования реальности. Оценка аспектов отношений между субъектом и реальностью предполагает формирование соответствующих абстрактных факторов реальности, способствующих динамизации знаний посредством коммуникативной и информационной практики. По мнению **К. Ясперса**, коммуникация в современном мире рассматривается как соотношение диалога и договора через процессы разумного общения [8, с. 185–186]. Технический аспект знания выдвигает на первый план регистрацию знаний и позволяет материализовать этот аспект в когнитивно-праксиологическом смысле.

Виртуальные технологии во временном измерении формируют основную базу знаний. Технологии способствуют глобализации знаний, расширению границ в отношениях и взаимодействии между субъектами и реальностью, а также изменению научно-технических практик для производства новых знаний. Информатизация и глобализация подразумевают однородные пространства и мир «без границ», предполагая, что информация, знания и технологии являются простыми товарами, которые могут быть «переданы» по определённой цене при посредничестве рынков. Рационализация отношений познающего субъекта к реальности предполагает праксиологическое развитие знания, следовательно, разум — это более широкое абстрактное «убежище», которое порождает мысль. В контексте предыдущих обсуждений уместно признать, что знание в эпоху глобализации и информатизации по существу связано с явлениями и процессами, встроенными в структуру реальности и неразрывно связанными с понятием информации. Согласно **Х. Сильве**, **Р. Б. Стоуну**, информация рассматривается как многократно повторяющееся явление для производства знаний [5, с. 100–102]. Поскольку знание имеет плюриконтекстуалистский характер, как было указано ранее, то его можно понять в первоначальном определении как совокупность различных явлений. Знание понимается как совокупность взаимодействующих явлений и событий из реальности социального бытия в рамках убеждений, идеологий, языков и технологий

порождённого сознания. Трансгрессия знания как объективного явления может быть осуществлена только посредством практики. Концепция знания в реальности существования субъекта связана с двумя факторами: объективистским знанием реальности (считается более редукционистским, поскольку оно ценит не социальный процесс в целом, а только контакт и опыт со средой) и праксиологическим знанием, предложенным **П. Бурдые** [1, с. 34–35]. Последнее рассматривает процессы познания субъектом реальности в широком смысле: от средств взаимодействий, экспозиций и открытий до взаимоотношений, продвигаемых в интерактивных практиках для понимания знаний, а не только объективных явлений. Праксиологические знания указывают на понимание действий субъекта для должного решения проблем с учётом определённого конструирования знаний. Объективные реальности формируются в процессе восприятия внутренней бытийности и внешней природности. Эстериоризация внутреннего проявления субъект-объектных отношений через диалектико-праксиологическое движение воспринимается и усваивается и, наконец, передаётся в рефлексии субъекта. Структурирование мысли придаёт более рефлексивное значение оценочному аспекту знания. Идея оценочного аспекта знания заключается в том, что вера выходит за пределы отношения к объектам или ситуациям; это образец, который направляет и определяет действие, отношение к объектам или ситуациям, идеологию, представление себя другим, оценки, суждения, оправдания, сравнения себя с другими и попытки влиять на других. По мнению **М. Шеллера**, первая идея человеческого бытия заключается в едином плоде философии и науки — религиозной вере [7, с. 88–89]. Вера поддерживается ценностями, созданными в ходе исторического процесса, получая поддержку идеологий и поддерживая сохранение ментальной и институциональной памяти. Истоки научного познания субъекта в современной реальности определяются натуралистическим и прагматическим аспектами [7, с. 90–91]. Связь знания с информацией поддерживается верой, основанной на контакте с реальностью. Следовательно, информация определяется семантическим значением, вставляя её в когнитивное развитие, изменяя его восприятие реальности.

Знания в действии в широком смысле определяются с помощью коммуникационно-информационного процесса, который включает в себя использование данных, сообщений, производство

информации, а также применение технологий и языков (естественных и искусственных). В контексте общественного сознания коммуникативно-информационная перспектива позволяет конструировать новые знания. Это означает, что информация и знания не имеют одинакового значения и неразрывно скоординированы друг с другом. Знание наиболее часто рассматривается как коммуникационно-информационный процесс, исследуемый в рамках вышеперечисленных концепций. Этот процесс в дискурсе **Х. Сильвы, Р. Б. Стоуна** синтезируется как передаваемое знание о каком-то конкретном факте, предмете или событии. Синтетически реляционная концепция между знанием, информацией и коммуникацией представлена таким образом, что «информация является результатом человеческой субъектной, активной склонности знать и общаться. Знание и общение отличаются от информации, хотя и образуют с ней связанное и существенное единство» [5, с. 55]. Информация, в свою очередь, создаётся с помощью бытия социальной реальности, которая включает в себя ранее переданные знания, распространяющиеся в социальной и природной среде, что позволяет создавать новые знания и коммуникативные процессы. Таким образом, информация и коммуникации (включая данные, сообщения, технологии, языки и документоведческий оборот) способствуют раскрытию и созданию новых знаний. Все процедурные знания, в том числе и коммуникативно-информационные, сформулированы на основе технологий, языка, документов и услуг, для того чтобы сделать возможным мультитерриториальность и мультиреферентность медиации и распространения знаний. Естественные и искусственные языки выступают в качестве организующей структуры знаний через вербальное и невербальное его представление.

Язык имеет принципиальное значение для представления знания: язык как средство диалога в сфере реальности; язык как средство идентификации предметов; язык как средство организации и представления знаний; язык как средство общения и передачи знаний; язык как средство поддержки информации для построения знаний. Это означает, что в реальности имеется много незарегистрированных знаний, препятствующих развитию новых знаний, а именно различного рода документы (от текстовых, картографических, иконографических, кинографических, микрографических до информационных). Знание даёт возможность развития новым отношениям, взаимодействиям

и пониманию социального контекста. **Х. Сильва, Р. Б. Стоун** отмечают, что благодаря аспектам социального бытия, таким как историко-медиативный, человеческий, социальный, общественный, технический, контент знания обретает институциональную консолидацию и перспективы новых отношений и взаимодействий реальности, способствующих обмену знаниями. Основным понятием, определяющим перспективы по обмену знаниями, является разум как абстрактное убежище представления внешнего мира — окружающей среды и социальной реальности. Именно ментальная организация знания определяет конструкты мышления и идеи, способствующие повышению интеллекта субъекта, и характер сознания субъекта, находящегося в ситуации формирования знаний. Смежность между знанием и ментальностью в реальности находится в диаде отражения—сознания, поскольку, по Ж.-П. Сартру, «рефлексивное сознание (рефлексивный) рассматривает в качестве своего объекта отражённое сознание. Например, мне стыдно или горжусь этим, принимаю или отказываюсь и так далее» [4, с. 200–201]. Таким образом, нет приоритета размышлений о сознании. В сознании состояние знания избирательно. Сознание состоит в том, что субъект выбирает средства, которые он имеет, чтобы приспособить их под социальное бытие существующей реальности и взаимодействовать с ней. Сознательно субъект поддерживает свои знания в защите или раскрытии убеждений, идеологий и своего поведения. Именно в сознании есть знания о коммуникативно-информационных процессах. Совершенно очевидно, что предоставление технологий и языковых игр, рассматривающихся как формальные записи (документы, услуги и интеллектуальные продукты) знания, достаточно для использования субъектом в процессе познания. Подводя итог, приведём высказывание Ф. Ницше, который отмечает, что «сознание является последним и окончательным развитием органического знания и, следовательно, это то, что является более незаконченным и менее необходимым в этом» [3, с. 434–435]. Знание имеет несколько концептуальных моментов в процессе своего формирования и создания. Первый момент — когда анализируется знание, возникающее от конкретного источника. Второй момент — рассматриваются процедуры, которые помогают в продуктивном развитии знаний. Третий момент — изучаются цели, для которых знание предназначено. В частности, что касается целей знаний, то можно отметить, что каждый момент изменения

знания связан с определёнными аспектами в данном исследовании. В свою очередь, генерация новых информационно-коммуникативных процессов и создание новой знаниевой парадигмы представляют собой сочетание разнообразных аспектов в природе знания.

Знание в эпоху глобализма имеет несколько концептуальных вариаций, что отражается в конкретизированном понимании знания, позволяющем составить более обобщающую его концепцию. Таким образом, знания могут быть концептуализированы в глобальном измерении современной реальности. Совокупность явлений, извлечённых из естественной или социальной среды, определённых в объективной реальности повседневности в рамках отношений социального бытия посредством взаимодействий, поддерживающих поведение субъектов во временных процессах, связанных с памятью, воспринимается из данных в виде сообщений. Трансформация сознания субъекта динамизируется посредством информационных и коммуникационных процессов, основанных на естественном или искусственном языке, струк-

турированном мультипространственным способом с помощью физических и цифровых технологий. В концепции глобализирующегося мира определяющими являются генерация новых коммуникативных процессов и определение объёмов новых знаний. Понятие знания в современной реальности обладает множественностью, поскольку, с одной стороны, оно рефлексивует в онтологическом существовании субъекта, а с другой — оно агрегируется в объективистском эпистемологическом, праксиологическом и контекстуалистском дискурсе бытия. Концепция знания имеет семантически-практическую, логико-эпистемологическую и телеологическую характеристики, что и определяет направление знания для изменения социальной реальности объектов и конструирования новых знаний. Таким образом, целостное концептуальное восприятие информации в категориально-понятийном представлении субъекта отдаёт приоритет теоретико-эпистемологическим основаниям, чтобы стимулировать новые дискуссии, интерпретации и представления о множественной реальности знания в эпоху глобализма.

Список источников

1. Бурдые, П. Практический смысл / П. Бурдые. — М. : Ин-т эксперимент. социологии ; СПб. : Алетейя, 2001. — 562 с.
2. Кастельс, М. Информационное общество и государство благосостояния. Финская модель / М. Кастельс, П. Химанену — М. : Логос, 2002. — 219 с.
3. Ницше, Ф. Об истине и лжи во вненравственном смысле / Ф. Ницше // Ницше, Ф. Полное собрание сочинений : в 13 т. / Ин-т философии. — М. : Культур. революция, 2005. — Т. 1. — С. 433–448.
4. Сартр, Ж.-П. Основная идея феноменологии Гуссерля: интенциональность / Ж.-П. Сартр. — М. : Прогресс, 2000. — 340 с.
5. Сильва, Х. Метод Сильвы. Искусство управления / Х. Сильва. — Минск : Попурри, 2015. — 256 с.
6. Фуко, М. Археология знания / М. Фуко. — К. : Ника-Центр, 1996. — 289 с.
7. Шелер, М. Формы знания и образование / М. Шеллер // Человек. — Вып 4. — М. : Прогресс, 1992. — С. 85–96.
8. Ясперс, К. Язык / К. Ясперс // Философия языка и семиотика. — Иваново : ИвГУ, 1995. — С. 184–203.

Сведения об авторах

Бакаева Жанна Юрьевна — доктор философских наук, профессор, Чувашский государственный университет имени И. Н. Ульянова. Чебоксары, Россия. jannasar@yandex.ru

Масейкин Алексей Алексеевич — аспирант кафедры философии Мордовского государственного педагогического института имени М. Е. Евсевьева. Саранск, Россия. amaseikin80@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 4 (438).
Philosophy Sciences. Iss. 55. Pp. 84–89.*

CONCEPT KNOWLEDGE IN THE DISCURSIVE FIELD OF REALITY

Zh.Yu. Bakaeva

Chuvash State University named after I. N. Ulyanov, Cheboksary, Russia. jannasar@yandex.ru

A.A. Maseykin

Mordovian State Pedagogical Institute named after M.E. Evsev, Saransk, Russia. amaseikin80@mail.ru

Modern reality evolves in the context of multi-aspect and multi-level interactions of subjects' existential discourse. Pluralistic conception of the surrounding world promotes the formation of a new approach to knowledge modelling of phenomena and processes of reality. Correlation of objective and subjective determines the representation of subject's knowledge of reality taking into account informational integrity of perception. It presupposes the integration of logical-epistemological and semantic-pragmatic contexts of subject's existence in the global spatial-temporal continuum.

Keywords: *conceptualism, informational paradigm, multi-relationality, semantic and pragmatic knowledge, logical-epistemological foundations, globalization, semantic modelling, relational pluralism, discourse, spatial-temporal dimension.*

References

1. Burd'ye P. *Prakticheskiy smysl* [The Logic of Practice]. Moscow, St. Pteresburg, 2001. 562 p. (In Russ.).
2. Kastel's M., Himanenu P. *Informatsionnoye obshchestvo i gosudarstvo blagosostoyaniya. Finskaya model'* [The Information Society and the Welfare State: The Finnish Model]. Moscow, Logos Publ., 2002. 219 p. (In Russ.).
3. Nitsshe F. *Ob istine i lzhi vo vnenravstvennom smysle* [On Truth and Lies in a Nonmoral Sense]. *Polnoye sobraniye sochineniy: v 13 tomakh* [Complete collection of works: in 13 volumes]. Moscow, 2005. Vol. 1. Pp. 433–448. (In Russ.).
4. Sartr Zh.-P. *Osnovnaya ideya fenomenologii Gusserlya: intentsional'nost'* [Intentionality: A fundamental idea of Husserl's phenomenology]. Moscow, Progress Publ., 2000. 340 s. (In Russ.).
5. Sil'va H. *Metod Sil'vy. Iskusstvo upravleniya* [The Silva Method. Art of management]. Minsk, Popurri Publ., 2015. 256 p. (In Russ.).
6. Fuko M. *Arheologiya znaniy* [Archeology of knowledge]. Kiev, Nika-Tsentr Publ., 1996. 289 p. (In Russ.).
7. Sheler M. *Formy znaniya i obrazovaniye* [Forms of knowledge and education]. *Chelovek* [The Man]. Iss. 4. Moscow, Progress Publ., 1992. Pp. 85–96. (In Russ.).
8. Yaspers K. *Yazyk* [The Language] *Filosofiya yazyka i semiotika* [Philosophy of language and semiotics]. Ivanovo, 1995. Pp. 184–203. (In Russ.).

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ СМЫСЛ БЕСКОНЕЧНОСТИ В АСПЕКТЕ СУБЪЕКТИВНОСТИ ПОЗНАНИЯ

К. А. Шнека

Уральский государственный педагогический университет, Екатеринбург, Россия

Рассмотрена проблема бесконечности в соотношении с познанием как одной из главных характеристик бытия человека. Философское объяснение мира претендует на всеобщее объяснение мира, которое представляет собой не что иное, как полное отождествление субъективно и объективно невозможное в реальной действительности в силу бесконечности объективной реальности. Человеческое существование в качестве субъекта познания характеризуется трагизмом.

Ключевые слова: бесконечность, познание, бытие, небытие, гносеология, человек, практика, язык, вербальность, интуиция.

Человек — наибольшая тайна как для науки, так и для философии. На протяжении всех исторических эпох выдающимися умами производились попытки дать ответ на вопрос о том, что такое человек? Если рассматривать проблемное поле данного вопроса в аллегорическом смысле, то можно назвать его полем боя, в котором каждая из воюющих сторон демонстрирует всё новые и новые средства ведения войны. Однако загадка бытия человека по-прежнему представляет собой ту область, на границе которой нас посещает аристотелевское удивление — начало всякого познания. То удивление, которое по сути представляет собой благоговение перед непознанным. Удивление, которое очерчивает метафизический разрыв между известным и неизвестным в содержании созерцаемого явления.

Данное проблемное поле очерчивается прежде всего фундаментальными характеристиками человека, которые впоследствии — для дальнейшего теоретического анализа — модифицируются в своеобразный базис для мышления, вскрывающего содержание данных характеристик в смысле их дефиниций, каждая из которых в свою очередь есть базис для последующих более конкретных, то есть объективно отражающих реальность человеческого существования наиболее адекватно. Эти фундаментальные характеристики — прежде всего практическая (преобразующая) деятельность и познание, которое в широком смысле включают в себя познание окружающего природного мира и самопознание, переходящее от самообъективации как биологического вида — соответственно, и познания биологических закономерностей существования человека — к высшей форме само-

познания — рефлексии, при которой человек объективируется как духовное существо и осмысливается уже с точки зрения субъекта сознательной преобразующей деятельности, для которой весьма важны такие понятия, как целесообразность и телеологичность, что актуализирует уже ценностную проблематику (группу вопросов), связанную со смыслом жизни человека. Теоретические изыскания в рамках обозначенного познавательного контекста с необходимостью выводят мышление на абстрактный уровень, на котором он рассматривается уже в родовом смысле как человечество в целом, что невозможно при помощи методов и принципов конкретных наук, а возможно только при помощи анализа основополагающих понятий праксеологии, гносеологии и аксиологии, то есть тех философских дисциплин, которые в свою очередь представляют собой фундамент для философской антропологии. В данной статье автор ограничивает познавательную проблему онтогносеологическими вопросами бытия человека.

Познавательная деятельность человека в философском смысле ценна не просто тем, что обогащает человека знанием об окружающем его мире и о самом человеке как части этого мира, но и тем, что вскрывает перед познающим взором проблему бесконечности. Проблема бесконечности неразрывно связана с парадоксом существования несуществующего. В чём же парадоксальность?

Импульсом к познанию является нечто вне человека, о наличии этого нечто свидетельствует опыт, приобретаемый в ходе длительного взаимодействия с материальной действительностью. Между человеком и окружающей его действительностью всегда находится своеобразный посредник в виде

опыта. Таким образом, эмпирический характер взаимодействия познающего субъекта и объективной реальности, с одной стороны, приводит к их единению, а с другой — является непреодолимой преградой между человеком и этой реальностью, точнее искомого абсолютного знания о ней, а соответственно, и о самом себе как элементе этой реальности, поскольку существование человека в качестве индивида само представляет собой очевидный эмпирический факт.

Было бы наивностью думать, что человек в состоянии охватить всю Вселенную посредством своего опыта, подобно мифическому гиганту, который держит в своих объятиях эту Вселенную. Опыт «высвечивает» отдельные стороны объективной реальности, вовлечённые в практику в конкретное историческое время. В свою очередь сам опыт представляет собой особую среду, обладающую относительной независимостью, в которой человек формируется как нечто, осознающее себя отличным от всего остального, соответственно обладающим индивидуальностью. Эта среда служит основанием индивидуальности не только для отдельно взятого человека, но и широкой общности людей, объединённых в целое посредством однородной практической деятельности (семья, трудовой коллектив, профессиональное сообщество, нация и т. д.).

