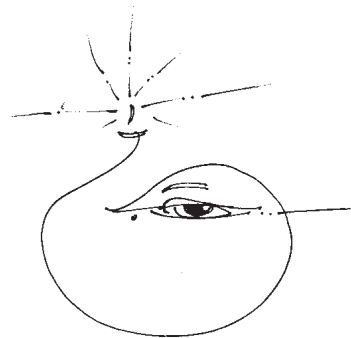


ФИЛОСОФСКИЙ ВЗГЛЯД НА ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ



УДК 111

К. А. Шпека

ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ И ПРАКТИЧЕСКОЕ В ФИЛОСОФИИ

Отражена попытка определить место философии в структуре общественного сознания с точки зрения ее функциональной значимости. В этой связи автор исследует специфику предмета философии, основываясь на диалектико-материалистической методологии.

Представлены четыре основные формы проявления диалектического единства между человеком и природой. В свете этого автор говорит о своеобразии структуры философии как особой системы знаний и ценностей, а также о своеобразии философии, исходя из прагматологических предпосылок знания человека об окружающем мире и о себе. Философия может проникнуть в мир только в рамках определенной культуры и практики. Общественные предпосылки развития философии проявляются потребностями идеологии, между которыми существует диалектическое единство.

Ключевые слова: философия, практика, онтология, гносеология, аксиология, ценности, культура, идеология.

Вопрос о сущности и назначении философии, на первый взгляд, может показаться тривиальным, не содержащим в себе никакой познавательной проблематики. Казалось бы, за свою многотысячелетнюю историю философия определилась со своей предметной областью и прочно заняла свое место в структуре общественного сознания. Но вот вопрос о практическом значении философии, связанный с функционированием философии как общественного явления, по-прежнему превращает ее в хромую лошадь.

Особенно отчетливо это наблюдается в наши времена, когда прагматизм потребительского мировоззрения, основанного на ценностях личной выгоды и удовлетворения, прежде всего, материальных потребностей, затмевает ценности высшего порядка. Ощущение этого состояния философии переживают представители той части общественности, которая напрямую связана с функционированием и развитием философии – научно-педагогическими кадрами высшей школы. С окончанием советского периода отечественной истории идеоло-

гическая догматика марксизма-ленинизма канула в лету. Более того, действующая Конституция напрямую гласит, что в стране нет и не должно быть господствующей идеологии (на наш взгляд, такая норма, прописанная в основном законе государства, это и есть господствующая идеология). Казалось бы, такая политическая обстановка благоприятствует развитию или, по крайней мере, создаёт благоприятные предпосылки для развития существующих и появления новых философских систем взглядов на мир. Однако реальность такова, что приходится признать отсутствие интереса со стороны общественности к философии как фундаментальному основанию, концептуальному каркасу духовной сферы жизни общества, тому каркасу, который конституирует сверхчувственное в некое целое, приводящее взаимоотношения людей к единому знаменателю в виде более или менее схожей системы взглядов на окружающую действительность. Ту самую действительность, которая противостоит человеку с момента его рождения, но без которой он не в силах просто существовать.

Здесь то, что называется действительностью, нужно понимать в широком смысле: это и природа как естественная среда обитания, и общество как совокупность индивидов, связанных друг с другом различными отношениями. Общество находится в противоречии с природой, что придает им внутренне напряженное единство. Люди находятся в противоречии друг с другом, а также с общественными явлениями и нормами. В этом клубке противоречий, который представляет собой огромный комплекс познавательных проблем, не вызывает сомнения один факт – существование человека отличается деятельным, практическим характером. Человечество преобразует окружающий мир, создавая особый тип реальности, так называемую вторую природу, цивилизацию и культуру. В лоне культуры и возникает философия, она живет и изменяется вместе с культурой. Последняя есть «выжимка» человека в его формальном смысле, человека как родовой сущности, как человечества. Философия неразрывно связана с человеком, процесс филогенеза подразумевает под собой и становление культуры. Любое духовное явление и его функционирование в обществе неслучайно, для возникновения такого явления нужна потребность общества в нём, эта нужда и представляет собой ту необходимость, которая приводит к появлению философии. Значит, какая-то доля прагматизма в философии как общественном явлении может присутствовать.

Для того, чтобы ответить на вопрос, какова эта доля и что под ней понимать, нужно обрисовать предметную область философии как особого типа знания. В этой связи мы разделяем точку зрения, в соответствии с которой философия имеет дело, прежде всего, с мировоззрением. На взгляд автора, нет особой нужды проводить детальный анализ этого понятия, ограничимся утверждением, в соответствии с которым мировоззрение – совокупность всех взглядов человека на мир (в виде знаний, оценок, ценностей, образов и символов и т. д.), на его место в этом мире. Но одной констатацией своего пребывания в мире, в качестве простой природной и социальной данности, человек не ограничивается. Человек помимо названных вопросов, сквозь ответы на которые формируется мировоззрение, пытается обнаружить свое *должное* место в мире: какое место я *должен* занимать здесь, для чего я здесь? Вот основная мировоззренческая проблема, порожденная диалектическим единством тех противоречий,

которые были названы выше. Ответы на эти трудные вопросы служат целеполагающим мотивом для человека как философствующего субъекта. Какое место занимает философия в системе мировоззренческих ориентиров, какую роль играет при решении мировоззренческих проблем? Обратим внимание на тот факт, что в центре мировоззренческих поисков всегда находится человек как существо вопрошающее, а не как биологическая (тем более, физическая) единица. Человек как переживающий тяготы и невзгоды своего существования. Разумеется, такое вопрошание возможно только при условии осознанности своего отличия от окружающего мира. Итак, схематически мировоззренческий спектр познавательных проблем можно изобразить в виде двух окружностей – большой и вписанной в нее малой. Большая окружность – визуализация той материальной компоненты мира, которую принято обозначать как объективная реальность или, иначе, природа. Малая окружность – человек со всеми богатствами своего духовного мира (экзистенциальные состояния, знания, духовные потребности и т. д.). Это субъективная реальность. Она относительно независима от объективной реальности. Между этими двумя видами реальности присутствует тесное диалектическое единство. На мой взгляд, можно говорить о нескольких проявлениях этого единства. Прежде всего, это проявляется в факте существования и того, и другого. Оба типа реальности *есть* сущие. Получается, что языковая единица в виде глагола связки «есть» выражает изначальную, фундаментальную основу, на которой находятся оба этих вида реальности. Но при этом в своем единстве они различны, прежде всего, в том смысле, что сущее атрибутируется пространственно-временными характеристиками, которые в свою очередь фиксируют длительность сущего, его изменчивость, т. е. движение. Преходящий характер сущего, пожалуй, есть исходная точка, с которой берет свое начало мировоззренческое вопрошание. Среди всего многообразия преходящих объектов вопрошающий разум стремится найти нечто устойчивое, неизменное. Но в пределах большой окружности, на эмпирическом уровне, этого нет. В пределах малой окружности для преодоления этого отсутствия возникает *понятие* бытия. При этом не следует забывать, что всякая мысль – опосредованное отражение материального бытия. Поэтому при помощи понятия бытия фиксируется, прежде

всего, некая устойчивость природных явлений в виде закономерностей природы. Поэтому обратная сторона духовности находится в природе. Так проявляется первая форма диалектического единства между большой и малой окружностью. Это единство – бытие того и другого, которое внутренне противоречиво, что находит свое воплощение опять-таки в противоречии между бытием и существованием. Ни один предмет из сферы сущего не есть само бытие, но лишь форма его проявления, через которое оно раскрывается перед человеком в процессе познания и других форм деятельности. Так мы подходим ко второй форме проявления диалектического единства, к процессу познания. Вопрошая о бытии, человек уже подспудно актуализирует познавательную проблему. Он выступает здесь как субъект познания, возвышаясь над уровнем повседневного обыденного сознания. Это вопрошание – исходная точка философского познания. При этом основная задача этого познания – обнаружение формального (существенного, устойчивого) во всем многообразии единичностей природы. «Процесс образования понятий есть процесс отвлечения от ряда второстепенных признаков или свойств предмета. Абстрактное мышление путем логической операции отвлечения и обобщения извлекает из реально существующих вещей то, что составляет их сущность. Мысль человека не должна оставаться общей и пустой, она должна быть конкретной, проникающей в сущность вещей. Таким образом, процесс образования понятия о предмете есть процесс отбрасывания деталей, т. е. второстепенных моментов предмета, и обнаружения или раскрытия сущности, т. е. главного, решающего в нем» [4. С. 43]. Познание с его формализацией эмпирических данных представляет собой интеллигентную связующую нить между большой и малой окружностью. Здесь обнаруживает себя онто-гносеологическая плоскость основного вопроса философии с точки зрения марксизма. Но вопрошание (в данном случае – познание), стремящееся к обнаружению формы изучаемого объекта, не может актуализироваться в сознании человека, сознающего в той или иной степени свое отличие от окружающего мира, не испытав предварительно воздействие со стороны стихийных материальных сил. Автор имеет в виду практику как чувственно-предметную деятельность человека, направленную на преобразование окружающей среды. Древнего человека, пожалуй, в большей степени

тревожило чувство голода и иные насущные потребности, нежели онтологическая и гносеологическая проблематика. Поэтому практика *есть* также фундаментальная связующая нить между двумя окружностями, но она может осуществляться неосознанно, иррационально. В то же время, преобразуя окружающий мир, человек испытывает и обратное воздействие со стороны объективных результатов осуществленных им же преобразований, изменяясь как в морфологическом, так и в духовном отношениях. Практическая деятельность – это своеобразное проявление диалектического единства между объективной и субъективной реальностью, единство внутренне противоречивое, что придает соотношению природы и человека более напряженный, динамичный характер. В этой связи упомянем о расхожем среди научно-философской общественности тезисе: практика – источник и цель познания, причем в независимости от того, к какой сфере сущего относятся вопросы, поставленные человеком как познающего субъекта. «Когда человек воспринимает предметы и явления, то он уже имеет определенный запас знаний в виде представлений и понятий, которые выступают как предпосылка процесса познания, хотя на самом деле они являются результатом истории познания и практики. <...> Способность понимать воспринимаемое вырабатывается в процессе практической деятельности» [4. С. 31].

Практическое отношение человека к природе приводит к появлению цивилизации и тесно связанной с ней культуры как системы особого рода – исторически обусловленных – ценностей. Ценностный аспект единства субъективной и объективной реальностей представляет собой культурную, духовную оболочку практики. Культура в таком смысле – продукт деятельности человека и общества в целом по созданию ценностей и иерархии этих ценностей, которая диктуется спецификой общественных отношений определенной эпохи. Ценности поэтому невозможны вне общества, так же как невозможно существование вне общества самого человека с тем, чтобы стать таковым в полном смысле этого слова, т. е. обрести свою сущность как субъекта творческой деятельности, через которую и при которой он становится воплощением своей родовой сущности. Ценности также представляют собой своеобразные кирпичики, строительный материал, конституирующий любой тип мировоззрения, традиционно выделяемых в литературе: ми-

фологический, религиозный, художественно-эстетический, обыденно-повседневный (практически-повседневный), научный. Ценностная нагрузка присутствует во всех из этих типов мировоззрения. Но, на наш взгляд, существенной чертой, присущей всем названным типам, которая одновременно отличает их от философского, является отсутствие рефлексивной составляющей, под которой следует понимать процесс теоретической объективации сознания в качестве познавательного проблемного поля. «Получая возможность рассматривать объектное сознание как бы со стороны, сознание как субъект рефлексии оказывается в состоянии сделать объектом своего рассмотрения и отношение объектного сознания к объекту этого последнего. Прибегая к словосочетанию “объектное сознание”, мы хотим подчеркнуть не только то, что сознание есть объект внимания рефлектирующего субъекта, но также и то, что оно в качестве сознания является интенциональным, т. е. само тоже направлено на собственный объект» [1]. Так вот, отношение сознания как сознания интенционального к его собственному объекту тоже может быть в поле зрения субъекта рефлексии» [1]. На основании всего сказанного можно придти к выводу о том, что специфика философии как общественного явления заключается в ее предметной области, в качестве которого выступает обозначенное *диалектическое единство субъективной и объективной реальностей в четырех основных аспектах его проявления*. Сама же философия как творческий вид деятельности представляет собой теоретическое конструирование определенной системы взглядов человека на все, что вне его, и свое отношение к этому. Поэтому для философии между человеком и окружающим его миром всегда существует некий посредник в виде теоретических конструкций, обобщающих познавательное, практическое и ценностное отношение человека к миру при помощи отвлеченных до предельной крайности понятий. Поэтому по-прежнему есть основания принимать точку зрения Ф. Энгельса на суть философской проблематики, через которую во многом раскрывается и суть самой философии: «Великий основной вопрос всей, в особенности новейшей, философии, есть вопрос об отношении философии к бытию. <...> Вопрос об отношении мышления к бытию имеет еще и другую сторону: как относятся наши мысли об окружающем нас мире к самому этому миру. <...> На философском языке этот вопрос называется

вопросом о тождестве бытия и мышления» [5. С. 31, 33, 34]. Однако искомое единство, воплощенное в предельно абстрактных понятиях, окончательно достигнуто быть не может, т. к. природа бесконечна, поэтому бесконечны по своему содержанию и философские понятия, а соответственно, и системы взглядов, основанные на этих понятиях, которые, по сути, являются исторически обусловленными попытками вскрыть более полно их содержание. Все многообразие философских учений, вращающихся в рамках одной проблематики, лишней раз подчеркивает бесконечность данного процесса, процесса теоретического конструирования систем взглядов на мир в контексте решения мировоззренческих вопросов. «Совершенная неправда, что великие умы имели одинаковые суждения о бытии и о человеке. Доказательство этого выводят из той веры, что гении ближе стоят к сущности мира и, следовательно, должны правильнее, т. е. однообразнее говорить, что он такое. Гении, однако, имели индивидуальные взгляды, и, проникая в сущее, они глубже должны были противоречить друг другу» [3. С. 219]. Философия поэтому является творческим видом деятельности в том смысле, что она создает определенную теоретическую схему, объясняющую мир, но не создает этот мир, который существует как данность, как материальная предпосылка или условие возникновения теоретической схемы сквозь призму субъективности, субъективного разума.

Однако стоит ли в таком случае говорить о том, что человек как субъект теоретического творчества может выступать и в качестве субъекта практического творчества в смысле преобразования окружающей действительности? Практика как чувственно-предметная деятельность человека – одна из его сущностных черт. Но нуждается ли она как атрибут бытия человека в философии? Ведь она выступает в качестве связующей нити между природой и человеком, прежде всего, как существом физиологическим. Для практики первобытного человека не требовалось философской рефлексии, т. к. изначальным побудительным мотивом для него как существа практического являлись материальные потребности, необходимость удовлетворения которых служила фундаментом для формирования и укрепления социальных отношений, в широкой сети которых человек и *становится* человеком как в филогенетическом, так и в онтогенетическом смыслах. Соответственно, философия осмысливает отношение человека

к миру в свете вновь создаваемых предметов и процессов наличного бытия, являющихся объективацией его общественной сущности.

Человек как существо практическое и человек как существо мыслящее (как обладатель субъективного разума) представляет собой порождение определенных социальных условий, точнее, общественных отношений, обладающих историческим характером. Поэтому практическое и теоретическое отношение к миру всегда социально обусловлено. Наиболее резко мировоззренческие вопросы и потребность в их философском разрешении возникают в кризисные исторические моменты, когда происходит ломка сложившихся и устоявшихся общественных отношений с определенным содержанием всех форм общественного сознания, которые в совокупности представляют собой культуру того или иного общества. Обширная вариативность философских систем, отличающихся отрицательным отношением к рациональному анализу сущего, символизирует собой крайнюю степень общественной нестабильности и может свидетельствовать только о ней, т. е. в такой ситуации происходит размывание границ предмета философии, связанное с выходом практического взаимодействия человека и окружающего мира из границ существующего теоретического объяснения мира.

Устоявшееся наполнение категорий перестает адекватно отражать материальную действительность (к которой мы относим и общественные отношения) в качестве ее диалектической, т. е. относительно автономной противоположности. Теоретический вакуум при разрешении мировоззренческих вопросов в таком случае заполняется иными способами объяснения мира, направленными на обнаружение единства в многообразии, в первую очередь, такими, как мифология и религия. Философия при этом вынужденно замыкается в границах метафизического разрыва субъективной и объективной реальности, замыкаясь на сознании как явлении, утратившем диалектическую взаимосвязь с объектом своей направленности. Общественные процессы в таком случае подчас не поддаются строгому рациональному объяснению. В этом смысле философия не способна преобразовать мир, как о том писал К. Маркс [5. С. 108], не способна хотя бы потому, что «отношения базисные складываются независимо от сознания» [2. С. 13].

Но философия способна изменить сознание, воспринимающее этот мир, изменить на осно-

ве теоретического рассмотрения исторически своеобразных форм проявления диалектического единства между человеком и природой, выступая, таким образом, в качестве теоретически обоснованного мировоззрения, основанного на предельно отвлеченных понятиях, направленных на решение основного вопроса философии. Однако философия может выполнять и преобразующую функцию, *но только в качестве составляющей какой-либо идеологии, потребность в которой социально обусловлена*. Философские утверждения именно как идеологемы в составе определенной идеологии могут и, пожалуй, должны выполнять преобразующую функцию. Но сведение философии к идеологии сужает ее предмет и превращает в средство политической борьбы, что приводит к утрате ее всеобщего характера, т. е. ограничивает предмет философии рамками одной из названных выше окружностей. Поэтому следует говорить о том, что идеология создает своего рода препятствие для развития философии, но это препятствие в то же время есть и необходимое условие ее развития в качестве диалектической противоположности. Противоречие между ними заключается в стремлении идеологии поглотить философию и включить ее в процесс активного воздействия на общественные процессы. Философия же стремится к самобытности в качестве духовного явления и представляет собой своеобразный теоретический фундамент для какой-либо идеологии.

Все сказанное позволяет сделать вывод о том, что философия представляет собой теоретически обоснованное мировоззрение, сформированное на основе решения вопроса о соотношении природы и мышления, который является теоретической оболочкой, содержащей в себе осмысление основных форм проявления диалектического единства между субъективной и объективной реальностями. основополагающим значением для этого является практика в качестве необходимого условия единства бытия и мышления. В этом случае залог практического успеха философии в смысле ее практической востребованности заключается в диалектическом (противоречивом) взаимодействии с иными формами общественного сознания. На наш взгляд, одной из таких форм является гуманитарная наука в тех видопроявлениях, которые наиболее идеологичны по своему характеру. Поэтому успех развития или функционирования философии зависит от потребности в ней самого общества.

Список литературы

1. Горан, В. Философия. Что это такое? / В. Горан. – URL: [http://www/libelli/works/goran.htm](http://www.libelli/works/goran.htm)
2. Келле, В. Общественное сознание и его формы / Келле В., Ковальзон М. – М., 1963. – 53 с.
3. Ницше, Ф. Утренняя заря / Ф. Ницше. – Свердловск, 1991. – 303 с.
4. Хасхачих, Ф. И. О познаваемости мира / Ф. И. Хасхачих. – М., 1950. – 94 с.
5. Энгельс, Ф. Людвиг Фейрбах и конец немецкой классической философии / Ф. Энгельс – М., 1989. – 127 с.

Сведения об авторе

Шпека Константин Александрович – кандидат философских наук, доцент Уральского государственного педагогического университета (Екатеринбург, Россия).

kshpeka@mail.ru

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 3 (385).

Philosophy Sciences. Issue 39. Pp. 7–12.

THEORETICAL AND PRACTICAL IN PHILOSOPHY

K. A. Shpeka

Ural State Pedagogical University, Ekaterinburg, Russia. kshpeka@mail.ru

The article tries to determine the place of philosophy in the structure of social consciousness from the point of view of its functional significance. In this regard the author investigates the specifics of the subject of philosophy based on dialectical-materialist methodology.

The author distinguishes four basic forms of existence of the dialectical unity between man and nature. In light of this the author speaks about the originality of the structure of philosophy as a special system of knowledge and values, and the identity of philosophy on the basis of praxeological presuppositions of human knowledge about the world and about him. Philosophy can penetrate into the world only within a certain culture and practices. The guarantee of practical success of philosophy in terms of its practical relevance is dialectical (contradictory) interaction with other forms of social consciousness. One of such forms is the humanitarian science with its ideological nature. Therefore, the success of the development or the functioning of philosophy depends on the needs of its society. Social preconditions for the development of philosophy manifest themselves in the needs of the ideology, between which there is a dialectical unity.

Keywords: philosophy, practice, ontology, epistemology, axiology, value, culture, ideology.

References

1. Goran V. *Filosofija. Chto jeto takoe?* [Philosophy. What it is?]. Available at: <http://www/libelli/works/goran.htm>. (In Russ.).
2. Kelle V., Koval'zon M. *Obshhestvennoe soznanie i ego formy* [Social consciousness and its forms]. Moscow, 1963. 53 p. (In Russ.).
3. Nische F. *Utrennjaja zarja* [Morning Star]. Sverdlovsk, 1991. 303 p. (In Russ.).
4. Hashachih F.I. *O poznavаемости mira* [On the knowability of the world]. Moscow, 1950. 94 p. (In Russ.).
5. Jengel's F. *Ljudvig Fejrbah i konec nemeckoj klassicheskoj filosofii* [Ludwig Feuerbach and the End of German classical philosophy]. Moscow, 1989. 127 p. (In Russ.).

УДК 101. 1: 316
ББК 87.6

А. А. Целыковский

ПОЛИТИЧЕСКИЙ МИФ КАК ДЕТЕРМИНАНТА ФОРМИРОВАНИЯ НАЦИОНАЛЬНОГО ПОЛИТИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

Рассматривается проблема влияния политической мифологии на формирование национального политического сознания. Устойчивые политические мифы в ходе исторического развития той или иной нации становятся частью политической ментальности, в свою очередь, определяющей специфику национального политического сознания. Делается вывод о том, что политическая мифология, действительно, является значимой детерминантой формирования и функционирования политического сознания.

Ключевые слова: политический миф, политическое сознание, ментальность.

Крушение Советского Союза привело к тому, что новое российское государство вот уже два десятка лет находится в состоянии мучительного выбора пути дальнейшего развития. Если в начале демократических реформ интеллигентная и политическая элита рассматривала либерализм как эталон общественного и государственного устройства, то в настоящее время массированная критика либеральных ценностей становится практически официальной позицией власти. Попытки всесторонней интеграции в западное политико-экономическое пространство постепенно сменяются стремлением к обособленности и поиску собственной идентичной модели развития. Все это происходит на фоне непрекращающихся дискуссий, посвященных поиску новой национальной идеи. Подобные тенденции можно объяснить сменой элит, внешне- и внутривнутриполитической ситуацией и комплексом других причин. Однако с высокой долей уверенности можно утверждать, что причины описанной выше ситуации обусловлены также особенностями национальной культуры. Говоря точнее, некоторые характерные черты современного политического сознания, в свою очередь, определяемые спецификой национального менталитета, препятствуют осуществлению тех или иных идеологических программ и, наоборот, способствуют возврату, казалось бы, забытых духовных ценностей. В самом деле, по какой причине одни модели политического поведения гибнут еще на стадии внедрения, а другие вновь и вновь актуализируются вне зависимости от политической конъюнктуры? Чем объясняется политическая инертность и апатия большей части населения России – страны с поистине великим историческим прошлым? И са-

мое главное, возможен ли выход из сложившейся кризисной ситуации? Понимание специфики российской культуры и менталитета, а соответственно, и механизмов функционирования национального политического сознания позволяет подойти к решению поставленных вопросов.

Каким образом происходит формирование национального политического сознания? В общем виде политическое сознание определяется как «система политических знаний, ценностей, убеждений, на основе которых вырабатываются устойчивые ориентации и установки людей по отношению к политической системе и их месту в политической системе, формируются определенные модели политического поведения» [4. С. 225]. При всем многообразии классификаций содержания политического сознания в его составе можно выделить компоненты рационального и иррационального характера. Рациональный пласт политического сознания представляет собой теоретическую обработку политических идей, ценностей, традиций, одним словом, всего того, что составляет содержание иррационального пласта политического сознания, именуемого в научно-исследовательской литературе политической ментальностью. Различные теоретические концепты, составляющие рациональную сторону политического сознания, находятся во взаимодействии с иррациональной его стороной и во многом от нее зависят. Вообще содержание политического сознания отчетливо демонстрирует диалектику рационального и иррационального. Политические теории и доктрины должны учитывать психологию масс, исторические и культурные традиции – от этого зависит успешность их функционирования. Кроме того, политические концепты создаются

путем теоретического рационального осмысления культурно-исторического опыта, традиций и ценностей. Рассматривать политическое сознание в отрыве от конкретной культурно-исторической среды невозможно.

Таким образом, сущность политического сознания определяется спецификой национальной культуры. Несмотря на то, что политическое сознание формируется в конкретную историческую эпоху, в его структуре имеются своего рода духовные «константы» – устойчивые особенности, обусловленные национальной культурой и присутствующие вне зависимости от исторического периода. Подобная предрасположенность к воспроизведению определенных моделей политического мышления и поведения удачно описываются с помощью понятия «менталитет» или «ментальность».

«Ментальность» определяется как «относительно устойчивая совокупность установок и предрасположенностей индивида или социальной группы воспринимать мир определенным образом. Ментальность формируется в зависимости от традиций культуры, социальных структур и всей среды жизнедеятельности человека, и сама в свою очередь их формирует, выступая как порождающее начало, как трудноопределимый исток культурно-исторической динамики» [3, С. 525]. Значение ментальности в общественно-политической жизни раскрывается через понятие «политическая ментальность», которое характеризуется как «глубинный уровень коллективного и индивидуального сознания, включающий и бессознательное; совокупность интеллектуально-психологических установок, ориентирующих политическое поведение социальной и этнической группы, индивида. В отличие от идеологии – продуманной системы мысли, закреплённой властными или референтными структурами, ментальность выражает тот уровень общественного сознания, в котором отношение к миру остается логически не выявленным, неотрафлексированным, не отделённым от эмоций и привычек, но дает возможность по-своему воспринимать самого себя, свое природное и социальное окружение» [3, С. 526]. Следует обратить внимание на иррациональную основу политической ментальности. А поскольку политическая ментальность является фундаментом, на котором строится политическое сознание, необходимо признать, что именно иррациональное начало во многом детерминирует политическое сознание.

Основа политической ментальности, как уже говорилось, коренится в глубинных нерационализированных слоях народной психики. Политическая ментальность – это результат осмысления исторического пути нации. В данном случае под «осмыслением» подразумевается не рациональная рефлексия, не поиск объективных закономерностей, а скорее конструирование некой идеализированной или, говоря точнее, сакральной истории, своеобразной «мифологии нации». Интуитивное мистическое ощущение принадлежности к определенному пространству и сообществу, причастности к освященным временем традициям и ценностям – все это составляет основу политической ментальности. Свое выражение данная основа получает в виде устойчивых политических мифов, которые являются продуктом идеологической практики. Современный миф – это рационализированный архаический миф, воспроизведенный в рамках идеологической системы. Он представляет собой идеологический концепт, в котором, однако, преобладает иррациональный компонент, и соответственно, он апеллирует к бессознательному. Тем самым, современное мифотворчество представляет собой процесс манипуляции мифологическими символами в ходе политического дискурса. Необходимо детально рассмотреть данный процесс ввиду его принципиальной значимости для понимания формирования и функционирования политической ментальности и политического сознания в целом.

Процесс появления современной мифологии начинается с разрушения мифологии архаической. В традиционном обществе мифология представляла собой целостную систему осмысления, концептуализации и трансляции опыта, выполняла ряд важнейших социальных функций и являлась фундаментом первобытного коллектива, универсальным инструментом социальной коммуникации, интегрирующим отдельные индивиды в единое социальное целое. Данные функции мифологии отчетливо демонстрируют сюжеты так называемых космогонических мифов, повествующих о появлении мира, человека, общества. Задача этой группы мифов заключается в том, чтобы предоставить человеку образец для деятельности, социальной активности. Согласно мнению М. Элиаде, миф является универсальным архетипом поведения индивида и социума в целом. Он пишет: «Космогонический миф становится образцовой моделью для всего многообразия

творческих проявлений» [6. С. 30]. По его словам, миф «всегда имеет отношение к «созданию»: миф рассказывает, как что-то явилось в мир или каким образом возникли определенные формы поведения, установления или трудовые навыки; именно поэтому миф составляет парадигму всем значительным актам человеческого поведения...» [6. С. 28]. Таким образом, осмысленный архаическим человеком повседневный опыт обобщался и выражался в форме мифологических сюжетов и образов, формировавших идеалы общественного устройства, с помощью которых человек организовывал социокультурное пространство.

В ходе рационализации общественного сознания мифология как целостная система мироосмысления постепенно разрушается и вытесняется на периферийные области культуры, но мифологические архетипы, выраженные в символической форме, сохраняют свое культурное значение, выполняя функции своеобразных ориентиров в смысловом пространстве социальной реальности. Именно в символической форме мифология существует в современной политической культуре. Закрепленный в мифе архетип уже не явлен непосредственно, он предстает как символ, но и после рационализации он все еще сохраняет свое социальное значение, порождая бессознательные ассоциации и программируя определенное социальное поведение субъекта. Символ как способ передачи информации не содержит конкретного сообщения, предполагает полисемию, что с необходимостью предполагает контекст интерпретации. При этом толкование мифологического символа происходит на бессознательном уровне. Таким образом, архетип социального поведения содержится в мифе и выражается в символической форме как «символ-архетип».

К наиболее важным символам-архетипам, активно подвергающимся идеологическим интерпретациям, можно отнести архетип «золотого века», отражающий в мифологии представления о некотором начальном времени всеобщего благоденствия и счастья, впоследствии утраченном. Идеология эксплуатирует данный образ во время крупных социальных преобразований, изображая новый социальный порядок как вновь обретенную эпоху всеобщего благоденствия («светлое коммунистическое будущее», «американская мечта»). Еще одним значимым символом-архетипом является архетип Великой Матери, который при рациональной идеологической обработке отождествля-

ется с государством, конкретным социальным институтом или структурой (элита, партия и т. д.). Среди символов-архетипов, обладающих важнейшим социальным значением, необходимо выделить символические образы Хаоса, Космоса. Пространство в представлении мифологического мышления неоднородно и делится на сакральный центр (мировая ось – *axis mundi*) и враждебную периферию. Деление окружающего пространства на «свое» и «чужое» является характерной особенностью мифологического мышления. Место своего обитания идентифицируется как сакральный центр мира. Окружающее человека жизненное пространство, превращенное им при помощи ритуала в гармоничный Космос, противостоит враждебной периферии, которая олицетворяет силы неупорядоченного и опасного Хаоса – территории, где не действуют традиции и законы. Космос есть воплощение гармонии и порядка, это упорядоченный и оформленный Хаос. Герой-первопредок, Демиург преобразует первичный Хаос, организуя его в упорядоченный Космос, в тот мир, в котором существует человек.

Картина космогенеза становится для архаического человека парадигмой поведения, которая воспроизводится в ходе различных творческих актов, а образы Космоса и Хаоса становятся категориями, с помощью которых человек осмысливает свое положение в системе бытия, в том числе, социального бытия. Аналогично действиям божества, преобразующего неупорядоченную материю Хаоса в нечто осмысленное и гармоничное, человек, совершая творческий акт, преобразует изначальное природное пространство в пространство социальное. Так реализовывается архетип космогонии: божество творит природный мир, человек по его образцу творит мир социальный. Рационализируясь, данные архетипы мифологических сюжетов переосмысливаются, но сохраняются. Космос – это обитаемый и упорядоченный мир, организованный и обустроенный социум, пространство, в котором действуют законы и традиции. Идеологическая интерпретация переносит символ Космоса на конкретную социально-политическую систему, которая начинает ассоциироваться с гармоничным истинным и, по сути, единственно правильным социальным порядком. Космос противостоит опасному и вредоносному Хаосу. Символ Хаоса идеология преобразует в образ внешнего врага. В делении пространства на свое (правильное, освященное традицией) и чужое (враждебное, опасное, губительное) заключает-

ся характерная особенность мифологического миропонимания, превращенная идеологической интерпретацией в устойчивый политический миф, который, в свою очередь, становится устойчивым шаблоном политической ментальности и политического сознания.

Процесс формирования современной политической мифологии начинается с рационализации общественного сознания, десакрализации и разрушения целостной системы архаической мифологии. Мифологические символы, воплощающие в себе архетипы социального поведения, продолжают воспроизводиться в ходе политического дискурса в рамках идеологической системы. Современная политическая мифология – это, по сути, та же идеология, но с преобладанием иррациональной составляющей. Идеология, несмотря на значительный элемент иррационализма, является рационально созданной и теоретически оформленной системой идей, посредством которой определенные социальные группы артикулируют собственные интересы и цели. При этом идеология – это не только система идей и теорий, это еще и программа действий, инструмент решения различных социальных и политических задач. Использование идеологией мифологических символов значительно увеличивает ее эффективность. Интерпретация политического события в соответствии с мифологическими символами-архетипами позволяет создавать ощущение сакральности происходящего. Все это приводит к тому, что современный политический миф в некоторых ситуациях становится гораздо действеннее идеологии. Политика вообще есть во многом иррациональная сфера деятельности, определяемая эмоциями, традициями и прочими факторами, сложно поддающимися логике. Поэтому в политической практике иррациональные политические мифы, апеллирующие к бессознательному, имеют подчас большее влияние на массы, чем рациональная аргументация или четкая программа действий. Символы-архетипы, таким образом, по-прежнему играют роль смысловых ориентиров в пространстве социальной реальности. Индивид в процессе социализации неизбежно усваивает их вместе с культурными традициями и системой ценностей. ИмPLICITно присутствующие в культуре символы-архетипы актуализируются в подходящие моменты, например, в ходе масштабных социальных кризисов. На данную особенность не раз обращали внимание исследователи феномена мифотворчества.

В периоды культурных и социальных кризисов, характеризующихся потерей привычных духовно-нравственных ориентиров, массовое сознание, потерявшее ценностную опору, стремится вновь ее обрести. В эти периоды процессы мифотворчества приобретают дополнительный мощный импульс, поскольку для дезориентированного массового сознания миф выполняет важную терапевтическую функцию.

При этом необходимо различать два вида мифотворчества. Мифологические символы и сюжеты могут сознательно использоваться идеологами, а могут бессознательно воспроизводиться массовым сознанием. Первый вид – это спонтанный процесс воспроизведения мифологических мотивов, что особенно характерно для кризисных ситуаций, когда массы, к примеру, «узнают» в той или иной политической фигуре нового героя-спасителя. Второй вид – целенаправленная деятельность определенной группы, чаще всего элиты, направленная на создание идеологических конструкций, апеллирующих к эмоциям толпы и стремящихся смоделировать прогнозируемые реакции широких масс, тем самым получив над ними контроль. В частности, Н. С. Автономова говорит о необходимости различать процессы современного мифотворчества: «Мифотворчество может быть результатом бессознательной имитации и осознанной реконструкции, следствием навязывания мифопорождающих представлений о действительности или косвенного внедрения в сознание готовых мифов, построенных идеологами и предназначенных для массового употребления. Миф как способ переживания и объяснения жизни и миф как художественная реконструкция, миф как продукт коллективного творчества (фольклор) и миф как плод индивидуальной творческой фантазии – это, конечно, весьма различные явления. Отождествлять их нельзя» [1. С. 180]. Из вышеизложенного, можно сделать вывод, что специфика национального политического сознания складывается следующим образом. Мифологические «символы-архетипы» – парадигмы социального поведения, объединяющие и обобщающие в себе на бессознательном уровне социальный опыт, воспроизводятся и интерпретируются в рамках идеологической системы. Идеологическая интерпретация устойчивых «символов-архетипов» создает политические мифы, которые, укореняясь в общественном сознании, образуют некое смысловое поле, в соответствии с которым формируется

политическая ментальность, определяющая, в свою очередь, специфику политического сознания. Политическая ментальность во многом основывается на политической мифологии. Это приводит к выводу о том, что современная мифология является детерминантой формирования национального политического сознания.

Если обратиться к конкретному примеру, то великий русский мыслитель и философ Н. А. Бердяев утверждал, что характерной чертой русского национального сознания является мессианиззм – убежденность в существовании особой исторической миссии русского народа. Религиозный феномен мессианизма имеет глубокие мифологические корни, являя собой, по сути, переосмысленные мифологические архетипы Космоса и Хаоса, а также культурного героя. В общественно-политической сфере мессианизм принимает форму убеждения в исключительном положении народа в мировой цивилизации и в его особой роли в истории. По мнению Н. А. Бердяева, в русской истории идея мессианизма нашла свое воплощение в виде доктрины «Москва – Третий Рим», отразившей не только растущие политические амбиции Российского государства, но и стремление осмыслить духовные начала русской культуры.

Идеологическая доктрина «Москва – Третий Рим» оформилась на рубеже XV–XVI веков в период образования единого централизованного Московского государства. Процесс создания одного из величайших мифов (в положительном смысле слова) русской истории, по Н. А. Бердяеву, выглядел следующим образом: «После падения Византийской империи, второго Рима, самого большого в мире православного царства, в русском народе пробудилось сознание, что русское, московское царство остается единственным православным царством в мире и что русский народ единственный носитель православной веры. Инок Филофей был выразителем учения о Москве, как Третьем Риме. Он писал царю Ивану III: «Третьего нового Рима – державного твоего царствования – святая соборная апостольская церковь – во всей поднебесной паче солнца светится. И да ведает твоя держава, благочестивый царь, что все царства православной христианской веры сошлись в твое царство: один ты во всей поднебесной христианский царь. Блюди же, внемли, благочестивый царь, что все христианские царства сошлись в твое единое, что два Рима пали, а третий стоит, а четвертому не быть; твое христианское царство уже иным не достанется». Доктрина о Москве

как Третьем Риме, стала идеологическим базисом образования Московского царства. Царство собиралось и оформлялось под символикой мессианской идеи. Искание царства, истинного царства, характерно для русского народа на протяжении всей его истории» [2. С. 249]. Н. А. Бердяев прямо говорит о том, что мессианская идеология «Третьего Рима» становится частью национального мировоззрения.

«Мессианский архетип актуализировался по причине нескольких важных событий. Освобождение от ордынского ига, объединение русских земель в единое централизованное государство, укрепление политической и военной мощи – все это способствовало пробуждению национального самосознания и постепенному формированию представлений о национальной уникальности. А своевременно созданная идеологическая доктрина выразила идеи национальной уникальности в виде целостной системы» [5. С. 140].

Действительно, «на момент формирования идеологической доктрины «Москва – Третий Рим» Московское царство осталось фактически единственным независимым православным государством. Новая идеология возникла в результате совмещения двух исторических событий (взятие Константинополя турками и освобождение Руси от монголо-татарского ига) и скрепления их мифологическим мессианским архетипом. Константинополь – духовный центр православия пал, православная Москва, наоборот, обрела независимость. Связав два этих события и сформулировав идеологическую формулу «Москва – Третий Рим», Московское царство объявляло себя духовной преемницей Византийской империи. Сакральный духовный центр православной христианской веры перемещается в Москву, отныне у России появляется особая историческая миссия и особый исторический путь. Московское государство объявляло себя новым духовным центром истинной православной веры (сакральный центр, Космос), противопоставляя себя враждебному окружению в лице «латинян», «магометан» и прочих носителей неистинной веры (враждебная периферия, Хаос)» [5. С. 140].

Реализация мессианского архетипа в данном случае была настолько успешной, что мессианизм (уверенность в собственной уникальности, а также уникальности своего исторического пути) для России становится устойчивой и значимой мировоззренческой составляющей. «Доктрина «Третьего Рима», постепенно уко-

ренясь в национальном сознании и теряя рациональную основу, перерождается в мифологию особого пути, в которой Россия представляется особой страной, уникальной цивилизацией, стоящей особняком ко всему миру» [5. С. 140].

Удачная идеологическая интерпретация сложившейся политической ситуации позволила актуализироваться мессианскому архетипу и сформировать устойчивый политический миф, который со временем станет важным компонентом национального политического сознания. В начале XVIII столетия по причине прозападной политики Петра Великого мессианская идея уходит в тень, однако в следующем столетии вновь актуализируется в доктринах славянофильства и панславизма, а затем и в виде советской коммунистической идеологии.

Н. А. Бердяев считал, что успех коммунистического учения обусловлен его мессианским характером. Философ не просто проводит аналогию между мессианской идеей «Третьего Рима» и коммунистической идеологией, он говорит о единых истоках русского религиозно-мессианизма и русского коммунизма. По его словам, «марксизм есть не только учение исторического или экономического материализма о полной зависимости человека от экономики, марксизм есть также учение об избавлении, о мессианском призвании пролетариата, о грядущем совершенном обществе, в котором человек не будет уже зависеть от экономики, о мощи и победе человека над иррациональными силами природы и общества. Душа марксизма тут, а не в экономическом детерминизме» [1. С. 229–230]. Н. А. Бердяев, анализируя особенности русского марксизма, пишет: «Все учение о классовой борьбе носит аксиологический характер. Различие между “буржуа” и “пролетариатом” есть различие между добром и злом, несправедливостью и справедливостью, между заслуживающим порицания и одобрения. В системе марксизма есть логически противоречивое соединение элементов материалистических, научно-детерминистических, аморалистических с элементами идеалистическими, моралистическими, религиозно-мифологическими. Маркс создал настоящий миф о пролетариате. Миссия пролетариата есть предмет веры. Марксизм не есть только наука и политика, он есть также вера, религия. И на этом основана его сила» [2. С. 332].

О мифорелигиозных истоках марксизма сказано немало. К примеру, мифолог М. Элиаде выявляет в марксистском учении ряд мифо-

логических мотивов, в частности, мотив мессианства. Он замечает: «Что касается марксистского коммунизма, то его эсхатологические и миллениаристские конструкции были выявлены уже не раз <...> Маркс воспользовался одним из самых известных эсхатологических мифов средиземноморско-азиатского мира – мифом о справедливом герое-искупителе (в наше время это пролетариат), страдания которого призваны изменить онтологический статус мира» [6. С. 182]. М. Элиаде обнаруживает в марксистской философии мифологический архетип Золотого века. Он пишет: «...фактически бесклассовое общество Маркса и последующее исчезновение всех исторических напряженностей находит наиболее точный прецедент в мифе о Золотом веке» [7. С. 25]. В качестве еще одного примера можно указать исследования К. Ясперса, который называл марксистскую идеологию «не научным познанием, а рассудочной верой» [8. С. 381].

Несмотря на приведенные мнения, вопрос, касающийся мифологических мотивов марксистского учения, нельзя назвать решенным. Находился ли К. Маркс под влиянием иудео-христианской эсхатологии и мессианизма, точно сказать нельзя. К тому же, по-видимому, дело заключается не в этом. Говоря о марксистском учении, необходимо различать марксизм как философскую теорию и марксизм как идеологию революционной борьбы. Тот же Н. А. Бердяев, говоря о мифологических мотивах марксизма, тем не менее, призывает различать два его вида – критический марксизм и марксизм революционный. Первую разновидность марксизма Н. А. Бердяев характеризует как «метод в социальном познании и социальной борьбе» [2. С. 337]. Отличительной чертой второй, революционной разновидности марксизма, по Н.А. Бердяеву, является тотальность и «ортодоксальность». Н. А. Бердяев следующим образом характеризует революционный марксизм и его связь с русским революционным движением: «Этот «ортодоксальный» марксизм, который в действительности был по-русски трансформированным марксизмом, воспринял, прежде всего, не детерминистическую, эволюционную, научную сторону марксизма, а его мессианскую, миротворческую религиозную сторону...» [2. С. 337]. Иными словами, русская революция приспособила марксизм под свои задачи и цели, «взяв» из него не теоретическую и методологическую, а, прежде всего, революционную составляющую. Марксистская

философия рациональна и научна, она обладает собственной теоретической базой и методологией, ее вполне можно назвать вершиной европейской рационалистической научной философии. Но в тот момент, когда марксизм перестает быть просто философским учением, когда он становится мировоззренческой основой для революционных социальных преобразований, он фактически превращается в идеологию. Идеология, основанная на марксизме, в силу своего революционного характера позволяет актуализироваться мифологическим мессианским и эсхатологическим архетипами. Подобная ситуация заставляла исследователей говорить о мифологических мотивах марксизма. Однако сам марксизм не мифологичен, мифологична марксистская революционная идеология.

Идея о собственной уникальности присуща любому развитому национальному сознанию. Каждая нация в той или иной степени осознает себя уникальной и в соответствии с этим осмысливает свой исторический путь. Примером может послужить США – государство с ярко выраженным мессианским политическим сознанием. Сама история становления Соединенных Штатов позволила актуализироваться мессианскому архетипу. Уже в XVII столетии один из лидеров переселенцев из Англии Дж. Уинтроп изложил в своем трактате под названием «Город на Холме» цели колонизации Нового Света. Название трактата говорит само за себя. Дж. Уинтроп сравнивает североамериканские колонии, основанные английскими пуританами, с Новым Иерусалимом – Градом Божьим. Аналогия достаточно прозрачная. Иудеи под Божьим предводительством бежали из египетского плена, пересекли Синайскую пустыню и поселились в Палестинской земле, где основали Град Святой – Иерусалим. Подобно древним иудеям, английские колонисты бегут из Старого Света (царства несправедливости) от экономических проблем и религиозной нетерпимости через водную пустыню – океан – в Новый Свет, где основывают свой Новый Иерусалим – царство веры и справедливости. Подобное понимание колонизации подготовило почву для актуализации мифологических символов-архетипов, прежде всего, космогонических: вновь Космос противостоит Хаосу. Утверждается идея особой цели американской

нации в мировой истории. Уже в XIX столетии в среде американской политической элиты формулируется так называемая доктрина «явного предназначения», которая оправдывала экспансионистскую политику Соединенных Штатов. Данная идеологическая доктрина, по сути, представлявшая собой политический миф, гласила, что Америка как носительница истинных ценностей свободы, равенства и демократии призвана распространять их среди остальных народов. Данный политический миф стал характерной чертой американского национального политического сознания.

Приведенные примеры демонстрируют, что политическая мифология, действительно, является значимой детерминантой формирования политического сознания. Мифологические символы-архетипы, представляющие собой архетипы социального поведения и воспроизводящиеся в рамках идеологической системы, со временем превращаются в политические мифы, которые, в свою очередь, становятся частью политической ментальности, определяющей специфику национального политического сознания. Исходя из этого, можно сделать несколько немаловажных выводов относительно современной российской социально-политической практики. Все сказанное позволяет заключить, что характерной чертой российского национального политического сознания является мессианизм, убежденность в особой исторической судьбе России. Распад СССР и последующая политика деидеологизации спровоцировали масштабный духовный кризис. Серьезные экономические и социальные проблемы усугубились вследствие отсутствия общенациональной консолидирующей идеологии (политического мифа). Сам по себе политический миф, разумеется, не является средством решения проблем экономического плана, однако, обладая большим мобилизационным и консолидирующим потенциалом, способен оказаться действенным в преодолении инертности и апатии масс. Элита, конструируя с помощью мифологических символов-архетипов идеологическую систему, формулирует общенациональную идею, что позволяет управлять широкими слоями населения, направляя их на масштабные социальные преобразования.

Список литературы

1. Автономова, Н. С. Разум. Рассудок. Рациональность / Н. С. Автономова. – М.: Наука, 1988. – 286 с.

2. Бердяев, Н. А. *Философия свободы. Истоки и смысл русского коммунизма* / Н. А. Бердяев. – М.: Сварог и Ко, 1997. – 415 с.
3. *Новая философская энциклопедия: в 4 т.* – М.: Мысль, 2010.
4. *Политологический словарь-справочник* / Д. Е. Погорелый, К. В. Филиппов, В. Ю. Фесенко. – Ростов н/Д: Наука-Спектр, 2008. – 320 с.
5. Цельковский, А. А. Мифотворчество в российской политической культуре / А. А. Цельковский // *Вестн. Челяб. гос. ун-та.* – 2014. – № 17. – С. 137–140.
6. Элиаде, М. *Аспекты мифа* / пер. с фр. В. П. Большакова. – М.: Академ. проект, 2010. – 251 с.
7. Элиаде, М. *Мифы, сновидения, мистерии* / пер. с англ. А. П. Хомик. – М.: REFL-book, 1996. – 288 с.
8. Ясперс, К. *Смысл и назначение истории* / пер. с нем. М. И. Левиной. – М.: Республика, 1994. – 527 с.

Сведения об авторе

Цельковский Алексей Андреевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Липецкого государственного технического университета (Липецк, Россия).
alts1085@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 3 (385).
Philosophy Sciences. Issue 39. Pp. 13–20.*

POLITICAL MYTH AS A DETERMINANT OF FORMATION OF THE NATIONAL POLITICAL CONSCIOUSNESS

A. A. Tselykovskiy

Lipetsk State Technical University, Lipetsk, Russia. alts1085@mail.ru

The article deals with the problem of influence of political mythology on formation of the national political consciousness. Steady political myths became a part of the political mentality during the historical development of this or that nation, and they define the specifics of the national political consciousness. Thus, as a result of the conducted research it is possible to draw a conclusion that the political mythology really is significant determinant formations and functioning of political consciousness.

Keywords: political myth, political consciousness, mentality.

References

1. Avtonomova N.S. *Razum . Rassudok . Racionalnost'* [Mind. Reason. Rationality]. Moscow, Nauka Publ., 1988. 286 p. (In Russ.).
2. Berdaev N.A. *Filosofia svobody. Istoki i smysl russkogo kommunizma* [Philosophy of Freedom. Origin of Russian Communism]. Moscow, «Svarog i K» Publ., 1997. 415 p. (In Russ.).
3. *Novaa filosofskaa enciklopedia v 4 tomah* [The New Encyclopedia of Philosophy in 4 volumes]. Moscow, Mysl Publ., 2010. (In Russ.).
4. *Politologiceskij slovar-spravocnik* [Glossary of Political Science]. Rostov-na-Donu, Nauka-Spekttr Publ., 2008. 320 p. (In Russ.).
5. Tselykovskiy A.A. Mifotvorchestvo v rossiyskoy politicheskoy kul'ture [Myth-making in Russian political culture]. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of the Chelyabinsk State University], 2014, no 17, pp. 137–140. (In Russ.).
6. Eliade M. *Aspekty mifa* [Aspects of the myth]. Moscow, Akadem. proekt Publ., 2010. 251 p. (In Russ.).
7. Eliade M. *Mify , snovideniya , misterii* [Myths, dreams, mystery]. Moscow, REFL-book Publ., 1996. 288 p. (In Russ.).
8. Yaspers K. *Smysl i naznacheneye istorii* [The meaning and purpose of history]. Moscow, Respublika Publ., 1994. 527 p. (In Russ.).

