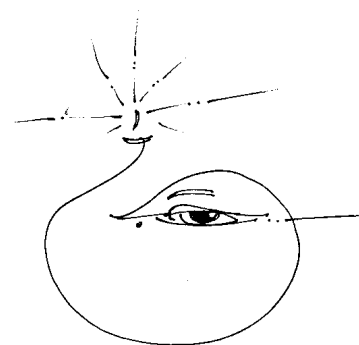


ФИЛОСОФСКИЙ ВЗГЛЯД НА ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ



*Вестник Челябинского государственного университета. 2019. № 12 (434).
Философские науки. Вып. 54. С. 5–10.*

УДК 17.022.1
ББК 87.52

DOI: 10.24411/1994-2796-2019-11201

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ПРОРЫВ: АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

А. Б. Невелев, А. Я. Камалетдинова

Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия

Глобальным вызовом современности всему человечеству становится проблема природы человека, его ценностно-образующего начала, бытия человека, предметно-энергийного метода познания мира. Острая необходимость в исследовании ценностно-образующего основания человека и социальных отношений обусловлена вызовом, обращённым к современному российскому обществу и к российскому государству, который заключается в том, что нам приходится решать проблемы, связанные с обоснованием права различных социальных общностей следовать своим ценностям, с практикой насильственного распространения ценностей одной культуры на все остальные, с необходимостью предотвращения или разрешения конфликтов и установления согласия между странами и народами, следующими разным ценностям. Решение всех названных проблем невозможно без разработки методологических основ изучения ценностно-образующего основания, предметно-энергийного метода познания, концептуальных оснований исследования социальных отношений на основе гражданской идентичности россиян.

Высокий уровень значимости проекта обусловлен общим признанием ценностно-образующего основания в качестве основного регулятива совершенствования человека и становления отношений между индивидами, социальными общностями, странами и недостаточной изученностью этого феномена на уровне философского познания.

В результате проводимого исследования в рамках гранта ФПНИ «Предпосылки и начало цивилизационного прорыва» мы пришли к выводу, что научная новизна исследования заключается в обосновании того, что: 1) ценностно-образующее основание является формой существования энергийности индивидов, предметная определённость которой задаётся качествами переживаемого человеком культурно опосредованного отношения (целенаправленной деятельности); 2) традиционный знаниецентрированный метод познания необходимо требует предметно-энергийного метода познания бытия человека; 3) идентичность россиян в соответствии с предметно-энергийными уровнями бытия обеспечит единство и стабильность современного российского общества.

Ключевые слова: *цивилизационный прорыв, аксиология, демаркация предметности, энергийности.*

Цивилизационный прорыв в качестве стратегической задачи развития России был определён в послании президента Российской Федерации В. В. Путина. С философско-методологической точки зрения любой прорыв представляет собой качественный переход, скачок от одного качества к другому, значительно более развитому. Принципиально обновляющий цивилизационные характеристики общества переход (скачок) предполагает

сосредоточение сил и средств в прорывном направлении. С предметной стороны это направление, пусть и в зачаточной форме, должно уже быть в наличном бытии. В частности, элементом такой формы является, например, искусственный интеллект. При современных возможностях обновления первоначально выбранное направление способно в сжатые сроки обрести весьма развитые формы, вплоть до передовых мировых показателей. Тому

есть множество примеров, среди которых весьма яркими примерами выступают успехи России в создании передовых видов вооружений, дающие асимметричный ответ на стратегические вызовы нашего времени. Впечатляет в этом отношении и пример Китая, Индии, других стран, способных ответить на эти вызовы. Готовы к впечатляющим стратегическим ответам и традиционно передовые в научно-техническом отношении страны. Старт взят, и гонка разворачивается с колоссальным ускорением.

Особое значение приобретает гибкость стратегически значимых реакций цивилизации, готовность реагировать на самые неожиданные повороты социально-исторического развития. Вот тут и возникает занимающая нас *проблема ценностной инерции* общества и, соответственно, государства, проблема успокоенности, удовлетворённости текущими успехами и стремления перевести режим стратегического развития страны в русло преимущественно воспроизводства былых достижений. Это уже аксиологическая проблематика. Аксиология как «зона ответственности» философии, на наш взгляд, может и должна концептуально предложить механизм преодоления систематического ценностного застоя и самоуспокоенности субъектов цивилизационного прорыва. Торможение процесса обновления, как правило, предстаёт в качестве воспроизводства былых продуктивных достижений. Цель реализуется в продукте, продукт становится целью. Эта цикличность, точнее спиралевидность деятельности, производства имеет тенденцию абсолютизировать значимость продукта как воплощённой цели. Тем самым идеальная составляющая процесса производства (цель) подпадает под власть готового, более статичного продукта, как той части результата, которая была предусмотрена в цели.

Но у совокупного результата деятельности есть ещё одна составляющая, которая порой не очень по вкусу субъекту цивилизационного прорыва, — это та часть объективного результата, которая вообще не предусматривалась в цели, но неожиданно для субъекта обнаружилась. Назовём её дельта-результатом, той разницей, которая возникает, если от результата в целом отнять продукт, то, что не задумывалось в цели, но получилось при реализации. Главная характеристика дельта-результата — в его неожиданности, непредсказуемости. Дельта-результат возникает в сфере неопределённости. Это собственное «дитя» неопределённости, далеко не всегда желательное для субъекта,

стремящегося к устойчивости, укоренённости в успешном продукте. Понятно, что идентичность субъекта с успешным продуктом субъективно неизмеримо предпочтительнее, чем идентичность с неуспехом, с крахом, с неустойчивостью и неопределённостью перспектив. В ценностном отношении дельта-результат не просто неценен, он может быть антиценен. Впрочем, в рамках дельта-результата присутствует и ценностно нейтральное содержание, которое индифферентно к намерениям субъекта. Так что субъекту цивилизационного прорыва, как радикального отрицания, преодоления прежнего качества цивилизационного бытия приходится зачастую сталкиваться с ценностно негативными переживаниями, как отражением «уходящей из-под ног почвы».

В связи с этим уместно вспомнить концепции верификации и фальсификации в эпистемологии, их ценностный эффект для бытия познающего субъекта. Верификация настроена в личностном отношении на позитивное утверждение субъекта в континууме деятельности. В единстве всех познавательных процедур у познающего субъекта сохраняется нацеленность на позитивное опытное подтверждение тех теоретических установок, которые были заведены в цель процесса исследования. Субъект процесса научного познания развёртывает своё «Я» во всех моментах своей деятельности устойчиво предметно, и проверяющий опыт (верификация) подтверждает этот предметный приоритет. В основе верификации лежит именно логика подтверждения цели субъекта в продукте его деятельности. Субъект при этом избегает проблем, связанных с дельта-результатом деятельности, производства. Дельта-результат до поры до времени остаётся в тени, не будучи схваченным познающим субъектом категориально, не учтённым концептуально. Фальсификация категориально вводит в сферу философско-методологического и аксиологического рассмотрения отрицательную результативность деятельности и, в частности, научно-познавательной деятельности. Гипотетико-дедуктивный настрой фальсификации ориентирует субъекта на отчётливо фиксированное категориальное использование дельта-результата.

Разумный скепсис по отношению к продуктивной стороне деятельности теперь сопровождает любые познавательные да и практические процедуры. Как выглядит на фоне сказанного проблема ценностной инерции субъекта в условиях цивилизационного прорыва, порождаемая приоритетностью продукта в структуре объективного

результата деятельности? Чтобы избежать чрезмерного торможения мысли и действия, когда требуется максимальная отдача и того, и другого, нужна аксиологическая перестройка ценностного сознания субъекта. Аксиологическая постановка проблемы отличается от ценностной постановки тем, что вводится как необходимый компонент рефлексии над ценностным сознанием. При этом аксиологический аспект уясняется субъектами цивилизационного прорыва в качестве процедуры, осуществляющейся по типу фальсификации. Риск «почивания на лаврах» рассматривается именно как риск самозамыкания сознания на продукте, на чрезмерном приоритете продукта перед дельта-результатом. Именно дельта-результат, восстанавливая былую ситуацию предметной неопределённости ценностного сознания, позволяет вести научный поиск во всех мыслимых направлениях. Вместе с тем аксиологическая составляющая сознания позволяет удерживать его энергичность в ситуации самоконтроля.

Ценностное сознание становится аксиологическим только в условиях построения системы ценностей и введения отношений рефлексии над каждым из предметных уровней ценностного бытия субъекта. Ценностное сознание аксиологически предстаёт как иерархическая система предметных уровней, каждый из которых отличается от другого уровня своеобразием социокультурного средства, задающим качественно определённое отношение в культуре. Социокультурное средство делает человека предметным существом. Поскольку указанное средство внутри себя неоднородно из-за качественно различных отношений, которые задаются различными группами средств, мы фиксируем четыре предметных уровня ценностного бытия и ценностного сознания человека: орудийный, символический, знаковый и предельно знаковый (универсальный). Любая ценность имеет две стороны своего бытия: предметную и энергичную. Предметная сторона ценности: то, *что* мы любим, энергичная сторона ценности: то, что мы *любим*. Именно из этого, по нашему мнению, исходил, например, М. Шелер [11], представляя свою иерархию ценностей, как *ordo amoris*, порядок любви. Любовь уместно трактовать как «захваченность» [1; 10], как энергичность [3; 4]. Предметная иерархия ценностей человека есть вместе с тем предметная иерархия его любви (энергичности).

Для конструктивной аксиологической рефлексии над ценностным миром человека следует до-

вести отношение предметности и энергичности в составе ценности до уровня демаркации, качественного разделения их. Для этого обратим внимание на одну закономерность, которая, думается, как правило, ускользает от взгляда исследователей. Каждый шаг субъекта «вверх» по ценностной «вертикали» предметных слоёв его бытия связан с нарастанием предметной неопределённости, которая доходит в пределе до «исчезновения предметности» [12]. И в то же время каждый шаг по этой вертикали означает нарастание энергичности, деятельной способности субъекта, которая в моменте предельной предметной неопределённости достигает предельной энергичной концентрированности, аккумуляции. Если попытаться интерпретировать рассмотренные энергичные метаморфозы в традиционном категориальном ключе, то логично усмотреть в первых трёх предметностях энергичность предметно определённой души, а в четвёртой предметности энергичность предметно неопределённого духа. Во всяком случае, на наш взгляд, предельная (четвёртая) предметность системы ценностей человека позволяет вполне строго осуществить демаркацию предметности и энергичности, когда энергичность предстаёт как *не-предметность*, в которой предметным остатком является это самое «безотносительное *не*» [2; 7]. В такой логике демаркации предметности и энергичности ценностного сознания могут быть интерпретированы даймонионом Сократа, Эросом Платона, Единым неоплатоников, чистым разумом И. Канта [3], формой стоимости К. Маркса [6] и т. д. «Классикой жанра» является последняя, а именно форма стоимости К. Маркса [6].

Показательны четырёхэтапность восхождения предметной формы знания или ценности и процесс вертикальной предметной сублимации энергичности. Так, меновая стоимость в качестве единичной (случайной) формы стоимости предметно трансформируется в развёрнутую, затем всеобщую и, наконец, денежную. Предметное разнообразие эквивалентов сходит «на нет» [8]. Зато энергичность в абстрактной денежной форме стоимости достигает предельных показателей насыщенности. Людей охватывает энергичная «золотая лихорадка» и самыми страдающими от энергичной насыщенности денег выступают собиратели сокровищ, «скупые рыцари», «глупые капиталисты». Во всех перечисленных случаях мы имеем дело с проявлениями одной и той же сущности: «вертикальной» сублимации (предметного восхождения) энергичности, деятельной

способности человека. Применительно к ценностному миру человека все эти примеры — явления, обнаруживающие сущность, демонстрируют демаркацию: разделение предметности и энергичности или — что то же самое — разделение ценности и ценностно образующего основания. Без демаркации ценностей и ценностно образующего основания нет момента рефлексии человека над своим ценностным миром, есть чрезмерная зависимость субъекта от предметной стороны ценностей. Эта предметная зависимость, как отмечалось выше, может чрезмерно акцентировать в сознании субъекта ценностную значимость продукта и подталкивать к не обновляющему его воспроизводству.

Обновляющее действие философско-методологической рефлексии по отношению к системе (иерархии) ценностей заключается в периодической фиксации ценностно образующего основания как такового, в его чистом виде. Подобно тому как И. Кант [3], осуществив демаркацию чистого разума от чувственности и рассудка, сделал в «Критике практического разума» *чистый* практический разум основой всех форм бытия личности, даймонион Сократа также демонстрирует отношение обратной зависимости его *не*-предметности к энергичной насыщенности, отговаривая мыслителя от каких-либо предметно конкретных поступков и в то же время энергично определяя Сократа как непревзойдённого знатока «одной совсем небольшой науки» — науки любви. То есть даймонион Сократа представлял собой предметность мироздания, сведённую «на нет», а «наука любви» при этом становилась макси-

мально насыщенной, превращая Сократа в своего лучшего знатока. Платон в диалоге «Пир» выстраивает систему ценностей по тому же принципу исчезающей предметности [9]. Эрос прекрасного тела в итоге сублимации, предметного возвышения проходит этапы (слои) прекрасной души, прекрасного мира и достигает уровня *не*-предметной идеи Эроса как таковой. Предельно универсальная и предметно абстрактная идея сопрягается тут с максимальной энергичной насыщенностью. Эрос, как ценностно образующее основание, сопрягается с предельной предметной неопределённостью универсальной идеи. Ценностно образующее основание всегда остаётся неиссякаемым резервуаром идеально любящей энергичности. Этот источник иссякает только в одном случае: когда конечная предметность принуждает его «заикнуться» на себе.

Подводя итог, отметим, что аксиологическая обеспеченность цивилизационного прорыва, в конечном счёте, предполагает, во-первых, способность субъекта к осуществлению демаркации предметности и энергичности как преодолению ценностных, тормозящих обновление предметных установок. Во-вторых, предполагает способность субъекта идентифицировать себя с ценностно образующим энергичным основанием и критически относится к попыткам его предметной тормозящей обновление узурпации. В-третьих, предполагает способность к построению жизнеутверждающей предметно определённой системы ценностей на базе персональной идентичности с ценностно образующим основанием.

Список литературы

1. Гартман, Н. К основоположению онтологии / Н. Гартман ; пер. с нем. Ю. В. Медведева, под ред. Д. В. Скляднева. — СПб. : Наука, 2003. — 639 с. — (Серия «Слово о сущем»; т. 41).
2. Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3: Философия духа / Г. В. Ф. Гегель. — М. : Мысль, 1977. — 471 с.
3. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант ; пер. М. И. Владиславлева (1867); Н. М. Соколова. — СПб. : Лань, 2013. — 452 с. — URL: http://e.lanbook.com/books/element.php?p11_cid=25&p11_id=5922.
4. Лосев, А. Ф. Диалектика инобытия сущности: вечность и время / А. Ф. Лосев ; публ. А. А. Тахо-Годи ; науч. подгот. текста В. П. Троицкого // *Вопр. философии.* — 2018. — № 10. — С. 153–163.
5. Лосев, А. Ф. Дерзание духа / А. Ф. Лосев. — М. : Изд-во полит. лит., 1989. — 366 с.
6. Маркс, К. Форма стоимости / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — 2-е изд. — Т. 49. — С. 139–164.
7. Nevelev, A. B. Philosophy as information. Astra Salvensis — review of history and culture, year VI / A. B. Nevelev, V. S. Neveleva, L. N. Shabatura // *Supplement.* — 2018. № 1. — С. 677–682.
8. Nevelev, A. B. Form of value in the doctrine of Karl Marx as a methodological basis / A. B. Nevelev, A. Ya. Kamaletdinova, O. A. Brilts // *Вестн. Челяб. гос. ун-та.* — 2019. — № 8 (430). Филос. науки. Вып. 53. — С. 83–85.

9. Платон. Сочинения Платона. Часть 4 (Федр. Пир. Лизис. Иппиас большой. Менексен. Ион. Феаг. Соперники. Иппарх) / Платон.— СПб. : Лань, 2014.— 459 с.— Книга из коллекции «Лань». — URL: http://e.lanbook.com/books/element.php?pl1_id=47040.

10. Хайдеггер, М. Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер ; пер. с нем. ; сост., пер., вступ. ст. В. В. Библихина.— СПб. : Наука, 2007.— 621.— (Серия «Слово о сущем»; т. 70).

11. Шелер, М. Философские фрагменты из рукописного наследия / М. Шелер.— М. : Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2007.— 383 с.— (Bibliotheca Ignatiana).— URL: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=447522>.

12. Ясперс, К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс ; пер. с нем. М. И. Левина ; авт. предисл. П. П. Гайденоко.— М. : Политиздат, 1991.— 528 с.— (Мыслители XX века).

Сведения об авторах

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

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

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 12 (434).

Philosophy Sciences. Iss. 54. Pp. 5–10.

CIVILIZATIONAL BREAKTHROUGH: AXIOLOGICAL ASPECT

A.B. Nevelev

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

A.Ya. Kamaletdinova

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

The global challenge of modernity to all mankind is the problem of human nature, its value-forming principle, human being, subject-energy method of cognition of the world. The urgent need to study the value-forming basis of human and social relations is caused by the challenge to modern Russian society and the Russian state, which is that we have to solve problems related to the justification of the right of different social communities to follow their values, with the practice of forcibly spreading the values of one culture to all others, with the need to prevent or resolve conflicts and establish harmony between countries and peoples following different values. The solution of all these problems is impossible without the development of methodological foundations for the study of value-forming basis, subject-energy method of knowledge, conceptual foundations for the study of social relations on the basis of civil identity of Russians.

The high level of significance of the project is due to the General recognition of the value-forming Foundation as the main regulator of human improvement and the formation of relations between individuals, social communities, countries and insufficient study of this phenomenon at the level of philosophical knowledge.

As a result of ongoing research in the framework of the grant FPNI “Background and the beginning of the civilization breakthrough,” we came to the conclusion that the scientific novelty of the research lies in the rationale that: 1) value-forming base is a form of existence of energetic individuals subject definiteness is specified qualities of a man facing culturally-mediated relationship (purposeful activities); 2) traditional sanitation method of knowledge requires a subject-an energetic method of cognition of human existence; 3) the identity of Russians in accordance with the subject-energy levels of existence will ensure the unity and stability of modern Russian society.

Keywords: *civilizational breakthrough, axiology, demarcation of objectivity, energy content.*

References

1. Gartman N. *K osnovopolozheniyu ontologii* [To the basic principle of ontology].— St. Petersburg, 2003. 639 p. (In Russ.).

2. Hegel' G.W.F. *Entsiklopediya filosofskikh nauk. Tom 3: Filosofiya dukha* [The Encyclopedia of philosophy sciences. Vol. 3. Philosophy of spirit]. Moscow, 1977. 471 p. (In Russ.).

3. Kant I. *Kritika chistogo razuma* [The Critique of pure reason]. St. Petersburg, 2013. 452 p. Available at: http://e.lanbook.com/books/element.php?pl1_cid=25&pl1_id=5922. (In Russ.).
4. Losev A.F. *Dialektika inobytiya sushchnosti: vechnost' i vremya* [Dialectics of Otherbeing of Essence: Eternity and Time]. *Philosophy issues*, 2018, no. 10, pp. 153–163. (In Russ.).
5. Losev A.F. *Derzaniye duha* [The Daring of the Spirit]. Moscow, 1989. 366 p. (In Russ.).
6. Marks K. *Forma stoimosti* [The Value-Form]. Marks K., Engel's F. *Sochineniya* [Collected Works], 2nd ed. Moscow, 1974. Vol. 49. Pp. 139–164. (In Russ.).
7. Nevelev A.B., Neveleva V.S., Shabatura L.N. Philosophy as information. Astra Salvensis — review of history and culture, year VI. *Supplement*, 2018, no. 1, pp. 677–682.
8. Nevelev A.B., Kamaletdinva A.Ya., Bril'ts O.A. Form of value in the doctrine of Karl Marx as a methodological basis. *Bulletin of Chelyabinsk State University*, 2019, no. 8 (430), pp. 83–85.
9. Platon. *Sochineniya Platona Chast' 4* [Plato's Writings. Part 4]. St. Petersburg, 2014. 459 p. Available at: http://e.lanbook.com/books/element.php?pl1_id=47040. (In Russ.).
10. Hajdegger M. *Vremya i bytie: Stat'i i vystupleniya* [Time and being: Articles and speeches]. St. Petersburg, 2007. 621 p. (In Russ.).
11. Sheler M. *Filosofskiye fragmenty iz rukopisnogo naslediya* [Philosophical fragments from the manuscript heritage]. Moscow, 2007. 383 p. Available at: URL: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=447522>. (In Russ.).
12. Yaspers K. *Smysl i naznacheniyе istorii* [The Meaning and Purpose of History]. Moscow, 1991. 528 p. (In Russ.).

РОССИЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ: ТЕОРИИ И ПРАКТИКА

Е. П. Каргаполов

Ханты-Мансийская государственная медицинская академия, Ханты-Мансийск, Россия

Даётся анализ понятий «российская цивилизация», «цивилизационный код», «европоцентризм». Отмечается, что особыми формами российской цивилизации, отличающими её от других цивилизаций, в первую очередь от евро-атлантической, выступают государство, церковь, традиционная семья, общинность, соборность, симфония властей. Раскрывается сущность основных цивилизационных противоречий между евро-атлантической и российской цивилизациями; отмечается, что данные цивилизации стоят на разных основаниях, придерживаются разных базисных ценностей. Исследуется роль церкви в формировании российской цивилизационной идентичности.

Ключевые слова: *российская цивилизация, русская цивилизационная идентичность, код русской цивилизации, цивилизационные противоречия, евро-атлантическая цивилизация.*

Проблемы российской цивилизации стали объектом многочисленных исследований представителей разных научных направлений. Традицией становится определение сущности и содержания российской цивилизации, её отношений с евро-атлантической и другими локальными цивилизациями мира, исследование процессов цивилизационной идентификации и идентичности [1; 2; 4; 5; 9; 11; 13 и др.] Многие, особенно западные мыслители, отказывают в самобытности российской цивилизации, в лучшем случае они считают её локальной в отличие от других цивилизаций. Поэтому всеми доступными и недоступными незаконными средствами и методами они навязывают России и её народам комплексы цивилизационной неполноценности, комплексы отстающей культуры, которой надо постоянно кого-то догонять в своём развитии. В связи с тем, что Россия, её народы не принимают такую модель отношений, сопротивляются навязываемым западным моделям развития культуры из-за желания сохранить свою суверенность, свой путь, свою культуру, «цивилизационный код», Запад усиливает политическое, экономическое, идеологическое, военное, правовое давление с тем, чтобы изменить поведение России как на международной арене, так и внутри страны. Это давление выражается в санкциях, эмбарго, идеологических диверсиях, дезинформации, провокациях, политике «двойных стандартов» и пр. акциях против России и её народов.

Русофобия была частью европоцентристской политики «коллективного» Запада в отношении России, её народов и их культур на протяжении длительного времени, в настоящее время

она обретает новые, более изощрённые черты. Вышеуказанные факторы дезориентируют народы России и тем самым значительно затрудняют процессы цивилизационной идентификации России, включая, русскую цивилизационную идентичность. Россия, её народы ищут новые пути своего развития с тем, чтобы ответить на вызовы времени, встроиться в происходящие в мире глобальные перемены. Всё вышесказанное свидетельствует об актуальности исследования проблем российской цивилизации, её «цивилизационного кода», русской цивилизационной идентификации.

Россия в настоящее время встала на путь самосознания и самопознания, поисков ответов на назревшие актуальные вопросы геополитики. В первую очередь это связано с глобальными вопросами выбора путей самобытного и собственного развития. Россия всё больше и больше начинает осознавать факт, что европоцентристская концепция мирового порядка, основанная на господстве одной локальной евро-атлантической цивилизации над «дикими народами» Востока, Юга и России, всё больше и больше утрачивает своё влияние. Народы мира стремятся к большей самостоятельности в решении политических, экономических, социальных и культурных проблем, стремятся повысить свой суверенитет, развивать свою культуру на основе синтеза традиционных и глобальных ценностей. Эти процессы не устраивают страны Запада, поэтому, евро-атлантическая цивилизация становится всё более агрессивной, через разные международные инстанции навязывает свои ценности. Сопротивление идеологии европоцентризма будет нарастать во всех

частях земного шара. Центрами притяжения в мире становятся Китай, Россия, Индия, Бразилия, Саудовская Аравия, ЮАР и другие страны, культура и экономика которых развивается опережающими темпами. Россия сосредоточивается и постепенно восстанавливает свои геополитические и культурные позиции в мире. Россия стремится обеспечить устойчивое экономическое развитие. Она выступает за такой мировой порядок, который будет строиться на многополярности, где не один евро-атлантический центр влияния, но и другие, такие как Россия, Китай, Индия, Бразилия, Мексика, Индонезия и др.

Что представляет собой в этом аспекте современная Россия? Какова её роль и положение в мире? Какова же цивилизационная идентичность современной России? Как мы воспринимаем себя и как воспринимает нас окружающий мир? Вот вопросы, которые интересуют российское общество, народы, отдельных мыслителей. Среди мыслителей распространено мнение, что в данный момент Россия оказалась в положении, когда ни один из этих вопросов не даёт определённого ответа. В общественной науке не существует единства мнений по этим проблемам. В настоящее время учёные и общественные деятели склоняются к двум диаметрально противоположным точкам зрения относительно российской цивилизации. Авторы одной точки зрения считают, что российская цивилизация уникальна и наряду с другими локальными цивилизациями имеет свой «цивилизационный код» [1; 3; 7; 10; 11; 12; 14], который и задаёт её особые свойства. Другие мыслители — в большей степени представители либерального толка — считают, что отдельной российской цивилизации нет и что она составляет часть западного мира, часть евро-атлантической цивилизации, но часть отсталую, постоянно «догоняющую». Их число в России незначительно, но они очень агрессивно настаивают на своей позиции. И между этими тенденциями идёт непримиримая идейная, даже идеологическая борьба. Совместить, интегрировать или слить эти тенденции в единственно верную не удалось и, вероятно, не удастся. Евро-атлантисты посчитали Россию слабой, пытались и пытаются сегодня подчинить её своему влиянию, в худшем случае — значительно ослабить или вообще расколоть на части. Но эти старания Запада терпели ранее и терпят сейчас крах, поэтому они переходят к военному, политическому, экономическому, идеологическому, социальному давлению

(эмбарго, санкции, ужесточение таможенных барьеров, «отжимание» бизнеса и пр.), как это уже было не раз в истории отношений России и Запада. Их цель — развалить, расчленить, ослабить Россию, уменьшить количество населения до 50 миллионов человек (с тем, что оно не смогло организовать и снова стать влиятельным центром в мире), дискредитировать духовные и нравственные основания русской культуры, других народов России.

Для России непригодны те подходы государственного управления страной, организации культурных процессов, которые с успехом используются во Франции, Германии или Италии. В России власть должна быть сильной с тем, чтобы удерживать страну от центробежных тенденций, должен быть один центр принятия решений, эффективная симфония властей, такая, какая выработана в Византии. Эта форма управления государством не означает, что в России невозможны институты демократии и что власть и демократия находятся в постоянном противоречии. Более того, в России демократические институты работают эффективнее, чем в настоящее время на Западе. Посмотрите российские каналы центрального телевидения, на них вы увидите противоположные точки зрения специалистов-международников из России, Украины, Польши, Литвы, Турции и других стран. В этих странах российских журналистов и международных не пускают даже на порог. У российских журналистов отсутствуют фобии в отношении европейских народов США и Западной Европы. Эти страны сегодня — полигон для отработки русофобских технологий воздействия на Россию, её население, культуру. Евро-атлантическая цивилизация — это лаборатория ложных новостей, провокационных заявлений, «двойных стандартов», постановочных мероприятий с тем, чтобы обосновать свои экспансионистские планы в отношении стран, избранных в качестве жертв их устремлений. Таким образом, Западная Европа и США продолжают проводить в жизнь свои евроцентристские концепции в отношении России и её народов.

В России очень разнообразная система власти, особенно на законодательном уровне регионов. В регионах функционируют меджлисы, думы, законодательные собрания и другие формы представительной власти. Россия не стремится к унификации форм и методов регионального управления. Это на практике и есть симфония властей. Через эту систему власти и народ выражает своё

«я», отождествляется с российской цивилизацией. Унификация системы управления регионами, неодинаковыми по культуре, религии, национальному составу, приведёт к разрушению, неприятию и отторжению всей федеральной системы государственного управления. Поэтому принцип симфонии властей является важнейшим достоянием и завоеванием русской культуры и культур народов России. По мнению А. В. Щипкова, «...византийский принцип симфонии властей — один из важнейших кодов русско-византийского социокультурного пространства. Это, в частности, весомая и деятельная роль Церкви в решении социальных проблем в союзе и сотрудничестве с государством. После революции Церковь, как известно, загонялась в подполье. Но при этом интеллигенция в советском понимании этого слова стремится занять место Церкви и выполнять её роли — сотрудничать с государством и оппонировать ему и народу быть “духовными наставником”, учить, окормлять. Церковь “заперли в чулане”, но принцип, культурный архетип, цивилизационный код запретить невозможно. И он проявился в изменённой форме. Перед нами разные, даже полярные исторические явления, а принцип один. Так работает византийско-русский цивилизационный код, работает в резко изменившихся исторических обстоятельствах» [12, с. 31]. Отношения государства и Церкви в настоящее время рассматриваются как реальное сотрудничество. Государство и Церковь сотрудничают в решении многих социальных вопросов. Церковь работает со своей паствой, опирается на свои каноны. Изменение канонов может привести к напряжению, а затем и потрясению основ не только Церкви как социального и духовного института, но и в российском обществе. Поэтому РПЦ отвергает всякие тенденции, направленные на обновление церковной жизни, отправления религиозных ритуалов и символов, на обновление самой литургической деятельности. В настоящее время РПЦ приняла социальную концепцию, в которой «нашупаны» линии сотрудничества с государственными и социальными институтами. РПЦ ответственно относится к реформированию себя как социального института. Поэтому все теории обновления (реформ) Церкви приведут не к усилению её влияния в обществе, а наоборот, к росту напряжённости в обществе, к расколам, конфликтам, потрясениям. Пример Украины показывает, что происходит с народами, обществом, государством, культурой, когда обновленческие идеи за-

хватывают элиты, навязываются народам и Церкви. В этот процесс, как в воронку, затягиваются все: и государственные деятели, и служащие, и бизнесмены, и простые люди, и паства.

Игнорирование или недооценка роли государства, Церкви и семьи, как и их переоценка, ослабят скрепы российской цивилизации. Важную роль в формировании цивилизационной идентичности играют оформленные общие (русские) идеи, принятые народом и обществом и которые становятся кодом российской цивилизации. Отсутствие сцепляющих идей (например, таких, как «Москва — третий Рим») ведёт к тому, что Россия в перспективе может входить в полосу новых конфликтов и потрясений. Интеллигенция не может заменить Церкви, ибо духовность, вырабатываемая ею, не может заполнить пространство духовности, вырабатываемое Церковью. Это разные пространства духовности, разные области действия Духа. Поэтому в последние годы роль Церкви в общественной жизни возрастает, она заполняет те «уголки» сознания народов, которые были ранее заполнены «псевдодуховностью», которые были недоступны для светских учреждений и организаций, идеологий и идей. Сегодня РПЦ постепенно восстанавливает своё влияние на общество, традиционную семью и государство. Государство идёт на сотрудничество (сотрудничество) в РПЦ по ряду вопросов и важных социальных проблем. РПЦ озвучивает свою идеологическую позицию по вопросам жизнестроительства, о чём свидетельствует социальная концепция РПЦ. Но это сотрудничество не беспредельно, не безгранично. Где пределы расширения роли Церкви? Где граница между государством и Церковью в сознании народа? С тем чтобы избежать новых потрясений в государстве российском, она обязательно должна быть установлена. Также должна быть проведена граница между государством и семьёй, семьёй и Церковью. Это очень важные и значимые для русской цивилизации социальные институты, которые развиваются, сохраняют баланс, важный для стабильности российской цивилизации. Необходимо выявлять слабые места в этом процессе и укреплять их. Симфония властей позволяет это делать с наименьшими потерями и высокой эффективностью.