О чём же свидетельствует опыт прежде всего, если рассматривать его с познавательной точки зрения? Мир представляет собой совокупность единичных явлений, объятых пространственно-временными рамками. Исчислимость этих явлений в качестве арифметических единиц бесконечна. Сосчитать все песчинки на пляже до сих пор никому не удавалось. Осмысление бесконечной множественности на философском уровне приводит к появлению такого основополагающего понятия, как бытие, служащего для обозначения всего существующего. Содержание этого понятия — краеугольная онтологическая проблема.

Бытие как понятие и парадоксально по своему содержанию. Это всё, что существует, но в то же время ничто из существующих материальных объектов, будучи познанным, не раскрывает полностью содержание всего сущего. При помощи закономерностей, объясняющих функционирование конкретного вида насекомого, невозможно объяснить социальные явления, и наоборот. Таким образом, рассуждая о бытии, мы ведём речь о том, чего в сфере опыта нет. Именно наше мышление, а точнее та его форма, которая только что назва-

на речью, и представляет собой сферу, в которой бытие себя проявляет, становясь предметом нашей мысли.

Парадоксальность бытия остаётся неразрешимой, если оставаться на метафизической позиции и исходить из автономности человека как существа познающего. В таком случае проблемное поле процесса познания легко может превратиться в клубок логических противоречий. Конечно, можно ограничиваться только логическими критериями истины и добиться стройности суждений с точки зрения логической непротиворечивости. Тогда мы должны признать, что бытие является конечным и неподвижным, изменения же, фиксируемые эмпирическими средствами, не приводят к качественным изменениям, соответственно, и опыт как эмпирическая база познания не поставяет никаких новых фактов. Но как тогда объяснить процесс развития науки (за последнее столетие появилось множество новых наук, например, генная инженерия) и соответственно рост научного знания? И это явление объективного характера, которое невозможно сдерживать искусственными средствами, примером чему может служить хрестоматийное противостояние религии в лице инквизиции и естествознания Нового времени в Европе. В связи с этим диалектическая точка зрения на соотношение субъекта и объекта познания как неразрывных противоречащих противоположностях кажется более приемлемой.

Нет смысла в подробностях пересказывать диалектическую концепцию, концентрированным выражением, которой является теория отражения, которая трактует процесс познания как преобразование материальных объектов и процессов в идеальную форму. Форма идеального бытия материального мира представляет собой приближительное знание об окружающем мире, хотя бы потому, что является своеобразным искажением его, поскольку представляет собой его противоположность — идеальное. Поэтому знание человечества об окружающем мире всегда остаётся незавершённым. Это весьма гармонично согласуется с парадоксальностью понятия бытие, основанной на бесконечности его содержания.

Познаваемый мир бесконечен прежде всего в количественном отношении. Это несомненно. Как же быть с бесконечностью в качественном смысле? В смысле существования сущностей независимых от пространственно-временных характеристик, то есть того, что в философской традиции принято именовать идеями-эйдосоами (хотя в антич-

ной философии со времён Платона между идеями и эйдосами проводили различие по признаку наибольшей степени абстрактности), то есть понятиями высшего уровня — предельных оснований сущего. Они представляют собой предметы чистого умозрения (как известно, Кант, к примеру, выделили три таких основополагающих понятия: космос, душа и бог). В этом смысле представляют собой своеобразное порождение мышления как условия рефлексии. Разум, производя из самого себя, предметы своего мышления, благодаря которым и существует, становится причиной самого себя. В этом и заключается, пожалуй, то коренное утверждение, на котором основываются идеалистические философские системы, признающие приоритетное значение сознания по отношению к материальной действительности.

Исходя из такой трактовки соотношения природы и духа факты объективной действительности, не согласующиеся со спекулятивными теоретическими построениями, должны быть отвергнуты как не соответствующие действительности. Но как быть, если такие факты посредством общественной практики укрепились в качестве своеобразных кирпичиков человеческого опыта (о научных фактах здесь речь не идёт)? Вряд ли вызовет возражения аргумент, что аморальное поведение в практике непосредственного общения между людьми было, есть и, пожалуй, будет. Хотя моральные сентенции, основанные на незыблемых моральных принципах, учат совершенно другому. К тому же очень пёстрая социальная и этническая палитра демонстрирует огромное разнообразие культур, основанных на различных системах ценностей, сформированных в ходе длительного исторического времени.

К сожалению, идея всеобщего блага до сих пор не является господствующей для различных культур (например, у некоторых народов воровство у своих считается неправомерным деянием, а у чужих — правомерным и не вызывает никакого порицания, а даже, наоборот, приводит к высокой оценке личных качеств в глазах окружающих). Можно оценивать отрицательно такие культуры, которые исключают ценность всеобщего блага в качестве приоритетной, но вряд ли низкая оценка с точки зрения морали приведёт к тому, что такие культуры перестанут существовать или трансформируются в иную, лучшую по шкале моральных ценностей, сторону. Тем более сама история подсказывает, что существовали эпохи, когда привычные для нас моральные ценности не соответствовали устояв-

шимся в обществах прошлых времён (например, рабовладение в Древнем мире или сословность в Средние века были само собой разумеющимся явлением). Современная эпоха также наглядно демонстрирует всё больший и больший разрыв между традиционной моралью и моралью нового типа, которая характеризуется прежде всего нигилизмом по отношению к традиции (например, половая вольность женщин становится чуть ли не повсеместной нормой, что проявляется даже в стилях одежды).

Ситуация усугубляется и научно-техническим прогрессом, наличие которого доказывать нет необходимости — настолько он очевиден. Ф. Фукуяма, известный «скандалист от науки», в одной из своих последних работ «Последний человек и наше постчеловеческое будущее» вопреки своему известному тезису о конце истории в связи с крушением социалистического строя в лице СССР признал, что развитие человечества по-прежнему продолжается и будет продолжаться до тех пор, пока развивается наука. Речь идёт прежде всего о биотехнологиях, которые в плане практического применения создают реальную базу для отрицания существующих моральных ценностей. В связи с этим достаточно упомянуть запрет на клонирование человека, которое может создать практику унификации человеческих индивидов, мыслящих по искусственно смоделированному алгоритму, который не является результатом онтогенеза индивидов. «Широкое практическое применение методов генетической инженерии может привести к тому, что процессы самоидентификации личности, включающие в себя представления о моральном статусе человека, могут существенно измениться, причём именно в худшую сторону. Прежде всего это проявляется в том, что генетически спроектированные индивидуумы будут ограничены в своей свободе: возможно, они уже более не смогут рассматривать себя как абсолютных и единственных авторов своей судьбы» [6].

Далее, любой философский концепт в ходе истории теряет свою адекватность, соответствие тому, что находится вне познающего субъекта. В случае научного познания это объясняется накоплением эмпирического материала, что приводит к появлению новых научных фактов, то есть таких эмпирически зафиксированных и систематизированных научными методами явлений, которые признаются нормой для существования данного явления (например, случаи, описанные в научной литературе, когда человек мыслил, почти не имея

головного мозга в результате генетической патологии, не являются научным фактом, поскольку не признаются повсеместно распространённым явлением, а представляют собой исключение из системы правил, основанных на научных фактах). Что касается философского осмысления мира, то, на мой взгляд, основой таких мировоззренческих трансформаций является динамика общественных отношений. В таком случае идеи-эйдосы (универсалии) представляют собой теоретические основания, при помощи которых так или иначе конструируется теоретический фундамент мировоззрения конкретной исторической эпохи, носителем которого выступает человек в родовом смысле.

Как показывает история, эпохи переходного характера — как раз те, когда человек с особой силой вопрошает об универсалиях, идеях высшего порядка, которые так или иначе «преломляются» в призме морально-нравственных проблем, связанных прежде всего со смыслом жизни человека как общественного индивида в аспекте его взаимоотношений с другими людьми. Достаточно в связи с этим назвать Будду, Сократа или Христа, и это из тех, кто вышел благодаря практическому осуществлению своих убеждений на уровень исторического времени, преобразовавшего их личности по сути в своеобразные качественно бесконечные образы, олицетворяющие собой бытие идей-эйдосов, что делает эти идеи-эйдосы более доступными для восприятия человеком в системе обыденных представлений об окружающем мире, «осязаемей», если можно так выразиться в данном случае. Данное преобразование представляет собой процесс сродни гипостазированию идеала, осмысление которого невозможно без самопознания человека на уровне философской рефлексии.

Вместе с тем вряд ли вызовет нареkanie утверждение о том, что результат такого гипостазирования всегда отличается от искомого идеала не в сторону полного соответствия, что попросту и невозможно при учёте коренного отличия между материей и сознанием, содержанием которого являются понятия и представления, так или иначе искажающие объективную реальность привнесением во взаимоотношения между ней и человеком определённой доли субъективности, которая в той или иной степени будет присутствовать бесконечно, в противном случае произойдёт полное слияние, идентификация, единение того и другого, что приведёт к небытию как в онтологическом, так и в гносеологическом смысле. Гипостазирование идеала можно в таком ключе рассматривать лишь

как приближение к таковому единению в качестве цели познания человека в виде абсолютной истины. Ведь абсолютное знание всегда представляло собой больше цель познания, нежели его практический результат. Именно «призрачность» истины в этом смысле наделяет человеческое существование смыслом, она является своеобразной духовной скрепой, которая в качестве целевой причины фиксирует переход от хомо практикус к хомо метафизикус.

Нет необходимости сейчас вспоминать и приводить здесь все аргументы в пользу той точки зрения, в соответствии с которой абсолютная истина как достоверное и полное знание об универсуме недостижимо. По крайней мере, это невозможно усилиями одного человека. Познание бесконечного объекта конечным субъектом — трагедия бытия человека. Даже если рассматривать его в качестве родового понятия, то следует говорить — человечество существует во времени и пространстве хотя бы в смысле его пространственно-временной локализации в качестве биологической популяции, представляющей специфический вид материи как носителя жизни, что не позволяет человечеству выйти за пределы материальной объективации, которая в свою очередь определяет степень его практического воздействия на природу, без которого невозможно познание и уж тем более объективация результатов этого познания. Соответственно познание бесконечного мира само является бесконечным, философские же концепты представляют собой своеобразные попытки фиксации определённой степени приближения к абсолютной истине.

Философия как тип рационального познания мира, основанный на всеобщих понятиях, претендует на такое же всеобщее объяснение мира, которое представляет собой не что иное, как полное совпадение субъекта (субъективного отражения в виде этих понятий) и объекта (объективного как совокупности форм проявления бытия в виде предметов мысли), что вряд ли возможно в реальной действительности при учёте бесконечного характера объекта в смысле объективной реальности, то есть того, что находится вне сознания человека и, самое главное, вне общественной практики. В связи с этим утверждения о возможности достижения абсолютного знания кажутся сомнительными.

В естественных науках по мере увеличения интенсивности человеческой практики происходит увеличение накопления эмпирических знаний, что

меняет научно-фактическую базу, а следовательно, приводит к смене парадигм.

Но как же обстоит дело в гуманитарных науках, развитие которых основывается на изменении общественной жизни, а основным инструментом познания служит анализ языковых (понятийных) конструкций, выявление их содержания и введение в научный оборот новых категориально-понятийных единиц? Ведь гуманитарные науки так или иначе основываются на дедуктивно-теоретических предпосылках да и функционируют в большей степени в форме теорий, так или иначе обосновывающих мировоззренческие принципы определённой исторической эпохи. Исходным основанием гуманитарного познания является мышление, а объективация гуманитарного знания осуществляется в языке. Существуют ли такие языковые средства, которые позволяли бы раз и навсегда наполнить чёткими смыслами понятие бесконечности, посредством которых абстрактность этого понятия перешла бы в конкретность? Это также вызывает сомнения.

В связи с этим характерно, что в научно-философской среде XX в. и в настоящее время широкое распространение получают взгляды, оценивающие язык только как один из компонентов сознания, а его фундаментальной характеристикой признают иррациональные формы существования человеческой психики. В научном и философском обороте взгляд на языковой характер мышления как на одну из возможных форм мыслительной деятельности признан уже в качестве научного факта. Иррациональность психики — в смысле способности отражения не только в вербальной, но в иных формах — в данном контексте означает, что эмоционально-волевая составляющая её структуры более фундаментальна. Даже с точки зрения диалектического противопоставления бытия и сознания это не вызовет нареканий, поскольку связующей нитью между ними (то есть природой и человеком как форм проявления того и другого) является практика, а она изначально иррациональна — представляет собой чувственно-предметную деятельность человека, результаты которой впоследствии приобретают словесное или образное воплощение. И опять же, чем интенсивней практика речевой коммуникации, тем независимей становятся словесные обозначения материальной практики, но эта независимость относительна, так как представляет собой объективацию мыслительной деятельности челове-

ка. Чем менее осознана такая объективация, тем более независимыми кажутся единицы речи.

Распространение идеи об отличии единиц мысли от единиц речи стало той вехой, которая предопределила поворот в учении о речемыслительной деятельности в сторону её большей иррациональности.

История науки знает много примеров так называемой интеллектуальной интуиции, то есть таких состояний, когда познавательная проблема не может быть решена исходя из имеющейся эмпирической базы фактов, но теоретическое решение возможно и понятийного аппарата просто не хватает для чёткого формулирования решения: «мысль просто ускользает, и её невозможно сформулировать ясно и отчётливо» [1, с. 69], однако на интуитивном — сверхпонятийном — уровне мышления присутствует некое расплывчатое представление о сущности искомого, то есть «содержание будущего высказывания конструируется раньше формы его выражения в речи, а оригинальная мысль оповещает о себе до того, как наступает её первичное словесное оформление» [Там же, с. 71].

В связи с этим следует признать, что эстетические формы выражения мысли более полно выражают сложность процесса познания. Не случайно научно-фантастические произведения порой настолько сильно поражают воображение читателя, что это позволяет более ясно осознать суть научных проблем, нежели сухое и скупое на эмоции академическое изложение материала. На наш взгляд, это объясняется бесконечностью материального мира, а следовательно, и незавершёностью познания, которое представляет собой процесс смены одних научных парадигм (систем взглядов, характерных для определённой эпохи) другими, каждая из которых представляет собой своеобразный фрагмент материальной действительности, отражённой в сознании человека в виде знания об окружающем его мире и, соответственно, о самом себе как части этого мира, части диалектически противостоящей ему. М. Хайдеггер в своё время писал, что «раскрытие сущего как такового самого по себе есть одновременно сокрытость сущего в целом. Через одновременность раскрытия и сокрытия властно пролегает путь блужданий» [5, с. 25]. Эти слова хорошо совпадают с нашей точкой зрения: любому определению абстрактного понятия предшествует невербальное представление о смысловом наполнении этого определения, при этом вербальное определение всегда оставляет возможность пересмотра собственного содержания.

Познание бесконечно так же, как бесконечна

сама материя. Оно представляет собой, позволим так выразиться, вербализацию бытия. Вербализация обладает фрагментарным (то есть незавершённым), а не абсолютным характером. «История бытия означает ниспослание бытия, в котором как посыл, так и Это, которое посылает, удерживает в себе своё проявление» [4, с. 87]. Абсолютного как онтологически завершённой структуры не существует. Это — небытие.

Универсальность того единства, которое связывает все познанные в настоящий момент явления действительности в виде теоретического мировоззрения (исторически определённой философской теории), носит преходящий характер. Последовательная до бесконечности череда теоретических объяснений окружающего мира представляет собой историю человеческого познания.

М. С. Каган признаёт верность идеи Хайдеггера об отождествлении бытия и времени, а не с пространством. Ведь «время является объективным, онтическим по своей модальности, процессом непрерывной смены небытия, конкретным бытием (сущим), и этого бытия его небытием» [2, с. 56]. Но разделяя это мнение, мы должны оговориться, что признаём их истинность только в аспекте бесконечности познания, поскольку фактически данные явления объективной реальности — предметная область познания, насыщенная познавательными проблемами — существуют всё-таки не только во времени, но и в пространстве.

Здесь заметим: применительно к практике вести речь о небытии нужно как об элементе процесса постоянной реализации идеальных схем в материальные объекты, в процессе объективации результатов познания. «Исторический процесс формирования у человека способности абстрактного мышления <...> отвечал жизненной потребности познания homo sapiens'ом объективных закономерностей бытия, необходимых для его успешной практической деятельности <...> неизменным законом научного познания было и остаётся познание бытия, небытие же доступно не познанию, а переживанию. Наука включает в поле своего зрения небытие лишь как небытие данного бытия, то есть как его ближайшую же генетическую праформу и (или) его будущее саморазрушение и превращение в иную форму бытия» [4, с. 57].

Таким образом, стоит признать истинность основополагающей или марксистской философии о преобразующей роли практики в процессе поступательного развития общества. «Результат процесса деятельности, возникающий “идеально”, — это

форма небытия по отношению к реальному бытию её опредмеченного, материализованного результата» [4, с. 66]. Каким саркастичным ни покажется в связи с этим бакунинский лозунг анархизма, но в данном контексте признаем, что «разрушение есть то же творчество». Ведь «человек — не только мыслящее существо <...> но и мощная разрушительная сила, всеядный безжалостный хищник» [3, с. 59]. Конечно, такая аналогия между хайдеггеровской концепцией и марксизмом может показаться весьма рискованной. Ведь по сути дела практика, связанная с повседневной жизнью, является не чем иным, как иррациональной характеристикой человеческой сущности. Однако, как мы отметили раньше, человеческая экзистенция, на наш взгляд, включает в себя и онтический костяк, который выступает также в качестве фундаментальной характеристикой бытия человека, которые напрямую связаны с его повседневной жизнедеятельностью.

Следует добавить, что процесс исторического становления человечества обладает пульсирующим характером: на смену сбалансированности различных форм общественного сознания, наполненных конкретно-историческим содержанием, приходит обострение противоречия между старым и нарождающимся новым. Это противоречие со временем снимается в новом наполнении форм общественного сознания. В этом смысле «Бытие и небытие не только конфликтуют, но так или иначе сочетаются, дополняя друг друга. В процессе всемирного круговорота позитивное бытие периодически переходит (в пределах конкретно-наличных субсистем) в нисходящую, негативно-инобытийную фазу, в небытие, а небытие, проделав сложный цикл конституирующих метаморфоз, преобразуется со временем в собственно бытие <...> соперничество бытия и небытия протекает с переменным успехом» [Там же, с. 58].