УДК 1.316.324
ББК 65.201.21

С. П. Дуреев, Н. С. Дуреева

КОНСТРУИРОВАНИЕ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОГО МИРОВОГО РАЗВИТИЯ

Раскрывается роль конструирования реальности в науке и в общественной жизни. Показано, что в общем смысле конструирование представляет формирование и построение определённой модели или образца и их технологическое овеществление и материализацию. Показано, что социальное конструирование реальности – это, с одной стороны, характеристика процесса социального проектирования, с другой – характеристика технологического преобразования мира. Доказано, что в современном мире конструирование социальной реальности выступает в качестве конструирования концепции Нового мирового порядка как общественного идеала и практической её реализации, в результате которой нежелательные для Нового мирового порядка субъекты должны быть нейтрализованы и вытеснены из международной жизни.

Ключевые слова: глобализация, социальное конструирование реальности, Новый мировой порядок, общество, цивилизация.

Конструирование социальной реальности – одно из понятий, которое представляет немаловажный интерес для современного научного познания. В конечном счёте, наука развивается для того, чтобы полученное знание оказалось возможным технологически реализовать в процессе преобразовательной практики на благо человека и природы. В этом смысле социальная реальность предстаёт как следствие соответствующей технологической практики, а сама технологическая практика – как «социальное конструирование реальности». В свою очередь, понятие «конструирование социальной реальности» в одном значении выступает как характеристика процесса социального проектирования, а в другом – как характеристика технологического преобразования мира.

Конструирование социальной реальности, как в значении создания общественного идеала, так и в значении технологического преобразования мира, раскрывает, в частности, процесс конструирования Нового мирового порядка и его реализации посредством глобализационных процессов. Вместо естественно развивающегося, устойчивого и диалектически взаимосвязанного биполярного мира происходит конструирование искусственного, однополярного мира по западному образцу. Элита западной мысли пришла к выводу, что Россия и социализм не могут дать технологического или социального примера, убедительного для Запада, что важнейшим фактором культурного и материального бытия является осуществлен-

ный Западом экономический и технологический прорыв, и пока никто не смог повторить пройденного Западом пути, не смог перекрыть его достижения. Особенно привлекательной в западном мире (как противостоящем России и остальному миру) была возможность для отдельно взятой независимой личности углубиться в частную жизнь, выбрать любой путь, любые, самые оригинальные идеи в качестве основополагающих.

Именно в этом состоит принципиальная особенность западных исследований в оценке дихотомии Запад – не-Запад. Перенос фокус внимания на личность, западные учёные выдвинули принцип универсальности мира. Этот постулат нивелировал различие между Западом и прочими странами (вторым и третьим мирами).

Основной формой социального конструирования реальности является человеческая деятельность, представленная материальным и духовным производствами. Цель социального конструирования – построение универсальных моделей, в которых субъекты и группы людей принимают участие в создании воспринимаемой ими реальности. Теория конструирования социальной реальности изучает пути создания людьми социальных феноменов, которые институционализируются и превращаются в традиции. Социально конструируемая реальность – это постоянно идущий, динамический процесс. Реальность перевоспроизводится людьми под влиянием её интерпретации и зна-

ний о ней. В частности, целью конструирования Нового мирового порядка является мировое господство субъектов-глобализаторов.

Американские учёные П. Бергер и Т. Лукман приводят доводы в пользу того, что любое знание, включая базовое, как восприятие реальности на основе здравого смысла, производится и поддерживается за счёт социальных взаимоотношений. Когда люди общаются между собой, они делают это исходя из уверенности в том, что их восприятие реальности схоже, и действуют в согласии с этим убеждением. Их восприятие этого как истины повседневного бытия только закрепляется. Так как повседневные знания – это продукт договорённости людей, то в результате любые человеческие типологии, системы ценностей и социальные образования представляются людям как часть объективной реальности. Следовательно, можно сказать, что реальность конструируется самим обществом.

Согласно теории социального конструирования, социальный конструкт – это идея естественная и очевидная для тех, кто принимает её, при этом она остаётся изобретением или искусственно созданным культурным артефактом, принадлежащим определённой культуре или общности. Подразумевается, что человек проявляет избирательность по отношению к социальным конструктам, принимая одни и отвергая другие: «Человек биологически предопределён к конструированию мира, в котором он живёт с другими. Этот мир становится для него доминирующей и определяющей реальностью. Его границы установлены природой, но стоит этому миру возникнуть, и он оказывает на природу обратное влияние» [1]. Таким образом, сконструированный мир посредством технологических процессов оказывается чуждым природе и естественному пути развития общества и цивилизации в целом.

Практическая реализация социального конструирования приводит к нарушению диалектического единства и устойчивого равновесия в мире. На современном этапе общественного и цивилизационного развития происходит негативная реакция стран мира на конструирование Нового мирового порядка, для реализации которого задействованы и прагматически связаны как объективные, так и субъективные (промышленные) процессы глобализации. Эта реакция обусловлена естественным ходом развития цивилизации. Она выражается в объединении стран в союзы (экономические, торго-

вые и т. д.) с целью противостоять нарушению объективного общественного развития.

Происходит своеобразное отрицание естественного хода общественного развития искусственно сконструированной социальной реальностью. Трансформация социально-политических систем даёт основание говорить о смене естественно-исторического процесса Новым мировым порядком, основными параметрами которого выступают три вида взаимозависимости. Это взаимозависимость экономическая; взаимозависимость информационная, включая культурные процессы; а также взаимозависимость с точки зрения безопасности: экология, ядерная энергетика, ядерное оружие.

Тем не менее, в реальности глобализация проявляется как навязывание западного мировосприятия, западного образа жизни, западных человеческих ценностей, стандартизированных потребностей, навыков труда и форм производства. Происходит наступательное распространение элементов западной массовой культуры и искусства, приобретающих обезличенный характер. Под контролем стран Запада и транснациональных корпораций развиваются средства связи и информация, транспорт и коммуникации. Под их руководством формируется мировая политическая и общественная жизнь, создаются коалиции и союзы, мимикрирует политическая ориентация тех или иных государств.

В действительности глобализация представляет собой насаждение не общемировой, как это принято сегодня говорить, а исключительно западной идеологии, когда «даже учебники по истории построены только по принципу глобализма: они не только уделяют восточным народам меньше места, чем любой стране Запада, но и заранее искажают аксиологическую шкалу» [6. С. 135]. Кроме того, страны Запада, в своё время активно и широко использовавшие жёсткие протекционистские меры для укрепления своих экономик, сегодня обезоруживают государственные органы экономически слаборазвитых стран, лишают их экономического и политического суверенитета.

Таким образом, по сути, основной тенденцией развития глобализации является конструирование единого взаимозависимого мира, взаимодействие, взаимовлияние различных сообществ, культур и организаций. На этом основании глобализация предстаёт как ключевое понятие, характеризующее процессы мирового развития на современном этапе. Её

суть в резком расширении и усложнении взаимосвязей и взаимозависимостей как людей, так и государств, что выражается в процессах формирования планетарного информационного пространства, мирового рынка капиталов, товаров и рабочей силы, в интернационализации проблем техногенного воздействия на природную среду, межэтнических и межконфессиональных конфликтов и безопасности. Практическая деятельность ООН, ЮНЕСКО, ВТО, МВФ, Всемирного банка, а также Болонского соглашения (в области образования) оказывает значительное влияние на развитие общества. Эти международные организации позволяют транснациональным корпорациям (подобным МВФ, Интерполу, ВТО) осуществлять технологическое преобразование мира. Более того, «глобализирующаяся власть подобных организаций всё решительнее подминает под себя власть национальных государств и угрожает их суверенитету» [5. С. 52].

Многие иллюзии, связанные с глобализацией, изначально были сопряжены с надеждой на всестороннее сближение стран и регионов, с созданием мощных стимулов для решения общемировых проблем на основе широкого международного сотрудничества. Это, в свою очередь, открывало радужные перспективы в области решения глобальных проблем человечества. В действительности, как показала практика, «положительный эффект глобализации ощутил пока лишь узкий круг наиболее развитых стран. Негативные же последствия, напротив, в той или иной степени испытывает на себе всё мировое сообщество. Глобальный мир раскрывает себя как мир привилегированный, элитарный. Глобализм есть привилегия, которую решено отстаивать, невзирая на любые преграды. А преградами являются: национальное государство, прежняя мораль ответственности и социального служения, наконец, сам народ, у которого есть только одна страна – его собственная» [3. С. 135]. С этим трудно не согласиться, потому что глобализация с западной идеологией в реальности ведёт к уничтожению национального самосознания, духовности, культуры, традиций и служит основой для строительства единой всепланетной цивилизации. «Государство на протяжении всей современной эпохи до последнего времени оставалось наиболее эффективной во всех отношениях формой организации общества. На его уровне всегда принимались основные политические решения, затрагивающие произ-

водство, распределение и использование различных ресурсов; обеспечивались различные направления национальной безопасности и соблюдался баланс между экономически эффективным и социально справедливым развитием общества. Глобализация нарушает этот баланс, потому что возникает несоответствие между традиционными институтами принятия решений и новыми центрами, контролирующими необходимые для их реализации основные ресурсы и экономические процессы» [4. С. 18–19]. В результате формирование новой структуры мирового общения перестаёт быть итогом только межгосударственных договорённостей, а сами межгосударственные отношения и институты уступают место новым субъектам глобальной системы международных отношений.

На месте европоцентристского мира, в котором доминируют параметры западной цивилизации как основополагающие, возникают очаги новой всепланетной цивилизации, обусловленной единством и неделимостью мирового сообщества.

К этой самодостаточной субстанции, порабощающей человека, в первую очередь относятся: информационная революция, обеспечивающая техническую базу для создания глобальных информационных сетей; интернационализация капитала и ужесточение конкурентной борьбы на мировых рынках; дефицит природных ресурсов и обострение борьбы за контроль над ними; демографический взрыв; усиление техногенной нагрузки на природу и распространение оружия массового поражения и уничтожения, увеличивающее риск всеобщей катастрофы.

Указанные факторы, несмотря на их разнородность, имеют тесную связь между собой, а их взаимодействие определяет сложный и противоречивый глобализационный процесс. С одной стороны, информационные технологии могут стать реальной возможностью для резкого ускорения экономического, научного, культурного развития народов планеты, для укрепления национальных сообществ, осознающих свои интересы и ответственность за судьбу мира. С другой стороны, информационные технологии могут служить орудиями разделения мира и усиления конфронтации. Появление и развитие принципиально новых систем получения, передачи и обработки информации позволили создать глобальные сети, объединяющие рынки финансовые, товарные

и рынки профессиональных услуг. В рамках этих сетей малые и средние фирмы, обладающие высокой восприимчивостью к инновациям и быстрой адаптацией к меняющейся ситуации на рынке, получили новые возможности увеличить своё значение в мировой экономике. Они активно включаются в конкурентную борьбу за контроль над природными ресурсами и информационным пространством через использование новейших технологий. Одновременно происходит и процесс перерастания региональных транснациональных корпораций в глобальные, которые определяют масштабы производственных процессов, использования ресурсов и научных разработок, диверсификацию и управление инвестициями на мировом рынке.

Но поскольку цивилизация представляет собой диалектическое взаимодействие различных обществ, то вполне закономерной и адекватной является реакция незападных стран на конструирование Нового мирового порядка. В противовес Новому мировому порядку появились союзы стран БРИКС, ШОС, Евразийский экономический союз и другие организации. Их цель, вопреки конструированию реальности, заключается в сохранении национальной и культурной идентичности без навязывания интересов какой-либо одной страны как основополагающих. В то же время, «главная цель США в мире и прежде всего в Евразии не допустить там появления мощной державы, особенно с военно-морским потенциалом, а потому главная задача США – способствовать не стабилизации и стабильности в Евразии, а, напротив, привносить туда хаос. Именно нестабильность в мире в целом и в наиболее важных регионах обеспечивает США максимальную свободу маневра» [3. С. 315]. Подобный «хаос» привносится конструированием социальных

конфликтов и мировых войн. Примером социального конструирования оказался конфликт на Украине в 2014 году. Столкновение украинского общества с российским даёт возможность проведения прозападной политики на Украине. «Когда хотят в России или в Украине построить Запад, то понимание такой цели и ожидание результатов на Западе и Востоке совершенно разные. Хуже, что и Украина, и Россия часто принимают за свои именно западные ожидания и тогда стремятся строить коллектив из индивидов посредством квазикультуры, за счёт отказа от собственной культуры, снижения собственного культурного уровня и слоя» [2. С. 153]. Поэтому России, Украине и другим незападным странам необходимо отставить свой объективный путь исторического развития, реализовывать свои национальные преимущества, сохраняя своё национальное самосознание и культурную идентичность как противостояние искусственному конструированию социальной реальности.

Таким образом, в общем смысле конструирование представляет формирование и построение определённой модели теоретического конструкта и её технологическое овеществление и материализацию. Социальное конструирование реальности – это, с одной стороны, характеристика процесса социального проектирования, с другой – характеристика технологического преобразования мира. В современном мире конструирование социальной реальности выступает в качестве конструирования концепции Нового мирового порядка как общественного идеала и практической её реализации, в результате которой нежелательные для Нового мирового порядка субъекты должны быть нейтрализованы и вытеснены из международной жизни.

Список литературы

1. Бергер, П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М.: Медиум, 1995. – 323 с. – URL: <http://socioline.ru/node/342> (дата обращения: 30.11.2015).
2. Исаев, В. Д. Человек в пространстве цивилизации и культуры / В. Д. Исаев. – Луганск: Світлиця, 2003. – 188 с.
3. Пфаненштиль, И. А. Современные процессы глобализации и геополитические последствия: социально-философское осмысление / И. А. Пфаненштиль. – Красноярск: Сибир. федерал. ун-т, 2013. – 352 с.
4. Строев, Е. С. Самоопределение России и глобальная модернизация / Е. С. Строев. – М.: Экономика, 2001. – 351 с.

5. Толстоухов, А. В. Глобальный социальный контекст и контуры эко-будущего / А. В. Толстоухов // *Вопр. философии.* – 2003. – № 8. – С. 49–64.

6. Яценко, М. П. Историческое познание в условиях глобализации / М. П. Яценко. – Красноярск: КГТУ, 2006. – 520 с.

Сведения об авторах

Дуреев Сергей Петрович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социальных наук Сибирского государственного аэрокосмического университета (Красноярск, Россия).
natalya-nsd@yandex.ru

Дуреева Наталья Сергеевна – кандидат философских наук, доцент кафедры глобалистики и геополитики Сибирского федерального университета (Красноярск, Россия).
natalya-nsd@yandex.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 3 (385).
Philosophy Sciences. Issue 39. Pp. 21–25.*

CONSTRUCTION OF SOCIAL REALITY AT THE CONTEXT OF MODERN WORLD DEVELOPMENT

S. P. Dureev

State Aerospace University of the Russian Federation, Krasnoyarsk, Russia. natalya-nsd@yandex.ru

N. S. Dureeva

Siberian Federal University, Krasnoyarsk, Russia. natalya-nsd@yandex.ru

The article is about construction of reality in science and in social life. It is shown, that construction in general sense is a forming and building of a model or a sample and their technological reification and materialization. It is shown, that the social construction of reality on the one side is a characteristic of the process of social projection, on the other side it is the characteristic of technological transformation of World. It is proved, that the construction of social reality in modern World is the construction of the conception of New World Order and its practical realization. As a result all unwanted subjects for New World Order must be neutralized and ousted from international life.

Keywords: globalization, the social construction of reality, New World Order, society, civilization.

Referenses

1. Berger P., Lukman T. *Sotsial'noye konstruirovaniye real'nosti. Traktat po sociologii znaniya* [Social construction of reality. Tractate about sociology of knowledge]. Available at: <http://socioline.ru/node/342> accessed: 30.11.2015 (In Russ.).

2. Isaev V.D. *Chelovek v prostranstve civilizatsii i kul'turi* [The man in civilization and cultural area]. Lugansk, Svitlica Publ., 2003. 188 p. (In Russ.).

3. Phanenshtil I.A. *Sovremenniye processy globalizatsii i geopoliticheskie posledstviya: social'no-filosofskoe osmysleniye* [The modern processes of globalization and geopolitical consequences: social-philosophical understanding]. Krasnoyarsk, 2013. 352 p. (In Russ.).

4. Stroyev E.S. *Samoopredeleniye Rossii i global'naya modernizatsiya* [Selfdetermination of Russia and global modernization]. Moscow, Economica Publ., 2001. 351 p. (In Russ.).

5. Tolstoukhov A.V. Global'niy social'niy kontekst i kontury eko-budushchego [Global social context and circuit of eco-future] *Voprosy filosofii* [Philosophy questions], 2003, no 8, pp. 49–64.

6. Yatsenko M.P. *Istoricheskoye poznanie v usloviakh globalizatsii* [Historical cognition at the globalization conditions]. Krasnoyarsk, 2006. 520 p. (In Russ.).

УДК 1/14
ББК 87

В. П. Прытков

ФРАКТАЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

Излагается гипотеза о фрактальности философско-антропологического знания. Фрактальность проявляется как наличие многообразных семантических связей между философскими категориями. Анализируются историко-философские и эпистемологические аргументы, подтверждающие данную гипотезу. Отмечается её связь с учением Ж. Делёза и Ф. Гваттари о природе концептов, а также с современными научными исследованиями процессов самоорганизации.

Ключевые слова: анализ, гипотеза, категория, концепт, метафизика, психология, разум, рас-судок, философия, фрактальность, экзистенция.

Идея фрактальности имеет длительную историю становления. Древнегреческий натур-философ Анаксагор (ок. 500–428 гг. до н. э.) сформулировал ее следующим образом: «*Во всём есть часть всего*» [1. С. 310]. Характеризуя этот тезис как «принцип универсальной смеси», известный историк античной науки И. Д. Рожанский утверждает, что с этим принципом связаны тезисы об относительности большого и малого и о безграничной делимости вещества. С помощью этих принципов Анаксагор, один из родоначальников европейского рационализма, пытался решить проблему бытия, поставленную Парменидом [24]. Принцип «*всё во всём*» неоднократно возрождался (вопреки мнению Рожанского) в истории познания, причем в различных формах: метафизической у Николая Кузанского, поэтической – в стихотворении В. Я. Брюсова, физической – в гипотезе М. А. Маркова о максимоне [23], математической – в идее о фрактальных структурах.

Термин «фрактал» (от лат. fractus – изломанный) был введен в 1975 г. американским математиком Бенуа Мандельбротом, позднее опубликовавшим книгу «Фрактальная геометрия природы» [18]. Он писал: «Все фигуры, которые я исследовал и назвал фрактальными, в моем представлении обладали свойством быть «нерегулярными, но самоподобными». Слово «подобный» не всегда имеет классический смысл «линейно увеличенный или уменьшенный», но всегда находится в согласии с удобным и широким толкованием слова «похожий»» [19. С. 131]. За пределами математики именно свойство самоподобия выступает важнейшим признаком фрактальной структу-

ры. Самоподобие фрактала в неклассическом нелинейном смысле, отмечает А. В. Волошинов, означает, что часть есть деформированная «похожая» часть целого. Оценивая значимость работ Б. Мандельброта, специалисты говорят, что он открыл человечеству глаза на *фрактальный характер окружающего мира*, что понятие «фрактал» широко применяется не только в естественных, но и в гуманитарных науках, что фрактальный бум, охвативший всю планету, стал одной из примет науки конца второго тысячелетия.

Каковы же результаты фрактального подхода? Среди философских и эстетических результатов выделяют следующие:

- фрактал есть самоподобие или единство в многообразии, трактуемое как разновидность принципа пропорции или динамической симметрии;
- фрактал есть красота в простоте, а красота есть морфологический и семантический фрактал;
- золотое сечение есть важнейший фрактал искусства. Структуры золотого сечения самой природой заложены в морфологии человека, а человек репродуцирует их в искусстве. Эти структуры (антропоморфные паттерны) служат метаязыком искусства [8].

В этой связи возникает гипотеза: «Искусство обладает фрактальностью. Но ведь философия – это тоже искусство, искусство мыслить. Может быть, философскому знанию также присуща своеобразная семантическая фрактальность». Цель данной статьи состоит в том, чтобы попытаться обосновать эту гипотезу. Для этого необходимо ее развернуть, эксплицировать на каком-либо конкретном мате-

риале, имеющем общефилософское значение. Одна из такого рода попыток, применительно к физическому познанию, представлена в литературе Ю. С. Владимировым. Он формулирует метафизический принцип фрактальности в следующем виде: «каждая выделенная из целого физическая (метафизическая) категория (часть) в каком-то смысле подобна целому» [6. С. 93]. В качестве «категорий» здесь выступают: частицы, поля – переносчики взаимодействий и пространство-время.

Ясно, что указанные «категории» не способны выявить фрактальность философского знания. Для решения нашей задачи в качестве целого выступает категориальная система психологии, разработанная А. В. Петровским, В. А. Петровским и М. Г. Ярошевским [22]. Эти авторы представляют указанную систему как сетку (или матрицу 7×5), образующую пять уровней категорий: биоцентрические, протопсихологические, базисные психологические, метапсихологические и социоцентрические (см. рис. 1).

Данная категориальная система построена на основе следующих методологических принципов:

- 1) принцип открытости, обеспечивающий возможность расширить базисные категории за счет осмысления других понятий психологии и философии и тем самым позволяющий строить новые диады: базисная категория – метапсихологическая категория;
 - 2) единство сущности и явления;
 - 3) восхождение от абстрактного к конкретному посредством синтезирования системообразующих (ядерных) и оформляющих категорий;
 - 4) встречная детерминация психосферы со стороны биосферы и ноосферы (биогенетическая и социокультурная детерминация).
- Очевидно, что данная система категорий выходит за дисциплинарные рамки эмпирической психологии: понятия метапсихологического и социоцентрического уровней суть философские, философско-антропологические

Категориальная система психологии

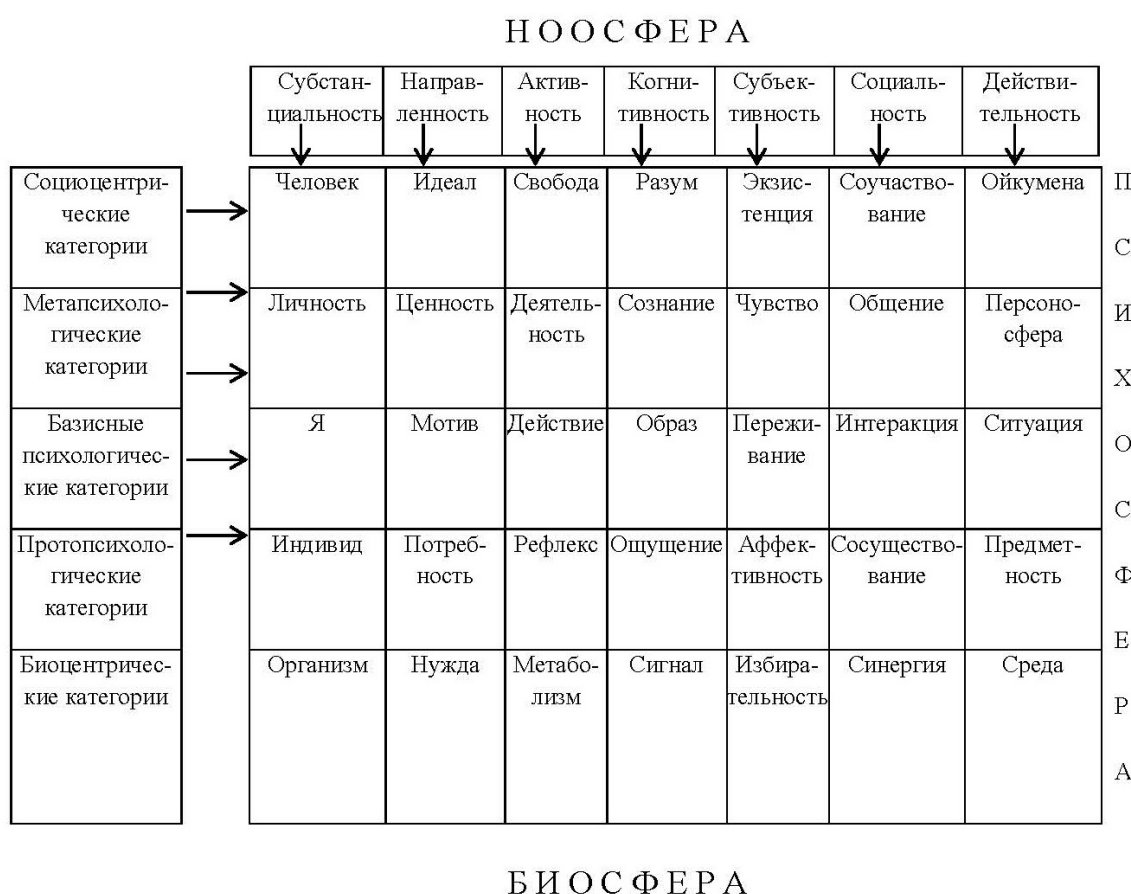


Рис. 1. Категориальная система психологии (по А. В. Петровскому, М. Г. Ярошевскому [22. С. 20])

категории. Именно поэтому данную конструкцию следует называть *системой антропологических категорий*. Все известные философско-антропологические концепции можно условно разделить на две группы – теории антропологического эссенциализма и антропологического экзистенциализма [17. С. 31], следуя известной дихотомии «сущность (essentia) – существование (existentia)», актуализированной Ж.-П. Сартром [25]. Анализируемая система, благодаря указанным принципам, по-видимому, свободна от тех односторонностей, которые отмечают К. Н. Любутин и П. Н. Кондрашов. В частности, они весьма критически оценивают попытку рассматривать человека как *animal rationale*, в которой *ratio*, по сути дела, никак не связан с социальностью, «ибо разум рассматривается как нечто априорное, данное от природы, врожденное» [16. С. 32]. Однако такое рассмотрение природы разума отнюдь не свойственно натуралистическим концепциям, признающим принцип развития; не свойственно оно и анализируемой системе, в которой постулируется встречная детерминация разума.

Необходимо подчеркнуть, что для современных философско-антропологических исследований имеется принципиальная *возможность* сочетать результаты, полученные в эссенциалистских и экзистенциалистских концепциях, рассматривая их как *дополнительные*, а не как взаимоисключающие. Действительно, на основе эссенциалистского (атрибутивного) подхода сформировались различные образы человека: человек разумный, человек символический, человек играющий, человек вопрошающий и т. д. Мы полагаем, что «Человек познающий» как антропологический конструкт, сформированный в рамках эссенциалистского подхода, может быть адекватно понят, раскрыт, прояснен лишь посредством учета и подключения результатов экзистенциалистского подхода.

Конкретизируем данный тезис. Признавая конфронтацию указанных подходов в прошлом как историко-философский факт, не видим оснований для ее продолжения и расширения в настоящем; в частности, не можем согласиться с утверждениями о том, что проблематичность человека необъективируема и не может стать предметом познания. Проблемность человеческого бытия издавна была предметом познания – художественного, религиозного, философского, социального и т. п. Исторический опыт показывает, что переживание чело-

веком проблемных и пограничных ситуаций собственного бытия, его трагических коллизий неизбежно приводит к переосмыслению фундаментальных мировоззренческих проблем. На категориальном уровне, следовательно, речь идет о неразрывной связи между полюсами понятийной пары «*переживание – переосмысление*», фиксируемой в системе, разработанной авторами «Теоретической психологии».

Отмеченная связь понятий, выражающая единство рационального и чувственно-эмоционального начал души, имеет своим истоком, по-видимому, натуралистическую антропологию Б. Спинозы. В его «*Этике*» читаем: «*Аффект*, называемый *страстью души*, есть смутная идея, <...> которой сама душа определяется к мышлению одного преимущественно перед другим» [26. С. 490]. Эта дефиниция аффекта может быть интерпретирована, по меньшей мере, двояко: а) идея есть определяющая причина аффекта; б) аффект, страсть души, – есть определяющая причина мышления. Скрытые здесь противоречия вновь обострились на рубеже XIX–XX вв., когда В. Дильтей выдвинул проект «понимающей психологии», противопоставленной «психологии объяснительной», естественно-научной. В советской психологической науке к проблеме переживания и к дискуссиям о «двух психологиях» впервые обратился Л. С. Выготский. Исследователи его творчества отмечают, что «с юношеских лет он стал приверженцем монистической картины мироздания и места в нем человека. На всю жизнь своим главным учителем он выбрал Б. Спинозу. Изложенную в «*Этике*» Б. Спинозы трактовку страстей человеческих Л. С. Выготский воспринял как образец их целостного познания, предполагающего сочетание того, что В. Дильтей посчитал несовместимым <...> Этот подход противостоял дуализму Р. Декарта...» [22. С. 204]. На исходе своих исканий Л. С. Выготский выделил категорию переживания. Он писал: «Действительно, динамической единицей сознания, т. е. полной единицей, из которой складывается сознание, будет переживание» [10. С. 383]. Эта идея Л. С. Выготского усвоена современной отечественной психологией: А. В. Петровский и М. Г. Ярошевский ввели понятие «переживание» в категориальную систему психологии в качестве *базисной* категории, а Ф. Е. Василюк разработал концепцию закономерностей переживания, основанную на типологии «жизненных миров».

Таким образом, за двумя «клеточками» анализируемой системы категорий скрывается длительный и противоречивый процесс познания природы человека, сущности его внутреннего мира. Речь идет, прежде всего, о категориях «сознание» и «переживание», «разум» и «экзистенция». В указанной системе они помещены в параллельных соседних столбцах:

Когнитивность	Субъективность
Разум	Экзистенция
Сознание	Чувство
Образ	Переживание

Авторы «Теоретической психологии» отнюдь не случайно разместили рядом два этих «меридиана» (кластера) категорий – каждая из них взаимно отражается в категориях соседнего кластера, образуя *фрактальную структуру*. Кластеры «Когнитивность» и «Субъективность» представляют, на наш взгляд, два антропологических конструкта – соответственно, «Человек познающий» и «Человек переживающий» или, другими словами, категории «Разум» и «Экзистенция».

Проанализируем категории кластера когнитивности (его синонимы «идеальность», «запечатленность», «репрезентированность», «отображенность»). Этот кластер включает следующие концепты:

1) «Сигнал» (биоцентрический уровень) – одно из основных понятий кибернетики. Его невозможно определить без использования понятия информации, поскольку сигнал – это носитель информации о состоянии кибернетической системы. Сигнал есть физический процесс, представляющий собой материальное воплощение сообщения (сведений о состоянии системы, т. е. информации) [16]. Разработки в области теории информации, отмечает В. И. Кашперский, содействовали сдвигам в методологии научного познания, которые нашли выражение в смещении акцентов от вещи к отношению, от поисков универсальной первоосновы бытия к признанию разнообразия в качестве базового принципа научного исследования. «Именно эти категории философии – *отношение и разнообразие* – занимают сегодня центральное место в попытках определить природу информационных явлений» [14. С. 51] (подчеркнуто нами – В. П.). В современной эпистемологии без понятий «сигнал» и «информация» невозможно анализировать содержание и форму знания,

понять природу познавательного образа, знака, модели и т. п. Как проявляется фрактальность в данном случае? Она проявляется в связях: а) по горизонтали – информация, воплощенная в сигналах, обеспечивает взаимодействие организма и среды, через поддержание гомеостаза (биоцентрические категории «организм», «среда», «метаболизм»); б) по вертикали – «сигнал» трансформируется в «ощущение» и далее в «образ» и «сознание»; в) с соседним кластером – сигналы воспринимаются организмом избирательно. Прослеживая путь восхождения от «сигнала» к «разуму», отмечают А. В. Петровский и В. А. Петровский, мы видим, «как все более приоткрывается мир человеку, как освобождается картина мира от гнета сиюминутных нужд, диктата потребностей, пристрастности мотивов, наводки ценностей человека» [22. С. 24]. Другими словами, *возрастает объективность человеческого знания*.

2) «Ощущение» (протопсихологический уровень). Подчеркнем, прежде всего, проблемный, парадоксальный характер этого концепта. Согласно Л. М. Веккеру, ощущение – это простейший процесс, в котором проявляются все основные парадоксально-специфические характеристики психического. Он отмечает, что ощущение «составляет ту исходную область сферы психических процессов, которая располагается у границы, резко разделяющей психические и допсихические явления. Именно с трудностями перехода через эту границу связаны основные тайны психофизической и психофизиологической проблемы» [5. С. 76]. Ранее такого рода границы (разломы бытия) и *трансграничные переходы* через них характеризовались как генераторы проблемных ситуаций. Однако проблемный характер категории «ощущение» не исчерпывается указанными трудностями. В философии и психологии XX в., отмечает В. А. Лекторский, возникли направления, поставившие под сомнения сам факт существования ощущений как некоторых самостоятельных сущностей. Он утверждает, что известные отечественные психологи (А. Н. Леонтьев, А. В. Запорожец, В. П. Зинченко и др.) фактически опровергли теорию ощущений как элементарных атомов опыта [15. С. 118–120]. Тем не менее, фрактальность категорий обнаруживается и на протопсихологическом уровне: потребности сосуществующих индивидов «опредмечиваются», устанавливаются избирательные сигнальные отношения с объектами среды, в т.ч. с другими индивидами.

3) «Образ» (уровень базисных психологических категорий) – эта категория объединяет восприятия и представления. На данном уровне человек репрезентирован как «Человек воспринимающий» (по Л. М. Веккеру). Эмпирические характеристики перцептивного образа психологи делят на: а) первичные свойства – пространственно-временная структура, модальность, интенсивность; б) производные свойства – константность, предметность, целостность, обобщенность. Представления характеризуются неустойчивостью, фрагментарностью и обобщенностью [5. С. 158]. При этом подчеркивается, что *обобщенность* является «сквозным» параметром всех психических процессов. Данное обстоятельство можно интерпретировать как одно из проявлений принципа фрактальности. Категория «образ мира» занимает особое место в современной психологии и эпистемологии. «Образ мира есть иерархическая система когнитивных репрезентаций», которые «представляют собой гипотезы, так или иначе интерпретирующие реальность; адекватность таких гипотез не определяет напрямую их выбор субъектом» [3. С. 69]. В отечественной психологии данную категорию впервые начал разрабатывать А. Н. Леонтьев, а продолжили его ученики – С. Д. Смирнов, В. В. Петухов, Ф. Е. Василюк (библиография их работ содержится в цитированной статье О. Е. Баксанского и Е. Н. Кучер). А. Н. Леонтьев отмечал, что «образ мира не есть сумма перцептивных образов, образ – не есть чувственная картинка» [3. С. 55]. Возникает вопрос: «Допустимо ли в изучаемой системе категорий трактовать понятие «образ» в указанном нетрадиционном смысле?» На наш взгляд, вполне допустимо. Более того, предлагаемая трактовка раскрывает связь категорий «образ» и «переживание», а на более высоких уровнях – категорий «сознание» и «чувство», «разум» и «экзистенция», которые взаимно отражаются одна в другой. Анализируя уровень базисных категорий, мы видим, что активно действующий субъект (Я), движимый определенным мотивом, взаимодействует («интеракция») с миром в условиях некоторой проблемной ситуации. Он испытывает неизбежные затруднения в своих действиях, и эти затруднения переживаются субъектом. Согласно В. А. Лекторскому, «Я воспринимает себя как центр сознания, как то, кому принадлежат мысли, желания, *переживания* индивидуального субъекта» [15. С. 173] (подчеркнуто нами – В. П.). Формирующийся образ

мира закономерно обусловлен этими переживаниями. Способы и характер обусловленности раскрываются на более высоких уровнях данной системы – метапсихологическом и социоцентрическом.

4) «Сознание» (уровень метапсихологических категорий) – это одна из главных категорий философии, психологии и всего гуманитарно-социального знания. Ввиду необъятности темы ограничимся тремя замечаниями. Прежде всего, подчеркнем, что тезис Л. С. Выготского о переживании как единице сознания ассимилирован не только современной отечественной психологией, но и теорией познания. По определению В. А. Лекторского, сознание – это «состояние психической жизни индивида, выражающееся в субъективной переживаемости событий внешнего мира и жизни самого индивида, отчете об этих событиях» [15. С. 163]. Обратим внимание: сознание выражается в переживаемости событий. Связь этого определения с указанным тезисом Л. С. Выготского вполне очевидна. Второе замечание касается перехода от сознания вообще к проблемному сознанию как его «сквозной» составляющей. Согласно принципу фрактальности, можно утверждать, что *проблемное сознание личности обусловлено ее переживаниями*, оно функционирует и развивается путем переосмысления переживаний. Здесь уместно напомнить высказывания Н. А. Бердяева: «Философия есть любовь к мудрости, любовь же есть эмоциональное и страстное состояние. Источник философского познания – целостная жизнь духа, духовный опыт. Все остальное лишь второстепенное подспорье. Страдание, радость, трагический конфликт – источник познания» [4. С. 94]. Единство интеллектуального и эмоционального начал в мышлении как реальном психическом процессе является общепринятым положением в отечественной психологии, имеющим солидное эмпирическое подтверждение. Структуре и функциям эмоциональной активации в процессах решения мыслительных задач посвящена отдельная глава в книге О. К. Тихомирова [27], в которой анализируются результаты экспериментальных исследований.

Третье замечание касается горизонтальных связей категории «сознание» с другими категориями данного уровня. Авторы «Теоретической психологии» подчеркивали, что «каждая из одноуровневых категорий несет на себе «отпечаток» других категорий того же уровня» [22. С. 13]. На метапсихологическом уровне

помещены такие категории, как: «личность», «ценность», «деятельность», «общение» и т. д. Следовательно, проблемное сознание личности зарождается, функционирует и развивается в процессах деятельности и общения, которые направляются и регулируются определенной ценностно-нормативной системой. Как на индивидуальном, так и на групповом уровне проблемного сознания (на уровне философского сообщества) философствующий субъект посредством *общения* связан с определенной *персоносферой*, которая не ограничивается лишь общением *vis-a-vis*, а включает мыслителей разных стран и эпох. Нельзя согласиться, что персоносфера объединяет «всех людей на земле в единое человечество» [22. С. 27]. Она индивидуальна и избирательна. Тем не менее, наличие всех типов связей между указанными категориями служит дополнительным аргументом в защиту обсуждаемой гипотезы о фрактальности философского знания.

5) *Разум* (уровень социоцентрических категорий) как высшая человеческая способность. Это понятие относится к особому виду «*категорий – контроверз*». Нельзя не согласиться с тем, что «познавательный статус этих категорий парадоксален. Они будто играют в прятки с исследователем. Любой шаг познания здесь как бы отталкивает от себя познаваемое содержание; объект исследования вступает в конкурентные отношения с самим исследователем, доказывая свою несводимость к чему-либо, что могло бы быть известно заранее» [22. С. 21]. Приведенные оценки подтверждают наличие противоположных исследовательских позиций в современной философской литературе (причем речь не идет о сторонниках иррационализма). Негативную позицию выражает, например, А. А. Ивин, полагающий, что различие между категориями «*рассудок*» и «*разум*», унаследованное от немецкой классической философии, «потеряло даже слабые намеки на ясность» [28. С. 717]. Другие авторы утверждают, что указанное различие следует сохранить. При этом наряду с историко-философскими аргументами [7] выдвигаются и философско-антропологические, и аксиологические. Например, А. С. Панарин ставит вопрос: «... Способен ли в принципе человек жить как целиком рассудочное существо, всему выставляющее оценки по сугубо рациональным критериям?» [21. С. 275]. Учитывая также аксиологические аргументы [20] и принцип фрактальности, на этот вопрос следует ответить отрицательно: «*Нет, не способен*».

Итак, с выводом А. А. Ивина нельзя согласиться. Прежде всего, потому, что он не соответствует историко-философской традиции. Различение категорий «*рассудок*» и «*разум*» унаследовано отнюдь не от немецкой классической философии: И. Кант и Г. В. Ф. Гегель (в этом случае) – всего лишь прилежные ученики Аристотеля. В «*Никомаховой этике*» Стагирит называет *рассудительным* того человека, «кто способен принимать верные решения в связи с благом и пользой для него самого, однако не в частностях..., – но в целом: какие [вещи являются благами] для хорошей жизни» [2. С. 176]. И далее вполне ясно резюмирует: «... рассудительностью необходимо является [душевный] склад, причастный суждению, истинный и предполагающий поступки, касающиеся человеческих благ» [2. С. 177]. Заменяя словосочетание «*душевный склад*» термином «*способность*», получаем классически ясное определение. Кстати, термин «*рассудительность*» (фронесис) А. Ф. Лосев переводит как «*практичность*».

Далее Аристотель отвечает на вопрос «Каковы средства достижения истины?», указывая в качестве таковых четыре средства: наука, рассудительность (практичность), мудрость и разум (ум). К первым трем из них, согласно Стагириту, нельзя отнести принципы (т. е. они пользуются готовыми принципами), поэтому «*для первопринципов существует разум*» [2. С. 178] (подчеркнуто нами – В. П.). Очевидно, что здесь содержатся истоки различения категорий «*рассудок*» и «*разум*», а также представлений о теоретическом (чистом) и практическом разуме, усвоенных и развитых И. Кантом.

Кроме того, следует выдвинуть контраргумент логико-методологического характера. Необходимость различать концепты «*рассудок*» и «*разум*» можно связать с известной теоремой Гёделя о неполноте формальных систем. Рассудок продуцирует знание вполне формализуемое, допускающее алгоритмизацию и последующую передачу компьютеру. Таким образом, в значительной степени «*человек исключается*» (К. С. Льюис) из познавательного процесса. Разум же, интегрируя все познавательные и духовные способности человека, продуцирует знание неформализуемое (неявное, личностное, в смысле М. Полани). Поэтому природа разума неотделима от тайны творчества.

Аргументы, подтверждающие гипотезу фрактальности, можно разделить на две группы. Первую из них образуют аргументы

историко-философские, выражающие уникальность связи между философией и психологией. Во-первых, психология зарождается в «материнском лоне» философии. Трактаты «Метафизика» и «О душе» принадлежат одному автору – Аристотелю. Во-вторых, с IV в. до н. э. до конца XIX в. «наука о душе», рациональная психология входит в состав классической европейской метафизики. Данную позицию разделял, в частности, И. Кант в докритический период: он характеризовал *эмпирическую психологию* как «основанную на опыте метафизическую науку о человеке» [13. С. 196]. В-третьих, после «отпочкования» от философии влияние психологии на социально-гуманитарное знание не ослабло, о чём свидетельствуют течения психологизма в логике и социологии. Так, в «Логико-философском трактате» (1918) Л. Витгенштейн утверждал: «Теория познания – это философия психологии». В-четвёртых, выдающиеся психологи XX в. – З. Фрейд, К. Г. Юнг, Л. С. Выготский и другие – внесли огромный вклад в развитие философии. Именно о них Э. Фромм писал: «Великие мыслители-гуманисты прошлого <...> были одновременно философами и психологами» [29. С. 371].

Вторую группу образуют аргументы *эпистемологические*. Во-первых, категориальная общность философской антропологии и теоретической психологии обусловлена единством познаваемого объекта – человека в его природных и социокультурных связях и отношениях. Во-вторых, специалисты отмечают, что фрактал есть гармония порядка и беспорядка, Космоса и Хаоса, гармоний и дисгармоний. В своей книге Джеймс Глейк показывает, как исследователи хаотических систем, использующие разные математические модели, пришли к выводу о том, что существуют общие законо-

мерности в поведении указанных систем: хаос «вездесущ, стабилен и структурирован» [11. С. 100]. В-третьих, множества Мандельброта получили репутацию, быть может, самых сложных математических моделей из всех, которые когда-либо знало человечество. Тем не менее, констатируют английские исследователи А. Вудс и Т. Грант, «фрактальная математика сегодня широко используется во многих научных областях, в том числе, в физиологии и в целом ряде столь непохожих друг на друга дисциплин, как сейсмология и металлургия» [9. С. 455]. Философское значение данных моделей многие авторы связывают с преодолением редукционизма и односторонности классической науки.

В заключение необходимо подчеркнуть, что обсуждаемая гипотеза имеет явное сходство с учением Ж. Делёза и Ф. Гваттари о природе концептов. Эти авторы определяют философию как познание посредством чистых концептов: «... Философия – это искусство формировать, изобретать, изготавливать концепты» [12. С. 6]. Они приписывают концепту следующие свойства: а) каждому концепту требуется перекрёсток проблем, где он соединяется с другими; б) в каждом концепте присутствуют составляющие других, отвечавших на другие проблемы; в) любой концепт разветвляется на другие концепты и отсылает к ним [12. С. 24–25]. Аналогичные свойства философских категорий фиксировались нами в предыдущем анализе таблицы категорий. Указанное сходство служит дополнительным аргументом «за», подкрепляющим предложенную гипотезу.

Таким образом, проведенный анализ категориальной системы, разработанной авторами «Теоретической психологии», подтверждает нашу исходную гипотезу о фрактальности философского знания и сознания.

Список литературы

1. Антология мировой философии: в 4 т. – М.: Мысль, 1969. – Т. 1, ч. 1.
2. Аристотель. Сочинения: в 4 т. – М.: Мысль, 1984. – Т. 4.
3. Баксанский, О. Е. Современный когнитивный подход к категории «образ мира» / О. Е. Баксанский, Е. Н. Кучер // *Вопр. философии.* – 2002. – № 8.
4. Бердяев, Н. А. Самопознание / Н. А. Бердяев. – М., 1991.
5. Веккер, Л. М. Психика и реальность: единая теория психических процессов / Л. М. Веккер. – М.: Смысл, 1998.
6. Владимиров, Ю. С. Метафизика / Ю. С. Владимиров. – М.: Лаборатория знаний, 2002.
7. Володин, В. Н. От рассудка к разуму: Кант, Гегель, Фейербах / В. Н. Володин, К. Н. Любутин, И. С. Нарский. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 1991.

8. Волошинов, А. В. Об эстетике фракталов и фрактальности искусства / А. В. Волошинов // Синергетическая парадигма. Нелинейное мышление в науке и искусстве. – М.: Прогресс-Традиция, 2002.
9. Вудс, А., Грант, Т. Бунтующий разум: Марксистская философия и современная наука / А. Вудс, Т. Грант. – М.: Канон+, 2015.
10. Выготский, Л. С. Собрание сочинений: в 6 т. / Л. С. Выготский. – М.: Просвещение, 1983. – Т. 4.
11. Глейк, Дж. Хаос. Создание новой науки / Дж. Хаос Глейк. – СПб.: Амфора, 2001.
12. Делёз, Ж. Что такое философия? / Ж. Делёз, Ф. Гваттари. – М.: Академ. проект, 2009.
13. Кант, И. Собрание сочинений: в 8 т. / И. Кант. – М.: Чоро, 1994. – Т. 2.
14. Кашперский, В. И. Философия как призвание / В. И. Кашперский. – Екатеринбург, 2006.
15. Лекторский, В. А. Эпистемология классическая и неклассическая / В. А. Лекторский. – М.: Эдиториал УРСС, 2001.
16. Лернер, А. Я. Начала кибернетики / А. Я. Лернер. – М., 1967.
17. Любутин, К. Н. Диалектика повседневности: методологический подход / К. Н. Любутин, П. Н. Кондрашов. – Екатеринбург, 2007.
18. Mandelbrot B. V. The Fractal Geometry of Nature. – San Francisco: Freeman, 1982.
19. Мандельброт, Б. Б. Фракталы и возрождение теории итераций / Б. Б. Мандельброт // Пайтген Х.-О., Рихтер П. Х. Красота фракталов. Образы комплексных динамических систем. – М.: Мир, 1993.
20. Мирошников, Ю. И. Аксиология: концепция эмотивизма / Ю. И. Мирошников. – Екатеринбург, 2007.
21. Панарин, А. С. Народ без элиты / А. С. Панарин. – М.: Алгоритм, 2006.
22. Петровский, А. В. Теоретическая психология / А. В. Петровский, М. Г. Ярошевский. – М., 2001.
23. Прытков, В. П. Человек вопрошающий / В. П. Прытков. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2006.
24. Рожанский, И. Д. Анаксагор / И. Д. Рожанский. – М.: Наука, 1983.
25. Сартр, Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр. – М.: АСТ: Астрель, 2012.
26. Спиноза, Б. Избранные произведения / Б. Спиноза. – Ростов н/Д, 1998.
27. Тихомиров, О. К. Психология мышления / О. К. Тихомиров. – М., 1984.
28. Философия: Энциклопедический словарь / под ред. А. А. Ивина. – М.: Гардарики, 2006.
29. Фромм, Э. Бегство от свободы. Человек для себя / Э. Фромм. – Минск: Попурри, 2000.

Сведения об авторе

Прытков Владимир Павлович – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии Уральского федерального университета (Екатеринбург, Россия).

a.n.kolobaeva@urfu.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 3 (385).
Philosophy Sciences. Issue 39. Pp. 26–35.*

THE FRACTAL CHARACTER OF PHILOSOPHYCAL KNOWLEDGE

V. P. Prytkov

Urals Federal University named after the first Russian President Boris Yeltsin, Ekaterinburg, Russia.

a.n.kolobaeva@urfu.ru

A paper presents the hypothesis of fractal philosophical and anthropological knowledge. Fractal is manifested as the presence of multiple semantic relations between philosophical categories. The article analyzes the historical, philosophical and epistemological arguments confirming this hypothesis. It is

noted its connection with the teachings of J. Deleuze and Felix Guattari about the nature of concepts as well as modern scientific researchers of the self-organization processes.

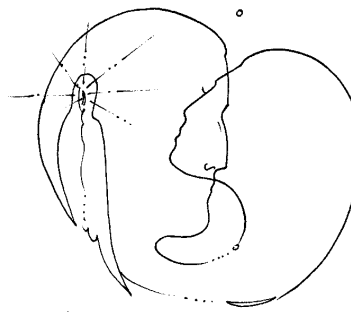
Keywords: analysis, hypothesis, category, concept, metaphysics, psychology, mind, reason, philosophy, fractal, existence.