В чём особенность русской цивилизации? В чём заключается код российской цивилизации? Российская цивилизация несёт в себе особую миссию в семье народов мира, ей предназначено

судьбой быть духовной, обращённой в небо, а значит, удерживать мир от «нисхождения» его во зло. Многие политические лидеры указывают на тот факт, что при ослаблении России на мировой арене растёт количество войн и конфликтов, слабое государство становится беззащитным перед натиском агрессивности евро-атлантической цивилизации, которая уже «задыхается» в своих границах. У неё растёт потребность властвовать всем миром, расширять границы своего влияния. Отсюда можно сделать вывод, что Россия на духовном уровне удерживает мир от сползания во зло, не даёт частям мировой культуры править целым или навязывать целому свою волю. Чтобы этого не происходило и дальше, в будущем, Россия должна быть сильной и авторитетной духовно, политически, экономически, в военном отношении, интеллектуально развитой державой. Сильной не только на международной арене, но сильной и своей духовностью, традиционной семьёй, симфонией властей, сильной своей внутренней политикой. Ключевое место в сохранении Россией внутренней стабильности и поступательном развитии принадлежит государствообразующему русскому народу, носителю русской культуры, духовности и сознания. Полагаю, что в расширении границ добра, мира, справедливости, истинного знания, правды видится всемирная миссия России. Россия распространением духовности в мире, своим существованием и деланием и нравственно разрушает всякие деления на цивилизованные и нецивилизованные народы, разрушает «двойные стандарты» в политике, экономике, несёт мир и стабильность народам. Это видят и ценят народы мира.

Миссия России заключается в том, чтобы хранить институт семьи, симфонию властей, веру в силу духа с тем, чтобы властные элиты во всех регионах России чувствовали себя субъектами политики на своей территории, чтобы экономические элиты работали на страну, чтобы научная и художественная элита формировала сознание народа, соответствующего его «цивилизационному коду». Россия всегда выживала, жила, достигала высот культуры своим умом, напряжением сил, идя своим путём, и тогда, когда опиралась на свои базисные и нравственные ценности. Миссия России и в том, чтобы соединять пространство и время русской культуры, культур других народов России в единую судьбу, единый путь и общее дело. Так, политолог А. С. Панарин отмечает: «...вернёмся к носителям православной мис-

сии <...> за ними стоит особая цивилизация — не та, что созидает себя в пространстве, а та, что противопоставляет себя настоящему и трансцендирует во времени — от земного к небесному. Мы лишь тогда получим право говорить здесь об особой цивилизации, если энергия указанного трансцендентирования зримо проявится и в земных делах. “Вертикальный” человек православия своё отличие от “горизонтального” западного человека демонстрирует не только на профессиональном уровне — в особенностях своей веры, но и на уровне всех земных практик» [7, с. 447]. Согласно концепции А. С. Панарина «вертикальный человек» стремится вверх, в небо, к духовности, полагается на силу Духа; «горизонтальный человек» стремится во все стороны, к расширению пространства, он экспансивен, хочет управлять и господствовать над этими пространствами. В этом заключаются кардинально различные цели российской и евро-атлантической цивилизаций. Отказаться от своей миссии, своей судьбы, своих идей, от своих базисных ценностей, целей — значит прекратить своё существование как уникальной культуры, как цивилизации, стать вечно «догоняющей культурой». Тысячелетняя (а по мнению многих учёных, и более чем семитысячелетняя) российская цивилизация этого не хочет и к этому не стремится. Она хочет раскрыть свои потенциальные способности в полной мере, идя своим путём. Поэтому Б. В. Межуев не прав в том, что когда-то мы должны подчиниться евро-атлантической цивилизации, отказаться от своего пути, разрушиться в своей культуре, прекратить своё существование как субъекта истории. Во-первых, это просто невозможно, даже в условиях насилия над культурой. С этой точки зрения либерализм в России есть реакционная, разрушительная сила, уничтожающая исторический путь России к демократии. Во-вторых, путь евро-атлантической культуры, направленный на хищническое использование ресурсов планеты, исчерпал себя. Борьба за ресурсы — это война между народами, государствами и транснациональными компаниями. Модель своего развития евро-атлантическая цивилизация изменить уже не способна, поэтому она приносит и принесёт народам мира ещё много страданий и проблем, ибо не может изменить своей европоцентристской идеологии.

Евро-атлантическая цивилизация оказывает сильное давление на общечеловеческую культуру, создаёт планетарное напряжение, стремится

к захватам, переделам территорий, государств, изменению границ, перекраиванию политических и экономических карт. Как они это делают, всем известно. Результат налицо: войны, конфликты, государственные перевороты, происходящие в разных частях света не без поддержки Запада. Евро-атлантическая цивилизация организовала самое большое количество войн, конфликтов, которые унесли жизни сотен миллионов человек.

Российская цивилизация, полагая, как и другие цивилизации мира, отвергает доминирующее положение в мире локальной евро-атлантической цивилизации, претендующей на глобальность и исключительность. Об этом говорил президент Российской Федерации В.В. Путин на пленарном заседании Международного экономического форума 7 июня 2019 г., прошедшего в Санкт-Петербурге. Вся история существования Руси-России свидетельствует о постоянном поиске своей идентичности. Россия, находясь между Востоком и Западом: с одной стороны, вбирает некоторые элементы евро-атлантической цивилизации (связанные с её техническим и технологическим развитием) и восточных цивилизаций, что вполне естественно; с другой стороны, сохраняет и даже развивает своё цивилизационное «я», основанное на своём «цивилизационном коде» и связанное со стремлением к духовности и суверенности. Если восточные цивилизации живут своей жизнью, замкнуты на развитии своих культур и поэтому в настоящее время и не претендуют на то, чтобы поглотить Россию и другие соседние страны, то евро-атлантическая цивилизация, основываясь на идеологии европоцентризма, реализует план экспансии на Восток и разрушения России как субъекта мировой политики. Об этом свидетельствуют войны, организованные против России «коллективным Западом»: Русско-Крымские войны, Первая и Вторая мировые войны, современные планы США и НАТО по уничтожению России как цивилизации, как субъекта истории, планы по уничтожению народов, проживающих в ней, как они говорят сами, «самых упрямых на земле». С нашей же точки зрения, не упрямых, а суверенных, живущих и желающих жить своей жизнью, по своим законам, а не по лекалам евроцентристов. Всё вышесказанное вызывает потребность в исследовании сходных и различных характеристик российской и евро-атлантической цивилизаций, их кодов, взаимных влияний и противоречий. В настоящее время добавля-

ется ещё один фактор: экономическая экспансия транснациональных компаний, подчинённых Западу, поощряемых Западом. Все страны, включённые в евро-атлантическую цивилизацию, поощряют политику «двойных стандартов», экспансию трансатлантических компаний. В отношении России Запад опирается на идеологию русофобии, поощряет экономические наступления и захваты рынков, если где и отступает под давлением качественных продуктов и товаров, то обвиняет конкурентов в использовании незаконных средств и методов, государственных институтов и пр., считая, что их необходимо наказывать, бомбить, изолировать, объявлять «токсичными», откровенно забирать чужие золотые запасы.

Но любая цивилизация, в том числе и российская, имеет свой код, который «заставляет» культуру развиваться в определённом направлении. Этот «цивилизационный код» связан с особым и положительным отношением индивида, групп и сообществ к России как к сильному государству, традиционной семье и религии, формам их проявления (соборности, общинности, духовности). Это как раз те линии поведения, через которые русская культура, большинство культур народов России не желают переступить. Именно это делает российскую цивилизацию интересной и привлекательной в мире, самодостаточной и живучей. Любое отклонение от «цивилизационного кода» поощряется и поддерживается всеми имеющимися ресурсами Запада и их сторонниками либерального толка в России (называемых пятой колонной Запада), которые отвергают цивилизационный выбор России и его народов. Стержнем «цивилизационного кода» России выступает духовность, которая в разных формах влияет и на власть, и на общество, и на семью, а через них и на каждого гражданина страны.

Содержание составляющих элементов русского «цивилизационного кода», связанного с семьёй, Церковью и государством, продолжает меняться, соответствовать задачам и миссии российской цивилизации на современном этапе её развития. Но меняются эти формы настолько, насколько обеспечивают стабильность и поступательность развития России как целого, насколько соответствуют «цивилизационному коду». По другим направлениям русская культура легко перестраивается, охотно сотрудничает с другими культурами, например, в области науки, образования, искусства, техники и др. элементов культуры. Эти элементы культуры не ослабевают, а наоборот,

усиливают те или иные свойства русской культуры, характеризующие её как российскую цивилизацию. Они помогают духовности раскрыться во всей полноте, глубине, содержательности.

Многие научные мегапроекты не под силу создавать одним государствам. Их, как правило, создают сообща на какой-то отдельной территории. Все участники научного мегапроекта участвуют в исследованиях по своим проектам. Россия является участником многих таких научных мегапроектов. Кроме этого, в России также планируется создание таких научных мегапроектов. Это тенденция никак не сказывается на разрушении «цивилизационного кода», более того, она усиливает позиции России в мире.

В развивающемся мире процессы универсализации и глобализации, затрагивающие идентификационные архетипы всех государств, по-новому ставят проблему цивилизационной идентичности не только для России, но и для всех стран мира. В современных условиях своё веское слово должна сказать наука, в рамках которой должны сформироваться основные теоретические парадигмы и принципы, способные стать конкретными стратегическими ориентирами при проведении реальной политики.

Существует точка зрения, что российская цивилизация постепенно дрейфует в сторону евроатлантической цивилизации, хотя вписываться в западный мир не может в силу своего «цивилизационного кода», который выражается в неприятии западных базисных ценностей и норм в их обнажённом виде. Сторонники данной точки зрения полагают, что российская цивилизация когда-то, в обозримом будущем, вольётся в евроатлантическую цивилизацию. Данную точку зрения высказывает философ Б. В. Межуев [6]. По его мнению, в России наибольшим иммунитетом от западных влияний обладают такие институты, как государство, семья и церковь. Все остальные элементы культуры преобразуются по западным рецептам с поразительной лёгкостью. Это образовательные и научные системы, экономические институты, медиа, некоммерческие организации и т. п. Тем не менее «...Россия упорно не может вписаться в мир демократий, неустанно презентуя и защищая свои “суверенные” отклонения от её нормативной трактовки, в ней не находят массовой и отчасти элитной поддержки попытки на юридическом и культурном уровне пересмотреть традиционный идеал семьи, наконец, русская церковь, как, кстати, и многие другие

православные церкви, настроена против любых инноваций в области догматики и богослужения. Каждая из этих форм сопротивления имеет свою специфику». К чему может привести преобразовательная деятельность по модели Б. В. Межуева, мы воочию видим на Украине, где все традиционные институты поставлены «вверх ногами». Они от этого не стали жить лучше, наоборот — культурно деградируют, идёт падение нравов, народ «катится» в оголтелый национализм, а правящая элита на этом наживается. Далее Б. В. Межуев отмечает: «В отношении демократии в России присутствует, скорее, стыдливая фигура умолчания — откровенные попытки дискредитации демократической модели не приветствуются, имеет место, скорее, стремление объяснить российскую специфику, то есть уклонение от западной практики, не выходя за пределы демократической идеологии. Что касается семейных сюжетов, то тут неприятие западной инновации выражается вполне открыто, что даёт основание критикам российской самобытности утверждать, что антизападничество в сфере семейных отношений является лишь идеологическим прикрытием сохранения авторитарной политической модели, которую её защитникам трудно отстаивать открыто» [6, с. 39]. В. В. Межуев считает, что прогрессистская линия развития всё равно возьмёт верх, а агенты влияния, состоящие из небольших групп населения, имеют огромную силу. На наш взгляд, эти агенты влияния в России служат не формированию российской цивилизационной идентичности, а её разрушению, ослаблению русского «цивилизационного кода», а придя на короткий срок к власти, разрушают всё и вся; после них приходится десятилетиями исправлять ошибки, стабилизировать ситуацию в стране, восстанавливать динамику развития, поднимать уровень жизни народов. Ибо все реформы, направленные на разрушение российского «цивилизационного кода», приводят к ослаблению государственности, духовности, распаду семейных ценностей, слому симфонии властей и общинного стиля жизни. Эти агенты западного влияния могут разрушать российскую цивилизацию только в результате использования средств, методов и технологий насилия, в результате какого-нибудь государственного переворота или революции, когда меньшинство незаконным способом приходит к власти и устанавливает «кровавую диктатуру». В данном высказывании Б. В. Межуева проглядывает его прозападная ориентация, попытка размыть

русскую цивилизационную идентичность, ослабить скрепы государства, Церкви и семьи.

Если говорить о прочности российской цивилизации, то она значительно сильнее, чем евро-атлантическая, поскольку опирается на духовные и нравственные основания. Слабой стороной российской цивилизации является недостаточно прочный организационный каркас, который признавался бы народами, конфессиями, другими социальными общностями как «священный», который необходимо хранить и укреплять. Евро-атлантическая цивилизация такой каркас имеет. Это, во-первых, национальный и государственный каркас; во-вторых, блок-каркас (НАТО, Евросоюз и др.). Этот организационный каркас удерживает её от разрушения. А. С. Панарин отмечает: «Другие страны — и на Востоке, и на Западе — имеют защитный цивилизационный каркас. Национальные устои переплетаются имеющимися цивилизационными устоями: например, наряду с французской или немецкой национальной политикой имеется ещё и европейская политика [Евросоюза, Европейского парламента, НАТО. — *Е. К.*], накладывающая свои ограничения на национальные «импровизации». Россия с её промежуточным цивилизационным положением между Востоком и Западом такого каркаса не имеет: за её национальной политикой не стоит солидарность более крупных сообществ, которые бы гарантировали тот или иной цивилизационный и геополитический статус» [8, с. 6]. Согласно концепции А. С. Панарина некие более крупные наднациональные сообщества могут цементировать менее крупные национальные сообщества своим цивилизационным каркасом, подавлять их «иные» свободы, настроения, направленные на формирование национальной идентичности, тенденции на рост своей суверенности. Такие наднациональные структуры над Россией не существуют, да она в такие структуры и не стремится, и не создаёт их.

Заключение. Для России важно, чтобы в «политическом поле» цвели разные «политические цветы»: и большие, и маленькие, и яркие, и тусклые, с разными запахами. Россия слишком большая страна, с большим населением и очень разными культурами, поэтому создавать ещё какие-то системные наднациональные органы на организационно-политическом уровне будет исторической и политической ошибкой. Они быстро войдут в противоречие с органами управле-

ния Россией в целом, регионами, настроениями и устремлениями народов и поэтому будут «нейтрализованы», обесценены и сметены. Россия как государство имеет более чем тысячелетнюю историю многонационального развития. Русский народ, цементирующий Россию, корнями уходит в глубь тысячелетий (гиперборейцы, индоевропейцы, арийцы, скифы, сарматы, славяне). Поэтому Россия, её народы обречены «взрачивать» свою локальную российскую цивилизацию, равную локальной евро-атлантической цивилизации по влиянию в мире, опираясь на свой «цивилизационный код», брать с других культур всё, что способствует укреплению этого «цивилизационного кода». Я не оговорился, употребив слово «равную»: равную — значит современную, самодостаточную, самостоятельную. Россия и её народы не претендуют на исключительность своего положения в мире. В. В. Путин, выступая на XXII Всемирном русском народном собрании, отметил: «...голос России в мире будущего будет звучать достойно и уверенно. Это определено и нашей традицией, и нашей внутренней духовной культурой, самосознанием и, наконец, самой историей нашей страны как самобытной цивилизации, уникальной, но не претендующей самоуверенно и хамовато на свою исключительность». В этом выступлении президент России очень точно определил сущность российской цивилизации и её место в мире. Современная, свободная, суверенная Россия уверена в своём будущем; она отвергает исключительность локальной евро-атлантической цивилизации.

Евро-атлантическая цивилизация ведёт себя так, как будто находится на вершине всемирной пирамиды истории и обладает всеми правами на управление миром. Н. Данилевский писал: «...Ни одна цивилизация не может гордиться тем, чтобы она представляла высшую точку развития...». В мире должно быть много равноправных цивилизаций, стремящихся строить «многополярный мир», отстаивать принципы международного права. В этом видит В. В. Путин основу для «многополярного мира». С этим выводом согласны и мы.

Россия выстрадала свою суверенность, особость, самостоятельность, свой путь в будущее в «многополярном мире». Место России в этом «многополярном мире» — быть между Европой и Азией, быть в центре, мостом, в середине евразийских процессов. Россия должна соединить Европу с Азией политически, экономически,

культурно, научно; удерживать Европу от столкновения с Азией в будущем. Этим определяется место России в мире. Чтобы выполнить эту роль и миссию эффективно, Россия обречена быть сильной в военном отношении, иметь стабиль-

ную власть, ориентироваться на базисные ценности, придерживаться традиционных семейных ценностей, показывать пример технологического первенства в основных отраслях народного хозяйства, образования и науки.

Список литературы

1. Бродель, Ф. Грамматика цивилизаций / Ф. Бродель. — М. : Весь Мир, 2008. — 552 с.
2. Загладин, Н. В. Национально-цивилизационная идентичность России: история и современность / Н. В. Загладин // Поиск национально-цивилизационной идентичности и концепт «особого пути» в российском массовом сознании в контексте модернизации / под ред. В. В. Лапкина, В. И. Пантина. — М. : ИМЭМО РАН, 2004. — С. 15–23.
3. Каган, М. С. Культура и цивилизация / М. С. Каган // Культурология : учеб. для вузов / под ред. Ю. Н. Солониной, М. С. Кагана. — 2-е изд., испр. и допол. — М. : Юрайт, 2013. — 566 с.
4. Каргаполов, Е. П. Введение в культурологию : учеб. пособие / Е. П. Каргаполов. — Ханты-Мансийск : Полиграфист, 2002. — 325 с.
5. Мареева, Е. В. Культурология. Теория культуры : учеб. пособие / Е. В. Мареева. — 2-е изд., испр. и доп. — М. : Экзамен, 2002. — 190 с.
6. Межуев, В. М. Есть ли у России свой «цивилизационный код» и в чём он может заключаться / В. М. Межуев // Вопр. философии. — 2018. — № 7. — С. 39.
7. Панарин, А. Православная цивилизация в глобальном мире / А. Панарин. — М. : Эксмо, 2003. — 554 с.
8. Панарин, А. С. Введение в политологию : учеб. пособие для преподавателей сред. шк. / А. С. Панарин. — М. : Новая шк., 1994.
9. Пантин, В. И. Национально-цивилизационная идентичность / В. И. Пантин // Политическая идентичность и политика идентичности : в 2 т. ; т. 1 : Идентичность как категория политической науки : слов. терминов и понятий / ред. И. С. Семененко. — М. : РОССПЭН, 2012. — С. 116–119.
10. Путин, В. В. Россия сосредоточивается. Ориентиры / В. В. Путин. — М. : ОЛМА Медиа Групп, 2012. — 128 с.
11. Шаповалов, В. Ф. Истоки и смысл российской цивилизации : учеб. пособие для вузов / В. Ф. Шаповалов. — М. : ФАИР-ПРЕСС, 2003. — 624 с.
12. Щипков, А. В. Понятие «код» в рамках современного цивилизационного подхода / А. В. Щипков // Вопр. философии. — 2018. — № 7. — С. 31.
13. Цымбурский, В. Л. Идентичность и цивилизация / В. Л. Цымбурский // Новая философская энциклопедия : в 4 т. — М. : Мысль, 2001. — Т. 2. — С. 80.

Сведения об авторе

Каргаполов Евгений Павлович — доктор педагогических наук, профессор, заведующий кафедрой социально-экономических и гуманитарных дисциплин лечебного факультета, Ханты-Мансийская государственная медицинская академия. Ханты-Мансийск, Россия. kafedra305@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 12 (434).
Philosophy Sciences. Iss. 54. Pp. 11–19.*

RUSSIAN CIVILIZATION: THEORY AND PRACTICE

Y.P. Kargapolov

Khanty-Mansiysk State Medical Academy, Khanty-Mansiysk, Russia. Kafedra305@mail.ru

The article gives an analysis of the concept of Russian civilization, the “civilizational code”, Eurocentrism. The analysis of the main forms and contents of Russian civilization is given. It is noted that the special forms of Russian civilization that distinguish it from other civilizations, primarily from the Euro-Atlantic, are the state, the Church, the traditional family, community, collegiality, a symphony of authorities. The essence of the main civilizational contradictions between the Euro-Atlantic and Russian civilizations is revealed; it is noted

that these civilizations are on different foundations, adhere to different basic values. The role of the Church in the formation of the Russian civilizational identity is studied.

Keywords: *Russian civilization, the Russian civilization identity, the Russian civilization code, civilizational contradictions, Euro-Atlantic civilization.*

References

1. Brodel F. *Grammatika tsivilizatsij* [Civilization grammar]. Moscow, 2008. 552 p. (In Russ.).
2. Zagladin N.V. Natsional'no-tsivilizatsionnaya identichnost' Rossii: istoriya i sovremennost' [National-Civilizational Identity of Russia: History and Present]. *Poisk natsional'no-tsivilizatsionnoj identichnosti i kontsept «osobogo puti» v rossijskom massovom soznanii v kontekste modernizatsii* [The search for national-civilizational identity and the concept of the “special way” in the Russian mass consciousness in the context of modernization]. Moscow, 2004. Pp. 15–23. (In Russ.).
3. Kagan M.S. Culture and Civilization [Culture and Civilization]. *Cultural science: university textbooks* [Cultural science: university textbooks]. Ed. by Y.N. Solonina, M. S. Kagan. 2nd ed. Moscow, 2013. 566 p. (In Russ.).
4. Kargapolov Y.P. *Vvedenie v kul'turologiyu* [Introduction to cultural studies. Textbook]. Khanty-Mansiysk, 2002. 325 p. (In Russ.).
5. Mareyeva Y.V. *Kul'turologiya. Teoriya kul'tury* [Cultural studies. Theory of Culture. Textbook]. 2nd edition. Moscow, 2002. 190 p. (In Russ.).
6. Mezhujev V.M. Est' li u Rossii svoj «tsivilizatsionnyj kod» i v chyom on mozhet zaklyuchat'sya [Does Russia have its own “civilizational code”, and what it may consist of]. *Philosophy issues*, 2018, no. 7, p. 39. (In Russ.).
7. Panarin A. *Pravoslavnaya tsivilizatsiya v global'nom mire* [Orthodox civilization in the global world]. Moscow, 2003. 554 p. (In Russ.).
8. Panarin A.S. *Vvedenie v politologiyu* [Introduction to Political Science. Textbook for secondary school teachers]. Moscow, 1994. (In Russ.).
9. Pantin V.I. Natsional'no-tsivilizatsionnaya identichnost' [National Civilizational Identity]. *Politicheskaya identichnost' i politika identichnosti : v 2 tomakh. Tom 1: Identichnost' kak kategoriya politicheskoy nauki: slovar' terminov i ponyatij* [Political identity and politics of identity. In 2 volumes. Vol. 1 “Identity as a category of political science: a dictionary of terms and concepts]. Ed. I.S. Semenenko. Moscow, 2012. Pp. 116–119. (In Russ.).
10. Putin V.V. *Rossiya sosredotochivaetsya. Orientiry* [Russia is focusing. Landmarks]. Moscow, 2012. 128 p. (In Russ.).
11. Shapovalov V.F. *Istoki i smysl rossijskoj tsivilizatsii* [The origins and meaning of Russian civilization: University textbook]. Moscow, 2003. 624 p. (In Russ.).
12. Schipkov A.V. Ponyatie «kod» v ramkah sovremennogo tsivilizatsionnogo podhoda [The concept of “code” in the framework of the modern civilizational approach]. *Philosophy issues*, 2018, № 7, p. 31. (In Russ.).
13. Tsymbursky V.L. Identichnost' i tsivilizatsiya [Identity and Civilization]. *Novaya filosofskaya entsiklopediya: v 4 tomakh* [New philosophical encyclopedia. In 4 volumes]. Moscow, 2001. Vol. 2. P. 80. (In Russ.).

ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ СОВРЕМЕННОГО КАПИТАЛИЗМА

Б. А. Архипов

Омский государственный университет путей сообщения, Омск, Россия

Показано, что анализ оснований современного капитализма в рамках двух оппонирующих друг другу основных философских направлений материализма и идеализма имеет много общего. Однако материалистическое мировоззрение точнее идеалистического в плане конкретности истины применительно к характеристике современного капитализма.

Ключевые слова: общество, общественно-экономическая формация, капитализм, развитие, диалектика.

К. В. Молчанов в статье «Индустриальное социальное общество как актуальная форма развития современного капитализма» замечает, что в одной из своих работ он исследовал вопрос возможности иного капиталистического развития и что ключевым моментом рассмотрения этого развития «стало различие представлений Гегеля и К. Маркса о формах духовного *отчуждения* и о процессах *снятия*, связанных с ним» [3. С. 209, 210].

В работе «Экономическо-философские рукописи 1844 г.» К. Маркс разъясняет, что отчуждение «представляет собой у Гегеля противоположность между *в-себе* и *для-себя*, между *сознанием* и *самосознанием*, между *объектом* и *субъектом*, то есть противоположность между абстрактным мышлением и чувственной действительностью, или действительной чувственностью, в пределах самой мысли» [2. С. 157].

По поводу такого прочтения К. Марксом Г. В. Ф. Гегеля В. Молчанов замечает, что это «является мнением исключительно К. Маркса о труде Гегеля «Феноменология духа» [3. С. 210].

На наш взгляд, К. Маркс излагает здесь не только и не столько своё мнение о труде Г. В. Ф. Гегеля «Феноменология духа», сколько свой взгляд на реальную проблему отчуждения, как он её понимает. Исходя из данной К. Марксом материалистической интерпретации содержащегося в работе Г. В. Ф. Гегеля «Феноменология духа» описания отчуждения правильнее было бы заключить, что К. Маркс на материалистической основе развивает заимствованную у известного немецкого объективного идеалиста Г. В. Ф. Гегеля идею отчуждения. Широко, кстати, распространённая в философии практика ещё со времён Демокрита и Платона.

При этом идея Г. В. Ф. Гегеля изложена К. Марксом адекватно: для Г. В. Ф. Гегеля *в-себе* есть со-

знание, объект; *для-себя* — самосознание, субъект. И то и другое одной природы — духовной, поэтому их отчуждение *реально* преодолевается в рамках духовной же сферы бытия. Материальная сфера бытия объективным идеализмом рассматривается как всецело зависимая от его (бытия) духовной сферы. Поэтому материальный мир в отличие от духовного мира не наделяется идеализмом достоинством сущности.

По К. Марксу же всё наоборот. С той лишь разницей, что духовное здесь хотя и признаётся зависимым от материального, но полагается существенным для бытия в целом. Тем самым К. Маркс диалектически снимает идею Г. В. Ф. Гегеля о приоритетности духовной сферы бытия. И в результате гегелевское *в-себе* получает у К. Маркса характеристику абстрактного мышления, а *для-себя* — чувственной действительности в форме мысли.

Следовательно, К. Маркс, опираясь на *объективную* чувственную действительность (например, экономические факты), посредством абстрактного мышления поднимается к её (чувственной действительности) сущности, к социально-философским абстракциям, в сумме дающим истину бытия в её «сухом остатке». Но такая истина, если не было допущено ошибки при её поиске и развёртывании, полна и всестороння лишь в рамках своих по необходимости абстрактных характеристик. Её необходимо дополнить менее существенным и несущественным, случайным, чтобы привести в соответствие с постоянно изменяющейся *объективной* чувственной действительностью, конкретизировать. Поэтому К. Маркс начинает обратное движение от найденного им ядра истины к её реальным оболочкам, проверяя и уточняя полученный первоначальный результат.

При этом он понимает, что даже такое уточнение и развитие теории не ограждает от ошибки, потому

что *объективная* чувственная действительность не остаётся неизменной, а постоянно развивается, претерпевая не только количественные, но и качественные изменения. Отсюда его неизменное внимание к текущей *объективной* чувственной действительности.

Таким образом, К. Маркс начинает и заканчивает теоретическую работу, постоянно держа в поле своего интеллектуального зрения *объективную* чувственную действительность, то есть материальный мир. Непосредственной его целью является теория, которая бы верно отражала этот материальный мир. И такую теорию К. Маркс разрабатывает с далеко идущей целью дать людям знания о том, как практически изменить к лучшему природу и общество.

В сущности Г. В. Ф. Гегель проделывает ту же самую работу, что и К. Маркс. С тем лишь отличием, что в его интеллектуальном поле зрения постоянно находится абстрактное мышление. Г. В. Ф. Гегель начинает с абстрактного мышления и заканчивает им же. Из содержащихся в сознании абстракций он выстраивает систему *необходимых* связей, которым даже по законам формальной логики Аристотеля *непрерывно* соответствуют явления мира материальной действительности. Это убеждает Г. В. Ф. Гегеля в верности его объективно-идеалистической философской позиции, которой он в дальнейшем и держится.

Неполнота первоначально созданной системы побуждает его, как и К. Маркса, двигаться дальше. Только для Г. В. Ф. Гегеля нет необходимости обращаться, подобно К. Марксу, *непосредственно* к *объективной* чувственной действительности, потому что действительная чувственность в пределах самой мысли для него гораздо более объективна. То есть объективно-идеалистическая направленность мысли Г. В. Ф. Гегеля в данном случае становится известным препятствием на пути к *объективной* чувственной действительности во всей её полноте.

В результате у Г. В. Ф. Гегеля и получается, что абстрактному мышлению и чувственной действительности в форме мысли должна соответствовать *объективная* чувственная действительность, то есть материальный мир. Тогда как у К. Маркса, наоборот, материальному миру, объективной чувственной действительности должны соответствовать как чувственная действительность в форме мысли, так и абстрактное мышление.

Иными словами, духовному миру, по Г. В. Ф. Гегелю, должен соответствовать мир материальный,

а по К. Марксу, наоборот, материальному миру должен соответствовать мир духовный. Оба гениальных мыслителя по-своему приблизились к истине. Вопрос лишь в том, кто из них к ней ближе. Тот, кто подходит к истине со стороны духовного бытия, или тот, кто подходит к ней со стороны бытия материального?

Сложность разрешения данной проблемы в том, что духовное бытие отражает материальное бытие, поэтому *содержательно* они тождественны. И хотя реальное тождество не является абсолютным, содержит в себе также и различие, но на уровне философского анализа, то есть в сфере высших абстракций, они тождественны *практически* полностью. Потому-то данная проблема и не имеет теоретического разрешения. Она может быть разрешена только практически, то есть посредством обращения к материальному бытию, к практике.

Однако для практического её разрешения необходим качественно более высокий уровень развития самой практики, недостижимый в рамках частнособственнического общества. А общество у нас до сих пор частнособственническое. И у него ещё имеются потенции к развитию. Так что данная проблема не может быть разрешена ещё и в наше время.

К. В. Молчанов обращает далее внимание на то, что Г. В. Ф. Гегель при рассмотрении отчуждения духа писал о самости духа и о его простой мысли, как о двух расходящихся моментах, устранение *противоположности* которых не обязательно совершается в их борьбе, «которую как раз и выбрал К. Маркс, к тому же подменив понятие противоположности понятием отчуждения» [3. С. 210, 211]. При этом К. В. Молчанов опустил важное для понимания как Г. В. Ф. Гегеля, так и К. Маркса гегелевское уточнение о том, что указанные моменты «представлены разделёнными и самостоятельными сущностями» [1. С. 414]. После чего добавил: «Кроме того, по Гегелю, “борьба имеет место лишь там, где оба перестают быть этими смешениями мысли и самостоятельного наличного бытия и где они противостоят друг другу только как мысли”. Поэтому, по Гегелю, отчуждение снимается тем, что самость духа восстанавливается как всеобщая, и дух выявляется в третьем — *во всеобщем самосознании...*» [3. С. 210, 211].

Отчуждение, по Г. В. Ф. Гегелю, как мы уже отмечали ранее и как это подтверждает теперь К. В. Молчанов, *реально* преодолевается в рамках духовной сферы бытия, тогда как К. Маркс

размышляет о *материальном* отчуждении человека, находящем отражение как в его материальной жизни (семья, труд), так и в духовной (религия). И основная причина отчуждения человека, работника коренится в *материальных* отношениях частной собственности, которые и подлежат в связи с этим упразднению. Но это, согласитесь, уже совсем другой ход мысли на тему об отчуждении. И усмотреть подмену К. Марксом понятия противоположности понятием отчуждения можно лишь в том случае, если видеть в нём последователя гегельянца, идеалиста, а не материалиста. Само же понятие противоположности материалист К. Маркс и идеалист Г. В. Ф. Гегель понимали одинаково верно — как связь не разделённых и самостоятельных сущностей, а таких, которые «существенны лишь в соотношении противоположности» [1. С. 414]. Поэтому править К. Маркса буквально по Г. В. Ф. Гегелю не приходится.