На основании проделанных размышлений можно прийти к следующему. Эмпирическое познание — основанное на обобщении и анализе фактов, воспроизводящих определённую часть бесконечного количества материальных объектов, не охватывает всего многообразия объективной реальности, поскольку основано на опыте, пребывает в границах «эмпирической ойкумены», которые определяются практическим проникновением человека в противостоящую ему природу. Эмпирическое познание носит вероятностный характер в связи с историчностью человеческой практики: на смену одним научным фактам при-

ходят другие, на основе которых происходит смена одних взглядов на мир другими, более полными с точки зрения точного отражения объективной реальности в форме субъективных представлений и знаний о ней. Этот процесс настолько бесконечен во времени, насколько такое знание и представления остаются незавершёнными, а следовательно, и настолько, насколько глубока и интенсивна практика как чувственно-предметная деятельность человека по преобразованию окружающей среды, то есть преобразованию такого характера, которое накладывает обратный отпечаток на самого человека (в том числе и смысле его морфологии). Теоретическое познание может показаться в этом отношении более достоверным, но в силу своей абстрактности замыкается в большей степени в рамках субъективности. Это хорошо видно на примере гуманитарных наук и ещё больше на примере философии, которую нельзя в точном смысле отождествить с гуманитарными науками.

В свою очередь стремление к завершённости знания приводит человека как субъекта познания к спекулятивности, умозрительности, поэтому сосредоточенность на теоретических методах и формах познания чревато выхолащиванием праксеологического содержания результатов познания. К тому же искомая завершённость знания как познавательная проблема высшего уровня, так или иначе основана, на сопоставлении предельно аб-

страктных понятий, представляющих собой онтологический фундамент любого теоретического концепта. Такими предельными основаниями являются понятия бытия и небытия как переходящие друг в друга в силу взаимного отрицания, на чём основано постоянное движение знания о мире в целом. Выйти за границы понятийности — значит прервать процесс теоретического познания в форме размышления при помощи сопоставления понятий и соответственно выявления их содержания. В связи с этим лишь интуиция как максимальная степень сосредоточенности мышления позволяет субъекту совершить «скачок за горизонт», но интуитивное проникновение мышления в ту область, которая лежит вне сознания человека, соответственно, вне практики несёт на себе отпечаток неопределённости. Преодолеть эту неопределённость познающий субъект стремится, воплощая интуитивное прозрение в вербальную оболочку, что не может дать абсолютного знания о мире в силу замкнутости языка в сфере, определённой практическим проникновением человека в природу — культурой, которая в свою очередь является дочерью определённой эпохи и сама по себе не может быть завершённой. Неспособность выразить бесконечное в вербальной форме (бесконечное в конечном) указывает на своеобразный трагизм бытия человека как субъекта познания. Познание — великая трагедия человека.

Список литературы

1. Абрамова, И. Т. Являются ли несловесные акты мышлением? / И. Т. Абрамова // *Вопр. философии.* — 2001. — № 6. — С. 68–82.
2. Каган, М. С. Метаморфозы бытия и небытия. К постановке проблемы / М. С. Каган // *Вопр. философии.* — 2001. — № 6. — С. 52–67.
3. Коган, Л. А. Закон сохранения бытия / Л. А. Коган // *Вопр. философии.* — 2001. — № 4. — С. 56–69.
4. Хайдеггер, М. Время и бытие / М. Хайдеггер // Хайдеггер, М. *Разговор на просёлочной дороге.* — М., 1991. — 192 с.
5. Хайдеггер, М. Сущность истины / М. Хайдеггер // Хайдеггер, М. *Разговор на просёлочной дороге.* — М., 1991. — 192 с.
6. Гнатик, Е. Н. Человек как объект воздействия генетической инженерии / Е. Н. Гнатик // *Диалог XXI века: интерактивный сайт российских философов.* — 2008. — URL: <http://www.congress2008.dialog21.ru/Doklady/03610.htm>

Сведения об авторе

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

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 4 (438).
Philosophy Sciences. Iss. 55. Pp. 90–97.*

EPISTEMOLOGICAL MEANING OF INFINITY IN THE ASPECT OF COGNITION SUBJECTIVITY

K.A. Shpeka

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

The article deals with the problem of infinity in relation to knowledge as one of the main characteristics of human existence. Philosophical explanation of the world claims to be a universal explanation of the world, which is nothing but a complete identification of subjective and objective impossible in reality due to the infinity of objective reality. Human existence as a subject of knowledge is characterized by tragedy.

Keywords: *infinity, cognition, being, non-being, epistemology, man, practice, language, verbality.*

References

1. Abramova I.T. Yavlyayutsya li neslovesnyye akty myshleniyem? [Are non-verbal acts thinking?]. *Voprosy filosofii* [Problems of philosophy], 2001, no. 6, pp. 68–82 (In Russ.).
2. Kagan M.S. Metamorfozy bytiya i nebytiya. K postanovke problemy [Metamorphoses of being and non-being. To the problem statement]. *Voprosy filosofii* [Problems of philosophy], 2001, no. 6, pp. 52–67. (In Russ.).
3. Kogan L.A. Zakon soxraneniya bytiya [The Law of conservation of being]. *Voprosy filosofii* [Problems of philosophy], 2001, no. 4, pp. 56–69 (In Russ.).
4. Hajdegger M. Vremya i bytiye [Time and being]. *Hajdegger M. Razgovor na prosylochnoy doroge* [Heidegger M. Conversation on a country road]. Moscow, 1991. 192 p. (In Russ.).
5. Hajdegger M. Sushhnost' istiny [Essence of truth]. *Hajdegger M. Razgovor na prosylochnoy doroge* [Heidegger M. Conversation on a country road]. Moscow, 1991. 192 p. (In Russ.).
6. Gnatik E.N. Chelovek kak ob»yekt vozdeystviya geneticheskoy inzhenerii [Man as an object of influence of genetic engineering]. *Dialog XXI veka: interaktivnyy sayt rossiyskih filosofov* [Dialog of the XXI century: interactive site of Russian philosophers]. 2008. Available at: <http://www.congress2008.dialog21.ru/Doklady/03610.htm> (In Russ.).

ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИЧИНЫ И СЛЕДСТВИЯ КРИТИКИ ФОРМАЛЬНОЙ ЛОГИКИ

У. В. Добронравова

Омский автобронетанковый инженерный институт, Омск, Россия

Несмотря на то, что необходимость использования формальной логики в повседневной жизни и в научном познании кажется очевидной, на протяжении развития истории философии известные философы критиковали её, а в некоторых случаях вовсе предлагали от неё отказаться. В данной статье исследуются причины и последствия критики формальной логики.

Ключевые слова: *формальная логика, история философии, философская антропология.*

Ценность логики кажется очевидной как для науки, так и для повседневной жизни. Быть непротиворечивым — интеллектуальная и этическая норма, соблюдения которой мы ждём от дееспособного взрослого человека. Мы требуем друг от друга логичности, поскольку хотим доверять друг другу и в случае подрыва доверия призвать к ответственности. Кажется, что логичность — правило бытового комфорта, которое обеспечивает более или менее мирное сосуществование людей с разными интересами и убеждениями.

Но что, если мы откажемся от логики? Если одно и то же высказывание в одно и то же время будет истинным и ложным? Если один и тот же предмет в одно и то же время будет и тем, чем мы условились его считать, и чем-то иным? Если разрушатся причинно-следственные связи между явлениями природы и между человеческими поступками? Всё описанное выше напоминает сюжет абсурдистской трагедии (ну или комедии) и в реальной жизни трудно вообразимо. Настолько очевидна для нас ценность логичности.

И всё же с древних времён многие философы, учения которых находят сторонников и по сей день, отвергали логику по разным причинам. Одни отказывались от логики, поскольку она не может доказать собственные основания; другие критиковали её с позиции иррационализма — мол, глубины человеческой души логике неподвластны; третьим не нравилась теория силлогизма, для опровержения которой они использовали тот же самый избитый силлогизм; пятые упрекали логику в формализме и отрыве от содержательной стороны жизни; шестые обвиняли её в неблагоприятном культурном влиянии.

В данной статье мы исследуем, кто из философов и по каким причинам критиковал формальную ло-

гику, и выясним, что из этого вышло. Обозначим, что для удобства сравнения различных философских позиций мы провели деление не по историческому основанию, а по причинам критики логики. Внутри этих блоков противники логики представлены в историческом порядке.

1. Логика требует веры.

Начнём обзор с индийской материалистической школы Чарвака, которая отрицала формальную логику из-за ненадёжности дедуктивного метода. Исследуя вопрос о познаваемости мира, чарваки пришли к выводу о том, что единственно достоверный источник познания — чувственное восприятие. Логика и теория вывода, по мнению чарваков, неприменимы к познанию действительности, поскольку силлогизм требует скачка от неизвестного к известному. Большая посылка в каждом умозаключении требует дополнительного обоснования, что можно продолжать делать до бесконечности. Установить истинность большей посылки можно, только если мы знаем все случаи, которые она охватывает. Такое знание, в силу человеческой природы, невозможно. Не можем мы основывать истинность большей посылки и на свидетельстве авторитетных людей, поскольку в таком случае ни один человек не смог бы сделать самостоятельного вывода. Логика, таким образом, требует «скачка» веры.

Вывод, к которому приходят чарваки, содержит одну из ключевых проблем теории познания. Действительно, если мы требуем от познания обоснованности и доказуемости, то дедукция и индукция оказываются равно ненадёжными и зависимыми друг от друга методами, основания которых уходят в дурную бесконечность.

Чарваки распространяют своё учение на онтологию, этику и культуру. Поскольку восприятие —

единственный источник познания, то, чего мы не ощущаем, не существует. К несуществующим предметам относятся боги, душа, жизнь после смерти, а также непознаваемые и неосязаемые законы. Сознание человека — это функция тела, которая знает о себе благодаря чувственным восприятиям. Вне этих восприятий сознание человека не существует [18]. Принимая такую позицию, нельзя говорить о существовании человеческого сознания как чего-то самостоятельного, независимого от окружающих предметов.

В чём же смысл существования человека — этого чувствующего куска материи? В соответствии с философией Чарвака единственно возможное благо — чувственные наслаждения. Ни о каких нравственных запретах и совести нет и речи [18].

Основанием такой философско-мировоззренческой позиции стал отказ от веры в дедукцию и познаваемость мира. Стоит отметить, что саму эту философскую школу и её представителей в Древней Индии недолюбливали, критиковали и считали данное учение безнравственным и антиобщественным [18].

Более подробно к анализу причинно-следственных связей внутри данной философской точки зрения мы обратимся в конце данной рубрики, а пока перейдём к единомышленникам чарваков — античным скептикам.

Секст Эмпирик, отмечая, что человек — это существо, которое по своей природе любит истину, тем не менее отрицает возможность познания истины, поскольку непознаваем сам человек — инструмент познания истины [14, с. 114]. Размышляя о критерии истины и её восприятии, Секст Эмпирик утверждает, что на веру нельзя принимать ни доводы разума, ни ощущения, поскольку «ощущения не способны воспринять самих себя, равно как и друг друга» [14, с. 120]. Рассудок же не в состоянии познать истину, потому что рассудочные знания различных людей противоречат друг другу. Исходя из этого скептики отрицают возможность и дедуктивного, и индуктивного метода познания [15, с. 230].

Из отрицания возможности познать истину вытекает этика скептиков. Раз нельзя познать истину, то нельзя и выносить никаких суждений, тем более о добре и зле [15, с. 30]. В отсутствие критерия добра и зла вести себя нужно так, как принято в обществе. Состояние человека, который принял положения скептицизма, характеризуется словом «атараксия» — безразличие, бесчувствие. Человек должен полностью нивелировать своё

Я, всякую попытку суждения о том, что происходит с ним и с окружающим миром, и следовать за большинством, не задумываясь о том, что правильно, а что нет.

Таким образом, революционное учение, отвергшее всё прочее как догматизм, будучи воплощённым в жизнь, приводит к отчуждению человека от самого себя и к конформизму. Оно иллюзорно избавляет человека от тяжести выбора и ответственности за его последствия.

Что общего между индийскими чарваками и античными скептиками? И те и другие критикуют логику за недостаточность оснований и за то, что она требует веры. Это во многом действительно так, поскольку сам Аристотель, размышляя о краеугольном камне логики, невозможности противоречия, указывал на то, что этот закон нельзя доказать, поскольку он является основанием для всех остальных суждений [1]. Каждый раз, как мы переходим от неизвестного к известному, мы рискуем, особенно в том, что касается вопросов нравственности, и несём за этот выбор личную ответственность. Можно предположить, что в этом болезненном выборе между логическими противоречиями и рождается человеческая личность. Но без такого выбора было бы невозможно ни познание мира, ни взаимодействие между людьми, ни нравственное становление человека.

Будучи согласны в основании критики логики, в дальнейшем чарваки и скептики расходятся. Первые утверждают, что истинное знание доставляют чувственные восприятия, вторые уверены в том, что мы не можем знать об истине ни с помощью чувств, ни с помощью рассудка. Отсюда следуют и различия в их этических позициях. Чарваки полагают высшую ценность в чувственных наслаждениях, скептики — в бесчувствии. Несмотря на, казалось бы, несходный характер следствий из отрицания возможностей логики, можно утверждать, что чарваки и скептики отрицают человека как такового. Только чарваки сводят человека к совокупности чувственных восприятий, а скептики настаивают на том, что мудрец должен отказаться от суждений и от самого себя.

Таковы этические, культурные и антропологические следствия недоверия к основаниям формальной логики: элиминация человека, обесмысливание нравственного выбора и отказ от познания и преобразования окружающего мира.

Хотя индийский и греческий скептицизм недолго просуществовали в качестве самостоятельных учений, они внесли определённый положительный

вклад в развитие философии. Отрицание формальной логики стало вызовом для тех, кто хотел отстоять необходимость познания истины и научного знания, а также положило начало критическим исследованиям внутри самой логики, заставило изучать её границы и возможности.

2. Противоречие существует (и является двигателем развития).

Другая ветвь критики формальной логики была направлена на её ядро — закон запрета противоречия. Одними из первых сторонников возможности противоречия были софисты, которых ещё нельзя назвать противниками логики как таковой, потому что данного учения на тот момент в Древней Греции ещё не существовало. Однако мы рассмотрим их позицию, поскольку она способствовала возникновению логики. Утверждая возможность противоречия, софисты спровоцировали последующих философов, в частности, Сократа, Платона и Аристотеля, на поиск оснований существования истины.

Софист Протагор утверждал, что все суждения истинны, а сама истина — относительна. Основанием этого является позиция, в соответствии с которой у разных людей могут быть противоречивые мнения, и для каждого человека своё мнение останется единственно верным. То, что одному кажется холодным, другому кажется горячим; то, что одному кажется горьким, для другого будет сладким и т. д. [14, с. 72]. Стоит отметить, что утверждение о возможности или невозможности противоречия требует знания того, что же такое противоречие. В данных и других подобных примерах софисты не нарушают закон запрета противоречия Аристотеля, согласно которому нельзя одновременно высказывать противоречивые суждения относительно одного и того же предмета, в одно и то же время, в одном и том же смысле [1]. Софисты показывают возможность противоречий между взглядами различных людей на один и тот же предмет или взглядами одного человека на один и тот же предмет в разное время. Однако при этом онтологическая составляющая закона противоречия не нарушается. Софисты заблуждаются относительно того, что на самом деле противоречиво.

В конфликт с логикой софистика вступает, когда отрицает существование истины на основании относительности человеческих мнений. Продолжателем этой традиции был софист Горгий, утверждавший, что «ничего не существует; ... даже если оно и существует, то оно непостижимо для человека; и... если оно и постижимо, то уже во вся-

ком случае невысказываемо и необъяснимо для другого» [14, с. 73].

Релятивизм в познании истины распространяется софистами и на область нравственности. Рассуждая о добре и зле, неизвестный автор «Двояких речей» высказывается в пользу того, что добро и зло — одно и то же, а то, что является благом для одних, для других — зло. Автор приводит распространённые среди софистов примеры: для больного болезнь — зло, для врача — благо; для умирающего смерть — зло, а для продавца вещей, нужных для похорон, — благо. Добро и зло рассматриваются относительно субъективной выгоды в определённых обстоятельствах. Из этого положения следует этическая позиция, в соответствии с которой добро — это то, что мне сейчас выгодно [11]. Софисты в данном случае не отрицают ни силлогизм, ни дедуктивный вывод, а лишь используют их форму как средство убеждения, подрывая силу общественного договора и взаимного доверия. Истину не узнать никогда, а убедительным надо быть здесь и сейчас.

Неудивительно, что учение софистов пользовалось популярностью настолько, что за знакомство с ним люди готовы были платить большие деньги, а с другой стороны, подвергалось осуждению со стороны тех, кто стремился искать истину.

В отличие от софистов, скептиков и чарваков, чьи учения отвергались со временем как непродуктивные, Г. В. Ф. Гегелю удалось создать философскую систему, которая глубоко прижилась в философии. Гегель восхищался способностью софистов лавировать между противоположными точками зрения и называл их «учителями Греции», которые знали, что «сила мысли рассматривает всё на свете диалектически» [3, с. 21].

Обращаясь к логике, Гегель указывает на то, что её изучение не научает мыслить, как знание анатомии не учит правильному пищеварению [4, с. 26]. Однако логика носит предписывающий характер. Мыслить логично — это труд, который требует отказаться от потока образов и описаний и перейти к понятиям, суждениям и умозаключениям, постоянно проверяя ход своих рассуждений законами логики.

Критикуя логику за формализм, Гегель приходит к тому, что понятия и суждения — это сущности, живущие самостоятельной жизнью через природу и человека. Человеческое Я — понятие, достигшее наличного бытия [4, с. 626], а действительность истинна в той степени, в которой соответствует идее.

Категории гегелевской диалектики сталкиваются в противоречии. В данном случае Гегель включает в содержание понятия логического противоречия ещё и такие смыслы, как «конфликт», «борьба», «столкновение», «война». Безусловно конфликты и войны могут начинаться из-за того, что разные стороны придерживаются одного суждения из пары противоречия, однако сами эти конфликты не представляют формально-логического противоречия. Расширяя его содержание понятия противоречия по собственному желанию, Гегель узаконивает насилие и войну как норму действительности, что вслед за ним повторяют К. Маркс и Ф. Энгельс, утверждая революцию как основной способ разрешения классовых противоречий [20, с. 185].

Гегель заявляет, что развитие истории осуществляется благодаря борьбе противоположностей. Весь мир делится на «господ» и «рабов», чьё противостояние определяет ход истории. Рабство — необходимая ступень человеческого развития, и коль «рабы» не могут завоевать свободу, значит, они её недостойны. Напротив, «рабы», готовые рискнуть своей и чужой жизнью ради свободы, освобождаются сами и освобождают господ [2, с. 248]. Эта идея стала отправной точкой для марксистско-ленинской идеи о бесклассовом обществе после пролетарской революции и гражданской войны [10, с. 133]. Оптимистичный историцизм Гегеля оправдывает военно-политические события, какой бы масштаб насилия им ни сопутствовал [7, с. 107].