References

1. *Antologija mirovoj filosofii v 4 tomah* [Anthology of world philosophy in 4 volumes], vol 1. Moscow, Mysl Publ., 1969. (In Russ.).
2. Aristotle. *Sochinenija v 4 tomah* [Works in 4 volumes], vol 4. Moscow, Mysl Publ., 1984. (In Russ.).
3. Bakcansky O.E, Kucher E.N. Sovremennyj kognitivnyj podkhod k kategorii “obraz mira” [Modern cognitive approach to the category of “world image”]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 2002, no 8. (In Russ.).
4. Berdyaev N.A. *Samopoznanije* [Self-knowledge]. Moscow, 1991. (In Russ.).
5. Vekker L.M. *Psihika i real'nost': edinaya teoriya psicheskikh processov* [Mind and Reality: a unified theory of mental processes]. Moscow, Smysl Publ., 1998. (In Russ.).
6. Vladimirov Yu.S. *Metafizika* [Metaphysics]. Moscow, Knowledge Laboratory Publ., 2002. (In Russ.).
7. Volodin V.N, Lyubutin K.N, Narsky I.S. *Ot rassudka k razumu: Kant, Gegel', Fejebah* [From mind to reason: Kant, Hegel, Feuerbach]. Ekaterinburg, Publishing House of the Urals. University Press, 1991. (In Russ.).
8. Voloshinov A. Ob ehstetike fraktalov i fraktal'nosti iskusstva [On the aesthetics of fractals and fractal art]. *Sinergeticheskaya paradigma. Nelinejnoe myshlenie v nauke i iskusstve* [Synergetic paradigm. Nonlinear thinking in science and art]. Moscow, Progress-Tradition Publ., 2002. (In Russ.).
9. Woods A., Grant T. *Buntujushhij razum: Marksistskaja filosofija i sovremennaja nauka* [Rebellious mind: Marxist philosophy and modern science]. Moscow, Kanon + Publ., 2015. (In Russ.).
10. Vygotsky L.S. *Sobranie sochinenij v 6 tomah* [Collected Works in 6 volumes], vol. 4. Moscow, Prosveschenije Publ., 1983. (In Russ.).
11. Gleick J. *Haos. Sozdanie novoj nauki* [Chaos. Creation of a new science]. Saint Petersburg, Amfora Publ., 2001. (In Russ.).
12. Deleuze G., Guattari F. *Chto takoe filosofiya?* [What is philosophy?]. Moscow, Academic Project Publ., 2009. (In Russ.).
13. Kant I. *Sobranie sochinenij v 8 tomah* [Collected Works in 8 volumes], vol. 2. Moscow, Publishing House of the “Choro”, 1994. (In Russ.).
14. Kashpersky V.I. *Filosofiya kak prizvanie* [Philosophy as a vocation]. Yekaterinburg, 2006. (In Russ.).
15. Lektorsky V.A. *Epistemologiya klassicheskaya i neklassicheskaya* [Epistemology classical and nonclassical]. Moscow, Editorial URSS Publ., 2001. (In Russ.).
16. Lerner A.J. *Nachala kibernetiki* [Start of cybernetics]. Moscow, 1967. (In Russ.).
17. Lyubutin K.N, Kondrashov P.N. *Dialektika povsednevnosti: metodologicheskij podhod* [The dialectics of everyday life: a methodological approach]. Ekaterinburg, 2007. (In Russ.).
18. Mandelbrot B.B. *The Fractal Geometry of Nature*. San Francisco, Freeman Publ., 1982. (In Russ.).
19. Mandelbrot B.B. *Fraktaly i vrozozhdenie teorii iteracij* [Fractals and the revival of the theory of iterations]. Pvytgen H.-O., Richter P.H. *Krasota fraktalov. Obrazy kompleksnyh dinamicheskikh sistem* [The beauty of fractals. Images of complex dynamical systems]. Moscow, Mir Publ., 1993. (In Russ.).
20. Miroshnikov Y.I. *Aksiologiya: koncepciya ehmotivizma* [Axiology: the concept Emotivism]. Ekaterinburg, 2007. (In Russ.).
21. Panarin A.S. *Narod bez ehliny* [People without elite]. Moscow, The Algorithm Publ., 2006. (In Russ.).
22. Petrovsky A.V, Yaroshevskii M.G. *Teoreticheskaya psihologiya* [Theoretical psychology]. Moscow, 2001. (In Russ.).
23. Pрытков V.P. *Chelovek voproschayushchij* [Man questioner]. Ekaterinburg, University Press Publ., 2006. (In Russ.).

24. Rozhansky I.D. *Anaksagor* [Anaxagoras]. Moscow, Nauka Publ., 1983. (In Russ.).
25. Jean-Paul Sartre. *Bytie i nichto. Opyt fenomenologicheskoy ontologii* [Being and Nothingness. Experience phenomenological ontology]. Moscow, AST Publ., Astrel Publ., 2012. (In Russ.).
26. Spinoza B. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works]. Rostov-on-Don, 1998. (In Russ.).
27. Tikhomirov O.K. *Psihologiya myshleniya* [The psychology of thinking]. Moscow, 1984. (In Russ.).
28. *Filosofiya: Enciklopedicheskij slovar'* [Philosophy: Encyclopedic Dictionary]. Moscow, Gardariki Publ., 2006. (In Russ.).
29. Fromm E. *Begstvo ot svobody. Chelovek dlya sebya* [Escape from Freedom. A man for himself]. Minsk, Popourri Publ., 2000. (In Russ.).

**ЧЕЛОВЕК,
ОБЩЕСТВО,
КУЛЬТУРА**



УДК 141
ББК 87

Е. Б. Бабошина

**К ЧЕЛОВЕКУ КУЛЬТУРЫ
КАК ИДЕАЛООБРАЗУЮЩЕМУ ОСНОВАНИЮ ОБРАЗОВАНИЯ**

Обосновывается понятие человека культуры как идеала современного образования. С помощью социально-философского, культурологического подходов раскрывается историчность свойств человека культуры, особенности их становления в образовании. Автор доказывает значимость образа человека культуры как идеалообразующего основания профессионального отечественного образования.

Ключевые слова: человек культуры, субъектность, менталитет образования, абсолют, ценности, культурный смысл, идеал.

Вопрос об идеале человека как понимание его природы в способности к выбору и изменению, оставаясь центральным в философии, сегодня особо актуален: изменчивость становится ведущей социальной чертой, разрушая веру в ценности при острой необходимости в них. Смыслы же бытия обретаются только в диалектике вечного и преходящего: «Этот длинный путь позади... А этот... впереди – другая вечность... они сталкиваются лбами, – и именно здесь... они сходятся вместе. Название ворот... “Мгновенье”» [10. С. 192]. Неясность этики самоосуществления приводит к духовному «тупику», в котором теряется культура, что усиливает стремление «завладеть» временем не только как биофизической, но культурной чертой, из-за чего время современного человека видится временем культуры [9]. Так в зыбкости бытия культура вновь становится смыслом, а человек – целью. Осознание ответственного присутствия формирует субъекта культурного времени и пространства, то есть «человека культуры». Потребность в нем растет с технологической цивилизацией, потому важен ответ, кто есть сегодня человек культуры, чтобы увидеть, каким должно быть его становление.

С этих позиций поиск ценностей – это не праздная, а концептуальная и практическая задача образования как менталеобразующей и главной сферы развития человеческого капитала. Однако важно, чтобы в человеке уже были «зерна» будущего, без чего глас «проповедника будет гласом вопиющего в пустыне» [11. С. 10–11]. За последние же десятилетия в испытаниях современности в образовании обесценены многие духовные отечественные традиции, без достойной замены. В итоге ценностный подход к человеку осложнен общим непониманием путей к новому. И хотя педагогика широко применяет в моделях непреходящую цель всестороннего развития, целостное становление личности все проблематичней. Так в профессиональном образовании за «добрым» десяток лет идея компетенций и знаниевый подход вытеснили вопрос о личности специалиста. Изменения же возможны в возвращении образованию человекотворческой миссии.

Для нас важна философская позиция ценностного становления человека как условия целостности, саму возможность которого в постмодернизме А. Моль видел в гуманитарной культуре. В. С. Библер определял человека

культуры производным диалога культур [3. С. 46], Л. Н. Коган – гуманным типом личности, к которому только зреют условия [5. С. 29]. Идеи оказались скрыты от внимания сначала советской идеологии, затем – чужих, порой искусственных подходов, несмотря на гуманистическую стратегию. За этот период проявились разные подходы к человеку в культуре. Так, Э. Савицкая, выделяя внемирный, мирской идеал и духовного вождя-пастыря, подчеркнула, что к ним нет возврата в массовой культуре [12. С. 62]. Однако для нас все очевиднее, что именно рост возможностей личности в массовости становления и в техногенности актуализирует идеалы общего развития, потому модели имеют не только историю, но продолжение, выражая главные цели бытия. В движении к общему И. Г. Фомичева выделяет единственным критерием динамики форм «взаимодействия взрослых и детей» в дилемму «принуждение-свобода», доказывая, что прогресс не связан с заменой модели, всегда сосуществующих (теоцентрическая, натурцентрическая, социоцентрическая, антропоцентрическая) [13. С. 239]. Однако классификация все же не дает «инструмента» к общему идеалу.

Изучение проблемы убедило нас в роли метамоделирующего подхода, в понимании чего сошлемся на В. С. Библера: «Сила моего действия на вещи... в подобного рода модели, необходимой... для теоретического осмысления ведущих задач и направлений образовательной деятельности» [3. С. 48]. Наш анализ эволюции европейского и отечественного образования, способов воплощения идеи о человеке выявил понимание, что в постиндустриализме важны идентичность и рефлексивность как условия нравственности личности. Это проявляет значение отношений как усвоенных смыслов знания и культуросообразности образовательного взаимодействия, допускающего человеческое многообразие, но формирующее «рамки» в пространстве «между» (термин М. Бубера) как ценность доверия в культуре.

Так важным качеством личности становится способность к прочтению смыслов культуры как ценностей, что развивает ее позитивность к социуму, «культурный иммунитет», созидательность, а не разрушительность. Мотивом выступает внутренняя установка к становлению как идея совершенства, «духовный идеал отечественного становления человека» [16]. Человек культуры – это тип личности становящейся, главная адаптационная реакция ко-

торого связана с совершенством как вектором развития, запрашивающим качества: позитивность к контексту культуры, потому успешность; адаптивность, но не конформность; творческая рефлексия. Они органичны чертам общества личностного типа, выявленным нами с учетом классификации культур Л. А. Черной [15]: субъектность – мера идентичности, потенциала в действенности; динамичность – способность к постоянному развитию; диалектичность – качество формы развития; преемственность, гибкость – способ движения к совершенству; неравновесность – восприятие «разности» явлений и действие в них.

Человек культуры обретает опору на ценностях как жизненном смысле в результате бытийных переживаний. Менталитет образования должен выражать культурные смыслы эпохи, служа формой социальной преемственности, благодаря чему личность формирует ментальные механизмы реакций на мир. Потому система образования «не прозрачна», насколько «не высвечен» в ней менталитет, а ее гуманизация связывается нами с этическим менталитетом, разрешающим основную моральную трудность достижения нравственных взаимоотношений Я-Ты с сохранением свободы каждого. ««Единение» нравственного взаимодействия ранимо... и все потому, что ни Я, ни Другой в этой партии не заменяемы. Именно эта незаменимость делает наше единение моральным» [8. С. 222]. Образование уступает эту функцию внешней эволюции, умаляя «почву», превращаясь в «чистую» услугу, формируя людей «полукультуры» (выражение К. Н. Волкова), отягощенную «немецкой моделью подготовки специалиста» и ее идеологией [1. С. 117]. По мнению И.В. Кучер, феноменальностью прежнего технического образования было и то, что оно шло не от «ремесленной подготовки», как в США, а «фундаментальной» [5. С. 3]. Иначе, в нашем образовании как общенациональном явлении важен антропологизм (Н. И. Пирогов, К. Д. Ушинский).

Возможность нравственного коренится в индивидуальном, не исключаящую общую природу человеческого. Хотя этические основания жизни подорваны упадком традиционной культуры и релятивизмом в гуманитарном знании, важно понимать, ценности не доказываются, «усматриваются сердцем, интуицией, разумом, совестью» [6]. Н. О. Лосский видит проблему этики в задаче индивидуального, внутреннего прозрения личности. Его реля-

тивизм связан с признанием не абсолютных ценностей, а относительных как историчных, привязанных к ситуации, субъекту, миропониманию. Близка мысль М. К. Мамардашвили, что общечеловеческие идеалы не прослеживаемы, «они или есть, или их нет», но моральные действия имеют смысл лишь для конечного существа [7. С. 68; С. 103]. С этих позиций задача философии образования есть приобщение к универсальным и историческим смыслам бытия. Новый человек при этом возможен в условии, о котором пишет Г. С. Батищев, – в «неотступном совестном контроле» [2. С. 4]. Становление человека культуры видится нам как взаимность творения культуры и человека, что дает ему шанс нового качества и возвращает культуру. Необходимость этого определяется и смысловой природой культуры, но и ее «не панацейностью», риском быстрого разрушения по причине неосмысленности и неоцененности. Главная проблема человека в ней – способность распорядиться свершениями – обостряется осознанием не самоналаженности, требуя «вечного вмешательства», невозможного без рефлексии как неисчерпаемого стремления духовного преодоления.

Сказанное обнаруживает, что «человек культуры» представляет собой особый куль-

турно-исторический тип личности, способный к пониманию вневременных (сущностных) и индивидуальных (конкретно-исторических) смыслов культуры в их целостном проявлении, выступающий субъектом жизни с развитой идентичностью и творческой рефлексией. В этом случае культура как социальное явление имеет основой достоинство и уважение к другому, где основным духовным переживанием человека является открытость миру как готовность к со-бытию. В этом диалоге доступно и осязаемо толерантное сознание, понимающее иное и имеющее контакт с собой. М. Хайдеггер, определяя положение человека как кардинально новое, считал, что исторический процесс ставит перед ним сущностный выбор между ограниченным «прихотью» Я и «общественным Мы» [14. С. 51]. В обострении сущего он видел проблему выбора между уродством субъективизма и обществом как желанным «пределом всех усилий и всяческой полезности», где человек остается субъектом. Неудивительно, по философу, когда мир становится картиной, впервые появляется гуманизм. Добавим: остается дописать собственный портрет в зеркале культуры, к чему важно прилагать «идеалообразующую кисть образования».

Список литературы

1. Арановская, И. Подготовка специалиста как социокультурная проблема / И. Арановская // Высш. образование в России. – 2002. – № 4. – С. 115–121.
2. Батищев, Г. С. Корни и плоды. Размышление об истоках и условии человеческой плодотворности / Г. С. Батищев // Наше наследие. – 1991. – № 5(23). – С. 1–4.
3. Библер, В. С. От наукоучения к логике культуры / В. С. Библер. – М.: Изд-во полит. лит., 1990. – 416 с.
4. Коган, Л. Н. Теория культуры : учеб. пособие / Л. Н. Коган. – Екатеринбург: УрГУ, 1993. – 160 с.
5. Кучер, И. В. Социокультурные факторы эффективности высшего технического образования: дис... канд. социол. наук / И. В. Кучер. – Тюмень, 2002. – 168 с.
6. Лосский Н. О. Условия абсолютного добра / Н. О. Лосский. – М.: Политиздат, 1991. – 368 с.
7. Мамардашвили, М. К. Как я понимаю философию / М. К. Мамардашвили. – М.: Прогресс, 1992. – 415 с.
8. Моисеев, Н. Н. Расставание с простотой / Н. Н. Моисеев. – М.: Аграф, 1998. – 480 с.
9. Неретина, С. Время культуры / С. Неретина, А. Огурцов. – СПб., 2000. – 344 с.
10. Ницше, Ф. Так говорил Заратустра / Ф. Ницше. – М.: Мартин, 2005. – 416 с.
11. Ортега-и-Гассет, Х. «Дегуманизация искусства» и другие работы: пер. с исп. / Х. Ортега-и-Гассет. – М.: Радуга, 1991. – 639 с.
12. Савицкая, Э. Закономерности формирования «модели культурного человека» / Э. Савицкая // Вопр. философии. – 1990. – № 5. – С. 61–75.
13. Фомичева, И. Г. Модели педагогической деятельности: опыт систематизации: монография / И. Г. Фомичева. – Тюмень: Изд-во ТюмГУ, 1997. – 256 с.

14. Хайдеггер, М. Время и бытие: статьи и выступления: пер. с нем. / М. Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. – 447 с.

15. Черная, Л. А. «Новая философская антропология» М. Шелера и история культуры / Л. А. Черная // *Вопр. философии*. – 1999. – № 7. – С. 127–140.

16. Чуринов, Н. М. Совершенство и свобода / Н. М. Чуринов. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2006. – 712 с.

Сведения об авторе

Бабошина Елена Борисовна – кандидат педагогических наук, доцент кафедры педагогики Курганского государственного университета (Курган, Россия).

ebaboshina@rambler.ru

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 3 (385).

Philosophy Sciences. Issue 39. Pp. 36–40.

TO THE MAN OF CULTURE AS TO THE IDEALISTIC BASIS OF THE EDUCATION

H. B. Baboshina

Kurgan State University, Kurgan, Russia. ebaboshina@rambler.ru

The article is devoted to the problem of «the man of culture» as an idea of the modern Russian education. The author analyzes cultural and historic characteristics by the man of culture, the content of the characteristics and the development of them in the education. The author appeals to the social philosophy and the cultured approached. The author proves the meaning of this idea about the man of culture as the main basis by the professional native education.

Keywords: a man of culture, subject, mind by the native education, absolute, values, cultural sense, ideal of a man.

References

1. Aranovskaja I. Podgotovka speshialista kak coshiokul'turnaja problema [Training specialist as a sociocultural problem]. *Vishaije obrazovanije v Rossii* [Higher education in Russia], 2002, no 4, pp. 115–121. (In Russ.).

2. Batishiev G.S. Kornj I plodi. Razmishlenije ob istokah I uslovij chelovecheskoj plodotvornosti [Roots and fruits. Thinking about the origins of the human condition and fruitfulness]. *Nashe nasledije* [Our heritage], 1991, no 5 (23), pp. 1–4. (In Russ.).

3. Bibler V.S. *Ot naukouch'enija k logike kul'turi* [From the logic of culture naukoucheniya]. Moscow, Polit. Literature Publ., 1990. 413 p. (In Russ.).

4. Kogan L.N. *T'eorija kul'turi : uchebnoje posobie* [Theory of Culture: Textbook]. Jekaterinburg, UrGU Publ., 1993. 160 p. (In Russ.).

5. Kucher I.V. *Sotziokul'turnije phaktjri effektivnosti visshevo tehničeskoj obrazovanija* [Social and cultural factors of efficiency of higher technical education]. T'umen', 2002. 168 p. (In Russ.).

6. Losskij N.O. *Usljvija absol'utnovo dobra* [Terms of absolute good]. Moscow, Politizdat Publ., 1991. 368 p. (In Russ.).

7. Mamrdashvili M.K. *Kak ja ponimaju filosofiju* [As I understand the philosophy]. Moscow, Progress Publ., 1992. 415 p. (In Russ.).

8. Mois'ejiev N.N. *Rasstavan'ije c prostotoj* [Parting with ease]. Moscow, Agraf Publ., 1998. 480 p. (In Russ.).

9. Neretina S. *Vrem'a kul'turi* [Culture time]. Saint Petersburg, 2000. 344 p. (In Russ.).

10. Nitshe F. *Tak govoril Zaratustra* [Thus Spake Zarathustra]. Moscow, Martin Publ., 2005. 416 p. (In Russ.).

11. Ortega-i- Gasset X. *Degumanizacija iskusstva* [“Dehumanization of Art” and other work]. Moscow, Raduga Publ., 1991. 639 p. (In Russ.).

12. Savitzskaja E. Zakonomernosti formirovanija “modeli kul’turnovo cheloveka” [Laws of formation of a “model of civilized man”]. *Voprosi filjsofii* [Problems of philosophy], 1990, no 5, pp. 61–75. (In Russ.).

13. Fomich’ova I.G. *Modeli pedagogičeskoj dejatel’nosti: opit sistematizacii* [Models of teaching activities: experience systematization]. T’umen’, T’umGU Publ., 1997. 256 p. (In Russ.).

14. Hajdegger M. *Vrem’a i bitije: Statji i vistuplenija* [Time and Being: Articles and Speeches]. Moscow, Respublika Publ., 1993. 447 p. (In Russ.).

15. Ch’ornaja L.A. “Novaja filsofskaja antropologija” M. Shelera i istorija kul’turi [“The new philosophical anthropology” Scheler and history of culture]. *Voprosi filjsofii* [Problems of philosophy], 1999, no 7, pp. 127–140. (In Russ.).

16. Ch’urinov N.M. *Sovershenstvo i svoboda* [Perfection and Freedom]. Novosibirsk, SO RAN Publ., 2006. 712 p. (In Russ.).

УДК 316.7:165.191+82-312.9
ББК 71.05:87.225.60+84(2)-445.13

Е. В. Галанина, Д. А. Батурич

ФЭНТЕЗИ КАК НЕОМИФОЛОГИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

В статье исследуется жанр фантастической литературы – фэнтези, ставший значимым феноменом массовой культуры XXI века. Фэнтези рассматривается в первую очередь не как сказка и художественный вымысел, а как неомифологическая реальность, обладающая собственными онтологическими основаниями. Описаны характеристики фэнтезийного неомифа, показана мифологическая сущность фэнтезийного мира.

Ключевые слова: фэнтези, миф, неомиф.

Актуальность исследования неомифологической сущности фэнтези обусловлена необходимостью философского осмысления феномена фэнтези, ставшего воплощением новых мифологических, культурных и социальных форм в духе «Нью-Эйдж».

Сегодня конструируются различные фэнтезийно-мифологические миры – «Вселенные», предлагающие совершенно новые системы норм и ценностей, новые идеалы героя, новые образы, символы, поведенческие практики, такие, как, например, практики ролевых игр. В настоящее время мы должны констатировать необходимость философского исследования идей, которые привносит фэнтезийная идеология и влияние фэнтези на мировоззрение человека, чтобы лучше понять культурные ценности современного мира, в котором фэнтези стала популярным трендом.

Действительно, жанр фэнтези сегодня имеет огромное количество последователей по всему миру, формирует особую субкультуру, обладает значительной возможностью влиять на массовое сознание, способен погружать человека в мифологические миры, действовать в которых предлагается по собственным установленным законам и правилам. Однако к настоящему времени существует лишь несколько философских исследований феномена фэнтези как мифологической реальности, обладающей собственным онтологическим основанием [1; 2; 3].

Современность сделала возможным существование множества онтологически независимых мифологических миров. В целом, на наш взгляд, культура постмодерна неомифологична [4; 5; 6]. Фэнтези становится заметным феноменом современной культуры, оказывающим значительное влияние на массовое сознание. В этом аспекте представляется необходимым ис-

следовать неомифологическую сущность фэнтези.

Фэнтези представляет собой жанр фантастической литературы, появившийся в начале XX в. Фэнтези формирует особый вымышленный мир, действия в котором происходят в эпоху, во многом напоминающую эпоху средних веков. Фэнтезийным миром управляют сверхъестественные процессы и явления, однако они воспринимаются героями как закономерные и обыденные.

Английское значение слова «fantasy» – фантазия, иллюзия, игра воображения. Часто фэнтези понимают как разновидность сказки. Как фантастическую сказку рассматривал фэнтези известный российский писатель Н. Перумов [7]. «Волшебной сказкой» именовал свою трилогию «Властелин Колец» Дж. Р. Р. Толкиен [8. С. 419]. Как «сказочную фантазмагорию вымышленных миров» описывает фэнтези писатель Э. Геворкян [9. С. 11]. Действительно, на первый взгляд, фэнтези представляет собой некое вымышленное сказочное повествование. На наш взгляд, сущностная природа фэнтези мифологична. А подобное понимание фэнтези как сказки носит достаточно поверхностный характер.

Фэнтези следует рассматривать не как сказку, а как неомифологическую реальность. Поскольку миф предстает истинной и жизненно необходимой реальностью для субъекта, погруженного в его пространство, а сказка и легенда для субъекта уже понимаются как иллюзия, вымысел. Лишенный своей жизненной силы миф в результате развенчания идеалов превращается в сказания, легенды и сказки. В случае с фэнтези мы наблюдаем обратный процесс: изначально сконструированный автором художественный вымысел, фэнтезийная

сказка в результате интерактивности насыщается жизненными смыслами, воспроизводится определенными сообществами субкультуры фэнтези, превращаясь из сказки в неомиф.

Фэнтези формирует особое смысловое пространство, создает неомифологическую реальность, начинающую жить как суверенная форма в среде поклонников фэнтези, переносящих образцы вымышленного мира в повседневную реальность, придумывающих свои собственные продолжения любимого сюжета. Как и миф, фэнтези создает целостную картину мира, содержит в себе религиозно-мистическую идеологию и обряды. Мир фэнтези функционирует по мифологическим законам.

Создавая произведение в жанре фэнтези, автор в первую очередь создает новый мир и новую фэнтезийную мифологию. Зачастую основой для этого становится миф архаический. Так, например, Дж. Р. Толкиен при написании своего знаменитого фэнтезийного эпоса «Властелин колец» использовал элементы кельтской и германской мифологии: финский эпос Калевала, младшую и старшую Эдду, песнь о Нибелунгах. Дж. Р. Толкиен сотворил на их основе полноценную вторичную неомифологическую реальность. Во многом благодаря данному процессу, фэнтези получает многие свойства и элементы мифа.

Как и миф, фэнтези обладает своими собственными онтологическими основаниями, собственной логикой и рациональностью. Миф содержит свою систему форм созерцания и понятий, на основании которых возможен опыт и познание мира. Для человека, погруженного в пространство фэнтезийного неомифа, этот мир предстает как первичная реальность, обладающая всем спектром ценностно-смысловых оснований.

Рассмотрим более подробно характеристики фэнтезийного неомифа:

1. Миф представляет собой единство противоположностей, единство материального и идеального, общего и частного, внутреннего и внешнего, профанного и сакрального. *Как и миф, фэнтези предлагает нам единство времени сакрального и профанного.* Сакральное время может рассматриваться как изначальное священное время: первородный мир, древние времена, когда все люди были едины с богами, так называемый, «потерянный рай». Это время прародителей и творцов, в первую очередь, оживает благодаря легендам и преданиям. Как писал Дж. Р. Толкиен, поясняя временные рам-

ки существования Средиземья: «Это не какая-то особая земля, мир, или планета, как часто предполагают – в прологе, в самом повествовании и приложениях поясняется, что действие происходит в этом мире и под теми же самыми небесами, которые мы видим теперь. В моей истории действие происходит на этой земле, на той, на которой мы сейчас живем, но исторический период – вымышленный» [8. С. 527]. Тогда как эмпирическое, профанное время в фэнтези намеренно удалено от современного мира, это всегда некое условное средневековье, где на первый план выходят воители-герои, ведущие борьбу с тьмой, даже основной лейтмотив эмпирического времени, характеризуется эпической серьезностью. Оба времени сосуществуют в фэнтезийном мире одновременно. Прошлое в фэнтези обосновывается причинами настоящего. Так главный герой «Властелина Колец» – Фродо ведет поиски, начатые его предками, используя давно утраченное знание. Все события в фэнтезийном мире основываются на циклической модели времени, то есть постоянно соотносятся со временем сакральным.

2. *Пространство фэнтезийного мира устроено подобно мифу.* Согласно К. Хюбнеру, «миф оказывается... замкнутой онтологической системой... обладает априорным фундаментом, посредством которого определяется то, что есть объект в рамках его интерпретации реальности» [10. С. 170]. Как и миф, фэнтези имеет свою систему координат, и все обретает смысл лишь в отношении к ней. Фэнтезийный мир создается замкнутым, с четкими границами.

Пространство фэнтези построено подобно пространству архаического мифа: вертикальное пространство – подземный хтонический мир, поднебесный и наднебесный мир (серия «Dragonlance» М. Уэйс и Т. Хикмэн, «Первое правило волшебника» Т. Гудкайнда, «Темный эльф» Р. Сальваторе, «Трое из леса» Ю. Никитина, «Лотар-миротворец» Н. Басова и др.) совмещается с моделью горизонтальной, где центром выступает архетипический образ горы или мирового древа («Сильмарионн» Дж. Р. Толкиена, «Черный баламут» Г. Л. Олди, «Око мира» Р. Джордана, «Камень света» Д. Зиндэлла). Автор фэнтези всегда создает специфическую географию фэнтезийного мира, описывает определенные ландшафты и местности, придумывает города со своими названиями, создает карту мира (Харбория, Средиземье, Эвиал, Средиземноморье, Арнакар и др.). Таким образом, фэнтезийный мир полу-

чает возможность развиваться, превращаясь в фэнтезийные саги и хроники.

3. *Элементы сверхъестественного органично влетают в структуру фэнтезийного неомифа.* В. Крапивин в фэнтези «В глубине Великого Кристалла» создал огромный мир, состоящий из множества параллельных миров, соприкасающихся друг с другом и переходящих друг в друга. Населены эти миры молодыми героями, которые могут мгновенно преодолевать любое время и пространство, как «койво», то есть пограничники. В фэнтезийной реальности прошлое, настоящее и будущее сливаются в единое, существующее по правилам мифа, пространство. Мифологические истоки фэнтезийного мира выражены и в следующих аспектах повествования: отсутствии причинно-следственных связей; в оборотничестве фэнтезийных героев; в наличии традиционных мифологических символов: дома, дороги, жизни, смерти, воды, центра мира и т. д. В фэнтези архаический миф проявляется и в особенном мифологическом типе мироощущения, когда весь мир наполняется таинственностью и высшим смыслом. Как и в мифе, все жизненное пространство человеческого сообщества в фэнтези управляется нуминозными сущностями.

4. *По правилам пространственно-временной модели формируются и персонажи фэнтези: боги, маги, чародеи, волшебники, духи.* Темные существа локализованы в подземелье, в хтоническом, почвенном мире, на севере и востоке. Боги и светлые духи – на юге. Символом центра мира часто выступает главный герой, человек. Функция героя – установление нового порядка, может называться мифологической. Поведение героя в классической фэнтези продиктовано самой традицией фольклорного эпоса и рыцарского романа и так же этическими установками самого автора.

5. Ритуальные и обрядовые действия воспроизводят миф. *В фэнтези обряд и ритуал также занимают центральное место.* Герои фэнтези часто используют обрядовые действия для разрушения замков, приручения драконов, общения с духами и т. д. Самое интересное заключается в том, что фэнтезийный обряд часто начинает воспроизводиться в реальной действительности ролевыми молодежными субкультурами. Вот уже миллионы «толкиенистов» поют эльфийские гимны, поклоняются светлым богам валари, не задумываясь о том,

что мир Средиземья есть, по сути, фэнтезийная неомифологическая реальность, новое прочтение древних ритуалов. Например, знаменитый писатель фантастических ужасов Г.Ф. Лавкрафт, в своих книгах сформировал обрядово-культовый пандемониум, которому сейчас поклоняются известные эзотерические организации Южный Крест и Золотое Братство.

6. *Фэнтези содержит архетипы.* В качестве примера можно привести фэнтезийный архетип мессии. «Мессия» представляет собой героическую личность, которая демонстрирует черты как положительного, так и отрицательного героя, но внутренне этой личности абсолютно чужды как злые, так и добрые душевные порывы. Специфика заключается в том, что фэнтезийных героев нельзя охарактеризовать словами М. Ю. Лермонтова «к добру и злу постыдно равнодушны»*. Фэнтезийный герой – это не ценностно-безвольный, нравственно-равнодушный герой, это герой, для которого идеология взаимоисключающей противоположности «добра» и «зла» становится непонятной, неясной и чуждой. Даже дракон, традиционно воплощающий собой зло в архаических мифологиях, к примеру, в фэнтези Н. Перумова чужд понятиям добра и зла, не просто равнодушен к ним, но они есть категории иного порядка, понятия какого-то другого мира.

Основной герой фэнтези – «Мессия». Историческая традиция знает два типа Спасителя. Мессия Христос – провозвестник Царства Небесного, торжества духа и Мессия Антихрист – провозвестник Царства Божьего на Земле, – царства желанных земных радостей. А Мессия фэнтези представляет собой третий тип – это Спаситель без общепринятых альтернативных понятий. Он, по словам А. Кроули, «Безумный Спаситель», разрушитель мира со всеми его полярными альтернативами [11].

Таким образом, как архаический миф обуславливал мышление и мировоззрение древнего человека, так и фэнтезийный неомиф оказывает воздействие на сознание современного человека. Создаваемая автором фэнтезийная реальность есть, по словам А.Ф. Лосева, «смысловое бытие», реальное, как и миф [12]. Но фэнтезийный неомиф, на наш взгляд, в отличие от мифа архаического, объяснявшего мироздание, противопоставляет себя реальной действительности.

* Стихотворение М. Ю. Лермонтова «Дума».

Список литературы

1. Батурич, Д. А. Виртуально-неомифологическая сущность фэнтези: автореф. дис. ... канд. философских наук / Д. А. Батурич. – Тюмень: ТГУ, 2015.
2. Винтерле, И. Д. Миф как основа литературы фэнтези / И. Д. Винтерле // Вестн. Нижегород. гос. ун-та. – 2012. – № 1–2. – С. 37–39.
3. Батурич, Д. А. Неомифологическая сущность фэнтези / Д. А. Батурич // Вестн. Челяб. гос. акад. культ. и иск-ва. – 2013. №3 (35). – С. 123–126.
4. Галанина, Е. В. Миф как реальность и реальность как миф: мифологические основания современной культуры: монография / Е.В. Галанина. – М.: Издат. дом Академии Естествознания, 2013. – 130 с.
5. Галанина, Е. В. Мифологические миры постмодерна / Е. В. Галанина // Фундаментальные исследования. – 2015. – № 2–1. – С. 200–203.
6. Razdyakonova, E. V. In falso veritas. Mythological worlds of postmodern // Актуальные проблемы гуманитарных наук: сб. науч. тр. студентов, аспирантов и молодых ученых 21–22 апреля 2011 г. – Томск: Изд-во ТПУ, 2011. – С. 526–528.
7. Белостоцкая, Е. Писатель Ник Перумов: «Я люблю гномов, а они любят пиво» / Е. Белостоцкая // Слово (Москва). – 2000. – № 9. – URL: http://perumov.com/interview/print/print_24.html
8. Толкиен, Дж. Р. Р. Статьи и письма / Дж. Р. Р. Толкиен // Сильмариллион. – СПб.: АСТ-Terra Fantastica, 2003. – 588 с.
9. Геворкян, Э. Чем вымощена дорога в рай / Э. Геворкян // Антиутопии XX века: Евгений Замятин, Олдос Хаксли, Джордж Оруэлл. – М.: Кн. палата, 1989. – С. 5–12.
10. Хьюбнер, К. Истина мифа / К. Хьюбнер. – М.: Республика, 1996. – 448 с.
11. Кроули, А. Магия в теории и на практике / А. Кроули. – URL: http://modernlib.ru/books/krouli_alister/magiya_v_teorii_i_na_praktike/read
12. Лосев, А. Ф. Философия. Мифология. Культура / А. Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1991. – 527 с.

Сведения об авторах

Галанина Екатерина Владимировна – кандидат философских наук, доцент кафедры культурологии и социальной коммуникации Томский политехнический университет (Томск, Россия). galanina@tpu.ru.

Батурич Даниил Антонович – кандидат философских наук, преподаватель кафедры культурологии и социально-культурных технологий Тюменский государственный институт культуры (Тюмень, Россия). kvark@nextmail.ru.

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 3 (385).
Philosophy Sciences. Issue 39. Pp. 41–45.*

FANTASY AS NEOMYTHOLOGICAL REALITY

E. V. Galanina

National research Tomsk Polytechnic University Tomsk, Russia. galanina@tpu.ru.

D. A. Baturin

Tyumen state Institute of culture, Tyumen, Russia. kvark@nextmail.ru.

The article investigates the genre of fiction – fantasy has become a significant phenomenon of mass culture of the XXI century. Fantasy is not seen primarily as a fairy tale and fiction, but as neomythological reality, with its own ontological bases. There are described the characteristics of neo fantasy myth and is shown the essence of mythological fantasy world.

Keywords: fantasy, myth, neo-myth.

References

1. Baturin D.A. *Virtualno-neomifologicheskaya suchnost fantasti* [Virtual-mythological essence of fantasy]. Tyumen, Tyumen state University Publ., 2015. 150 p. (In Russ.).
2. Vinterle I.D. Mif kak osnova kulturi fantasti [Myth as a basis for fantasy literature]. *Vestnik Nizhgorodskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of the Nizhny Novgorod University], 2012, no. 1–2, pp. 37–39. (In Russ.).
3. Baturin D.A. Neomifologicheskaya suchnost fantasti [Neomythological essence of fantasy]. *Vestnik Chelayabinskoi gosudarstvennoi akademii kulturi* [Bulletin of the Chelyabinsk State Academy of Culture], 2013, no. 3 (35), pp. 123–126. (In Russ.).
4. Galanina E.V. *Mif kak realnost I realnost kak mif: mifologicheskie osnovaniya sovremennoi kulturi* [The myth as reality and reality as myth mythological foundation of modern culture]. Moscow, 2013. 130 p. (In Russ.).
5. Galanina E.V. Mifologicheskie miri postmoderna [Mythological postmodern worlds]. *Fundamentalnie issledovaniya* [Basic research]. Tomsk, National Research Tomsk Polytechnic University Publ., 2015, no. 2–1, pp. 200–203. (In Russ.).
6. Razdyakonova E.V. In falso veritas. Mifologicheskie miri postmoderna [In falso veritas. Mythological worlds of postmodern]. *Aktualnie problem gumanitarnih nauk: sbornik nauchnih trudov studentov, aspirantov i molodih uchenih 21–22 aprelya 2011 goda* [Actual problems of humanitarian Sciences: collection of scientific works of students, postgraduates and young scientists 21–22 April 2011]. Tomsk, National Research Tomsk Polytechnic University Publ., 2011, pp. 526–528. (In Russ.).
7. Belostockaya E. Pisatel Nik Perumov: «Ya lublu gnomov, a oni lubyat pivo» [Writer Nick Perumov: «I love gnomes, and they like beer»]. *Slowo* [Word], no. 9. Moscow, 2000. Available at: http://perumov.com/interview/print/print_24.html, accessed 28.11.2015. (In Russ.).
8. Tolkien Jr.R.R. Stati I pisma [Articles and letters]. *Silmarillion* [Silmarillion]. Saint-Petersburg, ACT-Terra Fantastica Publ., 2003. 588 p. (In Russ.).
9. Gevorkyan E. Chem vimoshena doroga v rai. Antiutopii XX veka: Evgenii Zamaytin, Oldos Haksli, George Oruell [The road to heaven is paved. Dystopia of XX century: Yevgeny Zamyatin, Aldous Huxley, George Orwell]. *Knijnaya palata* [Chamber book]. Moscow, 1989. Pp. 5–12. (In Russ.).
10. Huebner K. Istina mifa [The truth of myth]. *Respublika* [Republic]. Moscow, 1996. 448 p. (In Russ.).
11. Crowley A. *Magiya v teorii i na praktike* [Magic in Theory and Practice]. *Electronnaya biblioteka ModernLib* [Network literature]. Available at: http://modernlib.ru/books/krouli_alister/magiya_v_teorii_i_na_praktike/read. (In Russ.).
12. Losev A.F. *Filosofiya, Mifologiya, Kultura* [Philosophy, Mythology, Culture]. Moscow, Mysl Publ., 1991. 527 p. (In Russ.).

УДК 130.2
ББК 71.4

Т. Л. Чернышева

ДИАЛОГИЧНОСТЬ КУЛЬТУРЫ КАК ИНСТРУМЕНТ УРЕГУЛИРОВАНИЯ МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫХ КОНФЛИКТОВ

В статье представлен тезис о том, что именно такое свойство культуры, как диалогичность, во времена обострившихся межнациональных конфликтов способно найти подходы к решению проблемы мирным путём. Автор утверждает, что культуре России, как стране с богатым опытом совместного проживания на одной территории десятков различных народов, диалогичность присуща в высшей мере. Видение культуры как явления глубоко диалогического, рождающегося на стыке граней разнородных стихий, приводит инициатора коммуникации к осознанию ценности позиции его оппонента, даёт ей право на существование. Диалогичность выявляет и связывает ценности разных сред, поэтому необходимо создавать точки пересечения, новые каналы взаимодействия культур разных этносов. В статье приводятся точки зрения отечественных культурологов на сущность культуры, утверждается тезис о том, что активы многонациональной российской культуры должны быть широко задействованы в мероприятиях, направленных на поддержание согласия как внутри нашей страны, так и во всём мире.

Ключевые слова: диалогичность, полиэтничное государство, субъект культуры, культурный артефакт, полифония внутрикультурного общения, самосознание культуры, взаимозависимость ценностей.

Россия возникла и веками развивалась как многонациональное государство, в котором постоянно шёл процесс взаимного проникновения культур разных этносов. Освоение огромных территорий, с которым связана вся история России, было совместным делом многих народов. Поэтому попытки продвижения идеи построения русского «национального», моноэтничного государства противоречат истокам российской государственности. Самоопределение русского народа заключается в признании России полиэтничной цивилизацией, скрепленной русским культурным ядром. Именно в специфике российской культуры можно найти источник гармоничного развития поликультурной общности.

Комплекс представлений, входящих в Русскую идею, базируется на уверенности в том, что великая миссия русских – объединять, скреплять цивилизацию. По мнению Ф. Достоевского, именно «всемирная отзывчивость», восприимчивость, способность понять представителя любой другой национальности является уникальной чертой отечественной культуры [17. С. 129]. Основной задачей философской системы великого мыслителя В. Соловьёва культуролог Г. Гачев считал совмещение, синтез разного в Одно Целое: Абсолют и мир, Дух

и Материю, Единое и Множественность великих отдельных вещей, существ и идей. У В. Соловьёва двунаправленность и диалог, не просто Единое, но Всеединое, включающее в себя разнообразие бытия. И само Единое многоипостасно: каждый человек – личность – душа есть потенциальный творец возможной системы мира, и эта множественность «правд» учит человечество понимать и любить непохожесть во всех явлениях Бытия [8; 12]. «Нам внятно всё: и острый галльский смысл, и сумрачный германский гений» – о том же в русском духе скажет вдохновлённый В. Соловьёвым А. Блок [6. С. 378]. Данная черта национального характера – «всевосприимчивость» – позволила Вячеславу Иванову заключить: «Мы переживаем за человечество – и человечество переживает в нас великий кризис» [10. С. 327]. Всеобщий синтез как жизненную закономерность отмечали также С. Булгаков [7], П. Флоренский [22], С. Франк [23]. Стремясь проанализировать изломы российской истории, к такому же выводу приходит А. Ахиезер. Эти изломы могут высветить то, что в иных формах и с иной остротой характерно и для других стран и народов [2]. Именно диалогичность, заложенная в национальной культуре, обладает потенциалом поддержания согласия как внутри страны, так

и за её пределами. Показательно, что данная черта была замечена известными отечественными исследователями, философами и культурологами, которые трактуют культуру как феномен, рождённый на стыке граней разнородных стихий, то есть разных культур.

Содержание категории «культура» вызвало и вызывает дискуссии, прежде всего, потому, что оно многозначно и трудно поддаётся точной дефиниции. Каждый исследователь имеет своё мнение о понятии культуры, делая акцент на какой-либо одной из характеристик этого феномена, зачастую предлагая лишь иное видение его. «Культ света», «культ разумения», «творческое существование» – вот те определения, которые встречаются на страницах книг известных российских и зарубежных мыслителей.

В отечественной литературе исследователи, пытающиеся дать определение культуры, подчёркивали либо философско-антропологическую, либо философско-историческую, либо социологическую природу феномена. Здесь можно назвать имена С. С. Аверинцева [1], В. Д. Губина [9], В. И. Иванова [10], К. Е. Кермана [12], М. С. Кагана [11], Ю. М. Лотмана [13], Э. С. Маркаряна [14], В. М. Межуева [15], В. И. Полищука [18]. Пространство культуры воспринимается ими либо как сфера, совпадающая с шарообразной сферой нашей планеты, либо как множество сфер, тянущихся к своему центру, подобно телам в галактике, либо как множество разрозненных объектов. Советский литературовед и культуролог М. М. Бахтин увидел существование культуры на границах миров природного и человеческого, исторического и социального. «Внутренней территории у культурной области нет. Она вся расположена на границах, границы проходят всюду, через каждый момент её, систематическое единство культуры уходит в атомы культурной жизни, как солнце отражается в каждой капле её. Каждый культурный акт существенно живёт на границах: в этом её серьёзность и значительность, отвлечённый от границ, он теряет почву, становится пустым, заносчивым и умирает» [3. С. 49]. С М. М. Бахтиным согласен В. Л. Рабинович, который также интерпретирует культуру как «край, предел, пограничье, вызывающий к преодолению самого себя» [16]. Подлинные шедевры культуры рождаются при сопряжении разнородных, и, как кажется сначала, абсолютно не соединимых начал, и рождаются спонтанно. Синтез крайностей, перестающих быть

ими – вот что часто представляет собой культурное явление. Размышляя над представлением М. М. Бахтина о нахождении культуры «на границе», культуролог Л. М. Баткин приходит к выводу, что культура располагается «на границе с другой культурой, с инаковым смыслом, со всем тем, что может послужить обновлению смысловых запасов наличной культуры» [4. С. 93]. Подобно М. М. Бахтину, Л. М. Баткин осознаёт и постулирует диалогичность любого акта культуры. Он считает, что смыслы порой поразительно далеки друг от друга, но именно эта инаковость делает нужным и возможным акт истолкования. Историк культуры, литературный критик, искусствовед – это профессионально подготовленные переводчики, и в переводе, так или иначе, участвует каждый читатель, слушатель, зритель. Авторский голос звучит в тексте произведения, однако сам текст становится активным субъектом культуры, существующим словно бы одновременно со всеми, кому он отвечает и кого озадачивает в большом времени. Так же, как индивид, свойства и способности которого раскрываются по-новому, меняются в зависимости от того, с кем он общается и в какие обстоятельства попадает, смысл текста тоже раскрывается иначе, обогащается, поворачивается в новых исторических контекстах, во встречах с новыми собеседниками. Следовательно, культурная сторона текста – его творческая суть. Любой смысл, заложенный в культурном артефакте, с которым соприкасается воспринимающий субъект, изменяет этот объект, творит его. И также своими эмоциями – спором, согласием, удивлением, любым встречным откликом – воспринимающий объект пересоздаёт культурный артефакт. Из всего этого Л. М. Баткин заключает, что онтологически культура есть не что иное, как внесение в мир смысла, и уже одним этим – изменение мира и самоизменение субъекта культуры. Поэтому перевод культуролог оценивает как ярчайший феномен культуры, и даже сама культура может быть определена как феномен перевода: «Мысль переведённая – встреча двух мыслей, двух сознаний. Это несовпадение как раз и позволяет переводу быть оригинальным, оригинал же сохраняется свежим и нуждающимся в новых переводах» [4. С. 113].

Размышления культуролога В. С. Библера отзываются той же нотой. Он пишет о том, что произведения культуры всегда адресованы, всегда предназначены к исполнению и «дополнению» читателем, как бы далеко во времени

и в пространстве он ни находился. Произведения – это кристаллы постоянного общения в треугольнике автор – произведение – читатель (зритель, слушатель, соавтор). Быть произведением культуры, по В. С. Библеру, означает находиться в сфере притяжения некоего центра данной исторической целостности, некоего первообраза, изначального понятия, а далее самому становиться центром и сосредоточивать в себе – в данном произведении – всю целостную полифонию внутрикультурного общения – произведений (и авторов) этой культуры. В этом плане – философские, художественные, нравственно-теоретические произведения данной культуры есть «лишь как Голоса и Действующие лица и средоточия единой культурной традиции». В. С. Библер утверждает, что культура обретает самостоятельность, оригинальность лишь при взаимодействии с иной культурой, в этом случае происходит её самосознание: сфера произведений культуры имеет характер постоянно расширяющейся вселенной только в общении с иной сферой произведений иной культуры, только в их касании «на грани», в их вопрошающе-ответной-вопрошающей модальности. Таким образом, каждое произведение культуры, это: а) фокус целостной системы произведений (этой культуры); б) это точки (границы касания и взаимовопрошания с иной культурной целостностью). Из своего определения культуры как сферы произведений В. С. Библер выводит несколько толкований культуры, созвучных этому определению. Во-первых, это форма одновременного бытия и общения индивидов различных культур, то есть, диалог культур. Во-вторых, это форма диалога индивидов, в той мере, в какой они живут и общаются на грани культур, общаются в горизонте общения личностей (каждый индивид – в пределе – новая вселенная, новая особая культура). Предельное средоточие своего «Я» и предельная насыщенность абсолютного (онтологически) именно Ты – вот феномены бытия в культуре. В-третьих, культура – форма самодетерминации человеческого сознания, мышления, поступков, «мир впервые» [5. С. 289]. Действительно, чтение книги – это разговор с её автором, проникновение в личность автора, реанимирование его представлений о жизни, и, неминуемо, актуализация собственных ценностей в сознании самого читающего, посредством чего и совершается этот удивительный диалог через века. Созерцание картины, прослушивание музыкального произведе-

ния – также воссоздание эмоций и, связанной с ними, фантазии художника, композитора, это воскрешение их индивидуальности, их духовной сути. В труде русского мыслителя Н. Ф. Фёдорова «Философия общего дела» говорится о долге сынов перед отцами, о необходимости воскресить предшествующие поколения, которые передали ныне живущему поколению всё, от жизни до материальной и духовной культуры. Это проект всеобщего космического творчества, проект становления Вселенной как коллективного художественного творения [21]. Если интерпретировать его суть на уровне символа, то можно провести параллель с механизмом действия культуры. Познавать – это означает «вспоминать» о том или о тех, кого больше нет в физическом мире, а, вспоминая, мы воскрешаем их в сознании; пользуясь их трудами, изобретениями, мы воскрешаем их в реальной жизни, их идеи по-прежнему воплощаются в конкретных проектах современности. Поэтому, вероятно, Ж. П. Сартр, стремящийся всё своё время посвятить творчеству, утверждал, что вовсе не эта повседневная жизнь является для него реальной, а та, что воскреснет под взглядом читающего его книгу. Таким образом, личностью он считал не себя, смертного, а своё творение – бессмертное [19].

На наш взгляд, генезис новых культурных феноменов подмечен отечественными культурологами очень точно – ведь новый культурный артефакт рождается «на грани», при пересечении двух разнородных стихий, при соприкосновении донора и реципиента. Многообразие толкований мыслителей объединяет общее для всех представление о культуре как системе человеческих ценностей, создаваемых в диалоге, в том числе, в диалоге «прошлого» и «будущего»: человечество осваивает свой прошлый опыт, применяет его в настоящем и, прогнозируя потребности будущего, изобретает новое. Таким образом, культура не константа, а диалектика положений, где «создание», «сохранение», «воскрешение», так или иначе, сменяют друг друга.