К. Маркс в изложении его взглядов К. В. Молчановым предстаёт учеником Г. В. Ф. Гегеля, который явно не превзошёл своего учителя. Однако насколько это соответствует действительности?

В первую очередь заметим, что мы совсем не случайно акцентируем внимание на том, что Г. В. Ф. Гегель и К. Маркс представляют противоположные философские направления идеализма (Г. В. Ф. Гегель) и материализма (К. Маркс). Этот факт имеет решающее значение как для понимания философии каждого из них, так и для их адекватного сравнения.

Г. В. Ф. Гегель находил, что идеализм имеет большое преимущество перед материализмом, состоящее в том, что здесь «понятие и предмет, критерий и то, что подлежит проверке, находятся в самом сознании» [1. С. 48]. И для философа-идеалиста это очень удобно, тогда как материалисту приходится всякий раз сравнивать своё знание с внешним предметом.

На наш взгляд, это не только удобно, но ещё и плодотворно, так как даёт философу-идеалисту большую свободу мысли, в сравнении с той, которой располагает философ-материалист. И в этом нам видится одна из причин того, что в истории философии у идеалистов больше заслуг, чем у материалистов. Ведь и систему диалектической логики создал объективный идеалист Г. В. Ф. Гегель. Недаром его сравнивают с энциклопедистом Древнего мира и отцом формальной логики Аристотелем, называя Аристотелем Нового времени. И не будь в философии идеалистического

направления, философия в целом развивалась бы намного медленнее.

В то же время свобода в рамках идеализма имеет и негативную сторону, которая состоит в том, что здесь гораздо легче незаметно для себя оторваться от действительности, уйти в область высоких грёз. И этих грёз философами-идеалистами также создано и продолжает создаваться изрядное количество.

Дело в том, что область абстрактного мышления, взятая сама по себе, вне связи с *объективной* чувственной действительностью, не только не сдерживает, но ещё и стимулирует неуёмную фантазию мыслителя. Здесь нет ни *реального* времени, ни *реального* пространства. Одно лишь захватывающее дух движение его собственных идей. Единственной путеводной звездой, указывающей направление к подлинной реальности, здесь являются *необходимые* логические связи идей. Но их ещё надо выявить, на что главным образом и направлен интеллект исследователя. Работа сложная, тонкая, трудоёмкая и долгая, но в случае успеха открывающая широкий горизонт дальнейшего движения мысли в верном направлении.

Кроме *необходимых* логических связей идей не сбиться с нащупанного интеллектом в сфере абстрактного мышления верного пути к истине помогает философу-идеалисту чувственная действительность в форме мысли. Однако до подлинника чувственной действительности, до *объективной* чувственной действительности он не доходит по той причине, что не считает её существенной для своего исследования. Это и есть ахиллесова пята философа-идеалиста, приводящая как к теоретическим, так и к практическим ошибкам.

Естественно, что сам философ-идеалист этих ошибок не замечает. Он ведь в рамках духа проследил все связи, начиная с необходимых и кончая случайными. И при этом ещё убедился, что его идеям и в материальном мире принадлежит исключительная роль, в то время как философ-материалист, по его мнению, ничтоже сумняшеся запутался в нестоящих внимания мелочах.

Но именно эти «мелочи» материализма и изгоняют из философии остатки духа мистицизма, которые ещё остаются в развитой философии объективного идеализма Г. В. Ф. Гегеля. В этом, на наш взгляд, и состоит заслуга одного из лучших учеников Г. В. Ф. Гегеля К. Маркса.

Без надлежащей привязки к *объективной* чувственной действительности в философии становится возможным многое из того, чего в действи-

тельности либо вообще быть не может, либо если и может, то во вполне определённый момент развития самой *объективной* чувственной действительности. Абстрактно о таком моменте философ-идеалист (тем более такой, как Г. В. Ф. Гегель) может и знать, но привязать его к реальному течению времени в *объективном* чувственном мире ему если и дано, то только случайным образом.

Так, например, Г. В. Ф. Гегель высказал гениальную мысль о том, что всё разумное со временем станет необходимым и действительным. Следовательно, не всё из того, что есть в головах людей разумного, *сегодня* является необходимым и действительным. Но он при этом, естественно, имел в виду время течения мысли, а не время материального мира. Поэтому нет никаких гарантий относительно того, что когда это разумное станет необходимым в материальном мире, оно получит у философа такую же оценку и в мире идей.

К. В. Молчанов между тем продолжает: «Таким образом, проблема снятия отчуждения имеет своё решение и в процессе своего образования и в целом — вот главный момент, который обозначен в философии Гегеля, но который был проигнорирован Марксом» [З. С. 212].

Сомнительно, чтобы К. Маркс мог проигнорировать что-либо из существенного в философии своего учителя Г. В. Ф. Гегеля. Переосмыслить, диалектически снять — другое дело. Отчуждение при капитализме есть следствие основного противоречия данного общественного строя. К. Маркс так же хорошо, как и сам Г. В. Ф. Гегель, знал, что противоречие может быть частично или полностью разрешено на любом из этапов своего развития. Всё зависит от природы развивающегося предмета (в нашем случае реального чувственного капитализма) и реальных же чувственных условий его развития. Сознание тоже имеет значение, но оно в общем случае соответствует реальной чувственной действительности.

Время капитализма К. В. Молчанов справедливо характеризует словами самого Г. Ф. Гегеля как эпоху «духовного животного царства» [З. С. 212]. Вот только из признания факта «животности» *объективной* чувственной действительности капитализма своего времени Г. В. Ф. Гегель и К. Маркс сделали противоположные выводы. Как объективный идеалист, Г. В. Ф. Гегель исходил из того, что если соответствующая духу *объективная* чувственная действительность Германии столь печальна, то следует развивать дух. Отсюда, на наш взгляд, и политический консерватизм Г. В. Ф. Гегеля, не-

смотря на революционный по своему духу (методу) характер его философии.

К. Маркс же, хорошо зная историю *объективной* чувственной действительности частнособственной общественной экономическо-формации от рабовладения до капитализма включительно и видя усиливающуюся тенденцию к нарушению принципа реального *чувственного* равенства отдельных лиц именно на стадии капитализма, не только не возлагал особых надежд на явно деградировавший в данном отношении дух капитализма, но и полагал именно такую направленность развития духа капитализма нормальной, соответствующей его эксплуататорской природе.

Отсюда не следует недооценка К. Марксом духа капиталистического общества как такового. Просто он по-своему (материалистически) воспринимал «раздвоение духа внутри себя» на капиталистический и пролетарский [З. С. 211]. Капиталистический дух развивался по регрессивному пути, пролетарский — по прогрессивному. И естественно, что К. Маркс был на стороне пролетарского духа. Но даже в этом случае, признавая действенность пролетарского духа, он, как материалист, отводил ведущую роль уровню материального развития общества.

Так что К. Маркс приблизил философию своего учителя Г. В. Ф. Гегеля к *объективной* чувственной действительности, освободив её от остатков мистицизма, но сохранив при этом всё имевшееся в ней позитивное и в первую очередь диалектический метод познания. Это и значит, что К. Маркс превзошёл своего учителя Г. В. Ф. Гегеля, то есть оказался одним из достойнейших его учеников.

Но *объективная* чувственная действительность со смертью К. Маркса не прекратила своего развития, поэтому философия К. Маркса, нацеленная на наиболее глубокое и всестороннее отражение *объективной* чувственной действительности, также нуждается в развитии, в приведении её в соответствие с самообновившейся *объективной* чувственной действительностью. Только обновлять философию К. Маркса необходимо исходя из неё самой, а не из философии Г. В. Ф. Гегеля, что несколько не умаляет философии великого немецкого мыслителя, диалектически снятой К. Марксом.

Достоинство философии Г. В. Ф. Гегеля, на наш взгляд, в том, что в ней лучше чем где бы то ни было ещё развёрнуто мышление в его чистой (предельно абстрактной) форме. Поэтому «Наука логики» Г. В. Ф. Гегеля и в наше время остаётся настольной книгой для всех тех, кто хотел бы

должным образом познакомиться с диалектической логикой. При этом важно лишь не забывать, что диалектическая логика развёрнута в данном случае в рамках идеалистического философского направления. Внеся поправки на абстрактность и идеалистичность, мы получим то общее в диалектической логике, которое содержится в ней вне зависимости от конкретной формы, которую она обретает в рамках идеализма или материализма, то есть общее методологическое ядро любой современной философии.

Желая развивать теорию капитализма в рамках философии К. Маркса, К. В. Молчанов пишет, что «для диалектического развития экономического учения К. Маркса существенны также и исследования развития общества по капиталистическому пути, что не входило в планы Маркса и поэтому не было отражено в его работах и в советской политической экономии, но является одним из предметов современной политической экономии» [3. С. 216, 217].

Почему же исследование развития общества по капиталистическому пути не входило в планы Маркса и поэтому не было отражено в его работах, но является одним из предметов современной политической экономии? Не потому ли, что К. Маркс искал средства для разрешения противоречий капитализма прежде всего в его *объективной* чувственной действительности и не находил в ней материальных условий для дальнейшего развития капитализма путём его совершенствования? Нам представляется, что дело именно в этом. Не было в капитализме второй половины XIX в. очевидных предпосылок для его дальнейшего развития.

Г. В. Ф. Гегель и К. Маркс знали только *капитализм свободной конкуренции*, который при Г. В. Ф. Гегеле находился в расцвете сил, а при К. Марксе практически исчерпал свои потенции к дальнейшему развитию. Поэтому для Г. В. Ф. Гегеля естественно было озаботиться проблемами отставшей в своём капиталистическом развитии Германии, а не развитием капитализма в целом. Тогда как перед К. Марксом во весь рост встала проблема капитализма как типа общества. К. Маркс так и ушёл из жизни с надеждой, что начавшийся революционный процесс в России подтолкнёт передовую Западную Европу к мировой революции. Крот же истории рыл глубже. На смену капитализму свободной конкуренции пришёл *монополистический капитализм*.

Действительные наследники К. Маркса, такие как Г. В. Плеханов и В. И. Ленин, казалось бы, мог-

ли усмотреть в монополистическом капитализме (империализме) дальнейшее совершенствование капитализма. Но период становления и первоначального развития качественно новой формы капитализма, как это обычно и бывает, оказался сопряжён с новыми проблемами в дополнение к тем, которые достались от прежнего этапа развития. И в результате марксисты ещё больше окрепли во мнении о необходимости замены капитализма социализмом.

Когда же и монополистический капитализм к концу XX в. изжил себя и началась переходная эпоха к очередному этапу совершенствования капитализма, то уже нельзя было не заметить диалектического характера развития *объективной* чувственной действительности реального капитализма. Но вместо простой констатации очевидного *чувственного* факта эволюции капитализма и такого же простого вывода о предстоящем восстановлении свободной конкуренции на качественно более высоком уровне в согласии с одним из основных законов развития мира — законом отрицания отрицания (открытым Г. В. Ф. Гегелем и материалистически интерпретированным К. Марксом и Ф. Энгельсом), некоторые из философов и других обществоведов в соответствии с заветами Г. В. Ф. Гегеля начали искать некий отличный от *объективной* чувственной действительности капитализма *иной* (отличный от классического, реального, имеющего место) капиталистический (путь) развития» [3. С. 217], выдавая его за путь, по которому шёл (или мог идти) в своё время К. Маркс. Тогда как К. Маркс последовательно держался *объективной* чувственной действительности капитализма, уберегавшей его от всех и всяческих теоретических химер. И если он не увидел других этапов развития капитализма, кроме *капитализма свободной конкуренции*, прошедшего стадии становления, развития и упадка, отождествил его с капитализмом вообще и ожидал революционного превращения последнего в более развитый тип общества, то вовсе не от того, что в своей гениальности уступал Г. В. Ф. Гегелю, а по той простой причине, что не мог видеть того, чего ещё не было в *объективной* чувственной действительности капитализма, был ограничен рамками своей эпохи.

Между нами и К. Марксом пролегает заканчивающаяся эпоха *монополистического капитализма*, которая тоже прошла этапы становления, развития и находится в состоянии упадка и начала перехода к *постмонополистической* стадии

развития капитализма, или развитой свободной конкуренции. Наша переходная эпоха, в отличие от эпохи К. Маркса, достаточно ясно показывает перспективу развития посредством самого состояния объективной чувственной действительности современного нам капитализма.

На наш взгляд, более детально о посткапиталистическом развитии, о котором мечтал К. Маркс,

станет реально возможно говорить самое раннее после начала развития в рамках капитализма развитой свободной конкуренции — третьего и последнего из этапов внутренней эволюции капитализма. Потому что предпосылки нового, качественно более высокого типа общества, согласно К. Марксу, должны вырваться в лоне объективной чувственной действительности наличного капитализма.

Список литературы

1. Гегель, Г. Ф. Феноменология духа / Г. Ф. Гегель. — СПб. : Наука, 1994. — 443 с.
2. Маркс, К. Экономическо-философские рукописи 1844 года / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. — 2-е изд. — Т. 42. — 535 с.
3. Молчанов, К. В. Индустриальное социальное общество как актуальная форма развития современного капитализма / К. В. Молчанов // Философия хозяйства. — 2014. — № 1 (91). — С. 209–222.

Сведения об авторе

Архипов Борис Алексеевич — кандидат философских наук, доцент кафедры истории, философии и культурологии, Омский государственный университет путей сообщения. Омск, Россия. boriarkhipo@yandex.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 12 (434).
Philosophy Sciences. Iss. 54. Pp. 20–25.*

PHILOSOPHICAL FOUNDATION MODERN CAPITALISM

B.A. Arkhipov

Omsk State Transport University, Omsk, Russia. boriarkhipo@yandex.ru

It is shown that the analysis of the foundations of modern capitalism in the framework of the two opposing main philosophical directions of materialism and idealism has much in common. However, the materialistic worldview is more precise than the idealistic one in terms of the concreteness of truth in relation to the characteristics of modern capitalism.

Keywords: *society, socio-economic formation, capitalism, development, dialectics.*

References

1. Gegel' G.F. *Fenomenologina dukha* [Phenomenology of the spirit]. St. Petersburg, Science Publ., 1994. 443 p. (In Russ.).
2. Marks K. *Ekonomicheskio-filosofskine rukopisi 1844 goda* [Economic and philosophical manuscripts of 1844]. Marks K., Jengel's F. *Sobraniye sochineniy* [Collected Works]. 2nd ed. Moscow, Izdatel'stvo politicheskoy literatury Publ., 1974. Vol. 42. 535 p. (In Russ.).
3. Molchanov K.V. Industrial'noye sotsial'noye obshchestvo kak aktual'naia forma razvitiia sovremennogo kapitalizma [Industrial social society as an actual form of development of modern capitalism]. *Filosofiya khoziaistva* [Philosophy of economy], 2014, no. 1 (91), pp. 209–222. (In Russ.).

Этой публикацией редакционная коллегия напоминает философскому сообществу о ранних публикациях наших коллег, учёных, внёсших неопределимый вклад в развитие уральской философской школы.

В представленной статье доктора философских наук, профессора Н. Г. Апухтиной отражены основные положения исследования, которому Нина Георгиевна посвятила большую часть своей плодотворной научной деятельности. Более 25 лет назад уральский философ обратила внимание на актуальнейшую проблему второй половины XX в.: глобально-экологическую парадигму мышления. Было выпущено несколько

научных трудов, среди которых наиболее значительные: монография «От истоков к основаниям глобально-экологической культуры мышления», докторская диссертация «Отечественные истоки глобально-экологического мышления (историко-философский анализ)».

В современном мире одними из важнейших стали проблемы глобально-экологического мышления, этим объясняется наш запрос к доктору философских наук Н. Г. Апухтиной представить основные положения её научного исследования, наиболее детально изложенными в докторской диссертации. Предлагаем вниманию читателя статью и приглашаем к дискуссии.

*Вестник Челябинского государственного университета. 2019. № 12 (434).
Философские науки. Вып. 54. С. 26–32.*

УДК 165.745
ББК 87.3ф

DOI: 10.24411/1994-2796-2019-11204

СОВРЕМЕННЫЙ КОМПЛЕКС ПРЕДСТАВЛЕНИЙ ГЛОБАЛЬНО-ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ МЫШЛЕНИЯ

Н. Г. Апухтина

Челябинский государственный институт культуры, Челябинск, Россия

Раскрываются сущностные основания, становящиеся в мировой науке центральными элементами глобально-экологической парадигмы мышления, получившей развитие практически во всех отраслях и дисциплинарных направлениях современной философии и науки. Представлено авторское определение, признаки, объектно-субъектные основы парадигмы, классификация глобальных проблем современности.

Ключевые слова: *глобализация, глобалистика, парадигма, глобально-экологическое мышление.*

Ныне понятие «глобалистика» становится рядовым понятием, отражающим, интегрирующим и систематизирующим обширную сферу естественнонаучных и социально-гуманитарных знаний, практических решений и усилий в виде сугубо глобалистических по охвату и значению представлений. Это наука в самом широком смысле слова, систематизирующая многие ветви общенаучного и частнонаучного знания. Её объект исключительно сложен и многогранен. Глобалистике было бы правильным назвать особой сферой философских, научных и культурологических исследований.

Этимологический термин «глобальный» происходит от латинского «глобус» — земной шар, поэтому глобальные проблемы современности — порождение комплекса актуальных, жизненно важных и острых противоречий мира, представляющих серьёзную опасность для существования и прогресса человечества в современную эпоху. Этот комплекс сложился с конца 60-х — начала

70-х годов XX столетия и стал предметом разно-сторонних исследований к началу 80-х гг. практически во всех без исключения науках, в том числе и в философии. Ныне сложился ряд научных школ, специализирующихся на проблемах глобалистики.

Наиболее сильными национальными школами являются французская с её разработками демографии, экологии, сырьевой проблемы и американская с её исследованиями проблем войны и мира, ресурсов. Анализ вклада различных школ и направлений, групп и лабораторий будет неполон, если не обратить внимание на деятельность самостоятельных групп и движений, оказавших наиболее ощутимое влияние и продвижение в осмыслении глобальных реалий. Имеется в виду Пагоушское движение (Канада, 1957), «Институт проблем будущего» (Австрия, 1965), Международный фонд «Человечество в 2000 году» (Нидерланды, 1965), «Общество по изучению будущего мира» (США, 1966), Римский клуб (Италия, 1968) и многие другие. Пожалуй, наиболее значима роль Римского

клуба в становлении футурологической глобалистики как научного направления мировой науки.

С начала 1970-х гг. в странах Восточной Европы и СССР начались активнейшие исследования глобальных проблем современности на основе марксистской методологии, но при этом принципиальных расхождений с западными направлениями в материалах и результатах обнаружить не удалось, хотя определённая увязка с политической и идеологией в 1970–1980-е гг. имела место. Правда, считалось, что глобальные проблемы современности своей «родиной» имеют страны развитого капитала и ареал их преимущественного распространения — «третий мир», а наиболее позитивные успехи в деле предотвращения и разрешения глобальных проблем возможны лишь в мире социализма с господствующей общественной собственностью, частный же капитал повсеместно демонстрирует своё «хищническое лицо», и поэтому удел стран социализма — инициировать и побуждать Запад к правильной глобальной политике. Тем не менее, кроме обязательной политизированной компоненты исследований, в СССР сложились и позитивные по своему значению блоки научных изысканий, получающие неизменно высокую оценку во всём мире. Последние Всемирные философские конгрессы отмечали высокий статус и престиж отечественной глобалистики среди других национальных школ мира.

Основными направлениями отечественной глобалистики считаются следующие:

— «философско-методологическое» направление, которое исследует философские основания, сущность, генезис глобальных проблем, вычленяет методологические основания и концепции для глобальных исследований, основные детерминации и преобразования социально-политического и экономического характера, необходимые для успешного решения глобальных проблем. Его представители — И. Т. Фролов, Н. Н. Моисеев, В. А. Энгельгардт, П. Л. Капица, Д. М. Гвишиани, В. В. Загладин, Е. К. Фёдоров, Г. С. Хозин, И. В. Бестужев-Лада, Э. В. Гирусов и др.;

— «интерсоциальное» направление акцентирует внимание на исследованиях: а) по предотвращению ядерной войны, прекращению гонки вооружений, достижению всеобщего и полного разоружения; б) по преодолению разрыва в уровнях экономического и социально-политического развития различных континентов, регионов, стран и народов, по преодолению международного неравенства (Ю. М. Павлов, О. К. Дрей-

ер, О. Д. Ульрих, А. А. Громыко, Ю. Е. Фёдоров, Р. А. Перелёт, Б. Ф. Ключников, М. М. Максимова, Н. Н. Иноземцев, С. М. Меньшиков и др.);

— «социоприродное» направление глобалистики многопланово. Исследования Ю. А. Школенко, А. Д. Урсула, Ю. М. Колосова и других посвящены освоению космоса и использованию ресурсов Мирового океана. Исследованиям энергетической и сырьевой проблем (многие из ресурсов ныне на грани исчерпания) посвящены работы М. А. Стыриковича, Ю. В. Синяка, С. Я. Чернявского и др.; климату — М. И. Будыко, В. М. Коблякова, А. Б. Аронова, Е. К. Фёдорова, Г. С. Голицына и др.; земельным ресурсам — И. П. Герасимова, В. А. Ковды, В. А. Анучина, Г. А. Аграната, В. Г. Розанова, В. М. Гохмана и др.

Глобалистика как сложившаяся ветвь современных научных представлений рассматривает историю глобальных проблем, их признаки и сущность, классифицирует и анализирует общую картину глобальных реалий, возможности их изучения и принципиального разрешения. Глобальные проблемы современности — это целостный комплекс всеобщих проблем, порождённых деятельностью самих людей; проблем, которые могут быть эффективно изучены и разрешены только самим человечеством. При этом процесс осознания возникших глобальных проблем не успевает за темпами их развёртывания и обострения. Человек оказался мало подготовленным к глобальным реалиям второй половины XX в., он вступил в чудовищные противоречия с результатами своей деятельности, своего творчества — научно-техническими достижениями, к которым так стремился его гиперрационализированный стиль мышления начиная с Нового времени. Глобальные проблемы по своим масштабам и реальной опасности для человека действительно не имеют аналогов в истории. Можно предположить также, что и решение глобальных проблем современности слишком ещё ничтожно по сравнению с грандиозностью реалий и их грозной силой.

Глобальными принято называть такие проблемы, которые отвечают четырём критериальным характеристикам, а точнее, признакам:

1. Имеют общечеловеческий характер и затрагивают интересы не только всего человечества в целом, но и каждого отдельного человека на любой территории планеты.

2. Выступают в качестве объективного фактора экономического и социального развития мира, равно как и отдельных континентов, регионов и стран.

3. Изучение и разрешение их предполагает объединение всех людей планеты, всех стран, всех правительственных органов и гражданских организаций на международном уровне.

4. Нерешённость глобальных проблем грозит выживанию человечества, его будущности, омницидом.

Глобальные проблемы современности породили обширный веер конкретных форм своего проявления на региональном, локальном и местном уровнях. Философия, анализирующая посредством своих принципов и категорий систему «человек — мир», в случае изучения глобальных реалий актуализирует её структурные взаимодействия как взаимодействия триады «природа — человек — общество». Глобальные проблемы современности выступают интегральным комплексом противоречий в данной триадичной гиперсистеме, имеют глубинные исторические корни и проистекают из деятельностной природы человека. Вся история человечества исконно подчинена действию закона возвышения потребностей и деятельности человека, что с необходимостью обуславливало экстенсивное по характеру использование природных возможностей и ресурсов и, в конечном счёте, привело к нарушению некогда гармонично согласованной гиперсистемы «природа — человек — общество».

Философия раскрывает настоящее через выявление общих возможностей направленности развития мира и человека. Выстраивая некую теорию возможностей, она даёт оценку этому развитию, призывая тем самым человека к деятельному осуществлению идеального, возможного и желаемого. Рождая новую реальность, новое бытие, человек является единственным противником «ничто», оказывается своего рода наиболее совершенным синергетическим существом, производящим бытие из небытия. В настоящее время сама возможность существования человека в мире стала сущностью, ибо им придано свойство финализма, очевидного человеку конца XX столетия.

Однако человеческое бытие не определяется лишь теми возможностями, которые ему предоставляет природа. Чтобы быть, человек нуждается в собственных основаниях, отличных от природных и непрерывно развивающихся. Такими основаниями стали его труд, мораль и творчество, они должны быть дополнены новыми основаниями: любовью, будущим и бессмертием. Иначе — гибель, смерть, ничто, ведь человек для природы существо избыточное, «лишнее» и держится в мире

порой парадоксальными и даже антагонистичными формами жизни.

Человек в аспекте сложившихся глобальных проблем выступает одновременно их объектом (он испытывает их пагубное воздействие) и их субъектом в трёх гранях — только он порождает, изучает и разрешает всю систему глобальных проблем современности. Человек явился палачом, субъектом, вызвавшим своей неправильной, несообразной природе и своему существу деятельностью, всю остроту и пагубность глобальных проблем для современного и будущего состояний человечества. Он стал одновременно и жертвой — объектом, который наряду с природой и обществом ощущает, переживает неблагоприятное воздействие глобальных реалий, губительных, а порой и летальных для себя. Но человек — единственная на Земле сила, способная к научно-познавательной, целеполагающей и практически-преобразующей деятельности, и поэтому только человек может стать субъектом — спасителем себя и мира; субъектом, могущим и обязанным разрубить гордиев узел глобальных проблем современности или в максимально возможной форме и степени оздоровить глобальную ситуацию, направив на это теоретические и практические усилия ближайших поколений.

В глобальных проблемах современности диалектически и многогранно связаны объективное начало, проистекающее из законов естественной — «первой» — природы, природы самого человека и законов, присущих социуму, а также субъективное начало, проистекающее из личных, групповых, классовых, этнических, национальных потребностей и интересов, устремлений, которые порой являются узкокорыстными, эгоистичными и даже утилитарно-меркантильными. Теоретические обоснования выхода из кризисной ситуации касаются в подобных случаях лишь политико-правовой и экономической областей и не охватывают больше, чем жизнь живущего поколения.

Глобальные проблемы современности демонстрируют тесную связь материального и идеального, складываясь как отношения, имеющие материальный, предметный, важный для жизни людей фундамент, претерпевают различную меру осмысления, но эта мера в современных условиях должна быть несравненно выше, чем когда бы то ни было. Глобальные проблемы вместе с тем отражают общечеловеческое, классовое, общностно-групповое и интимно-индивидуальное — особую систему взаимосвязей, в которой жизнь и благо-

получие всех людей зависят от того потенциала, позитивного или негативного, который накоплен всем человечеством за всю его историю, а вся история человечества может быть вмиг перечёркнута и остановлена простым нажатием кнопки на пульте ядерной установки.

Подытоживая краткий теоретико-философский анализ существа глобальных проблем современности, следует обратить внимание на то, что эти проблемы антропны, проистекают из природы, сущности и существования (в особенности социального) человека в условиях XXI в. Глобальные проблемы современности стали закономерным отражением недостаточной способности человека к построению оптимальных, бесконфликтных отношений не только с природой, но и в самом социуме, то есть недостаточной способности человека к самоопределению в мире сложившихся реалий.

Глобальные проблемы современности, представляя собой комплекс противоречий, обладают самостоятельной системностью, особой динамичностью, теми чертами, которые могут быть раскрыты термином «целостность». Каждая из глобальных проблем, обладая повышенной динамичностью, собственной темпоральностью, сложно обусловлена многочисленными внешними факторами: историческими, экономическими, политическими, духовными. Кроме того, комплекс глобальных проблем сложно, многовекторно обусловлен зависимостью каждой глобальной проблемы от всех других без исключения, той зависимостью, которую иногда именуют как зависимость «всех от всех». Каждая из глобальных проблем представляет собой сложившийся и вызревший «веер», а то и «сеть» входящих в неё проблем и задач, этапов и уровней, требующих своего специфического и к тому же экстренного разрешения. Вся система представляется открытой, так как в неё могут входить вновь возникающие проблемы общечеловеческой значимости, а иные сходить на нет по мере их разрешения. Движение проблем по уровням «местные — локальные — региональные — глобальные» может быть как параллельным, пересекающимся, так и встречным.

Чтобы получить положительный результат, система глобальных проблем современности требует в ходе изучения и разрешения воздействия на всю систему в целом. Система глобальных проблем современности — живая структура с элементами в виде самоорганизующихся процессов, достаточно пластичных и изменчивых порой до непредсказуемости. Вот почему нужна новая методоло-

гия, более того, невозможно абсолютно точное их «электронное предсказание» и исчерпывающий компьютерный прогноз. Между тем чрезмерно высокая оценка этих методов довольно широко распространена, в то время как правильнее было бы рассматривать потенциалы подобных методов лишь в качестве самого общего видения «глобальной перспективы», поскольку, в конечном счёте, эффективность программ зависит от полноты информации и интуиции составителей таких программ.

В отношении количества глобальных проблем и их классификации нет единства мнений. Существует прежде всего «расширительный подход», размывающий границы глобальных, региональных и даже локальных проблем, переводя, в сущности, все их в разряд глобальных, расценивая их в качестве проблем, ставящих в «пограничную ситуацию» не только всю планету, цивилизацию, но нации, племена, роды. Критерий глобальности сторонники такого подхода видят в её тормозящей роли в общественном прогрессе.

Другой подход — «актуалистический» — означает, в сущности, выделение двух-трёх проблем, бесспорно важных для настоящего и будущего человечества. Как правило, в число таковых попадают: устранение опасности термоядерной войны, разрешение экологического либо продовольственного кризисов (См. работы А. Эрлиха, Р. Хейлбронера, С. Грина, документы партий «зелёных» ФРГ, Англии, Франции, США, Швеции и т. п.).

Существуют также классификации глобальных проблем современности, построенные по хронологическому принципу, то есть критерием вычленения является время их выявления в целом или в виде зарождения первых признаков. Однако этот подход наименее продуктивен, ибо все глобальные проблемы современности уходят своими корнями в далёкую историю человеческой цивилизации, и точно датировать какую-либо из них не представляется возможным. Между тем задача классификации явлений всегда весьма важна для науки и практики, при этом реконструируется сложная система, образуется модельный аналог, на основе которого возможны осмысление проблемного поля и последующее эффективное разрешение.

В случае с глобальными проблемами классификация помогает их осмыслению и тем самым содействует успешному изучению и их разрешению. К тому же современное человечество не в состоянии решить все глобальные проблемы сразу, поэтому в их сложной системе важно выбрать такие, которые способны к резким обострениям, как это

имеет место в случае с экологическими кризисами, либо такие, разрешение которых медленно, но стабильно содействует ослаблению напряжения всей системы, как это можно сказать в отношении предотвращения термоядерной военной угрозы.

Первые классификации глобальных проблем современности принадлежали участникам Римского клуба и содержались в работах В. Феркисса, В. Базьюка, Ю. Сокольниковой, Г. Брауна, С. Чейза, А. Габю, Э. Фонтела и др. Последние двое из перечисленных исследователей предлагали перечень из 28 глобальных проблем с разбивкой их на 14 групп. В «Ежегоднике мировых проблем и человеческого потенциала» 1976 г. к разряду общечеловеческих причислялось более 2500 проблем. В 1978 г. Прогностический центр Конгресса США предложил перечень из 286 общих для человечества проблем, выделив 32 в качестве особо значимых.

Важнейшие направления западной глобалистики представлены довольно большим перечнем школ, течений, групп и исследователей, в деятельности которых отчётливо стремление философии, культурологии к футурологии. По мнению Г. С. Хозина, можно выделить по меньшей мере пять направлений, сложившихся к началу 1980-х гг. на Западе:

– «технократическое» (Г. Кан, У. Браун, Ж.-Ж. Серван-Шрайбер, А. Винер и др.) исходит из того, что научно-технический прогресс одновременно выступает орудием их разрешения. Сомнения в правильности такого мнения высказывают Д. Медоуз, К. Боулдинг, М. Робертс, К. Дэвис, А. Тофлер, Д. Белл, Д. Несбит, Г. Фридрихе, А. Шафф и др. Они составляют родственное направление «постиндустриальной глобалистики»;

– «эколого-популистское» направление акцентирует внимание на проблемах, обращённых к человеку, — экологических, продовольственных, демографических, состоянии здравоохранения (Л. Браун, А. и П. Эрлихи, Дж. Уолд, Р. Теобальд, Д. Хау и др.);

– «экзистенциально-культурная глобалистика» представлена С. Медловицем, Г. Фолком, О. Орукой, И. Гальтунгом, М. Мише, К. Ф. Вейзекером и др. и исследует проблему войны и мира, международные отношения, отношения наций и т. п.;

– «эволюционно-детерминистское» направление ориентировано на анализ закономерностей существования общества и природы как естественно-эволюционных феноменов (Э. Валенила,

И. Нийнилуото, Н. Георгеску-Роген, Дж. Рифкин и др.).