При этом движет человеческой историей Абсолютный дух, ради осуществления исторической миссии которого Гегель не чурается жертв человеческими жизнями. Абсолютный дух «вселяется» в народы или отдельных людей, которые благодаря ему становятся великими и вершат историю. К числу таких носителей Абсолютного духа Гегель относит Александра Македонского, Юлия Цезаря, Наполеона Бонапарта и тому подобных военно-политических деятелей, прославившихся многочисленными завоеваниями. По отношению к таким личностям нельзя применить требования морали и «скучные жалобы на тему о личных добродетелях скромности, смирения, любви к людям и сострадательности» [5, с. 115].

Диалектика Гегеля в стремлении избавиться от формализма логики обращается к действительности. Но если логика осознаёт свои философско-методологические границы, то где границы диалектики? Возможно, там, где заканчиваются границы человеческой фантазии. С помощью Геге-

левской диалектики постфактум можно оправдать и описать всё, что угодно. За что Гегеля упрекал и такой видный диалектик, как Э. В. Ильенков [8, с. 130–131]. Не потому ли в отличие от формальной по диалектической логике нет задачника, что правильным ответ может стать только после того, как он уже дан?

Наибольшее влияние диалектика оказала на философскую антропологию, философию культуры и социальную философию. Гегель, по сути, дегуманизирует человека. Воспевая свободное человечество будущего, Гегель допускает ради достижения этой цели жертвы людьми, которые живут здесь и сейчас. Вслед за дегуманизацией человека диалектики дегуманизируют и общественную жизнь, которая превращается в поле кровавой борьбы противоположностей, где победитель оказывается не только сильным, но и правым. Его победа разумна и оправдана исторически.

Гегеля, Маркса и Ленина критиковали, критикуют и, пожалуй, будут критиковать ещё многие поколения философов. Таково естественное состояние полилога философий, который не прекращается, покуда существует сама философия. Но важно подчеркнуть, как Гегель, желая сделать логику содержательной, переходит к тому, что человек становится понятием, действительность — воплощением идеи, мировая история — историей кровавого возвращения Абсолютного духа к самому себе. Признание противоречия, понятого Гегелем как столкновение между явлениями, людьми, народами, привело к тому, что истина в пределах такого метода устанавливается постфактум в угоду сильного.

Итак, софисты, утверждавшие возможность противоречия, на деле лишь постулировали относительность человеческих мнений. Исходя из невозможности вырваться за пределы своих субъективных восприятий они возводили на вершину ценностей то самое Я, которое обладает множеством мнений и стремится потреблять как можно больше наслаждений. Гегель и Маркс, несмотря на активное отрицание закона противоречия, тем не менее на деле так и не смогли опровергнуть его. Даже доказательство Гегеля о том, что ничто существует, потому что мы о нём думаем, а значит, оно существует в мышлении, нарушает закон тождества. Поскольку «ничто» как полное отсутствие всего и «ничто» как категория мышления — это не одно и то же. Диалектика не содержит внутренней критики и не полагает собственных границ, затрудняет научное познание, узаконивает насилие

и обесценивает человеческую жизнь. Таковы культурфилософские и философско-антропологические последствия отрицания оснований формальной логики софистами, Гегелем и их последователями.

3. Логика демократична и оптимистична.

Представителей школы жизни, Артура Шопенгауэра и Фридриха Ницше трудно назвать яркими противниками логики. Оба они используют её в своей философской практике, не упуская возможности критиковать оппонентов, которые отходят от её правил и законов.

Однако Шопенгауэр и Ницше убеждены в том, что логика слишком обыденна и человечна, что претит сторонникам теории о сверхчеловеке. Рассмотрим подход этих философов к формальной логике.

Шопенгауэр, размышляя о рыцарской чести и критикуя её, настаивает на её абсурдности. Рыцарская честь, которая основана на кулачном праве, а единственным долгом чести считает карточный долг, нарушает закон достаточного основания и противоречит сущности человеческой природы и здоровым человеческим отношениям [19, с. 68–69]. Дуэльное право противоречит само себе: офицерам дуэль запрещена, но, если в случае оскорбления они в ней не участвуют, их отправляют в отставку [Там же, с. 80].

Шопенгауэр вскрывает противоречия в человеческом поведении. Ему противны притворство и лицемерие, которыми, по его мнению, целиком пропитана жизнь высшего света. Его мизантропия представляет собой не человеконенавистничество вообще, а сетования по поводу того, что люди ведут скверный образ жизни и недостойны сами себя.

Шопенгауэр опирается на логику как на методологию познания. Он верит в истину и её познаваемость [Там же, с. 202], считает, что в суждениях необходимо пользоваться понятиями, а не образами [Там же, с. 134], активно использует закон запрета противоречия и утверждает, что наше представление о мире, выраженное в понятиях и суждениях, подчиняется закону достаточного основания [Там же, с. 227].

Блестяще владея логикой, Шопенгауэр был уверен в том, что она не имеет практической пользы и что тот, кто желает изучать логику в практических целях похож на того, кто «старается выучить бобра строить себе жилище» [Там же, с. 261]. Шопенгауэр, как и Гегель, признаёт логику чем-то обыденным. Вслед за этим Шопенгауэр переходит к тому, что выдающийся человек должен быть выше повседневной логики [Там же, с.

401–402]. Отказываясь от логики, гений «становится безвольным субъектом, ясным зеркалом сущности мира» [Там же, с. 403]. Когда на него сходит вдохновение, он становится словно одержим неким сверхчеловеческим существом [Там же, с. 405]. Подобная «сверхчеловечность» сказывается и на поведении гениев: они почти неспособны к понятийному мышлению, подвержены аффектам и страстям, ведут себя «неразумно» [Там же, с. 406–407]. Гений также склонен расчеловечивать других людей. В разговоре с последними они обращают мало внимания на того, с кем разговаривают, и большее значение придают предмету разговора [Там же, с. 416].

Продолжая линию Шопенгауэра, Фридрих Ницше, также неоднозначно относится к логике. С одной стороны, он ищет «логической опрятности» [12, с. 50] в собственных текстах и утверждает, что логика — необходимая часть аристократического образования, что высокообразованный человек должен уметь так легко обращаться с понятиями и суждениями, как с собственным телом. Происхождение логики Ницше связывает с естественным отбором. Наши предки в своё время сумели выжить благодаря способности мыслить логически. Существа, которым это не удалось, вымерли [Там же, с. 585].

Осознавая преимущества формальной логики, Ницше опасается её из-за её культурных следствий, которые он провидел слишком хорошо. Логика отталкивает Ницше оптимистичностью; надеждой, которую она даёт слабым и близким к отчаянию людям [Там же, с. 696]. Логика, по мнению Ницше, заразила оптимизмом всю европейскую культуру, которая рассчитывает с помощью науки познать истину и использовать её для преобразования собственной жизни [Там же, с. 128]. Более того, учёные и философы, которые гонятся за истиной, «тиранизированы логикой» [Там же, с. 242], и вера в то, что они обладают истиной, позволяет им навязывать истину другим людям. Искусство, напротив, легко обращается к лжи, выдумке, и тем самым обуславливает целостное восприятие мира. Поэтому искусство способно принимать трагичность мира [Там же, с. 128].

Человек искусства намного выше логики: «Он употребляет в качестве своих орудий ложь, насилие и самый беззастенчивый эгоизм столь уверенно, что его можно назвать лишь злым, демоническим существом» [Там же, с. 368]. Он находится по ту сторону истины и лжи, добра и зла и уже не вполне является человеком, а неким кентавром, химерой [Там же, с. 368].

Помимо того, что логика оптимистична, недостаточно эстетична и возвышенна, она требует равенства, которого философия воли к власти допустить не может. Так, Ницше указывает на евреев, которые с помощью логики стремились добиться равенства. Именно беспристрастная логика оказывается сильнее всяких классовых, расовых и религиозных предубеждений, которые используют ложную иерархию, лишённую разумных оснований, «нет ничего демократичнее логики: для неё все на одно лицо» [12, с. 678].

Шопенгауэр и Ницше видят познавательные возможности логики. Они знают о власти истины. Они отлично владеют логикой и при необходимости обрушиваются с её доводами на своих противников. Они глубоко прозревают корни и последствия распространения формальной логики. Действительно, способность к логическому мышлению укоренена в человеческой психике и именно ему наш вид во многом обязан выживанием. Действительно, логика оптимистична: встречаясь с противоречиями, она пытается разрешить их положительным образом. И да, логика демократична, поскольку познание истины связано не с классовой, расовой, половой или религиозной принадлежностью, а с использованием законов мышления, которые доступны каждому.

Что же дурного в оптимизме и демократизме? То, что они ограничивают сверхчеловека. В философии А. Шопенгауэра и Ф. Ницше логика критикуется, потому что она формирует антропоцентричную и демократичную культуру, где у «сверхчеловека» прав на истину не больше, чем у всех остальных.

4. Логика репрессивна.

Интересным образом идеи Ф. Ницше преобразуются в философии постмодернизма. Уже сам Ницше указывал на то, что обладание истиной ведёт к тирании над тем, кто хочет сохранить свободу заблуждаться, лгать и даже безумствовать. Логика призывает всех без исключения к порядку мысли и порядку поведения. Но как быть тем, кто не хочет равенства? Философы постмодерна объявили противоречивое состояние человека и культуры нормой.

Мишель Фуко утверждает, что человеческий разум связан с дискурсивным мышлением и практиками, основанными на бинарных оппозициях и различии между ними, где один из членов противоречия подавляет другой [17, с. 332]. Внутри логического противоречия возникает иерархия: добро лучше зла; разум лучше безумия; добропорядочный лучше преступника. В таких условиях,

по мнению Фуко, свободное мышление невозможно. Чтобы обрести свободу, мышление должно избавиться от противоречий, утвердить дизъюнкцию, стать номадическим. Поэтому Фуко сосредоточивается на «подавленных» членах противоречия: преступниках, извращенцах и безумцах.

Само сознание «здорового» человека — не более чем дискурсивная функция. Фуко отказывается от декартовской связи между «мыслью» и «сущностью», поскольку нельзя утверждать, что я есть тот язык, на котором я говорю (в данном случае говорю и мыслью) [Там же, с. 345]. Человек вместе с идеей его независимого сознания — выдумка философии Нового времени [Там же, с. 330], которая должна исчезнуть вместе с рождением новой философии, когда все дискурсивные практики будут вскрыты и подорваны. Смерть человека, согласно Фуко, и есть начало возврата философии.

Весть о смерти человека объединила вокруг себя много единомышленников. Один из них — Жак Деррида. Ориентацию западной культуры и философии на тексты, смысл и непротиворечивость, Деррида называет логоцентризмом [6, с. 115]. Философские тексты от древности до современности ищут некое разумное основание, которое становится осью, подавляя периферию, отводя ей второстепенную роль. Центр любой структуры знаменует наличие во всех его проявлениях. Наличие может быть представлено любой из традиционных для европейской метафизики категорией, выражающих идею смысла, цели и сущности. В том числе представления о существовании Бога и человека [16, с. 116].

Логоцентризм, основываясь на законе противоречия, неминуемо приводит к тому, что одна сторона в противоречивой паре подавляется, вытесняется, а другая господствует и возвышается над ней. Таким образом, согласно философии Деррида, логика тиранизирует все остальные проявления человеческого мышления и деятельности. Логоцентризм в культуре основан на бинарных оппозициях: добро — зло, истина — ложь, явление — сущность. Хотя многие исследователи творчества Деррида настаивают на том, что он вовсе не отказался от противоречий, а лишь предпочёл обычно подавляемый член оппозиции [9, с. 30], сам он, чтобы избежать выбора между противоречиями и противоположностями, создал термин «различание», для того чтобы показать одновременное сосуществование членов противоречий без взаимного уничтожения или борьбы, которая является характерной для гегелевской диалектики.

Последователи Деррида утверждают, что человек, живущий в логоцентрической культуре, — логоцентрик — не может освободиться от диктатуры логики. Логоцентризм требует от человека постоянного нравственного выбора и самоконтроля, поэтому логоцентрик — это нервное, постоянно озабоченное существо [13].

Таким образом, борьба с логоцентризмом сопровождается борьбой с человеком как мыслящим существом, с логоцентриком, поведение которого подчинено репрессивной логике. Способом сопротивления логоцентризму в философии Деррида предстаёт деконструкция, при которой члены оппозиции уравниваются, а подавляемый член восстанавливается в своих правах с подавляющим. Должно быть деконструировано и человеческое Я, которое не обладает ни цельностью, ни единством, ни автономностью.

Что нового постмодернизм дал для понимания логики и её границ? Этот вопрос предстоит исследовать более подробно. Пока можно утверждать, что постмодернисты не вступают в спор с логикой, а игнорируют её. Они стали примером для многих своих последователей по всему миру. Благодаря теоретикам постмодернизма многие философы решили, что больше не нужно ничего обосновывать. Такая позиция во многом привела к кризису философии, поскольку отказ от логики ведёт к отказу от диалога и сотрудничества, а игнорирование очевидных противоречий превращает философию в мифологию или поэзию, дискутировать с которой невозможно.

Обобщим выводы нашего исследования. Формальную логику трудно критиковать, поскольку для этого так или иначе необходимо пользоваться её же собственными инструментами. Удобства логики столь очевидны, что отказ от них должен иметь веские и своеобразные основания. Тот, кто отказывается от логики, ставит свои суждения вне критики, вне истины и лжи, вне личной ответственности. Намеренно антилогичный философ требует для себя методологической неприкосновенности.

В ходе исследования также было важно проследить последствия отказа от логики. Критика формальной логики необходима как саморефлексия самой логики, как поиск её границ и возможностей. Но полный отказ от неё чреват последствиями, среди которых можно перечислить: 1) гносеологический пессимизм, который внушает мысль о бессмысленности рационального знания; 2) ме-

тодологический и этический анархизм (не путать с демократией!). Те, кто стремился вырваться из-под власти законов и правил формальной логики, тем самым пытались свергнуть иерархию истины и сложившихся на её основе общественных отношений, поставить себя вне её и в то же время искали особых привилегий для своей противоречивой мысли; помимо этого, методологический и этический анархизм препятствует соблюдению любых договорённостей, на которых зиждется вся общественная жизнь, закрывает возможность обсуждений и дискуссий; 3) и, наконец, теоретический и практический антигуманизм, на основе которого человек больше не рассматривается как автономный и целостный субъект, а превращается в набор обусловленных окружающей средой практик. Человеческое существо в пределах такого подхода не только не обладает тождественностью и целостностью, но и не может никогда их обрести.

Таким образом, теория и методология познания, основанная на формальной логике, оказывается неразрывно связанной с жизнью общества, культуры и человека. Принятие и активное применение законов и правил формальной логики в повседневной жизни и в науке подразумевают существование человека как автономного, разумного существа, способного к осознанию противоречий и свободному выбору между ними, а также к справедливым отношениям с другими свободными и разумными существами. Конечно, соблюдение законов формальной логики не является гарантом справедливости. Но, поскольку логика носит нормативный характер и способна обращать собственную критику на себя, она может выполнять роль ориентира в различных областях общественных отношений. Отказ от логики ведёт к культурно-антропологическому кризису, который сказывается на всех сферах человеческой жизни.

В заключение хочется обратить внимание на то, что указанные здесь философы не исчерпывают всего списка противников формальной логики. Индукция в данном случае является неполной, а выводы уязвимыми. Тем не менее, на наш взгляд, нам удалось обозначить ключевые направления критики логики, которые являются основополагающими для других подобных философских учений. Надеемся, что этой статьёй мы открыли возможность дальнейших исследований и обсуждений в данном направлении.

Список литературы

1. Аристотель. Метафизика / Аристотель. — СПб. : Алетейя, 2002 ; Киев : Эльга, 2002. — 832 с.
2. Гегель, Г. В. Ф. Философия духа / Г. В. Ф. Гегель. — М. : Мысль, 1997. — 471 с.
3. Гегель, Г. В. Ф. Лекции по истории философии : в 3 кн. Кн. 2 / Г. В. Ф. Гегель. — М. : Наука, 2006. — 424 с.
4. Гегель, Г. В. Ф. Наука логики / Г. В. Ф. Гегель. — М. : АСТ, 2018. — 912 с.
5. Гегель, Г. В. Ф. Философия истории / Г. В. Ф. Гегель. — СПб. : Наука, 1993. — 479 с.
6. Деррида, Ж. О грамматологии / Ж. Деррида. — М. : Ad Marginem, 2000. — 512 с.
7. Жилин, В. И. Законы диалектики: иллюзия истины / В. И. Жилин. — М. : Русайнс, 2016. — 264 с.
8. Ильенков, Э. В. Философия и культура / Э. В. Ильенков. — М. : Политиздат, 1991. — 464 с.
9. Ильин, И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм / И. П. Ильин. — М. : Интрада, 1996. — 256 с.
10. Ленин, В. И. Полное собрание сочинений. Т. 30 / В. И. Ленин. — М. : Политиздат, 1973. — 582 с.
11. Маковельский, А. О. Софисты / А. О. Маковельский. — Баку : Азербайджан. гос. ун-т им. С. М. Кирова, 1941. — 100 с.
12. Ницше, Ф. Сочинения : в 2 т. / Ф. Ницше. — М. : Мысль, 1996. — Т. 1. — 829 с.
13. Пелипенко, А. А. Логоцентризм и логоцентрик (начало) / А. А. Пелипенко // Культура культуры. — 2015. — № 4 (8). — С. 20–32.
14. Секст Эмпирик. Сочинения : в 2 т. / Секст Эмпирик. — М. : Мысль, 1976. — Т. 1. — 399 с.
15. Секст Эмпирик. Сочинения : в 2 т. / Секст Эмпирик. — М. : Мысль, 1976. — Т. 2. — 421 с.
16. Спектр антропологических учений. Вып. 2 / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; отв. ред. П. С. Гуревич. — М. : ИФРАН, 2008. — 208 с.
17. Фуко, М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко. — СПб. : А-сad, 1994. — 407 с.
18. Чаттерджи, С. Введение в индийскую философию / С. Чаттерджи, Д. Датта. — М. : Изд-во иностр. лит., 1955. — 377 с.
19. Шопенгауэр, А. Афоризмы житейской мудрости / А. Шопенгауэр. — М. : Эксмо, 2017. — 640 с.
20. Энгельс, Ф. Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведённый господином Евгением Дюрингом / Ф. Энгельс. — М. : Политиздат, 1988. — 482 с.