Всё, что совершается в силовом поле культуры, проникнуто уважением к собеседнику, поэтому именно в этом поле следует стремиться разрешать конфликты. Диалогичность, присущая культуре, способствует возникновению взаимопонимания, и особенно это актуально в том случае, когда речь идёт о межкультурной коммуникации. В. С. Библер, рассуждая о межкультурной коммуникации, подчёркивал, что

она приводит к появлению «нового всеобщего социума культуры», являясь формой свободного общения людей в силовом поле диалога культур [5. С. 395]. Для того, чтобы межкультурная коммуникация была успешной, информация, предназначенная к передаче, должна быть зашифрована с учётом менталитета того народа, кому направляется сообщение. Это значит, что послание должно содержать систему мотивов и стимулов, актуальных для представителей конкретного этноса, должно оперировать знакомыми им понятиями, пользоваться популярными в данной среде речевыми оборотами и невербальными средствами общения, которые будут восприняты однозначно положительно. Очевидно, что межкультурная коммуникация требует знаний, аккумулируемых многими науками, такими, как психология, лингвистика, этнология, социология, антропология, культурология, связи с общественностью. Таким образом, межкультурная коммуникация – это тоже синтетический феномен культуры, рождённый на пересечении различных дисциплин, востребованность которого в настоящее время возрастает с каждым днём. На наш взгляд, Евросоюзу в ближайшем будущем понадобится много специалистов по межкультурной коммуникации, особенно тех, которые изучали арабскую культуру, имеют понимание ценностей такой религии, как ислам. И такими специалистами могли бы стать именно россияне, имеющие особую восприимчивость к традициям, обычаям, верованиям людей, относящихся к различным этническим группам. Очень усилила эту коренную черту национального характера, отмеченную многими отечественными философами, Великая

Отечественная война, на протяжении четырёх лет которой происходило интенсивное общение представителей большинства этносов, проживающих на территории России, стремления которых были сфокусированы на общем деле – освобождении страны от фашистов. Именно способность понимать и разделять культурные традиции друг друга позволили россиянам почувствовать себя единым целым. За время войны народы России сплотились и узнали друг о друге гораздо больше, чем в мирное время, они вели диалог, приведший к Победе. Современная ситуация с беженцами представляет собой большую угрозу мирному существованию Евросоюза, она чревата социальным взрывом. И если во время Второй мировой войны помощь Европе, оказанная россиянами, выражалась в физическом уничтожении агрессора, освобождении территории, то на данном этапе она должна, на наш взгляд, выразиться в налаживании диалога между коренным населением и многочисленными группами мигрантов, между разными народами, населяющими не только Европу, но и весь мир. Это кропотливая и долговременная работа, которая может послужить даже созданию новых культурных артефактов. Процесс взаимовлияния ценностей каких-либо этнокультурных сообществ, отличающихся оригинальными традициями и обычаями, и ценностей традиционной европейской культуры может стать творческим диалогом, порождающим инновации в социально-культурной сфере. А всё, что является нестандартным, отличающимся от общеизвестного, в наше время ценится достаточно высоко и должно быть сохранено для последующих поколений.

Список литературы

1. Аверинцев, А. А. Поэтика ранневизантийской литературы / А. А. Аверинцев. – СПб.: Азбука + Классика, 2004. – С. 404–425.
2. Ахиезер, А. Социально-культурные проблемы развития России / А. Ахиезер. – М.: Ин-т науч. информации по общ. наукам РАН, 1992. – 82 с.
3. Бахтин, М. М. Собрание сочинений: в 7 т. / М. М. Бахтин. – Т.5. – М., 2002.
4. Баткин, Л. М. Возобновление истории: Размышления о политике и культуре / Л. М. Баткин. – М.: Моск. рабочий, 1991. – 389 с.
5. Библер, В. С. От наукоучения – к логике культуры: два философских введения в двадцать первый век / В. С. Библер. – М.: Изд-во политич. лит., 1991. – 414 с.
6. Блок, А. Стихотворения. Поэмы. Воспоминания современников. – М.: Правда, 1989. – С. 592.
7. Булгаков, С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения / С. Н. Булгаков. – М.: Республика, 1994. – 415 с.
8. Гачев, Г. Русская дума / Г. Гачев. – М.: Новости, 1991. – 272 с.

9. Губин, В. Д. Основы философии / В. Д. Губин. – М.: Инфра – Форум, 2008. – 288 с.
10. Иванов, Вяч. И. Родное и вселенское / Вяч. И. Иванов / сост. В. М. Толмачёва. – М.: Республика, 1994. – 428 с.
11. Каган, М. С. Философия культуры / М. С. Каган. – СПб.: Питер, 1996. – 319 с.
12. Кертман, Л. Е. К методологии изучения культуры и критике её идеалистических концепций / Л. Е. Кертман // Новая и новейшая история. – 1973. – № 3. – С. 89.
13. Лотман, Ю. М. Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVII – нач. XIX века) / Ю. М. Лотман. – СПб.: Азбука+Классика, 2014. – 454 с.
14. Маркарян, Э. С. Теория культуры и современная наука. Логико-методологический анализ / Э. С. Маркарян. – М.: Мысль, 1983. – 284 с.
15. Межуев, В. М. Идея культуры. Очерки по философии культуры / В. М. Межуев. – М.: Прогресс – Традиция, 2006. – 408 с.
16. Рабинович, В. Л. Человек в культуре: Введение в метафорическую антропологию / В. Л. Рабинович. – М.: Форум, 2008. – 336 с.
17. Русская Идея / сост. и авт. вступ. ст. М. А. Маслин. – М.: Республика, 1992. – 496 с.
18. Полищук, В. И. Культурология: учеб. пособие для вузов / В. И. Полищук. – М.: Гардарика, 1998. – 446 с.
19. Сартр, Ж. П. Что такое литература? / пер. с фр. Н.И. Полторацкой. – СПб.: Алетейа, 2000. – 247 с.
20. Соловьёв, В. С. Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. / В. С. Соловьёв. – М.: Наука, 2001.
21. Федоров, Н. В. Философия общего дела / Н. В. Федоров. – М.: Эксмо, 2008. – 752 с.
22. Флоренский, П. А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи в 12 письмах / П. А. Флоренский. – М.: Академ. проект : Гаудеамус, 2012. – 905 с.
23. Франк, С. Л. Предмет знания. Душа человека / С. Л. Франк. – М.: АСТ, 2000. – 992 с.

Сведения об авторе

Чернышева Татьяна Леонидовна – кандидат филологических наук, доцент кафедры маркетинга и сервиса факультета бизнеса Новосибирского государственного технического университета (Новосибирск, Россия).
 tablack@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 3 (385).
 Philosophy Sciences. Issue 39. Pp. 46–51.*

DIALOGISM OF CULTURE AS A TOOL OF INTERETHNIC CONFLICTS SETTLEMENT

T. L. Chernysheva

Novosibirsk State Technical University (Novosibirsk, Russia). tablack@mail.ru

The article studies the vision of culture as a deeply dialogic phenomenon. The author shares the opinion of famous Russian culture experts that culture appears at the junction of borders of heterogeneous elements. The article focuses on the assortment that the dialogic character is most of all inherent to Russian culture, which has absorbed the cultures of different ethnic groups. Dialogism elicits and unites the values of different environments, that's why the author means the creation of the new channels for the interaction of the different ethnos cultures is very important. The main goal of the article is to do evident the fact that dialogic character of Russian culture gives the opportunity of national consent support. The asset of domestic multiethnic culture should be used in the events for countries integration.

Keywords: dialogism, multiethnic state, the subject of culture, cultural artefact, polyphony of cultural communication, self-consciousness of culture, interdependency of values.

References

1. Averincev A.A. *Poetika rannevizantiiskoi literatury* [Poetics early Byzantine literature]. Saint Petersburg: Azbuka+Klassika Publ., 2004. Pp. 404–425. (In Russ.).
2. Akhiezer A.A. *Sotsialno-kulturnye problemy razvitiia Rossii* [Socio-cultural problems of Russia's development]. Moscow, 1992. 82 p. (In Russ.).
3. Bakhtin M.M. *Sobraniiie sochinenii v 7 tomah* [Collected works in 7 volumes], vol. 5. Moscow, 1996. 2002. (In Russ.).
4. Batkin L.M. *Vozobnovleniie istorii: Razmyshleniia o politike i culture* [Resumption of history: Reflections on Politics and Culture]. Moscow, Mosk. raboch. Publ., 1991. 389 p. (In Russ.).
5. Bibler V.S. *Ot naukoucheniia – k logike kultury: dva filosofskikh vvedeniia v dvadtsat pervyi vek* [From the science of knowledge - to the logic of culture: two philosophical introduction to the twenty-first century]. Moscow, Izdatelstvo politicheskoi literatury, 1991. 414 p. (In Russ.).
6. Blok A.A. *Stikhotvoreniia. Poemy. Vospominaniia sovremennikov* [Poems. Poems. Memoirs of contemporaries]. Moscow, Pravda Publ., 1989. P. 378. (In Russ.).
7. Bulgacov S.N. *Svet nevechernii: Sozertsaniia i umozreniia* [Light unfading: Contemplation and meditation]. Moscow, Respublica Publ., 1994. 415 p. (In Russ.).
8. Gachev G.F.M. *Russkaia дума* [Russian Duma]. Moscow, Novosti Publ., 1991. 272 p. (In Russ.).
9. Gubin V.D. *Osnovy filosofii* [Fundamentals of philosophy]. Moscow, Infra–Forum Publ., 2008. 288 p. (In Russ.).
10. Ivanov V.I. *Rodnoie I vselenskoie* [Native and universal]. Moscow, Respublica Publ., 1994. 428 p. (In Russ.).
11. Kagan M.S. *Filosofia kultury* [Philosophy of culture]. Saint Petersburg, Piter Publ., 1996. 319 p. (In Russ.).
12. Kertman L.E. K metodologii izucheniia kultury i kritike eie idealisticheskikh koncepcii [By the methodology of cultural studies and criticism and idealistic concepts]. *Novaia I noveishaja istoriia* [Modern and Contemporary History], 1973, no 3, p. 89. (In Russ.).
13. Lotman U.M. *Besedy o russkoi culture: Byt i tradicii russkogo dvorianstva (XVII – nach. XIX veka)* [Conversations about Russian culture: Life and traditions of Russian nobility (XVIII - beginning of XIX century.)]. Saint Petersburg: Azbuka+Klassika Publ., 2014. 454 p. (In Russ.).
14. Markarian E.S. *Teoriia kultury i sovremennaia nauka. Logiko – Metodologicheskii analiz* [The theory of culture and modern science. Logical-methodological analysis]. Moscow, Mysl Publ., 1983. 284 p. (In Russ.).
15. Mezhuiev V.M. *Ideia kultury. Ocherki po filosofii kultury* [The idea of culture. Essays on the Philosophy of Culture]. Moscow, Progress-Tradiciia Publ., 2006. 408 p. (In Russ.).
16. Rabinovich V.L. *Chelovek v culture: Vvedeniie v metaforicheskuiu antropologiiu* [The man in the culture: Introduction to the metaphorical anthropology]. Moscow, Forum Publ., 2008. 336 p. (In Russ.).
17. *Russkaia Ideia* [The Russian Idea]. Moscow, Respublica Publ., 1992. 496 p. (In Russ.).
18. Polishuk V.I. *Kulturologiia* [Cultural]. Moscow, Gardarica Publ., 1998. 446 p. (In Russ.).
19. Sartr J.P. *Chto takoe literatura?* [What is literature?]. Saint Petersburg, Aleteia Publ., 2000. 247 p. (In Russ.).
20. Solov'iev V.S. *Polnoie sobr. soch. i pisem v 20-ti tomah* [Complete works and letters in 20 volumes]. Moscow, Nauka Publ., 2001. (In Russ.).
21. Fedorov N.V. *Filosofia obshego dela* [The philosophy of the common cause]. Moscow, Eksmo Publ., 2008. 752 p. (In Russ.).
22. Florenskii P.A. *Stolp i utverzdeniie istiny: Opyt pravoslavnoi teoditsei v 12 pismah* [The pillar and ground of the truth: Experience Orthodox theodicy 12 letters]. Moscow, Akademicheskii proiect Publ., Gaudeamus Publ., 2012. 905 p. (In Russ.).
23. Frank S.L. *Predmet znaniia. Dusha cheloveka* [knowledge of the subject. The soul of man]. Moscow, AST Publ., 2000. 992 p. (In Russ.).

УДК 130.2.
ББК 71.4

Д. Д. Щинова

МЕСТО ТЕРМИНА АНДЕГРАУНДНОЙ КУЛЬТУРЫ РОССИЙСКИХ РЕГИОНОВ В СОВРЕМЕННОМ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОМ НАУЧНОМ АППАРАТЕ

В данной статье предлагается к осмыслению понятие андеграундной культуры в пространстве российских регионов как предмета культурологического исследования. Автор рассматривает тенденцию трансформации андеграунда в современных реалиях, отношение к данному процессу и внутри него, пытаясь отойти от понятия андеграунда только в рамках искусства, но фокусируя внимание на данном феномене как на аспекте культуры, в данном случае, российской.

Ключевые слова: культура андеграунда, культурная политика, российская культура, культура повседневности, культура российских регионов.

Понятие андеграундной культуры в настоящее время, казалось бы, теряет свою актуальность. Если же разобраться в вопросе и терминологии андеграунда значительно глубже, то становится очевидным наличие андеграундных проявлений в культурных практиках современных россиян повсеместно.

Понятие андеграундной культуры является словом, заимствованным из английского языка, поэтому имеет ряд трактовок как термин, применимый к разным научным гуманитарным областям в переводе на русский язык. «Underground» – дословно с англ. «подполье» – как понятие возникает во второй половине XX столетия и применяется, в основном, в области музыкального искусства [8]. «Подполье» здесь равносильно интерпретации того, что «запрещенная» музыка того исторического периода, действительно, писалась в помещениях труднодоступных, скрытых от посторонних.

Большинство научных исследований предлагает нам ознакомиться с понятием российского андеграунда применительно к искусству, и, в большинстве своем, музыкальному искусству 1950–1980-х гг., так называемому «неофициальному искусству СССР», «нонконформистскому искусству». Вместе с тем, об андеграундной культуре как таковой, которая бы не ограничивалась областью применения в изобразительном и музыкальном искусстве, а рассматривалась бы целостно, практически ничего не сказано, особенно в свете современной культуры.

Современное андеграундное проявление искусства представляет собой явление недавнего прошлого и непосредственно влияет на сам процесс культурной трансформации, но

этот процесс еще сложно назвать культурологическим проявлением. Таковым он становится тогда, когда мы берем первоначальное значение термина и применяем его по отношению к самой культуре, в общем, как к целостной системе.

Культура сама по себе – организм, постоянно развивающийся под влиянием многих факторов. Причем развитие культуры не происходит спонтанно, культуру развивают ее субъекты. Для перехода на новый уровень культуре нужен «толчок», «вызов», объясняя словами А. Тойнби [5]. «Вызов» этот рождается в ходе культурной политики, которая является основным управленческим инструментом человека в сфере культуры. Возвращаясь к искусству андеграунда, важно показать, что и здесь ее появление было обусловлено культурной политикой. Только «вызов», в данном случае, спровоцировал «контраргумент», «контрреакцию» на вмешательство человека в процесс формирования культуры.

Культурная политика, как комплекс видов деятельности и процедур, направленных на общество и действующих в рамках самого общества, для раскрытия его потенциала и организационного функционирования в сфере культуры, применяется во всех государственных социальных институтах. Общество постоянно находится во взаимодействии с государством, когда дело касается группы лиц. Основной из задач политики в сфере культуры, которая имеет место быть в случае с культурой андеграунда, является нахождение баланса в культуре и искусстве, который поддерживается течениями, получившими признание [6]. С одной

стороны, если массовое искусство представляет собой хорошо организованную процедуру культурной политики, то искусство андеграунда будет тяготеть к тому, чтобы выйти за пределы государственного контроля. В данном случае понятие андеграунда будет основываться на противопоставлении массовости. С другой стороны, искусство андеграунда может оставаться в поле деятельности культурной политики, намеренно не позволяя тому или иному течению разрастись в массовом масштабе.

Андеграундное искусство в современной России входит в сферу влияния культурной политики, задачей которой является не допустить проникновения первого в культурное пространство широкой аудитории. В этом будет заключаться отличие от андеграундного искусства советской эпохи, которое обладало отличительной характеристикой в том отношении, что оно все же приняло массовый размах, оставаясь при этом в «неофициальном» ранге.

Еще одно объяснение того, что мы считаем проявлением андеграунда, в культуре может объясняться как ответ общества на «вызов» правящей элиты. Согласно теории элит В. Парето [4], в которой автор анализирует «демагогическую плутократию» – универсальный закон как свойство политической жизни, при котором элита всегда обманывает массы (массы в позитивном ключе: в данном случае, народ), правящее меньшинство обычно использует политические мифы в культурной политике, что может быть причиной того самого «ответа» общества.

Российская культура – организм все же целостный, но на ее развитие приходится много факторов в силу того, что пространство данной культуры обширно и субъекты ее разнообразны. В доказательство о разнообразии акторов культуры может свидетельствовать хотя бы тот факт, что официальных религий в российском пространстве четыре: буддизм, ислам, иудаизм и христианство. Влияние предыдущего опыта не дает нам игнорировать, например, то, что советское прошлое оставило нам в наследие: атеистов как существенных деятелей, развивающих российскую культуру, языческие корни и особую связь с природой в силу огромных нетронутых территорий, занимающих значительное место в данном развивающемся организме. Более того, многие представители официальных религий в своих практиках оказываются под влиянием последнего факта: менталитет большого пространства, «дали», «шири» модифицирует религиозное мировоззрение россиянина,

адаптируя его на местности [3. С. 147]. Также наблюдается атеистическо-религиозный сплав на территории современной России, где представители и последователи советских традиций под влиянием новых тенденций начинают следовать, в основном, христианским практикам. Такое сочетание представляет собой веру не по канонам, но веру ради веры как таковой, формируя при этом аутентичное отношение к религии. Периодически коллективное независимое отношение к вопросу веры позволяет единомышленникам объединяться в официально зарегистрированные религиозные группы. Таким образом, определенная религиозная группа приобретает официальный статус, но фактически будет находиться «на периферии» официальных российских религий. Иной раз такие группы представляются исторически обусловленными, с немалой численностью приверженцев, даже с претензией на официальный статус (как, например, шаманизм, который охватывает верующих во многих регионах России), но все еще функционирующих в неофициальном формате. «Периферия» официально принятого курса политики в области культуры сосуществует в рамках этого курса, но не выходит на первый план как основополагающий аспект развития культуры российских регионов.

Возвращаясь к вопросу определения культуры андеграунда, важно еще раз заметить, что само понятие «андеграунд» применяется по отношению к области искусства, в то время как в культурологическом аппарате этот термин принято противопоставлять «официальной культуре». Возникает ситуация антитезиса, когда само понятие «неофициальной» культуры, андеграундной культуры строится на противопоставлении официально принятых, узаконенных культурных практик. В современных реалиях культурные течения и направления андеграунда могут также иметь официальный статус, как в случае с религиозными малыми группами, но не будут иметь государственную поддержку, чье внимание будет направлено на так называемый официально принятый курс развития российской культуры.

Народная же культура как пространство, в котором появляются течения, направления и т. п. посредством акторов, т. е. представителей российских регионов, создается независимо от «официальной», но, вместе с тем, играет значительную роль в развитии целостной, в данном случае, российской культуры как таковой. Когда мы говорим о народной культуре в России, мы

автоматически исключаем из области исследования Москву и Санкт-Петербург как центры трансляции культуры, по большей части, европейской, ненародной. Разделяя российскую культуру на «центр» и «периферию» [2. С. 44], важнейшую роль мы отводим акторам народной культуры в регионах России, фокусируя свое внимание на формировании российской культуры как целостного организма, а также на влиянии решений культурной политики центра. Народная культура есть ответ, реакция на действия правящей элиты по отношению к национальной культуре через культурную политику. Противостояние «центра» и «периферии» в пространстве российской культуры зеркально отображает различие «официального» и «неофициального» курса, поддерживаемого или неподдерживаемого культурной политикой с теми же составляющими характеристиками: «вызова – ответа», «реакции – контрреакции» «периферии» на действия «центра». Необходимо заметить, что уклонение от актуального политического и культурного курса, уход в «подполье» является такой же контрреакцией на действия «центра».

Вместе с тем, двойственность, характерная для мировосприятия российского представителя, проявляет себя как «ключ» к понятийному аппарату культурологического исследования в области российских регионов. Биполярность организма культуры российского пространства накладывает свой отпечаток не только на менталитет наших соотечественников, но и на соответствующие культурные практики, на организацию быта и повседневности. В классике русской литературы злодеи не бывают полностью плохими, психологизм русского персонажа будет заключаться в неоднозначности его характера.

Российская дуальность накладывает свой двойственный отпечаток и на само искусство андеграунда: с одной стороны, термин гласит об «искусстве неофициальном», «нонконформистском», а с другой стороны, представители музыки андеграунда становятся любимцами публики.

Взаимодействие «периферия» – «центр», подробно описанное в работах Н. М. Инюшкина [2. С. 44], касается не только территориальной оппозиции. «Периферия» – «центр» отчетливо проявляют себя в российской культуре, легализуя андеграунд. Андеграунд существует на периферии, но, если в советской России, «центр» минимизировал несанкционированные проявления вне официального курса, то в современной России такие течения игнорируются «центром», который не оказывает им поддержку.

Биполярное пространство российской культуры и отношение к нему представляют собой тип драматического ноктюрна – третий антропологический тип культуры в работе Ж. Дюрана по социологии культуры [1. С. 89]. Ж. Дюран, анализируя мифологическую основу культуры, выделяет два режима воображения в своей работе «Антропологические структуры воображения»: режим диурна (дневной) и режим ноктюрна (ночной). Этим двум режимам соответствуют три группы мифов: диурну – героический, ноктюру – мистический и драматический. Сосуществование единой культуры как целостного организма в двух разных режимах вовсе не говорит об ее дисбалансе, а наоборот, объясняет двойственность через психологизм культуры и ее акторов.

Сосуществование представителей российской культуры в двух различных режимах было актуально как в советскую эпоху, так и сейчас. С одной стороны, если «официально» в режиме диурна субъекты советской культуры «строили коммунизм», то в режиме ноктюрна те же самые люди могли «подпольно» слушать пластинки В. Высоцкого. И в этом не было противоречия, в этом проявлялась полнота культуры советской эпохи.

В повседневной культуре с довлеющим влиянием глобализации и информационных процессов границы между режимом диурна и режимом ноктюрна, казалось бы, стерты, но вопрос о существовании андеграунда в современных российских реалиях все еще остается открытым.

Разделение деятельности человека на диурнически предрасположенную и ноктюрически предрасположенную имеет нечто общее с теорией о жизненных проектах человека [7]. Проектов деятельности у одного человека, в настоящее время, может быть бесчисленное количество, не без влияния информационных процессов. Но, по большей части, это и есть единственное влияние, которое глобализация оказывает на антропологические режимы культуры.

Андеграунд российской культуры выходит за поле внимания так называемого «дневного режима» с его вертикальной направленностью и героизацией повседневности и обосновывается в режиме ноктюрна. Трансформация андеграундной современной культуры будет заключаться в том, что сами субъекты культуры органично сосуществуют в двух режимах, легитимируя это возможностью к реализации нескольких проектов. То есть, чтобы называть-

ся представителем андеграундной культуры российских регионов необязательно принимать контрпозицию по отношению к действиям «центра», можно находиться в нескольких плоскостях реальности современного общества, реализуя множество жизненных проектов сразу, иные из которых могут следовать официальному курсу, другие – игнорироваться им.

Границы режима диурна и режима ноктурна в пространстве российской культуры лежат в идеологической государственной направленности и прямых актах культурной политики.

Рыночная модель современной России в сфере искусства и культуры ориентирована, по большей части, на рентабельность, т. е. бесперспективными являются те проекты, которые требуют постоянного финансирования и не могут доказать свою экономическую состоятельность [6]. В этом же ключе происходит подавление акторов в сфере культуры и искусства, которые не в состоянии сами найти себе спонсоров. Таким образом, поддержку на государственном уровне, с дальнейшим «официальным» статусом, получают перспективные проекты, которые берут курс на дальнейшее развитие, в то время как в рамках андеграунда остаются проекты единичные, иной раз самобитные, но не всегда отвечающие запросу того большинства, которые эту рыночную модель могут материально поддерживать.

Проблема термина «андеграундная культура» может иметь решение в концепции «вызова – ответа», при условии, что вызов берет свое начало в тандеме «государство – общество» через реакцию на изменения в культурной политике. Реакция на вызов принимает характер двойственный: это может быть принятие, «конформистская реакция», и неприятие, т. е. «реакция нонконформистская». Точно также реакция на определенные «вызовы» общества может исходить и со стороны государства: общественные проекты либо принимают «официальный» статус, либо же остаются без поддержки. Биполярность, двойственность, свойственная российскому менталитету, балансирует на вариативной реализации одновременно нескольких жизненных проектов.

Современные реалии диктуют свои тенденции по отношению к «официальности» общественных проектов, стирая границы, тем самым, смешивая между собой три антропологических типа культуры, про которые писал в своей работе Ж. Дюран по социологии культуры. Представители современной региональной России могут активно действовать как в диурническом режиме, вместе с тем реализовывая свои проекты в режиме ноктурна. Отношение государства и общества по поводу терминологии «андеграундной культуры» становится диалогичным, актуализируя, тем самым, тему современного андеграунда для исследований в области культуры.

Список литературы

1. Дугин, А. Г. Социология воображения. Введение в структурную социологию: учеб. пособие / А. Г. Дугин. – М.: Академ. проект: Трикста, 2010. – 564 с.
2. Инюшкин, Н. М. Провинциальная культура: взгляд изнутри / Н. М. Инюшкин. – Пенза, 2004.
3. Медведева, Т. С. Концепт пространство в русском и немецком лингвокультурах / Т. С. Медведева // Вестн. Удмурт. ун-та. – 2010. – № 5–4. – С. 145–151.
4. Парето, В. Трансформация демократии / В. Парето. – М.: Территория будущего, 2011. – 207 с.
5. Тойнби, А. Дж. Постыжение истории / Дж. Тойнби. – М.: Прогресс, 1991. – 736 с.
6. Востряков, Л. Е. Культурная политика: концепции, понятия, модели / Л. Е. Востряков. – URL: <http://www.cpolicy.ru/analytics/80.html>. (Дата обращения: 27.12.2015).
7. Черных, О. Н. Современные политико-экономические процессы и реструктуризация культурного пространства / О. Н. Черных // Человек. Природа. Общество. Актуальные проблемы – 15. Секционное заседание «Фундаментальные проблемы философского знания». С. 329. – URL: <http://mir.spbu.ru/> (Дата обращения: 20.12.2015).
8. URL: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc3p/55378>. Дата обращения: 23.09.2015

Сведения об авторе

Щинова Дарья Дмитриевна – аспирант кафедры культурологии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия).

dariaschinova@yahoo.com

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 3 (385).
Philosophy Sciences. Issue 39. Pp. 52–56.*

THE PLACE OF THE TERM OF UNDERGROUND CULTURE IN RUSSIAN REGIONS ACCORDING TO THE MODERN SCIENTIFIC APPARATUS ON THE FIELD OF CULTURAL STUDIES

D. D. Schinova

Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia. dariaschinova@yahoo.com

The majority of research invites us to see the notion of the Russian underground in relation to art. Modern underground manifestation of art is a phenomenon of the recent past and it affects the process of cultural transformation. However this process could hardly be named as a manifestation of cultural studies. At the same time, underground culture by itself is an unknown effect, which must be researched as a completed phenomenon beyond any steps beyond the scope of visual and musical art.

Frequently the concept of underground is applied to the field of art, while in the cultural studies apparatus this term is commonly contrasted with an «official» culture.

This article examines the relationship of the emergence of underground culture as a consequence of the cultural policy. The question about the determination of the term of «underground culture» could have a decision within the concept of «challenge - response», provided that the challenge originates in tandem «state – society» through the response to changes in cultural policy.

The author comes to conclusion that the current attitude of the state and society to the term of «underground culture» is becoming dialogical, resetting the theme of modern underground in the field of culture.

Keywords: underground culture, cultural policy, Russian culture, everyday life culture, culture of Russian regions.

References

1. Dugin A.G. *Sociologiya voobrazheniya. Vvedenie v strukturnuju sociologiu* [Sociology of l'imaginaire. Introduction to the structural sociology]. Moscow, Academic Project Publ., Trixta Publ., 2010. 564 p. (In Russ.).
2. Inushkin N.M. *Provincial'naya kultura: vzglyad iznutri* [Culture of province: the look from inside]. Penza, 2004. (In Russ.).
3. Medvedeva T.C. Koncept prostranstvo v russkom i nemeckom linguokulturah [The Space concept in Russian and German lingua-cultures]. *Vestnik Udmurtskogo Universiteta* [Bulletin of Udmurt University], 2010, no 5–4, pp. 145–151. (In Russ.).
4. Pareto V. *Transformaciya demokratii* [Transformation of democracy]. Moscow, Territory of future Publ., 2011. 207 p. (In Russ.).
5. Toynbee A.J. *Postizhenie istorii* [A study of History]. Moscow, Progress Publ., 1991. 736 p. (In Russ.).
6. Vostryakov L.E. *Kul'turnaya politika: koncepcii, ponyatiya, modeli* [Cultural policy: conceptions, determinations, models]. Available at: <http://www.cpolicy.ru/analytics/80.html>, accessed 27.12.2015. (In Russ.).
7. Chernikh O.N. Sovremennie politiko-ekonomicheskie processi i restrukturizaciya kul'turnogo prostranstva [Modern political and economical processes and restructurization of cultural space]. *Che-lovek. Priroda. Obschestvo. Aktual'nie problemi – 15* [Human. Nature. Society. Actual problems – 15]. Sekcionnoe zasedanie «Fundamental'nie problemi filosofskogo znaniya». P. 329. Available at: http://mir.spbu.ru/index.php?option=com_k2&view=itemlist&layout=category&task=category&id=32&Itemid=50, accessed 20.12.2015. (In Russ.).
8. Available at: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc3p/55378>.

УДК 130.3
ББК 87.6

А. Ф. Смакаев

ОСОБЕННОСТИ ИЗМЕНЕНИЯ ПОТРЕБНОСТЕЙ В СТРУКТУРЕ ДУХОВНОГО МИРА СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА

В статье рассматриваются особенности процесса изменения в структуре духовной деятельности самих потребностей человека в условиях быстро изменяющегося современного социума. Анализ «потребностей» осуществляется автором на материале ретроспективного анализа идеи структуры «духовной жизни». Автор исследует сам генезис «духа» потребления, который оказывается неспособным соотносить себя с будущим временем, но и оказывается лишь чистым присутствием в самом конце культурного, духовного пути.

Ключевые слова: особенности изменения в структуре потребностей человека, структура «духовной» жизни, идея «треснувшего» субъекта, генезис «духа» потребления, потребительский дух.

В современную нам эпоху благодаря интенсивному развитию духовного производства и воспроизводства ценностей, благодаря достаточно разветвленной системе распространения ценностей само удовлетворение потребностей, в принципе, не связано с процессом преодоления каких-либо существенных трудностей. Но это удовлетворение, тем не менее, связано не с духовным и материальным голодом, а с ощущением самой избыточности информации, с предпочтением одних ценностей другим. Современный информационный «взрыв» породил, в этом плане, потребность в отказе от лишней информации, причем как на личном, так и на общественном уровнях. Это, в свою очередь, как бы «взломало» само общественное, духовное бытие людей, так что само «Я», самосознание человека оказалось как бы расколотым и треснувшим под воздействием современных экономических и социокультурных обстоятельств.

Любое переживание человека уже не поддается описанию в пространственно-временных формах, а сам чувственный мир оказывается подверженным процессу разделения, раздробления на части, причем на совершенно разнородные виды своего существования. «Треснувшее» самосознание человека оказывает негативное влияние и на сам мир потребностей и интересов. Ведь потребность как некий способ отношения человека к миру, в той мере «разлетается» на части, в какой разрушается само отношение индивидуума к миру, которое сегодня становится чисто потребительским, бездуховным.

В истории философской и общественной мысли мы наблюдаем момент, когда сам субъект,

выступающий под именами «ноумен» и «феномен», оказывается «разделенным двумя различными формами схватывания реальности – пространством и временем, с одной стороны, и «Я мыслю» и категориями, с другой» [1. С. 394]. Ж. Делёз, в данном плане, пытается отстоять ту мысль, что кантовское «Я» есть «разорванный» субъект, некое «треснувшее» самосознание [2. С. 114–115]. Если картезианское «ego cogito» как некое переживание всеобщего характера бытия оказывается поставленным под вопрос, то и само «единство» духовной жизни становится расколотым, что мы и наблюдаем в самом мире потребностей человека.

В настоящее время существует немалое число людей, которые не читают книг, не посещают картинных галерей и музеев, театров, все их помыслы направлены, в конечном счете, на развитие потребительского духа. Эмпирический мир, мир феноменальный пришел сегодня в движение и грозит поглотить духовный, «ноуменальный» мир. При этом сам потребительский дух выглядит тем более убого, что сегодня перед человеком приоткрываются возможности по освоению духовных ценностей, которые не потребляются до конца, а имеют тенденцию к своему вечному освоению и развитию.

Этот процесс невозможен в условиях господства узко-прагматического духа, т. е. в условиях капитализации всех форм жизни людей. Ведь цены на книги, плата за вход в театры и т. д. являются высокими, и потребление оказывается направленным на приобретение предметов «первой необходимости».

Люди в условиях господства буржуазного, чисто прагматического духа начинают думать о «куске хлеба», поскольку духовные ценности им далеко не по карману. Сама плата за обучение в колледже или в университете, зачастую, значительно превышает годовой доход служащего или рабочего.

Итак, необходимо, чтобы рост материальных благ сопровождался возрастанием духовно-нравственной жизни людей. Нарушение данного условия, зачастую, приводит к рецидивам примитивной мещанской психологии, а сама жизнь показывает, что сам процесс улучшения условий материальной жизни не приводит автоматически к подъему нравственного уровня людей.

«Треснутый» объект получает свое продвижение к «духу» современности, в развитии самой потребности в вещах, которые не обязательны, не необходимы для полноценной жизни. Эту потребность люди иногда именуют «неразумной потребностью». Но неразумные потребности и интересы, в принципе, означают духовный голод для человеческой личности.

Неразумная потребность, в принципе, и есть сам потребительский дух, который достоинство человека, талант и его ум соотносит с такими потребностями, как потребность во внешнем, сугубо вещном окружении. По сути дела, это и есть проявление «мещанской» психологии, в которой сама ценность личности измеряется меркой ее возможностей, которые, в свою очередь, состыкуются с приобретательским духом, чисто потребительским духом.

Такая жизненная установка человека не имеет ничего общего с духом гуманизма, с той мировоззренческой позицией, для которой духовное богатство личности именуется в качестве высшей ценности. Современная жизнь, в этом плане, предстает в качестве неотъемлемой способности самого человека быть человеком, что, в принципе, означает становление гуманного духа.

Гармоническая личность человека включает, как свой весьма существенный элемент, духовное богатство личности общества. Поэтому мы должны оказаться нацеленными на сам процесс приобщения народных масс людей к сокровищам нравственной культуры. Это делается для того, чтобы приумножить само духовное богатство личности.

Дух «вещемании» – весьма характерная черта духовной, общественной жизни людей. Эта черта в частнособственнических обще-

ствах существовала почти всегда, как всегда находились и проповедники, философы, которые гневно клеймили дух «вещизма». Человек не должен отнимать у другого «драгоценных украшений», духа гостеприимства. Иначе, современный потребительский дух, словно театр или «жертвенник», окажется готовым для того, чтобы превратить самих зрителей в ничто.

Потребительский дух не способен утверждать саму демонстрацию «возвышенной воли», которая так необходима для становления человека. Но претензии человека на свою независимость от государства означают в то же время вызов на некие полномочия, которые далеко не всегда оказываются вовлеченными в ритуальную игру общественных сил, которая требует деликатности общественного действия, не исключающей драматического исхода.

Сама потребность человека оказывает влияние на его духовный мир, когда сама оппозиция и соединение государственного и общественного начал резким образом прочерчивает горизонт духовного мира человека.

Потребность в структуре духовного мира современного человека апеллирует к некоей всеобщей основе, к единому мировому порядку, к некоему «прообразу» универсальных законов разума. Так, потребность всегда связана с принципом «всеобщей любви» человека к человеку. А данная потребность, в свою очередь, имеет отношение к вещам, которые связаны с особенностями мирозерцания людей. Потребность человека не есть некий индивидуалистический дух, который противится индивидуальному долгу.

Потребность, как отношение человека к миру, не является неким безликим «угломером» социальных событий. Люди всегда сторонились казенных регламентов и стремились преодолеть общественную агрессивность, которая скрывается за демагогией деспотических порядков. Мы должны, при этом, понимать, что некое внешнее насилие есть не более чем продолжение внутреннего насилия. Ведь исток насилия скрывается в самом стремлении гипостазировать ценности, опредметить себя и мир.

Иное дело «благомыслие», которое, не оставаясь незаметным для всех людей, начинает постепенно отсылать настоящее к «собственному» духовному «свету», а при этом, сама «душа» человека будет испытывать радость, близкую ей. «Душа» человека, как видим, постоянно устремлена к добру, но это добро остается скрытым для людей, которые всегда

готовы оставить и вместо них выставить «побрякушки», «ожерелья» и всякого рода ничего не значащие украшения.

Поэтому, главной особенностью процесса изменения в структуре потребностей современного человека выступает никогда не отчуждаемое от человека духовное и нравственное богатство. Это богатство не идет ни в какое сравнение с простым обладанием вещами и процессами. Само зло возникает в тот момент, когда люди начинают призывать делать добро ради добра. Всякая дискуссия, всякая самоапология несут, при этом, на себе родовое пятно этого «первичного насилия», которое, будучи мерой отъединенности человека от мира, оказывается проявлением его духовного бессилия.

Особенности процесса изменения в самой структуре потребностей связаны, на наш взгляд, с самим генезисом духа потребления. Дух потребления оказывается неспособным соотносить себя с будущим временем. Это время нуждается в определении, точнее, в кристаллизации самого будущего времени. Сущность духа потребления еще не готова проявиться сейчас, сегодня, но она находится в самом начале становления потребительского общества. Дух потребления, не перерастающий в потребительский дух, есть лишь некое присутствие в конце культурного пути. Этот «путь» требует диалектически взрывающейся морфологии «гештальтов онтологии еще-не-бытия». Дух потребления коренится в еще неосознанном субъекте, в еще не ставшем объекте, который оказывается подчиненным взаимосвязи человека и его окружающей среды. Это открытая социальная онтология требует, в то же время, и открытой антропологии, которая, в свою очередь, оказывается в «эпицентре» самого потребностного акта. Именно в этом и состоит главная особенность самого процесса изменения в структуре потребностей современного человека, которая, в свою очередь, основыва-

ется на процессах, которыми чреват внешний мир, не вошедший в «радиус» человечности самого труда, в «радиус» действия самого труда, на которые направлены наши усилия с точки зрения человеческой «архитектоники» и культурной предпосылки к стремлению человека сделать этот мир лучше и совершеннее.

Итак, можно сделать следующие выводы.

1. Человек всегда оказывается устремленным, хотя и к утопичному, тем не менее, к содержательному смыслодержанию мира. Потребность (и в этом состоит ее основная особенность) сопряжена с объективным ожиданием культурных событий. Но это ожидание часто срывается, но все же приближается к своему «ядру» духовности и социальности, причем не только в символических очертаниях.

2. Потребительский «дух» не может удерживать мысли человека в деформированном состоянии. Он, конечно, хотя и может помыслить нечто малое, тем не менее, сам ход философской мысли «потребительства» остается, на наш взгляд, замкнутым на самом себе. Не то – сама потребность, которая, в принципе, всегда остается открытой внешнему миру.

3. Чувства человека, в основном, изменчивы. Они мешают ему собраться с мыслями. Но их жалит каждый раз нечто, не «включенное» содержание в культурные, духовные события. Чувства постоянно «убегают» от человека, и «потребительский» дух распространяется прыжками в духовную сторону событий, причем, зачастую, любой ценой. Но разумное потребление человеком всех граней реальности противится «расколу» бытия, которое, на наш взгляд, собирает до сих пор то весьма отдаленное, что существует от человека на почтительном расстоянии. Таким образом, сам сущностный мир, отдаленный от потребительского духа, собирается в духовном и весьма надежном месте, где бытуют всечеловеческие, общечеловеческие ценности.

Список литературы

1. Комаров, С. В. Метафизика и феноменология субъективности: Исторические пролегомены к фундаментальной онтологии сознания / С. В. Комаров. – СПб.: Алетейя, 2007. – 736 с.
2. Делёз, Ж. Различие и повторение / Ж. Делёз. – СПб., 1998.

Сведения об авторе

Смакаев Азамат Фаритович – аспирант Башкирского государственного университета (Уфа, Башкортостан, Россия).

2015saf@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 3 (385).
Philosophy Sciences. Issue 39. Pp. 57–60.*

FEATURES OF NEEDS MODIFICATION IN THE STRUCTURE OF MODERN MAN'S SPIRITUAL WORLD

A. F. Smakaev

Bashkir State University. 2015saf@mail.ru

The article discusses the features of the process of change in the structure of the spiritual activities of the human needs in a rapidly changing modern society. Analysis of “needs” is carried out by the author on the material of the retrospective analysis of the idea of the structure of “the spiritual life”. The author explores the Genesis of “spirit” of consumption, which is unable to relate with the future time, but is only a pure presence in the end of the cultural, spiritual path.

Keywords: features changes in the structure of human needs, the structure of the “spiritual” life, the idea of “cracked” subject, the Genesis of the “spirit” of consumption, the consumer spirit.

References

1. Komarov S.V. *Metafizika i fenomenologiya subjektivnosti: Istoricheskie prolegomeny k fundamental'noj ontologii soznaniya* [Metaphysics and the phenomenology of subjectivity: Historical Prolegomena to a fundamental ontology of consciousness]. Saint Petersburg, Aletheia Publ., 2007. 736 p. (In Russ.).
2. Deleuze J. *Razlichie i povtorenie* [Difference and repetition]. Saint Petersburg, 1998. (In Russ.).

УДК 141.3
ББК 87.4

А. П. Никитин

СЕМАНТИКА «ДЕНЕГ» И ДЕНЕЖНЫХ ЗНАКОВ КАК ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФИИ ЯЗЫКА

*Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ.
Грант № 15-03-00163*

Семиотическое исследование сущности денег сталкивается с двухуровневой схемой обозначения, подобной отношению метаязыка к языку. Во-первых, в статье рассматривается значение слова «деньги», устанавливается, что его экстенционалом является совокупность денежных знаков. Во-вторых, анализируются основные подходы к определению семантики самих денежных знаков, дана критика самореферентной и прагматической концепции.

Ключевые слова: деньги, денежный знак, семантика, статусная функция, язык.

Исследование сущности денег на уровне семантического анализа, то есть в контексте отношения знаков к обозначаемым объектам, является предприятием, открытым к критике как со стороны экономической науки, так и со стороны семиотики и философии языка, при этом синтез этих направлений становится уже отдельной традицией в работах по теории денег [2–7; 10]. Понимание данного обстоятельства заставляет искать основания, которые наиболее приемлемы с позиции здравого смысла и соответствуют опыту социальной коммуникации. В данной работе эти основания предлагается выразить в форме трех тезисов, которые может быть и небесспорны, но, по крайней мере, определяют первоначальные границы для обсуждения специальных вопросов, касающихся семантики денежных знаков и функционирования денежной экономики. Основной из этих вопросов будет вытекать из представленных тезисов, и его обсуждению посвящена заключительная часть статьи.

Тезис первый – любой предмет может выполнять функции денег.

Историческая практика подтверждает данный тезис. Разнообразие предметов, используемых в качестве денег в истории человечества, поражает своим масштабом, – это шкуры животных, камни, ракушки, куски металла, зерновые культуры, человеческие тела, спички, сигареты, алкоголь и т. д. Ничто не мешает использовать в качестве денег, к примеру, таблетки аспирина, носки или футбольные мячи, и список можно продолжать бесконечно. Тем не менее, существуют ограничения, накладываемые на применение вещей как предметов,

выполняющих денежные функции, касающиеся отдельных сторон такого использования.

Эти ограничения касаются, в первую очередь, предметов микро- и макромира. Люди вполне могут выражать стоимость в количестве электронов или планет и использовать соответствующие единицы для обмена, но, поскольку такие элементы мира не даны человеку непосредственно и не могут быть свободно перемещаемы, ими ничего невозможно оплатить или просто их копить. Вдобавок к тому, выражение стоимости, допустим, пары сапог, во фразе «Эти сапоги стоят три электрона», для обывателя выглядело бы довольно странным, хотя данный момент не стоит считать существенным.

Еще одно ограничение обусловлено существованием предметов, находящихся в свободном пользовании для всех людей. Однако такое ограничение является чисто техническим, поскольку если бы государство захотело установить в качестве денег березовые листья, то для этого необходимо было бы организовать монополию министерства финансов на их сбор. Литры воды или воздуха, в принципе, тоже могут быть денежными единицами, при соответствующем техническом ограничении их употребления.

Вместе с тем, хотелось бы подчеркнуть, что выполнение предметами денежных функций не предполагает утраты ими своего качественного своеобразия. К сравнению, для того, чтобы камень или кусок металла выполняли функцию топора, необходимо наличие у этих

предметов соответствующей формы, которая делала бы их топорами; для того, чтобы камень или кусок металла выполняли функцию денег, нет никакой необходимости в изменении их формы, цвета, запаха или чего-либо еще. Таким образом, слитки золота, обрезки бумаги, соболиные шкуры, т. п., функционирующие как деньги, остаются, тем не менее, слитками золота, обрезками бумаги, соболиными шкурами и т. д. Это убеждение приводит ко второму тезису, только на первый взгляд противоречащему первому.

Тезис второй – не существует никакого физического или химического свойства, которое делало бы предметы деньгами. Более радикальный вариант гласит, что нет ни одного предмета, который можно было бы считать деньгами, даже если он выполняет функции денег.

К примеру, если рассматривать физические и химические свойства золота, то это ничего не даст в плане выявления того, что же делает золото деньгами; перечисление всех свойств данного металла обеспечивает основаниями считать что-то золотом, а также возможностью использовать его в прикладных целях.

Адекватно, тем не менее, признать, что физические и химические свойства золота оказали существенное влияние в *выборе* данного металла в качестве денежной единицы. К. Ю. Суриков приводит следующие аргументы, сыгравшие в пользу золота как единицы денежного обмена: «Учитывая то, что в современном понимании форма денег – это лишь материальный носитель информации об их стоимости, первые требования людей затрагивали проблему его прочности. Новозеландские туземцы использовали в качестве денег раковины-каури, а народы севера – шкуры соболей. Однако ни те, ни другие не стали универсальным платёжным средством. Их вытеснило золото. Так как золотая монета прочна по отношению к стиранию, она не ржавеет и долго сохраняет свой привлекательный внешний вид. В то время как шкуры соболей быстро приходили в негодность, их съедала моль. В них невозможно было аккумулировать богатство. К тому же шкуру соболя невозможно было поделить, в отличие от золота, слитки которого легко делились на монеты. Если попытаться разрезать шкурку соболя на куски, то это значило бы его абсолютную порчу как товара. Также совершенно невозможно было поделить на куски раковину-каури» [9. С. 50]. К этому можно добавить, что золото можно было не только разделить на мелкие

куски, но и соединить эти куски вместе путём переплавки. Кроме того, золото крайне сложно фальсифицировать, оно является металлом оптимальной редкости. Особо редкие драгоценные камни нерационально использовать в качестве платёжного средства по причине того, что экономика нуждается в значительно большем количестве платёжных единиц, чем их имеющийся запас.

Несмотря на рациональность выбора, необходимо подчеркнуть именно ситуацию избрания золота деньгами, ситуацию, в которой в золоте стали признавать функции денег, но эти функции не были непосредственно связаны с его свойствами. И если использование золотых монет в качестве носителя денежных единиц еще может быть оправдано с позиции фиксации ценности золота как благородного металла, то использование бумажных банкнот в этом качестве выглядит шагом сомнительным, учитывая минимальную стоимость самой бумаги.

Денежные функции, таким образом, являются статусными, в том смысле, в каком использует словосочетание «статусная функция» Дж. Сёрль. Речь идет о таких функциях, которые приписываются предмету актом коллективной интенции, но сам предмет по своей физической структуре не предназначен для их выполнения. «Приписывание обычно имеет следующий вид: “X считается Y в контексте C”» [8. С. 12]. Примеры: «Крысы считались средством обмена у древних рапануйцев», «Сигареты принимались как средство оплаты в Голландии во время второй мировой войны», «Бумажные банкноты являются материальным носителем денежных единиц в Российской Федерации» и т. д. Выполнение функций денег, при этом, не делает соответствующие предметы деньгами. Если признать фразу «Деньги не пахнут» семантически непротиворечивой, то фразы «Крысы не пахнут», «Сигареты не пахнут» и «Бумага не пахнет» являются эмпирически опровергаемыми. Если утверждать, что деньги – источник зла, вряд ли можно также утверждать, что источником зла для народов севера являлся соболь. Афоризм «Не в деньгах счастье» представляется как тезис, в котором заложен глубокий этический смысл; суждение «В ракушках-каури счастья нет» представляется как бессмысленный трюизм. Таким образом, никакой предметный X, считающийся Y в контексте C, не становится от этого Y, поскольку: а) в любой момент времени он может утратить статус Y; б) отождествление X и Y ведет к се-

мантическим противоречиям. Отсюда вытекает третий тезис, указывающий на знаковую природу денег.

Тезис третий – деньги есть знаки, значением слова «деньги» являются денежные единицы.

Деньгами являются или могут быть: «5 рублей», «20 евро», «50 dollars», «две пачки сигарет», «десять крыс». Деньгами не являются и не могут быть: монета с изображением знака «5 рублей», банкнота с изображением знака «20 евро», кредитная карточка, на которой закодирована сумма «50 dollars», две пачки сигарет, десять крыс.

Для иллюстрации этого положения рассмотрим несколько примеров. Пример первый: субъект А говорит, что у него есть деньги в размере пяти тысяч рублей, но не показывает никакого предмета, на котором зафиксирована эта сумма. Невозможно, соответственно, знать, какую вещь он подразумевает – банкноту банка России, электронную запись счета или долговую расписку. При этом ни один из предметов не может рассматриваться как пять тысяч рублей вне изображения на нем знака «пять тысяч рублей», зашифрованными соответствующими средствами. Собственно говоря, этот знак и есть деньги.