Отечественные исследователи А. С. Попов, А. А. Радугин, А. И. Костин, А. А. Миронов выделяют дополнительно такие направления, как неогуманистическое, клерикальное, альтернативистское, «глобального сознания».

В отечественной литературе в работах И. Т. Фролова и В. В. Загладина впервые выделяются глобальные проблемы, разделяемые на три группы:

1) «интерсоциальные», характеризующиеся наибольшей общностью и актуальностью, куда относятся: а) предотвращение угрозы войны и обеспечение мира; б) установление нового международного экономического порядка;

2) проблемы, возникшие в системе отношений «общество — природа», а именно: а) экологическая, б) энергетическая, в) сырьевая, г) освоение Мирового океана, д) освоение космоса;

3) проблемы, возникшие в системе «человек — общество»: а) контроль за ростом народонаселения, б) вопросы здравоохранения, в) проблемы образования и другие. В классификации этого рода отчётлив методологический ключ к систематизации, и она весьма эвристична.

Тем не менее автор предлагает своё, интегральное решение имеющихся в науке представлений о системе глобальных проблем современности, отражающее их иерархию, приоритеты по степени актуальности и срочности их решения. Такая модель предлагается в качестве наиболее отвечающей существу философского анализа глобальных проблем современности. Интегральная классификация исключает случайность, временность, произвол в выборе и субординации глобальных проблем, не исключая достоинства других вариантов классификаций.

Правомерно выделить четыре группы проблем, которые имеют различное наполнение. Первая группа включает лишь одну глобальную проблему, но отличающуюся особой остротой и многовекторностью, а именно — обеспечение мирных условий для существования и развития человека и человечества. Она представляется «фундаментальной» проблемой, от успеха разрешения которой зависит современное и будущее существование человечества, а также темпы и успехи в разрешении всех остальных глобальных проблем. Данная проблема имеет множество направлений, элементов и этапов в своём разрешении. Вот главные её направления: предотвращение третьей мировой термоядерной войны, запрещение наиболее чудо-

вищих видов вооружения, научных разработок к ним; сокращение армий мира; демилитаризация политики, экономики, науки, общественной жизни; разрешение всех конфликтов только мирными средствами и др.

Исчерпание литосферных ресурсов Земли, гидросферных ресурсов Мирового океана, постепенное выгорание Солнца — звезды нашей планетной системы, в которой мы живём, станет причиной переселения в иные космические пространства, что с необходимостью уже в XX в. поставило перед человечеством задачу подготовки к этому «космическому переселению» в отдалённом будущем. Мирное освоение космоса и Мирового океана составляет вторую группу глобальных проблем.

Третья группа проблем объединена общей причиной — несовершенством отношений человека и общества к природе, что с неизбежностью порождает экологическую, продовольственную, энергетическую и сырьевую проблемы.

Четвёртая группа объединена несовершенством отношений внутри общества, недостаточным пониманием обществом и человеком своей сущности и предназначения. Среди проблем этой группы — проблема преодоления отсталости и неравномерности развития регионов, стран, народов, демографическая проблема, сохранение и укрепление биологического здоровья человека и, наконец, практически не выделяемая в литературе в качестве одной из глобальных проблем современности проблема сохранения и развития культуры — благоприятных условий для духовно-социального развития человека, развития его сущностных сил.

Любая из имеющихся в литературе классификаций, в том числе предлагаемая, конечно, в некотором роде условна и включает положительные и отрицательные моменты.

Отсталые в социально-экономическом отношении страны являются главным источником одних проблем: голода, болезней, «демографического взрыва», а развитые страны несут основную ответственность за другие опасности: угрозу ядерной войны, экологический кризис, истощение энергетических и сырьевых ресурсов.

Характеризуя современное состояние глобальных проблем как катастрофическое, следует подчеркнуть не только их всепланетный характер, обострённость в мире, но и особенности их проявления в нашей стране, в том числе и на Урале. Урал уже три столетия экстенсивными темпами развивает в силу своих богатых природных ресурсов тяжёлую индустрию, преимущественно военно-промышленного назначения, и не случайно многие его города и районы по классификации ЮНЕСКО именуются «чёрными дырами» планеты и зонами экологического бедствия. И поэтому для нас, жителей Уральского региона, многие глобальные проблемы — это проблемы не где-то там и у кого-то, а практические и каждодневные проблемы каждого города, села, каждого дома и семьи.

Публикуется по: Апухтина, Н. Г. Отечественные истоки глобально-экологического мышления (историко-философский анализ) : дис. ... д-ра филос. наук 09.00.03 / Н. Г. Апухтина ; Урал. федер. ун-т им. первого Президента России Б. Н. Ельцина. — Екатеринбург, 2000.

Список литературы

1. Апухтина, Н. Г. Отечественные истоки глобально-экологического мышления : монография / Н. Г. Апухтина. — Челябинск : ЧГИИК, 1999. — 172 с.
2. Апухтина, Н. Г. От истоков к основаниям глобально-экологической культуры мышления : монография / Н. Г. Апухтина. — Челябинск : ЧГАКИ, 2001. — 196 с.
3. Апухтина, Н. Г. Человек в эпицентре глобально-экологических проблем современности / Н. Г. Апухтина. — Челябинск : ЧГИИК, 1999. — 99 с.

Сведения об авторе

Апухтина Нина Георгиевна — доктор философских наук, профессор кафедры философских наук, Челябинский государственный институт культуры. Челябинск, Россия. kaf-fil@chgaki.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 12 (434).
Philosophy Sciences. Iss. 54. Pp. 26–32.*

MODERN COMPLEX OF REPRESENTATIONS ABOUT GLOBAL-ECOLOGICAL PARADIGM OF THINKING

N.G. Apukhtina

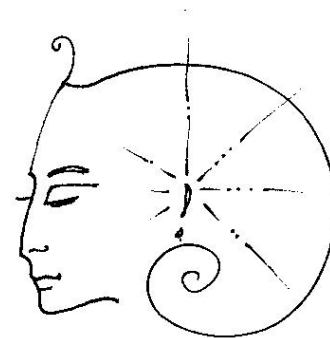
Chelyabinsk State Institute of Culture, Chelyabinsk, Russia. kaf-fil@chgaki.ru

The essential foundations are revealed, which become in central science the central elements of the global ecological paradigm of thinking, which has been developed in almost all branches and disciplinary directions of modern philosophy and science. The author's definition, features, object-subjective foundations of the paradigm, classification of global problems of the present are presented.

Keywords: *globalization, global studies, paradigm, global-ecological thinking.*

References

1. Apukhtina N.G. *Otechestvennyye istoki global'no-ekologicheskogo myshleniya* [Domestic origins of global-ecological thinking: Monograph]. Chelyabinsk, 1999. 172 p. (In Russ.).
2. Apukhtina N.G. *Ot istokov k osnovaniyam global'no-ekologicheskoy kul'tury myshleniya* [From the origins to the foundations of the global ecological culture of thinking: Monograph]. Chelyabinsk, 2001. 196 p. (In Russ.).
3. Apukhtina N.G. *Chelovek v epitsentre global'no-ekologicheskikh problem sovremennosti* [The Man in the epicenter of global environmental problems of our time]. Chelyabinsk, 1999. 99 p. (In Russ.).



Вестник Челябинского государственного университета. 2019. № 12 (434).
Философские науки. Вып. 54. С. 33–40.

УДК 130.33
ББК 87.3(2)

DOI: 10.24411/1994-2796-2019-11205

РЕЛИГИОЗНО-МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ВОСТОЧНОГО ПЕРИПАТЕТИЗМА

Ш. Ю. Чочаев

Северо-Кавказский исламский университет имени Имама Абу Ханифы, Нальчик, Россия

Представлено философское исследование религиозных и метафизических оснований восточного перипатетизма. Анализ формы и содержания основополагающего догмата ислама показывает, что вследствие постижения абсолютного как Единого эмпирическое самосознание обретает бесконечную форму, то есть форму объективного мышления. Таким образом, формально ислам знает Бога как бесконечную свободную субъективность, то есть разумный дух, существующий для самого разума. Что же касается содержания, то Единый ислама предстаёт главным образом как для себя сущая бесконечная отрицательная мощь, которая возвращает в своё простое всеобщее единство всякое конечное существование. Дальнейшее рассмотрение доказывает, что такое понимание Бога предопределяет принцип и общий характер метафизического дискурса арабоязычных перипатетиков.

Ключевые слова: эмпирическое самосознание, всеобщая форма, свободная субъективность, разумный дух, Единый, абсолютная негативная мощь.

Согласно мнению, утверждающемуся сегодня в российской историко-философской литературе, отправным пунктом учений восточных перипатетиков о начале всего сущего выступает фундаментальный догмат ислама, устанавливающий строгое и последовательное единобожие (тавхид Аллах) [20, с. 17; 18, с. 15; 17, с. 18]. И, по мнению автора, эта точка зрения более соответствует требованиям принципа историзма, нежели та, которая по идеологическим соображениям безраздельно царила в работах советских историков философии, где подчёркивалась именно конфликтность арабоязычного перипатетизма и исламского вероучения, выделялись моменты их несовпадения. Причём оспаривалось не только утверждение о правоте представителей фалсафа, высказанное современными арабскими учёными. Возражения вызывало и понимание некоторыми западными историками философии восточных перипатетиков как людей с «двойным гражданством», пытавших-

ся примирить науку, античную мудрость с монотеизмом ислама [16, с. 7–14; 15, с. 7–8; 11, с. 18–19, 108–109]. Впрочем, и в этих работах признавалось наличие необходимой связи философских учений восточных перипатетиков, включая их социально-этические воззрения, с исламской религиозной основой [15, с. 20; 11, с. 7–46, 108–110].

Однако, несмотря на столь заметное изменение подходов, общим существенным недостатком как советских, так и современных российских историко-философских исследований арабоязычного перипатетизма можно считать отсутствие анализа логического содержания и формы религиозного принципа ислама. Именно отсутствие такого анализа и позволяет относить решение вопроса о наличии указанной выше связи к области произвольного усмотрения исследователя. Цель данной статьи заключается в том, чтобы положить начало устранению названного существенного недостатка.

Как известно, догмат тавхид, который реализуется посредством строгой дихотомии: «Бог» (Аллах) и «то, что кроме Бога» (ма сива Аллах), опирается на тексты Корана и сунны. Взять хотя бы следующее речение: «Нет ничего подобного Ему» (Коран 42:11). Но в наиболее полной и ясной форме догмат единобожия выражен в суре ал-Ихлас (ат-Тавхид) Корана. Это, самое краткое и наиболее известное, изложение символа мусульманской веры составляет содержание первой части шахады, то есть исламской формулы исповедания веры. Оно гласит: «Свидетельствую, что нет Бога, кроме Аллаха, и ещё свидетельствую, что Мухаммад — Посланник Аллаха». Кроме того, согласно содержанию одного из догматов ислама, который опирается на слова Всевышнего в Коране (33:40), Мухаммад — это не просто очередной «Посланник» (расул) Бога, но «Печать Пророков» (хатим ан-набийин).

По мнению автора, анализ логического содержания этих краеугольных положений Корана целесообразно начать с выяснения основополагающего определения, которого индивидуальное самосознание достигает в мусульманском вероучении.

В связи с этим прежде всего нужно отметить следующее. Приведённые выше определения Пророка ясно говорят нам о том, что в Его лице последовательно определяющая себя человеческая субъективность, эмпирическое самосознание как таковое уже перестала быть лишь произвольной деятельностью, детерминированной вожделением, природным стремлением, чувственным созерцанием, воображением или представлением. Говоря иначе, субъективность вообще преступила границы этих чувственных конечных форм своего существования и знания, внешних по отношению к абсолютной сущности. И именно посредством этого трансцендирования она обрела единственную форму, форму объективного мышления, которая позволила этой субъективности стать имманентным определением абсолютного. Таким образом Бог в исламе познан как бесконечная свободная субъективность, то есть разумный дух, который существует для самого разума. Именно поэтому нельзя рассматривать в качестве случайного, то есть лишь исторической традицией подтверждаемого, следующее изречение Пророка: «Разумен тот, кто уверовал в Аллаха, поверил Его посланникам и поступал в покорности Ему».

Вот почему только человеку — и только как мыслящему самосознанию — оказался под силу тот «залог веры» (амана), о котором говорится

в Коране (33:72): «Мы предложили залог небесам, и земле, и горам, но они отказались его понести и утрашили его; понёс его человек...». Действительно, это бесконечное единство конечного и бесконечного, эту конкретную в себе бесконечность, каковой здесь Бог предстаёт для себя самого, способно «вынести» только бесконечное, то есть разумное человеческое мышление.

Таким образом, это самосознание, мыслящее конкретную бесконечность, непосредственно знает себя бесконечным благодаря этому обрётённому им, простому единству с всеобщим, бесконечным содержанием. Этим исполнено подлинное предназначение субъекта как такового — его предназначённость быть для бесконечности и тем самым быть для себя. Вот почему это мыслящее бесконечность самосознание истинно верует в то, что Мухаммад — лишь «посланник» Аллаха, окончательно замыкающий собою весь ряд божественных откровений и пророков. И именно поэтому ислам определяет себя как знание — в противоположность незнанию, невежеству (джахилийя), в каком пребывают язычники, не ведающие Писания. И поскольку это так, постольку поиск знания вменён каждому мусульманину в качестве обязанности, входящей в содержание его религиозного долга.

Бесспорно, характер, содержание и границы самого знания в средневековом исламе, где, по верному замечанию Ф. Роузенталя, оно приобрело «значительность, которой нет равных в других цивилизациях» [14, с. 324], понимаются сторонниками калама, суфизма, исмаилизма, ишракизма и фалсафа неодинаково. Так, например, у ал-Газали не было сомнений в том, что «Наука поведения» и «Наука откровения» исчерпывают собою всё знание [2, с. 89], а потому он был уверен в том, что человеку необязательно открывать для себя с помощью «изучения и приведения доказательств» ни смысла фундаментальных коранических положений, ни значения предписаний мусульманских обрядов. Достаточно и того, чтобы он в них поверил — «решительно, без колебаний, сомнений и душевного волнения» [2, с. 89].

Иначе смотрели на этот вопрос восточные перипатетики. Не ограничиваясь простым признанием роли разума в деле познания, они создали теорию «единства разума». По замечанию А. Койре, она «...хорошо объясняет, почему истина является единой для всех и почему точно так же разум един для всех» [12, с. 70]. Действительно, ал-Фараби считал, что изучение философии с необходимостью пред-

полагает воспитание качеств «чувственной души», стремящихся к «добродетели истинной», то есть практическое, нравственное воспитание характера человека: «Только так воспитается разумная душа, понимающая истинный путь, который предохранит от ошибок и заблуждений. Достигается это упражнением в науке аргументации, приводящей к доказательству» [5, с. 10, 11]. Ибн Сина полагал, что именно логика как «наука-мерило» необходима для спасения, то есть обретения человеком единства с Всевышним: «Спасение людей происходит путём очищения души, а очищение души происходит путём постижения её форм бытия и предохранения её от осквернения [человеческой] природы. Путь же к этим двум [средствам] — через знание, а всякое знание, которое не взвешено на весах [разума], не является достоверным и, следовательно, не является истинным знанием» [8, с. 62]. Аналогичных взглядов держался и Ибн Рушд [6, с. 438–439].

Итак, из всего сказанного выше следует, что основополагающим определением, обретаемым самосознанием индивида в мусульманской религии, выступает свободная субъективность. Причём эта последняя освободила себя не только от ограниченности всякого природного содержания, но и конечности всех форм сознания. Это разумное самосознание, добившееся таким образом господства над всеми природными предметами и конечными определениями сознания, знает себя как духовного субъекта, который в этой своей свободе, бесконечной мощи и согласии с самим собой выступает вовне для себя, низводя этим всё эмпирически существующее до уровня подчинённого, положенного его деятельностью явления. Поскольку дух при этом свободен, а всё конечное многообразие (как физическое, так и духовное) — это лишь его идейный момент, постольку этим дух положен как конкретный в самом себе, разумный дух. И так как конечное вообще познано как проявление Бога, служащее лишь свидетельством его славы, то ислам — это религия, содержанием которой выступает разумный дух.

В связи с этим важно подчеркнуть, что деятельность духовного субъекта, неумолимо движущегося к своей свободе в единстве с бесконечностью, носит преимущественно исключаяющий характер. Это именно «очищение души» от конечного вообще посредством «постижения её форм бытия», о котором говорит Ибн Сина в цитированном выше положении. Апофатический, негативный характер деятельности субъекта выражает всеобщий прин-

цип духа, его всеобщую форму, каковой выступает бесконечная отрицательность. Ближайшим необходимым содержанием этой бесконечной субъективной формы выступает простая, лишённая в себе самой различия всеобщность. Именно поэтому бесконечный субъект не допускает наряду с собой никакого конечного существования, никакой эмпирической определённости как не соответствующих его всеобщей простоте.

Кстати сказать, этим объясняется и тот факт, что уже мутазилиты, несмотря на утверждения в тексте Корана о том, что Аллах восседает на троне (7:54; 20:5), что Его можно увидеть в Судный день (75:22), твёрдо настаивали: Бог не имеет «...ни тела, ни духа [т. е. форм конечного сознания. — Ш. Ч.], ни формы, ни плоти, ни крови, ни субстанции, ни акциденции. Он лишён цвета, вкуса, запаха, тепла, холода, влажности, сухости, высоты, широты или глубины... Он не делим, не определяем местом или временем... Он всегда был и есть Первый до всех вещей... Он... единственное вечное Бытие» [Цит. по: 1, р. 57]. А Ибн-Рушд был убеждён в том, что Мухаммад допускал представление о Боге, как о существе, обретающемся где-то на небе, только для наиболее непросвещённой публики, олицетворением коей выступала чернокожая женщина [16, с. 187–188].

Но, что здесь является, пожалуй, не менее важным, так это то обстоятельство, что указанная всеобщая субъективная форма не терпит присутствия наряду с собой не только многообразия единичного, но и неопределённой субстанциальности. Ибо основное содержательно-логическое определение Бога в исламе состоит в том, что Он знает себя как свободно себя в себе самом определяющего вообще, то есть ещё только формально: Бог есть только Бог и ничто из того, что кроме Бога. Из этого вытекает, что Бог ислама не есть то единое бытие, которое некогда высказал Парменид в великом утверждении: «есть» и «не быть никак невозможно» [19, с. 295]. Это единое бытие есть лишь абстрактно бесконечное, сущее только в отношении к находящемуся вне его бесконечно-му изменчивому многообразию мира. Бог ислама, напротив, определён именно как Единый, то есть как соотносённая с собой простая всеобщность. Она бесконечно отделена от сущего многообразия мира, предпослана ему, пред-положена и вместе с тем объёмлет его собой и полагает его в единстве с собою. И так как Бог, всеобщая сущность предположена как абсолютная власть, то определение Единого (единственности) уже

дано вместе с самой предпосылкой. Так что оно не является неким особенным предикатом наряду с другими, но исчерпывает собой абсолютную сущность, понятую здесь как безусловная мощь субъективности, соотносящаяся с собой. Следовательно, Бог в исламе есть определение себя как Единого таким образом, что субъект и предикат взаимно переходят друг в друга. Отсюда вытекает, что основополагающим определением Бога как Единого, то есть как абсолютной отрицательной мощи субъективности, рефлексированной в себя, выступает Его единство. Таким образом, Единый ислама есть для себя сущая абсолютная сила, которая возвращает всякое конечное существование в бесконечное единство с собой.

В связи с этим необходимо подчеркнуть, что уже для ал-Кинди, который, по замечанию А. Корбена, руководствуясь чувством «фундаментального согласия» между философскими изысканиями и пророческим откровением, стремился к «аутентичному философскому выражению пророческой религии ислама» [13, с. 154–155], понятие Единого было основополагающим в познании первоначала всего сущего. Начало, Бог получает у ал-Кинди прежде всего определение истинно Единого, но также и Первого принципа, Вечного. Этот Единый (Один) не может иметь никакой другой причины, кроме той, что в Нём самом. Истинно Единый неизменен, нерушим и актуально совершенен, вследствие чего метафизика, по ал-Кинди, есть «наука о неподвижном» [4, с. 63]. Кроме того, Единый выше всего существующего, свободен от множественности и отношения с иным, не имеет ни формы, ни материи.

По мысли ал-Фараби, Первое Сущее совершенно и предшествует в бытии всему прочему; вечно и «...вечно Его существование в Его субстанции и сущности, не нуждаясь ни в чём ином, чтобы обеспечить себе существование»; едино в своём существовании; не может быть «запятнано» небытием; у него нет «сотоварищей», противоположности [3, с. 203–209]. Это рассмотрение природы Первого Сущего ал-Фараби завершает следующим патетическим выводом: «Таким образом, Первый Сущий — един со своим бытием, и никакое другое бытие совершенно не принимает участия в Его существовании, и нет бытия, которое было бы того же вида, что и Его бытие. Следовательно, — Он един! Кроме того, Он единственный в своём роде. Выходит и с этой стороны: Он — един» [3, с. 209–210]. А поскольку Первый Сущий не делим на вещи, с помощью которых могла произойти

его субстанциализация, постольку Он един в своей субстанции [3, с. 210–211].

В этом же духе рассуждал и Ибн Сина, утверждавший, в частности, что Первое, необходимосущее не имеет «...ни подобия, ни противоположности, ни рода, ни видового отличия, ни границы»; оно вечно, разумносущее, свободно от всяких связей, отношений, материй и потому «...по своей сущности едино и совершенно не высказывается о многом», как и не «соучаствует» в сущности какой-либо из вещей [9, с. 329–331].

Что же касается Ибн Рушда, то, возражая в «Опровержении опровержения» Авиценне (и ал-Фараби), настаивавшему на том, что от единого исходит только единое, он выдвинул принципиальное различие между абсолютным, то есть отвлечённым от материи, действителем (фаил мутлак) и действителем единичным, конечным (фаил мукаййад). Если объектом ограниченного действия последнего в силу его «смешанности» с материей является некое внешнее претерпевающее изменение начало, то первый производит столь же абсолютное действие на неопределённо-всеобщий объект, не являющийся неким иным, внешним для действителя [7, с. 180–181]. Так как эта всеобщая деятельность есть мышление, то вслед за другими перипатетиками Ибн Рушд называет этого неизменного, единого с собою, абсолютного действителя «разумом, отрешённым от материи», при этом подчёркивая, что по отношению к нему «конечное и бесконечное тождественны», то есть единичное и всеобщее находятся в этом разуме в неразличённом единстве [7, с. 345].

Как видим, в метафизических рассуждениях представителей фалсафа обнаруживает себя последовательное проведение коранического определения Бога как Единого, понимание Его как соотнесённой с собою всеобщности, предпосланной сущему многообразию мира и вместе с тем своей абсолютной мощью полагающей его в единство с собою.

Возвращаясь к догмату тавхид, отметим также следующее. Тем, что в содержании шахады установлено не только свидетельство об Аллахе как Едином, но также и свидетельство о том, что Мухаммад есть «Посланник Аллаха», положен момент опосредствования абсолютного единства деятельностью самосознания и тем самым — определение необходимости. Ведь последняя в самом общем смысле есть то, что само положено как опосредствованное. Здесь необходимость есть прежде всего процесс, содержание которого составляет самоотрицание, снятие сущих в мире единичных

вещей именно как чего-то случайного и послед-ного и возведение его в необходимость Единого. Он, следовательно, выступает как для себя сущая абсолютная сила, необходимо погружающая всякое конечное в простое единство с собой. Причём таким образом, что всё единичное и случайное положено в Едином лишь отрицательно, то есть как покорённое его бесконечной мощью и исчезнувшее в ней. Это и есть то определение абсолютной трансцендентности Бога, которое прежде всего чётко фиксирует рассудочное мышление в догмате единобожия.

Однако этим развитие в самом Боге ещё не положено. Ибо Единый — это не более чем форма всеобщей простоты мышления, не различённой в себе самой. Необходимость же есть процесс самого единства Единого, то есть движение его собственного содержания. Такое движение, которое составляет понятие, есть абсолютная необходимость. Единый, таким образом, есть абсолютная необходимость.

Эта логическая потребность в обретении более высокого определения Бога также получает своё осуществление в метафизических воззрениях восточных перипатетиков. Уже ал-Кинди стремится обнаружить истинно единое — «дающее, созидающее, могущественное и поддерживающее», то есть такое, которое «существует в том, что есть следствии» [4, с. 107, 90]. Но в итоге рефлексия «Философа арабов» останавливается на чистом Едином, фиксируя его как простоту всеобщей формы.

Ал-Фараби так же, как и ал-Кинди, подчёркивает прежде всего трансцендентность Первого Сущего всем существующим несовершенным вещам. Первый Сущий вполне свободен от недостатков, совершенен и предшествует в бытии всему прочему, не нуждаясь ни в чём ином, чтобы обеспечить себе существование. «Поэтому абсолютно исключено, — настаивает “Второй учитель”, — чтобы Его существование и сущность — [высшие и совершенные] — могли запятнаться небытием, так как небытие и противоположности существуют только в подлунном мире...» [3, с. 203]. Таким образом, Первый Сущий обладает вечным существованием, свободен от какой бы то ни было конечной формы, множественности и телесности, в высшей степени добродетелен и совершенен.

В «Книге знания» Ибн Сина посвящает характеристике Первого, определённого им в качестве необходимо-сущего, множество глав. Однако результат его исключающей рефлексии также негативен, так что необходимо-сущее лишь долж-

но иметь множество качеств, но без того, чтобы в его сущности образовалось множество [8, с. 142–143]. Об этом характере необходимо-сущего самого по себе начала Вселенной он прямо говорит в «Книге спасения»: «Единое в нём только в отрицательном смысле...» [10, с. 252]. Поэтому его попытка обосновать тезис о том, что необходимо-сущее есть «единое в действительности» и все вещи существуют благодаря ему [8, с. 143–144], не раскрывает внутренней необходимости самоопределения Единого. Другими словами, необходимое саморазличение Единого достигнуто лишь посредством внешней субъективной рефлексией, но не положена рефлексией самого содержания Единого. Поэтому необходимость последнего есть лишь формально всеобщая, бессодержательная, а не реальная, каковая есть цель. Таким образом, Единому ал-Кинди, ал-Фараби и Ибн Сины не хватает определения внутренней цели.

В самом деле, ал-Фараби прямо исключает эту категорию из Первого Сущего: «Его бытие... не имеет ни цели, ни стремления, чтобы своей сущностью добиться этих целей и стремления, иначе это было бы причиной Его существования, и тогда Он сам не был бы Первопричиной» [3, с. 204]. Ибн Сина тоже отрицает наличие цели у Абсолютно всемогущего владыки [9, с. 340].

Этот недостаток в рассуждениях своих предшественников верно подметил Ибн Рушд, философские построения которого завершают движение метафизики восточных перипатетиков. Причём Аверроэс, отвергая утверждение ал-Фараби и Авиценны о том, что от единого исходит лишь единое, прямо указывал на то, что этот тезис может быть верен лишь по отношению к действующей причине, но не в отношении формальной и целевой и причин. Тем самым он пытался преодолеть трансцендентность Единого. Достичь этого, как указывалось выше, Ибн Рушд стремился на пути постижения единого с собою абсолютного действителя как «разума, отрешённого от материи», основополагающим определением которого опять-таки оказывалось неразличённое единство всеобщего и единичного [7, с. 339–340].

Итак, подводя итог всему вышесказанному, можно утверждать, что принцип, направление движения и общий характер метафизических (и не только метафизических) построений восточных перипатетиков заданы достигнутым в исламе пониманием Бога как Единого, то есть как абсолютной отрицательной мощи субъективности, выступающей, однако, в определении всеобщей простоты.

Список литературы

1. Fakhry, M. A History of Islamic Philosophy / M. Fakhry. — N. Y., 2004. — 430 p.
2. Ал-Газали, Абу Хамид. Воскрешение наук о вере Избранные главы / Абу Хамид Ал-Газали. — М., 1980. — 378 с. (Памятники письменности Востока).
3. Ал-Фараби, Абу Наср Мухаммад. Трактат о взглядах жителей добродетельного города / Абу Наср Мухаммад Ал-Фараби // Ал-Фараби, Абу Наср Мухаммад. Философские трактаты. — Алма-Ата, 1972. — С. 193–378.
4. Аль-Кинди. О первой философии / Аль-Кинди // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. — М., 1961. — С. 57–107.
5. Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад. О том, что должно предшествовать изучению философии / Абу Наср Мухаммад Аль-Фараби // Ал-Фараби, Абу Наср Мухаммад. Философские трактаты. — Алма-Ата, 1972. — С. 1–15.
6. Ибн Рушд. Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией / Ибн Рушд // Степанянц, М. Т. Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты / М. Т. Степанянц. — М., 1997. — С. 436–463.
7. Ибн Рушд. Тахафут ат-тахафут / Ибн Рушд. — Бейрут, 1930. — XI.
8. Ибн Сина, Абу Али (Авиценна). Книга знания. Логика. Объяснение общего и единичного высказывания / Абу Али Ибн Сина (Авиценна) // Ибн Сина, Абу Али (Авиценна). Избранные философские произведения. — М., 1980. — С. 62–63.
9. Ибн Сина, Абу Али (Авиценна). Указания и наставления. Физика и метафизика. Обзорение четвёртое. О бытии и его причинах / Абу Али Ибн Сина (Авиценна) // Ибн Сина, Абу Али (Авиценна). Избранные философские произведения. — М., 1980. — С. 325–332.
10. Ибн Сина. Китаб ан-наджат / Ибн Сина. — Каир, 1938.
11. Кирабаев, Н. С. Социальная философия мусульманского Востока (эпоха средневековья) / Н. С. Кирабаев. — М., 1987. — 176 с.
12. Койре, А. Аристотелизм и платонизм в средневековой философии / А. Койре. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. — М., 1985. — С. 51–73.
13. Корбен, А. Часть I. От происхождения до смерти Аверроэса (595 / 1198) (В соавторстве с Сейидом Хосейном Насром и Османом Яхйя) / А. Корбен // Корбен, А. История исламской философии. — М., 2010. — С. 11–247.
14. Роузентал, Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе / Ф. Роузентал. — М., 1978. — 372 с.
15. Сагадеев, А. В. Восточный перипатетизм (из истории средневекового материализма) / А. В. Сагадеев. — М., 1999. — 444 с.
16. Сагадеев, А. В. Ибн Рушд (Аверроэс) / А. В. Сагадеев. — М., 1973. — 207 с.
17. Смирнов, А. В. Логика субстанции и логика процесса: тавхид и проблема божественных атрибутов / А. В. Смирнов. «Рассыпанное» и «собранное»: стратегия организации смыслового пространства в арабо-мусульманской культуре. — М., 2015. — С. 15–52.
18. Степанянц, М. Т. Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты / М. Т. Степанянц. — М., 1997. — 503 с.
19. Парменид // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. — М., 1989. — С. 274–297.
20. Фролова, Е. А. Арабская философия: Прошлое и настоящее / Е. А. Фролова. — М., 2010. — 464 с.

Сведения об авторах

Чочаев Шарабуттин Юсупович — соискатель-выпускник кафедры философии Кубанского государственного университета, ректор Северо-Кавказского исламского университета имени Имама Абу Ханифы, Нальчик, Россия. rektor-skiu@rambler.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 12 (434).
Philosophy Sciences. Iss. 54. Pp. 33–40.*

RELIGIOUS AND METAPHYSICAL BASIS OF EASTERN PERIPATHETISM

Sh.Y. Chochaev

North Caucasian Islamic University named after Imam Abu Hanifa, Nalchik, Russia. rektor-skiu@rambler.ru

This article contains the philosophical study of religious and metaphysical foundations of Eastern peripathetism. Analysis of the form and substance of the fundamental Islamic dogma shows that as consequence of comprehension of the absolute as the One empirical self-consciousness takes on its infinite form, i. e. the form of objective thinking. So formally Islam knows God as an infinite free subjectiveness, i. e. intellectual spirit that exists for itself. As for the content, the One of Islamic faith predominantly appears to himself as an infinite negative power that returns to its universal simple unity every finite being. Further consideration of the problem proves that this understanding of God predetermines the principle and general character of Arabic-speaking peripathetics' metaphysical discourse.