Сведения об авторе

Добронравова Ульяна Владимировна — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Омского автобронетанкового инженерного института. Омск, Россия. ulianazhilina@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 4 (438).
Philosophy Sciences. Iss. 55. Pp. 98–106.*

WHO AND WHY DIDN'T LIKE FORMAL LOGIC, AND WHAT DID IT LEAD TO?

U.V. Dobronravova

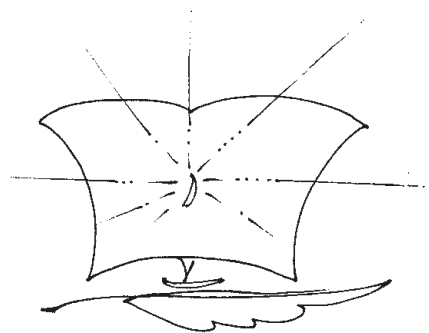
Omsk Tank-Automotive Engineering Institute, Omsk, Russia. ulianazhilina@mail.ru

It seems that usage of forma logic is very comfortable and necessary for our everyday life and for scientific methodology. We need to find casual relationships in the world, we want to know that the truth does exist, and we may hope to cognize it, we want to believe to each other without any contradictories. We want to live in the reasonable world. But, despite this obvious wantings, different famous philosophers, since the very beginning of history of philosophy, have denied the value of formal logic and its principles. So we try to find reasons and consequences of criticism of formal logic. This article argues that such a denial lets to very serious cultural and philosophical-anthropological consequences: epistemological pessimism, methodological and ethical anarchism, theoretical and practical anti-humanism.

Keywords: *formal logic, history of philosophy, philosophical anthropology.*

References

1. Aristotel'. *Metafizika* [Metaphysics]. St. Petersburg, Aleteyya Publ., 2002. 832 p. (In Russ.).
2. Gegel' G.V.F. *Filosofiya dukha* [Philosophy of Spirit]. Moscow, Mysl' Publ., 1997. 471 p. (In Russ.).
3. Gegel' G.V.F. *Lektsii po istorii filosofii. V 3 knigakh. Kniga 2* [Lectures on the History of philosophy. In 3 books. Book 1]. Moscow, Nauka Publ., 2006. 424 p. (In Russ.).
4. Gegel' G.V.F. *Nauka logiki* [Science of Logic]. Moscow, AST Publ., 2018. 912 p. (In Russ.).
5. Gegel' G.V.F. *Filosofiya istorii* [Philosophy of history]. St. Petersburg, Nauka Publ., 1993. 479 p. (In Russ.).
6. Derrida Zh. *O grammatologii* [Of Grammatology]. Moscow, Ad Marginem Publ., 2000. 512 p. (In Russ.).
7. Zilin V.I. *Zakony dialektiki: illyuziya istiny* [Principles of Dialectic: illusion of truth]. Moscow, RUSAJNS Publ., 2016. 264 p. (In Russ.).
8. Il'yenkov E.V. *Filosofiya i kul'tura* [Philosophy and Culture]. Moscow, Politizdat Publ., 1991. 464 p. (In Russ.).
9. Il'yin I.P. *Poststrukturalizm. Dekonstruktivizm. Postmodernizm* [Poststructuralism. Dekonstruktivizm. Postmodernism.]. Moscow, Intrada Publ., 1996. 256 p. (In Russ.).
10. Lenin V.I. *Polnoye sobranie sochinenij. T. 30.* [Complete works. Vol. 30]. Moscow, Politizdat Publ., 1973. (In Russ.).
11. Makovel'skiy A. *Sofisty* [Sophists]. Baku, Azerbajdzhanskiy gosudarstvennyy universitet im. S.M. Kirova Publ., 1941. 100 p. (In Russ.).
12. Nicshe F. *Sochineniya v 2 tomakh. Tom 1* [Works in 2 volumes. Vol. 1]. Moscow, Mysl' Publ., 1996. 829 p. (In Russ.).
13. Pelipenko A.A. *Logotsentrizm i logotsentrik (nachalo)* [Logocentrism and logocentrist (the beginning)]. *Kul'tura kul'tury* [Culture of culture], 2015, no. 4 (8), pp. 20–32. (In Russ.).
14. Sekst Empirik. *Sochineniya v dvukh tomakh. Tom 1* [Works in 2 volumes. Vol. 1]. Moscow, Mysl' Publ., 1976. 399 p. (In Russ.).
15. Sekst Empirik. *Sochineniya v dvukh tomakh. Tom 2* [Works in 2 volumes. Vol. 2]. Moscow, Mysl' Publ., 1976. 421 p. (In Russ.).
16. *Spektr antropologicheskikh ucheniy. Vypusk 2.* [The spectrum of anthropological doctrines. Issue 2]. Moscow, IFRAN Publ., 2008. 208 p. (In Russ.).
17. Fuko M. *Slova i veshchi. Arkheologiya gumanitarnykh nauk* [The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences]. St. Petersburg, A-cad Publ., 1994. 407 p. (In Russ.).
18. Chatterdshi S., Datta D. *Vvedeniye v indiyaskuyu filosofiyu* [Introduction to Indian Philosophy]. Moscow, Izdatel'stvo inostrannoy literatury Publ., 1955. 377 p. (In Russ.).
19. Shopengauer A. *Aforizmy zhiteyskoy mudrosti* [The wisdom of Life]. Moscow, Eksmo Publ., 2017. 640 p. (In Russ.).
20. Engel's F. *Anti-Dyuring. Perevorot v nauke, proizvedennyy gospodinom Evgeniyem Dyuringom* [Anti-Dühring; Herr Eugen Dühring's revolution in science]. Moscow, Politizdat Publ., 1988. 482 p. (In Russ.).



*Вестник Челябинского государственного университета. 2020. № 4 (438).
Философские науки. Вып. 55. С. 107–115.*

УДК 1 (091)
ББК 87.3(0)

DOI: 10.24411/1994-2796-2020-10415

ИДЕАЛЫ И ЦЕННОСТИ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ И ИХ ОТРАЖЕНИЕ В ФИЛОСОФИИ ДЖ. БРУНО

О. В. Гуторович, В. Н. Гуторович

Военно-космическая академия имени А. Ф. Можайского, Санкт-Петербург, Россия

Любая историческая эпоха формирует целый ряд ценностей и идеалов, выступающих в качестве не-явной доминанты, конструирующей и организующей деятельность человека, включая когнитивную. Перед авторами стоит задача не только проанализировать ценностные и концептуальные установки, выработанные эпохой Возрождения, но и показать зависимость личностного восприятия окружающего мира, миропонимания, познавательных решений от них. Для реализации поставленной задачи в исследовании предлагается анализ философских взглядов Джордано Бруно.

Ключевые слова: *Ренессанс, Возрождение, Джордано Бруно, стиль мышления эпохи, гуманизм, антропоцентризм, гелиоцентризм, инфинитистская космология, пантеизм, истина, познание.*

Каждая историческая эпоха предлагает свои ценности, цели, идеалы и смыслы, формирует концепцию мира и человека, задаёт парадигму или формулу бытия человечества, вырабатывает определённый стиль мышления. Как следствие, все события, происходящие в жизни общества, определяются господствующими в данную эпоху ценностными и концептуальными установками, создающими некий инвариант взаимоотношений господствующей власти, общества и личности. Данные установки задают вектор развития общества в целом, науки и культуры в частности.

Очевидно, что историческая эпоха с её идеалами и ценностями не просто предопределяет решения каждого конкретного человека, накладывая отпечаток на его личностное восприятие окружающего мира и миропонимание, она как бы создаёт фундамент, который ложится в основу любого рода творческой и познавательной деятельности. Джордано Бруно не исключение. Он порождение своего времени, без своеобразия и уникальности которого не появилась бы его философия. Перед нами стоит

задача показать, что идеи и взгляды Джордано Бруно есть результат работы целой плеяды мыслителей, которые на протяжении длительного времени формировали новый стиль мышления, источники и характер философствования, определяли иной тип философа, его задачи и роль в жизни общества. При этом формирующийся тип философа отличала вера в свои возможности, стремление к активному творческому поиску, жажда свободного полёта мысли.

Актуальность темы исследования очевидна. Несомненно, что никогда не иссякнет интерес человечества к важнейшему этапу в истории философии — эпохе Возрождения, подарившей человечеству столько ярких имён. Интересно и то, как эпоха со своими идеалами и ценностями конструирует специфический образ человека, обуславливает любую его деятельность, включая познавательную, пытаясь оставить в них след своей уникальности и индивидуальности. Но ещё более важно понять, насколько сложен процесс поиска и формирования новой формулы бытия человечества, с которой каждое поколение связывает свои надежды, чаяния,

стремления, показать, какие усилия прилагают и на какие жертвы идут титаны своего времени, чтобы продвинуть общество по пути прогресса.

В своих рассуждениях оттолкнёмся от положения, что эпоха Возрождения утверждает идеологию гуманизма, основу которой составляет критический дух, свобода суждений, отказ от авторитетов и особое отношение к человеку как к инициативной, творческой, сильной личности, отличающейся чувством собственного достоинства, образованностью, волей и стремлением к великим свершениям. Человек, «отпущенный на свободу» (Н. Бердяев), сам вершит свою судьбу, выстраивает жизнь по своему разумению. Гуманизм — это не просто идеология, это принцип, определяющий особенности картины мира, получившей впоследствии название антропоцентрической.

Уже Данте в «Божественной комедии» закладывает фундамент новой антропологии, где достоинству человека предстоит пропеть гимн. И речь идёт не о животной доле, а о доблести и знании, к которым человек предопределён от рождения [8, с. 119]. Подлинное проживание человеком своей жизни ассоциируется с реализацией уникальных способностей и возможностей, заложенных в нём Богом. Достижение цивилизованного состояния рассматривается как право, которым наделяется человек.

Ренессансный антропоцентризм сосредоточен на индивидуализме, на внутреннем мире и обращённости человека к самому себе. Ф. Петрарка в трактате «Об уединённой жизни», рассуждая о цели человеческого существования, отмечает, «что благородный дух человеческий ни на чём не успокоится, кроме как на Боге» [7, с. 27], а также на себе самом и своих стремлениях. Стремления человека обращены и направлены на совершенствование своей природы, возвышение до уровня своего создателя.

Философскую мысль эпохи Возрождения привлекает земная жизнь человека с его желаниями и потребностями творить. Дж. Манетти в работе «О достоинстве и превосходстве человека» показывает, что человек не случайно является высшим творением Бога. «...О том, сколь велика и блестяща его сила, свидетельствуют многие великие и блестящие деяния человека и орудия, чудесным образом изобретённые и освоенные» [15, с. 59–60]. Используя свои уникальные возможности, человеческий разум создаёт ремёсла, искусства, науки. Мир человека предстаёт в непривычном свете — эта область его активной деятельности, а не юдоль печали и слёз. По отношению к человеку используются

такие эпитеты, как мудрейший, благороднейший, сильнейший, прекраснейший. Человек заслуживает таких оценок, так как ему под силу творить и познавать. Его уму и деяниям присваивается атрибут божественности, человек уподобляется Богу-творцу. Человек-творец наделяется уникальным даром — способностью дотянуться до Бога. Признание же за человеком права творить обосновывало и его активную деятельностную позицию.

Антропоцентризм такого рода не мог не отразиться на представлениях человека и о мире. В результате в трудах гуманистов природа оказывается обожествлённой или используется в качестве синонима Бога. Так, например, Леон Баттиста Альберти, известный творец культуры и теоретик искусства эпохи Возрождения, рассуждая о человеке, писал, что: «Природа, то есть Бог, вложила в человека элемент небесный и божественный, несравненно более прекрасный и благородный, чем что-либо смертное» [11, с. 235–236]. Представление, что «природа есть Бог», позволяло утверждать, что, почитая, изучая и познавая природу, человек открывает для себя Бога.

Формированию антропоцентризма нового толка способствуют и социально-политические идеи К. Салютати. Будучи сторонником активной гражданской позиции, канцлер Флорентийской республики предложил своё видение роли человека в жизни общества, а также понимание гражданственности, определявшей правовое положение человека в государстве и его позицию по отношению к своему долгу перед родиной. Основу гражданского гуманизма должны были составлять принцип общего блага, равенство всех граждан перед законом и идея личной свободы, утверждающая особое состояние человека, в котором он сам мог выступать причиной своих поступков, действий и решений. Кроме того, К. Салютати убеждён, что совершенная в нравственном плане и всесторонне развитая личность могла возникнуть только в гармоничном обществе, отстаивающем своё право на свободу [3, с. 132–140].

Тема свободы характерна для Марсилио Фичино и Пико дела Мирандоллы. М. Фичино, основатель флорентийской Платоновской академии, не только ставит в один ряд такие определения человека как благородный, совершенный, свободный, он сравнивает силу и мощь человеческого гения с гениальностью создателя небес и утверждает, что рождённый царствовать, повелевать собой и земным миром, не может «терпеть рабства» [7, с. 90]. В свою очередь, Пико в «Речи о достоинстве

человека» отмечает, что, наделяя человека свободой воли, Бог предоставляет ему возможность творить и создавать самого себя. Используя интеллект, человек способен возвыситься над окружающим миром, а отдавшись страстям и плоти, встать на одну ступень с животным. Возвеличивание человека и преклонение перед его свободой способствовали становлению иной философии, в рамках которой менялось представление человека о собственных возможностях, расширялось видение мира, рождалось дерзкое желание познать окружающий мир, стать его властелином, подчинив своей воле. Гуманизм как возможность свободно существовать и творить, определять свою судьбу и выносить собственные суждения закрепляется в качестве основной идеи эпохи Возрождения.

Утверждающаяся культура гуманизма принесла с собой увлечённость античным наследием, проблемами астрономии, космографии и математики, заново переоткрывая глубочайшие истины философии. Так, изучение подлинных памятников философии, чтение в оригинале Платона и Прокла привели Николая Кузанского к концепции «учёного незнания», к пониманию, что в решении проблемы мира и бога следует использовать философский подход, основу которого составляет «суждение истины» [17, с. 47]. Способность к суждению является сущностной характеристикой человека, природным даром, реализация которого происходит в момент соприкосновения с окружающим миром, «божественной книгой, в которой бог раскрыл себя человеческому знанию» [7, с. 64]. Процесс познания бесконечен, причиной тому является неисчерпаемость исследуемого объекта. Этим объясняется критический взгляд Н. Кузанского на чрезмерную схоластическую уверенность в отношении достижения абсолютной истины, а также отрицание установки на руководство принципом «авторитета». Сомнение коснулось и Священного Писания, которое наделялось новым статусом и рассматривалось как один из способов выражения истины.

При таком подходе несостоятельным оказывалась вся совокупность атрибутов, используемых при описании Бога и Вселенной. Бог — единое и единственное начало, абсолютный максимум. «Он — всё, в нём — все, потому что он — высший предел» [12, с. 8]. Процесс перехода от бога к миру есть «развёртывание» абсолюта, в свою очередь, зависимость мира от Бога порождает его безграничность. По сути концепция «учёного незнания» закладывала основы радикального пересмотра взглядов на Вселенную. Такая возможность на-

прямую была связана со свободным отношением к традиции, авторитету, истине и богословию. Гуманистическая культура эпохи Возрождения, изначально направленная на человека, всё больше углублялась в изучение и толкование природы.

Немаловажную роль в этом процессе сыграли представления Н. Коперника, работа которого «О вращениях небесных сфер» (1543) легла в основу гелиоцентрической системы мира. Космология Коперника опиралась на принципы натуральной философии, отрицавшей иерархическое строение Вселенной, статичность и центральное положение Земли в мироздании, неподвижный двигатель Аристотеля и отстаивавшей идею самодвижения тел. Польский астроном не высказывался о бесконечности Вселенной, но данная проблема явно интересовала его, так как он заостряет внимание на несопоставимости Неба и Земли. «По оценке наших чувств, — писал он, — Земля по отношению к небу, как точка к телу, а по величине, как конечное к бесконечному» [10, с. 24]. Так начинают раздвигаться границы аристотелевского космоса, а инфинитистские идеи постепенно завоёвывать область космологии.

Эпоха Возрождения постепенно оформляла систему идей, принципов, образцов, категорий, стратегий, предопределявших выбор познавательных проблем и способ теоретического освоения мира. Речь идёт о стиле мышления эпохи, существующем в качестве неявной доминанты, о системе господствующих мыслительных координат, диктующих, ограничивающих и конструирующих любую деятельность человека, включая познавательную. В связи с этим Джордано Бруно и его философия интересны как проявление основных установок и особенностей философской мысли своей эпохи.

Стиль мышления эпохи — это некоторая историческая объективность, в которой существует мыслитель, формирующий собственный взгляд на мир и определяющийся с собственными приоритетами в сфере познания. При этом немаловажную роль играют индивидуальные особенности личности — характер, мотивации, темперамент, а также множество других компонентов, таких как совокупность знаний, методов и ценностных ориентиров, усвоенных личностью в течение своей жизни.

Философская позиция Дж. Бруно оформлялась под влиянием целого ряда учений. Его привлекали космологические взгляды Демокрита и Эпикура, отстаивавших идею беспредельности Вселенной и множественности миров. Существенную роль в становлении мыслителя сыграл ренессансный неоплатонизм с его стремлением задать новую

картину мира, в которой ярко выражен пафос гуманизма, преклонение перед величием природы и стихийная диалектика. Бруно изучал также концепции известных арабских учёных Аверроэса и Авиценны, отрицавших монотеистический креационизм и творение мира во времени. Формирование собственной доктрины философа произошло и под влиянием текстов Гермеса Трисмегиста, возможно, сыгравших роль эмоционального импульса и предопределивших выбор Дж. Бруно в пользу гелиоцентрической космологии. И, конечно, огромное значение в философском творчестве философа имеют учение о совпадении противоположностей Н. Кузанского и революционная астрономия Н. Коперника. «Ему (Копернику) мы обязаны освобождением от некоторых ложных предположений общей вульгарной философии, если не сказать, от слепоты», — так писал Джордано Бруно в 1584 г. в «Великопостной вечере», высоко оценивая заслуги человека, заложившего основы «истинной философии» [9].