Пример второй: если бы у субъекта А в руках была одна купюра номиналом пять тысяч рублей, а у субъекта В десять купюр номиналом сто рублей, первый с полным основанием мог бы утверждать, что денег у него больше, чем у второго, хотя денежных банкнот (самих предметов) у А меньше, чем у В. И в этом случае под понятием деньги подразумевается сам номинал, а не носитель количественного знака.

Более проблематичной выглядит ситуация, в которой деньгами являются знаки типа «30 серебряных монет» или «20 золотых монет», если эквивалентом этих выражений служат 30 серебряных монет и 20 золотых монет соответственно. Однако и в таком случае задействована знаковая природа денег, что, впрочем, не столь очевидно.

Рассмотрим ситуации, аналогичные приведенным выше примерам. Ситуация первая: субъект А утверждает, что у него есть 30 серебряных монет, но эти монеты нам не показывает. Что он может под этим подразумевать? I) «У меня есть определенное количество серебра, которое я могу использовать, к примеру, переплавить на украшения». II) «У меня есть деньги в размере 30 серебряных монет, за кото-

рые я могу что-то купить по соответствующей цене». Но, если в первом случае для получения серебряного украшения ему необходимо будет представить именно 30 серебряных монет, то во втором смысле он может продемонстрировать другие предметы или вовсе ничего. Это может произойти в случаях: а) когда одна серебряная монета приравнивается к половине золотой, и у субъекта А, таким образом, в кармане 15 золотых монет; б) когда субъект А – кредитор, перед которым другой субъект имеет долговое обязательство на сумму 30 серебряных монет.

Ситуация вторая: субъект А имеет на руках одну золотую монету, субъект В имеет на руках десять золотых монет. Не вызывает сомнений, что у субъекта В денег больше, но только в том случае, если оба собираются использовать эти монеты именно как деньги. Возможно, что субъект В, глядя на свои монеты, видит в них материал для выплавки золотой бляхи, которую он же, спустя некоторое время, продаст субъекту А за одну монету. Но тогда правомерно считать, что В, владея золотом, денег не имеет, что отличает его от А, который владея деньгами, исключает возможность использовать золото в качестве физического предмета, поскольку рассматривает его как знак стоимости.

Утверждая, таким образом, семиотическую сущность денег, получаем два довольно серьезные следствия не столько для социальной философии, сколько для экономической науки. Одно из этих следствий таково, что вынуждает отказаться от традиционного деления денег на товарные, обеспеченные и фидуциарные. Указанные виды являются лишь различными способами воплощения знаковой сущности денег (товарные деньги – знак как предмет, обеспеченные деньги – знак как указание на предмет, фидуциарные деньги – знак как функция). Второе следствие указывает, что споры по поводу того, являются ли электронные записи счета типа yandex money или web money деньгами, – это споры беспочвенные, поскольку совершенно неважно, каким образом зафиксирован денежный знак, если только этот способ признается всеми как удостоверяющий наличие денег.

Вместе с этим анализ семиотической природы денег рождает ряд вопросов, весьма интересных в аспекте философии языка. Ведь утверждение, что деньги – это знаки, констатирует ситуацию двухступенчатого обозначения. Само слово «деньги», интенционалом которого является «знак, выполняющий функции меры

стоимости, средства обмена, платежа и накопления», указывает на различные денежные единицы. Но сами денежные единицы, являясь знаками, также на что-то указывают, что требует определения. Иными словами, если в класс объектов, входящих в объем понятия «деньги», входят все возможные знаки, выступающие мерой стоимости (рубли, доллары, юани, евро и т. д.), то класс объектов, на которые указывают эти единицы (понятия «рубль», «доллар», «юань», «евро» и т. д.), является неопределенным. Необходимо не смешивать эти уровни: рассуждая о сущности денег, нельзя считать, что говорим о сущности рубля, точно так же, как если говорим о сущности существительного, недопустимо эксплицировать ее на отдельные вещи, которые существительными обозначаются. В этом отношении слово «деньги», как и слово «существительное», оказывается метаязыковым.

На что же указывают сами денежные знаки? В литературе, посвященной семиотическому анализу денег, по этому вопросу существует две крайние позиции. Первая выражена в школе французского постмодернизма и постструктурализма, в частности, в работах Ж. Бодрийера, который включает современные виртуальные деньги в систему симулякров, то есть знаков, не имеющих означаемых предметов в реальности. Симуляционный характер экономики эпохи постмодерна – важный фактор в формировании финансовых кризисов. Эти кризисы – результат ничем не обеспеченного денежного обращения, раздуваемого кругооборота симулякров. По мнению Ж. Бодрийера, современная экономика движется в двух направлениях: с одной стороны, отрыв производства от конкретных потребностей общества, выраженный в стремлении обеспечить экономический рост как таковой, не ориентированный ни на потребности, ни на прибыль; с другой стороны, «отрыв денежного знака от всякого производства: деньги вступают в процесс неограниченной спекуляции и инфляции» [1. С. 75]. Являясь знаком меновой стоимости, деньги в своем развитии становятся неподвластными и ей: «Освободившись от самого рынка, они превращаются в автономный симулякр, неотягощенный никакими сообщениями и никаким меновым значением, ставший сам по себе сообщением и обменивающийся сам в себе» [1. С. 76].

Вторая крайняя позиция выражена в различного рода лингвистических и экономиче-

ских работах, рассматривающих деньги как знаковый эквивалент ценности всех вещей. Такое осмысление денежного знака как выражения ценности позволяет достаточно большому количеству исследователей считать, что экстенционалом денежного знака являются все товары, которые можно за этот знак приобрести. С. К. Фетисов, к примеру, указывает, что если брать трех участников семиозиса – объект действительности (референт), понятие (сознание человека), знак (символ), то для денежных систем им будет соответствовать треугольник «товарный мир – человек – деньги» [10. С. 77]. Вторит ему В. А. Лукин, который признает значением денег бесконечное количество предметов, которые можно за них купить. Семантика денежных знаков оказывается зависимой от прагматики, то есть от того, как думает использовать деньги тот или иной субъект экономической деятельности. Поскольку же за купюру с одинаковым номиналом в разные промежутки времени можно купить различное количество товаров (за тысячу рублей в 2016 г. можно купить гораздо меньше товаров, чем в 2015 г.), поскольку покупательная способность денег зависит еще и от месторасположения их использования, и в целом, относительная стоимость денег меняется в зависимости от политических, экономических, социокультурных и иных условий, постольку денежный знак не является языком, ведь «код, состоящий из знаков-переменных, никак не может быть языком» [4. С. 56].

Выявляются две противоположные позиции в установлении значения денежных знаков: в соответствии с одной из них, деньги не обозначают ничего, кроме самих себя (самореферентная концепция); в соответствии с другой – значением денег является все то, что может на них приобрести отдельно взятый субъект (прагматическая концепция). По сути, речь идет о двух полюсах в интерпретации денежных единиц: экстенционалом их может выступать либо ничего, либо все. Рассмотрение того, насколько логичны подобного рода установления, требует отдельного анализа, тем не менее, в обоих подходах сразу же можно обнаружить как сильные, так и слабые стороны.

В пользу самореферентной концепции денежных знаков говорит тот факт, что в современной экономической системе отсутствуют конкретные предметы, обеспечивающие товарную стоимость денег, что, кстати говоря, вызывает определенную тревогу в обществен-

ном сознании. С другой стороны, чем бы не выражалась стоимость, ее знаки всегда будут эквивалентны друг другу в том смысле, что существует возможность купить сто рублей за сто рублей или тридцать сиклей серебра за тридцать сиклей серебра, и здесь постиндустриальная эпоха не открыла ничего нового. Есть, тем не менее, один нюанс: если происходит отказ измерять стоимость с помощью сиклей серебра, то само серебро продолжает существовать; если люди отказываются измерять стоимость с помощью рублей, то само понятие «рубли» окажется употребляемым только в среде историков. Поэтому Ж. Бодрийяр и считает современные деньги симулякр.

В пользу прагматической концепции денежных знаков говорит тот факт, что они, действительно, представляют материальную ценность для человека, что отличает их от множества других единиц измерения. В этом можно убедиться, сравнивая две фразы: «У меня есть сто килограмм» и «У меня есть сто рублей». Можно иметь сто килограмм чего-то, а не просто сто килограмм, поэтому первая фраза бессмысленна; однако иметь сто рублей значит иметь именно рубли, здесь есть смысл. Что же подразумевается? Скорее всего, подразумевается возможность приобрести товары и услуги в указанной ценовой границе. Иметь сто рублей означает иметь возможность приобрести что-то, что не стоит более ста рублей. Если же денежная мера используется по отношению к товарам, то фраза «Этот предмет стоит сто рублей» будет означать возможность быть приобретенным тем, у кого есть не менее ста рублей.

Тем не менее, утверждение, что экстенционалом выражения «сто рублей» являются все товары и услуги, которые можно приобрести за сто рублей, продолжает выглядеть парадоксальным. Интенционалом понятия «рубли» является выражение «знак, принятый законодательно как денежная единица в Российской Федерации, Белоруссии и Приднестровской Молдавской Республике». За рубль можно купить коробок спичек. Коробок спичек не обладает свойством быть знаком, принятым законодательно как денежная единица в Российской Федерации, Белоруссии и Приднестровской Молдавской Республике, поэтому ни коробок спичек, ни любой другой предмет, стоящий один рубль, не входит в объем понятия «рубли».

Собственно говоря, чтобы выяснить значение слова «рубли», необходимо перечислить

все то, что может выполнять функцию рубля, то есть быть денежной единицей в Российской Федерации, Белоруссии и Приднестровской Молдавской Республике. Это сам рубль и сто копеек. В случае, если бы вышел закон о приравнивании рубля к коробку спичек в соотношении 1 к 1 и использовании последнего в качестве денежной единицы на одной из указанных территорий, то экстенционалом слова «рубли» стал бы знак «коробок спичек», но не сам коробок спичек. При этом коробки спичек тогда бы стали значением денежного знака «коробок спичек». Если бы в процессе обмена использовались только коробки спичек, возникла бы ситуация, в которой предмет реализует функцию знака. Разговор о деньгах подразумевал бы конкретно коробки спичек, но не в плане их существования как средства для разжигания огня, а как средства обмена. Если бы в процессе обмена использовались куски бумаги, на которых написано «1 коробок спичек», «5 коробков спичек» и т. д., то тогда воплощалась бы метаязыковая ситуация в классическом виде: коробок спичек обозначался бы особым способом зашифрованным на бумаге знаком «коробок спичек», этот знак назывался бы словом «деньги». В дальнейшем за бумагу с надписью «1 коробок спичек» стали бы давать меньше или больше 45 спичек, что соответствовало бы ситуации, в которой знак указывает на свою функцию и другие знаки, такие, как «45 спичек».

Таким образом, не меняя своей знаковой сущности, деньги меняют лишь круг своих значений как на уровне прагматико-семантическом, так и на уровне синтаксическом. В результате в общественном сознании и возникает убеждение, что «лучшими», «настоящими» деньгами являются именно товарные деньги. Как было сказано выше, «настоящих» денег не существует, предметы остаются предметами, даже реализуя денежные функции, а динамика экономического обмена такова, что требует выхода за рамки использования вещей в качестве счетных единиц или даже носителей счетной информации. В этом отношении уже сейчас можно говорить о возможности существования денег без материальной фиксации, как чистой функции в форме выражений «У субъекта X N денежных единиц», «Предмет Y стоит N денежных единиц» и т. д. Тогда денежные знаки, действительно, станут самореферентными, поскольку своим значением будут иметь лишь свою функцию и только ее.

Список литературы

1. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.
2. Веннерлинд, К. О чем молчит презренный металл? Семиотика денег и общественный контроль / К. Веннерлинд // *Вопр. экономики.* – 2010. – № 2. – С. 65–82.
3. Зарубина, Н. Н. Деньги в социальной коммуникации / Н.Н. Зарубина // *Социолог. исслед.* – 2006. – № 6. – С. 3–12.
4. Лукин, В. А. Семиотика денег: деньгоцентричность человека и антропоцентричность денег / В. А. Лукин // *Полит. лингвистика.* – 2013. – № 2 (44). – С. 55–64.
5. Лукин, В.А. Семиотика денег и семиотические аспекты экономического кризиса / В. А. Лукин // *Ученые записки Орлов. гос. ун-та.* – 2013. – № 1 (51). – С. 274–282.
6. Полянши, К. Семантика использования денег / К. Полянши // «Великая трансформация» Карла Полянши: прошлое, настоящее, будущее / под ред. Р. М. Нуреева. – М.: ГУ-ВШЭ, 2007. – С. 125–137.
7. Селищев, А. С. «Язык» и «деньги»: сравнительный анализ двух категорий / А. С. Селищев // *Изв. Санкт-Петерб. гос. экон.ун-та.* – 2013. – № 5 (83) – С. 39–48.
8. Сёрль, Дж. Что такое институт? / Дж. Сёрль // *Вопр. экономики.* – 2007. – № 8. – С. 5–27.
9. Суриков, К. Ю. Смысл денег / К. Ю. Суриков. – М.: Науч. кн., 2009. – 127 с.
10. Фетисов, С. К. Семиотическая сущность денег / С. К. Фетисов // *Экон. журнал.* – 2010. – № 18. – С. 72–78.

Сведения об авторе

Никитин Антон Павлович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии Института экономики и управления Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова (Абакан, Россия).
pavlen-abakan@mail.ru

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 3 (385).

Philosophy Sciences. Issue 39. Pp. 61–67.

SEMANTICS OF «MONEY» AND TOKEN MONEY AS A PROBLEM OF THE PHILOSOPHY OF LANGUAGE

A. P. Nikitin

Katanov Khakass State University Abakan, Russia. pavlen-abakan@mail.ru

The peculiarity of social reality regarding the reality of natural origin is its constitution with the help of linguistic means. Language is a fundamental social institution in the sense that all another social institutions cannot exist without it. The fundamentality of language as regards to the social reality is illustrated by the example of status function of money.

The article presents an approach that reveals the essence of money as a social institution, which is closely associated with the language. Here disclosed is the semiotic nature of money, considered are different approaches to establishing the meaning and denotation of token money.

A semiotic research of money essence faces with a two-level circuit notation, similar to the interrelation of meta-language to language. First, the meaning of the word “money” is considered in the article, and it is set that its extensional is a complex of token money. Secondly, there are analyzed the major approaches to the definition of semantics of token money and it is presented the critique of self-reference and pragmatic conception.

Keywords: money, token money, semiotics, status function, language.

References

1. Baudrillard J. *Simvolicheskiy obmen i smert'* [Symbolic Exchange and Death]. Moscow, Dobrosvet Publ., 2000. 387 p. (In Russ.).
2. Wennerlind C. *O chem molchit prezrennyi metall? Semiotika deneg i obshchestvennyi kontrol'* [Money Talks, but What Is It Saying? Semiotics of Money and Social Control]. *Voprosy ekonomiki* [Questions of Economics], 2010, no 2, pp. 65–82. (In Russ.).
3. Zarubina N.N. *Den'gi v sotsial'noi kommunikatsii* [Money in Social Communication]. *Sotsiologicheskie Issledovaniya* [Sociological Studies], 2006, no 6, pp. 3–12. (In Russ.).
4. Lukin V.A. *Semiotika deneg: den'gotsentrichnost' cheloveka i antropotsentrichnost' deneg* [Semiotics of money: delegatetest person and anthropocentricity money]. *Politicheskaya lingvistika* [Political linguistics], 2013, no 2 (44), pp. 55–64 (In Russ.).
5. Lukin V.A. *Semiotika deneg i semioticheskie aspekty ekonomicheskogo krizisa* [Semiotics of money and Semiotic aspects of the economic crisis]. *Uchenye zapiski Orlovskogo gosudarstvennogo universiteta* [Scientific Notes of Orel State University], 2013, no 1 (51), pp. 274–282. (In Russ.).
6. Polanyi K. *Semantika ispol'zovaniya deneg* [The Semantics of Money-Use]. «*Velikaya transformatsiya*» *Karla Polan'i: proshloe, nastoyashchee, budushchee* [«The Great Transformation» Karl's Polanyi: past, present, future]. Moscow, HSE Publ, 2007, pp. 125–137. (In Russ.).
7. Selishev A.S. «*Yasyk*» i «*den'gi*»: *sravnitel'nyi analiz dvuh kategorii* [«Language» and «Money»: comparative analysis of two categories]. *Izvestiâ Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo ekonomicheskogo universiteta* [Bulletin of Saint-Petersburg State University of Economics], 2013, no. 5 (83), pp. 39–48. (In Russ.).
8. Searle J. *Chto takoe institut?* [What is the Institution?]. *Voprosy ekonomiki* [Questions of Economics], 2007, no. 8, pp. 5–27. (In Russ.).
9. Surikov K.Yu. *Smysl deneg* [Meaning of money]. Moscow, Nauchnaya kniga Publ., 2009. 127 p. (In Russ.).
10. Fetisov S.K. *Semioticheskaya sushhnost' deneg* [Semiotic Essence of Money]. *Ekonomicheskii jurnal* [Economic Journal], 2010, no 18, pp. 72–78. (In Russ.).

УДК 162.6
ББК 87.2

Е. А. Петриченко

ИНФОРМАЦИЯ И ИНТЕРНЕТ. ФИЛОСОФСКИЙ ВЗГЛЯД

В данной статье на конкретных примерах раскрывается тема связи сети интернет, информации и человеческого сознания. Для более объективного анализа информации приведены примеры из разных сфер общественной деятельности: обсуждение проблемы развития сети интернет на саммите БРИКС, кризис на Украине, европейский миграционный кризис. На примере войны в Сирии и борьбы с «ИГИЛ» (организации, запрещенной в России) довольно показательно выглядит двойственность информации, которая часто используется против России и ее внешней политики. Рассматривается диалектическая связь между информацией и обществом, на основе которой сделан вывод о том, что не только информация оказывает влияние на человеческое сознание, но и человеческое сознание, общество имеют влияние на информацию посредством сети интернет.

Ключевые слова: интернет, информация, сознание, мировоззрение, сущность, явление.

Кто владеет информацией, тот владеет миром?

В настоящее время одной из самых сложных и требующих решения проблем человечества является проблема информации. Ученые и философы пытались раскрыть сущность информации с помощью различных методов, и кому-то это частично удалось [3]. Попытаемся приблизиться к пониманию информации как явления, раскрыв ее диалектическую связь с интернетом и последующим влиянием на человеческое общество.

Информация, оказывая влияние через интернет, может как объединять, так и разъединять людей, как повышать их уровень образования, так и негативно влиять на человека. Поэтому влияние информации на человека делает справедливым следующий вопрос: ставит ли отсутствие интернета и доступа к «глобальной информации» человека в неравные условия с тем, у кого этот доступ есть?

О важности проблемы влияния сети интернет на человека 9 июля 2015 г. на саммите БРИКС в Уфе говорил президент ЮАР Джейкоб Зума: «Две трети населения Земли всё ещё не имеют доступа к интернету. Только задумайтесь об этом! Нужно поставить перед нами общую цель, позволить людям изменить свою жизнь к лучшему и пользоваться всеми возникающими возможностями, связанными с экономическим ростом и процветанием. Мы выступаем за оптимизированное принятие правил, добросовестное поведение в сети интернет. Мы признаём участие всех сторон в этом процессе, в особен-

ности в рамках реализации повестки дня, принятой в 2005 году. Туда входят такие вопросы, как защита суверенных прав государств. Мы осознаём необходимость регулятивных механизмов и инструментов запретительного характера, которые принимаются всеми странами сообщества в связи с преступностью» (<http://brics2015.ru/transcripts/20150709/357756.html>).

Президент ЮАР обратил внимание на связь развития интернета с экономическим ростом, а защиту от негативного влияния сети интернет и информации видит в «механизме запретительного характера». Действительно, в настоящее время во многих странах ограничивают доступ к информации, но касается это разделов открытого доступа к медиафайлам, т. е. защита коммерческих интересов, а также ограничение доступа к различным сценам насилия и порнографии. Что же касается информации пропагандистского характера, то к такого рода информации применить ограничения сложнее – непонятно по каким критериям эту информацию оценивать. И причина здесь в том, что интернет – это «глобальная сеть», а отдельное государство – лишь ее часть, человек – еще меньшая часть.

Естественно, президент ЮАР рассматривает данную проблему с позиции государства, но если посмотреть на нее с позиции мировоззрения, то этот шаг не принесет ожидаемого результата. Все дело в мировоззрении человека – сознание человека воспринимает ту информацию, которая соответствует его мировоззрению, а поскольку интернет открыт для него, то

человек также влияет и на «глобальную сеть», и на информацию. Социальные сети, блоги, форумы и прочее дают возможность человеку влиять на информацию, менять ее.

Таким образом, с философских позиций происходит диалектический процесс, в котором участвуют миллионы человеческих сознаний в едином явлении, называемом нами информацией. Предсказать в каком направлении произойдет развитие диалектического процесса практически невозможно. Если проследить такое явление, как изменение общественного сознания на Украине, то можно увидеть подтверждение правильности нашего вывода.

Довольно интересная, с точки зрения информационного воздействия, сложилась ситуация с санкционными списками в отношении самопровозглашенных республик ДНР (Донецкой народной республики) и ЛНР (Луганской народной республики). Президент Украины утверждает указом санкционные списки, где санкции накладываются на многих лиц с указанием должностей в ДНР, ЛНР. Тем самым данный документ, направленный на борьбу с ДНР и ЛНР, фактически признает на официальном уровне их существование, что наглядно указывает на двойственность и неопределенность информации [6].

Наглядный пример влияния информации через интернет на человеческое сознание, а затем на поведение можно проследить в событиях, связанных с европейским миграционным кризисом. Власти ЕС оказались не в состоянии противопоставить что-либо интернет-технологиям и смекалке молодых сирийцев, которые успешно используют сотовую связь, GPS, мобильные приложения, социальные сети, чтобы успешно добраться до Евросоюза и получить статус беженца.

Молодые сирийцы, иракцы и афганцы обмениваются информацией через Facebook и размещают контакты «порядочных» контрабандистов, не замеченных в мошенничестве, и рекомендации по общению с ними. В Google Docs выложены образцы правильно заполненных документов. Мобильные мессенджеры позволяют послать сигнал SOS добровольцам из арабской диаспоры на берегах островов Греции, чтобы те связались с береговой охраной и помогли группам беженцев, терпящих бедствие в море. На мобильных картах отмечены маршруты, пункты пересадок, места, где можно получить медицинскую помощь, магазины. Развитие интернета и сотовой связи в Сирии за

последнее десятилетие теперь буквально спасает жизни людей [2].

Интернет, как инструмент распространения информации, усиливает неопределенность данных, на основании которых беженцы устремляются в страны ЕЭС. Распространение информации разнородной сущности усиливает противоречия в отношениях людей к событиям в их жизни.

Даже если не останавливаться на множестве деталей и не стараться определить возможные последствия наблюдаемой сегодня миграции, можно сделать вывод, что в данном явлении (миграция) информация, реализуемая через новейшие технологии, приносит множество неудобств для довольно значительной и разнородной массы людей. Таким образом, мы имеем подтверждение гипотезы, что и информация, и современные технологии её распространения среди людей имеют свои внутренние противоречия, которые неоднозначно проявляются и неоднозначно влияют на жизнь людей.

Наглядный пример влияния информации и интернета на общественное сознание – это внедрение доменов верхнего уровня по национальному и территориальному признаку. Немногие знают, что США удалось в прошлом году добиться возможности регистрации собственных доменов верхнего уровня для юридических лиц и государственных органов. Параллельно в жизнь воплощается и европейская программа культурно-лингвистических доменов. Самыми первыми виртуальную независимость получили каталонцы. Домен .cat используется с 2005 года, и 11 миллионов каталонцев с удовольствием им пользуются. Прошло семь лет с момента появления собственного домена, и вот вам, пожалуйста, – мы хотим экономическую независимость от Мадрида, заявила Барселона. Теперь уже нетрудно догадаться, где еще собираются появиться на свет новые домены – естественно, в готовящейся проводить очередной референдум за независимость Шотландии (.scot), Стране Басков (.eus), Уэльсе (.cym), Галисии (.gal).

Много разговоров было в 2013 году о внедрении в Татарстане домена .tat, но до сих пор этот домен не внедрен. Тем не менее, в Татарстане, появился Microsoft Windows 7 и Microsoft Office 2010 на татарском языке. Вот дословная цитата с сайта etatar.ru: «Сотрудничество с компанией Microsoft позволило нам решить одну из важнейших задач – предоставить как жителям Республики Татарстан, так и

миллионам татар по всему миру возможность пользоваться современными средствами информатизации на родном языке [5].

Также используя двойственность информации и передовые технологии, мировые СМИ развернули мощную кампанию против России.

Не так давно в «Форин Полиси», достаточно солидном издании, была опубликована статья Р. Стэндиша, которая переведена на русский язык и находится в широком доступе [5]. Цитируем автора: «В пятницу Россия объявила, что нанесла удары по лагерям в окрестностях лагерей в Ракке, но есть мнение, что она бомбила районы, находящиеся под контролем различных повстанческих групп» [4].

Представитель МИД России Мария Захарова ответила на это сообщение следующим образом: «Если мы говорим о серьезной журналистике, которая не обслуживает чьи-то интересы, которая должна говорить о проблемах, рассказывать о том, что творится “на земле”, то, как можно оперировать данными с вводными словами “есть мнение”? Чье мнение? Если вы – серьезные журналисты – те самые, на которых потом ссылаются в своих докладах эксперты ООН, представители официальных структур, то приведите факты, фотографии, конкретные данные “с земли”» [1].

Естественно, конкретных данных никто не приводит – единственная цель таких информационных вбросов, используя двойственность информации, – настроить против России все мировое сообщество.

Из приведенного примера ясно следует, что объективность информации в интернете слишком уязвима, поскольку здесь можно выдвинуть какое-либо утверждение, игнорируя (замалчивая или даже искажая) противоположное утверждение, предложенное другими авторами. При этом следует принять во внимание, что в случае прямой дискуссии существует возможность подправить оппонента, в то время как такая возможность в интернете более неопределенна и, при определенных условиях,

может быть вообще исключена техническими средствами.

Рассмотрев в данной статье примеры воздействия информации через сеть интернет на сознание человека и поведение его в человеческом обществе, можно сделать следующий вывод – отсутствие информации ставит человека в неравные условия с тем, кто обладает доступом к информации. Но даже тот, кто имеет доступ к информации – не всегда находится в более выгодных условиях. И все дело здесь в достоверности полученной информации – в крайнем приближении информации и реальности.

Всем известна фраза: «Кто владеет информацией – тот владеет миром». Произнес ее в 1815 году Натан Ротшильд. В ходе битвы при Ватерлоо между английской и французской армиями Наполеон потерпел поражение от герцога Веллингтона. Братья Ротшильды – влиятельные банкиры и финансисты того времени – имели разветвленную агентурную сеть по всей Европе, использовали голубиную почту с зашифрованными посланиями и узнали о победе английской армии на целый день раньше официального объявления правительства. Выгодно вложив свои ценные бумаги, Ротшильды разбогатели на 40 миллионов фунтов стерлингов.

Интересный пример влияния информации. Но зададимся вопросом, что понимал под информацией в 1815 г. Ротшильд? Ведь не было компьютера, интернета с миллиардами «включенных» в него сознаний, да и явление «информация» было совсем иным. Оно было максимально приближено к реальности. Поэтому знаменитая фраза Ротшильда в настоящее время имеет совершенно другое значение.

Чтобы разобраться в информации сейчас, не попасть под ее пагубное влияние и, возможно, даже извлечь пользу, человек должен быть максимально и всесторонне образован. Научное мировоззрение, желание найти суть происходящих явлений – это, видимо, единственный для человека «ключ», открывающий проблему информации в личностном плане.

Список литературы

1. Захарова, М. В. О ситуации в Сирии и антироссийской кампании / М. В. Захарова // Smionline. – URL: https://sol.ru/news/show/mariya_zaharova_na_vneplanovom_brifinge_v_mid_rf_o
2. Короткин, А. Н. Беженцы через интернет / А. Н. Короткин // Газета.Ру. – URL: <https://news.mail.ru/politics/23281871/>
3. Петриченко, Е. А. Международное общество информационных исследований. Анализ основных положений / Е. А. Петриченко // Современные проблемы науки и образования. – URL: <http://www.science-education.ru/119-r14966>

4. Стэндиш, Р. Российская информационная кампания перекидывается с Украины на Сирию / Р. Стэндиш // Foreign Policy – URL: <https://foreignpolicy.com/2015/10/02/russias-information-campaign-spreads-from-ukraine-to-syria/>

5. Трушков, А. Н. Министр милостью Аллаха / А. Н. Трушков // Век: интернет-журнал. – URL: <http://wek.ru/ministr-milostyu-allaha>

6. Шуклинов, П. А. Санкции Украины против России / П. А. Шуклинов // Информационное агентство Лига. – URL: http://news.liga.net/articles/politics/6653460-sanktsii_ukrainy_protiv_moskvu_polnyu_spisok_kompaniy_i_person.htm?no_mobile_version=yes

Сведения об авторе

Петриченко Евгений Анатольевич – аспирант кафедры философии Современной гуманитарной академии (Москва, Россия).

Evgniy-ksb@mail.ru

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 3 (385).

Philosophy Sciences. Issue 39. Pp. 68–71.

INFORMATION AND INTERNET. THE PHILOSOPHICAL VIEW

E. A. Petrichenko

Modern University for the Humanities (Moscow, Russia). evgeniy-ksb@mail

This paper reveals the communication theme of the Internet, information, and human consciousness on concrete examples. For the more objective analysis of information are given some examples of the different spheres of social activity: discussion on the development of the Internet in the BRICS summit, the crisis in Ukraine, the European migration crisis. For example, the war in Syria and the fight against “Islamic State” show the duality of information; this is often used against Russia and its foreign policy. The article discusses the dialectical relationship between the information society and on the basis of which the conclusion is that the information not only has an impact on the human mind, but also the human mind, society, have an impact on the information via the Internet.

Keywords: Internet, information, awareness, philosophy, the essence of the phenomenon

References

1. Zakharova M.V. *O situacii v Sirii i antirossiyskoy kampanii* [On the situation in Syria and the antirussian campaign]. Available at: https://sol.ru/news/show/mariya_zaharova_na_vneplanovom_brifinge_v_mid_rf_o (In Russ.).

2. Korotkin A.N. *Begenci cherez internet* [Refugees via the internet]. Available at: <https://news.mail.ru/politics/23281871/> (In Russ.).

3. Petrichenko E.A. *Megdunarodnoe obschestvo informacionnih issledovaniy. Analiz osnovnih pologieniy* [International Society of Information Studies. Analysis of the main provisions]. Available at: <http://www.science-education.ru/119-r14966> (In Russ.).

4. Standish R. *Rossiyskaia informacionnaia kampania perekidivaetsia s Ukraini na Siriu* [Russian information campaign spreads from Ukraine to Syria]. Available at: <https://foreignpolicy.com/2015/10/02/russias-information-campaign-spreads-from-ukraine-to-syria/> (In Russ.).

5. Trushkov A.N. *Ministr milostu allaha* [Minister grace of Allah]. Available at: <http://wek.ru/ministr-milostyu-allaha> (In Russ.).

6. Shuklin P.A. *Sankcii Ukraini protiv Rossii* [Sanctions against Ukraine Russia]. Available at: http://news.liga.net/articles/politics/6653460sanktsii_ukrainy_protiv_moskvy_polnyu_spisok_kompaniy_i_person.htm?no_mobile_version=yes (In Russ.).

УДК 165
ББК Ю22

Д. И. Сибиряков

ОСНОВНЫЕ ФЕНОМЕНЫ БЫТИЯ ИГРЫ

Феноменологический подход к компаративному анализу игр человека и животных позволяет выявить их сходство и различия и выделить характеристики игры, присущие исключительно человеку.

Ключевые слова: феномен, знак, интуиция, значение, представление, мышление.

В философии понятие *феномен* традиционно определяется как «явление, данное нам в опыте чувственного познания, в отличие от ноумена, постигаемого разумом и составляющего основу, сущность феномена» [7. С. 478]. Компаративный анализ игр человека и игр животных позволяет обозначить их особенности и выявить исключительно «человеческие» феномены бытия игры.

Известный специалист по культуре нидерландский учёный Йохан Хёйзинга в своей знаменитой работе «*Homo Ludens*» утверждал, что «животные вовсе не ждали появления человека, чтобы он научил их играть. Да, можно с уверенностью заявить, что человеческая цивилизация не добавила никакого существенного признака общему понятию игры. Животные играют точно так же, как люди. Все основные черты игры уже присутствуют в игре животных» [9. С. 13]. Сегодня с этим категорическим утверждением нидерландского учёного согласиться нельзя, поскольку исследования последних лет показали, что человеческие игры существенно отличаются от игр животных. И. В. Сибиряков, например, в работе «Знак в когнитивно-дискурсивной деятельности сознания» пришёл к следующему заключению: «Человеческие игры существенно отличаются от игр животных <...> наличием знаков (ср., например, шашки, карты, шахматы, лото и т. д.), которые вообще не встречаются в мире животных» [6. С. 135].

Конечно же, здесь сразу возникает проблема определения знака: «Знак – материальный, – написано в “Философском энциклопедическом словаре”, – чувственно воспринимаемый предмет (явление, действие), который выступает как представитель др. предмета, свойства или отношения» [7. С. 166]. Вряд ли приведенная выше цитата может претендовать на убедительное определение знака, поскольку далеко

не каждый «материальный, чувственно воспринимаемый предмет» может выступать «как представитель др. предмета, свойства или отношения». Чтобы убедиться в этом, достаточно обратиться к *интуиции* как форме познания: «Среди видов знания, различающихся философией, имеется так называемое *непосредственное знание* (курсив наш – Д. С.), именуемое некоторыми философами интуитивным знанием, или интуицией, – утверждает В. Ф. Асмус. – Первоначальной формой такого знания... является непосредственное усмотрение истины при помощи внешних чувств. Такое знание отличается, во-первых, непосредственным характером, оно не нуждается в доказательстве. Чтобы убедиться, например, в том, что я вижу нечто белое, мне нет необходимости доказывать истинность этого усмотрения. Истинность его открывается прямо. Во-вторых, во всех подобных случаях непосредственное усмотрение истины достигается при помощи чувств: зрения, слуха, обоняния, осязания и т. д. *Непосредственное в отношении доказательства, это знание есть знание чувственное в отношении источника познания* (курсив наш – Д. С.)» [1. С. 3]. Итак, поскольку интуиция, то есть непосредственное знание, даётся «нам в опыте чувственного познания», – интуиция является, несомненно, *феноменом*. Это означает, что интуитивное познание здесь осуществляется не с помощью знаков, то есть опосредованно, а с помощью чувственного восприятия «источника познания», то есть внешних по отношению к субъекту познания предметов.

Как известно, современная философия выделяет два уровня познания: чувственное и рациональное. В свою очередь, в чувственном познании различаются: *ощущение, восприятие и представление*. Если теперь в этом контексте посмотреть на феномен чувственной интуиции, то есть непосредственного знания, то

такая интуиция с точки зрения психологии является *ощущением*, то есть «знание чувственное в отношении источника познания», что можно проиллюстрировать известной схемой: «раздражитель (*A*) – рефлекс (*B*)». В этой схеме внешний предмет не может быть знаком, поскольку он не выступает «как представитель др. предмета, свойства или отношения». Аналогично и *восприятие* как совокупность ощущений, данных «нам в опыте чувственного познания», также является феноменом, но и здесь внешний предмет не является знаком. Следовательно, на уровне *ощущений* и *восприятия* характеристики игр человека и животных являются если и не совсем тождественными, то всё же очень схожими.

В процессе игры люди, особенно дети, так же как и животные, воспроизводят разнообразные звуки: крики, вопли, визги, смех и другие. Для того, чтобы понять, на каком именно этапе игры эти звуки преобразуются в знаки, целесообразно обратиться к творчеству Т. Гоббса, который утверждал, что «звуки, при помощи которых... животные выражают надежду, страх, радость и т. д., не установлены ими произвольно [курсив наш – Д. С.], – указанные чувства насильственно вызывают такие звуки в силу необходимости, обусловленной природой данных животных» [4. С. 232], – к такому выводу пришёл английский философ. Отсюда Т. Гоббс справедливо называл такие звуки *сигналами*, поскольку они являются всего лишь биологической реакцией живого организма на раздражители, поступающие из внешнего мира. И далее философ делает очень важное для дальнейшего развития настоящей работы умозаключение: «В силу этого животные лишены <...> разума (*intellectus*), ибо разумение есть некое воображение, основывающееся на установленном значении [курсив наш – Д. С.] слов» [4. С. 233]. Из сказанного отчётливо видно, что *разумение*, свойственное человеку, Т. Гоббс теснейшим образом увязывает со *значением* знаков (слов). Показательно, что эти мысли Т. Гоббса перекликаются с трудами Л. С. Выготского: «Смыслообразование есть главная *функция* (курсив наш – Д. С.) знака, – писал в своё время учёный. – Значение есть всюду, где есть знак» [2. С. 162].

Из вышеизложенного тезиса Л. С. Выготского следует, что *значение* возникает тогда и только тогда, когда внешний предмет в результате взаимодействия с органами чувств живого организма начинает не просто отра-

жать окружающий мир, но и выполнять в нашем сознании какую-то функцию, какую-то «работу», то есть произвольно, в зависимости от прагматических потребностей, указывать на какие-то стороны, грани отображаемого в сознании предмета: например, на его размеры, температуру, объём, цвет и так далее. Этот акт познания начинает функционировать исключительно на уровне представления: «ПРЕДСТАВЛЕНИЕ, – указано в “Философском энциклопедическом словаре”, – образ ранее воспринятого предмета или явления (П. памяти, воспоминание), а также образ, созданный продуктивным воображением; *форма чувств, отражённая в виде наглядно-образного знания* (курсив наш – Д. С.)» [8. С. 506]. Таким образом, *представление* есть *феномен* сознания, поскольку репрезентирует себя как «*явление*, данное нам в опыте чувственного познания». Именно в представлениях, благодаря нашей памяти и воображению, соединяются воедино чувственно-наглядный образ познаваемого предмета и его *значение*, то есть отражаемый в нашем сознании предмет становится *знаком*. Соединение же в нашем сознании представлений в форме знаков и их значений опосредует процессы мышления.

То, что в вышеизложенном тексте на уровне *ощущения* и *восприятия* иллюстрировалось в виде схемы «раздражитель (*A*) – рефлекс (*B*)», на уровне *представления* преобразуется в следующую формулу: «раздражитель (*A*) – форма чувств, отражённая в виде наглядно-образного знания, *то есть представление* (*X*) – рефлекс (*B*)», где *представление* (*X*) и является знаком. В сокращённом виде данная формула иллюстрируется следующим изображением: $A - X - B$. Важнейшей особенностью знака (*X*), внедрённого в форму представления в дихотомическое отношение «раздражитель (*A*) – рефлекс (*B*)», является обретение знаком нового качества: он синтезирует в себе особенности как раздражителя, так и рефлекса. Говоря другими словами, в зависимости от контекста, знак может выступать то в функции раздражителя, то в функции рефлекса. Л. С. Выготский назвал *знак* психологическим орудием и проиллюстрировал его двойственный характер следующим образом: «Слово (знак – Д. С.) услышанное – раздражитель, слово (знак – Д. С.) произнесённое – рефлекс, создающий тот же раздражитель. Здесь рефлекс обратим, потому что раздражитель может становиться реакцией, и наоборот» [2. С. 95]. Это объяс-

няется тем, что если в дихотомическую связь « $A - B$ » внедряется психологическое орудие, то есть знак (X), то вместо «прямой связи $A - B$ » устанавливаются две новые: $A - X$ и $X - B$; каждая из них является таким же естественным условнорефлекторным процессом, обусловленным свойствами мозговой ткани, как и связь « $A - B$ »; новым, искусственным, инструментальным является факт замещения одной связи $A - B$ двумя: $A - X$ и $X - B$, ведущими к тому же результату, но другим путём; новым является искусственное направление, данное посредством инструмента естественному процессу замыкания условной связи, т. е. активное использование естественных свойств мозговой ткани» [2. С. 104]. То есть, в зависимости от контекста употребления знака (X) он приобретает различные значения. Так возникает процесс мышления: «Мы мыслим только в знаках» [5. С. 217], – неоднократно подчёркивал американский философ Ч. Пирс.

Из приведенного выше следует: 1) игры животных функционируют исключительно на чувственном уровне, в частности, интуиции; 2) игры человека проявляют себя как на чувственном, так и на рациональном уровне, поскольку человек есть биосоциальное существо. Г. В. Ф. Гегель в «Науке логики» утверждал, что «человек отличается от животных мышлением» и что «всё человеческое [курсив наш – Д. С.] таково только потому, что оно произведено мышлением» [3. С. 85]. Именно мышление как знаковая деятельность сознания отличает игры человека от игр животных, а поскольку значение знака всегда функционально, представляется возможным дать определение игры применительно к человеку: *Игра есть функциональная презентация знаковой деятельности сознания.*

Список литературы

1. Асмус, В. Ф. Проблема интуиции в философии и математике: очерк истории XVII – начала XX в. / В. Ф. Асмус. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – 320 с.
2. Выготский, Л. С. Собрание сочинений: в 6 т. / Л. С. Выготский. – Т. 1. – М.: Педагогика, 1982. – 488 с.
3. Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. / Г. В. Ф. Гегель. – Т. 1. – М.: Мысль, 1974. – 452 с.
4. Гоббс, Т. Сочинения: в 2 т. / Т. Гоббс. – Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – 622 с.
5. Пирс, Ч. С. Избранные философские произведения / Ч. С. Пирс. – М.: Логос, 2000. – 448 с.
6. Сибиряков, И. В. Знак в когнитивно-дискурсивной деятельности сознания / И. В. Сибиряков // Вестн. Челяб. гос. ун-та. – 2010. – № 1 (182). Философия. Социология. Культурология. – Вып. 16. – С. 131–135.
7. Философский энциклопедический словарь / сост. Е. Ф. Губский, Г. В. Корablёва, В. А. Лутченко. – М.: ИНФРА-М, 2009. – 570 с.
8. Философский энциклопедический словарь / по ред. С. С. Аверинцев, Э. А. Араб-Оглы, А. Ф. Ильичёв. – М.: Сов. энцикл., 1989. – 815 с.
9. Хёйзинга, Й. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня / Й. Хёйзинга. – М.: Изд-во АСТ, 2004. – 539 с.

Сведения об авторе

Сибиряков Дмитрий Игоревич – аспирант кафедры философии Челябинского государственного университета (Челябинск, Россия).
dmitry.sibiriakov@yandex.ru

BASIC PHENOMENA OF GAME'S BEING

D. I. Sibiryakov

Chelyabinsk State University, dmitry.sibiriakov@yandex.ru

Phenomenological approach to the comparative analysis of games of man and animals allow revealing their similarities and differences and singling out the game features that are only intrinsic to man.

Keywords: phenomenon, sign, intuition, meaning, notion, thinking.

References

1. Asmus V.F. *Problema intuicii v filosofii i matematike : ocherk istorii XVII – nachala XX v.* [Problems of Intuition in Philosophy and Mathematics: a Historical Sketch of XVII – early XX cent.]. Moscow, Editorial URSS Publ., 2004. 320 p. (In Russ.).
2. Vygotskij L.S. *Sobranie sochinenij v 6 tomah* [Collected Works: Six-Volume Set in 6 volumes], vol. 1. Moscow, Pedagogika Publ., 1982. 488 p. (In Russ.).
3. Gegel' G.V.F. *Jenciklopedija filosofskih nauk v 3 tomah* [Encyclopedia of Philosophical Sciences: Three-Volume Set in 3 volumes], vol. 1. Moscow, Mysl' Publ., 1974. 452 p. (In Russ.).
4. Gobbs T. *Sochinenija v 2 tomah* [Works: Two-Volume Set in 2 volumes], vol. 1. Moscow, Mysl' Publ., 1989. 622 p. (In Russ.).
5. Pirs Ch.S. *Izbrannye filosofskie proizvedenija* [Selected Philosophical Works]. Moscow, Logos Publ., 2000. 448 p. (In Russ.).
6. Sibirjakov I.V. *Znak v kognitivno-diskursivnoj dejatel'nosti soznaniya* [Sign in the cognitive and discursive activity of consciousness]. *Vestnik Cheljabinskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of the Chelyabinsk State University], 2010, no 1 (182), pp. 131–135. (In Russ.).
7. *Filosofskij jenciklopedicheskij slovar'* [Encyclopedia of Philosophy]. Moscow, INFRA-M Publ., 2009. 570 p. (In Russ.).
8. *Filosofskij jenciklopedicheskij slovar'* [Encyclopedia of Philosophy]. Moscow, Sov. Jenciklopedija Publ., 1989. 815 p. (In Russ.).
9. Hjozjinga J. *Homo Ludens. V teni zavtrashnego dnja* [Homo Ludens. In the Shadow of Tomorrow]. Moscow, AST Publ., 2004. 539 p. (In Russ.).

УДК 122+130.2+16

Е. Э. Яковлев

О «ВЗГЛЯДЕ» В СТРУКТУРЕ АНАТОМИЧЕСКОГО ДИСКУРСА

Статья посвящена изучению понятия «взгляда», как эпистемологической категории. В статье показан диахронический аспект «взгляда» в структуре анатомического дискурса, исследуемого с позиций структурализма. Приводятся примеры из работ К. Галена (130–200) и А. Везалия (1514–1564), благодаря которым показываются различные эпистемологические основания и способы взгляда. Автором рассматривается понятие субъекта взгляда. Последний не может быть действующим и независимым, этот объект индифферентен взгляду. Показывается его изменение в ренессансный период анатомии с приходом анатомических театров и публичных вскрытий. Автор считает, что взгляд – это констелляция, которая не может быть образована без субъекта и любой формы знания.

Ключевые слова: взгляд, анатомия, субъект взгляда.

Казалось бы, в названии статьи «О взгляде в анатомическом дискурсе» порядок выстроен таким образом, что для начала необходимо дать определение этого понятия, понятия «взгляда», а затем продолжить его экспликацией и аппликацией (application) на анатомический дискурс. Однако стоит рассмотреть несколько иной подход. Причина в том, что нет возможности сказать о «взгляде» фиксировано в связи с изменениями, которые бы можно назвать, ссылаясь на М. Фуко, диахроническими отношениями «слов и вещей». То, что это, действительно, происходит или следует сказать, произошло, показано в его ранних работах. И если все-таки мы дадим определение с позиций науки, то мы можем утратить то измерение, где «взгляд» является именно человеческим и распределяется в пространстве человеческого. Это особенно заметно на данном примере: если понимать взгляд только как визуальное или зрительное восприятие, тогда такой вид восприятия можно определить как некий сигнал, поступающий от органов зрения в затылочные зоны головного мозга, где расположена область, ответственная за восприятие, а уже оттуда этот сигнал возвращается в среднюю область головного мозга. И пока данное соединение не происходит, существует такое явление, как слепота. Логика этого определения вполне понятна, и она раскрывает биологические механизмы. Нас же волнует другой вопрос как «взгляд» явлен нам в определенных практиках европейской культуры, для которых он является первым и важным инструментом на пути их становления.

Данная работа продолжает тему исследования феномена телесности, предпринятую

в предыдущем авторском исследовании. Актуальность исследования вызвана необходимостью изучения анатомического дискурса. Интересно, что буквально совсем недавно в научном журнале «Вопросы философии» вышел перевод трактата К. Галена «О доктринах Гиппократов и Платона» [2].

В настоящее время, в качестве продолжения одной стороны теоретических исследований М. Фуко работ «История безумия в классическую эпоху» и «Рождение клиники», отечественными философами рассматривается медицинский дискурс [3; 4; 7; 8]. Для названных авторов работа с медицинским дискурсом идет в сторону понимания концепта «болезнь», «медицина», «клиника», «врач», «больной» и, наверное, в большей степени, как это указал М. Фуко, с понятием «человек». Важнее, для предприняемого исследования стоит задача раскрыть структуру познания в анатомии концепта «тело».

На нескольких эпизодах из истории медицинской науки рассмотрим смену способов «взгляда» или «правильного взгляда», где как раз и заключается роль субъекта, затем – изменение пространства *взгляда* и его отношения к субъекту.

Взгляд в анатомическом дискурсе К. Галена. Первым наиболее полным трудом в истории анатомии является работа Клавдия Галена «О назначении частей человеческого тела», написанная во второй половине II века нашей эры. Считается, что в этом трактате единственным изъясном было то, что некоторые описываемые им части тела были рассмотрены не у человека, а у животного. В частности, им при-

водится описание челюсти, состоящей из двух костей, которые, скорее всего, взяты у «человекоподобной» обезьяны. И все-таки, дело даже не в том, насколько существенны эти различия между человекоподобными обезьянами и человеком. Более важно, что в понимании античного анатома, функция, т. е. назначение органа (или его часть) является первостепенной, а свой вид она обретает только в соответствии этой необходимости. Поэтому разделение на «человека» и «человекоподобных» для Галена не принципиально, поскольку для выбранных органов в качестве тождественных, функции также неразличимы. Некоторые части в описании, будь то мышцы, связки или суставы, не рассматриваются, т.к. их участие в работе органа не замечено, либо имеет к ней посредственное отношение. По большей части он пропускает те детали, которые не вписываются в структуру трех: нерв, мышца и кость (чувство, движение, защита). Вся его работа посвящена доказательству великолепной искусности природы исполненности тел, которая создает наилучшим образом устроенные тела. Так он описывает хобот слона, который поразил его возможностью пользоваться им как рукой, а затем и при дыхании, когда большая часть тела погружена в воду, в то время как, верхушка хобота поднята над водой. *Взгляд* еще не отделен от мышления, по сути, *взгляд* и есть мышление. В качестве другого примера стоит обратиться к описанию органов зрения: «было лучше, чтобы глаза помещались на высоком и со всех сторон защищенном месте...что они должны находиться на передней – фронтальной – части тела, в том направлении, в котором происходит движение, и что желательно, чтобы было два глаза, а не один <...> необходимо, чтобы органы чувств были парными и соответствующими друг другу» [2. С. 345]. И если соблюсти все упоминаемые условия (высокое положение, безопасность, положение на переднем плане, парность органа), то, по мысли Галена, мы просто не найдем лучшего места, кроме того, которое уже имеется. Гален говорит, если читатель задумается о том, что глаза могут быть расположены сзади, то, он забывает, ведь «все органы чувств нуждаются в мягких нервах, а такие нервы не могут отходить от мозжечка и что в каждый глаз мозг посылает отростки, сплюснутые при проходе через кости, чтобы быть менее уязвимыми» [2. С. 345]. Иными словами, как уже говорилось, предрасположенность, необходимость своего наилучшего

места для органа задана некоторым внутренним «кодом», иначе – природа со всем ее мастерством полностью позаботилась обо всем и избавилась о возможных недостатках. Примат внешнего в оппозиции *взгляда* внутреннее / внешнее для К. Галена выстраивает всю его мысль, мысль о *внешности внутреннего*. Видимое *внешнее*, жизненное пользование и взаимодействие с окружением используется им в качестве и аксиомы, и ее же подтверждения, и проверки. В целом, рассматривая всю конструкцию анатомического дискурса Галена, помимо описания частей и органов, в нем можно указать на достаточно важный элемент – условие необходимой идеальной формы, который также принимает форму конструкции. Рассуждая о строении и размере пальцев ему достаточно указать на потенциальные неудобства, которые могли бы привести, если их форма и размер были бы другими: «в обоих случаях имели бы место неудобства, лишаящие разгибание твердости и препятствующие многообразию движений при сгибании» [2. С. 72].