Keywords: *empirical self-consciousness, universal simple form, infinite free subjectiveness, intellectual spirit, the One, infinite negative power.*

References

1. Fakhry, M. *A History of Islamic Philosophy*. N. Y., 2004. 430 p.
2. Al-Ghazali A.H. *Voskresheniye nauk o vere. Izbranniye glavi* [Resurrection of the Sciences of faith. Selected chapters]. Moscow, 1980. 378 p. (In Russ.).
3. Al-Farabi A.N.M. *Traktat o vzglyadakh ziteley dobrodetel'nogo goroda* [A treatise on the views of the citizens of a virtuous town]. *Filosofskiye traktati* [Philosophical treatises]. Alma-Ata, 1972. Pp. 193–378. (In Russ.).
4. Al-kindi. *O pervoy filosofii* [On the first Philosophy]. *Izbranniye proizvedeniya misliteley Bliznego i Srednego Vostoka* [Selected works of the Near and Middle East of the ninth–fourteenth centuries' thinkers]. Moscow, 1961. Pp. 57–107. (In Russ.).
5. Al-Farabi A.N.M. *O tom, chto doljno predshestvovat' izucheniyu filosofii* [On what should precede the study of Philosophy]. *Filosofskiye traktati* [Philosophical treatises]. Alma-Ata, 1972. Pp. 1–15. (In Russ.).
6. Ibn Rushd. *Rassuzdeniye, vinosyacshee reshenie otnositel'no svyazi mezdu religiey i filosofiey* [Reasoning that decides on the relationship between religion and philosophy]. Stepanyants M.T. *Vostochnaya filosofiya. Vvodniy kurs. Izbranniye teksti* [Oriental Philosophy. Introductory course. Selected texts]. Moscow, 1997. Pp. 436–463. (In Russ.).
7. Ibn Rushd. *Tahafut at-Tahafut* [Refutation of the refutation and]. Beirut, 1930. (In Arabic).
8. Ibn Sina A.A. (Avicenna). *Kniga znaniya. Logika. Obyasneniye obschego i edinichnogo viskazivaniya* [The book of knowledge. Logics. Explanation of the general and singular statement]. *Izbranniye filosofskie proizvedeniya* [Selected philosophical writings]. Moscow, 1980. Pp. 62–63. (In Russ.).
9. Ibn Sina A.A. (Avicenna). *Ukazaniya i nastavljeniya. Fizika i metafizika. Obozreniye chetvyortoye. O bitii i ego prichinah* [The guidance and manuals. Physics and Metaphysics. The fourth survey. On being and its causes]. *Izbranniye filosofskie proizvedeniya* [Selected philosophical writings]. Moscow, 1980. Pp. 325–332. (In Russ.).
10. Ibn Sina. *Kitab an-nadjat* [The book of salvation]. Cairo, 1938. (In Arabic).
11. Kirabaev N.S. *Sotsial'naya filosofiya musul'manskogo Vostoka (epoha srednevekov'a)* [Social Philosophy of the Muslim East (the middle ages)]. Moscow, 1987. 176 p. (In Russ.).
12. Koyre A. *Aristotelizm i platonizm v srednevekovoy filosofii* [Aristotelism and Platonism in medieval Philosophy]. *Ocherki istorii filosofskoy misli. O vliyaniy filosofskikh kontseptsiy na razvitie nauchnih teoriy* [Essays on the history of philosophical thought. On the influence of philosophical concepts on the development of scientific theories]. Moscow, 1985. Pp. 51–73. (In Russ.).
13. Corbin H. *Chast' I. Ot proishozhdeniya do smerti Averroesa (595/1198) (V soavtorstve s Seyidom Hoseyinom Nasrom i Osmanom Yahya)* [Part I. From the origin to the death of Averroes (595/1198) (Co-authored with

Seyid Hossein Nasr and Osman Yahya)]. *Istoriya islamskoy filosofii* [History of Islamic Philosophy]. Moscow, 2010. Pp. 11–247. (In Russ.).

14. Rosenthal F. *Torzestvo znaniya. Kontseptsia znaniya v srednevekovom islame* [Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam]. Moscow, 1978. 372 p. (In Russ.).

15. Sagadeev A.V. *Vostochniy peripatetizm (iz istorii srednevekovogo materializma)* [Eastern peripathetism (from the history medieval materialism)]. Moscow, 1999. 444 p. (In Russ.).

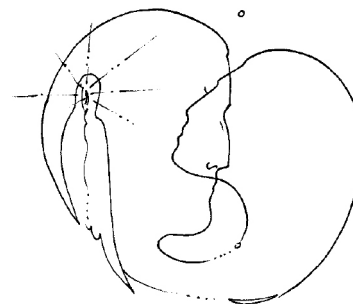
16. Sagadeev A.V. *Ibn Rushd (Averroes)* [Ibn Rushd (Averroes)]. Moscow, 1973. 207 p. (In Russ.).

17. Smirnov A.V. *Logika substantsii i logika protsessa: tawhid i problema bozestvennih atributov* [The logic of substance and the logic of process: Tawhid and the problem of divine attributes]. «*Rassipannoe*» u «*sobran-noe*»: *strategia organizatsii smislovogo prostranstva v arabo-musul'manskoy kul'ture* [«Scattered» and «collected»: organization strategy of semantic space in Arab-Muslim culture]. Moscow, 2015. Pp. 15–52. (In Russ.).

18. Stepanyants M.T. *Vostochnaya filosofiya. Vvodny kurs. Izbranniye teksti* [Stepanyants M. T. Oriental Philosophy. Introductory course. Selected texts]. Moscow, 1997. 503 p. (In Russ.).

19. *Fragmenti rannih grecheskih filosofov VI–V vv. do n. e. Parmenid* [Fragments of early Greek philosophers of the sixth — fifth centuries B. C. Parmenides]. *Fragmenti rannih grecheskih filosofov. Ch. I. Ot epicheskikh teokosmogoniy do vozniknoveniya atomistiki* [Fragments of early Greek philosophers. Part I. From epic theological cosmogonies to the origin of atomism]. Moscow, 1989. Pp. 274–297. (In Russ.).

20. Frolova H.A. *Arabskaya filosofia: Proshloye i nastoyashee* [Arab philosophy: Past and Present]. Moscow, 2010. 464 p. (In Russ.).



*Вестник Челябинского государственного университета. 2019. № 12 (434).
Философские науки. Вып. 54. С. 41–48.*

УДК 304.5
ББК 87.6

DOI: 10.24411/1994-2796-2019-11206

ОСОБЕННОСТИ ОПРЕДЕЛЕНИЯ НОСИТЕЛЯ СОЦИАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В ФИЛОСОФСКОМ И УПРАВЛЕНЧЕСКОМ АНАЛИЗЕ: ИНКУЛЬТУРАЦИЯ VS ВОСПРОИЗВОДСТВО СОЦИУМА

В. А. Жилина¹, Н. В. Кузнецова¹, Е. А. Жилина²

¹*Магнитогорский государственный технический университет имени Г. И. Носова, Магнитогорск, Россия*

²*Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина, Екатеринбург, Россия*

Исследуется проблема дифференциации научного и философского анализа в процессах определения носителя общественных отношений. Выявлена и обоснована специфика современного социального субъекта, у которого принципиально иной способ включения в культуру. В качестве примера трансформации инкультурации исследован механизм буктрейлинга и доказательно прослежено его обратное воздействие на состояние качества человеческого капитала. Детально рассмотрены принципиальные отличия в характеристиках человеческого капитала при философском и управленческом подходе к анализу состояния производительных сил.

Ключевые слова: *субъект, знания, менеджмент, философия, буктрейлинг.*

Динамика современных социальных процессов детерминирует ускорение темпов развития общества, что трансформирует и социальные феномены, и процедуру их анализа. Так, вследствие своеобразного «опережения» будущим в раскрытии настоящего в гуманитарных и социальных науках всё более востребованным становится исторический метод исследования. При этом, становясь частью общего проектного подхода в научном познании, он фактически на нет сводит обращение к изучению отдельных исторических событий и фокусируется на процессах «истории как данности» в качестве критерия проверки настоящего и на изучении наследия исторических процессов как некоторого онтологического основания проблем социума сегодня. В теории это возрождает интерес к категориальной строгости, порождает потребность уточнения основных категорий. В системе последних особую значимость обретают те категории, чьё использование междисциплинарно. В силу мно-

гих социальных причин — изменения характера социального субъекта, конфронтации «живого» и виртуального общения как способа проявления целостности члена общества, кризисного состояния мировой экономики, проблем миграции в современном социальном развитии — принципиально иной характер носят производительные силы [8; 12]. В этом аспекте представляется актуальным обращение к категории «человеческий капитал». Сопоставление философского и управленческого анализа представляется наиболее продуктивным, так как философия позволит максимально точно соотнести трансформации содержания категории с практикой, а теория менеджмента наиболее актуальна среди специальных наук вследствие первичной потребности социума в управлении, детерминированной сложностью коммуникационных потоков.

Категория «человеческий капитал» в современных условиях уверенно вытесняет с первых

позиций в экономическом анализе такую категорию, как «производительные силы». Связано это с тем, что в современных условиях комплекс экономических, социальных отношений, который обозначается как способ производства, с необходимостью включает в себя взаимодействие в сфере рынка трудовых ресурсов, в сфере профессиональной подготовки специалистов, а также характеристики решения острых социальных проблем. Междисциплинарный анализ феномена «человеческий капитал» позволяет обобщить его характеристики в свойстве экзистенциальности, так как изначально потенции прибыльности содержатся в некоторой системе знаний, навыков, умений, мотиваций, экономическая ценность которых воплощена в личности самого носителя и не может быть отделена от неё [7]. Однако экзистенциальная природа человеческого компонента производительной силы изменчива и является подвижным противоречием между собственной формой и собственным содержанием. Навыки, знания, получаемые и реализуемые субъектом в конкретно-исторических условиях, напрямую зависимы от специфики эпохи и способны кардинально изменить саму структуру человеческого капитала. Мотивационная составляющая, детерминированная механизмами получения знания, способна влиять на степень эффективности активности человеческого капитала в экономических отношениях. Особенно наглядны эти тенденции в процессах воспроизводства человеческого капитала в регионах. В качестве принципиально новых тенденций современного характера развития человеческого капитала можно обозначить следующие виды экзистенциальных характеристик субъекта производительных сил: размытость академического знания в получении образования вследствие бесосновности современного социального субъекта и укоренённость в бытии умения воспроизводить и обновлять знания.

В общей логике изменения социального субъекта, сущность которого в предельно общем философском анализе определяется через коммуникационные характеристики, в исследовании человеческого капитала сегодня обнаруживается недопустимость простого суммирования его основных компонентов. Так, процесс получения знаний, профессиональной подготовки, процессы мотивации и сегодня, безусловно, ориентированы на уникальность способностей каждого носителя человеческого капитала, но в большей степени базируются на принципиально новом понимании

человеком собственной разумности. Общей закономерностью этого родового свойства человека становится отказ от безраздельного господства рациональности. Как следствие, эффективность профессиональной идентификации теперь определяется не объёмом полученного академического знания и не степенью его освоенности, а качеством skills. Последнее — это не просто навык или умение, это раскрытый производительный талант в профессиональном мастерстве. В экономическом измерении в рамках этого компонента человеческого капитала такая смена ориентации процесса образования в становлении человеческого фактора производительных сил трансформирует взаимодействие внутренней и внешней среды. В частности, в рамках SWOT-анализа процессов воспроизводства человеческого капитала региона обнаруживается следующее. Принципиально иной предстаёт диалектика сильных и слабых сторон развития. В качестве strengths обнаруживает себя нарастающая мобильность субъекта в смене сферы деятельности в зависимости от потребности экономики региона. Weaknesses связаны с принципиальным изменением процессов отчуждения, когда на смену традиционному (отчасти необходимому в логике исторических закономерностей) отчуждению деятельности от субъекта приходит отчуждение субъекта от деятельности. Оба среза внутренней среды человеческого капитала региона в настоящее время наиболее остро снимают в себе извечное противоречие между спецификой региональной экономики и экономикой страны в целом. Так, мобильность смены сферы профессиональной деятельности, с одной стороны, чётко детерминирована, так как экономический сектор предельно конкретен. Но, с другой, — поле предлагаемых вакансий именно в силу этих причин жёстко ограничено, что не совпадает с ориентацией профессиональной подготовки специалиста на универсальную гибкость в skills. Этим детерминируется нарастание оттока активной части человеческого капитала из регионов; в масштабах человеческого капитала страны приводит в неконтролируемой миграции, что обуславливает изменение ценности мобильности производительных сил. Изменяется и внешняя среда изучаемого объекта. Инвестиции в сферу образования как инвестиции в человеческий капитал региона сегодня ориентированы на формирование новой системы opportunities. Потребности экономики регионов детерминируют необходимость формирования профессионального навыка специалиста в един-

стве генерации знаний и процессов управления ими [11]. Сегодня инвестиционная привлекательность фондов человеческого капитала в области образования определяется единством *hard* и *soft skills*.

Анализ особенностей воспроизводства человеческого капитала регионов показывает, что в настоящее время субъектам производства присущ качественно иной способ ориентации в информационном поле культуры, куда составной частью входит и погружённость в экономические коммуникации. В силу усложнения производственных отношений как внутреннего, так и внешнего рынка ценность профессиональных знаний определяется способностью к выработке идеи, рекомбинирующей наиболее актуальную в определённый момент развития проблему экономики. Следовательно, рентабельность экономического развития региона в определённой степени зависит от модификации субъектом содержания получаемой информации. Основные риски развития человеческого капитала проявляются в нарушении логики обратного синтеза. Деятельность субъектов производительных сил вне этой процедуры детерминирована анализом составных частей проблемной ситуации, в результате чего тактические задачи становятся неопределёнными. В худшем варианте развития тактические решения вытесняют стратегические цели. Системой сдерживания развития данных рисков выступает реформирование института образования в целом, деятельность которого определена новой парадигмой активно конструируемого знания [4]. На основе принципиального изменения в отборе содержания предлагаемого знания с использованием альтернативных источников информации, в том числе и на иностранных языках, с опорой на межпредметную интеграцию знаний компетентностный подход в обучении традиционно формирует и открытый опыт носителя человеческого капитала и вместе с тем призван раскрыть его скрытый опыт [5]. Профильность региональных экономик предполагает обязательное владение специалистами стратегиями активного учения. В практическом плане уже доказана эффективность групповой проектной деятельности как новой формы получения знания через исследование обратной связи знания и непосредственной формы производственной деятельности. Становится нормой высшей школы защита выпускной квалификационной работы потенциальным специалистом

экономической сферы в виде инновационного проекта.

Качество человеческого капитала во многом определяется интеллектуальными показателями и, следовательно, напрямую зависимо от процессов рефлексии. Анализ процессов воспроизводства человеческого капитала в регионах показывает наличие новых механизмов формирования навыка рефлексии как критерия умения воспроизводить и обновлять знания носителями производительных сил. Так, например, традиционный способ инкультурации субъекта производственных отношений через процедуру чтения вытесняется погружением последнего в тизеры и буктрейлеры [2]. Сложность и финансовая затратность составления и продвижения таких видеороликов самокупаются повышением эффективности работы субъекта с информацией в результате синтеза вербальных и аудиовизуальных элементов. На основании этого следует признать новейшие медиатехнологии составной частью сегодняшнего человеческого капитала. Причём новый компонент растёт во все прежние традиционные характеристики. В исследовании состояния человеческого капитала экономики регионов прослеживается инновационная форма его деятельности — фестивальная. Цифровизация и автоматизация многих сфер общественной жизни превращает субъекта производительных сил в постоянного участника всевозможных конкурсов, образовательных программ, социальных проектов и т. д. Степень активности в данной области во многом начинает определять эффективность инвестирования самого человеческого капитала и степень рентабельности экономики в целом.

Безусловно, категория «человеческий капитал» более ориентирована на спектр экономических наук, чем на систему философского анализа. Однако следует отметить, что системная организация человеческого капитала в эпоху глобализации существенно отлична от традиционного выделения статичных элементов. Прежний структурный анализ данного феномена в экономической науке строился на консервативности поведения субъектов экономических отношений, что характеризовало процесс воспроизводства как некий круговорот человеческих ресурсов. В настоящее время инновационный характер экономики приводит к нарастанию интенсивности новаторства и творчества в характере производительных сил [9]. В логике развития научной теории данное состояние человеческого капитала следует рассматривать

как некоторое отрицание отрицания. В моделях воспроизводства данного феномена экономики в современных концепциях прослеживается диалектика античных понятий *techne* и *episteme*, где *techne* есть знание, которое рождено разумностью человека и отлично самим процессом производства знания: человек рождается от другого человека, тогда как статуя не рождается от статуи [3]. Определяемый экономической наукой техногенный характер производительных сил сегодня раскрывается именно в *techne*, когда в процессах техноэволюции сознательный фактор становится равнозначным объективным закономерностям. В жёсткой конкурентной борьбе глобализованного рынка это означает наращивание затрат человеческого капитала: от физических усилий до финансовых трат и потерь. Мегамашина Л. Мэмфорда с её поглощением людей через превращение в элементы технических систем, где эти элементы равноправны и взаимозаменяемы, оказалась формой мифологизации взаимоотношений человека с собственным детищем — с техникой. Современная реальность экономических отношений в процессах воспроизводства человеческого капитала демонстрирует, скорее, правоту другого мыслителя: техника сама по себе, вероятно, просто полезный осадок непрактичных действий человека. Именно устойчивость воспроизводства человека превращается сегодня в решающий фактор экономического роста. Достаточно подчеркнуть, что именно на срезе региональных экономик наглядно проявляет себя инновационная предпринимательская характеристика специалистов, чья деятельность приводит к рентабельности экономических отношений. Ориентация непосредственных носителей человеческого капитала на получение ресурсной ренты уступает место стремлению к постоянно-саморазвитию. Тем самым количественные характеристики состояния человеческого капитала превращаются во второстепенные, в системе свойств начинают доминировать характеристики самого труда. Причём интенсивность труда теряет свои позиции в отношении такого критерия, как мобильность и гибкость к изменяющимся ситуациям рынка [10].

Человеческий капитал реализует себя одновременно и в сфере производства, и в сфере потребления. Потребление человеческого капитала остаётся структурированным в трёх основных уровнях: на уровне деятельности производительных сил общества, на уровне вклада работников в деятельность производства и на уровне лич-

ностного потребления. Последнее проявляет себя в индивидуальной конкурентоспособности человеческого капитала, что отражает конъюнктурную взаимосвязь спроса и предложения на сам капитал. В процессах воспроизводства на региональном уровне данное свойство человеческого капитала следует отметить в качестве основного, так как в нём снимается основное противоречие между потребностями работодателя и наличным качеством имеющихся производительных сил. Особенностью регионального процесса воспроизводства человеческого капитала в этом аспекте предстаёт агрессивное влияние неравномерности качества жизни центра и периферии. При благополучном инвестировании в образование будущих специалистов в соответствии с запросами рынка регионам трудно препятствовать оттоку в сегменты рынка с более высокими зарплатами. Другим фактором риска становится отставание человеческого капитала в регионах в процессах накопления специального стажа, что вызвано не только открытостью вакансий рынка, но и большим сегментом малоквалифицированного ручного труда. Ситуация осложняется тем, что асимметрия рынков создаёт некоторый замкнутый круг: всё начинается с низкого уровня социально-экономической активности человеческого капитала и, в конце концов, приводит к тем же результатам. Низкий уровень человеческого капитала детерминирует отсутствие эффективных механизмов использования трудовых ресурсов. Снижение инвестиционной привлекательности даже в условиях трудоизбыточности способно привести к неблагоприятному экономическому развитию региона. Фактором риска остаётся и традиционная система набора кадров. До сих пор рынок вакансий и профессионального роста, как правило, исключительно ориентирован на внутреннюю среду самого предприятия. Определённым выходом становится развитие предпринимательской деятельности, смена ориентации в процессах воспроизводства человеческого капитала не на отрасли, а на социальные приоритеты развития региона.

Другой особенностью состояния человеческого капитала сегодня становится общая детерминация законами социальной сферы. В частности, в анализе процессов воспроизводства субъектов экономики регионов отчётливо прослеживается основное противоречие глобализации всех процессов культурной жизни современного человека: нивелирование отдельных особенностей при одновременном нарастании дифференциации внутри

общих тенденций. Традиционно и сегодня человеческий капитал — это отношение субъектов экономики в процессе формирования трудовых способностей каждого, на основании чего следует признать его носителем некоторого совокупного работника. Именно такой обобщённый работник способен проявить свои способности к труду в качестве капитала, то есть стоимости, которая посредством экономической и производственной деятельности ведёт к получению прибавочной стоимости. В экономической теории реально функционирующим человеческим капиталом принято считать накопленный капитал в виде обобщённых характеристик занятого населения в труде. Однако современное состояние человеческого капитала характеризуется усилением дезинтегративных тенденций: от сущностных процессов нарастания разделения труда до автономизации отдельных личностей в структуре производительных сил. В частности, в управлении процессами воспроизводства человеческого капитала сегодня необходимо учитывать особую значимость его особой части — деятельности тех субъектов, которые заняты в сфере услуг, обслуживающих субъектов производительных сил производственного сектора экономики [6]. В силу инновационных черт человеческого капитала, которые исследованы выше, следует заключить, что и сама сфера услуг постепенно расширяется через разнообразие собственных компонентов. Так, в условиях коммуникативного общества образование становится услугой и, соответственно, обретает новые свойства. Меняется и функционал человеческого капитала. Например, экономический результат его развития — это не только традиционное повышение эффективности труда или повышение доходности работника или предприятия, но и формирование качественного уровня состояния региона (вплоть до образа социальной привлекательности в совершенствовании стратификации населения). Поэтому критерием развития человеческого капитала региона наряду с традиционными экономическими показателями становится качество жизни социальной комфортной личности [1]. Акцент в характеристиках человеческого капитала уверенно смещается с «капитала» на «человеческий».

Однако управленческий анализ далёк от оптимистичных прогнозов в этих характеристиках. Одной из наиболее острых становится проблема миграции трудовых ресурсов. Вне экономической сферы процессы миграции из неразвитых стран в страны с развитой экономикой порождают риски сохранения самобытности культур, риски комфортных социальных отношений и связанные с ними риски определения границ «враждебный — свой», риски снижения показателей психического здоровья человеческого капитала. Ситуация усугубляется при попытках подмены выявленной характеристики «человеческий» абстрактным гуманно-толерантным подходом. В результате нарастают процессы обезличивания человеческого капитала, появляется почва для роста новых процессов отчуждения — отчуждения от грамотной инкультурации. Невежество разрушительно в процессах воспроизводства культуры. В сфере экономики невежество способно множить симулякры в профессиональных областях. Результатом становится резкое снижение качества человеческого капитала, его жизненная позиция становится пассивной. Категория «человеческий капитал» начинает фиксировать разрыв между теорией и практикой.

Таким образом, проведённый анализ убедительно показывает необходимость междисциплинарных исследований социальных процессов. В рамках экономического анализа человеческий капитал и сегодня предстаёт как взаимодействие производительных сил. Однако динамика экономики и синкретичность с социальными сферами расширяет спектр свойств субъектов общества. В результате категория «человеческий капитал» с необходимостью включает в себя экзистенциальные характеристики современного социального субъекта, снимает в себе трансформации механизмов инкультурации человека. Сложность социальных процессов доказательно опровергает возможность применения к анализу общества механизмов жёсткой детерминации. Исследование по своей структуре должно максимально приближаться к философскому, то есть уходить от предметной привязанности в решении конкретных проблем. В основе управленческого анализа должен быть целостный социальный субъект.

Список литературы

1. Ахметзянова, М. П. Самоопределение и личностный выбор / М. П. Ахметзянова // Мировоззренческие основания культуры современной России : сб. материалов VIII Междунар. науч. конф., г. Магнитогорск, 12–13 мая 2017 г. — Магнитогорск : Магнитогор. гос. техн. ун-т им. Г. И. Носова, 2017. — С. 9–11.

2. Жилина, Е. А. Буктрейлинг как механизм инкультурации молодёжи / Е. А. Жилина // Многомерность общества: человек в социальном взаимодействии: 2-й молодёжный конвент : материалы междунар. студенч. конф, г. Екатеринбург, 29–31 марта 2018 г. — Екатеринбург : Урал. федер. ун-т имени первого Президента России Б. Н. Ельцина, 2018. — С. 6–8.
3. Жилина, В. А. Анализ симулякров смысла жизни / В. А. Жилина // Бытие человека: проблема единства во многообразии современного мира : материалы междунар. науч. конф., г. Челябинск, 26–27 ноября 2014 г. — Челябинск : Цицеро, 2015. — С. 35–38.
4. Жилина, В. А. Критическая рефлексия как ключевая составляющая современного образования / В. А. Жилина // Вопр. философии. — 2018. — № 6. — С. 59–65.
5. Кузнецова, Н. В. Компетентностный подход к профессиональной подготовке управленческих кадров: требования работодателей / Н. В. Кузнецова // Инновац. Вестн. Регион. — 2013. — № 4. — С. 64–68.
6. Кузнецова, Н. В. Образовательная организация и бизнес-сообщество — взаимодействие в аспекте трудоустройства выпускников / Н. В. Кузнецова // Социосфера. — 2017. — № 4. — С. 27–30.
7. Теплых, М. С. Феномен самости / М. С. Теплых // Профессионализм и творчество : сб. материалов науч.-практ. конф., г. Магнитогорск, 14 февр. 2018 г. — Магнитогорск : Магнитогор. гос. техн. ун-т им. Г. И. Носова, 2018. — С. 6–8.
8. Dolado, J. Immigration, human capital and growth in the host country / J. Dolado, A. Gorla, A. Ichino // J. of Population Economics. — 1994. — Vol. 7, iss. 2. — P. 193–215.
9. Azarnert, L. V. Free education, fertility and human capital accumulation / L. V. Azarnert // J. of Population Economics. — 2010. — Vol. 23, iss. 2. — P. 449–468.
10. Zhilina, V. A. Main Risks of Civic Self-Identification of the Subject in Modern Russian Society / V. A. Zhilina, N. V. Kuznetsova, M. P. Akhmetzyanova, M. S. Teplykh, E. A. Zhilina // The European Proceedings of Social & Behavioural Sciences. — 2019. — P. 1897–1905.
11. Poutvaara, P. On human capital formation with exit options: comment and new results / P. Poutvaara // J. of Population Economics. — 2008. — Vol. 21, iss. 3. — P. 679–684.
12. Meng, X. Social networks and mental health outcomes: Chinese rural–urban migrant experience / X. Meng, S. Xue // J. of Population Economics. — 2019. — P. 1–41

Сведения об авторах

Жилина Вера Анатольевна — доктор философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии, Магнитогорский государственный технический университет имени Г. И. Носова. Магнитогорск, Россия. vera-zhilina@yandex.ru

Кузнецова Нина Владимировна — кандидат педагогических наук, доцент, доцент кафедры менеджмента, Магнитогорский государственный технический университет имени Г. И. Носова. Магнитогорск, Россия. nina-kw@mail.ru

Жилина Елизавета Алексеевна — бакалавр, департамент искусствоведения, культурологии и дизайна, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина. Екатеринбург, Россия. jilina.elizaveta@yandex.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 12 (434).
Philosophy Sciences. Iss. 54. Pp. 41–48.*

FEATURES OF DEFINITION OF THE CARRIER OF SOCIAL RELATIONS IN THE PHILOSOPHICAL AND ADMINISTRATIVE ANALYSIS: INCULTURATION VS REPRODUCTION OF SOCIETY

V.A. Zhilina

Nosov Magnitogorsk State Technical University, Magnitogorsk, Russia. vera-zhilina@yandex.ru

N.V. Kuznetsova

Nosov Magnitogorsk State Technical University, Magnitogorsk, Russia. nina-kw@mail.ru

E.A. Zhilina

Ural Federal University named after the first President of Russia B. N. Yeltsin, Ekaterinburg, Russia. jilina.elizaveta@yandex.ru

This article raises the problem of differentiation of scientific and philosophical analysis in the process of determining the carrier of social relations. The specificity of the modern social subject, which has a fundamentally different way of inclusion in culture, is revealed and substantiated. As an example of the transformation of inculturation, the mechanism of booktrailing is investigated and its reverse effect on the state of the quality of human capital is evidently traced. The fundamental differences in the characteristics of human capital in the philosophical and managerial approach to the analysis of the state of productive forces are considered in detail. As a result of the analysis, the dependence of the efficiency of the use of the category “human capital” in interdisciplinary research is proved. Special attention is paid to the correlation of methods of philosophy and methods of management science (on the example of SWOT-analysis) in the mechanisms of determining the social subject in the aspect of the unity of its inculturation and reproduction of social relations.

Keywords: *subject, knowledge, management, philosophy, book trailer.*

References

1. Ahmetzyanova M.P. Samoopredeleniye i lichnostnyy vybor [Self-determination and personal choice]. *Mirovozzrencheskiye osnovaniya kul'tury sovremennoy Rossii: sbornik materialov VIII Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii* [World Outlook bases of culture of modern Russia: collection of materials of VIII International scientific conference]. Magnitogorsk, 2017. Pp. 9–11. (In Russ.).
2. Zhilina E.A. Buktreyling kak mekhanizm inkul'turatsii molodyozhi [Book trading as a mechanism of youth inculturation]. *Mnogomernost' obshchestva: chelovek v sotsial'nom vzaimodeystvii: 2-y molodyozhnyy konvent: materialy mezhdunarodnoy studencheskoy konferentsii* [Multidimensionality of society: man in social interaction: 2nd youth Convention: proceedings of the international student conference]. Yekaterinburg, 2018. Pp. 6–8. (In Russ.).
3. Zhilina V.A. Analiz simulyakrov smysla zhizni [Analysis of simulacra meaning of life]. *Bytiye cheloveka: problema yedinstva vo mnogoobrazii sovremennogo mira: materialy mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii* [Human being: the problem of unity in the diversity of the modern world: proceedings of the international scientific conference]. Chelyabinsk, 2015. Pp. 35–38. (In Russ.).
4. Zhilina V.A. Kriticheskaya refleksiya kak klyuchevaya sostavlyayushchaya sovremennogo obrazovaniya [Critical reflection as a key component of modern education]. *Voprosy filosofii* [Philosophy issues], 2018, no. 6, pp. 59–65. (In Russ.).
5. Kuznetsova N.V. Kompetentnostnyy podhod k professional'noy podgotovke upravlencheskikh kadrov: trebovaniya rabotodateley [Competence-based approach to professional training of management personnel: employers' requirements]. *Innovatsionnyy Vestnik Region* [Innovation Bulletin Region], 2013, no. 4, pp. 64–68. (In Russ.).
6. Kuznetsova N.V. Obrazovatel'naya organizatsiya i biznes-soobshchestvo — vzaimodejstvie v aspekte trudoustrojstva vypusknikov [Educational organization and business community-interaction in the aspect of employment of graduates] // *Sociosfera* [Sociosphere], 2017, no. 4, pp. 27–30. (In Russ.).

7. Teplykh M.S. Fenomen samosti [The phenomenon of the self]. *Professionalizm i tvorchestvo: sbornik materialov nauchno-prakticheskoy konferentsii* [Professionalism and creativity: collection of materials of scientific and practical conference]. Magnitogorsk, 2018. Pp. 6–8. (In Russ.).
8. Dolado J., Goría A., Ichino A. Immigration, human capital and growth in the host country. *Journal of Population Economics*, 1994, no. 7(2), pp. 193–215.
9. Azarnert L.V. Free education, fertility and human capital accumulation. *Journal of Population Economics*, 2010, no. 23(2), pp. 449–468.
10. Zhilina V.A., Kuznetsova N.V., Akhmetzyanova M.P., Teplykh M.S., Zhilina E.A. Main Risks of Civic Self-Identification of the Subject in Modern Russian Society. *The European Proceedings of Social & Behavioural Sciences*, 2019, pp. 1897–1905.
11. Poutvaara P. On human capital formation with exit options: comment and new results. *Journal of Population Economics*, 2008, no. 21(3), pp. 679–684.
12. Meng X., Xue S. Social networks and mental health outcomes: Chinese rural–urban migrant experience. *Journal of Population Economics*, 2019, pp. 1–41.