Стремление Дж. Бруно внимательно изучить и подвергнуть анализу разные философские системы во многом было связано с его неприятием того порядка, который предлагал монастырь Сан-Доменико-Маджоре своим послушникам. Штудирование теологии, принуждение к принятию положений аристотелевской философии привели мыслителя к сомнению и к желанию критически отнестись к традиционным представлениям, запрет на чтение книг злонамеренного содержания разжёл интерес к ним, пустословие богословов содействовало рождению ненависти к духовенству. В результате, как ни пытался Дж. Бруно сочетать свою страсть к знаниям с тонзурой, совмещение не удалось, а присутствующая ему от природы смелость, независимость, неумение хитрить и лукавить не способствовали реализации такой задачи. В связи с этим становится понятной характеристика, данная Дж. Бруно Кентерберийским архиепископом Дж. Эбботом: «Более смелый, чем разумный» [6, с. 47].

Итогом интеллектуальной деятельности философа явились его уникальные взгляды на проблемы познания, бытия, космологии, вопросы этики и политики, изложенные в итальянских диалогах. Убеждённый в том, что познание безгранично, а человеческий разум необходимо освободить от вековых оков и власти предрассудков, Дж. Бруно смело высказывается против схоластического учения о природе, материи и Вселенной. Способный идти ради истины на самоотречение, он отстаивает идею одушевлённости природы, защищает по-

ложения о вечности и бесконечности Вселенной, множественности миров и движении Земли. «Волю Бога следует искать в неодолимом и нерушимом законе природы» [6, с. 186], следовательно, высоко нравственным уделом учёного является познание законов природы и жизнь в соответствии с ними.

Центральной проблемой философии Джордано Бруно является отношение бога-природы и материи. Бруно не разделяет антропоморфные представления о Боге. В его философии Бог совпадает с природой, присутствует во всём и повсюду, находится «не вне и не над», а в качестве «наиприсутствующего». Бог — это не совокупность материальных вещей, а система законов и закономерностей процессов и явлений этого мира, определяющая его движение и развитие.

По сути, взгляды Дж. Бруно укладываются в одну из основных форм пантеизма, получившего название натуралистического, в соответствии с которым Бог находится в природе. Такое понимание противоречило мистическим пантеистическим представлениям Н. Кузанского, погружавшим универсум в Бога. При этом оба мыслителя шли по пути отказа от противопоставления Бога и мира, отождествляя Творца и творение.

В поэме о «Безмерном и неисчислимых» (1591) искатель истины утверждает, что природа находится «внутри материи», она «сама есть материя» [6, с. 186]. Материя «не является каким-то почти ничем» [4, с. 264], а обладает реальным бытием и способностью к образованию из собственного лона различных форм. Это объясняется тем, что природу следует рассматривать в качестве внутреннего мастера, в роли той удивительной силы, которая, будучи одарённой умом, приводит в движение свою материю. То есть источник движения, жизни, сознания следует искать внутри материи. Следовательно, имеет право на существование утверждение о всеобщей одушевлённости природы. Для обозначения данного свойства Бруно использует неоплатонические термины — Мировая душа и Мировой ум. Благодаря этому внутреннему качеству природа возвышается над искусством — сферой, которая не мыслится без рассуждений, колебаний, отклонений и сомнений в правильности решений. Иначе обстоит дело с живым искусством — природой, способной с лёгкостью вершить своё дело, создавать всё из себя самой, не прибавляя и не убавляя ничего в ощущении.

Бруно квалифицирует внешнее вмешательство в развитие мира в качестве «насильственного и случайного» [4, с. 143]. В своих представлениях он

возвращается к принципу самодвижения, встречающемуся уже в античной философии у Анаксимандра и Гераклита. Тем самым мыслитель эпохи Возрождения заостряет внимание на проблеме поиска в недрах природы источников движения, а также жизни и сознания. Подобные рассуждения ставили под сомнение аристотелевский принцип неподвижного перводвигателя, вели к отрицанию божественного вмешательства в развитие мира и к разрыву с теологией.

В диалоге «О причине, начале и едином» Дж. Бруно отбрасывает тезис о дуализме материи и формы и утверждение о противопоставлении материи и мировой души. Он не согласен ни с Аристотелем, ни с неоплатониками. Ключевым положением своей философии и целью своего познания он делает идею Единого. Отталкиваясь от диалектики Н. Кузанского и его взглядов на проблему взаимосвязи природных явлений, он утверждает, что Единое есть живая диалектическая реальность, предполагающая совпадение природы и Бога, материи и формы, возможности и действительности. «Единое есть Вселенная» [4, с. 274]. Вселенная гармонична и прекрасна, её красота проявляется в сочетании различных частей, внутри неё происходит постоянное изменение. При этом в целом Вселенная неподвижна, так как, заполняя собой всю себя, она не может перемещаться. Наконец, она не рождается и не уничтожается, ей присуща вечность и бесконечность.

С разработкой новой космологии связаны представления Бруно о строении материи, пространстве и времени. В своей философской системе он отказывается от схоластических дефиниций. Его понимание строения материи базируется на представлениях атомистов, отсюда утверждение, что «в природе существует предел деления» [7, с. 274], который из-за несовершенства органов чувств человека невозможно ощутить. Таким пределом или основой всякого бытия являются мельчайшие частички — атомы. Им свойственно движение. Движение непрерывно, источник же его находится внутри самих атомов. Предполагая, что «движение атомов происходит от внутреннего начала» [7, с. 274], Бруно расходится в понимании движения с античным атомизмом.

Бруно полемизирует и с положением Аристотеля, отрицающим пустоту. «Пустота есть пространство» [7, с. 275]. Пространство обладает свойством бесконечной величины и не предполагает отсутствие материи. Его, как и время, следует рассматривать в качестве условия существования мате-

рии. Бруно отрицает рассмотрение пространства и времени в отрыве от движения и от материи. Отталкиваясь в своих рассуждениях от данного постулата, он высказывает мысль об относительности времени и единстве пространства-времени. Его научное предвидение, созвучное современной физике, объясняется не только любознательностью, природным умом и талантом, но и удивительным трудолюбием мыслителя. Изучение и освоение трудов материалистов Древней Греции способствовало становлению своего взгляда на строение материи, а также свойства пространства и времени.

Несомненно, Бруно признавал существенную роль атомистической теории для физики, но истинному философу для познания мира этого не достаточно. В дальнейшем представления об атомах легли в основу его учения о минимуме и монаде. Для пояснения отметим, что философ использовал в своей концепции два понятия — родовой и абсолютный минимумы. Родовой минимум был равнозначен наименьшему в ряду тех или иных явлений и предметов. Абсолютный минимум мог означать атом, точку или монаду, в зависимости от того, в каком смысле использовалось данное понятие: соответственно в физическом, математическом или метафизическом. В области метафизических представлений монада — понятие, ассоциирующееся с неделимым единством, фиксирующим внутренние свойства всей Вселенной. «Минимум или монада есть всё, то есть максимум и целое» [7, с. 275]. В учении о минимуме и монаде Бруно производил отождествление не просто мельчайшей частицы бытия и Бога, а природы и Бога, что вполне соответствовало его пантеистическому мировоззрению.

С учением о бытии Джордано Бруно связана его теория познания, в рамках которой определяется задача человеческого разума — познать законы природы. Пытливый разум фиксирует не только изменения, присущие всем предметам и явлениям, его интересуют закономерности, порождающие данные изменения. Мудрецу важно обнаружить фундаментальные природные законы. В стремлении к истине человек не может ограничиться чувственным познанием, которое не исключает ошибки и искажения. В познании истины важнейшую роль играет человеческий разум, аналитические и логические возможности которого позволяют перейти от наблюдения явления к познанию его сущности. Рисуя познавательную схему, Джордано Бруно представляет себе вектор, направленный от ощущения к уму. В середине данного отрезка присутствует воображение, рас-

судок и интеллект. Такая схема познания истины задаётся самой природой, которая «осуществляет нисхождение от единого сущего к бесконечным индивидуумам» [6, с. 131]. Логично предположить, что разум совершает движение в обратном порядке. Его задача прийти к познанию всеобщих законов Вселенной, отталкиваясь от восприятия конкретных вещей и явлений.

Интерес к теории познания способствовал увлечению Дж. Бруно работами каталонского философа-мистика Раймунда Луллия, его логической машиной, разработанной в целях выполнения «механическим способом действий с логическими символами и диаграммами» [18, с. 74]. Бруно импонирует метод Луллия, в соответствии с которым следовало освоить комбинаторные операции, позволявшие совершать открытия [13, с. 312–313]. В «луллиевской» «формализованной и путаной системе он обнаружил рациональное зерно» [2], таковым стала идея автоматизации процесса рассуждения. Увлёкшись совершенствованием данного метода, Бруно выходит на проблему реформирования традиционной логики. Вместо схоластической силлогистики мыслитель предлагает использовать «изобретательную логику», где упор делается на постепенном процессе приближения к познанию законов бытия. Выводам из готовых посылок он противопоставил «постоянное упражнение воображения и мысли» [6, с. 132].

Не сомневаясь, что человеческому разуму подвластна объективная истина, Бруно выступил как против подчинения знания теологическим догматам, так и против компромиссного учения о «двойной» истине. Он не стремился примириться с церковью, а жаждал истины. В этом его личные интересы смыкались с традициями эпохи.

Следует отметить, что XVI в. характеризуется крупнейшими успехами в области естествознания. Существенный прирост знаний наблюдался в таких отраслях науки, как география, анатомия, медицина, механика, наконец, в астрономии, развитие которой было связано не только с интересами мореплавания, но и потребностью церкви усовершенствовать церковный календарь. Гелиоцентрическая система мира Н. Коперника ознаменовала собой не просто начало революционных изменений в науке, а формирование нового мировоззрения, или, как писал Ф. Энгельс, «нового летоисчисления», признаком которого стало «освобождение естествознания от теологии» [19, с. 347].

Пытливый ум Джордано Бруно не мог пройти мимо столь яркого открытия. Разделяя космоло-

гические идеи Н. Кузанского о безграничности и однородности Вселенной, а также увлечшись идеями Н. Коперника, он занялся публичной пропагандой новой системы мира, называя её «правдоподобной» и «самой правильной» [4, с. 131].

Преклоняясь перед умом Н. Коперника и принимая его учение, Джордано Бруно тем не менее обогатил данную концепцию новыми положениями и доказательствами. В диалоге «Пир на пепле» он отверг постулат Н. Коперника о замкнутой, конечной Вселенной. Основу космологии Бруно, как уже было сказано выше, составили его представления о материи, пространстве, времени и движении. Базируясь на них, он сумел вывести человеческий разум за пределы неподвижных звёзд, доказывая, что Вселенная представляет собой бесконечную субстанцию в бесконечном пространстве. Согласно представлениям Дж. Бруно, вне Вселенной ничего нет. Всё бытие — это и есть Вселенная, которая не сотворена Богом, а вечна. Единая по своей сути Вселенная предполагает бесчисленное количество миров с бесконечным многообразием форм и индивидуальных объектов.

Мысль о том, что Вселенная бесконечна, есть не только следствие увлечённости идеями Николая Кузанского, но и итог собственных рассуждений, в соответствии с которыми бесконечная Вселенная есть результат действия божественной силы, содержащей бесконечную творческую способность. Ограничивать Божество созданием конечного мира при наличии его безграничной возможности творить новые миры неубедительно. Божественное превосходство проявляется в неисчислимом и безмерном.

Тезис о бесконечности Вселенной поднимал вопрос о наличии центра мира. Отказ от аристотелевского понятия абсолютных мест не допускал ни геоцентрического устройства мира, ни гелиоцентрического. «...Все те, которые принимают бесконечную величину тела, не принимают в ней ни центра, ни края» [5]. В связи с этим нет основания для утверждения, что Солнце или Земля являются центром Вселенной, нет основания и к предположению, что бесчисленные звёзды должны иметь связь только с нашим миром. Любой мир — это и центр, и периферия Вселенной одновременно.

Познавательные дерзания Джордано Бруно укладываются в общую тенденцию эпохи Возрождения, призванную изменить отношение к человеку и его разуму и признать неудовлетворённость когнитивного ума. Закономерно и утверждение М. Монтеня, написавшего в своём знаменитом труде «Опыты»,

что, если у человека и возникает удовлетворённость своей познавательной деятельностью в погоне за знанием, «то лишь по слабости способностей» [14, с. 359]. В процессе познавательной деятельности удовлетворённость может означать «ограниченность или усталость» ума. Благородному уму свойственно стремление к недостижимому. Убеждённость в бесконечности познания привела М. Монтеня к выводу о бесконечности объекта познаваемого мира, к допущению существования бесконечной Вселенной с множеством миров. В «Апологии Раймунда Себундского» он написал: «Представляется невероятным, чтобы Бог сотворил только один этот мир, не создав подобных ему, и чтобы вся материя была полностью истрачена на это единственное творение» [14, с. 226–227].

Сомнение в исключительности аристотелевской картины мира высказывали Пьер-Анджело Мандзолли, прославившийся поэмой «Зодиак жизни», и Франческо Патрици, принадлежавший к роду королевского дома Боснии и преподававший философию в Феррарском и Римском университетах. В постановке вопроса о вечности и бесконечности Вселенной П.-А. Мандзолли проявил смелость и решительность. Неслучайно его суждения о материальности небесной субстанции, о самодвижении небесных тел, о наличии иных миров заставили инквизиторов не только извлечь из земли его прах и сжечь, но и предать забвению имя данного философа. Критику геоцентрической концепции мира в традициях, выработанных поколениями гуманистов, продолжил Ф. Патрици, обладавший классической образованностью. В его понимании пространство бесконечно, его заполняют отдельные звёзды, представляющие собой отдельные миры. Идею центра мира следует отвергнуть. Нелепо верить в то, что все звёзды, великие и прекрасные, «существуют исключительно ради одного небольшого по размерам небесного тела под названием Земля» [7, с. 259].

В борьбе за космологию бесконечности Джордано Бруно пошёл дальше своих современников, отвергая деление мира на «здешний» и «запредельный». Вселенная едина в физическом смысле. Следствием подобных рассуждений должна была стать мысль о существовании жизни во Вселенной, при этом не исключалась и её разумность. В сочинении «О бесконечности, Вселенной и мирах», описывая Вселенную, заполненную бесчисленным множеством звёзд с обращающимися вокруг них планетами, Бруно написал: «На этих мирах обитают живые существа, которые возделывают их, сами же эти

миры — ...живые существа Вселенной» [1]. Бессмысленно, по мнению философа, выглядит предположение, что часть мира лишена жизни. В различных формах она присутствует повсеместно. Более того, иные формы живых существ и иной вид разума, возможно, недоступны нашим чувствам.

Подводя итог вышесказанному, следует отметить, что многогранность философии Бруно очевидна. Ему удалось затронуть целый ряд самых разнообразных вопросов, волнующих философов и учёных эпохи Возрождения, ищущих истины и знаний. Но самым ярким достижением этого знаменитого титана своей эпохи явилась новая инфинитистская картина мира. Бруно проявил настоящую отвагу, развивая учение Н. Коперника. В своих научных изысканиях и утверждаемых положениях он предпринял попытку раскачать и перевернуть застывшее схоластическое сознание. Отрекаясь от существующих догм, Джордано Бруно отстаивал материалистическую концепцию Вселенной, характеризующуюся единством, материальностью, бесконечностью, вечностью, а также бесконечным числом иных миров, форм жизни и эволюции. Авторитету схоластических догм он противопоставил принцип сомнения. Обязанностью мыслителя Бруно считал необходимость критически оценивать любые общепринятые теории и положения, а основой научно-познавательной деятельности — понимание, что процесс познания безграничен.

Эпоха Возрождения породила «титана по силе мысли, страсти и характеру, по многосторонности и учёности» [16]. Предпосылками его мировоззрения стали передовые философские и культурные традиции эпохи, которые уже оформились к середине XVI в. При анализе его трудов обнаруживается преемственная связь с идеями великого Ф. Петрарки, свободолюбивых Дж. Манетти, Пико дела Мирандолы, П.-А. Мандзолли и Ф. Патрици. Гносеологические принципы Бруно улавливаются в рассуждениях М. Монтеня. Элементы материалистической диалектики, отчётливо просматривающиеся в его философии, во многом есть результат увлечённости философа работами Н. Кузанского. Очевидно, что основные тенденции и особенности эпохи Ренессанса, такие как гуманизм, вера в познавательные возможности человека, стихийная диалектика, признание величия природы, нашли наиболее полное отражение именно в его пантеистической философии, цель которой не в познании сверхприродного Бога, а постижении природы, являющейся «Богом в вещах».

Список литературы

1. Баев, К. Л. Создатели новой астрономии: Коперник. Бруно. Кеплер. Галилей / К. Л. Баев. — М., 1948. — 116 с. — URL: <http://www.astro-cabinet.ru/library/snakbkg/sozdateli-novoy-astronomii-kopernik-bruno-kepler-galiley15.htm> (дата обращения: 16.01.2020).
2. Баландин, Р. К. Странствующий рыцарь Истины. Жизнь, мысль и подвиг Джордано Бруно / Р. К. Баландин. — М., 1988. — URL: <https://itexts.net/avtor-rudolf-konstantinovich-balandin/209511-stranstvuuschiy-rycar-istiny-zhizn-mysl-i-podvig-dzhordano-bruno-rudolf-balandin/read/page-8.html>
3. Брагина, Л. М. Итальянский гуманизм эпохи Возрождения / Л. М. Брагина. — М., 2018. — 390 с.
4. Бруно, Дж. Диалоги / Дж. Бруно. — М., 1949.
5. Гайденко, П. П. История новоевропейской философии в её связи с наукой / П. П. Гайденко. — М.; СПб., 2000. — 456 с. // ЛитМир. — URL: <https://www.litmir.me/br/?b=54505&p=16>.
6. Горфункель, А. Х. Джордано Бруно / А. Х. Горфункель. — М., 1965. — 206 с.
7. Горфункель, А. Х. Философия эпохи Возрождения / А. Х. Горфункель. — М., 1980.
8. Данте, А. Божественная комедия / Д. Алигьери. — М., 1967.
9. Йейтс, Ф. А. Джордано Бруно и герметическая традиция / Ф. А. Йейтс. — М., 2000. — URL: <http://psylib.org.ua/books/yates03/txt13.htm> (дата обращения: 29.12.2019).
10. Коперник, Н. О вращениях небесных сфер. Малый комментарий. Послание против Вернера. Упсальская запись / Н. Коперник. — М., 1964.
11. Корелин, М. С. Очерки Итальянского возрождения / М. С. Корелин. — М., 1896.
12. Кузанский, Н. Избранные философские сочинения: Об учёном незнании, Об уме, О неинном, О бытии возможности / Н. Кузанский. — М., 1937.
13. Лапшин, И. И. Философия изобретения и изобретение в философии. Введение в историю философии / И. И. Лапшин. — М., 1999. — 399 с.
14. Монтень, М. Опыты : в 3 кн. / М. Монтень. — М. ; Л., 1960. — Т. 3.
15. Ревякина, Н. В. Итальянское Возрождение. Гуманизм второй половины XIV — первой половины XV в. / Н. В. Ревякина. — Новосибирск, 1975.
16. Рожицын, В. С. Джордано Бруно и инквизиция / В. С. Рожицын. — М., 1955. — URL: <http://www.astro-cabinet.ru/library/dbiip/dzhordano-bruno-i-inkviziciya.htm> (дата обращения: 19.02.2020).
17. Тажуризина, З. А. Философия Николая Кузанского / З. А. Тажуризина. — М., 1972.
18. Шилов, В. В. История логических машин / В. В. Шилов. — М., 2013.
19. Энгельс, Ф. Диалектика природы / Ф. Энгельс // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — 2 изд. — Т. 20.