Взгляд в анатомическом дискурсе А. Везалия. Теперь, чтобы указать на *взгляд* как структурный элемент в познании, обратимся к анатомическому трактату Андреаса Везалия, врача-анатома XVI века. Он был одним из тех критиков, которые указывали на ошибки К. Галена, которые относились во многом к ошибкам в описании строения частей человеческого тела. Известно, что во времена Галена практически нельзя было использовать человеческие тела для анатомических исследований. Но уже в эпоху А. Везалия существовало папское разрешение на использование тел преступников для опытов. Он доверяет К. Галену в утверждении *внешности-внутреннего*, но в работе «О строении человеческого тела» («De humani corporis fabrica libri septem») его занимает практически только *взгляд внутреннего*, нет никакой связи с исполненностью. Более того, каждое описание подкрепляется весьма точными гравюрами с пометками. Это еще один момент, который особенно важен в истории *взгляда* и его субъекта, с него начинается развитие иллюстраций человеческого тела и анатомических атласов. Тело предстает здесь в качестве механизма, который можно разобрать и рассмотреть отдельную часть. Важно вспомнить Р. Декарта с его представлением о теле, как часовом механизме, но, скорее задуматься об этом в психоаналитическом смысле, как о фантазме: «фантазм структурирует тот способ и модель, по которой

индивид хотя бы виртуально ощущает / воспринимает целую культуру» [3. С. 63].

В конце каждого тома А. Везалий вводит своеобразное пособие для подготовки тел или его частей для анатомических практик. В эти операции входят: варка для лучшей очистки костей и хрящей, использование подходящих инструментов, порядок вскрытия, способ препарирования костей и т. д. [1]. Но за простыми операциями следует разглядеть нечто другое, а именно стремление к истине. Для ученого они должны обозначать не что иное, как подготовка к правильному взгляду. Эта методика «правильного взгляда» (можно даже сослаться на сходность и обозначить их, как правила «правильного взгляда») совершенна и не должна совпадать с логикой мышления, в которой советуется, что нужно смотреть тщательно или, например, нужно разделить область на сектора, чтобы просмотреть еще тщательнее, чтобы потом каждое отдельное совместить в одно, общее. Рассуждаем здесь по аналогии с мышлением, где взгляд и мышление не столько следуют друг за другом, а *взгляд*, по сути, только начинает отделяться от мышления, возникает дискурс. Сами «правила взгляда» имплицитно содержатся в этих указаниях о подготовке тела, теперь за каждым действием должно следовать *знание*, а после его подхватывает *взгляд*. Для каждого вскрытия той или иной части существует свой порядок. Начиная с шестой главы, второй книги «При вскрытии надлежит наблюдать, каковы свойства кожицы, кожного жира и мясистой оболочки» на полях страниц мы можем обратить внимание на пометки, показывающие нам порядок возникновения поверхностей вскрываемого тела (препарирование кожи, препарирование кожицы, препарирование жира, препарирование мясистой оболочки и т. д.). Для практика процесс вскрытия становится определенным желанием, которое становится на один уровень с ожиданием.

Субъект взгляда и его изменение. Другим важным моментом в этот же период является смена субъекта взгляда. Этому послужило одно важное обстоятельство – появление анатомических театров. Посещать данные мероприятия могли не только ученые, но и горожане, только заплатив определенную сумму. В анатоме до этого соединялись сущности раскрывающего и исследующего, теперь же исследователь сменяется ремесленником, в том смысле, что он уже обладает этим знанием. Но,

кроме того, он становится еще и ремесленником, транслирующим истину. Истина открывается одновременно со вскрытием, и *взгляд* уже явлен в пространстве зрителя, *взгляд*, вопрошающий *означающее*. Анатом становится именно тем, заключенным в смысле его означающего: ἄνα и τέμνω – вновь и вновь разрезаю.

Для той же эпохи нам следует упомянуть о другом *представлении*, которое сообразно тому, о чем мы говорили в предыдущем абзаце. Причем о представлении в обоих смыслах: в смысле представления-фантазма и в смысле представления-показа, – смертные казни устраивались на центральных частях города и были одним из массовых зрелищ. Для их устройства проводились специальные мероприятия по оповещению жителей города. Поэтому если на религиозные праздники у жителей имелся свой внутренний календарь, который курировался церковью, то государство выполняло функцию организации массовых казней в течение года. М. Фуко приводит примеры самых различных способов смертного наказания преступников: «Смертная казнь включает в себя много способов лишения жизни: одних преступников приговаривают к повешению, других – к отсечению кисти руки, вырыванию или протыканию языка с последующим повешением» [4. С. 48]. Далее М. Фуко приводит чуть ли не целый список по предварению в жизнь ужасающих наказаний, в которые входят разламывание, разрывание, удушение, колесование, сожжение и т. п. преступника. Власть той эпохи с точностью могла соотнести нарушение любых заповедей и законов с наказанием, которое должен понести преступник и грешник. Вообще для того времени «заповедь» и «закон», «грешник» и «преступник» воспринимались как одно *означаемое*, т. е. синонимично. Секуляризация этих понятий еще не произошла, либо преднамеренно не допускалась. «Пытка соотносит характер телесного воздействия, качество, интенсивность и длительность страдания с тяжестью преступления, личностью преступника, статусом его жертв. Существует юридический кодекс боли: наказание в форме пытки не обрушивается на данное тело без различия или наравне с любым другим; оно рассчитывается в соответствии с подробными правилами, которые регулируют число ударов плетью, место нанесения клейма, длительность предсмертной агонии на костре или колесе (суд решает, надобно ли удавить казнимого сразу или следует обречь его на медленное умирание, а также

через какое время должен последовать жест милосердия – смерть), вид причиняемого увечья...» [4. С. 51]. Кроме того, тела казненных, из которых большинство были повешенные, долгое время отставлялись на обозрение всем желающим, чтобы те, кто каким-то образом не присутствовал непосредственно на казни, мог увидеть обезображенное казнью тело преступника. Смысл всего этого мероприятия состоял не столько в эмпатической связи и должном сожалении, это, разумеется, также присутствовало, но больше – публика, наделенная христианским знанием, должна была увидеть эту сцену искупления [3. С. 10]. Это был также *взгляд*, который дает превентивное знание, знание, направленное в будущее: «страдания преступника и его христианская смерть, происходя на глазах у зрителей, становились незабываемым уроком или, говоря словами Тарена, той «необходимостью», которая требует и легитимирует зрителей» [3. С. 10]. Но также она легитимирует и само наказание в «должном христианском обычае». Кроме того, устраивались публичные вивисекции приговоренных, которые предполагали наличие живого и действующего тела, на котором публике показывалось работа мышц, кровеносных сосудов и прочих человеческих органов. Публичная казнь и анатомический театр, представляя зрителя как наблюдателя жестокости, устраивались не для того, чтобы вызвать у него чувство превосходства, гордости и главенства над преступником и над остальным народом. Напротив, данные зрелища являются проявлениями крайнего гуманизма, насколько, очевидно, здесь присутствует христианская и сциентистская диалектика гуманизма. В таком понимании, *субъект взгляда* – это не субъект, действующий и распоряжающийся им как способом, это эпистемологическое событие, в котором взгляд обладает субъектом, субъект здесь принимается за пассажира, который занимает место временно.

На первый взгляд статья может показаться попыткой провести культурологическое исследование, сравнивая анатомические тексты К. Галена и А. Везалия, опираясь на культурно-исторический контекст эпохи, определить не-

кую форму рассматриваемых анатомических практик. Исключить подобную интерпретацию необходимо на начальном моменте: исследование строится не вокруг формы практики, что отклонило бы нас в сторону культурологии, а вокруг именно структуры познания рассматриваемых дискурсов. Это ведет по пути эпистемологического или, во всяком случае, гносеологического исследования. На основе оппозиции текстов выделяется одна из диахронических переменных в структуре этих практик, определенная как *взгляд*. Античные телеоцентризм и трансцендентная метафизика не могли позволить его представителям разделить *внутреннее* и *внешнее*. Более того, внутреннее строение как бы заранее должно соответствовать либо некой трансцендентной модели человека, однако, есть еще один уровень соответствия внутреннего внешнему, этот уровень неким образом, если не следует из трансцендентности, то находится на другой стороне за воображаемой границей. Это телеоцентричность, – что относит нас к имманентности, внутреннее необходимо следует своей функциональной значимости, если есть глаза, то они должны быть спереди, если есть хрупкость, то она должна скрываться или оставаться защищенной. Постольку внутреннее по своей внешней исполненности должно быть практически тождественно друг другу. Внешний порядок находил свой природный движимый отпечаток в части тела.

Для анатомии А. Везалия существенно постепенное отделение взгляда от мышления, это – *взгляд-письмо*, который переносит взгляд в знание, на что также указывает развитие анатомических рисунков, атласов, гравюр и офортов, т. е. в сторону увеличения масштаба знания. Внутреннему уже не столько нужно внешнее, оно разделяется и практически отбрасывается, оставляя только способы достижения «правильного взгляда», а значит и правильного письма. К тому же, как было показано, взгляд отчуждается от носителя знания и переходит от анатома к Другому. Анатом есть тот, кто показывает, а не видит.

Список литературы

1. Везалий, А. О. строении человеческого тела: в 2 т. / А. О. Везалий – Т. 2. – М.: Академия наук СССР, 1954.
2. Гален, К. О назначении частей человеческого тела / К. Гален. – М.: Медицина, 1971. – 554 с.

3. Кириленко, Е. И. Клиническое мышление и опыт / Е. И. Кириленко // Независимый психиатрич. журн. – 2003. – № 3. – С. 18–27.
4. Кириленко, Е. И. Феномен европейской медицины в горизонте неклассической культуры / Е. И. Кириленко // Вестн. Томс. гос. ун-та. – 2008. – № 309. – С. 52–58.
5. Саразин, Ф. Открыто видимые тела / Ф. Саразин // Логос. – 2010. – № 1. – С. 51–77.
6. Фуко, М. Надзирать и наказывать / М. Фуко. – М.: Ad Marginem, 1999. – 432 с.
7. Шестерикова, О. А. Формирование и развитие медицинского дискурса в эпоху Нового времени / О. А. Шестерикова // Грамота. – 2013. – № 4 (30). – С. 179–183.
8. Шестерикова, О. А. Трансформация медицинского дискурса в современной европейской культуре: автореф. дис. ... канд. филос. наук / О. А. Шестерикова. – СПб., 2014. – 24 с.

Сведения об авторе

Яковлев Евгений Эдуардович – аспирант кафедры социально-культурной деятельности, культурологии и социологии Тюменского государственного института культуры (Тюмень, Россия).

tgiik-ректорат@mail.ru.

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No.3 (385).
Philosophy Sciences. Issue 39. Pp. 76–81.*

ABOUT GAZE IN STRUCTURE OF ANATOMICAL DISCOURSE

E. E. Yakovlev

Tyumen state institute of culture (Tyumen, Russia). tgiik-ректорат@mail.ru

In the article, the author tries to explicate the diachronical aspect of the “gaze” in anatomical practices. The author uses works and tractates of K. Galen (1300–200) and A. Vesalius (1514–1564) that can show historicity moments of the “gaze”. The author separates the epistemological grounds of Antiquity and Renaissance “gazes”. There are two forms of gaze: “of the Internal” and “of the External”. The conjunction “of the Internal” and “of the External” is important for the Antiquity. The anatomical discourse of Renaissance is trended to the gaze of the Internal. In addition, the author thinks about the term “gaze’s subject” and its alienation using historical aspects of anatomical theatres and public punishment and judgement in XVI c. The author thinks that the gaze is a constellation of subject with any form of knowledge. However, the subject of gaze is not who gives knowledge or any kind of management with it. The subject is one who only takes the place. It must be considered, that in the article it is not given the culturally research, but the epistemological or gnoseological direction, as it was in works of French philosophers of structuralism.

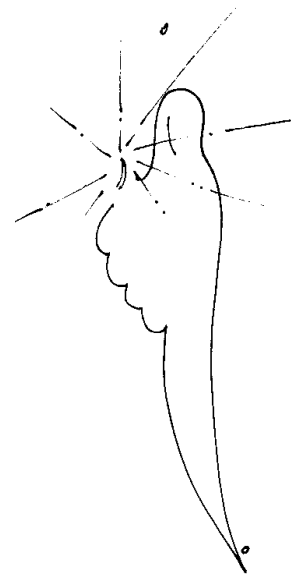
Keywords: gaze, anatomy, subject of the gaze.

References

1. Vesalius A. *O stroenii chelovecheskogo tela v 2 tomah* [On the fabric of the human body in 2 volumes], vol. 2. Moscow, Akademiya nauk SSSR Publ., 1954. (In Russ.).
2. Galen K. *O naznachenii chastey chelovecheskogo tela* [On the Usefulness of the Parts of the Body]. Moscow, Meditsina Publ., 1971. 554 p. (In Russ.).
3. Kirilenko E.I. *Klinicheskoe myishlenie i opyit* [Clinical thinking and experience]. *Nezavisimyyiy psihiatricheskyy zhurnal* [Independent psychometric journal], 2003, no. 3, pp. 18–27. (In Russ.).
4. Kirilenko E.I. Fenomen evropeyskoy meditsinyi v gorizonte neklassicheskoy kulturyi [Phenomen of the European medicine in non-classic period of culture]. *Vestnik Tomskogo Gosudarstvennogo Universiteta* [Tomsk State University Gerald], 2008, no. 309. pp. 52–58. (In Russ.).
5. Sarasin Ph. *Otkryito vidimyye tela* [Open-seeing bodies]. *Logos* [Logos], 2010, no. 1, pp. 51–77. (In Russ.).

6. Foucault M. *Nadzirat i nakazyivat* [Discipline and punish]. Moscow, Ad Marginem Publ., 1999. 432 p. (In Russ.).
7. Shesterikova O.A. *Formirovanie i razvitie meditsinskogo diskursa v epohu Novogo vremeni* [The organization and evolution of medical discourse in Modern History]. *Gramota* [Charter], 2013, no. 4 (30), pp. 179–183. (In Russ.).
8. Shesterikova O.A. *Transformatsiya meditsinskogo diskursa v sovremennoy evropeyskoy culture* [The transformation of medical discourse in contemporary European culture]. Saint-Petersburg, 2014. 24 p. (In Russ.).

СУДЬБА РОССИИ В ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ



УДК 1:316
ББК 87.6

И. А. Дорошин, А. В. Иванов

ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОБЩНОСТИ В СЕТЕВЫХ СТРУКТУРАХ СОЦИАЛЬНОГО ПОРЯДКА: РИСКИ И УСТОЙЧИВОСТЬ РОССИЙСКОГО РЕГИОНА

Публикация выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 14-33-01216.

Будучи открытой системой, регион вступает в сложные взаимодействия с другими культурными комплексами и вписан в систему разнообразных культурных взаимосвязей. Вместе с этим имеет место целый ряд амбивалентных тенденций, связанных с социальной памятью, важнейшим сегментом которой являются религиозные идентичности. Риск, представленный в ценностном дискурсе религиозной идентификации, осознается как возможность успеха в контексте «фатальных» изменений. Отдельное измерение указанной этноконфессиональной проблематики задает развитие киберпространства, которое способствует критическим изменениям в жизни общностей за счет трансформации идейного фонда. Главной особенностью подачи идей в сети интернет является не богословский «вес», а форма и эстетическое воздействие.

Ключевые слова: религиозная идентификация, риски, этноконфессиональность, регион, стратегия.

Модернизационные преобразования, протекающие на фоне всеобщей глобализации, выдвигают на первый план проблему идентификации. Как считает большинство исследователей, в современном глобальном обществе возникает риск потери собственной самобытности, который представляет наибольшую опасность в условиях полиэтничной специфики российской культуры. Данная ситуация приводит к необходимости поиска более адекватных критериев определения культурного своеобразия, посредством соотнесения его с общим или даже – глобальным контекстом. Свообразным центром научных интересов

в данном направлении становится рефлексия культурно-исторических и духовных ориентиров, имеющих значимость и актуальность для каждого конкретного региона. Привязанность к конкретной территории и к народам, исторически расселившимся на ней можно назвать основной характеристикой регионального пространства.

Становление социокультурного пространства региона, его базовых характеристик тесно связано с геоприродными условиями, особенностями этнических и этногенетических процессов, характером и плотностью связей с другими территориями. Именно эти факторы

формируют социокультурный регион как территорию, отличающуюся от соседних областей «стратификационным и национальным составом населения, традициями, этнолингвистическими особенностями, элементами образа жизни и т. п.» [1]. Пожалуй, необходимо добавить в этот перечень важнейший – конфессиональный фактор, определяющий алгоритмы выживания.

Несмотря на конкретную территориальную локализацию, границы регионального пространства обладают культурной неоднозначностью, будучи открытой системой, регион вступает в сложные взаимодействия с другими культурными комплексами и вписан в систему разнообразных культурных взаимосвязей. Коммуникативные потоки, проходящие в границах региона, по мнению И. Я. Мурзиной, можно вписать в систему пространственных координат. «Вертикалью», в этом случае, выступают смыслы культуры (мировоззренческие, нравственные, религиозные, эстетические), а «горизонталью» – географическое пространство, в котором они пребывают» [2].

Саратовская область – это регион, в котором проживают представители 135 народов, являющихся носителями неповторимых культурных особенностей. В процессе многовекового совместного проживания и взаимодействия представителей славянских, тюркских, романо-германских, семитских, финно-угорских и других народов складывались прочные традиции добрососедства, межнационального диалога и веротерпимости. Географическое в приграничье, в месте активных миграционных потоков обусловило культурную самобытность саратовского региона, выражающуюся в двойственности его организации. Расположение региона на «стыке» западной и восточной культур, православной и исламской цивилизации обеспечило концентрацию на данной территории всех наиболее ярких черт пограничной культуры: полиэтничность, поликонфессиональность, веротерпимость, способность вбирания в себя элементы других культур, способность к культурной адаптации. Можно утверждать, что все вышеперечисленные факторы сформировали в регионе тот тип отношений, когда этническая и конфессиональная принадлежность соотносится в сознании человека с индивидуальными или узкогрупповыми качествами, а принадлежность к региональному сообществу расценивается на уровне надэтнической, общегосударственной идентичности. В большинстве

случаев «надэтническому» переходу способствует конфессиональная идентификация.

За последние десятилетия в Саратовской области, как и в России в целом, активизировался рост этноконфессионального самосознания граждан, что, в свою очередь, обусловило актуализацию их этнокультурных потребностей по сохранению самобытности, развитию языка, образования, национальной культуры, традиций и обычаев, равно и религиозного самоопределения. Наличие мест компактного проживания представителей этнических общностей создает необходимые условия для функционирования устойчивых структур национальных общественных объединений. Также непосредственное влияние на межнациональные отношения оказывает объективное стремление представителей различных этнических общностей, особенно в местах их компактного проживания, к наиболее полной социокультурной самоидентификации, сохранению и развитию самобытных языка, культуры, традиций, менталитета при одновременном процессе межкультурной интеграции, формировании общих духовно-нравственных ценностей. Для практической реализации указанных потребностей созданы диалогические площадки на базе общественных советов муниципальных районов по инициативе комитета общественных связей и национальной политики Правительства Саратовской области.

Решение вопросов регулирования национальных отношений в области предполагает идею достижения межнациональной гармонии, межкультурной и межэтнической толерантности в национальных отношениях как средства обеспечения социальной безопасности. Осуществление этой идеи предполагает усиление интеграции многонационального населения региона на основе единства интересов, ценностей, исторических традиций прошлого, без противопоставления представителей одних этноконфессиональных общностей другим, без проявления национального эгоизма, этноцентризма и шовинизма, превращения национальных движений в националистические.

Вместе с этим в этнополитической ситуации региона имеет место целый ряд амбивалентных тенденций. После распада СССР Саратовская область стала приграничным районом на центрально-азиатском направлении Российской Федерации. Наличие открытой границы с Республикой Казахстан в шести муниципальных районах, стихийные миграционные потоки,

кризисное социально-экономическое состояние, ухудшение условий жизни населения в эпоху «перестройки» негативно отразились на развитии процессов межнационального взаимодействия, повлекли за собой изменение поселенческой и этнической структуры.

Другой «открытой» темой остаются вопросы адаптации мигрантов к новым условиям жизни. Сегодня в область едут представители бывших союзных республик, но они все меньше несут то понимание исторической общности, которое оставило нам послевоенное поколение. Саратовская область остается принимающим регионом Российской Федерации. Вследствие происходящих миграционных процессов возрос удельный вес представителей народов Средней Азии и Кавказа, логично предположить перспективу изменения этнической карты области, особенно в восточных районах. Область оказалась привлекательной для образовательной и открытой для трудовой миграции.

Если в конце 90-х гг. XX в. практически все населенные пункты области с численностью жителей более 500 чел. были полиэтничными, то сейчас можно прогнозировать общероссийскую тенденцию формирования «этнических» поселений. Под воздействием проявления национализма в «ближнем зарубежье», сложностей с возвращением русского населения в известных регионах самой России, вынужденного выезда русских из ряда республик после распада союза, – среди русских стала наблюдаться реакция обособления. Цементирующая роль русского населения на территории России, таким образом, оказывается под вопросом. Мы наблюдаем сегодня попытки обособления на новой основе – возрождения неоязыческих представлений в молодежной среде, ухода в локальные пространства русской интеллектуальной традиции в среде российской интеллигенции, сетевые проекты и другие. Исследователи поясняют, что нередко реакция возникает на эмоциональной основе стихийно и может принять неуправляемый характер [3].

Необходима выработка концептуальных решений по работе с молодежью в рамках анализа протестной динамики религиозных и национальных общностей в рискогенной реальности и социальных перспектив «Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации до 2025 года» – по их преодолению. Важнейшей характеристикой становится контекстуальность риска, связанная с его

историей, социальной памятью, важнейшим сегментом которой являются религиозные идентичности. Религиозные метанарративы в социальном измерении оказываются алгоритмами выхода из неизбежных ситуаций, «учебниками» неизбежного выбора. Риск, представленный в ценностном дискурсе религиозной идентификации, осознается как возможность успеха в контексте «фатальных» изменений.

Отдельное измерение указанной этноконфессиональной проблематики задает развитие киберпространства, которое способствует критическим изменениям в жизни общностей за счет трансформации идейного фонда. Главной особенностью подачи идей в сети интернет является не богословский «вес», а форма и эстетическое воздействие. Яркими примерами может являться присутствие в сети псевдогосударственного образования ИГИЛ (организации, запрещенной в России), регистрируемое религиозное поведение в рамках интернет-проектов, флэш-моб событий и так далее. В связи с этим видится необходимым адаптация понятийного ряда социальных исследований и подходов к условиям сетевой гипертекстовой коммуникации, подходов к реализации фундаментальных задач социализации к также общим целям Стратегии.

Актуальность изучения религиозной идентификации состоит в том, что изучение рискогенного общества невозможно без учета религиозной мотивации и ценностей, из-за «заигрывания» субъектов глобальных отношений с конечными для бытия человека и общества аргументами, могущества новой эстетики религиозных движений и новой проблематики конечности бытия, «подаренной» глобализацией – включая катастрофические сценарии. Попытка конструирования «глобальных» ценностей, институтов и общностей на основе сетевой коммуникации разрушает известную религиозную идентичность, ведет к формированию новых типов религиозной идентификации.

Таким образом, приоритетным направлением является регуляция социальной динамики этноконфессиональных общностей в вопросах, связанных с созданием условий для укрепления государственного единства, формирования общероссийского гражданского самосознания, этнокультурного развития народов России, гармонизации этноконфессиональных отношений, развития межрелигиозного диалога и предупреждения конфликтов, социальной и культурной адаптации и интеграции мигран-

тов. При этом уменьшение фактов пропаганды протестных идей, возможно, говорит о том, что изменилась «конфигурация» угроз, как и методов «призыва», что до конца не изучено.

Таким образом, анализ состояния сферы национальных отношений и прогнозирование возможного развития этносоциальной ситуации в Саратовской области приводят к осознанию необходимости разработки более конкретных и эффективных мер и механизмов по реализации основных направлений государственной и региональной национальной политики. Эти меры должны быть ориентированы на сохранение и развитие накопленного позитивного опыта в решении вопросов этносоциального развития населения, а также содержать в себе системный подход в решении возникающих проблем в сфере укрепления стабильности этносоциальных и этнокультурных отношений.

Правительство Саратовской области ведет активную работу по профилактике национального экстремизма на территории области. Традиционно при решении вопросов этносоциального развития населения Саратовской области акцент делался на сохранении и обогащении национальных культур. Такой подход диктуется реалиями социально-экономического и социокультурного развития региона. Важнейшим средством обеспечения межнационального согласия в регионе является систематическая работа органов исполнительной власти по созданию эффективных условий для удовлетворения информационных, культурных, образовательных и иных гуманитарных потребностей жителей Саратовской области, связанных с их национальной принадлежностью. Практика показала, что зачастую конфликты между представителями различных национальных культур находят свое мирное разрешение через совместные усилия лидеров. Губернатор и высшие лица области проводят регулярные встречи с лидерами национальных объединений области, на которых обсуждаются актуальные проблемы межэтнического взаимодействия, проходит поиск путей их решения.

За три последних года Правительство Саратовской области, учитывая характер изменений в сфере межнациональных и межконфессиональных отношений, пересмотрело формат работы. Акцент сделан на мониторинг ситуации и проведение профилактических мероприятий по предупреждению социальных конфликтов на ранней стадии. Саратовская область является одним из самых многонациональных субъек-

тов Российской Федерации. По словам Президента России В. В. Путина на состоявшемся 3 июля 2015 г. заседании Совета по межнациональным отношениям: «В нём, в этом многообразии, безусловно, сила, преимущество нашей страны, которая веками впитывала разные традиции, культуры, разные этносы» [4].

Помимо общей истории происхождения, единство народов региона подкреплено важнейшей объединяющей идеей, которая может быть трансформирована в национальную идею России – история Победы в Великой Отечественной Войне. Главный символ Парка Победы г. Саратова – памятник «Журавли» – это образ, взятый из стихов Расула Гамзатова, образ и национального единства, и межнационального согласия. Открыта и продолжает пополняться «Аллея славы», соединяющая Парк Победы и этнографический комплекс «Национальная деревня народов Саратовской области».

Как сказал на презентации проекта Саратовской области «Национальная деревня – символ мира и дружбы» министр области – председатель комитета общественных связей и национальной политики Б.Л. Шинчук (региональный этап Национальной премии «Russian Event Awards» в г. Самаре): «Главная ассамблея народов находится в братских могилах от Сталинграда до Берлина, а Саратовская область – это часть Сталинградского фронта». 158 тысяч саратовцев встали на защиту Сталинграда. Более 301 тысячи саратовцев погибли, защищая Родину.

Социальная память – это могущественное основание для создания концепции работы с молодежью, фундамент работы над проблемой единства, межнационального согласия и межконфессионального мира. Особое значение для Саратовской области имеет образовательная миграция. Совместно с лидерами национальных объединений, представителями ГУ МВД по Саратовской области – комитетом общественных связей национальной политики области проводятся встречи с молодежью, в ходе которых ведется разъяснительная работа о необходимости следования российским законам.

Следующим уровнем профилактической работы представляется совершенствование системы мониторинга. Система мониторинга региональной этноконфессиональной ситуации представляет собой сбор и обработку соответствующей информации с целью оценки общественно-политической ситуации в регионе для сохранения и развития этнокультурного много-

образа и определения существующей или потенциальной угрозы конфликта. Комитетом общественных связей и национальной политики Правительства Саратовской области при участии администраций муниципальных районов создается и постоянно обновляется так называемая национальная карта области и ситуационный паспорт с обозначением вплоть до поселений мест компактного проживания лиц различных национальностей. В ней указаны не только количество проживающих, но и формы их объединения, лидеры общественного мнения, способные влиять на ситуацию, на поведение людей. В Саратовской области выделяются 31 муниципальный район, которые стали территориями с компактным проживанием граждан той или иной национальности. Это, прежде всего, казахи, украинцы, татары, башкиры, чуваша, чеченцы, мордва и другие.

Структурными подразделениями Правительства Саратовской области проводится комплексный мониторинг этноконфессиональной ситуации, включающий в себя:

- рассмотрение обращений граждан;
- анализ информации, поступающей из муниципальных районов области и из мест компактного проживания лиц различных национальностей, и оперативное реагирование на конфликтные ситуации, потенциально опасные для стабильности этноконфессиональной ситуации;
- анализ информации, поступающей от общественных советов – Общественной палаты Саратовской области, Общественных советов (палат) муниципальных районов;
- анализ информации, поступающей от национально-культурных и религиозных общественных организаций, осуществляющих свою деятельность на территории Саратовской области;
- анализ информации о деятельности национальных общественных организаций региона и их лидеров, сбор информации о деятельности религиозных организаций региона и их лидеров;
- наблюдение работниками комитета общественных связей и национальной политики (далее – комитет) за проведением массовых общественных мероприятий национально-культурными и религиозными общественными организациями;
- мониторинг общественно-политических мероприятий на территории региона, осуществляемый комитетом;

- мониторинг печатных и электронных средств массовой информации, социальных сетей, с целью выявления сообщений, способных повлиять на стабильность этноконфессиональной ситуации в регионе;

- проведение количественных и качественных исследований, ориентированных на диагностику этноконфессиональной ситуации в области (социологические исследования общественного мнения, экспертные интервью).

На данный момент сформирована региональная нормативная правовая база по обеспечению межнационального согласия, культурной адаптации мигрантов, профилактике межнациональных конфликтов:

1. Постановление Правительства области от 20 ноября 2013 г. № 642-П «О государственной программе Саратовской области до 2020 г.» («Подпрограмма 13 «Гармонизация межнациональных отношений и этнокультурное развитие народов Саратовской области»).

2. Постановления Губернатора области от 11 апреля 2014 г. № 112 «О создании Совета по взаимодействию с национальными и религиозными объединениями при Губернаторе Саратовской области».

3. Распоряжение Правительства области от 28 мая 2014 г. № 79-Пр «Об утверждении Плана мероприятий по реализации в 2014-2016 гг. Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года на территории Саратовской области».

4. «Методические рекомендации для администраций муниципальных районов и городских округов Саратовской области по организации деятельности в сфере межнациональных отношений (утверждены вице-губернатором области Д.В. Фадеевым 19 августа 2014 г.)».

Непосредственно к профилактике конфликтов примыкает вопрос адаптации мигрантов. Не только трудовые мигранты, но даже соотечественники, въезжающие в область, требуют адаптации – уровень идентичности и образования снизился. Но сегодня не только из бывших стран Союза, но и из национальных республик Российской Федерации едут новые поколения абсолютно с иным менталитетом, без понимания особенностей многонациональной среды. Начиная с 2012 г., в области функционируют адаптационные курсы для трудовых мигрантов по русскому языку, истории и культуре России (созданные по инициативе УФМС России по Саратовской области и при участии Саратовской Епархии Русской Православной Церкви,

комитета общественных связей и национальной политики области, министерства занятости, труда и миграции области).

Этноконфессиональных анклавов, которые являются исторически сложившимися местами компактного проживания коренных народов региона, на территории области нет. Исторически сложились культурно самобытные места компактного проживания чувашей. Основная часть чувашей проживает в сельской местности: с. Казанла, Шняево и Белая Гора в Базарно-Карабулакском районе, с. Калмантай в Вольском.

Особую роль в реализации государственной национальной политики на территории области продолжает играть этнографический комплекс «Национальная деревня народов Саратовской области». Проведение праздничных мероприятий в форме фестивалей, конкурсов, творческих выступлений – это реализация вариативной части федеральной и региональных программ по формированию единства россий-

ской нации и этнокультурному развитию народов области. Деревня – реально работающий объединяющий проект, своеобразная модель межнационального взаимодействия, переговорная площадка. Только в течение года в Национальной деревне проводится 77 различных праздников, фестивалей, конкурсов и т. д., в которых принимает участие около 80 тысяч человек.

Итак, в условиях регионализации рисков протестной динамики религиозных общностей в социальном измерении современной России особое значение приобретает изучение закономерностей религиозной идентификации и этноконфессиональных процессов, рисков, возникающих на могущественной основе религиозных и национальных идей. Амбивалентность касается и самой сущности риска, ситуация риска выявляет не только кризисные точки напряжения, но и потенциал развития.

Список литературы

1. Аванесова, Г. А. Социокультурное развитие регионов: механизмы самоорганизации и региональная политика / Г. А. Аванесова, О. Н. Астафьева. – М.: Изд-во РАГС, 2004. – С. 105–106.
2. Мурзина, И. Я. Концепция развития регионального культурно-образовательного пространства / И. Я. Мурзина // Человек в мире культуры. – 2013. – № 3. – С. 6.
3. Этнополитическая ситуация в России и сопредельных государствах в 2013 г. / под. ред. В. А. Тишкова, В. В. Степанова. – М.: ИЭА РАН, 2014. – С. 118–121.
4. Стенографический отчёт о заседании Совета по межнациональным отношениям. – URL: <http://state.kremlin.ru/news/46144/print> (дата обращения: 17.10.2014).

Сведения об авторах

Дорошин Иван Александрович – кандидат философских наук, доцент кафедры теологии и религиоведения Саратовского государственного университета имени Н. Г. Чернышевского (Саратов, Россия).

ivansar@mail.ru

Иванов Андрей Валерьевич – кандидат философских наук, доцент кафедры теоретической и социальной философии Саратовского государственного университета имени Н. Г. Чернышевского (Саратов, Россия).

ivansar@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 3 (385).
Philosophy Sciences. Issue 39. Pp. 82–88.*

**ETHNO-CONFESSIONAL COMMUNITY
IN THE NETWORK STRUCTURES OF SOCIAL ORDER:
RISKS AND SUSTAINABILITY OF THE RUSSIAN REGION**

I. A. Doroshin

Saratov State University, Saratov, Russia. ivansar@mail.ru

A. V. Ivanov

Saratov State University, Saratov, Russia. ivansar@mail.ru

Being an open system, the region shall enter into a complex interaction with other cultural complexes and inscribed in the system of various cultural relationships. It has a number of ambivalent trends related to social memories, a key segment which is of religious identity. The risk values presented in the discourse of religious identity, we understand as the possibility of success in the context of «fatal» changes. A separate measurement of the specified ethno-religious perspective defines the development of cyberspace, which promotes critical changes in the lives of communities through the transformation of the ideological foundation. The main feature of the presentation of ideas on the Internet is not a theological «weight», while the form and aesthetic impact.

Keywords: religious identification, risks, ethno-confessional basis, region, strategy.

References

1. Avanesova G.A., Astafyeva O.N. *Sociokul'turnoe razvitie regionov: mekhanizmy samoorganizatsii i regional'naya politika* [Socio-cultural development of regions: the mechanisms of self-organization and regional policy]. Moscow, RAGS Publ., 2004. Pp. 105–106. (In Russ.).
2. Murzina I.Y. *Koncepciya razvitiya regional'nogo kul'turno-obrazovatel'nogo prostranstva* [The concept of development of regional cultural-educational space]. *Chelovek v mire kul'tury* [Human in the world of culture], 2013, no. 3, p. 6. (In Russ.).
3. *Etnopoliticheskaya situatsiya v Rossii i sopredel'nyh gosudarstvah v 2013 g.* [Ethnopolitical situation in Russia and neighboring States in 2013]. Moscow, IEA RAS Publ., 2014. Pp. 118–121. (In Russ.).
4. *Stenograficheskij otchyot o zasedanii Soveta po mezhnacional'nyim otnosheniyam* [Verbatim record of the meeting of Council for interethnic relations]. Available at: <http://state.kremlin.ru/news/46144/print> (accessed: 17.10.2014). (In Russ.).

УДК 101.1:316
ББК 87.75

Ю. А. Панасенко

ПРОБЛЕМЫ ФОРМИРОВАНИЯ И РАЗВИТИЯ ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННЫХ КАЧЕСТВ РОССИЙСКОГО ОФИЦЕРА В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ

В статье раскрыты и обоснованы проблемы формирования и развития духовно-нравственных качеств российского офицера в современных условиях, проанализированы данные качества личности молодых офицеров. Дано сравнение духовной удовлетворенности офицерским составом воинской службой и состоянием материальных стимулов боевого мастерства. При этом указывается, что для офицерского долга наиболее приемлемым является только одно – исполнение его «не за страх, а за совесть».

Ключевые слова: Вооружённые силы, офицер, духовно-нравственные качества, мировоззрение, ценности, офицерский долг, справедливость, ответственность, долг, честь.

В условиях кардинального обновления Вооружённых сил особо значимой является роль офицера, обладающего набором духовно-нравственных качеств, позволяющих ему добросовестно выполнять свои профессиональные обязанности, соизмерять нравственное и целесообразное, гуманное и антигуманное, легитимное и нелегитимное.

В условиях дальнейшего усложнения военного дела невозможно без опоры на нравственную составляющую духовного мира офицера выработать универсальные и максимально объективные критерии воинской службы, а также осуществить грамотное и своевременное выполнение поставленных задач, особенно в экстремальных условиях боевой обстановки. Духовно-нравственные качества офицера, какими бы неосязаемыми они не казались, образуют в структуре элементов его духовного мира тот ценностный стержень, который дает ему силы и возможность занимать высоконравственную личностную позицию.

В этом плане, развитие и совершенствование духовно-нравственных качеств офицера направлено на сохранение целостности, идентичности, качественной определенности его как личности, способности максимально реализовать свой внутренний духовный потенциал в общесоциальной и военно-профессиональных областях.

Следует признать, что в духовно-нравственной сфере российского общества и Вооружённых сил за последние годы произошли кардинальные изменения в мировоззренческих позициях и ориентациях людей, подверглись

серьезной трансформации ценностно-нормативные основания профессиональной деятельности офицерского состава. При этом государство, осознавая значимость Вооружённых сил на современном этапе развития и становления Российской государственности, сделало всё возможное для решения проблемных вопросов в духовно-нравственной и социальной сферах деятельности. В обществе и Вооружённых Силах стало заметно больше порядка и социальной справедливости. У офицеров моральные нормы и принципы воспринимаются как социально значимые в складывающейся системе современных духовных приоритетов и предпочтений. Следствием этого является дальнейшее повышение уровня общей и военно-профессиональной культуры, присутствие долговременного нравственного оптимизма.

У молодых офицеров наблюдается заметное повышение уровня их духовно-нравственных качеств и внутреннего нравственного самоконтроля. В процессе обновления армии и флота произошло значительное омоложение офицерского состава. Удельный вес младших офицеров в Вооружённых силах составляет порядка 75–80 %, а средний возраст российского офицера приблизился к 30 годам. В этих условиях для офицеров важнейшее значение приобретает формирование крайне необходимых им сегодня таких духовно-нравственных качеств, как: чуткость, искренность, внимательность, справедливость, сдержанность, терпение, требовательность, принципиальность, добросовестность, заботливость, скромность, вежливость, ответственность, благодарность,

самокритичность. Большинство из данных качеств, к сожалению, пока еще не стали массовыми, типичными и устойчивыми ценностями в духовном мире значительной части российских офицеров в силу как объективных, так и субъективных причин. А ведь это те качества, которые при любых обстоятельствах и условиях жизни и воинской службы должны быть востребованными. Сохранение и укрепление позитивных основ духовной жизни российского общества рассматривается представителями российской культуры сегодня в качестве более приоритетной задачи, нежели проведение всевозможных инноваций и модернизаций.

При этом мы также можем утверждать о первенстве духовно-нравственных качеств личности по отношению к экономическим, правовым, политическим. Так как духовно-нравственные качества направлены на формирование прогрессивного мировоззрения личности, правильного понимания своего предназначения и воинского долга. Действительно, социальное и военно-профессиональное в духовном мире офицера базируется на нравственных ценностях, а их отсутствие или низкое качество не восполняется ни правом, ни религиозной верой, ни искусством, ни чем-либо другим. Моральные ценности, как представляется, всегда имеют больший удельный вес в духовном мире офицера, в силу своей большей развитости и относительной универсальности. По мнению А. С. Панарина, «духовно-нравственные ценности удерживают человека от скольжения вниз, к существованию без принципов» [1].

Сегодня крайне важным является понимание того, что требования морали – это не какой-то довесок к военно-профессиональной деятельности офицера, навязываемый некими общественными силами, а залог ее успешного развития. Духовно-нравственные качества офицера, как и нравственность в целом должны рассматриваться в качестве той необходимой и обязательной основы, на которой могут базироваться все остальные виды духовности личности, выступая для нее по существу неким особым «строительным материалом», ориентирующим на добро и созидание. Подлинно нравственным обычно считают поступок, совершаемый бескорыстно, без расчета на получение выгоды, по доброй воле. Истинная нравственность обычно не обещает ее носите-

лю никакой компенсации – вознаграждением добродетели является она сама.

Современное развитие и совершенствование духовно-нравственных качеств современного российского офицера протекает в непростых внешнеполитических условиях, которые требуют от личности определенных усилий на общесоциальном, военно-профессиональном, групповом и индивидуальном уровнях.

На позитивное переосмысление и переоценку офицером собственного социального статуса, престижа военной профессии всегда оказывают свое определяющее влияние такие факторы, как: возраст, наличие жилья, размер оплаты труда, занимаемая должность и воинское звание, личное и семейное благополучие, характер военно-служебных отношений, социальные ожидания и притязания и многое другое. Обобщенным показателем переосмысления и переоценки является духовная удовлетворенность офицерским составом воинской службой и жизнью в целом. Конечно, материальные стимулы роста боевого мастерства офицерскому составу также очень важны, и хорошо, что они заложены в сумму его денежного содержания. Вместе с тем, исторический опыт нашей страны свидетельствует о том, что денежное вознаграждение за офицерский труд, как правило, никогда не соответствовало той высокой «цене» воинского офицерского труда, которой по справедливости этот труд должен оцениваться. Слишком много в нем заложено духовных компонентов, которые не могут быть оценены с позиций материального критерия. В то же время, репутация и совесть офицера, высокий уровень профессионализма, должны представляться сегодня чем-то не менее важным, по отношению к деньгам, которые он мог бы получить за хорошо выполненную работу в армии. Для офицерского долга наиболее приемлемым является только одно – исполнение его «не за страх, а за совесть». Сегодня на военной службе в российской армии должны находиться лучшие в моральном и профессиональном отношении офицеры, способные честно и ответственно выполнять свои профессиональные обязанности, способные не к прислуживанию, приспособлению, а к воинскому служению. Это должны быть люди долга, дела и чести, неподкупные, не боящиеся ответственности – люди цельного характера и гражданского мужества.

Список литературы

1. Панарин, А. С. Народ без элиты / А. С. Панарин. – М.: Алгоритм, 2006. – С. 334.
2. Быков, А. К. Патриотическое воспитание граждан Российской Федерации: на стыке двух государственных программ / А. К. Быков // Педагогика. – 2011. – № 1. – С. 14–24.
3. Викторов, А. Ш. Духовная безопасность российской цивилизации / А. Ш. Викторов. – М.: МАКС Пресс, 2005. – 304 с.
4. Глебов, А. А. Воспитание патриотизма, толерантности и культуры межнационального общения / А. А. Глебов. – Волгоград: Перемена, 2004. – 251 с.
5. Петрашень, И. А. Культурное наследие как фактор формирования национальной культуры / И. А. Петрашень // Научные труды Республиканского ин-та высш. школы. Философско-гуманитарные науки / под ред. М. И. Демчук и др. – Минск: РИВШ, 2006. – С. 190–192.

Сведения об авторе

Панасенко Юрий Александрович – кандидат педагогических наук, доцент, заместитель начальника филиала по учебной и научной работе Военного учебно-научного центра Военно-воздушных сил «Военно-воздушная академия» (Челябинск, Россия).

panasenko-ep@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 3 (385).
Philosophy Sciences. Issue 39. Pp. 89–91.*

PROBLEMS OF FORMATION AND DEVELOPMENT OF SPIRITUAL AND MORAL QUALITIES OF THE RUSSIAN OFFICERS IN MODERN CONDITIONS

Y. A. Panasenko

Military educational and scientific center of the air force "Air Force Academy" (Chelyabinsk, Russia).

panasenko-ep@mail.ru

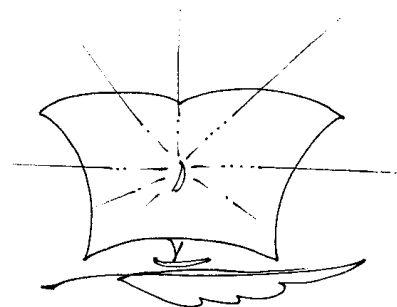
The article deals with the problems of formation and development of spiritual and moral qualities of the Russian officer in modern conditions, analyses the data of quality of the young officers' personality. It is given the comparison of spiritual satisfaction of the officer composition of military service and condition of material incentives to martial skill. This specifies that for the officer's duty, only one is the most appropriate-it "not out of fear, but for conscience".

Keywords: Armed forces officer, spiritually-moral quality, worldview, values, the officer's duty, fairness, responsibility, duty, honor.

References

1. Panarin A.S. *Narod bez eliti* [People without elite]. Moscow, Algoritm Publ., 2006. P. 334 (In Russ.).
2. Bykov A.K. Patrioticheskoe vospitanie gragdan Rossiyskoy Federacii: na stike dvuch gosudarstvennich program [Patriotic education of citizens of the Russian Federation: at the intersection of two state programs]. *Pedagogika* [Pedagogy], 2011, no. 1, pp. 14–24 (In Russ.).
3. Viktorov A. Sh. *Duchovnay bezopasnost rossiyskoy civilizacii* [Spiritual security of Russian civilization]. Moscow, MAKS Press Publ., 2005. 304 p. (In Russ.).
4. Glebov A.A. *Vospitanie patriotizma, tolerantnosti i kulturi mezhnacionalnogo obcsenia* [Education of patriotism, tolerance and culture of international dialogue]. Volgograd, Peremena Publ., 2004. 251 p. (In Russ.).
5. Petrashen I.A. *Kulturnoe nasledie kak factor formirovaniy nacionalnoy kulturi* [Cultural heritage as a factor of national culture]. *Nauchnie trudi Respublikanskogo institute vicshey shkoli. Fosovsko-gumanitarnie nauki* [Proceedings of the National Institute of Higher School. Philosophy and Humanities]. Minsk, RIVSH Publ., 2006. Pp. 190–192 (In Russ.).

МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО И НАСТОЯЩЕГО



УДК 123 (Бердяев Н.А.) (Ясперс К.)
ББК 87.524. 85+87. 3(2) 61-07+87.3 (4 Гем) 6-712

В. А. Герт

СВОБОДА ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ К. ЯСПЕРСА И Н. А. БЕРДЯЕВА

В экзистенциально-антропологических концепциях К. Ясперса и Н. А. Бердяева обосновывается позитивная свобода, сохраняется акцент на индивидуальное начало в человеке и первичность отношения человека с человеком. Оба приходят к идее, что синтез бесконечного и конечного в индивидуальном бытии человека невозможен без его свободы. Это происходит через коммуникацию на основе разума и философской веры со смыслами границы истории (осевой эпохи) и обретение метафизичности как надисторичности, и через встречу каждого с субъектом как касание границ с неповторимым и неизвестным, как творческий, уникальный акт в утверждении своей индивидуальности и свободы, и обретение метафизичности как духовности и субъектности.

Ключевые слова: субъектность бытия, свобода человека как экзистенция, бытие на границе, метаисторичность, свобода как творчество, примат индивидуального над социальным.

К. Ясперс и Н. А. Бердяев – известные философы 20-го века – обосновывали разные варианты позитивной свободы человека, свободы «для». Во многом их философские концепции были направлены против отрицательной философии М. Хайдеггера и философии Г. В. Ф. Гегеля. В центре их концепций – духовное развитие *целостности* человека.

В философии Г. В. Ф. Гегеля Дух «обнаруживает себя как абсолютная отрицательность, как бесконечное утверждение самого себя...» [7. С. 21]. Поэтому сущность духа по форме есть свобода как наличие отношения к самому себе и независимость от некоего другого, т. е. «абсолютная отрицательность понятия как тождества с собой» [7. С. 25]. Через абсолютную отрицательность дух вырывается в бесконечность, абсолютно освобождается от пределов и делает себя подлинно бесконечным, приходя к абсолютному для-себя-бытию в форме абсолютной истины, реализуя единство объективности (реальности) и субъективности (идеаль-

ности) самого себя. «Дух существенно есть только то, что он знает о себе самом» [7. С. 33]. Через принципиальную отрицательность духа приходит знание о его бесконечности и самом процессе познания абсолютной истины.

Для М. Хайдеггера гегелевский опыт сознания через мышление приобрел значение опыта бытия через событийность. Не сознание и время, а бытие и время имеют значение и смысл в размышлениях об экзистенции человека. Основание любого события в самом бытии человека. «Нет ничего другого, к чему еще восходит событие, из чего его еще можно было бы объяснить» [9. С. 268].

Критикуя тождество мышления и бытия в философии Гегеля, при котором процессность бытия есть процесс мышления, которое приводит к сбрасыванию предиката реальности с мысли, чтобы восстановить *в себе* отсутствие предиката как свою подлинную сущность, Л. Фейербах делает вывод: «Действительное отношение мышления к бытию таково: *бытие*

– субъект, мышление – предикат» [8. С. 128].

М. Хайдеггер в философии времени основывается также на отрицательности опыта. Если у Г. В. Ф. Гегеля – опыт сознания, то у М. Хайдеггера – опыт бытия. Только субъектность духа, вне противоположения мышления бытию, М. Хайдеггеру удается представить вторичной по отношению к бытию из времени. Субъектность самого бытия первична по отношению к деятельности сознания, которая является предикатом бытия. И в этом – *в субъектности бытия* – М. Хайдеггер, желает того или не желает, но выражает антигегелевскую устремленность, объединяющую его позицию с позицией Л. Фейербаха.