РАЗРЕШАЮЩАЯ СПОСОБНОСТЬ: ОПЫТ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО ПРОЧТЕНИЯ*

М. Г. Ганопольский¹, Р. М. Ганопольский²

¹Института проблем освоения Севера, Тюмень, Россия

²Тюменский государственный университет, Тюмень, Россия

Представлена попытка использования физического термина как в прямом смысле, так и в качестве метафоры при рассмотрении некоторых естественнонаучных и социокультурных феноменов. Трактующее подобным образом понятие разрешающей способности интерпретировано в контексте понятия «масштабирование». Это позволило продемонстрировать продуктивность данной метафоры применительно к некоторым историко-культурным и геополитическим процессам.

Ключевые слова: разрешающая способность, абстрагирование, конкретизация, обобщение, детализация, масштабирование, оптические приборы, астрономические открытия, визуальное мышление, историческое время.

Разрешающая способность (разрешающая сила) — физический термин, характеризующий способность оптических приборов давать раздельные изображения двух близких друг к другу точек объекта [5. С. 235]. Изобретение оптических приборов — микроскопов, телескопов, подзорных труб, биноклей и даже обычных очков — не только усилило зрение человека, но и открыло для него другие миры, то есть коренным образом изменило его мировоззрение. Существенно преобразилась и научная картина мира, причём на различных уровнях — от космических объектов до микромира. Так, благодаря увеличению разрешающей способности телескопов были совершены великие астрономические открытия. Это открытие спутников Юпитера (Ио и Европа) Галилеем и колец Сатурна Гюйгенсом, что полностью опровергло существовавшую до этого геоцентрическую систему мира. Обнаружение смещения перигелия Меркурия, необъяснимое с точки зрения классической механики, получило своё научное обоснование только в контексте общей теории относительности. Уже в наши дни разрешающая способность современных телескопов привела к появлению таких понятий, как «тёмная материя» и «тёмная энергия», которые так и не объяснены с позиций современной космологии.

Необходимость дальнейшего повышения точности измерительных приборов возникла при изучении объектов микромира. Соответственно, изменилось содержание понятия «разрешающая спо-

собность», поскольку потребовалось различение двух близкорасположенных физических объектов, причём не только оптическими методами. Здесь на помощь исследователям пришли электронные микроскопы, ускорители и коллайдеры. В такого рода исследованиях разрешающая способность остаётся связанной с линейными размерами объекта, следовательно, с масштабом. Однако в экспериментах масштабирование используется не только при измерении расстояний, но и при измерении времени, а также других физических характеристик. Это означает, что и понятие разрешающей способности вполне может быть применено и в более широком смысле. Мы предлагаем сделать следующий шаг и применить это понятие не только к средствам изучения объекта, но и к методике и даже методологии, в рамках которых проводится исследование, к тем концептуальным схемам, которые используются в качестве гипотезы, к интуиции исследователя. То есть перенести акцент с приборной базы исследования на способности и возможности его субъекта, будь то отдельный исследователь или же творческий коллектив. Ведь история науки знает примеры, когда интуиция и даже творческая фантазия учёного существенно раздвигали границы познания.

Так, Больцман начал работать с веществом как с большим количеством частиц ещё до того, как приборы позволили эти частицы различить. Его исследования привели к появлению молекулярно-кинетической теории. Переход учёных на больший масштаб позволил предсказать существование кварков до их обнаружения в экспериментах.

*Работа выполнена по госзаданию: проект № АААА-А17-117050400150-2.

Впрочем, не всегда требовалось увеличить масштаб для появления новых дисциплин. Специальная и общая теория относительности появились благодаря переходу к большим скоростям, массам, расстояниям. Современная физика элементарных частиц работает с энергиями, во много раз превышающими возможности их исследования полвека назад. При этом появление новых теорий не перечеркнуло существование предыдущих версий. На масштабах, близких к повседневным, физика успешно работает с классическими теориями, то есть «разрешающая способность» исследования подсказывает область науки и рамки приближений. Исследователю в области механики многофазных систем не требуются точные формулы физики элементарных частиц и специальной теории относительности.

Можно применить понятие разрешающей способности и к самому исследователю. Это диапазон «разрешающих способностей» тех исследований, которые он проводит. Ограниченность этого диапазона зачастую приводит к отказу от новых теорий. Так было с непринятием частью научного сообщества теории относительности и с непринятием самим Эйнштейном принципов квантовой теории.

Как в физике, так и в других отраслях естествознания, а затем опосредованно и в гуманитарных науках повышение точности приборов привело к приращению нового знания и даже к возникновению новых научных дисциплин. По аналогии с физикой элементарных частиц фокусировка исследователей на других масштабах привела к появлению новых научных теорий. При этом работа исследователей с другими (предыдущими) «разрешающими способностями» тоже не прекращается.

Высокая разрешающая способность современных приборов повысила точность знания не только в физике, но и в других естественнонаучных дисциплинах: так, в биологии благодаря увеличению разрешающей способности микроскопов были открыты микробы, клеточное строение организма, а также строение самих клеток. В биохимии совершенствование оптики позволило открыть как саму ДНК, так и её структуру. В палеонтологии это способствовало совершенствованию методов датировки объектов (разрешающей способности по времени), что в свою очередь позволило уточнить время жизни различных вымерших видов животных. В физической географии применение лазеров позволило зафиксировать дрейф континентов. Более точные сейсмические приборы существенно обогатили наши знания о строении Земли.

Философское осмысление подобных явлений можно осуществить в контексте идейного комплекса, получившего название визуального мышления. Этот комплекс сформировался на пересечении целого ряда научных направлений. Вначале речь шла о решении проблемных задач в части образного моделирования пространственных объектов произвольной природы. Затем идея была подхвачена методологами науки, а впоследствии и практическими работниками в сфере архитектуры, дизайна, прикладного художественного творчества [1; 2; 3]. Это интеллектуальное движение с некоторой долей условности может быть названо апологией *очевидности*. В этом смысле оно противостоит апологии *умозрительности*, характерной для западноевропейского пути развития философского и общенаучного знания. Как известно, многие легендарные прорицатели и певцы были слепыми, а некоторые из них, например, Тиресий, практически не различали пророческий и поэтический дар. Считается, что фигура слепца как хранителя мудрости восходит к Гомеру. Кроме того, певец Демодок в «Одиссее» слеп от рождения, что также могло восприниматься автобиографично. И хотя слепота самого Гомера подчас оспаривается, это несколько не поколебало магистрального развития античной традиции теоретического мышления.

Следует отметить, что с понятием разрешающей способности коррелируют две пары общенаучных терминов: абстрагирование — конкретизация и обобщение — детализация. Впрочем, вторую пару можно применить в контексте уже рассмотренного понятия «масштабирование». Это сразу же подсказывает предметные области, демонстрирующие его возможности. Они так или иначе связаны с географией, предметом которой согласно классическому определению являются различия от места к месту. Развитием этой формулы стали экономическая и политическая география, а также пространственная социология. В последние годы намечается сближение этих областей знания.

Впрочем, социология с самого начала своего оформления в качестве самостоятельной науки стала способом изучения социальности в различных масштабах её проявления: от социума в целом до семьи или малой группы. Это справедливо для большинства отраслей социологического знания. В социологии образования, здравоохранения, науки, культуры это проявляется в специфике профессионально-нравственной регуляции трудовой деятельности на различных уровнях. В социологии социально-территориальных общностей

это могут быть различия, фиксируемые в образе жизни городов (от мегаполисов до студгородков или рабочих посёлков). В социологии труда это вопросы удовлетворённости трудом, квалификационного роста и продвижения по службе. Разумеется, данный перечень не является исчерпывающим, а каждая рубрика может быть подразделена на более мелкие. Что же касается политической географии, то примером неоднократного изменения разрешающей способности в области геополитики может служить СССР. Несмотря на то, что последняя советская конституция провозглашала Советский Союз единым государством, а порядок выхода республик из Союза регулировал специальный закон, дальнейшие события, как известно, привели к его распаду.

Россия как «остаток от отделения» сосредоточила внимание на собственной истории и культуре. Дополнительным импульсом к этому стал процесс регионализации, а на самом деле существенное изменение разрешающей способности в части административно-территориальной организации страны. Регион — физико-географический термин, но в постсоветской России он приобрёл не столько административную, сколько политическую окраску. Поначалу это выглядело как попытка расставания с советским прошлым, однако впоследствии регион стал трактоваться как субъект федерации. Тем самым не просто произошла подмена содержания понятия, но неожиданно изменилась разрешающая способность в определении политико-правового устройства страны. Потребовались определённые усилия по централизации власти, чтобы преодолеть возможный распад государства. Но помимо политической воли, потребовался ряд интегрирующих факторов. Одним из них стало усиление культурно-исторической оптики в изучении регионов России.

Так, в 2019 г. состоялась уже пятнадцатая Всероссийская научно-практическая конференция в рамках программы «Проблемы социокультурной эволюции России и её регионов», которую проводит Центр социокультурных изменений Института философии РАН. Подобные конференции регулярно проходят и в других региональных центрах: Курске, Тюмени, Чите. И хотя предметные области этих проектов различаются, неизменным остаётся акцент на культурно-историческом единстве страны. К сожалению, в последнее время ослабевает поддержка этих и подобных им проектов со стороны общероссийских научных фондов и региональных властных структур. А ведь научные кон-

такты — это та основа, на которой выстраивается региональная мозаика социокультурной ситуации современной России.

От проблематики, основанной на масштабировании географического и социологического пространства, естественно перейти к рассмотрению разрешающей способности в контексте исторического времени.

Казалось бы, категория исторического времени может рассматриваться в качестве синонима исторического процесса. Тем не менее школа Анналов приняла разработанную Фернаном Броделем концепцию трёх времён: короткого, среднего и долгого. В соответствии с ней историческое время — это долгое время, а короткое и среднее — время социолога. То есть к истории как процессу, протекающему во времени, был применён определённый масштаб разрешения. Однако наряду с теоретическим членением исторического времени в обыденном сознании присутствует иная оптика. Объектом повышенного интереса может стать история определённой общности или социальной группы, и даже биография отдельного человека. То есть сам предмет, время его жизни или значимые периоды его жизни накладывают временные и/или пространственные рамки на характер исследования.

Вместе с тем рассмотрение истории как всеобщей организующей идеи и как фиксируемого процесса предполагает её членение как в пространстве, так и во времени. То есть речь может идти о фокусировке исторического исследования на объектах различного уровня и масштаба. В последнее время наряду с изучением истории различных стран и народов прилагаются усилия по выделению определённых периодов и моментов исторического процесса, имеющих всеобщий характер. Одной из таких попыток является концепция урбанистических революций Анри Лефевра, впервые сформулированная им в работе «Производство пространства» ещё в 1991 г. Лефевр и его последователи фокусируют своё внимание на трёх революционных моментах всеобщего процесса урбанизации [6]. Первый связан с возникновением Иерихона, второй — с рождением эллинского полиса и развитием демократии, третий — с формированием древнеримского *цивитас*. Однако применить данную оптику к истории России довольно сложно. Ни урбанизация, ни развитие хозяйства не являются адекватными маркерами её исторического развития в общепринятом смысле. В исторической и историософской литературе соседствуют

по крайней мере два взгляда на периодизацию российской истории, точнее, две координаты её измерения: хронологическая и концептуальная.

Маркером хронологической периодизации выступают вначале этнические истоки (восточные славяне, русы), а затем властно-государственное устройство страны. Принято выделять: Киевскую Русь (IX–XII вв.), Удельную Русь (XII–XVI вв.) и эпоху Великих княжеств {Владимирское (1125–1389), Новгородская республика (1136–1478), Великое княжество Литовское (1236–1795), Великое княжество Московское (1263–1547)}. Затем период, который условно можно назвать имперским: Русское государство (1478–1721); Российская империя (1721–1917); РСФСР (1917–1922); СССР (1922–1991) и с 1991 г. — Российская Федерация.

Инструментом концептуальной маркировки может стать взгляд на историю России сквозь призму внутренней колонизации. В последнее время эта тема становится столь же популярной, как и тема русского космизма, тем более, что их идейные истоки во многом совпадают. Исходным моментом в теме колонизации принято считать формулу В. О. Ключевского: «История России есть история страны, которая колонизируется.

Область колонизации в ней расширялась вместе с государственной её территорией» [4]. Но эта формула, многократно цитируемая, лишь заключительное звено в концептуальной цепочке, представленной взглядами А. П. Щапова, М. П. Погодина, П. Я. Чаадаева, С. М. Соловьёва, где каждый мыслитель развивает взгляды предыдущего. Таким образом, можно говорить о постепенном увеличении разрешающей способности.

Подводя итоги предпринятого анализа понятия разрешающей способности, хотелось бы отметить его большой и далеко не исчерпанный эвристический потенциал, как в исходном физическом значении, так и в качестве продуктивной метафоры. В первую очередь, это относится к мировоззренческому статусу понятия и проявляется в сохраняющей свою актуальность концепции визуального мышления. Перспективным, на наш взгляд, является метафорическое применение понятия при анализе исторического времени и социального пространства не только в общетеоретическом смысле, но и в части конкретных приложений. Всё это позволяет использовать понятие разрешающей способности в качестве методологической основы формирующихся научных концепций.

Список литературы

1. Арнхейм Р. Искусство и визуальное восприятие / Р. Арнхейм. — М. : Архитектура-С, 2007. — 392 с.
2. Жуковский, В. И. Визуальное мышление в процессе художественного творчества / В. И. Жуковский // *Философия и культура*. — 2014. — № 4. — С. 618–627.
3. Жуковский, В. И. Зримая сущность. Визуальное мышление в изобразительном искусстве : монография / В. И. Жуковский, Д. В. Пивоваров. — Свердловск : УрГУ, 1991. — 284 с.
4. Ключевский, В. О. Курс русской истории / В. О. Ключевский. — М., 1956. — Т. 1. — 427 с.
5. Ландсберг, Г. С. Оптика / Г. С. Ландсберг. — 6-е изд. — М., 2003. — 848 с.
6. Медведев, И. Р. Право на город / И. Р. Медведев // *Закон*. — 2015. — № 6. — С. 181–195.
7. Соловьёв, С. М. Избранные труды / С. М. Соловьёв. — М., 1983. — 440 с.
8. Цимбаев, Н. И. Сергей Соловьёв / Н. И. Цимбаев. — М., 1990. — 768 с.
9. Чаадаев, П. Я. Апология сумасшедшего / П. Я. Чаадаев // Чаадаев, П. Я. Сочинения. — М., 1989. — 656 с.
10. Щапов, А. П. Сочинения / А. П. Щапов. — СПб., 1906. — Т. 1. — 803 с.

Сведения об авторах

Ганопольский Михаил Григорьевич — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, Институт проблем освоения Севера. Тюмень, Россия. gmichaelg@mail.ru

Ганопольский Родион Михайлович — кандидат физико-математических наук, заведующий кафедрой моделирования физических процессов и систем, Тюменский государственный университет. Тюмень, Россия. r.m.ganopolskij@utmn.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 12 (434).
Philosophy Sciences. Iss. 54. Pp. 49–53.*

RESOLUTION: AN EXPERIENCE OF SOCIO-CULTURAL PERUSAL

M.G. Ganopolsky

Institute of the problems of Northern development, Tumen, Russia. gmichaelg@mail.ru

R.M. Ganopolsky

Tyumen State University, Tumen, Russia. r.m.ganopolskij@utmn.ru

The article presents an attempt to practice the physics term as a direct interpretation as a metaphoric expression regarding some natural science and social and cultural phenomena. The interpretation like this is linked with the general scientific two side terms: ‘abstracting- concretizing’ and ‘generalization-detailing’, also ‘scaling’. This functionality demonstrates the term’s efficiency as a metaphor for several historical-cultural and natural sciences processes. It is shown how far the improvement progress for the optical equipment made influence not only on scientific worldview but routine worldview. There was an attempt of the philosophical comprehension for these phenomena within the ideologic complex that was named as ‘visual mentality’. The sociological method’ opportunities of the sociability learning were demonstrated in the different scales of its realization: from society to family or small group.

Keywords: *resolution, abstracting, concretization, generalization, detailing, scaling, optical instruments, astronomical discoveries, visual thinking, historical time*

References

1. Arnxejm R. *Iskusstvo i vizual'noye vospriyatiye* [Art and visual perception]. Moscow, 2007. 392 p. (In Russ.).
2. Zhukovskiy V.I. Vizual'noye myshleniye v protsesse khudozhestvennogo tvorchestva [Visual thinking in the process of artistic creation]. *Filosofiya i kul'tura* [Philosophy and culture], 2014, no. 4, pp. 618–627. (In Russ.).
3. Zhukovskiy V.I., Pivovarov D.V. *Zrimaya sushhnost'. Vizual'noye myshlenie v izobrazitel'nom iskusstve* [A visible entity. Visual Thinking in the Visual Arts: Monograph]. Sverdlovsk, 1991. 284 p. (In Russ.).
4. Klyuchevskiy V.O. *Kurs russkoy istorii* [Course of Russian history. Vol. 1]. Moscow, 1956. 427 p. (In Russ.).
5. Landsberg G.S. *Optika* [Optics]. 6 ed. Moscow, 2003. 848 p. (In Russ.).
6. Medvedev I.R. Pravo na gorod [Right to city]. *Zakon* [Law], 2015, no. 6, pp. 181–195. (In Russ.).
7. Solov'yov S.M. *Izbrannyye trudy* [Selected Works]. Moscow, 1983. 440 p. (In Russ.).
8. Tsimbaev N.I. *Sergey Solov'yov*. Moscow, 1990. 768 p. (In Russ.).
9. Chaadayev P.Ya. Apologiya sumasshedshego [Apology of a madman]. *Sochineniya* [Collected Works]. Moscow, 1989. 656 p. (In Russ.).
10. Schapov A.P. *Sochineniya* [Works]. St. Petersburg, 1906. Vol. 1. 803 p. (In Russ.).

СТАНДАРТЫ СОВЕРШЕНСТВА В ЕВРАЗИЙСКОЙ КОНЦЕПЦИИ МЕСТНОГО САМОУПРАВЛЕНИЯ

С. П. Дуреев¹, Н. С. Дуреева²

¹Сибирский государственный университет науки и технологий имени академика М. Ф. Решетнёва, Красноярск, Россия

²Сибирский федеральный университет, Красноярск, Россия

Исследуется существование евразийской концепции местного самоуправления. Показано, что коллективистский тип социальных связей формирует стандарты совершенства в сфере жизнеутверждения местного сообщества. Доказывается, что единство норм права и внутренних законов нравственности обеспечивает совершенство общественных отношений всего евразийского пространства, духовное и хозяйственное совершенствование членов местного сообщества.

Ключевые слова: государство, местное самоуправление, местное сообщество, нормы права, законы нравственности, совершенство общественных отношений.

Основу евразийской концепции местного самоуправления составляют представления об особом пути развития России. «Судьбы этого мира, — пишут основоположники евразийства, — в основном и важнейшем, протекают отдельно от судьбы стран к западу от неё (Европа), а также к югу и востоку от неё (Азия). <...> Народы и люди, проживающие в пределах этого мира, способны к достижению такой степени взаимного понимания и таких форм братского сожительства, которые трудно достижимы в отношении народов Европы и Азии» [10, с. 166]. Многие русские мыслители считали, что сформированные на Западе демократии либерального и консервативного типов совершенно не могут быть применены к условиям российской действительности. Например, Пётр Николаевич Савицкий в своих работах подчёркивал, что государственная жизнь России как евразийского континента представляет собой совершенно иной тип социальности, имеет свои глубокие культурные традиции, придающие законченность и стройность общественным отношениям, целостность государственному устройству. Деятельность всех социальных институтов, в том числе и функционирование органов местного самоуправления, должно «быть “диалектическим”, а не механическим, не должно сводиться к “зажиму” <...> определяться сотрудничеством “государственного актива” с системой представительных учреждений (советов). <...> Только при этом условии вся система приобретает подлинно диалектический характер» [17, с. 290].

Великий Аристотель в своём стройном учении о диалектике раскрыл, что совершенство обще-

ственных отношений выражает законченность, упорядоченность, стройность и полноту бытия. Оформление совершенства выступает как единство сущности и явления, которые в диалектической теории познания выступают как части единого целого. В качестве оформления совершенства может выступать, например, единство государства и общества, государственной власти и власти органов местного самоуправления, единство норм права с другими социальными нормами. Например, гармоничное единство всего комплекса социальных норм, по выражению В. Н. Муравьёва, даёт возможность человеку «жить во всём мире, во всех средах, оживотворяя и оживляя всю природу и превращая её из современного стихийно-хаотического неразумного мира всяческих противоборств в мир как совершенное целое» [14, с. 210].

Оформление совершенства определяется единством сущности и явления, следовательно, теория познания, основанная на диалектическом мышлении, изучает сущности (образы действительности), обусловленные всеобщей связью явлений. Например, мир выступает как образ действительности, как совокупность совершенств, в которое общество должно встраивать своё совершенство. Или мир как община также выступает как образ действительности, как совершенство, в которое государство встраивает совершенство норм права как «свободную возможность к свершению каких-либо положительных или отрицательных действий, допущенных законом, обычаем или каким-либо другим источником права в каком-либо организованном общезитии» [3, с. 324].

При этом государство, как подчёркивает А. Н. Радищев, является великим механизмом производства норм права, совершенство которых определяет благополучие народа. Тем самым русский мыслитель раскрывает симфонию единства норм права с другими социальными нормами, обеспечивающими не только порядок на уровне местного сообщества, но и человеческое благополучие. Среди всего комплекса социальных норм он выделяет нравы и законы как основные механизмы регулирования общественных отношений. Русский мыслитель считает, что закон может обрести полноту и стройность общественных отношений, если ему придать стройность и законченность [16, с. 5–6]. Закон закрепляет внутреннюю стройность в организации местного самоуправления и направляет всех членов местного сообщества на добродетельные поступки, на совершенствование общественных отношений.

И. Д. Беляев в «Лекциях по истории русского законодательства» подчёркивает, что законы должны соответствовать внутренним потребностям общественной жизни. В частности, он пишет, что «закон есть отчина в каждом обществе. Самостоятельное общество, пока оно самостоятельно, не может подчиниться чуждым законам, принесённым со стороны; подчинение чуждым законам есть уже явный признак падения общества. Законы должны вытекать из исторической жизни народа. Связь между законом и внутренней исторической жизнью народа так неразрывна, что ни изучение законодательства не может быть вполне понятно без изучения внутренней жизни народа, ни изучение внутренней жизни — без изучения законодательства» [4, с. 32].

Противоречивое взаимодействие этих двух противоположностей (внутренней жизни народа и законов, регулирующих отдельные стороны внутренней жизни народа) обеспечивает развитие местного самоуправления и совершенство общественных отношений. Законы, «вытекающие из исторической жизни народа», оформляют псевдосферу местного самоуправления, придают стройность, законченность и полноту бытия местному сообществу.

Представитель русского права И. Ф. Залеский, изучая власть и право, акцентирует наше внимание на том, что закон — это норма права, в которой государство закрепляет требования общественной жизни. В отличие от западных представлений, согласно которым нормы права раскрывают лишь степени свободы субъектов управления,

в русском мировоззрении правовые нормы основаны на принципе пользы и направлены на воспитание наилучших качеств в народе, тем самым устанавливая новые оформления нравственности, законченности, полноты бытия, а следовательно, и новые оформления совершенства. На этом основании закон, утверждает И. Ф. Залеский, должен отличаться «безусловной принудительностью <...> ясностью, точностью и определённой своих требований; наивысшей степенью целесообразности <...> эта форма права не только может быстро изменять своё содержание соответственно изменяющимся требованиям жизни, но и оказывает во многих случаях несомненно благотворное влияние на общество» [11, с. 293].

В работе «Власть и право» В. Ф. Залеский показывает, что нравственность как духовное начало, согласованное с совестью и с законами правды, формирует полезные для общества правила поведения, ведущие его по пути общественного развития. «Только то общество жизнеспособно, — пишет В. Ф. Залеский, — в котором общественные связи, социальные стремления, как качества благоприятные коллективной борьбе за существование, преобладают над неблагоприятными для неё обстоятельствами, выражающимися в слишком энергичной индивидуальной борьбе за жизнь и счастье. Таким образом, путём прямого и косвенного уравновешения, путём унаследования приобретённых качеств и естественного отбора — в отдельных индивидуумах, членах общества, развиваются полезные обществу психические свойства, правила поведения, согласного с целями общества» [11, с. 290]. Среди всех социальных норм, как считает В. Ф. Залеский, нравственность выступает высшим императивом совершенства общественных отношений. При этом соблюдение внутренних законов нравственности для совершенства общественных отношений имеет более важное значение, чем постоянное следование обычаям.

В своём единстве нормы права правила поведения, согласованные с целями общества (нормы нравственности), и обычаи регулируют отношения между членами местного сообщества всего евразийского пространства. Нормы нравственности всегда выступали не только основанием для совершенствования общественных отношений, совершенствования местного самоуправления, но и вели к духовному и хозяйственному (материальному) совершенствованию России. «В хозяйстве своём обеспечить все нужды <...> В добром хозяйстве во всём изобилии» — гласит Домострой

[9, с. 88, 91]. Подобные представления об организации домашнего и общинного быта образуют сферу жизнеутверждения как отдельно взятого человека, так и всего местного сообщества, в которой каждый человек является субъектом и объектом управления одновременно. По своей сути Домострой показывает нам внеправовой характер отношений между членами местного сообщества. Нравственные законы регулируют отношения между членами семьи, членами местного сообщества. Основное назначение нравственных законов — регулировать общественные отношения в границах существования местного сообщества. Следует отметить, что в Домострое ведущая роль в реализации нравственных законов отводится семье как основной ячейке общества и государства. Именно в семье и в сфере жизнеутверждения местного сообщества нравственный закон и обычай стоят выше установленных государством норм права, а в общине человека уважают по нравственным делам его. Следовательно, сформированные в быту внутренние нравственные законы устанавливают диалектическую связь с результатами хозяйственной деятельности и образуют архаический круговой цикл.

Круговой цикл общинного бытия сохраняет и совершенствует внутренние нравственные законы и тем самым обеспечивает единство хозяйственной деятельности (материальной сущности) и внутренних нравственных законов (идеальной сущности). В этом состоит принципиальное отличие местного самоуправления евразийского типа от местного самоуправления консервативного или либерального типов. В этом состоит принципиальное отличие российской хозяйственной системы от европейской.

Например, в условиях европейской экономической системы земля представляет собой основной источник собственности, а для российской хозяйственной системы — это пространство земного существования, в котором «хозяйственным трудом человек реализует для себя этот мир, устрояет своё мировое тело, реально его ощущает, осуществляя власть, изначально присущую ему» [8, с. 568]. Государство власть над землёй находит в нормах права, в законах, а человек и община источник своего права на землю видит в нравственных началах, находящих основание права на землю в свободном труде. В самом широком смысле внутренние законы нравственности обеспечивают органам местного самоуправления статус организатора производства, субъекта управления

сложного хозяйственного процесса, вовлекающего в этот процесс отдельных субъектов хозяйствования. В узком смысле, внутренние законы нравственности позволяют не только установить порядок, стать посредником в конфликте, совершить суд по справедливости или разделить всеобщую судьбу, но и наделяют органы местного самоуправления высшими духовными качествами, раскрывают стройность, законченность и совершенство общественных отношений.

Местное самоуправление евразийского типа отличает наличие устойчивой внутренней связи между нормами права, устанавливаемыми государством, с социальными нормами, охраняемыми обществом. В своём единстве эти нормы выступают как главное и основное условие оформления совершенства местного сообщества. И. Д. Беляев по этому поводу пишет, что «первое и главное условие общинности — жить вместе и управляться одной властью <...> быть в постоянных сношениях с гражданами; <...> эти условия представляют главные начала общинности, <...> составляющие корень и основание всякого общественного развития» [4, с. 40]. По мнению русского мыслителя, нормы права отражают общинный уклад общественной жизни. Формирование норм права, регулирующих сферу жизнеутверждения местного сообщества, псевдосферу функционирования его органов, устанавливалось, в первую очередь, властью самого местного сообщества. При их составлении, пишет И. Д. Беляев, «участвовало всё общество, что в делах общественных значение князя было ограничено и рядом с его властью рука об руку шла власть земщины» [4, с. 116].

О том, что нормы права регулировали различные стороны местного самоуправления, отражено в различных статьях Русской Правды, которые И. Д. Беляев условно делит на две группы — законы уголовные и законы гражданские. Например, законы уголовные устанавливали ответственность и размер штрафных платежей по уголовным делам. Вся территория русского государства делилась на общины (верви). Членом такой общины мог быть тот, кто ежегодно вносил денежные средства для выплат штрафных платежей (дикая вира). Гражданские законы признавали семью в качестве основы общинного устройства и регулировали отдельные стороны общественной жизни: порядок наследства и опеки, правила торговли, сбор податей и назначение повинностей и пр. В делах чисто общественных закон относился только к целой общине, а не к её членам в отдельности.

Если для западного восприятия нормы права имеют искусственный, умозрительный характер, то в евразийской концепции местного самоуправления нормы права выступают как оформления справедливости, как оформления правды. И. В. Кириевский по этому поводу пишет: «Законы [древнерусского общества], выражающие [общественные] отношения, не могли иметь характер искусственной формальности; но выходя из двух источников: из бытового предания и из внутреннего убеждения, они должны были в своём духе, в своём составе и своих применениях носить характер более внутренней, чем внешней правды, предпочитая очевидность существенной справедливости буквальному смыслу формы; святость предания — логическому выводу; нравственность требования — внешней пользе» [12, с. 226].

Из данного положения следует, что источником для внутреннего правового регулирования членов местного сообщества выступал общественный быт. Изначально на Руси закон не сочинялся: он формировался в результате естественно-исторического развития общества; он естественным образом отражался в сознании народа и постепенно проникал в их обычаи и нравы, то есть проникал в общественный быт. Вот почему внутренняя справедливость, а не внешняя формальность определяла характер организации местного самоуправления. Следовательно, и евразийская концепция местного самоуправления формировалась по объективным законам, носила естественный характер, где нормы нравственности и справедливости в общественных отношениях выступали как образ действительности, отражающие полноту бытия, как оформление его совершенства.

В связи с этим «естественные начала» правового самоуправления должны соответствовать стандарту справедливости — действительно жизненным потребностям народа. В таком виде нормы права выступают как оформления полноты бытия, его законченности, то есть как оформления его совершенства. Данную мысль замечательно выразил выдающийся русский учёный Дмитрий Иванович Менделеев в своих «Заветных мыслях». В частности, он пишет: «Законодательство, коли оно относится не к формально-пустозвучным, а к жизненно-реальным потребностям народа, да ещё столь большого, как русский, составляет дело сложнейшее и, как всякое такое, требует хорошо обдуманного порядка в своей последовательности» [13, с. 337].

В концепции евразийства псевдосфера функционирования органов местного самоуправления формируется на основе симфонии единства норм права с другими социальными нормами. Совокупность социальных норм отражает нравственную сторону жизнедеятельности общины, а их многообразие в своём единстве образуют в общине внутреннюю нравственную силу. Поэтому целью функционирования органов местного самоуправления является реализация нравственного закона, что предполагает совершенство общественных отношений. Государство должно гармонично вписывать совершенство правовых норм как внешнюю правду в совершенство внутреннего нравственного закона общины, потому что самоуправление в общине выступает как образ действительности, отражает законченность общественных отношений, полноту его бытия, то есть выступает как оформление его совершенства. В своём единстве эти две противоположности (внутренний нравственный закон и внешний закон) определяют псевдосферу функционирования органов местного самоуправления евразийского типа.

Следуя традициям диалектической теории познания, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, В. С. Соловьёв и другие представители русской философии показали, что внутренние законы нравственности и идеалы добра как духовные ценности в процессе совместной хозяйственной деятельности всех членов местного сообщества способны превращаться в ценности социальные и материальные, при этом оставаясь идеальным её основанием не только в пределах внутренних границ общины, но и общества в целом и его культуры. Строго говоря, законы нравственности в единстве с идеалами добра устанавливают пределы власти органов местного самоуправления; внутренние границы их функционирования; раскрывают полноту и совершенство общественных отношений: реализуя духовные ценности, каждый член местного сообщества, с одной стороны, в своей деятельности ограничивает себя сам, а с другой стороны, границы его деятельности ограничивает окружающее социальное и культурное пространство.