Сведения об авторах

Гуторович Ольга Викторовна — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры истории и философии, Военно-космическая академия имени А. Ф. Можайского, Санкт-Петербург, Россия. olwikgut@yandex.ru.

Гуторович Валерий Николаевич — кандидат философских наук, доцент кафедры социально-экономических дисциплин, Военно-космическая академия имени А. Ф. Можайского, Санкт-Петербург, Россия. valgut@yandex.ru.

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 4 (438).
Philosophy Sciences. Iss. 55. Pp. 107–115.*

THE IDEALS AND VALUES OF THE RENAISSANCE AND THEIR REFLECTION IN THE PHILOSOPHY OF J.D. BRUNO

O.V. Gutorovich, V.N. Gutorovich

Mozhaisky Military Aerospace Academy, St. Petersburg, Russia. olwikgut@yandex.ru valgut@yandex.ru

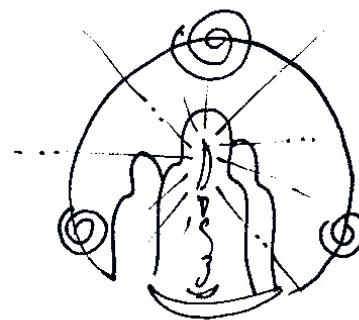
Any historical epoch forms a number of values and ideals that act as an implicit dominant that constructs and organizes human activity, including cognitive activity. The authors are faced with the task not only to analyze the value and conceptual attitudes developed by the Renaissance, but also to show the dependence of personal perception of the world, worldview, and cognitive decisions on them. To implement this task, the article offers an analysis of the philosophical views of Giordano Bruno. The study shows that the pantheistic

philosophy of the thinker is the result of the manifestation of the main trends of the Renaissance, such as humanism, belief in the cognitive capabilities of man, spontaneous dialectics, and recognition of the greatness of nature. To demonstrate the main ideas of the Renaissance, the analysis involves the characteristic of the views of the Renaissance philosophers who made the greatest contribution to the formation of the style of thinking of their historical time.

Keywords: *Renaissance, Renaissance epoch, Giordano Bruno, style of thinking of the epoch, humanism, anthropocentrism, heliocentrism, infinitist cosmology, pantheism, truth, cognition*

References

1. Bayev K.L. *Sozdateli novoy astronomii: Kopernik. Bruno. Kepler. Galiley* [The creators of the new astronomy: Copernicus. Bruno. Kepler. Galilei]. Moscow, 1948. Available at: <http://www.astro-cabinet.ru/library/snabkg/sozdateli-novoy-astronomii-kopernik-bruno-kepler-galiley15.htm>, accessed 16.01.2020. (In Russ.).
2. Balandin R.K. *Stranstvuyushchiy rytsar' Istiny. Zhizn'. Mysl' i podvig Dzhordano Bruno* [Knight errant of Truth. The life, thought, and feat of Giordano Bruno]. Moscow, 1988. Available at: <https://itexts.net/avtor-rudolf-konstantinovich-balandin/209511-stranstvuyushchiy-rycar-istiny-zhizn-mysl-i-podvig-dzhordano-bruno-rudolf-balandin/read/page-8.html>, accessed 11.01.2020. (In Russ.).
3. Bragina L.M. *Ital'yanskiy gumanizm epokhi Vozrozhdeniya* [Italian humanism of the Renaissance]. Moscow, 2018. (In Russ.).
4. Bruno Dzh. *Dialogi* [Dialogues]. Moscow, 1949. (In Russ.).
5. Gaydenko P.P. *Istoriya novoyevropeyskoy filosofii v eyeo svyazi s naukoy* [History of new European philosophy in its connection with science]. Moscow, St. Petersburg, 2000. Available at: <https://www.litmir.me/br/?b=54505&p=16>, accessed 14.01.2020. (In Russ.).
6. Gorfunkel A.Kh. *Dzhordano Bruno* [Giordano Bruno]. Moscow, 1965. (In Russ.).
7. Gorfunkel A.Kh. *Filosofiya epokhi Vozrozhdeniya* [Philosophy of the Renaissance]. Moscow, 1980. (In Russ.).
8. Dante A. *Bozhestvennaya komediya* [The divine Comedy]. Moscow, 1967. (In Russ.).
9. Yeyts F.A. *Dzhordano Bruno i germeticheskaya traditsiya* [Giordano Bruno and the hermetic tradition.]. Moscow, 2000. Available at: <http://psylib.org.ua/books/yates03/txt13.htm>, accessed 29.12.2019. (In Russ.).
10. Kopernik N. *O vrashcheniyakh nebesnykh sfer. Malyy kommentariy. Poslaniye protiv Vernera. Upsalskaya zapis* [On the rotations of the celestial spheres. A small comment. The message against Werner. Uppsala entry]. Moscow, 1964. (In Russ.).
11. Korelin M.S. *Ocherki Italyanskogo vozrozhdeniya* [Essays of the Italian Renaissance]. Moscow, 1896. (In Russ.).
12. Kuzanskiy N. *Izbrannyye filosofskiye sochineniya: Ob uchyonom neznanii. Ob ume. O neinom. O bytii vozmozhnosti* [Selected philosophical works: about scientific ignorance, about the mind, about not knowing, about being possible]. Moscow, 1937. (In Russ.).
13. Lapshin I.I. *Filosofiya izobreteniya i izobreteniya v filosofii. Vvedeniye v istoriyu filosofii* [Philosophy of invention and invention in philosophy. Introduction to the history of philosophy]. Moscow, 1999. (In Russ.).
14. Monten', M. *Opyty: v 3 knigakh* [The Experiments. In 3 books]. Moscow, Leningrad, 1960. Vol. 3. (In Russ.).
15. Revyakina N.V. *Italyanskoye Vozrozhdeniye. Gumanizm vtoroy poloviny XIV — pervoy poloviny XV v.* [Italian Renaissance. Humanism of the second half of the XIV — first half of the XV century]. Novosibirsk, 1975. (In Russ.).
16. Rozhitsyn V.S. *Dzhordano Bruno i inkvizitsiya* [Giordano Bruno and the Inquisition]. Moscow, 1955. Available at: <http://www.astro-cabinet.ru/library/dbiin/dzhordano-bruno-i-inkvizitsiya.htm>, accessed 19.02.2020. (In Russ.).
17. Tazhurizina Z.A. *Filosofiya Nikolaya Kuzanskogo* [The Philosophy of Nicholas of Cusa]. Moscow, 1972. (In Russ.).
18. Shilov V.V. *Istoriya logicheskikh mashin* [History of logical machines]. Moscow, 2013. (In Russ.).
19. Engels F. *Dialektika prirody* [Dialectics of nature]. Marks K., Engels F. *Sochineniya* [Works]. Moscow, 1961. Vol. 20. (In Russ.).



*Вестник Челябинского государственного университета. 2020. № 4 (438).
Философские науки. Вып. 55. С. 116–117.*

**УДК 101.1
ББК 87.3**

«О ВРЕМЕНИ», ИЛИ ПЕРВЫЙ НАУЧНО-ПОПУЛЯРНЫЙ ЖУРНАЛ В РОССИИ

В. А. Кузнецов

Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия

В отделе редких книг Челябинской областной универсальной научной библиотеки отложилась книга XVIII в. «Исторические, генеалогические и географические примечания в ведомостях...», изданная в Санкт-Петербурге в 1765 г. Это перепечатка научных статей из научного периодического приложения к газете «Санкт-Петербургские ведомости». Это приложение выходило в свет с 1729 по 1740 г.

Данный научный журнал открывается философской статьёй «О времени». Сама статья имеет несколько частей. В начале первой части статьи неизвестный автор приводит известное замечание Августина Блаженного о времени. В журнале цитата из Августина в XVIII в. формулируется так: «...что же есть время? Так долго как меня об оном никто невопрашивает, то знаю я, что оное есть; но ежели мне тому, кто меня об оном вопрошает, оно изъяснит, то я оное незнаю». Автор говорит в своей статье, что вопрос о времени очень труден, «понеже время не есть такая вещь, которая вне нас подлинно находится, и тако оное нашею мыслию понять невозможно; но токмо в нашей душе чрез рассуждение познавается». В статье сообщается, что «новейшие философы о времени познают, а имянно, что оное порядком тех вещей есть, которые не в едино время приключаются, но одна за другою следуют. Другие объявляют, что время некая часть вечности есть, а иные, что оное то есть, чем движения во свете исчисляются, когда кто на предыдущее и последующее смотрит...» В этих суждениях чувствуется влияние взглядов Г. Лейбница на пространство и время как отношения координации.

И далее автор пишет о понимании течения времени: «что то, что прошло, ничто есть и паки не возвращается, что впредь быть имеет, такожде ещё ничто есть, но то, что настоящее есть...». Далее обычные в то время деистические суждения автора статьи о сотворении времени богом «...что ежели бы бог не соизволил ни света, ни движения, ни же какой твари сотворить, тогда бы такожде и никакого времени, ниже прошедшего, настоящего или будущего не было, и что время, ежели подлинно сказать, ничто от бога сотворённое, но токмо того следствием есть, что действительное на свете сотворено».

Автор определяет некоторые свойства времени: «Сие время, каково оное само собою есть, преходит непрестанно, и оное в себе самом ничего не содержит, чрез что бы одну часть от другои отделить невозможно было».

В статье также отводится место единицам измерения времени, проблеме точки его отсчёта (например, солнечным часам, лунным календарям и т. п.). В остальных разделах статьи продолжаются научные рассуждения о роли Солнца, Луны и звёзд в измерении временных этапов, отрезков: «И тако мы почитаем мы Солнце и Луну за двух непременных мерятелей времени». С позиции научного знания того времени разбираются солнечные, лунные и земледельческие календарные циклы. Дается различие Юлианского и Григорианского календарей. Автор упоминает взгляды Платона (великий платоновский звёздный год, равный 36 000 обыкновенным солнечным годам), Аристотеля, Кеплера на проблему измерения вре-

мени. Даются сведения о движении Земли вокруг Солнца и о часовых поясах.

Специалисты, историки печати считают эти «Примечания к ведомостям» первым научно-популярным журналом Петербургской академии наук. Более подробная история появления этого журнала такова. С января 1728 г. Петербургская академия наук приступила к изданию газеты «Санктпетербургские ведомости» на русском и немецком языках. Тогда же и появились «Примечания к ведомостям...» — первое академическое издание научно-популярного характера. Но в XVIII в. читателей в России, подготовленных для чтения таких серьёзных газет, как «Санктпетербургские ведомости», было недостаточно. Перед переводчиками возникали некоторые трудности при переводе многих научных и иностранных терминов. Поэтому сразу же при возникновении «Ведомостей» было решено выпускать «Примечания» к статьям, напечатанным в газете, которые явились бы чем-то вроде справочника для читателей. Однако получилось так, что вместо словаря-лексикона стал выходить журнал, содержащий разнообразные научно-популярные статьи, стихи, заметки и т. п. Что же касается первоначального замысла редакции — краткого объяснения непонятных «терминов и слов», то сжатое истолкование или перевод их стали помещать (с момента выхода «Примечаний...») в самих текстах «Ведомостей...». Постепенно журнал как новое явление культуры, формировал в России определённый тип читателя. В одном из писем от 1731 г. известный государственный деятель и историк В. Н. Татищев сообщал, что издаваемые Академией «Примечания...» вызывают большой интерес и даже создалась уже привычка искать в них ответ на некоторые вопросы.

Эти «Исторические, генеалогические и географические примечания в ведомостях...» существовали почти 15 лет и стали постепенно эволюционировать в литературный журнал. Например, с 1735 г. в журнале стали появляться переводы В. К. Тредиаковского. В 1741 гг. в журнале были напечатаны переводные и оригинальные оды М. В. Ломоносова.

В «Примечаниях...» печатались переводы стихов древних и европейских авторов. В литературной части журнала печатались переводы из английских и немецких сатирико-нравоучительных журналов, а также воспроизводились на русский язык оригинальные статьи из некоторых европейских газет.

Но большей частью «Примечания...» печатали материалы из естественных наук: математики, астрономии, а также статьи по истории и философии. Для 30–40-х гг. XVIII в. «Примечания...» «были превосходным научно-популярным журналом». Поэтому через много лет после прекращения в октябре 1742 г. главой Академии Андреем Нартовым выхода журнала любители-коллекционеры и специалисты разыскивали комплекты журнала, и в 1765–1766 гг. в Москве переиздали «Примечания...». В 1787 г. в Петербурге в последний раз переиздали номера журнала, которые содержали преимущественно научные статьи о природных явлениях и по истории. Именно переиздание в 1765 г. статей из журнала за 1729 г. и находится в отделе редких книг Челябинской областной универсальной научной библиотеки.

Следует отличать «первый научно-популярный журнал» в России, о чём данная статья, и «первое академическое издание научных статей на русском языке». Первая часть книги трудов профессоров за 1726 г. только что созданной Петербургской академии была напечатана в Санкт-Петербурге при Академии наук в 1728 г. Это был русский том (в 246 страниц) первого научного периодического издания Академии наук России. Всего в первый том «Краткого описания» вошло 30 статей петербургских академиков и нескольких иностранных членов-корреспондентов. В книге были три отдела: математики, физики и истории. В переводах статей принимал участие В. Е. Ададунов — первый адъюнкт Академии наук из русских и автор первой русской грамматики, напечатанной Академией (то есть первый русский учёный). Эта книга была вообще первым научным изданием Петербургской академии наук на русском языке и первой её попыткой популяризации научных знаний.

Сведения об авторе

Кузнецов Владимир Александрович — доктор исторических наук, профессор кафедры философии, Челябинский государственный университет. Челябинск, Россия.

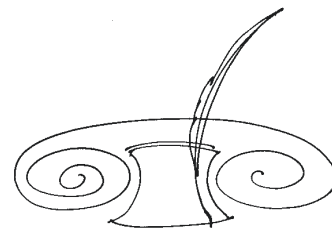
*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 4 (438).
Philosophy Sciences. Iss. 55. Pp. 116–117.*

“ABOUT TIME”, OR THE FIRST NON-FICTION MAGAZINE IN RUSSIA

V.A. Kuznetsov

Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia

В ЗАПИСНУЮ КНИЖКУ ПРЕПОДАВАТЕЛЯ



Бань (I в. до н. э.) — китайская поэтесса, написавшая «Песни о моей обиде».

«**Гулян Чжуань**» — комментарии к летописи «Чунь цю», приписываемый Гулян Чи (IV в. до н. э.), но фактически составлен во II в. до н. э. Впоследствии признан каноническим.

Диотима («богобоязненная») — знаменитая жрица и пророчица из Мантинеи, образованнейшая женщина, которая поразила Сократа гибкостью ума и логикой. Она сыграла важную роль в оттачивании словесного мастерства Сократа. В диалоге Платона «Пир» она должна была искупить грехи афинян во время чумы 429 г. до н. э.

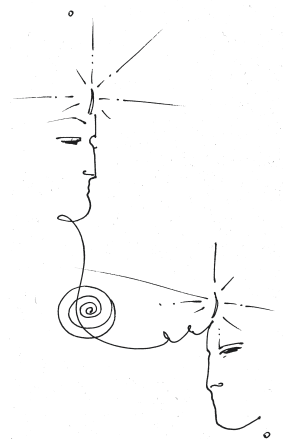
«**Йога пяти огней**» — считается одним из тяжелейших способов самоистязания: аскет стоит

под палящим солнцем, в центре между четырьмя кострами, расположенными по сторонам света.

Маркел — написал сочинение об Атлантиде; на его сведения опирался неоплатоник Прокл. Более о нём ничего не известно.

Хираньякша («золотое небо, пространство») — в др.-инд. мифологии могущественный асур (да-нава), которого победил Вишну в образе вепря Варахи.

(Из словаря В. А. Кузнецова. Краткий словарь-справочник по истории, мифологии, религии, философии, искусству Древней Индии и Древнего Китая». — Челябинск, 2013. — 406 с.)



*Вестник Челябинского государственного университета. 2020. № 4 (438).
Философские науки. Вып. 55. С. 119–124.*

УДК 1.16
ББК 87.2

DOI: 10.24411/1994-2796-2020-10416

ФИЛОСОФСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ: ПОНЯТИЕ, ПРОБЛЕМЫ, ПЕРСПЕКТИВЫ

Е. Г. Ланганс

Челябинский государственный институт культуры, Челябинск, Россия

Статья содержит обзор выступлений на теоретическом семинаре, состоявшемся в рамках Недели философии на Южном Урале (18–23 ноября 2019 г.) по теме, вынесенной в заголовок. Представлен далеко неполный список вопросов, задающих направления для дальнейших размышлений; из них выделены три, которые, по мнению автора, являются принципиальными и проблемными; делаются выводы о необходимости продолжения профессиональной дискуссии.

Ключевые слова: *философское исследование, научное исследование, объект и предмет исследования, метод, методология, подход, подготовка и образование исследователей в области философских наук, философское мышление и деятельность.*

Накануне Всемирного дня философии в Челябинском государственном институте культуры состоялся теоретический семинар «Философское исследование: понятие, проблемы, перспективы». Впервые кафедры философии челябинских вузов объединили свои усилия для проведения Недели философии, что плодотворно сказалось на всех мероприятиях: от открытого философского лектория в ЮУрГУ и VI Международной научной конференции «Бытие человека: проблема единства в многообразии современного мира» на базе ЧелГУ и до праздничного заседания философского клуба ЧГИК в завершении.

Актуальность темы не вызывает сомнения, поскольку вопросы различий научного и философского исследования, объекта и предмета философского исследования, его методов и методик, его теоретической и практической значимости, а также вопросы подготовки исследователей в области философии сегодня во многом остаются открытыми. За последние 10 лет только одна статья в «Вопросах философии» была посвящена состо-

янию философских исследований в мире. Известный финский философ и логик Яакко Хинтика в своей статье утверждал, что «Философские исследования переживают кризис по крайней мере в смысле отсутствия направления или направлений <...> Чего не хватает — это осознания идей, способных указать цели философского исследования и открыть двери для их достижения» [2].