К. Ясперс и Н. А. Бердяев используют в создании своих философских концепций суть антропологического принципа Л. Фейербаха (единства Я и другого Я), предполагающий выход «за» – за пределы отдельного человека к другому человеку. Без выхода за пределы наличного состояния Я, без его изменения вопрос о свободе человека может иметь смысл только для сохранения себя во времени в замкнутом состоянии при абсолютном отрицании воздействий мира и взаимодействий с ним.

Для К. Ясперса главной темой его философских размышлений определилось отношение «человек и история». Для него история человечества и есть процесс открытия бытия человека и для человека из времени. И К. Ясперс исходит из двух принципиальных положений, которые он сформулировал, исходя из идей отрицательной (в ничтожении Ничто) философии М. Хайдеггера в работе 1927 г. «Бытие и время».

Первое из них сформулировано так: «Человек – единственное существо в мире, которому в его наличном бытии открывается бытие» [12. С. 455]. Подобно нераздельности бытия и ничто в философии М. Хайдеггера, которые внутри бытия человека в процессах ничтожения проникают друг в друга и отталкиваются друг от друга, человек в философии К. Ясперса из опыта ничто, вдохновленный опытом границы бытия, доверяет своему разуму *в познании исторического пути открытия бытия человека*. Вне опыта бытия на его границе доверия к разуму не возникает.

Второе положение сформулировано следующим образом: «Бытие открывается нам только во времени, истинное – во временном явлении» [12. С. 495]. К. Ясперс также исходит из противоположения человека времени. Человек

есть путь. Он не есть только наличное пребывание или повторение тождественных кругов. Наличное бытие человека открывается во времени. Но он исходит из того, что человек является историческим существом и бытие человека раскрывается во времени через свою историчность. Поскольку в истории человечества всегда есть истина бытия, постольку обращение человека к истории есть причащение к истине. Бытие из времени, бытие на границе с Ничто у М. Хайдеггера предстает у К. Ясперса, как бытие из истории, *бытие на границе истории*. И событийный путь человека предстает как причащение к историческому пространству, к хранилищу смыслов исторических событий, которые могут служить средством преобразования настоящего, наличного бытия и обеспечения перспектив его будущего. Уже непросто событие, как бытие из времени, а историческое событие как сбывание историчности человека обеспечивает *снятие дистанции между Я и миром*. Человек укоренен в истории. Человек находится внутри исторического движения.

По существу К. Ясперс поставил вопрос о бесконечности человека и его связи с миром так: человек есть метафизическое существо не только потому, что он разумное существо, и не только потому, что внутри его бытия есть ничто, а потому, что он существо историческое. Мета-физика человека – это историчность его экзистенции, скорее, его мета-историчность.

Человечество имеет единое происхождение и единый путь развития. Откуда же это единство? Из истории. Что же в истории объединяет многие народы? Осевая эпоха осевого времени – таков ответ К. Ясперса. Это – время примерно между 800 и 200 гг. до нашей эры. В этот исторический период независимо друг от друга в Древней Греции, Китае, Индии, Персии и Палестине возникли духовные движения, сформировавшие несколько духовных центров, которые рационализировали непосредственное отношение человека к миру и к самому себе. Осевое время – это время интенсивного развития рефлексии. В осевое время сложилось самосознание человека. Человек в осевую эпоху осознает свои собственные границы и оказывается перед пограничными вопросами своего бытия – перед своей конечностью и смертностью, перед ограниченными возможностями своего познания и деятельностного утверждения.

«Человек осознает свою конечность, прилагая к ней масштаб того, что неподвластно

конечности, а именно безусловного и бесконечного» [12. С. 450]. Только в бесконечности истории осевого времени человек обретает свою конечность и, наоборот, только человека его конечность способна вводить в историю. Выход за пределы наличного бытия к духовному содержанию осевой эпохи, к истокам истории позволяет человеку обрести бытие в качестве историчности, стать неповторимой ценностью и особым смыслом исторического движения.

Выход к границе истории – это выход к её целостности. Свои границы человек осознает в отношении к целостности истории. В своей исторической экзистенции человек обретает вместе с конечностью и бесконечность. Происходит прорыв человека в мир. Происходит «синтез конечного и бесконечного» (С. Кьеркегор), достигается некоторое единство человека в мире и с миром. «Единство человека – граница истории» [11. С. 270]. Перед лицом истоков истории в обращении к духовному прорыву человека в осевое время происходит его выход на глубинный экзистенциальный уровень и наполнение новым смыслом конечности человеческого существования.

В прошлом всегда заключено гораздо больше, чем человек извлекает из него. Поэтому обретается единство людей, по существу, в вариативной бесконечности возможного единения. Конечно, достигнуть завершённого единства людей невозможно, так как это будет означать конец истории. Но как нет конца истории, так нет и завершённого единства людей. К нему люди устремлены как к бесконечной точке, где сходятся истоки и цель истории и человеческого бытия. Это стремление человека к целостности истории, стремление пребывать между её началом и концом. По сути это означает вознестись *над историей* и обрести историю в качестве настоящего бытия. Только обращение к истокам истории позволяет обрести наличное бытие в качестве историчности. Однако по этому важному положению К. Ясперс признается: «Истоки эти нам, правда, неизвестны» [11. С. 45].

Смысл осевого времени именно в истоках единства человечества, которые до сих пор определяют духовное формирование человека. Связь с этой осевой эпохой может быть утрачена и тогда современный человек с необходимостью вернется к своей доисторической природе, которая не подвержена историческим потрясениям. К. Ясперс и конечность, и бес-

конечность человека обосновывает через зеркальность осевого времени. «Зеркало» осевого времени и необходимо человеку для того, чтобы обрести метафизичность (мета-историчность) своего наличного бытия и возможность постоянно определяться по поводу истоков данного наличного бытия.

Смысл осевого времени – это призыв и требование к *безграничной коммуникации* между людьми и народами. Подойти к границе истории – значит осуществить в коммуникации связь первоначал своего бытия с первоначалами бытия других людей. Поскольку истоки бытия неизвестны и нет никакой гарантии когда-либо их узнать, то К. Ясперсу с необходимостью логики развертывания своей концепции приходится сказать: «...человек – это идея, а не доступная эмпирическому познанию действительность» [11. С. 69]. Поэтому и связь между людьми, и их единство нельзя вывести из эмпирических исследований. Связь между народами и их историческое единство основывается не на природных свойствах, а на понимании друг друга посредством сознания, мышления, духа. Одним словом – на основе разума.

«Разум требует беспредельной *коммуникации*, он сам – тотальная воля к коммуникации» [12. С. 442]. Посредством коммуникации познание самого себя продвигается внутри целостности истории. Посредством коммуникации путь к самому себе как к единственному и неповторимому индивидууму идет через «здесь» и «теперь» исторического пространства и времени. Вне коммуникации невозможна метафизичность человека, а вне разума невозможна коммуникация.

Пожалуй, с такой направленностью размышлений согласился бы и Л. Фейербах. Но он неповторимость индивидуальности человека связывает с другой стороной разума – с его бесконечной чувственностью. К. Ясперс же не идет по пути «сведения разума» к сущности чувственности, а задает ему бесконечность границ истории и неповторимость каждого человека связывает с вариативностью разумной актуализации целостности истории в его бытии. Л. Фейербах в общении находит основания для существования высшего природного существа, К. Ясперс в нем обнаруживает средство выхода за пределы природы человека. Один обосновывает вторичность религиозной веры по отношению к бытию человека, другой приходит к наличию веры в основании его бытия. Но к наличию не религиозной, а философской веры.

Для К. Ясперса история не может быть до конца познана, поскольку всегда не завершена. Так и человек не может быть до конца познан, поскольку в своей коммуникации открыт истории и тоже всегда не завершен. История не только не открывает человеку своих истоков, но она в своей целостности не подвластна разуму. Поэтому человек верит.

Значит, кроме разума коммуникация осуществляется и на основе веры. Она отличается от знания. Но в какую сторону? В сторону иррационального? Нет. К. Ясперс резко возражает против иррационального как подлинной жизни человека, где вроде бы нет противопоставления субъекта объекту. «Веру никоим образом не следует воспринимать как нечто иррациональное» [12. С. 422]. В вере он не видит противопоставления бытия человека времени. Она объединяет то, что в познании разделяется на субъект и объект. Конечно, это не отрицание науки, которая является необходимым элементом философствования. Но без понимания смысла и границ познания, без понимания того, что доступно, а что недоступно знанию, человеку не обойтись. Поэтому и нужна философская вера. Для К. Ясперса оказывается существенно важным снять остроту постановки вопроса, как об объектности, так и о субъектности бытия. «Бытие не есть ни объект, противостоящий нам, воспринимаем ли мы его, или мыслим, ни субъект» [12. С. 424]. Вера коренится в том, что объединяет субъект и объект. Это он называет *объемлющим*. Бытие вне расщепления на субъект и объект и есть объемлющее. «Объемлющее есть либо *бытие само по себе*, которое нас объемлет, либо оно бытие, которое есть мы. Бытие, объемлющее нас, называется миром и трансценденцией. Бытие, которое есть мы, называется существованием, сознанием вообще, духом или же называется экзистенцией» [12. С. 425]. Философская вера не претендует на исключительность, она означает присутствие человека не на одной стороне, а одновременно по обе стороны полярностей субъекта и объекта: внутреннего и внешнего мира, сознания и предмета, субъективного и объективного в идеях, экзистенции и трансценденции.

Вера намечает путь осознания бытия человека из его исторических истоков посредством коммуникации. Разум входит в философскую веру. Он пробуждает дремлющие истоки веры и направляет их к некоторому единству, т. е. находит путь к истине. Он ведет нас к истокам

веры, и именно он совершает прорыв за пределы бытия человека. Но вера исходит не из разума, а, наоборот, разум исходит из веры. А вот удостовериться в своей вере можно только исторически.

На основе философской веры как веры в коммуникацию, веры в единство людей вне противопоставления их на субъекты и объекты каждый человек находит свой разумный путь во времени к истине. Только такая вера позволяет найти путь во времени, который не претендует на исключительность в обладании истиной. По существу, К. Ясперс усматривает истину веры в многообразии её исторического проявления в экзистенции каждого человека, которая находит свое выражение не в узурпированных новых откровениях пророков от религии и философии, а «в единении этого многообразия посредством все более глубокой коммуникации» [11. С. 238].

Вера не создает иллюзий по поводу настоящего, не требует жертв во имя будущего, так как ей не присуще субъект-объектное подчинение целям. Вера исходит из объемлющего, в котором полярности субъекта и объекта представлены одновременно. Только такая вера может быть основанием духовного развития человека. Для К. Ясперса оказывается принципиально важным найти основание именно для развития человеческого духа. Почему? Да потому что история им понимается как духовное развитие человечества. «Человек историчен только как духовное существо, но не как существо природное» [11. С. 249]. Вера и есть основание для укоренения истории в человеке. Посредством веры человек не только укоренен в истории, но и история укоренена в человеке.

К. Ясперс отправляет человека в историческую бесконечность как свободную духовную связь людей во времени, отказывая, по существу, в историчности предметной опосредованности связей между людьми. Ни природа вне человека, ни природа самого человека не имеют принципиального значения в подлинной коммуникации. В ней доминирует единство разума и веры. В его концепции обосновывается подлинное бытие человека как единство «Я мыслю, значит, существую» и «Я верю, значит, существую». «Там, где вера уже не является основой жизненных устремлений, остается лишь пустота отрицания» [11. С. 148].

Конечно, отрицание в процессе ничтожения не создает возможности постигать накопленный в истории человеческий капитал. Его

освоение, как уничтожение ничтожного, совершенно неприемлемо для К. Ясперса. История не ничтожна. Даже, постигая в истории только общие законы, мы рискуем собственно историю оставить вне нашего познания. В сфере чистой рациональности человек может не обрести или утратить связь со своими истоками. История глубоко индивидуализирована и неповторима, а её актуализация в экзистенции каждого человека возможна также только индивидуализированным и неповторимым образом. Через историю под знаком веры человек *утверждает* себя, углубляясь до истоков своего бытия. Именно поэтому К. Ясперс однозначно утверждает: «Однако вне истории для нас в области знания нет архимедовой точки» [11. С. 277]. Выход за границу истории, в частности, к природе может создать видимость обретения опорной точки нашего бытия, но она не приводит нас в сферу подлинного настоящего. В отношении к природе мы можем выйти в сферу всеобщего и общезначимого знания, но, одновременно, мы уходим от людей и от самих себя. Природное, генетическое наследование человека не обеспечивает и не может обеспечить подлинного бытия. «Человека нельзя выводить из чего-то другого, он – непосредственная основа всех вещей» [12. С. 448]. Он – свободное существо. В своей экзистенции мы ищем то определение, чем могла бы быть архимедова точка, на что можно было бы опираться в своей свободе. Философская вера – это и есть аналог опоры свободы в человеке. Перспективы свободы человека связаны с ответом на вопрос – во что и как будет веровать человек. Поэтому К. Ясперс категорично утверждает: «Только верующие могут осуществить коммуникацию» [12. С. 508]. Только верующие могут утверждать в себе открывшиеся истоки бытия человека в осевое время, т. е. обладать позитивной свободой.

Те народы, которые не причастны к духовному прорыву в осевое время или не обращаются к его истокам, остались такими же, оказались вне исторических изменений и отстают в своём культурном развитии. К таким К. Ясперс относит даже древние вавилонскую и египетскую культуры. Любые народы становились и становятся историчными по мере интенсивности, с которой они отзываются на духовный прорыв в осевое время. Вся схематизация истории, которой мы не касаемся, основана в концепции К. Ясперса на отношении к осевой эпохе. Как человек через философскую веру опре-

деляется в своей исторической бесконечности границами осевого времени, так и границы истории любого народа определяются посредством коммуникации глубинами духовного прорыва в осевое время. Поиск опорной точки бытия человека в философской вере – это закономерный и логический итог развертывания концепции осевой истории.

Пожалуй, можно предположить о значительном влиянии на К. Ясперса ярко выраженной идеи М. Бубера о мире человека между Я и Ты. *Человеческий дух не во мне и не вне меня, он в мире «между»*. Для К. Ясперса бытие человека не сводится ни к предметности вне его, ни к собственному Я. В основе всех способов бытия человека лежит причастность к целостности истории. Именно история и есть для К. Ясперса мир «между», способный объединить наличное бытие одного человека с наличным бытием другого. Ведь их наличие обнаруживается и открывается только в коммуникации.

Парадокс духовного становления и освобождения человека в истории, как мире «между» заключается, по-видимому, в следующем.

Познавая себя через историю, человек обнаруживает на её границе то, что больше, чем он сам. Он вроде бы принадлежит миру, который существует и без него, но в то же время отличается от этого мира, не принадлежит ему. С одной стороны, «то, что мы познаем, есть в мире, но никогда не есть мир» [12. С. 426]. С другой стороны, «ибо я не есть то, что я познаю, и не познаю то, что я есть» [10. С. 388]. Человек может находиться в мире «между» посредством веры и разума, которые вводят этот мир в его «здесь» и «теперь». Именно мир истории создает для человека возможность обрести себя не в отказе от мира и в одиночестве, а через мир, действуя в нем, достигая единства с другими людьми.

Н. А. Бердяев также считает человека метафизическим существом, однако, он против освобождения человека историей. «За историей скрыта метаисторичность, и нет абсолютной изоляции плана исторического от плана метаисторического. За происходящим в историческом времени скрыто происходящее в экзистенциальном плане» [3. С. 266]. В каждом изменении отдельного человека осуществляется смысловое событие, имеющее метаисторический элемент, необъяснимый и неопределяемый исторической детерминацией. Конечно, человек в истории осуществляет полноту своего существования, он обречен жить в исто-

рической целостности, но он может быть раздавлен ее целостностью, так как чаще всего в исторических событиях человек используется как их средство и материал.

Дело в том, что акцент в истории на эксплуатации привилегированным меньшинством обездоленного большинства может приводить и приводит к выводу об освобождении социального большинства как цели истории. Но при этом упускается неопровержимый факт, который отмечается Н. А. Бердяевым: социальное большинство всегда эксплуатировало и притесняло духовно развитые индивидуальности, то качественное социальное меньшинство, которое в истории и для истории может быть более значимо. Поэтому, представлять историю как дело масс и общностей и для масс и общностей, как дело среднего человека, человека коллектива, означает требование к духовно развитым индивидуальностям приспособляться к среднему уровню, понижать свой духовный уровень во имя общности с социальным большинством. Яркие представители социального меньшинства оказываются перед необходимостью предпринимать огромные усилия, чтобы достигать внутренней целостности и единства с окружающим миром. Но на чем основаны их целостность и качество духовного развития, что позволяет им преодолевать противоречия и сохранять свое лицо? Как им удастся освободиться от целостности истории, в которой доминирует среднее, массовое общее над индивидуальным, личным, единственным?

Возникновение подобных вопросов направляет Н. А. Бердяева вести поиск обоснования первичной и определяющей целостности именно в человеке и через человека, что, в свою очередь, позволяет утверждать *о примате целостности человека над целостностью истории, личности над обществом, индивидуального над общим*. Освобождение человека приходит не из его бытия на границе истории как у К. Ясперса, а из-за пределов истории, из метаистории, из метафизики экзистенции человека. *Укорененность в истории поработает, освобождение приходит не из истории*.

«Основным противоположением должно быть признано противоположение *духа и природы*» [4. С. 25]. Человек в истории Н. А. Бердяева, есть единство духовного, сверхприродного и телесного, природного. Человек есть место встречи двух миров – природы и духа. Развитие духовной жизни человека возможно

лишь тогда, когда есть к чему возвышаться, когда есть высшая природа духа. В духовной жизни человека нет объекта и рефлектирующего над ним гносеологического субъекта. Сам духовный опыт и есть опыт выхода из противоположения субъекта и объекта. Гносеологический субъект еще не есть бытие. Для Н. А. Бердяева субъектность человека, скорее, не гносеологическая, а онтологическая его характеристика. Качество духовности достигается тогда, когда нет противоположения человека и бытия, субъекта и объекта. Дух – это не объект, а субъект. В познании духа познающий дух и есть познаваемый дух. В познании духа субъект и объект не могут противостоять друг другу. Другими словами можно сказать так: акцент на гносеологическом противоположении субъекта и объекта приводит к тому, что и субъект не оказывается бытием, и объект (тем более для такого субъекта) не оказывается бытием; *выведение же познания за пределы бытия сам акт познания выводит за пределы событий в бытии*. Для сохранения бытийственности духа и познания духа Н. А. Бердяев настаивает на познании как творческом акте бытия, *на понимании познания как отношения бытия к бытию*.

«Человек находится в бытии и есть бытие до познания бытия. И возможность познания бытия определяется тем, *что* есть бытие самого человека. В составе его «Я», бытийственном составе, есть то, что делает возможным познание» [6. С. 246]. Познание не нужно выносить за пределы бытия самого познающего. Смысла бытия нет вне его осмысленности в субъекте, духе. Смысл раскрывается в человеке, и соизмерим с человеком. Этот вывод явно созвучен с философской позицией К. Ясперса. Однако, по мнению Н. А. Бердяева, он не смог глубоко поставить проблему человека, так как не ответил на вопросы: почему исключительно в существовании человека раскрывается бесконечный мир и откуда берется сила познания человека.

Поиск оснований целостности и гармонии мира объектов и истории в целостности самого человека ставит Н. А. Бердяева перед вопросом: «Может ли человек, как тварное существо, иметь бездонный источник бытия в самом себе?» [4. С. 98]. Нет, не может. Источник бытия не в человеке, а в Боге, в Боге-сыне, который объединяет в себе природное и духовное начала. Каждая встреча с Богом есть встреча с субъектом. Каждая встреча субъектов есть духовный акт. Богочеловечность соединяет в

себе движение от Бога к человеку и от человека к Богу. Если человек выпадает из Бога, то он попадает в объятия необходимости природы и истории, теряет свою духовную независимость. Общение бога и человека возможно только потому, что человек свободное существо. Духовное освобождение человека – это его восхождение от природы к богу. Бог ждет свободного ответа на свой зов; вне свободы нет духа, а вне духа нет свободы. «Внутренняя жизнь Бога осуществляется через человека и мир. Внутренняя жизнь человека и мира осуществляется через Бога» [4. С. 136]. От человека Бог ждет подвига свободного творчества. В обращенности к Богу человек способен победить ничто и поддерживать в себе потенциал преодоления мира необходимости и причинных отношений. Духовная жизнь бесконечна, а подчинение бесконечности духа конечности природного мира есть его порабощение и пленение. Если свобода человека и коренится в ничто, то для самого акта духа как полагания бытия необходимо отношение к субъекту. Это и есть свободное отношение к Богу. «Свобода и есть сам Бог, и она была в начале всех вещей» [3. С. 218]. Как Ничто изначальнее Нечто, так и свобода, Бог изначальнее всякой природы. Свобода предшествует бытию, она есть первооснова бытия. Без свободы нельзя понять никакие духовные акты – ни феномен веры, ни феномен познания. Дух человека есть прорыв из свободы за пределы и границы конечного в бесконечность мира.

Отстаивая примат свободы над бытием, Н. А. Бердяев не ставит вопроса о бытии духа, а размышляет об одухотворении бытия, об определенном порядке бытия, о качественности духовности в бытии человека. Примат свободы над бытием – это, прежде всего, примат экзистенциального субъекта над миром объектов и историей, индивидуального над общим, творческой активности над созерцательностью. «Я» – изначально, ни из чего не выводимо и ни к чему не сводимо» [6. С. 265]. «Я» предшествует всякой рационализации и всякому противоположению субъекта и объекта. Изначальное «я» есть необъективированное «я», оно обладает экзистенциальной свободой и способно на встречу с субъектом, с Богом. Поиск критериев духовности человека в природном мире Н. А. Бердяев решительно отвергает.

Н. А. Бердяев считает утверждение примата бытия над свободой недостатком любой философии. Дело в том, что от направленности духа

зависит структура сознания. Если исходить из понимания бытия человека вне его, то в структуре сознания доминирует субъект-объектная направленность духа, что характеризует стадию натуралистической метафизики. Если исходить из понимания бытия человека изнутри, из его внутренней активности, то в структуре сознания доминирует субъект-субъектная направленность, что характеризует стадию экзистенциальной метафизики. Н. А. Бердяев категорично защищает первичность экзистенциальной свободы и метафизики. «Метафизика может быть лишь познанием духа, в духе и через дух, в субъекте, творящем духовные ценности, трансцендирующем не в объект, а в собственную раскрывающуюся глубину» [3. С. 184]. Духовная жизнь есть первичная реальность, и она может быть отражением еще какой-то реальности. А вот натуралистическая метафизика обращается к вторичной реальности, где субъект уже выведен за пределы бытия.

Без преодоления природы человека, без превышения человеческого в человеке, без духовного возвышения сохраняется возможность делать себя объектом своей же активности или все воздействия мира замыкать на себя. Такой эгоцентризм есть другая сторона натуралистической метафизики. Индивидуализм не может преодолеть натурализм. «Эгоцентризм означает двойное рабство человека – рабство у самого себя, у своей затверделой самости и рабство у мира, превращенного исключительно в объект, извне принуждающий» [2. С. 26]. Не свобода *от* мира, а духовное утверждение человека *в* мире как обретение своего лица, личности и есть свобода. Позитивная свобода.

Поскольку все, что совершается в историческом и природном мире, не чуждое человеку инобытие, так как это лишь отображение вонне событий его духа, постольку предметная деятельность не отрицается, но она направлена на вторичную реальность, где уже есть разделение человека и окружающего мира. Поэтому Н. А. Бердяев возражает против возможности позитивного деятельностного освобождения человека (по К. Марксу). Не природная и историческая жизнь человека определяет его духовную жизнь, а наоборот.

Как и всякая целерациональная деятельность труд есть проявление натурализма. «Подчиненность цели, для которой человек принужден применять самые неподходящие средства, противоположна свободе человека» [3. С. 240]. Труд принадлежит к царству необ-

ходимости, творчество же относится к целям, к самому сбыванию человека и невозможно вне свободы. «Труд есть основа человеческой жизни в этом мире» [5. С. 352]. Только в глубинах первичной реальности, где нет раздельности человека и всего бытия, содержится природа его целостности. Такая реальность не поддается рациональному познанию, она постигается иррациональным, в первую очередь, мистическим путем. Это создает направленность размышлений о небытии, о символическом сознании и познании, об истинном свете Духа...

Почему это так важно для Н. А. Бердяева? Только ли потому, что осуждение гностицизма, рационального познания не является, одновременно, утверждением агностицизма, что вне системы логических понятий утверждается возможность постижения бесконечности духа? Очевидно не только поэтому. Н. А. Бердяев находит бытие человека на границе этого мира в самом акте изменения человека, в самом акте утверждения духа над природой, свободы над бытием, индивидуального над общим, личности над обществом. Сохранить индивидуальное начало человека, его лицо и реализовать свою личность в мире означает одно и то же – достижение внутренней свободы, которая уже не определяется извне. Каждый творческий акт изменения человека и преобразования мира есть выход за пределы данного мира. В этом Н. А. Бердяев усматривает не только метафизичность бытия человека, но и эсхатологичность экзистенциальной метафизики, т. е. метафизическое истолкование конца мира. Эсхатологичность в каждом творческом акте выражает постоянное *касание границ* этого мира и раскрытие иного мира – мира Духа. В каждом творческом акте есть мгновения конца старого мира и утверждение мгновений новой духовности. *Творчество – это и есть бытие на границе природного и духовного миров*. Эсхатологическая метафизика выражает и относительную неудачу творческого акта, в котором никогда не удастся преодолеть, кончить мир объектов, и относительную его удачу – изменение человека и преобразование мира все-таки происходит.

Личность и есть акт, активность, торжество свободы над бытием. «Личность есть неизменное в изменении, единство в многообразии» [2. С. 13]. Личность есть сохранение субъектности человека. Она противится всякому давлению извне, всяким попыткам сделать ее объектом среди объектов. Но сохранение самотождественности себе невозможно, если в глубинах экзистенции человека нет устремленности к некоторой целостности, причастной к вечности, вневременности смыслов, истин, добра и любви. «Но высшая правда в том, чтобы целое жило в человеке» [2. С. 155]. Создает метафизику своего бытия целостный человек, а не только его разум. И познает целостный человек не только через разум. И истина для целостного человека не сводится к общему, а включает в себя и индивидуальное, и единичное.

Н. А. Бердяев считает, что для теории познания всегда актуален вопрос, «как возможно через понятие познание действительности, в которой все индивидуально и единично?» [3. С. 223–224]. Можно ли индивидуальное познать через категории разума, обращенные к общему? Для Н. А. Бердяева (как и для Л. Фейербаха) ответ однозначен – нет. Если индивидуальное включает в себя общее, универсальное, а истина о нем не сводится к общему, то познание истины осуществляется не только рационально, но и иррационально. Всякое индивидуальное в отношении познающего сохраняет тайну своей индивидуальности, которая, как субъектное начало, дает импульс активности познающему. Пожалуй, в этом можно найти объяснение заявлению Н.А. Бердяева о том, что мышление об индивидуальном имеет и другой характер, «оно раскрывает познаваемую реальность как субъект, а не как объект» [3. С. 225]. Тем более это относится к целостному человеку, в познании личности которого раскрывается не объект, а субъект. В общении личностей как двух или нескольких субъектов происходит при-касание границ и к границам индивидуального, которое не может быть полностью дано сознанию. Всегда «остается тайна другого «Я», в которую невозможно проникнуть» [6. С. 275]. Всегда в общении личностей происходит касание границ этого мира и раскрывается другой мир, происходит утверждение новых смыслов.

Субъектность познаваемой реальности – вот причина выхода человека в бесконечный мир и вот откуда берется сила познания человека. Этот ответ Н. А. Бердяева на поставленные им вопросы созвучен позиции Л. Фейербаха по субъектности бытия. Оба они пришли к таким выводам, исходя из того, что познание истины должно выражать не столько общее, сколько индивидуальное в самой действительности.

Н. А. Бердяев, в первую очередь, в познании личности обнаруживает возможность рас-

крывать познаваемую реальность как субъект. Такое познание предполагает общение, наличие двух субъектов и предполагает его процесс вместе с другим «Я», с «ТЫ». Но в отношении к возможностям антропологического принципа заключается, пожалуй, существенное отличие его позиции от позиции Л. Фейербаха. Для Н. А. Бердяева оказывается важным подчеркнуть, что переход «Я» к Богу есть переход вместе с другими, но не через других. «Другие не могут быть источником моего отношения к богу» [6. С. 247]. Через других человек не может становиться личностью? Для Л. Фейербаха без общения вообще невозможно познание человеком самого себя. В чем же отличие позиции Н.А. Бердяева?

Основное отличие заключается в понимании особенностей человеческого «Я». Поскольку «Я» ни из чего не выводимо и ни к чему не сводимо, постольку в него нельзя до конца проникнуть, и оно никогда до конца не объективируется. Очевидно, что «Я» каждого человека полностью и не социализируется. Эгоцентризм и индивидуализм происходят именно от «Я». А в общении личностей взаимное раскрытие внутренней жизни может происходить только частично. Поэтому в философии Н.А. Бердяева с необходимостью возникает проблема одиночества человека.

«Основная проблема “Я”, которая бросает свет на все его существование, есть проблема одиночества, которая так мало исследована философски» [6. С. 267]. Каждый человек в своем одиночестве возвышается над родовым, общим объективированным миром, так как мир объектов и другой человек никогда не могут полностью вывести его из одиночества. Оно преодолевается не встречей с объектом, которая не имеет в себе метафизического потенциала, а встречей с субъектом, так как при этом возможно возникновение соборности духовной жизни. Бог и есть тот субъект, который способствует преодолению одиночества. Даже в обществе при развитой социальности человека возможно социальное одиночество. Такое одиночество связано с тем феноменом в истории, который уже был обозначен как эксплуатация социальным большинством социального меньшинства. «Таковыми бывают творческие инициаторы, новаторы, реформаторы, революционеры духа» [6. С. 273]. Социальное одиночество может означать углубление личности на пути духовного возвышения. Оно есть мучительная болезнь человека, пре-

одоление которой возможно только в духовном плане, т. е. при встречах с субъектом, при касании вечности и бесконечности царства Духа. Поэтому следующим логическим шагом осмысления «болезни одиночества» как проблемы преодоления одиночества является разрешение «болезни времени» в существовании человека.

«Болезнь времени» – это уже не только мучительная болезнь человека, но и смертельная его болезнь, так как в длительности его существования будущее делает настоящее прошлым и движет его к смерти. Эта болезнь человека выражает непереносимость, неизменность его природы и постоянную изменяемость вечного в его природе. Достижение полноты, максимума бытия человека обосновывается как выход из времени, как выход к вечности. Через акты духа человек выходит из-под власти времени к вечному настоящему. *Не время правит бытием человека, а изначальность свободного «Я» человека и его духовное возвышение определяют время.*

Н. А. Бердяев отказывает времени в метафизическом значении для вот-бытия человека. Не в отрицательном процессе через Ничто, через опыт ничтожения происходит изменение человека, а в позитивном процессе, в утверждении изначальности свободы, творчества, общения, «Я» человека перед Ничто. Свобода, творчество, общение с самого первого акта жизни человека есть, одновременно, и средство, и цель. Первореальность «Я» человека перед Ничто не нуждается во времени и пространстве, в ней нет субъект-объектного противоположения. «Первичный акт не предполагает ни времени, ни пространства, он порождает время и пространство» [6. С. 288].

Для преодоления натурализма в религии и философии Н. А. Бердяев предлагает само время определять через изменение человека как продукта этих изменений, в которых сущее (человеческий дух) самосозидается *изнутри* сущего (Божьего духа) как реальности другого порядка, где доминирует субъектность, где субъект-объектное отношение отсутствует, «преодолено». Сам духовный процесс, само утверждение свободы, творчества и субъект-субъектного взаимодействия порождают время и пространство, и предстают процессом утверждения настоящего и в настоящем. «Дух всегда есть настоящее, настоящее, обращенное к вечности. Дух вневременен, как и внепространствен» [1. С. 380].

Выделяя космическое, историческое и экзистенциальное время, Н. А. Бердяев обосновывает первичность экзистенциального. Не историческое и не космическое время, а, наоборот, экзистенциальное время определяет все значительное в истории и через неё вносит смысл в мировой процесс. Власть времени для Н. А. Бердяева – это укоренение человека либо в мире объектов, либо в мире истории, где человек подвержен смертельной «болезни времени». Выход из времени и есть преодоление одиночества человека в объективном мире. Выход из времени есть и преодоление «болезни времени». В бытии человека начинают «править» мгновения, которые не распадаются на прошлое и будущее, которые принадлежат вневременному настоящему. «Мгновение экзистенциального времени есть выход в вечность» [2. С. 157].

Мгновения творческих духовных актов не могут быть творением только из Ничто. Во встречах с субъектной реальностью Духа, в обращенности к Богу человек побеждает ничто и способен поддерживать в себе потенциал преодоления мира необходимости и внешней детерминации, способен прорывать господство в природном мире родового и общего и утверждать целостность и гармонию в мире как процесс реализации своей личности. Это сотворение нового, скорее, нового индивидуального, которое, по убеждению Н. А. Бердяева, не может проистекать из прошлого, а есть творческий акт выхода из делимого времени этого мира к неделимому экзистенциальному времени духовного мира и объяснимо лишь из будущего. «В этом тайна творчества и появления новизны. В этом тайна свободы. Это есть парадокс времени» [3. С. 246]. Метаисторичность и метафизичность человека укоренены в самих духовных актах обретения его лица и реализации его личности. Сотворение и самосозидание индивидуального, в отличие от К. Ясперса, обращено к будущему, к полноте мгновения, т. е. к тому, чего еще нет. В этом тайна преодоления времени и прорыва к вечному настоящему. Ни историческое событие, ни событие в мире не могут быть источником целостности человека. Истоки экзистенции человека не вне его, а внутри его, в творческих актах как отношениях между субъектами.

Тогда оказывается необходимым и возможным поставить вопрос о единстве индивидуального и универсального. «Только дух дает конкретное универсальное содержание лич-

ности, выводит её из ограниченного пространства и времени» [1. С. 382]. Пока универсальный смысл не стал персональным смыслом, он бессмыслен, ложные универсалии и ложное «общее», выделенные разумом, но существующие вне индивидуального, отчужденные от конкретного человека, не имеют экзистенциального центра и способны поработать человека. К ним относятся любые универсалии, выражающие коллективные реальности – будь то коллектив или класс, государство или церковь.

Духовный прорыв в творческих актах есть не столько приобщение к вечности, сколько к универсальным смыслам. В самой конкретной личности универсальное есть некоторая полнота, некоторое наполнение сверхличными смыслами, опираясь на которые, она выходит за свои пределы, преодолевает свое одиночество и время. В духовных актах периодически раскрываются новые универсальные смыслы и периодически происходит, говоря словами М. Бубера, «созревание времени». Тогда человек раскрывает в себе то, «великое целое» универсума, которое открывает для него субъектность всего мира, тогда прекращается объектность отношений в мире и с миром, тогда прекращается поработавшая объективация человека и происходит снятие противоположности между субъектом и объектом.

Конец объектного мира и конец делимого на прошлое и будущее времени – это порождение бесконечности человека, преодоление его одиночества в мире, достижение полноты его бытия. Устремленность человека к максимуму и целостности бытия – это его устремленность к свободе, творчеству, общению, вечности. «Времени больше не будет. Рабство человека у времени, у необходимости, у смерти, у иллюзий сознания исчезнет. Все войдет в подлинную реальность субъективности и духовности, в божественную или, вернее, богочеловеческую жизнь. Но предстоит суровая борьба, требующая жертв и страданий. Другого пути нет» [2. С. 161].

В философии К. Ясперса и Н. А. Бердяева, соответственно, мир доистории и природы, мир объективации человека выражают отношение к предметному миру, к природе, к целерациональной деятельности как к не имеющему метафизического значения субъект-объектному взаимодействию. Обосновывается позитивная свобода, сохраняется акцент на индивидуальное начало в человеке и первичность отношения человека с человеком, но не по поводу их

природного бытия, а по поводу либо смысловых истоков целостности и бесконечности истории человечества, либо бесконечности и субъектности универсальных смыслов в творческих актах духовного мира.

Человек стоит между бесконечностями. Оба философа доказывали, что свобода человека – это его экзистенциал, вне которого осмысле-

ние синтеза бесконечного и конечного в индивидуальном бытии человека невозможно. Мы сегодня оказываемся ответственными за сохранение того богатства идей экзистенциально-антропологических философских концепций, которые, несомненно, углубляют понимание свободы человека в бесконечном мире.

Список литературы

1. Бердяев, Н. А. Дух и реальность / Н. А. Бердяев // *Философия свободного духа*. – М., 1994. – С. 364–462.
2. Бердяев, Н. А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии / Н. А. Бердяев // *Царство Духа и царство Кесаря*. – М., 1995.
3. Бердяев, Н. А. Опыт эсхатологической метафизики / Н. А. Бердяев // *Царство Духа и царство Кесаря*. – М., 1995.
4. Бердяев, Н. А. Философия свободного духа / Н. А. Бердяев // *Философия свободного духа*. – М., 1994. – С. 22–228.
5. Бердяев, Н. А. Царство Духа и царство Кесаря / Н. А. Бердяев // *Царство Духа и царство Кесаря*. – М., 1995.
6. Бердяев, Н. А. Я и мир объектов / Н. А. Бердяев // *Философия свободного духа*. – М., 1994. – С. 230–316.
7. Гегель, Г. В. Ф. Философия духа / Н. А. Бердяев // *Энциклопедия философских наук*. – Т. 3. – М., 1977.
8. Фейербах, Л. Избранные философские произведения / Л. Фейербах. – Т.1. – М., 1955.
9. Хайдеггер, М. Путь к языку / М. Хайдеггер // *Время и бытие*. – М., 1993. – С. 259–273.
10. Ясперс, К. Духовная ситуация времени / К. Ясперс // *Смысл и назначение истории*. – М., 1994.
11. Ясперс, К. Истоки истории и её цель / К. Ясперс // *Смысл и назначение истории*. – М., 1994.
12. Ясперс, К. Философская вера / К. Ясперс // *Смысл и назначение истории*. – М., 1994.

Сведения об авторе

Герт Валерий Александрович – кандидат философских наук, доцент кафедры социологии и политологии, декан факультета социологии Уральского государственного педагогического университета (Екатеринбург, Россия).
valeragert@gmail.com.

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 3 (385).
Philosophy Sciences. Issue 39. Pp. 92–103.*

FREEDOM OF A PERSON IN PHILOSOPHY OF K. JASPERS AND N. A. BERDYAEV

V. A. Gert

Ural State Pedagogical University, Ekaterinburg, Russia. valeragert@gmail.com

There has been positive freedom determined in K. Jaspers and N. A. Berdyaev's existential and anthropological concepts. The scientists emphasize individual beginning of a person and primacy of person to person relations, not concerning their natural existence, but because of either meaningful sources of integrity and infinity of history of a human being or infinity and subjectivity of universal meanings in creative acts of a meeting of people. Both come to the idea that synthesis of the infinite and

final individual existence is impossible without freedom. It happens via communication on the basis of understanding and philosophical belief with senses of a border of history (an axial era) and finding of metaphysical nature as above-historical and via a meeting of everyone with the subject as a contact of borders with unique and unknown, as creative, unique act in proving identity and freedom and finding metaphysical nature as spirituality and subjectivity.

Keywords: Subjectivity of existence, freedom of a person as existence, existence on a border, meta-historicity, freedom as creativity, a primacy individual over the social.

References

1. Berdyaev N.A. Duh i real'nost' [Spirit and reality]. *Filosofiya svobodnogo duha* [Philosophy of independent spirit]. Moscow, 1994. Pp. 364–462 (In Russ.).
2. Berdyaev N.A. O rabstve i svobode cheloveka. Opyt personalisticheskoy filisofii [About slavery and freedom of a person. Experience personalistical philosophy]. *Carstvo Duha i carstvo Kesarya* [Kingdom of Spirit and Caesar's kingdom]. Moscow, 1995. (In Russ.).
3. Berdyaev N.A. Opyt ehskhatologicheskoy metafiziki [Experience of eschatological metaphysics]. *Carstvo Duha i carstvo Kesarya* [Kingdom of Spirit and Caesar's kingdom]. Moscow, 1995. (In Russ.).
4. Berdyaev N.A. Filosofiya svobodnogo duha [Philosophy of independent spirit]. *Filosofiya svobodnogo duha* [Philosophy of independent spirit]. Moscow, 1994. Pp. 22–228. (In Russ.).
5. Berdyaev N.A. Carstvo Duha i carstvo Kesarya [Kingdom of Spirit and Caesar's kingdom]. *Carstvo Duha i carstvo Kesarya* [Kingdom of Spirit and Caesar's kingdom]. Moscow, 1995. (In Russ.).
6. Berdyaev N.A. Ya i mir objektov [Me and world of objects]. *Filosofiya svobodnogo duha* [Philosophy of independent spirit]. Moscow, 1994. Pp. 230–316. (In Russ.).
7. Hegel G.W.F. Filosofiya duha [Philosophy of Spirit]. *Enciklopediya filosofskih nauk* [Encyclopedia of philosophical sciences], vol 3. Moscow, 1977. (In Russ.).
8. Feuerbach L. *Izbrannye filosofskie proizvedeniya* [Selected philosophical works], vol. 1. Moscow, 1955. (In Russ.).
9. Heidegger M. Put' k yazyku [A way to language]. *Vremya i bytie* [Time and life]. Moscow, 1993. Pp. 259–273. (In Russ.).
10. Jaspers K. Duhovnaya situaciya vremeni [Spiritual situation of time]. *Smysl i naznachenie istorii* [Sense and purpose of history]. Moscow, 1994. (In Russ.).
11. Jaspers K. Istoki istorii i eyo cel' [Sources of history and its purpose]. *Smysl i naznachenie istorii* [Sense and purpose of history]. Moscow, 1994. (In Russ.).
12. Jaspers K. Filosofskaya vera [Philosophical belief]. *Smysl i naznachenie istorii* [Sense and purpose of history]. Moscow, 1994. (In Russ.).

УДК 008.091
ББК 71.1

Н. Э. Кутеева

РОЛЬ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ИДЕЙ ГЕРБЕРТА СПЕНСЕРА В РАЗВИТИИ НАУКИ И КУЛЬТУРЫ США КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА

В статье рассматривается влияние культурологических и социальных положений философии Г. Спенсера на развитие американской социальной науки и культуры рубежа XIX–XX века. К американским ученым, критически переосмысливавшим социокультурную концепцию английского философа, относятся Т. Вулси, Б. Адамс и Г. Джордж, в трудах которых получили последовательное развитие спенсеровские идеи культурного прогресса, либеральных ценностей и свободной кооперации.

Ключевые слова: культурный прогресс, социокультурная эволюция, социальная справедливость, частная собственность на землю, *laissez-faire*.

Философско-культурологические идеи английского философа Герберта Спенсера (1820–1903) стали попыткой создания универсальной концепции социокультурного развития человечества, исходя из теории мирового прогресса, и сыграли важную роль в формировании гуманитарных наук, общественного сознания и культуры Соединенных Штатов Америки рубежа XIX–XX вв. Бурный экономический и промышленный рост, переживаемый в этот период Америкой, способствовал распространению новых идей и тенденций в развитии исторической, политической и социальной мысли. Американские ученые, воспринимавшие эволюционную теорию Г. Спенсера как апофеоз прогресса и индустриальной эры, стремились применить ее к реалиям страны для поиска путей ее дальнейшего развития.

Рецепция Спенсера в США многоаспектна и разнообразна. Прежде всего, следует отметить две линии восприятия эволюционизма в Соединенных Штатах: узкую, научно-философскую, и более широкую, общекультурную. В области философии, социологии, культурологии, истории, психологии закономерным итогом распространения теории всеобщей эволюции Спенсера стало возникновение таких направлений, как: культурная антропология, этнологический эволюционизм, прагматизм, инструментализм, бихевиоризм, функционализм, диффузионизм, этология. Спенсерианство сыграло важную роль в формировании мировоззрения целого ряда американских философов, историков, социологов, культурологов Э. Л. Юманса, Д. Фиска, У. Г. Самне-

ра, У. Джеймса, Р. С. Джордана, Г. Джорджа, Б. Ф. Скиннера, У. М. Уилера, А. Л. Крёбера. По мнению М. Каули, его популярность в США на рубеже веков «не имела себе равных во всей истории философских учений» [3. С. 62]. В широком смысле, в аспекте отражения позитивизма и эволюционизма в различных областях американской культуры, следует отметить, что идеи Спенсера о прогрессе культуры и социума оказали существенное влияние на общественное мнение, прогрессивную журналистику, литературу и литературную критику, идеологию, искусство и интеллектуальную атмосферу Америки в целом.

Существенной особенностью культурологической теории Спенсера является сочетание органицизма с социоцентричностью, позволяющее трактовать культуру как атрибут человеческого социального поведения, что позволяет обнаруживать тесную связь между концепцией культуры философа и его социальными воззрениями.

Социокультурная концепция Спенсера сыграла определяющую роль в развитии социальной, экономической и политической мысли в США и стала интеллектуальной базой политико-социальных реформ Прогрессивной эры (*Progressive Era*, 1890–1920-е гг.). Восприятие спенсеровских идей постепенного ослабления принудительной власти государства в процессе общественного развития и установления добровольного сотрудничества всех членов социума привели к тому, что английский философ воспринимался в США как основоположник политико-экономического принципа

laissez-faire – «невмешательства» государства в хозяйственные и личные дела, хотя основные принципы данной доктрины были заложены ранее, в политической экономии Адама Смита и Дэвида Рикардо.

Согласно социальной теории Спенсера, в промышленном типе общества, который в трудах философа позиционировался как высший этап социокультурного развития, главной функцией государства является защита граждан, а главным признаком – отсутствие контролирующего граждан органа, так как в промышленном типе индивидуальности людей ограничиваются в наименьшей степени. «С падением милитаризма и развитием индустриализма, – писал Спенсер в «Основаниях социологии» (*The Principles of Sociology*, 1876–1896), – власть и область авторитета уменьшаются. А действия, не подлежащие контролю власти, расширяются, договорные отношения становятся главными, а в развитом типе они становятся всеобщими» [5. С. 452]. Защищая права частной добровольной кооперации, он стоял на позициях децентрализации власти в промышленном обществе, уничтожения официальных организаций, которые «давят» на гражданина. «Принудительные учреждения» «не уживаются с промышленным типом», – утверждал он. «Ограничение государственных функций» Спенсер понимал как результат «процесса специализации функций» [5. С. 478], который сопровождает социокультурную эволюцию.

Степень важности влияния социокультурной теории Спенсера на развитие гуманитарных наук США подчеркивает Дороти Росс в книге «Происхождение американской социальной науки» (*The Origins of American Social Science*, 1991). Автор, исследуя развитие американской идеологии «исключительности» (*exceptionalism*), основанной на идеях либерализма, эгалитаризма, индивидуализма и *laissez-faire*, отмечает определяющую роль позитивизма и спенсерианства в ее формировании. В частности, Д. Росс утверждает, что американская теория исключительности, базирующаяся на такой важной особенности американской культуры как экономическая и социальная мобильность, предполагающая высокую степень адаптивности, возникла под влиянием позитивизма, бесспорным лидером которого для США был Спенсер. Д. Росс, рассматривая процесс формирования социальной науки в США, отмечает влияние идей английского философа как на отдельных представителей социологии

и культурологии в США (Б. Адамс, Д. Дьюи, Л. Уорд, У. Самнер), так и его влияние на процесс утверждения принципов либерализма в социальной, исторической и политической науке, в целом.

Полагая, что Спенсер «развил либеральную версию социологии», базирующуюся на «радикальных республиканских политических теориях», Д. Росс подчеркивает, что философ «пытался конструировать либеральное видение истории» [9. Р. 15]. Однако подобное «конструирование» исторического процесса, исходящее из философски осмысленного идеального проекта культурного развития человечества, приходило в противоречие с практическими задачами конкретного государства и общества в определенный исторический период.

О важности идей Спенсера для американской науки и степени их влияния на сферы гуманитарного знания свидетельствует и тот факт, что американские ученые, обосновывая собственные фундаментальные теории, ставшие базой будущей американской экономики и политики, во многом отталкивались от спенсеровских положений. Особенно важной работой Спенсера, сыгравшей ключевую роль в формировании американской социальной мысли, стала его ранняя книга «Социальная статика» (*Social Statics*, 1851), которую экономист Мюррей Ротбард назвал «величайшей из когда-либо написанных книг в либеральной политической философии» [цит. по 7. Р. 246], и которая для целого ряда американских ученых стала отправной точкой в формировании собственных научных доктрин.

Несмотря на то, что либеральная теория «невмешательства» стала определяющей политико-экономической основой внутренней политики США на многие годы и определила идеологию «Эры прогрессизма», восприятие данной концепции в Америке было неоднозначным. К ученым и политикам, критически переосмысливавшим социокультурные идеи Спенсера, относились Теодор Вулси, Брукс Адамс и Генри Джордж, основу исследований которых составили проблемы соотношения либеральных прав и свобод.

Одним из тех, кто придерживался общей стратегии рассуждений английского философа, но не принимал отдельных положений его социальной теории, был основоположник американской политической и социальной науки Теодор Дуайт Вулси (1801–1889). Т. Д. Вулси развил теорию естественного государства и

общества, опираясь на просветительские идеи «естественного человека» и «естественного права» и спенсеровскую идею социального прогресса. Подобно Спенсеру, Т. Вулси утверждал, что «общественное состояние – это единственное подлинно естественное состояние» [11. Р. 24]. Не соглашаясь со взглядами Спенсера, основанными на теории *laissez-faire*, американский ученый не одобрял и противоположную идею о государстве, распространяющем свою власть на все области.

Вулси принадлежит фундаментальный двухтомный труд «Политическая наука» (*Political Science: The State Theoretically and Practically Considered*, 1877), который сыграл важную роль в формировании американской политической мысли и во многом определил вектор социально-политического развития страны. В разделе «Теория Герберта Спенсера» Вулси анализирует «Социальную статику» и особо обращает внимание на отношение к проблеме частной собственности (*private property*) на землю, в конечном счете сводившейся к противоречию, возникающему между либеральными правами и законом равной свободы.

Земельный вопрос был далеко не праздным для США, решение его было продиктовано стремлением к решению жизненно важных вопросов американской действительности. В сложной экономической ситуации, в которой оказались США в момент становления государственности, земельный вопрос стоял достаточно остро, и лучшие умы искали ответы на животрепещущие вопросы. По мнению Р. В. Анделсона, экономические депрессии, потрясавшие Америку в XIX веке, были следствием «интенсивной земельной спекуляции, которая буквально взрывала всю экономику. В 1836, в 1857, в 1873, в 1893 и в 1929 гг. – в каждом случае экономический крах был спровоцирован разрывом земельного пузыря» [1]. В этих условиях монополия на землю становилась тормозом прогресса.