В евразийской концепции местного самоуправления реализация внутренних законов нравственности направлена на духовное совершенствование каждого члена местного сообщества. По этому поводу Н. А. Бердяев пишет так: «Высшие цели жизни не экономические и не социальные, а духовные. Величие народа, его вклад в историю человечества определяется не могуществом государства,

не развитием экономики, а духовной культурой» [6, с. 319]. Осмысление духовных ценностей — традиционная черта русской рефлексии, для которой внутренние нравственные законы, идеалы добра важнее общей идеи; для которой хозяйственная деятельность каждого члена местного сообщества и общинный труд в своём единстве выступают как основные формы духовной жизни, а не средство материального обогащения каждого члена местного сообщества.

Н. А. Бердяев раскрывает местное хозяйство и приходит к выводу, что оно основано на самоорганизации и регулировании внутренними нравственными законами и выступает продолжением творения Бога. Поэтому местное самоуправление как и хозяйственная деятельность, прежде всего регулируется внутренними законами нравственности и выступает как духовное, а не материальное начало. Внутренние законы нравственности как внеправовые нормы, регулируя взаимодействие человека с обществом и с природой, устанавливают для каждого члена местного сообщества «неотъемлемые права и обязанности» [5, с. 304], которые есть не что иное, как сформированные самим же местным сообществом внутренние законы нравственности, не только регулирующие сферу жизнеутверждения местного сообщества, но и контролирующие псевдосферу функционирования органов местного самоуправления.

С. Н. Булгаков показал, что внутренние законы нравственности и идеалы добра представляют собой основную цель трудовой и хозяйственной деятельности человека. В евразийской концепции местного самоуправления они выступают как идеальные сущности. В частности, философ пишет: «Хозяйство есть явление духовной жизни в такой же мере, в какой и все другие стороны человеческой деятельности и труда. Дух хозяйства <...> есть <...> историческая реальность. Всякая хозяйственная эпоха имеет свой дух и, в свою очередь, является порождением этого духа» [7, с. 233].

В своём знаменитом сочинении «Философия хозяйства» С. Н. Булгаков провёл широкий философский анализ проблемы хозяйства и доказал, что хозяйственная деятельность человека выступает как гармоничное единство деятельности человека и Софии по восстановлению связи между человеком и Богом, обществом и Природой. С. Н. Булгаков раскрывает основную цель местного самоуправления. Он доказывает, что общинный труд выступает в качестве главного средства борьбы человека с силами природы за своё существование,

за расширение сферы своего бытия, не покорения природы, а превращения её в потенциальный человеческий организм. С этой точки зрения, местное самоуправление выступает как вселенский процесс реализации идеалов добра, внутренних законов нравственности, которые обеспечивают вселение человека в жизнь природы.

Следовательно, и местное самоуправление представляет собой процесс соединения человека с окружающим миром. Результатом такого соединения выступает совершенство общественных отношений, которое раскрывает не только полноценность существования самого человека, но и целостность бытия местного сообщества. Как пишет об этом С. Н. Булгаков, в результате соединения человека как субъекта бытия с окружающим миром, с природой как объектом бытия «совершается акт единства субъекта-объекта, их отождествление <...> это есть <...> единство свободы и необходимости <...> который даётся жизнью. <...> единение субъекта и объекта, свободы и необходимости в жизненном акте может получать различную интенсивность и формы, которые и выражают собой общий диапазон жизни» [7, с. 230].

Единство субъекта-объекта, неразрывная целостность свободы и необходимости предопределяет всю внутреннюю жизнь местного сообщества, трудовую деятельность её членов. При этом необходимость выступает в качестве основы регулирования хозяйственных, трудовых и пр. отношений между членами местного сообщества. Необходимость выступает как внутренний закон бытия местного сообщества. Иными словами, псевдосфера местного самоуправления регулируется внутренними нравственными законами. В своей совокупности эти социальные нормы регулируют внутренние границы хозяйственной деятельности местного сообщества: в результате чего человек познаёт богатство окружающего его мира, своё место в нём — человек познаёт Бога. Поэтому внутренние законы нравственности формируют внутреннее пространство для деятельности членов местного сообщества, в котором реализуется хозяйственная деятельность.

Вся «Философия хозяйства» С. Н. Булгакова отрицает идею верховенства экономических, материальных отношений над личностью человека. Он последовательно проводит мысль о том, что знание и строгое соблюдение внутренних законов нравственности есть «самопознание и самосознание мира в человеке. <...> Человек может хотеть разного: в своём хотении он может быть и выше

и ниже себя, служить и Богу и сатане, Христу и Антихристу, он осуществляет в этом свою духовную свободу. <...> В пределе, человек может хотеть всего и мочь всё: он может быть подобием Божиим и участвовать в “возделывании Эдема”, и может растлить землю, став только “плотью”, как предпотопное человечество, или сделаться орудием дьявола в своём человекобожном и миробожном отложении от Бога. <...> свобода [духовная. — С. Д., Н. Д.] не может быть ни уменьшена, ни увеличена никем и ничем: она всегда свойственная человеку, как образ Божий в нём» [7, с. 236–237].

В своей известной работе «Оправдание добра» В. С. Соловьёв раскрывает основное предназначение человека в постижении идеалов добра и нравственности, а хозяйственная деятельность выступает как их отражение. Совместная хозяйственная деятельность местного сообщества призвана лишь помочь человеку в познании идеалов добра и нравственности, чтобы обеспечить ему «достойное существование», чтобы совершенствовать общественные отношения.

Развивая эту мысль, русский философ формулирует два условия, при которых сфера жизнеутверждения местного сообщества, вся совокупность общественных отношений становятся нравственными. Русский мыслитель, формулируя основы хозяйственной жизни местного сообщества, раскрывает условия реализации евразийской концепции местного самоуправления. «Первое, общее условие, — пишет В. С. Соловьёв, — состоит в том, чтобы область экономической деятельности не обособлялась и не утверждалась как самостоятельная, себедовлеющая. Второе условие, более специальное, состоит в том, чтобы производство совершалось не за счёт человеческого достоинства производителей, чтобы ни один из них не становился только орудием производства, чтобы каждому были обеспечены материальные средства к достойному существованию и развитию. Первое требование имеет характер религиозный: не ставить Маммона на место Бога, не признавать вещественное богатство самостоятельным благом и окончательной целью человеческой деятельности, хотя бы в сфере хозяйственной; второе есть требование человеколюбия жалеть труждающихся и обременённых и не ценить их ниже бездушных вещей» [18, с. 426].

В философии В. С. Соловьёва нормы права и внутренний нравственный закон выступают как единое целое. Философ раскрывает глубинные связи этих двух противоположностей. В ос-

нове норм права должны находиться стандарты справедливости, которые устанавливают связь между нравственностью и правом. В. С. Соловьёв показывает, что быть нравственным — значит быть совершенным — это цель общественного развития. Следовательно, нормы нравственности обращены в будущее — они предполагают полноту бытия человека и общества, то есть предполагают бесконечное совершенствование человека. В противоположность нравственности нормы права выступают как необходимое и достаточное условие существования человека и общества — они должны формировать условия для благоприятного развития общественных отношений, для их совершенствования. «В самом существе безусловного нравственного начала как заповеди или требования совершенства, — пишет В. С. Соловьёв, — ещё не достигнутого, уже заключается признание относительного элемента в нравственности — именно необходимых реальных условий достижения. — Сравнительное преобладание этой относительной стороны образует правовую область отношений, а сравнительное преобладание стороны безусловной — собственно нравственную область» [18, с. 72]. Подобная точка зрения не вызывала сомнения в русской научной мысли XIX в. Например, Д. И. Менделеев об этом писал так: «Законы по существу должны охватывать весь смысл прошлого, всю современность и, что всего настоятельнее, должны предвидеть вероятное будущее страны, насколько оно от законов зависит может» [13, с. 334].

В евразийской концепции местного самоуправления государство призвано защищать псевдосферу функционирования местного самоуправления от всякого вмешательства безнравственных людей. Для этого нормы права, дополняя нравственный закон общества, обеспечивают законченность и полноту бытия членов местного сообщества, обеспечивают совершенство общественных отношений. По этому поводу В. С. Соловьёв пишет: «Право есть принудительное требование реализации определённого минимального добра, или порядка, не допускающего известных проявлений зла <...> нравственный интерес требует, чтобы внешние проявления личной свободы соотносились с условиями существования общества, то есть не с идеальным совершенством некоторых, а с реальной безопасностью всех. — Эта безопасность, не обеспеченная безусловным законом, нравственным самим по себе, как не существующим для людей безнравственных, ограждается

принудительным законом юридическим, имеющим силу и для них» [18, с. 72–73].

Вполне очевидно, что нормы права в евразийской концепции местного самоуправления не устанавливают цели общественного развития. Если в либеральной концепции местного самоуправления нормы права регулируют все сферы общественной жизни, а теоретики социальной философии либерализма вообще предполагают «отмирание» государства и замену его правом; если в консервативной концепции местного самоуправления нормы права выступают интерпретацией требований принятого к реализации общественного идеала; то в евразийской концепции местного самоуправления нормы права выступают как явления, имеющие временную ценность, — они не определяют ни цели общественного развития и не являются средством реализации какого-либо социального проекта «совершенного общества».

Нормы права обеспечивают совершенство общественных отношений, они призваны минимизировать влияние безнравственности на внутреннюю жизнь местного сообщества. Нормы права устанавливают равновесие между индивидуальной свободой и нравственными законами местного сообщества. По этому поводу В. С. Соловьёв пишет, что «в исторической действительности равновесие между свободными личными силами и собирательной силой общественной организации является подвижным и колеблющимся, слагающимся из множества частных нарушений и восстановлений. Но самый тот факт, что мы замечаем эти колебания, достаточно показывает, что есть над ними непреложные нормы лично-общественных отношений, есть пределы вечные, которые исходят из самого существа нравственности и права и которых нельзя для общества без пагубных последствий преступить в ту или другую сторону» [18, с. 454].

Представители русской философии показали, что внутренние законы нравственности, идеалы добра и справедливости как внеправовые нормы выступают в виде некоторого объективного действия — они являются выходом человека «из себя во внешний мир». При этом философы стремились разрешить два вопроса: как возможен объективный мир или природа и как возможно объективное действие? Следуя точке зрения С. Н. Булгакова, можно заключить, что местное самоуправление представляет собой хозяйственную деятельность, основанную на потреблении и производстве. Возможность потребления обосновывается однопри-

родностью субъекта и объекта хозяйственной деятельности; потребление есть результат единства человека с окружающим его миром.

Производство предполагает воздействие субъекта на окружающий мир, а в качестве всеобщей связи между ними выступает совместный труд членов местного сообщества. В процессе трудовой деятельности человек, строго соблюдая внутренние законы нравственности, следуя идеалам добра, объективируется вовне и объективирует окружающий его мир. Тем самым обеспечивается регуляция жизнедеятельности общества, раскрывается стройность и законченность общественных отношений. Производство и потребление на уровне местного сообщества регулируется внеправовыми нормами и формирует у них определённые моральные принципы — неписаные правила, на основе которых воспитывается каждый член местного сообщества.

При этом стремление нравственного совершенства общественных отношений внутри сферы жизнеутверждения местного сообщества выступает как оформление законченности, полноты бытия местного сообщества, то есть выступает как оформление его совершенства. В такое совершенство государство вписывает совершенство правовых норм, которые охраняют псевдосферу функционирования органов местного самоуправления от внешнего вмешательства и воздействия. На этом основании в евразийской концепции местного самоуправления основная цель норм права — служить нравственному совершенствованию членов местного сообщества. Например, П. И. Новгородцев по этому поводу пишет: «Служить целям нравственного прогресса, помогать нравственному началу распространяться среди людей — вот высшая задача права» [15, с. 526–527].

Представители русской философии считали необходимым систематизировать многообразие внутренних нравственных законов и установить их правовые начала. При этом очень важным являлось сохранить внутреннюю связь между нравственными законами и их правовым оформлением, чтобы нормы права в своём единстве с другими социальными нормами способствовали сохранению образа народной жизни на всём евразийском пространстве. Для этого необходимо, чтобы «наука из отрывочных данных должна построить цельную систему, раскрыть юридическое созерцание народа, определить его юридические начала и провести их в общественное сознание. Тогда и законодательство, проникаясь неволью этими,

живущими в общем сознании, народными началами, не будет чуждо народной жизни, не будет стремиться к её регламентированию по иноземным образцам. Не станет прилагать к быту миллионов людей — теоремы римского права, возникшего на совершенно иных основах» [2, с. 627].

На фундаменте римских правовых воззрений формировались многочисленные европейские социально-правовые теории «совершенного общества», основу которых составляет абстрактная идея общественного договора, высшая цель которого — реализация той или иной степени свободы индивидуума. Римский правовой индивидуализм установил воззрение, согласно которому, например, право собственности выражает свободу воли индивидуума и определяет степень его свободы. Следует отметить, что римский правовой индивидуализм, а также социально-правовые воззрения на собственность всегда были чуждыми для народов России. Например, дореволюционные нормы права практически не определяли различие между владением и собственностью, а в народном понимании эти дефиниции отождествлялись. Использование понятия «владение», а не «собственность» подчёркивает, что присваиваемое принадлежит не только тому, кто успел «наложить свою руку», оно прежде всего принадлежит Богу и государству. В работе «Обзор истории русского права» М. Ф. Владимирский-Буданов указывает, что право владения собственностью в России устанавливалось не односторонним актом лица; право владения собственностью устанавливалось обществом.

Согласно русскому мировоззрению совершенно справедливым является не совершенствование норм права, определяющих внешние формы бытия человека, но совершенствование внутренних законов нравственности, традиций, обычаев. Безусловно не все обычаи по своему содержанию наполнены «государственной полнотой». В быте каждого народа существует множество обычаев, которые необходимы ему для удовлетворения своих эстетических потребностей, то есть обычаи, которые украшают повседневный быт народа.

Тем не менее обычаи как социальные нормы определяют сферу жизнеутверждения как отдельно взятого человека, так и местного сообщества, псевдосферу функционирования органов его самоуправления. Обычаи в единстве с внутренними законами нравственности, идеалами добра и справедливости устанавливают псевдосферу функционирования органов местного самоуправления, раскрывают полноту и совершенство обществен-

ных отношений, в которых внутренние законы нравственности выступают как прообраз действительности и свою законченность и полноту бытия находят в нормах права.

Подобное понимание совершенства общественных отношений выступило идеалом воспроизводства традиционного типа отношений власти и народа, которые в русской философии обрели свою кристальную определённую и включены в образ «народного характера», в образ особого «русского пути». Например, И. С. Аксаков об этом пишет: «Только общество, служащее истинным выражением народности, являющее высшую сознательную деятельность народного духа, может спасти народ и остановить растущее внутри государство» [1, с. 78].

Итак, законы нравственности формируются и устанавливаются не органами государства, не единичным актом лица, а «всем миром» — членами местного сообщества. Если субъектом норм права выступает государство, то субъектом внутренних законов нравственности выступает прежде всего семья, местные сообщества, сословия, одним словом — народы всего евразийского пространства. Если объектом норм права является человек и общество, то объектом внутренних законов нравственности является и человек, и местное сообщество, и вся природа. Законы нравственности формируются и устанавливаются вековыми усилиями общин, с помощью которых упорядочивается пространство, создаются предметы материальной и духовной культуры. В отличие от норм права, имеющих формальный признак, формирование законов нравственности обусловлено общинными и государственными началами бытия русского народа.

Поэтому законы нравственности в евразийской концепции местного самоуправления занимают более высокое положение по отношению к другим социальным нормам. Законы нравственности обеспечивают совершенствование общественных отношений между членами местного сообщества, совершенствование отношений между обществом и природой. Подобный стандарт совершенства отражает такое состояние общественных отношений, когда все члены местного сообщества соединены всеобщей связью. В этом отражается целостность местного сообщества, основанное на единстве внутренних законов нравственности. Данное положение указывает на то, что и псевдосфера функционирования органов местного самоуправления не произвольно конструируется, а формируется

на основе коллективистских традиций общинного бытия.

Коллективистский тип социальных связей формирует в сфере жизнеутверждения местного сообщества внутренние законы нравственности, идеалы добра, правды и справедливости, которые выступают в качестве образа действительности и устанавливают псевдосферу функционирования для органов местного самоуправления. Эти социальные нормы придают местному самоуправлению внутреннюю стройность и законченность, устанавливают внутренние границы регулирования сферы жизнеутверждения местного сообщества.

В евразийской концепции местного самоуправления утверждается единство общества и человека, где социальная интеграция происходит на основе принципов коллективизма, самоограничения индивидуальных действий и целей. «Право и государство, — пишет П. И. Новгородцев, — как органы упорядочения и надзора, становятся здесь излишними в том смысле, что норма и порядок входят

в плоть и кровь человека, становятся его второй натурой, внутренним законом его существа. Индивидуальная жизнь человека, его личность, его свобода покрываются здесь его общественным значением» [15, с. 315].

Таким образом, евразийская концепция местного самоуправления реализуется на основе единства государства и общества, единства всего комплекса социальных норм. Нормы права, формируемые государством, в евразийской концепции местного самоуправления защищают псевдосферу функционирования органов местного самоуправления от внешнего воздействия. Государство как внешняя форма этого единства, через нормы права создаёт условия для формирования норм нравственности, устанавливающих псевдосферу функционирования для органов местного самоуправления. В евразийской концепции местного самоуправления внутренние законы нравственности, идеалы добра и справедливости отражают совершенство законов природы и совершенство законов общества.

Список литературы

1. Аксаков, И. С. Наше знамя — русская народность / И. С. Аксаков ; сост. и коммент. С. Лебедева ; отв. ред. О. Платонов. — М. : Ин-т рус. цивилизации, 2008. — 640 с.
2. Аксаков, И. С. Отчего так нелегко живётся в России? / И. С. Аксаков. — М. : Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2002. — 1008 с.
3. Алексеев, Н. Н. Обязанность и право / Н. Н. Алексеев // Основы евразийства. — М. : Арктогея Центр, 2002. — С. 324–335.
4. Беляев, И. Д. Лекции по истории русского законодательства / И. Д. Беляев ; предисл. А. Д. Каплина ; отв. ред. О. А. Платонов. — М. : Ин-т рус. цивилизации, 2011. — 896 с.
5. Бердяев, Н. А. Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии. Письмо двенадцатое / Н. А. Бердяев // Русская философия собственности. — СПб. : Ганза, 1993. — С. 290–308.
6. Бердяев, Н. А. Царство духа и Царство кесаря / Н. А. Бердяев. — М. : Республика, 1995. — 383 с.
7. Булгаков, С. Н. Философия хозяйства / С. Н. Булгаков // Булгаков С. Н. Собр. соч. : в 2 т. — М. : Наука, 1993. — Т. 1. — С. 49–297.
8. Булгаков, С. Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения / С. Н. Булгаков. — М. : Изд-во АСТ ; Харьков : Фолио, 2001. — 672 с.
9. Домострой. Сильвестровский извод. — М. : Эксмо, 2005. — 256 с.
10. Евразийство (Формулировка 1927 г.) коллективный труд первых евразийцев / сост. : Н. Агамалян [и др.] // Основы Евразийства. — М. : Арктогея Центр, 2002. — С. 166–179.
11. Залеский, В. Ф. Власть и право. Философия объективного права / В. Ф. Залеский. — Казань : Тип. Б. Л. Домбровского, 1897. — 321 с.
12. Киреевский, И. В. Избранные статьи / И. В. Киреевский — М. : Современник, 1984. — 383 с.
13. Менделеев, Д. И. Заветные мысли: Полное издание (впервые после 1905 г.) / Д. И. Менделеев. — М. : Мысль, 1995. — 413 с.
14. Муравьёв, В. Н. Всеобщая производительная математика / В. Н. Муравьёв // Русский космизм: антология филос. мысли / сост. С. Г. Семёновой, А. Г. Гачевой. — М. : Педагогика-Пресс, 1993. — С. 190–210.
15. Новгородцев, П. И. Об общественном идеале / П. И. Новгородцев. — М. : Пресса, 1991. — 640 с.
16. Радищев, А. Н. Опыт о законодательстве / А. Н. Радищев // Радищев А. Н. Полн. собр. соч. : в 3 т. / под

ред. Н. К. Пиксанова [и др.]. — М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1954. — Т. 3. — С. 5–28.

17. Савицкий, П. Н. Евразийство как исторический замысел / П. Н. Савицкий // Основы евразийства. — М. : Арктогея Центр, 2002. — С. 281–294.

18. Соловьёв, В. С. Оправдание добра / В. С. Соловьёв // Соловьёв В. С. Соч. : в 2 т. / общ. ред. и вступ. ст. А. Ф. Loseva и А. В. Гулыги. — М. : Мысль, 1988. — Т. 1. — С. 47–580.

Сведения об авторах

Дуреев Сергей Петрович — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и социальных наук, Сибирский государственный университет науки и технологий имени академика М. Ф. Решетнёва. Красноярск, Россия. drvsp@yandex.ru

Дуреева Наталья Сергеевна — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры геополитики и глобалистики, Сибирский федеральный университет. Красноярск, Россия. drvsp@yandex.ru

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 12 (434).

Philosophy Sciences. Iss. 54. Pp. 54–64.

STANDARDS OF EXCELLENCE IN THE EURASIAN CONCEPT OF LOCAL SELF-GOVERNMENT

S.P. Dureev

Reshetnev Siberian State University of Science and Technology, Krasnoyarsk, Russia. drvsp@yandex.ru

N.S. Dureeva

Siberian Federal University, Krasnoyarsk, Russia. drvsp@yandex.r

The existence of the Eurasian concept of local self-government is investigated. It is shown that the collectivist type of social relations forms the standards of excellence in the sphere of life affirmation of the local community. It is proved that the unity of the norms of law and internal laws of morality ensures the perfection of social relations of the entire Eurasian space, spiritual and economic improvement of the members of the local community.

Keywords: *the state, local self-government, local community, norms of law, laws of morality, perfection of public relations.*

References

1. Aksakov I.S. *Nashe znamya — russkaya narodnost'* [Our banner-Russian nationality]. Moscow, 2008. 640 p. (In Russ.).
2. Aksakov I.S. *Otchego tak nelegko zhivetsya v Rossii?* [Why is it so difficult to live in Russia?]. Moscow, 2002. 1008 p. (In Russ.).
3. Alekseev N.N. *Obyazannost' i pravo* [The duty and the right]. *Osnovy yevraziystva* [The Foundations of Eurasianism]. Moscow, 2002. Pp. 324–335 (In Russ.).
4. Belyayev I.D. *Leksii po istorii russkogo zakonodatel'stva* [Lectures on the history of Russian legislation]. Moscow, 2011. 896 p. (In Russ.).
5. Berdyayev N.A. *Filosofia neravenstva. Pis'ma k nedrugam po sotsial'noy filosofii* [Philosophy of inequality. Letters to enemies in social philosophy. Letter twelfth]. *Russkaya filosofiya sobstvennosti* [Russian philosophy of property]. St. Petersburg, 1993. Pp. 290–308 (In Russ.).
6. Berdyayev N.A. *Tsarstvo dukha i Tsarstvo kesarya* [The Kingdom of the spirit and the Kingdom of Caesar]. Moscow, 1995. 383 p. (In Russ.).
7. Bulgakov S.N. *Filosofiya hoziaystva* [Philosophy of economy]. *Sobraniye sochineniy* [Collected works: in 2 vols. Vol. 1]. Moscow, 1993. Pp. 49–297 (In Russ.).
8. Bulgakov S.N. *Svet Nevecherniy: Sozertsaniya i umozreniya* [Nesecery light: Contemplation and speculation]. Moscow; Kharkov, 2001. 672 p. (In Russ.).
9. *Domostroy. Silvestrovsky izvod* [Domostroy. Silvestrovsky izvod]. Moscow, 2005. 256 p. (In Russ.).

10. Evraziystvo (Formulirovka 1927) kollektivnyy trud pervykh yevraziytsev [Eurasianism (Formulation 1927) collective work of the first Eurasians]. *Osnovy yevraziystva* [Fundamentals of Eurasianism]. Moscow, 2002. Pp. 166–179 (In Russ.).
11. Zalesky V.F. *Vlast' i pravo. Filosofiya ob'yektivnogo prava* [Power and law. Philosophy of objective law]. Kazan, 1897. 321 p. (In Russ.).
12. Kireyevsky I.V. *Izbrannyye stat'yi* [Selected articles]. Moscow, 1984. 383 p. (In Russ.).
13. Mendeleyev D.I. *Zavetnyye mysli: Polnoye izdaniye (vpervyye posle 1905)* [Cherished thoughts: a Complete edition (for the first time since 1905)]. Moscow, 1995. 413 p. (In Russ.).
14. Muravyov V.N. Vseobshchaya proizvoditel'naya matematika [Universal productive mathematics]. *Russkiy cosmism: antologia filosofskoy mysli* [Russian cosmism: anthology of philosophical Sciences. thoughts]. Moscow, 1993. Pp. 190–210 (In Russ.).
15. Novgorodtsev P.I. *Ob obschestvennom ideale* [About the social ideal]. Moscow, 1991. 640 p.
16. Radishchev A.N. Opyt o zakonodatel'stve [Experience of law-making]. *Polnoye sobraniye sochineniy: v 3 tomakh* [Complete works: in 3 vols. Vol. 3]. Moscow, 1954. Pp. 5–28. (In Russ.).
17. Savitsky P.N. Yevraziystvo kak istoricheskiy zamysel [Eurasianism as a historical idea]. *Osnovy yevraziystva* [Fundamentals of Eurasianism]. Moscow, 2002. Pp. 281–294. (In Russ.).
18. Solov'yov V.S. Opravdaniye dobra [Justification of good]. *Sobraniye sochineniy: v 2 tomakh* [Collected works: in 2 vols. Vol. 1]. Moscow, 1988. Pp. 47–580. (In Russ.).

«ДОМ СЕВЕРНЫХ ЛЮДЕЙ» КАК СМЫСЛООБРАЗУЮЩАЯ ФИГУРА В ПОСТИНДУСТРИАЛЬНУЮ ЭПОХУ*

О. В. Захарова¹, Л. Г. Суворова¹, А. В. Пермяков¹, И. Ю. Малых²

¹Тюменский государственный университет, Тюмень, Россия

²Фонд развития коренных малочисленных народов Севера, Тюмень, Россия

Проанализированы форма и содержание смыслообразования коренных народов Западной Сибири через туристский объект, этнографическое стойбище, «дом северных людей». Был сделан вывод, что дом — это смысловая фигура, собирающая в себя и материальные объекты, и функциональные связи, и смыслы. Дом включает в себя природное и историческое пространство.

Ключевые слова: культура коренных малочисленных народов хантов, манси и ненцев, фигура, фон, эстетическая антропология.

Неотрадиционализм: смыслообразование, символическая презентация и культурные практики. Картина мира, образ жизни, культура коренных народов не являются чем-то устоявшимся, застывшим. Видение мира, способ жизнеобеспечения, культурные практики меняются под воздействием как внутренних факторов, так и внешних. Так, сильные изменения происходят в результате контактов с другими сообществами, имеющими развитую культуру, иные производственные практики и численное превосходство. Иногда эти контакты могут носить разрушительный характер для коренных сообществ, сопровождаться «не только прямым насилием, эксплуатацией и культурной ассимиляцией, но и разрушительным эпидемиологическим воздействием» [5. С. 6]. Или, напротив, внешние контакты могут нести с собой новые решения и позитивные трансформации, которые необходимы для сохранения собственной идентичности в новых условиях. Так, сочетание традиционных этнокультурных ценностей, социальных институтов и структур народов Севера с новыми технологическими, экономическими и экологическими подходами к их развитию А. И. Пика обозначил как неотрадиционализм [4. С. 50]. Следование по такому пути вполне способно привести к появлению новых культурных феноменов, оживляющих традицию: «традиция — если её понимать как проявление самобытности, а не как уцелевший рудимент — жизнеспособна лишь в потоке реальности» [2. С. 6].

«Поток реальности» заставляет сообщества коренных народов самоопределяться в новых условиях как по отношению к новым условиям, так и по отношению к себе. Немалую роль при этом играют символическая презентация [7], культурные практики [14] и новые способы «собираения» смыслов [6. С. 3–21]. Причём все эти способы самоопределения существуют как единое целое. Самопрезентация в этом случае тесно связана со смыслообразованием, когда одновременно осуществляется и поиск смыслов, и их презентация через культурные практики, оформляющие множественность пространств и точек зрения: «Практики конституируют и воспроизводят идентичности или “раскрывают” основные способы социального существования, возможные в данной культуре и в данный момент истории» [1. С. 22]. Культурные практики собирают смыслы вокруг значимых фигур, с одной стороны, воспроизводят культурный опыт, с другой, производят новый опыт через новые фоновые практики, не имеющие аналогов в прошлом.

В традиции, берущей начало в гештальтпсихологии, осмысленность, то есть смыслообразование, связана с идеями фигуры и фона как целостной структуры, состоящей из объекта фокусирования (фигуры) и остальной частью перцептивного поля (фона). То, что в гештальтпсихологии описывается применительно к индивидуальному опыту, в эстетической антропологии рассматривается в социальном контексте, где фигуры — это социально значимые объекты, через которые происходит собирание смыслов в различных исторических условиях. Фигура существует на фоне, который функционирует как условие, придающее

* Исследование проведено при поддержке Фонда Президентских грантов. Первый конкурс 2019. Номер заявки 19-1-029355.

смысловую определённую фигуру [12. С. 227]. В концепции практик фон может рассматриваться как контекстуальная обусловленность социальной коммуникации или как совокупность практик совместной деятельности, дающих знание о том, как поступать в конкретных ситуациях и образующих культурный фон [3; 10]. Фоновые практики могут быть замечены по контрасту, когда они сравниваются с другими фоновыми практиками в момент дистанцирования, отстранения от них, как синхронного, так и диахронного. Таким образом, изменение фона ведёт к возможности осознания фоновых практик как необходимого условия осмысленности бытия. Поэтому, оказываясь в новых условиях, в «новой реальности» представители коренных малочисленных народов, с одной стороны, одновременно осуществляют смыслообразование и самопрезентацию через новые культурные практики, которые более подходят к условиям постиндустриального общества, а с другой стороны, в процессе смыслообразования, собирают сущностные смыслы на новом фоне, тем самым преобразуя и фигуру, и фон.

Фигура и фон в практиках смыслообразования. Согласно эстетической антропологии, фигуры — это выразительные объекты, в которых концентрируются социальные смыслы. Фигурами могут быть живописные пейзажи, мосты, исторические личности, достопримечательности, животные и т. д. Фигура фокусирует важные смыслы в пространстве, упорядочивая и ограничивая их. Этот процесс можно обозначить как собирание. Так, представление о сущности человека можно «собрать» через фигуру сфинкса или через фигуру гоголевской Коробочки, в зависимости от контекста, в котором осуществляется «собирание». В то же время смыслы, собранные в фигуру, являются универсальными, то есть разделяются всеми членами сообщества. Например, семь деревянных истуканов, по числу небес, являются хранителями земли и символизируют верхний мир у северных народов — манси, хантов, ненцев. Если смыслы разделяются большим количеством сообществ, то они приобретают всемирное значение. Например, Тадж-Махал, являясь архитектурным шедевром, привлекает 7–8 миллионов туристов в год не только совершенством форм, но и историей любви, которая находит отзыв в сердцах людей по всему миру. Кроме того, фигура отражает диалектическое соотношение статического и динамического. Несмотря на внешнюю устойчивость, фигура содержит живые и подвижные смыслы и обладает

внутренней выразительностью и напряжённостью. Что касается Тадж-Махала, то напряжённость связана с трагической историей его создания. Итак, концентрируя социально значимые смыслы, фигуры способствуют укреплению солидарности и преодолению разобщённости общества.