На наш взгляд, дело не только в этом. Вопросы методологии философского исследования отнюдь не тривиальны, особенно в ориентации на воспроизводство философского исследовательского мышления. Мы полагаем, что необходимость в профессиональном обсуждении этих вопросов назрела давно, и надеемся, что прошедший семинар положит начало серии дискуссий по этой теме.

Выступление доктора философских наук, профессора, старшего научного сотрудника кафедры философии ЮУрГУ И. В. Вишева открыло обсуждение темы и касалось *философии и науки как разных типов исследования*. Докладчик указал

на необходимость разделения гносеологического и онтологического подходов к рассматриваемому вопросу. Первый подход требует употребления таких категорий, как Единичное, Особенное и Всеобщее, а второй — таких, как Отдельное и Общее. В этом смысле в науке движение познания происходит от единичных предметов через особенное к выявлению всеобщих признаков и к открытию законов. В онтологическом плане нельзя отождествлять Отдельное и Единичное, Общее и Всеобщее. Необходимо рассматривать Отдельное в рамках Всеобщего.

Основная мысль выступления состояла в том, что принципиальная разница между философией и естественными науками состоит в стилях их мышления. Естественнонаучное мышление (в гносеологическом плане) ограничено наличным в конкретный период времени набором знаний. Наука накапливает эмпирический материал, делает выводы. Но перейти к Всеобщему (в философском смысле), то есть выйти к предельным рамкам исследования мало кто может.

У философии больше степеней свободы, она смелее заглядывает в будущее, выдвигает гипотезы. Почему? Потому что она не только обобщает данные естественных наук, но выявляет и обобщает глубинные основания всей культуры, рассматривает развитие мышления и научное познание в целом. Наука не поднимается до таких обобщений, что ограничивают её кругозор. Но и философское исследование не может обойтись без Единичного, Особенного и Всеобщего. Это должно в нём присутствовать имплицитно.

Темой доклада кандидата философских наук, доцента кафедры философии ЧелГУ С. А. Денискина стала *проблема синтеза знаний и идейные основания синтеза*. По мысли докладчика цель синтеза знаний ставится тогда, когда возникает необходимость создания целостной картины объекта или его теоретического описания в познавательной деятельности, а также в употреблении целостного знания об объекте на практике и в трансляции этих знаний в образовании.

Проблема синтеза знания обсуждалась на семинаре именно в первом аспекте. Как утверждал докладчик, эта проблема возникает не столько по причине углубляющейся дифференциации наук, сколько по причине произвольности выделения предметов изучения объекта по аналогии с построением произвольных проекций на неопределённые плоскости в геометрии. В итоге знаковое отображение совершенно не совпадает

с реальной структурой объекта. Соответственно, необходимо учитывать, что всякий способ синтеза знаний должен быть строго увязан со способом их получения. В частности, процедуры абстракции и процедуры синтеза должны образовывать единый познавательный механизм.

Далее докладчик выделил необходимые шаги синтеза знаний:

- 1) выделение объекта как такового (объект при этом дан непосредственно);
- 2) воспроизведение его структуры в знаковой форме;
- 3) помещение объекта в идеальное смысловое пространство, которое определяется и размечается с помощью философских категорий (именно они, по мысли докладчика, задают возможность перехода к следующему шагу — синтезу знаний);
- 4) восстановить имеющиеся проекции — знания в согласованном виде. Для синтеза знаний необходим дедуктивный подход: от идей о том, как правильно думать, с чего начинать, как синтезировать знания, — к практическому уровню конкретных наук и знаний, и к уровню реализации в технических науках.

Обсуждение выступления приняло характер дискуссии. В частности, Е. Г. Ланганс выдвинула следующие возражения на основе вопроса о различиях объектов исследования в науке и в философии. Вряд ли можно утверждать, что в философии объект дан исследователю непосредственно, где предметы исследования задаются, собственно, для того, чтобы как-то «ухватить» объект. И строятся они не произвольно, а под особые цели и задачи. А если таких предметов несколько и все они «правомерны», то в этом случае и нужно ставить проблему синтеза или конфигурирования знаний. Н. Г. Апухтина высказала суждение о том, что в выступлении речь скорее идёт не об идейных, а о философских основаниях синтеза конкретных научных знаний. В. С. Невелева задала вопрос, основанный на мысли о том, что проекции или предметы выделяются тоже на каких-то идейных основаниях, что приводит к выводам иногда тоже в виде идей. Соответственно, как совместить все эти идеи как идеи?

Е. Г. Ланганс, кандидат философских наук, доцент кафедры философских наук ЧГИК, посвятила своё выступление *топике как средству организации пространства философского исследования*. Во введении докладчица постаралась развести «Познание» и «Исследование», утверждая, что познание появляется в истории человечества гораздо раньше исследования как сильное че-

ловеку познание, которое происходит как событие и откладывается в опыте сознания. Исторически рассматривая вопрос, можно утверждать, что исследование возникает тогда, когда организуется особая исследовательская деятельность.

Философское исследование соединяет в себе познавательную установку, связанную с живыми проблемами человека, общества и т. п., — с исследовательским упорством — бесконечно задавать вопросы о сущности явления, о его причинах, об основаниях суждений и знаний, вплоть до выхода на пределы знаний. Когда иссякают конкретные ответы, тут и появляется место подлинно философскому исследованию, которое вынуждено двигаться в зоне неопределённости (в частности, неопределённости объекта). Далее докладчица остановилась на открытом Аристотелем и разработанным Московским методологическим кружком методе топики, который позволяет исследователю двигаться мыслью в условиях неопределённости. На вопрос об использовании топики в науке был дан следующий ответ: топики нужна в поисковом исследовании. Если сегодня в науке таковые есть, то это возможно.

В замечаниях по выступлению вновь был поставлен вопрос об объекте и предмете философского исследования. Объект последнего, по мысли выступающей, не дан непосредственно, но задаётся постановкой проблемы, определением «знания о незнании», а предмет формируется как способ содержательно «ответить» на проблемный вопрос, часто без претензии на полный и окончательный ответ. В. С. Невелева высказалась о том, что нужно думать о способах постановки философских проблем. Отсутствие философского осмысления какого-то феномена ещё не может называться проблемой.

Первым после перерыва выступил, профессор кафедры философии ЮУрГУ В. И. Гладышев о роли философских исследований в философской подготовке, философском образовании и философском просвещении. Он процитировал определение Т. Нагеля: «Философское исследование — это именно постановка вопросов и их осмысление, формулировка идей и поиск аргументов по их опровержению, а также изучение того, как на самом деле работают наши понятия и концепции» [2]. По мнению докладчика, данное определение наверняка не исчерпывает всех смыслов, вкладываемых в понятие. Важно то, как философские исследования разворачиваются во взаимодействии, в частности, преподавателя и сту-

дента, руководителя и аспиранта. Любой исследователь вынужден, метафорически говоря, протаскивать верблюда через игольное ушко, что для студентов и аспирантов означает — через свою маленькую проблему протаскивать огромный материал, даже если это нужно для написания хотя бы абзаца своего текста. И это способствует становлению исследователя. В этом смысле любой исследователь на любом уровне — ученик.

Учебная деятельность — это подготовка к профессиональной деятельности, в частности, исследовательской. Преподаватель должен сам заниматься исследованиями, чтобы у него был такой запас материала, который может быть использован в любой учебной ситуации, чтобы всегда был ресурс для развития его учеников. Главная задача преподавателя — вызвать серьёзный интерес к философии. Это и просветительская задача, которая встаёт перед нами не только в учебной аудитории. И здесь могут возникнуть такие вопросы, на которые нельзя сразу дать ответ, что требует в дальнейшем своеобразного исследования. Принципиально противопоставить философское знание чему-то вроде паранауки.

В подготовке исследователей в области философии важен диалог между преподавателем, руководителем и студентом или аспирантом по поводу интересов, намерений, запасов знаний последнего, возможностей его продвижения по проблеме.

На вопрос, как сформировать философское мышление, В. И. Гладышев ответил следующим образом: философия требует определённых задатков, способностей, склада ума. На этой основе можно что-то развивать. Остаётся вопрос, по словам Н. Г. Апухтиной, как сделать так, чтобы философские исследования выпускников профильной специальности были продуктивными?

Доктор философских наук, профессор кафедры философских наук ЧГИК Н. Г. Апухтина, тема выступления которой была «Методология и методика: проблема демаркации», предварительно отнеслась к предыдущему обсуждению, начав с вопроса: можно ли достичь глубокого философского знания и понимания, если иметь в виду только самообразование? Ответ: вероятно, когда-то было можно. До В. Соловьёва многие философы в России не имели систематического философского образования. К философии их подтолкнули особое душевное расположение, глубокий интерес к философским проблемам, а соответствующие труды сделали их заметными фигура-

ми в истории философии. В философию сегодня можно прийти и из науки, и из инженерии, но это требует серьёзного самоопределения, огромного труда и образования.

По мнению докладчицы, тема её сообщения актуальна тем, что методологическое влияние философии на научные исследования постоянно оспаривается, поскольку многим сегодня непонятен статус философии. Философию одни считают наукой, поскольку у неё есть система понятий, есть принципы организации философского знания и т. д. Другие так не считают. Но философия это не только наука, но и мировоззрение. И профессиональному философу необходим широчайший круг знаний. А ещё философия — это искусство мышления, убеждения, полемики. Фактически дискуссия о статусе философии в период перестройки в нашей стране помогла понять, что такое философия. И в это время было сделано много работ методологического характера (особенно в области философских проблем естествознания), что вполне соотносилось с тем, что в это время было сделано на Западе.

Вопросы методологии, по мысли Н. Г. Апухтиной, универсальны в том смысле, что они влияют на многие вопросы исследований, и на теорию, и на практику. Необходимо выделить в широком охвате всей области познания четыре уровня методологии: философскую методологию (метаметодологию), общенаучную методологию, отраслевую методологию и методологию в конкретной научной дисциплине (при том, что там используется и методология из более высоких уровней). В последней и появляется методика. Именно методика обеспечивает прирост теоретического знания, включая в себя комплекс представлений о специфике объекта и предмета познания, набор приёмов и процедур исследования.

Все эти уровни взаимосвязаны, оказывают влияние друг на друга и прежде всего «сверху вниз» применяют методологию друг друга. На отраслевом и дисциплинарном уровне это взаимодействие усложняется тем, что с начала XX в. лавинообразно увеличивается число научных дисциплин. Это, безусловно, затрудняет не только необходимый синтез знаний, но и просто взаимопонимание представителей разных дисциплин даже в одной отрасли.

Е. Г. Ланганс дополнила понимание «методики» исходя из теоретико-деятельностного подхода: методика позволяет построить деятельность по уже известным, описанным элементам. Она

выступает в функции предписания. Философское исследование, если оно претендует на продуктивность, вероятно, нуждается в подобном предписании.

В заключение семинара выступила доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философских наук ЧГИК, председатель диссертационного совета при ЧГИК (по специальности 09.00.13 и 24.00.01) В. С. Невелева с сообщением о *методологии исследования в диссертационных работах по философским наукам*. В основу своих рассуждений она положила понимание философии по дисциплинарному принципу, а именно, как профессионального занятия в ряду других профессиональных занятий, подчиняющихся своим правилам и канонам. Такое понимание требует отвлечения от понимания философии как области духовной культуры, как образа жизни, как мировоззрения. Соответственно, философское исследование следует определять как научное исследование в отрасли философских наук, которые причисляются к области гуманитарных наук. В этой отрасли сейчас выделяется девять специальностей. Одна из них — философская антропология и философия культуры, по которой ведёт подготовку кафедра философских наук ЧГИК; а по специальностям онтология и теория познания и социальная философия готовит аспирантура ЧелГУ.

Обратившись к статье Я. Хинтикка, В. С. Невелева выделила следующие важные положения. Во-первых, непонимание природы философской мысли точно так же приводит к кризисному состоянию философии, как и отсутствие идей, указывающих цели и направления исследований. Во-вторых, нужно прояснить понятие философской деятельности (философское исследование — только один из возможных её видов). Сведение философской деятельности к экзегезису как предъявлению собственной интерпретации мысли какого-либо автора, то есть к самопрезентации интерпретатора, не является исследованием. Отсюда следовал промежуточный вывод: вопросы природы философского мышления и прояснения понятия философской деятельности — это проблемные вопросы.

Следующая часть сообщения касалась анализа авторефератов докторских и кандидатских диссертаций (докладчицей были проанализированы 50 текстов) по философским наукам, которые защищались в разных городах с 2012 по 2019 г. включительно. Насколько эти работы соответствовали требованиям, предъявляемым к диссертационным исследованиям?

Необходимо понимать, утверждала докладчица, что диссертация — это научное произведение, в котором исследователь ставит проблему, определяет объект, предмет, ставит цели, решает задачи и приходит к определённым результатам. С латыни диссертация переводится как исследование, сочинение и рассуждение. Так же нужно понимать и философское диссертационное исследование. ВАК определяет диссертацию как научную квалификационную работу, в которой исследователь должен решать задачи определённого уровня, для чего нужно использовать определённую методологию.

По положению ВАК, во введении диссертации обязательно должна присутствовать такая часть, как методология и методы исследования. Реально эта часть в работах именуется по-разному: методологическая база исследования, теоретико-методологические основания исследования и т. д. При этом часто диссертанты не различают многие понятия, смешивают теоретические основания и методологическую базу. Конечно, некоторые теоретические идеи могут играть методологическую роль, но ведь на это нужно специально обращать внимание и писать об этом. Необходимо придирическое отношение к словам, грамотное употребление понятий.

Чаще всего в проанализированных текстах в этом разделе введения указываются подходы. Только в одной из проанализированных работ применялся метод философской концептуализации. Между тем философия работает на уровне концептов и создаёт концепты. Без некоей концептуальной идеи невозможно собрать содержание. Вообще, как правило, авторы работ не понимают, чем «подход» отличается от «метода» и «методики», а «метод» от «принципа». Путаются, например, диалектический подход, диалектические методы и принципы. Но ведь это особенно важно в философских исследованиях, поскольку их объекты бывают настолько сложны, что с какой-то одной стороны их действительно не «ухватишь». И подход — это, вероятно, «заход» с какой-то одной из возможных сторон. Необходимо также различать общенаучные, философские и прочие подходы. Перечень подходов велик. Наверное, слож-

но применить один подход, хотя это было бы интересно. Вероятно, принцип дополнительности в использовании подходов возможен, а иногда нужен. Но тогда нужно осознавать, что есть какой-то ведущий подход, благодаря которому высвечиваются главные идеи диссертации.

Семинар завершился общей свободной дискуссией.

В заключение остановимся на ряде вопросов, требующих дальнейшего обсуждения и прояснения. Есть ли различия в понимании объекта и предмета в философском и чисто научном исследовании? Какие методы есть в философии, в чём их суть, как их применять? Чем определяется специфика философского исследования, кроме методологии? Должен ли быть один ведущий подход в философском исследовании, обеспечивающий теоретическое и методологическое единство работы? Чем вообще определяется единство методологических оснований философского исследования? Нужно ли применять определённый метод уже на стадии сбора материала?

Чем отличаются мышление и познание, познание и исследование? Что такое мышление и, в частности, исследовательское мышление? Чем оно отличается от проектного? Чем отличаются метод и методика исследования и что и на какой стадии работы использует исследователь? Как согласуются в философском исследовании научные и чисто философские «элементы»?

В принципе, вероятно, можно свести все эти вопросы к трём, для нас, предельным, то есть задающим проблемное поле. Каково значение философских исследований сегодня? Каковы его перспективные (открывающие) темы и идеи? Каковы особенности методологии философского исследования?

Перечень вопросов открыт. Как было сказано, любое профессиональное занятие требует определения своих норм и образцов, следования им. Иначе оно превращается в имитацию деятельности. И даже если возникает потребность в отказе от устаревших образцов и, следовательно, в развитии деятельности, без определения отправной точки и перспективных направлений этого процесса не обойтись.

Список литературы

1. Нагель, Т. Что всё это значит? Очень краткое введение в философию / Т. Нагель. — URL: <https://www.hse.ru/mirror/pubs/share/157919308>
2. Хинтиikka, Я. Философские исследования: проблемы и перспективы / Я. Хинтиikka // *Вопр. философии.* — 2011. — № 7. — URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=347&Itemid=44

Сведения об авторе

Ланганс Елена Геннадьевна — кандидат философских наук, доцент кафедры философских наук Челябинского государственного института культуры. Челябинск, Россия. kaf-fil@chgaki.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 4 (438).
Philosophy Sciences. Iss. 55. Pp. 119–124.*

PHILOSOPHICAL STUDY: CONCEPT, PROBLEMS, PROSPECTS

E.G. Langans

Chelyabinsk State Institute of Culture. Chelyabinsk, Russia. kaf-fil@chgaki.ru

The article contains an overview of the speeches at the theoretical seminar held in Chelyabinsk state institute of culture within the framework of the Week of Philosophy in the Southern Urals (November 18–23) on the topic “Philosophical study: concept, problems, prospects”. A far-incomplete list of questions that ask directions for further reflection is presented. In principle, it is probably possible to reduce all these issues to the most important three. What is the importance of philosophical research today? What are its perspective subjects and ideas? What are the features of philosophical research methodology? The conclusion states that if there is a need to abandon obsolete samples and develop activities, it is necessary to determine the starting point and promising directions of this process.

Keywords: *philosophical research, scientific research, object and subject of research, method, methodology, approach, preparation and education of researchers in the field of philosophical sciences, philosophical thinking and activity.*

References

1. Nagel T. *Chto vsyo yeto znachit? Ochen' kratkoye vvedeniy v filosofiyu* [What does it all mean? A very short introduction to philosophy]. Available at: <https://www.hse.ru/mirror/pubs/share/157919308> (In Russ.).
2. Hintikka Y. *Filosofskiye issledovaniya: problemy i perspektivy* [Philosophical research: problems and prospects]. *Voprosy filosofii* [Problems of philosophy], 2011, no. 7. Available at: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=347&Itemid=44 (In Russ.).



MONTIBVSELSIN
LOLACTABATCORI
CRVDELISLEXINIE
CARMINLNOSTRI
REFORMA F. DN. VN
MONTIBVSELSIN
LOLACTABATCORI
CRVDELISLEXINIE
CARMINLNOSTRI