Известно, что Спенсер был сторонником равноправия и противником частной собственности на землю и последовательно отстаивал это свое убеждение, исходя из высших принципов социальной справедливости. В «Социальной статике» он неуклонно настаивал на «нравственной несообразности частной собственности на землю» [10. Р. 124]. Доводы Спенсера против «права на использование земли» были «основаны на законе равенства» и сводились к следующему положению: «Справедливость,

следовательно, не допускает собственности на землю» (*Equity, therefore, does not permit property in land*) [Здесь и далее перевод наш – К. Н.] [10. Р. 144]. Аргументы Спенсера, по мнению Вулси, были основаны на следующем положении: «...если одна часть поверхности земной становится собственностью» какого-либо лица, другие части также будут находиться в исключительной собственности, то «в конечном итоге вся поверхность земли может оказаться принадлежащей одной личности» (*eventually the whole of the earth's surface may belong to a single individual*) [11. Р. 63].

Возражения Вулси строятся на том, что теория Спенсера верна с моральной точки зрения, но практически неосуществима. По мнению американского ученого, «закон равной свободы не запрещает частную собственность» (*But the law of equal freedom does not prohibit private property*) [11. Р. 67]. «Мы не можем ограничиться законом равной свободы г-на Спенсера в пределах какой-либо части или отдельной нации человечества» (*We cannot confine Mr. Spencer's law of equal freedom within any one division or separate nation of the human race*) [11. Р. 66]. Сложность земельной ситуации в США была обусловлена еще и тем, что приток населения за счет притока эмигрантов делал чрезвычайно важной проблему земельных наделов. Те философско-культурологические идеи Спенсера, которые могли быть гипотетически осуществимы для Старого света, где поток внутренней и внешней миграции населения был контролируемым, для Америки XIX века, периодически попадающей в ситуацию миграционной турбулентности, становились трудно реализуемыми. Был необходим уникальный выход из создавшейся ситуации, по возможности не нарушающий ни правовых норм, ни экономических законов, что вызывало определенные затруднения. «Если все люди являются владельцами всей земли, – писал Вулси, – то перенаселенные государства должны иметь право требовать от менее густонаселенных частей своей территории для эмигрантов, и при отказе соблюдать права должны иметь такое же право применения насилия тогда, когда какое-либо другое право нарушено» (*If all men are owners of all the earth, an over-populated state must have the right to demand from one less densely populated a part of its soil for emigrants, and on refusal to comply with right must have the same right of recourse to violence as when any other right is violated*) [13. Р. 66-67]. Расхож-

дения Вулси со Спенсером носят важный не только социальный, но и философско-культурологический характер, ибо свидетельствует о том, что либеральные суждения Спенсера во многом расходились с практическими устремлениями молодого государства, теоретики которого пытались обосновать политические и экономические притязания развивающегося американского капитализма.

Об отсутствии связи между «практическими проблемами, перед которыми ставит» американцев «цивилизация, и глубочайшими вопросами, с которыми имеет дело спекулятивная философия» [8. Р. xiv], писал в своем труде и другой выдающийся американский экономист и социолог Генри Джордж (1839–1897). Прежде всего, следует отметить, что Г. Джордж высоко оценил роль Спенсера на мировой научной арене. Признавая спорными многие моменты его философии и высказывая критическое отношение к некоторым теоретическим построениям английского философа, Джордж писал: «Не может быть никаких сомнений, что в настоящее время, в 1892 г., – Герберт Спенсер, из всех его современников, сохраняет первое место в интеллектуальном мире, и даже более, чем любой из ныне живущих и, возможно, чем любой человек нашего века, он один из самых глубоких, оригинальных и авторитетных мыслителей, действительно, величайший мыслитель, каких мир еще не видел» [8. Р. xi].

Такая высокая оценка, однако, не мешала Джорджу, подобно Вулси, расходиться со Спенсером в вопросах всеобщего равенства и права. Анализу синтетической философии Спенсера, детальному разбору его «Социальной статики», а также исследованию эволюции взглядов английского ученого относительно вопросов земельной собственности, Г. Джордж посвятил работу «Запутавшийся философ» (*Perplexed Philosopher*, 1892) [2]. В вопросах собственности Джордж занимал промежуточную позицию: оставаясь приверженцем либеральной идеи моральной справедливости, но, не отказываясь от частной собственности как таковой, он утверждал идею общественной собственности на землю. Джордж яростно обрушивался на земельные монополии, видя в них причину бедности и социального неравенства, тормоз экономического и промышленного прогресса, и усматривая в них большую опасность для поступательного развития культуры. Он считал недостаточно действенной программу Спенсера, согласно которой избав-

ление от бедности неминуемо наступит в процессе эволюции, но произойдет это очень нескоро. Сам Джордж предлагал, по его мнению, более эффективный способ изменения социальной структуры путем установления единого земельного налога. Несмотря на расхождения в частности, американские ученые оставались верны основной спенсеровской идее – идее социального и индустриального прогресса как единственной возможности существования современной культуры.

Следующее поколение американских ученых уже не было так уверено в незыблемости идеи общественного прогресса. Скептически к социальному эволюционизму относился американский историк и социолог Брукс Адамс (1848–1927), отвергавший «гуманистический оптимизм» Спенсера, дающий «надежду на будущий прогресс», и его «экономический оптимизм», который «вселял надежду на постоянные прибыли» [4. С. 300]. Б. Адамс не считал прогрессивным современное состояние Америки с господствующей в ней «алчностью и жадной наживы», что не исключало его веры в прогресс как таковой. В книге «Теория социальных революций» (*The Theory of Social Revolutions*, 1913) он писал, что уклонение капиталистов от соблюдения законов негативно влияет «на формирование американского правосознания» [6. Р. 214].

В. Л. Паррингтон, рассуждая о скептицизме Б. Адамса по отношению к теории социальной эволюции, высказывал мнение, что Адамс мог бы стать первым представителем американской элиты, способным выдвинуть «теорию детерминизма, обнажая перед поколением романтиков неприглядные явления действительности» [4. С. 300]. Адамс утверждал, что исторические процессы строго детерминированы и подчиняются тем же законам, что и физические и биологические процессы. Он предрекал закат индустриальной эры, если не будет изменена система администрирования. «Это очевидно, – писал он, – что в последние годы возникают тревожные подозрения, что основание власти сильно пошатнулось, и что социальная система, если она объединится, должна быть реорганизована» (*I think it clear that within recent years an uneasy suspicion has come into being that the principle of authority has been dangerously impaired, and that the social system, if it is to cohere, must be reorganized*) [6. Р. 1]. Именно Адамс, следуя идее прогрессивного развития американской культуры, заложил основы тео-

рии американской исключительности, и многие его построения послужили основой идеологии прогрессизма.

Социокультурные идеи Спенсера получили горячий отклик в культуре Соединенных Штатов. Однако рецепция спенсеровских социокультурных идей была неоднозначна и избирательна. Американские ученые и общественные деятели принимали в основном те идеи английского философа, которые во многом соответ-

ствовали системе ценностей, существующей в национальной культуре. Несмотря на то, что американские социологи и экономисты критически относились к суждениям английского философа, спенсеровские идеи всеобщего прогресса, либеральных свобод, свободной кооперации способствовали развитию социальной концепции *laissez-faire* и политики «невмешательства», ставшими идеологической основой Прогрессивной эры.

Список литературы

1. Анделсон, Р. Генри Джордж и реконструкция капитализма / Р. Анделсон. – URL: <http://rozdnuyakov.tut.su/Seminar/art97/a010297.html>.
2. Джордж, Г. Запутавшийся философ. Разбор мнений Герберта Спенсера по земельному вопросу в связи с его синтетической философией: пер. с англ. / Г. Джордж. – СПб.: Издание Л. Ф. Пантелеева, 1902. – 355 с.
3. Каули, М. Дом со многими окнами: пер. с англ. / М. Каули. – М.: Прогресс, 1973. – 327 с.
4. Паррингтон, В. Л. Основные течения американской мысли. Американская литература со времени ее возникновения до 1920 года: в 3 т.: пер. с англ. / В. Л. Паррингтон. – М.: Изд-во иностр. лит., 1963. – Т. 3. – 603 с.
5. Спенсер, Г. Сочинения. Полные переводы, исправленные по последним английским изданиям. Основания социологии: в 2 т. / Г. Спенсер. – СПб.: Типогр. А. Пороховщикова, 1876–1877. – 707 с.
6. Adams, B. The Theory of Social Revolution / B. Adams. – N. Y.: The Macmillan Company, 1913. – 240 p.
7. Duncan, D. D. The life and letters of Herbert Spencer: in 2 vol. / D. D. Duncan, – L.; N.Y.: D. Appleton and Company. MCMVIII, 1908.
8. George, H. Perplexed Philosopher / H. George. – N. Y.: Doubleday Page & Company, 1904. – 276 p.
9. Ross, D. The Origins of American Social Science / D. Ross. – N. Y.: Cambridge University Press, 1991. – 536 p.
10. Spenser, H. Social Statics / H. Spenser. – London: John Chapman, 1851. – 542 p.
11. Woolsey, T. D. Political Science: The State Theoretically and Practically Considered: in 2 vol. / T. D. Woolsey. – N. Y.: Scribner, Armstrong & C, 1878. – Vol. I.

Сведения об авторе

Кутеева Неля Эдуардовна – кандидат филологических наук, доцент кафедры зарубежной филологии института гуманитарных наук Московского городского педагогического университета (Москва, Россия).

n_kuteeva@mail.ru

THE ROLE OF HERBERT SPENSER'S SOCIO-CULTURAL IDEAS IN THE DEVELOPMENT OF THE USA SCIENCE AND CULTURE AT THE TURN OF THE XX CENTURY

N. E. Kuteeva

Moscow City Teacher Training University, Moscow, Russia. n_kuteeva@mail.ru

The article studies the impact of culturological and social aspects of Herbert Spencer's philosophy on the development of American social science and culture at the turn of the XX century. American scientists T. D. Woolsey, H. George and B. Adams critically reinterpreted the socio-cultural ideas of the English philosopher and consistently developed Spencer's notions of cultural progress, liberal values and free cooperation in their writings. The controversial attitude of American scientists to Spencer's theories does not diminish the significance of the theory of evolution in the development of their own science doctrines.

Keywords: evolutionism, socio-cultural development, liberal values, private property in land, laissez-faire.

References

1. Andelson R. *Henry George i rekonstrukcia kapitalizma* [Henry George and Reconstruction of Capitalism]. Available at: <http://pozdneyakov.tut.su/Seminar/art97/a010297.html>. (In Russ.).
2. George H. *Zaputavshiysa filosof. Razbor mneniy Herberta Spencera po zemelnomu voprosu v svazi s ego sinteticheskoy filosofiey* [Perplexed Philosopher. Being an examination of Mr. Herbert Spencer's various utterances on the land question, with some incidental reference to his synthetic philosophy]. Saint Petersburg, L.F. Panteleev Publ., 1902. 355 p. (In Russ.).
3. Cowley M. *Dom, so mnogimi oknami* [A many-windowed house]. Moscow, Progress, 1973. 327 p. (In Russ.).
4. Parrington V.L. *Osnovnye techenia americanscoi mysli. Americanskaya literature so vremeni eyo vozniknoveniya do 1920 g. v 3 tomah* [Main Currents in American Thought: An Interpretation of American Literature from the Beginning to 1920 in 3 volumes], vol. 3. Moscow, Izdatelstvo inostrannoy literatury, 1963. 603 p. (In Russ.).
5. Spencer H. *Sochineniya. Polnye perevody, ispravlennye po poslednim angliyskim izdaniyam. Osnovaniya sociologii v 2 tomah* [Writings. A full translation, according to the latest revised English edition. Principles of Sociology in 2 volumes]. Saint Petersburg, A. Porochovschicov Publ., 1876–1877. 707 p. (In Russ.).
6. Adams B. *The Theory of Social Revolution*. New York, The Macmillan Company, 1913. 240 p.
7. Duncan D.D. *The life and letters of Herbert Spencer: in 2 vol.* London; New York, D. Appleton and Company, 1908.
8. George H. *Perplexed Philosopher*. New York, Doubleday Page & Company, 1904. 276 p.
9. Ross D. *The Origins of American Social Science*. New York, Cambridge University Press, 1991. 536 p.
10. Spenser H. *Social Statics*. London, John Chapman, 1851. 542 p.
11. Woolsey T.D. *Political Science: The State Theoretically and Practically Considered: in 2 vol.* New York, Scribner, Armstrong & C, 1878. Vol. I.

УДК 141.12+1(091)+165.0
ББК 87.1

Н. Д. Шатова

ОНТОЛОГИЯ РЕФЛЕКСИИ В ИДЕАЛИЗМЕ НОВОГО ВРЕМЕНИ

В статье исследуется онтология рефлексии в идеализме Нового времени. Анализируя труды Р. Декарта, Г. Лейбница, И. Канта, И. Фихте, Ф. В. Й. Шеллинга, Г. В. Ф. Гегеля, автор приходит к заключению о том, что понятие рефлексии получило своё развитие от субъективного идеалистического понимания до объективного идеализма. При этом независимо от формы идеализма рефлексия представляет собой идеальную деятельность нематериального духа, направленную на познание самой себя.

Ключевые слова: рефлексия, онтология, идеализм, Новое время.

Предварительные результаты исследования онтологии рефлексии в материализме и эмпиризме Нового времени показывают, что в результате непоследовательности Ф. Бэкона и Дж. Локка в материалистической гносеологии и теории мышления через сенсуализм были заложены предпосылки субъективного идеализма. Соответственно, и рефлексия, понимаемая как источник познания, движения мысли, предполагающая отражение внутренних состояний субъекта, потеряла свои материалистические основы и стала интерпретироваться сугубо как идея духа. Наиболее детально и последовательно «механизмы» рефлексии были раскрыты в идеализме. В этой связи данное исследование мы ориентируем на выявление онтологии рефлексии в идеализме Нового времени. Для решения сформулированной задачи обратимся к трудам философов-идеалистов Нового времени: Р. Декарта, Г. Лейбница, И. Канта, И. Фихте, Ф. В. Й. Шеллинга, Г. В. Ф. Гегеля.

Как известно, в рамках идеалистической традиции утверждается, что первичным является духовное сознание и мышление субъекта, а материя, природа и физическое вторично, производно и зависимо от первичного [8. С. 196].

Важным этапом в развитии идеалистической онтологии рефлексии является философское учение Р. Декарта [3]. Исключая чувственный источник познания, Р. Декарт принимает единственный источник познания – мышление. Подтверждением этому служит его известное изречение «Я мыслю, следовательно, я существую» [3. С. 151]. Выстраивая логику своих рассуждений, Декарт приводит логичное доказательство своего положения. С его точки зрения, если отбросить всё то, по пово-

ду чего мы можем усомниться, например, в существовании Бога или неба, или каких-то тел, даже в существовании собственного тела, мы тем самым приходим к противоречию, которое состоит в том, что, с одной стороны, мы предполагаем и отрицаем существование собственного тела, с другой стороны, в тот же самый момент мы не можем отрицать существование мыслящего. Этим Декарт аргументирует достоверность первичности мышления.

Под мышлением Декарт понимает «все то, что совершается в нас осознанно, поскольку мы это понимаем» [3. С. 152]. При этом, согласно Картезию, ввиду первичности мышления, то что человек желает и воображает, а также чувствует, есть то же самое, что человек мыслит. В этой связи ум Р. Декарта понимает как сотворённую субстанцию, аналогично тому, как существует и телесная субстанция. И тогда для того, чтобы познать субстанцию, её необходимо подвести под общее понятие вещи. В свою очередь, вещь постигается благодаря какому-либо её атрибуту. Таким образом, согласно Декарту, ум мыслится так же, как мыслится любая телесная субстанция, так же как мыслится и любая вещь. Ум, мысля себя, выявляет у себя лишь идеи вещей, созерцает их, и на основе этого затем принимает решение об истинности или ложности полученных заключений.

Признавая содержательность и логичность рассуждений Р. Декарта, сопровождающихся строгими доказательствами всех выдвигаемых им положений, в частности, положений относительно мышления, следует обратить внимание на следующее. Из подробного представления Р. Декартом мышления мышления, т. е. рефлексии, следует, что на первом этапе ум

выявляет у себя идеи вещей. Однако зададимся вопросом о причине возникновения идей и их носителе. Сам Р. Декарт также обращает внимание на эти вопросы, но данные им ответы вряд ли можно считать убедительными. Поясним нашу мысль.

Согласно Р. Декарту, начиная мыслить себя, ум выявляет уже имеющиеся в нём идеи. Итак, если идеи уже находятся в уме, то какие именно идеи рассматривает ум? Р. Декарт говорит, что идеи различаются только тем, что они представляют различные вещи, при этом «чем больше они содержат в себе объективного совершенства, тем более совершенной должна быть их причина» [3. С. 155]. В этой связи можно только полагать, что совершенство и причина идеи находятся в её адекватности представляемой вещи, проявляющейся, видимо, в установлении атрибутов вещи. Самая совершенная идея, по мнению Р. Декарта, не может быть представлена человеку идеей вещи. И поскольку человек не обнаруживает у себя высшего совершенства, то это совершенство присуще кому-то отличному от человека – Богу. Бог есть единственная причина всего. Способ познания Бога лежит через его идею, которая совершенна, но до конца не познаваема ввиду бесконечности Бога и конечности человека. Этим ограничивается объяснение причинности выбора идей, источника идей и их носителя.

На основании исследования сущности рефлексии в философии Р. Декарта, мы можем утверждать, что рефлексия в философии Р. Декарта представлена как мыслящий себя ум или мышление мышления. Ум есть сотворённая субстанция, которая нематериальна и познаётся точно так же, как познаётся любая вещь (тоже субстанция) – субстанции соответствует идея. Тем самым источник рефлексии нематериален, её результатом является уже готовая идея. В силу этого сущность рефлексии в философии Р. Декарта представлена без привязки к материальным носителям, т. е. идеалистически.

Следующий шаг в развитии идеалистической онтологии рефлексии был сделан Г. В. Лейбницем [7]. Рефлексия у Лейбница «есть не что иное, как внимание, направленное на то, что заключено в нас» [7. С. 51]. В этой связи, мы и выясним, что, со слов Лейбница, «заключено в нас», ведь, собственно, это «заключённое в нас» и составляет предмет рефлексии.

Г. В. Лейбниц придаёт критике рассуждения тех философов, которые утверждают, что душа человека схожа с дощечкой для письма, на которой изначально ничего не написано, а «записи» являются следствием работы ума. Подобные рассуждения, по мнению Лейбница, ведут к тому, что душа имеет телесную сущность. Но душа сама, по убеждению Г. В. Лейбница, есть бытие, субстанция. Термин «дух» Г. В. Лейбниц понимает «столь общим образом, чтобы оно обнимало все или, вернее (выражаясь ещё более общим образом), все энтелехии, или субстанциональные единицы, аналогичные духам» [7. С. 226]. В нас, в человеческом духе, представляющем собой субстанцию, заключены идеи, появившиеся ещё до того, как мы их стали отчётливо осознавать. Тем самым предметом рефлексии, согласно Г.В. Лейбницу, являются идеи духа. Идеи находятся в нашем духе и извлекаются они только посредством рефлексии, но при этом мысли нет необходимости постоянно извлекать идеи духа, поэтому мысль обращает внимание лишь на актуальные идеи. Посредством рефлексии человек, сам являющийся субстанцией, находит идею субстанции в самом себе. И этим, с нашей точки зрения, определяется предназначение рефлексии в философии Г.В. Лейбница.

Согласно Г. В. Лейбницу, идеи разделяются на простые идеи, идеи модусов, идеи субстанций и идеи отношений. Дух пассивен по отношению к простым идеям от чувств, но, комбинируя и образуя сложные идеи, дух активен, деятелен. Деятельность духа над собственными идеями Г.В. Лейбниц называет мышлением. И тогда рефлексия, понимаемая Лейбницем как «внимание, направленное на то, что заключено в нас», есть не что иное, как деятельность духа, направленная на собственные идеи. Этим, собственно, и выражено идеалистическое понимание сущности рефлексии в философии Г. В. Лейбница. Далее и сам Г. В. Лейбниц говорит о том, что мышление «не может быть доступной пониманию модификацией материи» [7. С. 67]. Поясняя своё утверждение, Г.В. Лейбниц говорит, что душа бестелесна, а так как между бестелесной субстанцией и любой модификацией материи не существует никакого соотношения, то и мышление как деятельность души не может быть доступной пониманию материи.

В этой связи возникает вопрос о том, как возникает мышление? Г.В. Лейбниц утверждает, что мышление возникает двояким способом.

Первый способ заключается в присоединении к материи Богом некоторой субстанции, свойственной мыслить по своей природе. Второй способ также зависит от участия Бога и предполагает его вклад в материю мышления. Но на вопрос о том, каким образом при этом осуществляется вклад Бога, Г. В. Лейбниц даёт ответ – «чудесным образом» и, с его точки зрения, «невозможно утверждать, что материя мыслит, не вкладывая в нее нетленной души и не допуская чуда» [7. С. 68]. Такое объяснение процесса мышления, который переносится и на рефлексию, приводит нас к мысли о том, что, несмотря на интерес к исследованию рефлексии в философии Г.В. Лейбница и представлении её как деятельности духа, направленной на собственные идеи, т. е. мышление себя, само мышление (а следовательно, и рефлексия), не содержит убедительного основания и в качестве своего объяснения имеет лишь божественное чудо.

С нашей точки зрения, малоубедительными являются и рассуждения Г. В. Лейбница относительно носителя рефлексии. Г. В. Лейбниц говорит о том, что рефлектирующий субъект, осознавая свои собственные действия, рассматривает себя как вещь, но вещь, мыслящую в различных местах и различное время. При этом рефлектирующий субъект представляется для себя тем, что он именуется своим *Я*. Возникает вопрос: может ли при этом своё *Я* оставаться в одной субстанции или оно переходит в различные субстанции, ведь каждый раз дух мыслит разные идеи? По мнению Г. В. Лейбница, имеет место личное тождество: *Я* оказывается всегда тем же, чем оно было ранее. Но душа человека бессмертна. И тогда, сохраняя личное тождество, бессмертная душа должна всегда одинаково мыслить. В том, что душа может переходить в различные тела, по утверждению Г. В. Лейбница, не содержится никакой нелепости. Вследствие этого вопрос о носителе рефлексии не получает полного решения, поскольку так и непонятно, чей опыт, чьи действия и чьё мышление осмысливает дух, рефлектируя, – *Я* настоящей субстанции или *Я* субстанции, существующей до неё.

Вышесказанное о сущности рефлексии в философии Г.В. Лейбница позволяет заключить, что рефлексия есть деятельность духа, направленная на собственные идеи, т. е. мышление себя. Мышление как деятельность духа нематериально и предполагает чудо, сотворённое Богом. В этой связи нематериальна и рефлексия.

С нашей точки зрения, есть все основания утверждать, что рефлексия, лежащая в основе критического мышления, является одной из составляющих гносеологии И. Канта, который, как известно, не принимал догматическую систему познания и считал наиболее оптимальной систему критического философствования, заключающуюся в исследовании разумом своих пределов.

Рефлектирование, являющееся у И. Канта [6] синонимом слова «размышление», предполагает способность к рассуждениям, что «означает сравнивать и соединять данные представления либо с другими, либо со своей познавательной способностью по отношению к понятию, возможному благодаря этому» [6. С. 115]. При этом рефлексия, по словам И. Канта, «не имеет дела с самими предметами, чтобы получать понятия прямо от них; она есть такое состояние души, в котором мы, прежде всего, пытаемся найти субъективные условия, при которых можем образовывать понятия. Рефлексия есть осознание отношения данных представлений к различным нашим источникам познания, и только благодаря ей отношение их друг к другу может быть правильно определено» [4. С. 251]. То, что рефлексия – это состояние души, которая у И. Канта «и в этой жизни находится в неразрывной связи со всеми нематериальными существами мира духов» [5. С. 311], наводит на мысль о нематериальной сущности рефлексии. Покажем это.

И. Кант выделяет две способности суждения: определяющую способность (способность, подводящую под общее особенное) и рефлектирующую способность (способность восходить от особенного к общему). При этом рефлектирующая способность действует с учётом трансцендентальной системы априорных понятий, в которой вещи природы мыслит чистый рассудок. При этом рефлектирующая способность позволяет исследовать эмпирические понятия, выявляя связи между ними и восходя к более общим эмпирическим и априорным понятиям. Тем самым рефлектирующая способность исследует систему природы на основе эмпирических законов, опираясь на априорные понятия, т. е. имеет место трансцендентальный принцип. В этом, согласно И. Канту, состоит принцип рефлексии. Расшифровывая принцип рефлексии в отношении понятий природы, И. Кант говорит о преуказании рефлексии, состоящем в том, что способность суждения «схематизирует рефлексию а priori и приме-

няет эти схемы к каждому эмпирическому синтезу» [6. С. 117], т. е. полученная схема служит правилом для проведения и интерпретации эмпирических наблюдений.

При этом как, согласно И. Канту, раскрывается принцип рефлексии в познании? По мнению философа, наш рассудок *a priori* ориентирован на решение задачи, заключающейся в определении связного опыта из данных восприятий природы. Эти восприятия содержат в себе многообразие эмпирических законов, но рассудок *a priori* располагает лишь всеобщими законами природы. Все же частные правила природы, её порядок, по утверждению И. Канта, могут быть известны рассудку, но только эмпирически. При этом частные правила природы рассудок должен мыслить как законы. Таким образом, с одной стороны, рассудок не является определяющим в отношении объектов природы и её частных законов, с другой стороны, он должен следовать эмпирическим законам. Тогда, согласно требованию первоначально сформулированной И. Кантом задачи, объекты природы и её частные законы (как «особенное» в терминологии И. Канта) должны в соответствии с эмпирическими законами взойти к общему. Тем самым решение сформулированной задачи осуществляется на основе рассуждений, состоящих в восхождении от особенного к общему.

Способность восходить от особенного к общему у И. Канта есть рефлектирующая способность, которая, как следует из представления действий рассудка при решении задачи, определяет отношения объектов природы и её частные законы, руководствуясь эмпирическими законами. И далее И. Кант говорит, что «хотя рассудок в отношении их (объектов) *a priori* ничего определить не может, он все же, чтобы следовать этим так называемым эмпирическим законам, должен положить в основу всякой рефлексии о них некий априорный принцип» [6. С. 184]. Этот априорный принцип И. Кант выражает положениями, согласно которым, во-первых, в природе действует субординация родов и видов, постижимая нами; во-вторых, роды и виды, существующие в природе, сближаются по общему для них принципу, переходя от одного к другому к высшему роду; в-третьих, первоначально рассудок допускает различные виды каузальности, которые подчинены определённому числу принципов.

Следует признать, что выдвинутые И. Кантом положения определяют соответствие природы человеческим познавательным способно-

стям, что *a priori* предполагается способностью суждения для рефлексии. И это соответствие природе по отношению к познавательным способностям трансцендентально. Следуя И. Канту, рассудок должен положить в основу рефлексии эти положения. Но как? И откуда рассудок получил эти положения? У И. Канта находим, что «рассудок объективно признает это соответствие как нечто случайное» [6. С. 184]. Случайное в понимании И. Канта есть составляющее субстанциального целого, т. е. мира. Таким образом, рассудок объективно признаёт то, что существует субстанциально, нематериально. Значит и основу рефлексии, согласно такому подходу, составляет нематериальное. Более того, вопрос о том, каким образом рассудок вкладывает нематериальное в основу рефлексии, остаётся нерешённым.

Подводя итоги вышесказанного о сущности рефлексии в философии И. Канта, мы приходим к следующему заключению. Рефлексия как состояние души находится в неразрывной связи с нематериальными существами духов и выражается поиском субъективных условий образования понятий посредством осознания отношения полученных представлений к источникам познания субъекта. Способность субъекта к рефлексии (рефлексивность) есть способность к размышлению, которая по отношению к познавательной способности субъекта осуществляется согласно трансцендентальному принципу: с одной стороны, субъект в познании действует в соответствии с эмпирическими законами, с другой стороны, опирается на априорные понятия. Что является источником априорных понятий, И. Кант не поясняет. Связь рефлексии с нематериальными существами духов, её субстанциальная основа, заложенная рассудком, вполне соответствуют идеалистической традиции.

Большое внимание природе познания и мышления (умопостижения) уделяется в трудах И. Фихте [9]. И. Фихте определяет содержание знания как выражение Бога, а точнее, как схему божественной жизни, существующую «через себя», как оно есть. Такое понимание знания означает, что и способность к размышлению, к познанию есть также выражение Бога. И в силу человеческого бытия из Бога субъект познания должен стремиться к пониманию, осознанию своих способностей к мышлению и познанию, т. е., иными словами, субъект должен стремиться к рефлексии, ведь человеческая жизнь, не зависит от случайных

событий, а есть движение по плану, согласно которому «человечество в этой своей жизни свободно превращает себя в чистое отражение разума» [9. С. 19].

Как известно, И. Фихте различает внешнее и внутреннее восприятие. Внешнее восприятие представляет собой возбуждение внешнего чувства, которое принадлежит к созерцаниям в них и ограничено созерцаниями. В силу этого внешнее восприятие не выходит за рамки созерцающего. Говоря о внешнем восприятии как созерцании, И. Фихте тем самым допускает воздействие на субъект извне. Внешнее восприятие или созерцание определяется существованием самого сознания, которое, в свою очередь, не является только лишь безжизненным зеркалом, отражающим внешние объекты, а относится к способности из Бога через её бытие. Сознание, по утверждению И. Фихте, само в себе обладает силой и состоит из двух частей: самосозерцания и мышления. В свою очередь, созерцание детерминирует проявление мышления, в котором знание мыслится как схема божественной жизни, как стремление к бытию выражения Бога, а мышление упраздняет и уничтожает созерцание в его принципе.

Из устанавливаемой И. Фихте связи созерцания и мышления далее усматривается сущность мышления, его причина. Возникновение мышления, согласно Фихте, обусловлено выведением созерцания из «текущего» и феноменального состояния, приданием ему новой формы и превращением его в самостоятельное бытие. Таким образом, первый акт мышления обусловлен переходом созерцания в самостоятельную субстанцию. Другими словами, *Я* по отношению к внешнему восприятию становится самостоятельной субстанцией.

Второй акт мышления определяется И. Фихте через внутреннее восприятие или рефлексию. Внутреннее восприятие (рефлексия) противоположно внешнему. Если причина внешнего восприятия определяется существованием самого сознания, то внутреннее восприятие или рефлексия есть такое состояние сознания, которое «задерживает поток причинности, и тогда жизнь становится принципом благодаря возможности свободного акта» [9. С. 409]. Свобода акта выражается свободным восприятием и целеполаганием субъекта. При этом если на первом этапе мышление переводит созерцание в самостоятельную субстанцию, но эта субстанция всё же ещё является носителем случайных, несущественных свойств предме-

та (является акциденцией), то на втором этапе мышления, собственно рефлексивном, происходит превращение знания о предмете в знающего. Акцидентальность переходит в форму самостоятельного бытия. И тогда субстанция становится уже не знанием, а знающим, носителем текучего знания или принципом.

Согласно И. Фихте, и на первом, и на втором этапах мышления *Я* представляется в двух видах: на первом этапе *Я* есть субстанция по отношению к внешнему восприятию, на втором этапе *Я* как субстанция знающего. Тем самым мышление сводится только к представлению и выражению *Я*. *Я* первично. И сам И. Фихте говорит, что «*Я* не может мыслить раньше своего бытия и творить своего творца» [9. С. 413]. Мышление есть само *Я* и оно деятельно: созерцая, разум получает материю, которую он затем мыслит, соединяя со своими мыслями. Но, согласно идеалистическим представлениям И. Фихте, мысль существует сама по себе, существует как нематериальное *Я*. Мысль мыслит саму себя, тем самым выполняя синтезирующую функцию и приводя многообразие к единству. Таким единством является *Я*. В этой связи *Я* у И. Фихте представлено как трансцендентальная апперцепция. И именно этим выражено субъективно-идеалистическое понимание И. Фихте мышления и, в частности, мышления мышления.

Следует признать, что сущность рефлексии в идеализме И. Фихте представляет собой самостоятельную субстанцию *Я*, полученную посредством двухактного мышления. В первом акте через придание новой формы созерцанию объект внешнего восприятия и *Я* как субстанция посредством мышления переходят в самостоятельную субстанцию (но ещё акциденцию). Во втором акте мышления – мышлении мышления или рефлексии *Я* через синтез первого мышления становится уже субстанцией знающего (или принципом). Тем самым, согласно И. Фихте, мысль существует как самостоятельная субстанция *Я*, и каждая последующая мысль, в том числе, и мысль о мысли, т. е. рефлексия, становится самостоятельной нематериальной субстанцией *Я*.

Как известно, именно философия И. Фихте стала отправной для размышлений Ф. В. Й. Шеллинга, который в своём построении трансцендентальной системы идеализма пытался преодолеть фихтевский субъективизм.

Вся натурфилософия Ф. В. Й. Шеллинга, в которой природа есть само бытие, пронизана

мыслями о рефлексии. Сопоставляя понятия абсолютной продуктивности и идеальной бесконечности, Ф. В. Й. Шеллинг [10] говорит об идеальной бесконечности как эмпирической бесконечности. Поскольку бесконечность – это, прежде всего, отображение интеллектуальной бесконечности, то деятельность сознания, сопровождающая интеллектуальную бесконечность, имеет непрерывный характер. Рефлексия прерывает бесконечность, благодаря чему бытие получает длительность. И тогда абсолютная непрерывность присуща только созерцанию и не имеет места для рефлексии, в силу чего созерцание и рефлексия становятся противоположностями.

Согласно Ф. В. Й. Шеллингу, лишь в созерцании субъект обладает реальностью, а посредством рефлексии он превращается в нечто, существующее вне его. В этой связи есть смысл выяснить, каким образом, согласно Ф. В. Й. Шеллингу, происходит это превращение. Первым делом отметим, что по определению Ф. В. Й. Шеллинга, рефлектирование есть состояние, в котором субъект «одновременно является созерцаемым (производимым) и созерцающим» [10. С. 242]. Вследствие этого интерес представляет позиция Ф. В. Й. Шеллинга относительно созерцания *Я* самого себя как «производимого» или *Я* продуктивного. Такая позиция, собственно, и отражает сущность рефлексии в философии Ф. В. Й. Шеллинга.

Акт самосозерцания, согласно Ф. В. Й. Шеллингу, проходит четыре ступени (потенции), и тем самым образует «здание самосознания». Первая ступень характеризуется тем, что *Я* впервые становится одновременно объектом и субъектом и именуется тождеством в силу одновременного появления в субъективном (в самом сознании) сознательной и бессознательной деятельности. На второй ступени самосозерцания объективная сторона деятельности субъекта принимает определённую, и *Я* созерцает эту определённую в ощущении – *Я* становится объектом для *Я* (самого себя). На третьей ступени объективным становится и то, что ранее было субъективным для *Я* – *Я* обращается в объект для самого себя в качестве ощущающего. В результате прохождения указанных трёх ступеней созерцания объективное и субъективное становятся одновременно объективным для *Я*, т. е. *Я* становится объективным. По мнению Ф. В. Й. Шеллинга, кроме объективной и субъективной деятельности, ставших в результате трёх ступеней созерца-

ния объективными, присутствует третья деятельность – созерцающая, или в терминологии Ф. В. Й. Шеллинга, идеальная деятельность, которая в результате прохождения всего процесса созерцания выступит в качестве сознательной деятельности. Следовательно, в представленном процессе созерцания сознательная деятельность и определяет объективное.

Четвёртая ступень созерцания характеризуется созерцанием *Я* как продуктивного. Как мы уже отметили, в результате прохождения трёх ступеней созерцания *Я* становится объективным. Это приводит к тому, что объективным (вновь бессознательным) будет и созерцание *Я*. Идеальная деятельность, присутствующая ранее при созерцании, также включается и в четвёртый этап созерцания. При этом она принимает вид идеальной деятельности второй потенции. Результат этой деятельности и есть результат этой деятельности и есть результат самосозерцания, результат рефлексии. А поскольку эта деятельность есть идеальная деятельность, деятельность вне сознания субъекта, то её результат и составляет то нечто, существующее вне субъекта.

Ф. В. Й. Шеллинг отмечает, что представленная схема продуцирования *Я* создаётся «подобно тому, как нечто определенное создается в результате определенного акта духа» [10. С. 260]. Вне «конструкции» весь продукт созерцания ничто, поскольку он «существует не в большей степени, чем линия геометра» [10. С. 260], т. е. не существует в действительности.

Таким образом, согласно Ф. В. Й. Шеллингу, рефлектирование как состояние субъекта, в котором он одновременно представлен созерцаемым и созерцающим, соответствует четырёхступенчатому акту самосозерцания. В ходе акта самосозерцания созерцательная деятельность, отождествляемая с идеальной, преобразует *Я* объективное и субъективное в объективное *Я*. При этом *Я* посредством идеальной деятельности переводится в нечто, существующее вне сознания, вне субъекта.

Г. В. Ф. Гегель, подвергая критике позицию Ф. В. Й. Шеллинга в отношении иррационального разума, говорит о том, что Ф. В. Й. Шеллингу не удалось уйти от субъективного идеализма И. Фихте, ведь перенесённая на природу шеллинговская система разума («интеллигенция») не выходит за границы субъекта и тем самым не может являться аналогом природы. С точки зрения Г. В. Ф. Гегеля, свободной от субъективизма может быть только система, в которой отождествлены субъективное и объ-

ективное («абсолютное тождество»), ведь в такой системе законы действуют одинаково как для субъективного, так и для объективного. В этой связи абсолютное тождество, по утверждению Г. В. Ф. Гегеля, может быть раскрыто только в логическом понятии.

Логические понятия представляют знания о предмете, не зависящие от субъекта, и тем самым они являются объективными. И Г. В. Ф. Гегель идентифицирует понятие с сущностью вещи. В природе, которая «есть идея в форме *инобытия*» [2. С. 25], вещи существуют бессознательно, т. е. *в себе*, возникая же в сознании субъекта, они переходят в категорию *в себе и для себя*. В этой связи, согласно Г. В. Ф. Гегелю, все определения природы и человеческого духа выводятся из понятия. Тем самым источник развития и природы, и человеческого мышления, заключается в «саморазвитии понятия», вследствие чего имеет логическую, духовную, идеальную сущность.

Положив в основу онтологии понятие, Г. В. Ф. Гегель говорит о том, что рефлексия позволяет обнаружить истину. Рефлексия есть то средство, с помощью которого происходит отождествление субъективного и объективного, что проявляется в движении самосознания. Как известно, по утверждению Г. В. Ф. Гегеля, сознание находится в стадии инобытия, эфира, стихии, которая есть только в духе. Стихия сознания получает своё завершение посредством движения к своему становлению и, будучи непосредственностью духа, существующей в нём субстанциально, стихия сознания «есть *просветленная сущность*, рефлексия, которая сама проста и есть непосредственность как таковая для себя, *бытие*, которое есть рефлексия в себя самого» [1. С. 13]. Тем самым стихия сознания становится почвой для мышления, посредством которого она «поднимается в эфир». Мышление обращается к понятиям, которые сами по себе выражают сущность предмета, но для субъекта эта сущность пока выражена расплывчато, т. е. пока является предикатом.

Понятия, стремясь от категории *в себе* к категории *в себе-и-для-себя*, образуют становление предмета: предикат переходит в сущность. В этом становлении предмета мышление «не есть покоящийся субъект, неподвижно несущий акциденции, а есть понятие, которое само себя приводит в движение и принимает в себя обратно свои определения» [1. С. 33]. В движении мышления и осуществляется переход

содержания мышления как субстанции из предиката субъекта в сущность, в иную субстанцию, в понятие. По словам Г. В. Ф. Гегеля, на этом этапе происходит становление духа, его превращение от данного *в-себе-бытия* в *для-себя-бытие*. При этом субстанция переходит в субъект, предмет сознания переходит в предмет самосознания. Вместе с тем *в-себе-бытия-и-для-себя-бытие*, как результат становления духа, есть духовная субстанция *в-себе*, но *для-себя* полученный результат мышления становится вещью в органической системе субъекта, оставляя в ней своего рода отпечаток. В становлении *в-себе-бытия-и-для-себя-бытие*, с одной стороны, как духовной субстанции, с другой стороны, как субстанции вещи, проявляется единство (тождество) противоположностей: мышление есть бытие, а дух делает адекватным своей сущности наличное бытие. И Г. В. Ф. Гегель так и формулирует задачу рефлексии – «показать определение бытия *Единым*» [2. С. 60].

Согласно Г. В. Ф. Гегелю, описанное выше движение происходит по возвращающемуся в себя кругу: *в-себе-бытия-и-для-себя-бытие* как субстанция вещи вновь становится предметом мышления, при этом как субстанция духа она переходит на следующий уровень и становится вышестоящим духом. И это движение по кругу осуществляется до тех пор, пока дух, являющийся носителем самосознания, не дойдёт до мирового духа. В этой связи Г. В. Ф. Гегель акцентирует внимание на том, что и познаваться может только присутствующее в опыте субъекта, только то, что является прочувствованной истиной, ведь рефлексия в *Я* ничем не наполненное есть пустое знание.

Вышесказанное о сущности рефлексии в философии Г. В. Ф. Гегеля позволяет заключить, что в своём понимании рефлексии философ преодолевает субъективный идеализм и рассматривает рефлексия как средство индивидуального субъекта, позволяющее рассмотреть объективное, абсолютную идею, абсолютный дух. Согласно такому подходу, понятие из категории *в-себе-бытия* посредством рефлексии становится *в-себе-бытия-и-для-себя-бытие*, представляющее духовную субстанцию *в-себе* и субстанцию мышления как бытия *для-себя*.

Таким образом, в результате исследования онтологии рефлексии в идеализме Нового времени, мы утверждаем:

1. В идеалистической традиции понятие рефлексии получило своё развитие от субъек-

ективного идеалистического понимания, где рефлексия рассматривается в рамках трансцендентального мышления, до объективного идеализма, в котором рефлексия есть то средство, которое позволяет субъективному познать объективную идею.

2. Независимо от формы идеализма рефлексия представляет собой идеальную деятель-

ность нематериального духа, направленную на познание самой себя, в которой достигается единство объективного (*в-себе-бытие*) и субъективного (*для-себя-бытие*) в субстанции *в-себе-бытия-и-для-себя-бытия*. И всё это в результате предстаёт как некое чудо, сотворённое Богом.

Список литературы

1. Гегель, Г. В. Ф. Сочинения: в 14 т. / Г. В. Ф. Гегель. – Т. 4. – М.: Изд-во социал.-экон. лит., 1959. – 488 с.
2. Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. Ф. В. Гегель. – Т. 2. – М.: Мысль, 1975. – 695 с.
3. Декарт, Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках и другие философские работы / Р. Декарт. – М.: Академ. проект, 2011. – 335 с.
4. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант. – М.: Эксмо, 2011. – 736 с.
5. Кант, И. Сочинения: в 6 т. / И. Кант. – Т. 2. – М.: Мысль, 1964. – 511 с.
6. Кант, И. Сочинения: в 6 т. / И. Кант. – Т. 5. – М.: Мысль, 1966. – 564 с.
7. Лейбниц, Г. В. Сочинения: в 4 т. / Г. В. Лейбниц. – Т. 2. – М.: Мысль, 1983. – 686 с.
8. Философский энциклопедический словарь / гл. ред. Ильичев Л.Ф. [и др.]. – М.: Совет. энцикл., 1983. – 836 с.
9. Фихте, И. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение / И. Фихте. – Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. – 784 с.
10. Шеллинг, Ф. В. Й. Сочинения: в 2 т. / Ф. В. Й Шеллинг. – Т. 1. – М.: Мысль, 1987. – 637 с.

Сведения об авторе

Шатова Наталья Дмитриевна – кандидат педагогических наук, доцент, научный сотрудник отдела организации и планирования НИР Омского государственного педагогического университета (Омск, Россия).

Shatova.nat@yandex.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 3 (385).
Philosophy Sciences. Issue 39. Pp. 110–118.*

ONTOLOGY OF REFLEXES IN THE IDEALISM OF MODERN TIMES

N. D. Shatova

Omsk state pedagogical university, Shatova.nat@yandex.ru

The author explores the ontology of reflection in the idealism of Modern times. To study the ontological essence of reflection in the works of Descartes, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, the author concludes that the concept got its reflection on the development of the subjective idealist conception to objective idealism. Regardless of the form of idealism reflection is an ideal activity of the intangible spirit, aimed at knowledge itself, which achieved the unity of the objective (*in-itself*) and subjective (*to-self*) in the substance of the *in-itself-being-and-for-itself-being*. And all this is the result appears as a kind of miracle created by God.

Keywords: reflection, ontology, idealism, Modern time.

References

1. Hegel G.V.F. *Sochineniya v 14 tomah. Fenomenologiya duha* [Works: in 14 volumes. Phenomenology of Spirit in 14 volumes], vol. 4. Moscow, Izd-vo social'no-ehkonomicheskoy literatury Publ., 1959. 488 p. (In Russ.).
2. Hegel G.V.F. *Ehnciklopediya filosofskih nauk* [Encyclopedia of Philosophy], vol. 2. Moscow, Mysl' Publ., 1975. 695 p. (In Russ.).
3. Dekart R. *Rassuzhdenie o metode, chtoby verno napravlyat' svoj razum i otyskivat' istinu v naukah i drugie filosofskie raboty* [Discourse on Method to correctly guide your mind and find the truth in the sciences and other philosophical works]. Moscow, Akademicheskij Proekt Publ., 2011. 335 p. (In Russ.).
4. Kant I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason]. Moscow, Ehksmo Publ., 2011. 736 p. (In Russ.).
5. Kant I. *Sochineniya v 6 tomah* [Works in 6 volumes], vol. 2. Moscow, Mysl' Publ., 1964. 511 p. (In Russ.).
6. Kant I. *Sochineniya v 6 tomah* [Works: in 6 volumes], vol. 5. Moscow, Mysl' Publ., 1966. 564 p. (In Russ.).
7. Lejbnic G.V. *Sochineniya v 4 tomah* [Works: in 4 volumes], vol. 2. Moscow, Mysl' Publ., 1983. 686 p. (In Russ.).
8. *Filosofskij ehnciklopedicheskij slovar'* [Philosophical Encyclopedic Dictionary]. Moscow, Sovetskaya ehnciklopediya Publ., 1983. 836 p. (In Russ.).
9. Fihte I. *Fakty soznaniya. Naznachenie cheloveka. Naukouchenie* [Facts consciousness. Assigning rights. Naukouchenie]. Minsk, Harvest; Moscow, AST Publ., 2000. 784 p. (In Russ.).
10. Shelling F.V.J. *Sochineniya v 2 tomah* [Works: in 2 volumes], vol 1. Moscow, Mysl' Publ., 1987. 637 p. (In Russ.).

ИСТОРИЧЕСКАЯ СТРАНИЦА



В. А. Кузнецов

ПЕРВЫЙ РУССКИЙ УЧЕНЫЙ, ПОЛУЧИВШИЙ УЧЕНОЕ ЗВАНИЕ, И УЧИТЕЛЬ РУССКОГО ЯЗЫКА ЕКАТЕРИНЫ II

Первым русским ученым стал математик, филолог-русист, переводчик и писатель Василий Евдокимович Ададулов (или Адодуров) (15 марта 1709 – 5 ноября 1780). Происходил из старинного дворянского рода Ададуловых. Начальное образование получил в Новгородской школе (духовном училище) Лихудов (греческие школы Иоанникия и Софрония Лихудов), затем в Славяно-греко-латинской академии с 1723 по 1726 гг. В дальнейшем учился в Петербурге в Академической гимназии (учебном заведении при Академии наук) с 1726 по 1727 г., где изучал естественные науки и иностранные языки. Там студент обратил на себя внимание математика Якоба Бернулли. С 1728 г. в качестве переводчика переводил тексты с латинского и немецкого языков для академических изданий. В Академии он сотрудничал с В. К. Тредиаковским, который, вернувшись из Франции, поселился на квартире Ададулова. В 1733 г. Ададулов стал первым русским действительным членом (адъюнктом) Петербургской академии наук по кафедре высшей математики у Леонарда Эйлера (М.В. Ломоносов стал адъюнктом лишь в 1742 г.). Интересный факт – в 1736 г. Ададулову «был вверен надзор за присланными из Москвы учениками Академической гимназии, в числе которых был и Ломоносов. Под руководством Ададулова Ломоносов начал изучать математику.

В 1741 г. Ададулов был назначен товарищем (заместителем) Герольдмейстера, затем в 1753–1755 гг. был Герольдмейстером, руководившим российским герботворчеством.

Ададулов был близок с влиятельным семейством Разумовских. Он даже некоторое время исполнял обязанности секретаря при фаворите Елизаветы Петровны А. Г. Разумовском и даже

сопровождал в 1744 г. Императрицу и А. Разумовского в Киев. При приезде в Россию невесты наследника престола Петра Федоровича, принцессы Софии (принцесса Ангальт-Цербтская, Софья Фредерика Августа), будущей императрицы Екатерины II, ему поручили в 1744 г. учить ее русскому языку.

В конце царствования Елизаветы Петровны Ададулов попал в опалу «за принадлежность к делу канцлера А.П. Бестужева-Рюмина» и был отправлен в 1759 г. в Оренбургский край на должность вице-губернатора. При вступлении на престол Екатерины II, был возвращен из «почетной» ссылки и назначен в 1762 г. куратором Московского университета и президентом Мануфактур-коллегии в Москве. Кроме математических исследований и переводов с иностранных языков, он в 1740 г. составил русскую грамматику, ставшую значительным вкладом в дело размежевания русской и церковно-славянской грамматики. В 1768 г. издал «Правила российской орфографии».

С 1763 г. Ададулов – Сенатор. С 1778 г. – почетный член Академии наук и действительный тайный советник. Следует отметить такой факт – подпись Ададулова встречается на государственных ассигнациях первого выпуска 1769–1785 гг. (только два сенатора собственноручно подписывали каждую ассигнацию, подтверждая ее подлинность и платежеспособность).

По одним источникам В. Е. Ададулов умер в 1780 г. в Москве, по другим – в Петербурге. Его могила находится на Лазаревском кладбище Лавры Александра Невского в Петербурге.

Рубрику ведет доктор исторических наук
В. А. Кузнецов