Собирание смыслов с помощью фигур способствует не только гармонизации общественной жизни, но и восстановлению внутренней целостности человека. Такие эффекты от взаимодействия с фигурами отмечали исследователи туристического опыта С. J. Steiner и Y. Reisinger [13]. Они описывают благоприятное воздействие на человека атмосферы школьного двора его детства, воспроизведённой организаторами туристических экскурсий. Восстанавливая устройство территории школьного двора, голоса играющих детей и строгих учителей, организаторы тура активизировали обращение к детским воспоминаниям, личностному смыслу и историям, вызванное фигурой школьного двора. По мнению исследователей, когда люди сталкиваются с вещами из прошлого, такими как жестяные ванны, одежда, мебель, старомодные инструменты и промышленное оборудование, они переносятся в прошлое, вспоминают себя, близких людей и приятные моменты, когда они были счастливы и удовлетворены [11. С. 608]. В такие моменты туристы возвращаются к истокам, осознают свою подлинность, восстанавливают целостность. Как отмечал Ж. Делёз, фигуры являются историческими, топологическими и логическими и подчёркивают существование связей между ними [8]. Некоторые точки одной фигуры относятся к точкам другой фигуры, образуя набор действий, историй и мест. В этом аспекте туристический маршрут может быть наполнен определёнными смыслами, связанными между собой. Основные точки маршрута образуют общий смысл, оказывают эмоциональное воздействие и эстетическое впечатление на человека, гармонизируя его внутренний мир.

Кроме того, А. J. McIntosh и R. C. Prentice также отмечают ещё один аспект процесса встреч с прошлым, который был выявлен в ходе проведённого ими эксперимента [11]. Узнавая о жизни в прошлом через интерпретацию туристических объектов, люди начинают оценивать свою нынешнюю жизнь с новой точки зрения. Знание прошлого заставляет туристов обращать внимание на такие аспекты своей повседневной жизни, которые они раньше не осознавали, и это также способствует восстановлению внутренней целостности человека. Приведённые примеры указывают на значитель-

ную роль в смыслообразовании не только фигуры, но и фона, на котором существует фигура.

Как было отмечено выше, фоном выступает разделяемый членами сообщества набор практик [9]. Этот фон сохраняет значимость для новых поколений благодаря механизму социализации. Общий фон, оставаясь на заднем плане, позволяет понимать происходящее и действовать верно, даже неосознанно. Однако в случае смены фона происходит сбой в процессе смыслообразования в целом: фигура, концентрирующая в себе смыслы, оказывается не на своём фоне. И в этот момент происходит артикуляция фона, он становится заметен. Точнее становится заметно его отсутствие. Это делает возможным осознание того, что было фоном для практик и каким должен быть фон для новых практик в процессе самопрезентации.

Данное исследование имеет цель проанализировать форму и содержание смыслообразования коренных народов Западной Сибири через туристский объект, этнографическое стойбище, «Увас Мир хот» («Дом северных людей»).

Дом северных людей. Идея этнографического стойбища выросла из интерактивной зоны «Традиционный быт коренных малочисленных народов Тюменской области», которое располагалось в Археологическом музее-заповеднике на озере Андреевском недалеко от Тюмени. Идея Фонда развития коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации по созданию этнографического центра коренных малочисленных народов Севера Тюменской области была поддержана депутатом Государственной Думы РФ Г. П. Ледковым, Координационным советом национальных общественных объединений и национально-культурных автономий Тюменской области, депутатской фракцией ЛДПР Тюменской областной думы, другими общественными деятелями и организациями. В результате летом 2017 г. началось создание этнографического стойбища «Увас Мир хот» («Дом северных людей»), которое первоначально предполагалось назвать «Вэнши ёхум» («Сосновый бор»).

Территория этнографического стойбища по своей планировке повторяет традиционное стойбище народов Севера, в нём представлены традиционные жилища: хантыйская изба и ненецкий чум (летний и зимний) с традиционным убранством; представлена хозяйственно-бытовая жизнь ненцев, хантов и манси. На территории стойбища воссоздано «святое место» с семью хранителями земли, во время национальных праздников на нём можно

познакомиться с традиционными обрядами народов Севера. Охотничья тропа даёт возможность познакомиться с промысловой деятельностью — это маршрут по лесной зоне с оборудованными на пути разного рода охотничьими самодельными орудиями. Особенность проекта в том, что устанавливают и оформляют этностойбище жители уватских стойбищ (ханты), а посетителей принимают экскурсоводы, представители коренных народов Севера (ненцы, манси, ханты) в традиционной одежде, они же и поддерживают порядок и осуществляют ремонт объектов.

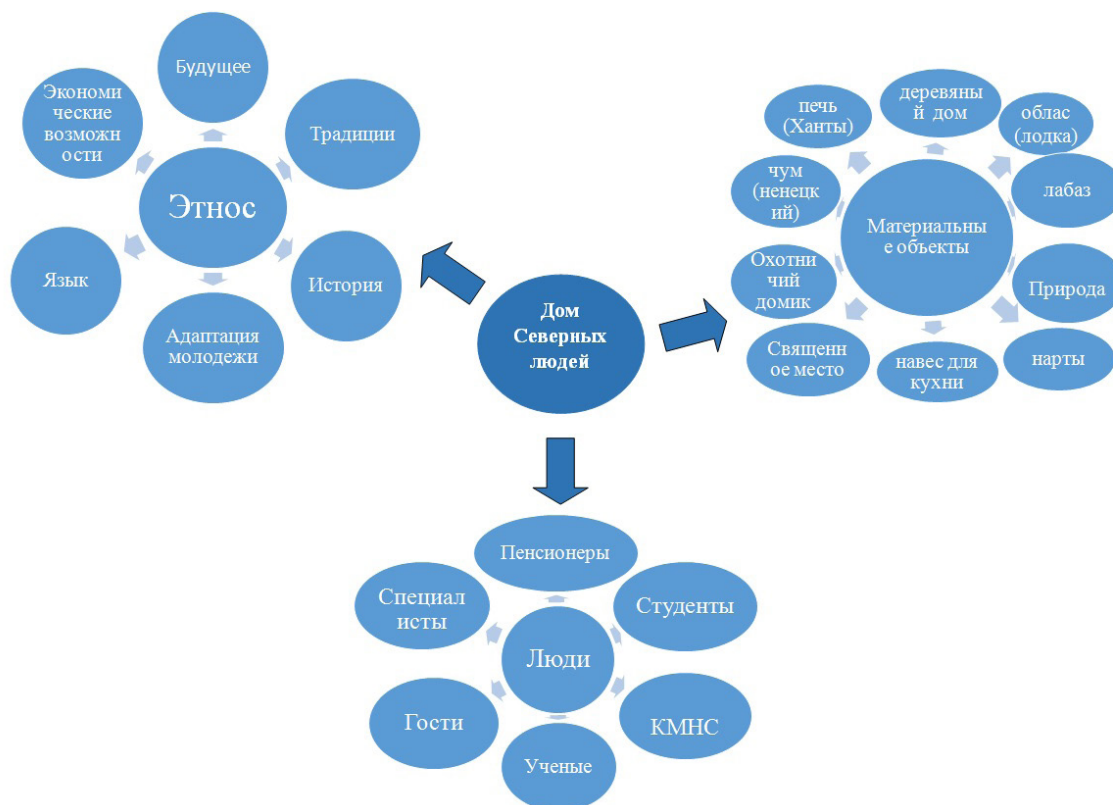
Выделение этностойбища в самостоятельный туристический объект стало началом процесса собирания смыслов, значимых для сообществ коренных малочисленных народов, вокруг фигуры «Дом северных людей». Особенность этого «Дома северных людей» в том, что он не ограничивается жилым пространством, а включает в себя всё пространство, с которым взаимодействуют коренные народы, осуществляя традиционную хозяйственную деятельность и жизнеобеспечение. В исследовании показано, как происходит смыслообразование и позиционирование фигуры, представленной как туристский объект, в новой для северных народов ситуации.

Метод и результат. Исследование проводилось на этнографическом стойбище «Увас Мир хот» («Дом северных людей»), которое находится в 30 км от Тюмени, в 2018–2019 гг. в два этапа.

На первом этапе для получения первичных данных использовались методы наблюдения, которые осуществлялись как на этностойбище, так и в офисе Центра ТООО КМН «КЕДР» в г. Тюмени, и интервью, которое проводилось с организаторами этнографического стойбища, волонтерами и ветеранами ХМАО — Югры «Землячество Югры и Ямала».

На втором этапе методом контент-анализа из интервью были выделены три тематические категории («Люди», «Материальные объекты», «Этнос»), которые обсуждались в интервью. С помощью герменевтического анализа показано, как осуществляется процесс смыслообразования вокруг фигуры «Дом северных людей» по этим тематическим категориям.

В результате анализа формы и содержания смыслообразования коренных народов Западной Сибири через туристский объект, этнографическое стойбище, «Увас Мир хот» («Дом северных людей») была составлена схема (рисунок). Смыслообразование коренных малочисленных народов Западной Сибири через этнографическое стойбище.



Смыслообразование коренных малочисленных народов Западной Сибири через этнографическое стойбище

На основе проведённых интервью были выделены контексты, в которых обсуждалась тематическая категория «Люди» (табл. 1). Контексты обсуждения тематической категории «Материальные объекты» представлены в табл. 2. Кроме того, в результате анализа были выделены контексты обсуждения тематической категории «Этнос» (табл. 3).

Обсуждение и выводы. Проведённое исследование показало, каким видят и как позиционируют своё место в мире коренные малочисленные народы Западной Сибири. Позиционирование своей культуры через туристский объект позволяет сохранять собственные традиции и соответствовать новой реальности постинформационного об-

Таблица 1

Тематическая категория «Люди»

Контекст	Цитаты
Студенты	Появляется возможность заработка у студентов, не большая, но всё равно сумма. (В. Г.) Когда скучаешь, можно на стойбище съездить, посидеть там у костра в чуме. (Р. Н.)
КМНС	Первая нация, в том числе и для юга Тюменской области — это представители коренных малочисленных народов Севера, это те роды, которые ещё сохранились и живут. (В. Г.)
Пенсионеры	Этностойбище посещают ветераны ХМАО — Югры (землячество «Югра») и Ямала! (И. М.)
Учёные	На стойбище всё сделано руками коренных народов. Поэтому ни один учёный, ни один профессор не может сказать, что что-то не так, что это новодел. Такие попытки были. (В. Г.)
Специалисты	Ирина Юрьевна Малых отучилась на музейоведа. Она может сама писать туристские программы и организовывать работу на стойбище (В. Г.).
Гости	Гостями этностойбища являются детские сады, школы, университет (студенты и преподаватели) и др. (И. Ю.)

Таблица 2

Тематическая категория «Материальные объекты»

Контекст	Цитаты
Деревянный дом (ханты и манси)	Деревянный дом есть на каждом стойбище. Однако большую часть времени люди проводят за пределами дома. В домах нет шкафов для хранения одежды и пищи. (И. Ю.)
Печь хантов	Печь для хлеба изготавливает хозяйка стойбища. (И. Ю.)
Навес для обласов (лодок) и облас	Облас — это язык общения человека и воды. Это самый красивый язык. (И. Ю.)
Нарты	Тягловой силой для нарт служил человек или собака, или они вместе. (И. Ю.)
Навес для кухни	Как только приходит весна, основная хозяйственная жизнь перемещается на улицу. Пищу готовят под навесом. (И. Ю.)
Чум ненецкий	Чум — универсальное жилище северных народов (ненцев). Устанавливают чум женщины по строго установленному порядку. (И. Ю.)
Охотничий домик хантов	В нём люди постоянно не живут, при обходе угодий заходят пополнить запас продовольствия или патронов, стрел и т.д. (И. Ю.)
Священное место (Семь святых)	Место отправления культа почитаемых духов или божеств. (И. Ю.)
Лабаз или амбар (ханты и манси)	Шкаф и холодильник на стойбище заменяет лабаз. Лабаз выполняет несколько функций — служит для хранения продуктов, утвари, является навесом (например, для дров) и др. Лабаз устанавливается на высоких ножках, ножки вырезаны таким образом, чтобы грызуны, натываясь на препятствие, не пробрались наверх. (И. Ю.)
Природа	Само краеведение, познание культуры малых народов Севера воспринимается детьми и взрослыми намного благоприятнее, намного глубже, когда они видят это всё в действии, находясь на природе. (В. Г.) Нас нужно воспринимать как ландшафт, то есть как вы воспринимаете деревья, реки, озёра, животных, солнце, как часть ландшафта. (В. Г.)

Таблица 3

Тематическая категория «Этнос»

Контекст	Цитаты
Традиции	Гости смотрят на нашу культуру со своей точки зрения. Думают, что наши игры существуют потому, что нет компьютеров и телефонов. И им приходится объяснять, что наши игры развивают силу, ловкость, которые нам нужны для жизни. (М. Б.) Этностойбище — это место сохранения наших традиций, оно напоминает дом. Сейчас уже родители живут в посёлке, но, когда мы маленькие были, мы все жили в тундре. (Р. Н.) Этностойбище — это гостеприимный дом. Гостей всегда угощают на этностойбище чаем и вареньем. Поддерживаются традиции. Например: за стол садится прежде всего старшее поколение и уже потом молодёжь. (Н. Э.)
История	А именно фино-угры, они в данный момент живут, и как таковая история не начинается с Ермака, это как бы на сегодняшний момент основной посыл. Мы наблюдаем это, что история Тюменской области начинается с Ермака и даже не с Ермака, а с развития нефтегазового комплекса. (В. Г.)
Адаптация молодёжи	В Тюмени обучаются ребяташки с ЯНАО, мы проводили программу адаптации студентов в условиях мегаполиса..., что нужно создавать условия, необходимы чум, необходимы именно тишина, природа, чтобы ребята, испытывая психологическую нагрузку, могли приехать на стойбище на день, могли бы снять напряжение. (В. Г.)
Экономические возможности	И есть, соответственно, также для наших коренных, ведущих традиционный образ жизни, появляется возможность заработка, они же не бесплатно это делают. (В. Г.)

Окончание табл. 3

Контекст	Цитаты
Будущее	Возродить промысел. Обучать тому же оленеводству. Взять наших уватских ханты, которые потеряли навыки оленеводства, потому что в 60-х годах было всё просто уничтожено. Хотя загоны, всё осталось, но оленеводством не занимается никто. (В. Г.)
Язык	Язык народов манси уже не преподают в Тюменском госуниверситете. Специалистов очень мало. Этностойбище — это место, где можно говорить на родных языках. (М. И.)

щества. Сообщество, сплотившееся вокруг этностойбища, активно транслирует «собранные» через фигуру «Дом северных людей» смыслы через СМИ и социальные сети, участвует в политической и культурной жизни Тюменской области, выигрывает президентские гранты для НКО и смело строит планы на будущее. В. Г. Климов считает: «Стойбище может развиваться бесконечно <...> может стать учебной площадкой для обучения наших представителей коренных народов загоному оленеводству».

Оказавшись в необычной для себя урбанизированной среде областного центра, представители коренных малочисленных народов смогли создать смысловой центр, вокруг которого собираются люди со сходной этнической идентичностью. Они осуществляют смыслообразование в двух направлениях: во-первых, выстраивают межпоколенные связи и передают традицию; во-вторых, устанавливают смысловые пространственные связи, закрепляясь в новых условиях. Так фигура «Дома северных людей» собирает вокруг себя людей,

объединённых разделяемыми смыслами и осуществляющих новые культурные практики.

Вокруг этностойбища формируются новые фоновые практики: посещения гостей, встречи своей общины, развитие этностойбища, проведение соревнований, организация культурных мероприятий и т. д. Благодаря диалектическому единству фигура и фон соединяют традиционные этнокультурные ценности с новыми технологическими, экономическими и экологическими подходами, что можно обозначить как неотрадиционализм.

Таким образом, проанализировав форму и содержание смыслообразования коренных народов Западной Сибири через туристский объект, этнографическое стойбище, «Увас Мир хот» («Дом северных людей»), мы пришли к выводу, что дом для коренных народов Севера — это не только постройка, жилище. Дом — это нечто большее, это смысловая фигура, собирающая в себя и материальные объекты, и функциональные связи, и смыслы. Дом расширяется, включая в себя и природное и историческое пространство.

Информанты

Климов Владимир Геннадьевич (В. Г.), Малых Ирина Юрьевна (И. Ю.), Худи Мария Борисовна (М. Б.), Худи Розалина Николаевна (Р. Н.), Малых

(Гришкина) Марина Иосифовна (М. И.), Емельянова Нелли Эйсовна (Н. Э.).

Список литературы

1. Волков, В. В. Теория практик / В. В. Волков, О. В., Хархордин. — СПб. : Изд-во Европейс. ун-та в Санкт-Петербурге, 2008. — 298 с.
2. Головнёв, А. В. Этничность: устойчивость и изменчивость (опыт Севера) / А. В. Головнёв // Этнограф. обозрение. — 2012. — № 2. — С. 3–12.
3. Как люди делают себя. Обычные россияне в необычных обстоятельствах: концептуальное осмысление восьми наблюдавшихся случаев. — М. : Логос, 2010. — 388 с.
4. Пика, А. И. Неотрадиционализм на российском Севере / А. И. Пика // Социолог. исслед. — 1996. — № 11. — С. 47–53.
5. Современное положение и перспективы развития малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока : независимый эксперт. доклад / под ред. В. А. Тишкова. — М. : ИЭА, 2004.
6. Щербинин, М. Н. Фигуративность в самопознании: эстетико-антропологический опыт / М. Н. Щербинина // Эстетическая антропология: фигуративный аспект : коллектив. монография / под ред. М. Н. Щербинина. — Тюмень, 2014. — 192 с.

7. Cohen, A. *Symbolic Construction of Community* / A. Cohen.— London : Routledge, 1985.— 128 p.
8. Deleuze, G. *The Logic of Sense* / G. Deleuze ; trans. M. Lester.— New York : Columbia University Press, 1990.— 393 p.
9. Dreyfus, H. L. *Being-in-The-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division / H. L. Dreyfus*. — The MIT Press, 1991.— 699 p.
10. Garfinkel, H. *Studies in Ethnomethodology* / H. Garfinkel.— Cambridge : Polity Press, 1987.
11. McIntosh, A. *Affirming Authenticity: Consuming Cultural Heritage* / A., McIntosh, R. *Prentice // Annals of Tourism Research*.— 1999.— № 26.— P. 589–612.
12. Searle, J. *The Background of Meaning in: Speech Act Theory and Pragmatics* / ed. J. Searle et al.— Dordrecht, 1980.— 227 p.
13. Steiner, C. J. *Understanding Existential Authenticity* / C. J., Steiner, Y., Reisinger // *Annals of Tourism Research*.— 2006.— Vol. 33, iss. 2.— P. 299–318.
14. Tlostanova, M. *On decolonizing design* / M. Tlostanova // *Design Philosophy Papers*.— 2017.— № 15, iss. 1.— С. 51–61. — DOI: 10.1080/14487136.2017.1301017

Сведения об авторах

Захарова Ольга Владимировна — кандидат философских наук, доцент кафедры государственного и муниципального управления, Тюменский государственный университет. Тюмень, Россия. olga.hazarova@mail.ru

Суворова Людмила Григорьевна — кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Тюменский государственный университет. Тюмень, Россия. lgsuv@yandex.ru

Пермяков Антон Викторович — кандидат юридических наук, доцент кафедры гражданского права и процесса, Тюменский государственный университет. Тюмень, Россия. clapper@mail.ru

Малых Ирина Юрьевна — заместитель директора Фонда развития коренных малочисленных народов Севера. Тюмень, Россия. kika57@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 12 (434).
Philosophy Sciences. Iss. 54. Pp. 65–72.*

“HOME OF NORTHERN PEOPLE” AS A MEANING-MAKING FIGURE IN THE POST-INDUSTRIAL ERA

O.V. Zakharova

Tyumen State University, Tyumen, Russia. olga.hazarova@mail.ru

L.G. Suvorova

Tyumen State University, Tyumen, Russia. lgsuv@yandex.ru

A.V. Permyakov

Tyumen State University, Tyumen, Russia. clapper@mail.ru

I.Yu. Malykh

The Development Fund for Indigenous Minorities of the North, Tyumen, Russia. kika57@mail.ru

This study aims to analyze the form and content of the meaning formation of the indigenous peoples of Western Siberia through the tourist site, ethnographic camp, “Увӕс Мир хот” (Home of Northern people). The study was conducted in 2018–2019 in two stages. At the first stage, observation and interview methods were used to obtain data. At the second stage, three thematic categories (“People”, “Objects”, “Ethnicity”) were identified using content analysis from interviews. Then it is presented how the process of meaning formation around the figure “House of Northern people” is carried out on the basis of thematic categories with the help of hermeneutic analysis. As a result, it was concluded that the House is a semantic figure that collects material objects, functional connections, and meanings. The House includes natural and historical space.

Keywords: *indigenous people's cultures, Khanty, Mansi, Nenets, figure, background of meaning, aesthetic anthropology.*

References

1. Volkov V.V., Kharkhordin O.V. *Teoriya praktik* [The practice Theory]. St. Petersburg, 2008. 298 p. (In Russ.).
2. Golovnyov A.V. Ehtnichnost': ustojchivost' i izmenchivost' (opyt Severa) [Ethnicity: stability and variability (experience of the North)]. *Ehtnograficheskoye obozreniye* [Ethnographic review], 2012, no. 2, pp. 3–12. (In Russ.).
3. *Kak lyudi delayut sebya. Obychnye rossiyanе v neobychnnykh obstoyatel'stvakh: kontseptual'noe osmyslenie vos'mi nablyudavshikhsya sluchaev* [How people make themselves. Ordinary Russians in unusual circumstances: a conceptual understanding of eight observed cases]. Moscow, 2010. 388 p. (In Russ.).
4. Pika A.I. Neotraditsionalizm na rossiyskom Severe [Neotraditionalism in the Russian North]. *Sotsiologicheskiye issledovaniya* [Sociological studies], 1996, no. 11, pp. 47–53. (In Russ.).
5. *Sovremennoye polozheniye i perspektivy razvitiya malochislennykh narodov Severa, Sibiri i Dal'nego Vostoka. Nezavisimyy ekspertnyy doklad* [Current situation and prospects of development of the small peoples of the North, Siberia and the Far East. Independent expert report]. Moscow, 2004. (In Russ.).
6. Sherbinin M.N. Figurativnost' v samopoznani: estetiko-antropologicheskij opyt [Figurativeness in self-knowledge: aesthetic-anthropological experience]. *Esteticheskaya antropologiya: figurativnyy aspekt* [Aesthetic anthropology: figurative aspect: collective monograph]. Ed by M.N. Scherbinina. Tyumen', 2014. 192 p. (In Russ.).
7. Cohen A. *Symbolic Construction of Community*. London, Routledge, 1985. 128 p.
8. Deleuze G. *The Logic of Sense*. New York, Columbia University Press, 1990. 393 p.
9. Dreyfus H.L. *Being-in-The-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division*. The MIT Press, 1991. 699 p.
10. Garfinkel H. *Studies in Ethnomethodology*. Cambridge, Polity Press, 1987.
11. McIntosh A., Prentice R. Affirming Authenticity: Consuming Cultural Heritage. *Annals of Tourism Research*, 1999, no. 26, pp. 589–612.
12. Searle J. *The Background of Meaning in: Speech Act Theory and Pragmatics*, ed. J. Searle et al. Dordrecht, 1980. 227 p.
13. Steiner C.J., Reisinger Y. Understanding Existential Authenticity. *Annals of Tourism Research*, 2006, vol. 33, iss. 2, pp. 299–318.
14. Tlostanova M. On decolonizing design. *Design Philosophy Papers*, 2017, no. 15, iss. 1, pp. 51–61.

ПОНЯТИЕ СВЕТСКОСТИ: ВНУТРЕННЯЯ ЛОГИКА И КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ СМЫСЛ

О. А. Коркишко

Тюменский индустриальный университет, Тюмень, Россия

Понятие светскости разрабатывается преимущественно в правовом и политическом контексте, при этом отсутствует ясное понимание его социально-философского и культурологического смысла. В статье предлагается философско-культурологический анализ внутренней логики светскости, а также соотношения этого понятия с его концептуальным окружением. Проблематизируются взаимоотношения светского и религиозного в общем контексте становления и развития общественной идентичности.

Ключевые слова: *светскость, религиозность, общественная идентичность, толерантность.*

Процессы секуляризации всех сторон общественной жизни уже несколько веков образуют один из наиболее очевидных трендов развития современной цивилизации. Темы «светского общества», «светского государства», «светского образования» и пр. прочно вошли в наш общественно-политический дискурс. При этом стоит отметить, что, хотя основной понятийный аппарат, используемый для раскрытия смысла светскости, оформился не так давно (приблизительно в XVII–XVIII вв.), предпосылки формирования светского общества следует искать далеко за пределами эпохи Просвещения и Реформации. Также имеет смысл особо подчеркнуть, что светскость рассматривается учёными преимущественно в политико-правовом контексте [см. напр. 2; 4; 9; 10; 11]. При этом отмечается, что «понятие «светскость государства» во многом трактуется сквозь призму секуляризма» [10. С. 54]. Однако очевидно, что предшествовать политико-правовым рассуждениям должно прояснение социально-философского и культурологического смысла этого понятия, а также его концептуального контекста — той же упомянутой идеологии секуляризма, например.

Россия, как и подавляющее большинство западноевропейских стран, одной из конституционных основ своего существования провозглашает принцип светскости. Тем не менее есть основания утверждать, что принцип светскости, несмотря на сформированный понятийный аппарат, не является такой инвариантной в своём содержании ценностью, которая одинаково применима ко всем государствам. Каждая страна имеет свои уникальные историю и культуру, свои традиции межрелигиозных и церковно-государственных отношений, которые никак нельзя игнорировать при

обсуждении феномена светскости. Таким образом, должен быть поставлен вопрос не только об общефилософских, мировоззренческих основаниях идеи светскости, но и о национально-культурных вариациях в реализации этой идеи.

Светскость как принцип политического и социокультурного устройства государства находится в стадии формирования и адаптации его к современным российским реалиям. Можно со всей уверенностью утверждать, что с точки зрения логики построения светского государства Россия находится в уникальном положении. На протяжении почти тысячелетнего периода православие играло ведущую роль в российском государственном устройстве, и это историческое наследие продолжает оказывать серьёзное влияние на современное общественное сознание. Учитывая, что в XX в. произошла резкая смена религиозной и социокультурной парадигмы, представляется достаточно ясным тот факт, что в современной российской действительности понятие светскости как *процесса* взаимодействия государства и церкви ещё предстоит разрабатывать и углублять. Принципиально значимым проблемным вопросом при такой разработке является соотношение светского и религиозного, а также — более широко — соотношение светскости с ближайшим понятийным контекстом этого понятия. Культура вообще и как таковая имеет достаточно глубокие религиозные корни: искусство, наука, мораль, право, государственность, да и просто культура повседневности обнаруживают очевидную историческую укоренённость в религиозном сознании и религиозной практике. Светская культура в этом смысле представляет собою проект эмансипации культуры от её религиозных предпосылок. Эта эмансипация

может быть сопряжена и с обретениями, и с потерями, но она не обязательно предполагает полный разрыв или, тем более, антагонизм с культурой религиозной. Более того, можно констатировать, что проект светской культуры, проект эмансипации её от религиозной сам является (как и любое культурное явление) в каком-то смысле *продуктом* определённого развития религиозной жизни (в широком смысле). Эта сложная взаимосвязь должна быть понята в своём существе для того, чтобы возможным стало настоящее плодотворное развитие светской культуры.

Внутренняя логика формирования принципа светскости. Как уже отмечено, в современной научной литературе трактовка термина «светскость» предполагает помещение его преимущественно в правовой, конституционный и политический контекст. Понимаемое в этом смысле данное понятие имеет богатую историю разработки и осмысления в западноевропейской научной мысли. Эта традиция может и должна быть исходной базой любого исследования темы светскости, однако чрезвычайно важно учитывать и ту роль, которую играет социокультурная парадигма каждого конкретного общества в формировании и осуществлении принципа светскости. Рассмотрение секулярности исключительно через призму конституционного права и вообще с позиций узко понимаемого правового подхода может являться причиной достаточно серьёзных искажений в исследовании того, как светскость функционирует в современном обществе. Не менее важную роль играют и те историко-культурные предпосылки, которые сформировали современное положение того или иного государства или общества.

Беря во внимание вышесказанное, необходимо разработать понимание светскости прежде всего как *принципа культуры*, правовое оформление которого является лишь логичным результатом воплощения этого принципа в жизни социума, но никак не первоначальным конструктом. Другими словами, формирование светскости и её основных компонентов является прежде всего феноменом *культурологического генезиса*, а политическое и конституционное право уже регулируют формальные аспекты функционирования принципа светскости в социуме.

Данная статья не ставит перед собой цель дать подробный исторический анализ этапов развития понятия светскости на протяжении всей истории западноевропейского общества. В контексте цели данного исследования скорее имеет смысл просле-

дить внутреннюю логику тех процессов, которые оказали наиболее заметное влияние на эволюцию секулярного сознания в философской и общественной мысли европейского общества. Таким образом, будет возможно установить роль культуры и религии в формировании различных моделей светскости.

В качестве отправной точки исторического экскурса можно принять тот анализ мифологического сознания, который в философской мысли XX в. отражён и в классических текстах («Диалектика мифа» А. Ф. Лосева, «Мифологии» Р. Барта и пр.), и в актуальных исследованиях темы светскости. Для этих исследований важен тот факт, что миф является самой ранней формой как культурного, так и религиозного сознания человека [8. С. 34]. Более того, можно сказать, что культурное и религиозное в синкретичности мифа ещё совершенно не отделены друг от друга, являясь взаимодополняющими аспектами мифологического сознания, которые работают на одну цель: попытку объяснить место человека в мире, а также место человека среди других подобных ему. Как отмечают в своей статье Н. Г. Келеберда и Е. В. Тищенко, цитируя К. Г. Доусона, культура без религии представляет собой не более чем «конгломерат разрозненных фрагментов» [7. С. 108]. Таким образом, миф являлся естественным ответом на потребность ещё только формирующегося человеческого общества в определённых правилах, которые регулировали бы общественный строй и при этом являлись бы для социума выражением некоего высшего порядка, которому подчинено всё мироздание [8. С. 34]. Однако уже в Древней Греции начинает зарождаться секулярное сознание, как логичный продукт деятельности социума с большим количеством гражданских свобод, участники которого осознавали свою значимость как членов общества и, соответственно, брали на себя ответственность за свои поступки.

Также очень интересно проследить историю отношений христианства как мировоззренческого проекта с различными государственными системами. Появившееся в начале первого тысячелетия нашей эры как маргинальная секта, христианство в начальный период своего существования в своих отношениях с Римской империей придерживалось в культурологическом смысле именно светского подхода. Прежде всего будучи религиозным движением, преследуемым в первые века после своего возникновения, христианство исповедовало отношение к государству как к данности, посланной

Богом, к которой нужно относиться без осуждения. Также в условиях гонений проявился один из самых характерных признаков практически любой религиозной конфессии — использование религии как мощнейшего института социализации. Однако к моменту наступления Средневековья христианство прочно срослось с государством (формы этого сращивания были, правда, различными на христианском Западе и христианском Востоке), что в дальнейшем и стало предпосылкой к осмыслению в эпоху Просвещения истинно гражданского общества как общества светского, эмансипированного от религиозных предпосылок культуры.

Сформировавшиеся в ходе развития западноевропейской культуры модели светскости, несмотря на единство исходной идеи, весьма различны. Американская модель идёт по пути предельного дистанцирования церкви и государства, когда ни та, ни другая сторона не имеют права вмешиваться в дела друг друга [8. С. 38]. Такой подход является естественным следствием тех процессов, которые сформировали американское государство: общество, составленное исключительно из эмигрантов, было мультикультурно и поликонфессионально, а фактор переселения на абсолютно новый континент не дал иммигрантам сохранить свои культурные традиции.

Французская же модель предполагает не полный паритет государства и церкви, а оставляет за государством возможность в определённых рамках регулировать и ограничивать влияние церкви на общество [8. С. 38]. Это вполне объяснимо социальными и политическими процессами, происходившими во Франции последние несколько сотен лет: французская трактовка церковно-государственных отношений коренится в тех временах, когда «светскость выступала как форма конфликта с Католической церковью и её стремлением доминировать во всех сферах общественной жизни, навязывая своё вероучение всем как общеобязательное» [11. С. 90]. В отличие от этого в Англии и Германии государство, будучи конституционально светским, тем не менее активно сотрудничает с представителями традиционных конфессий [8. С. 38]. В английском обществе на это, скорее всего, повлияло сохранение монархии, хотя бы и номинальной, а соответственно, и монархических аспектов устройства общества. В Германии же государство, признавая особый вклад католической церкви и протестантских деноминаций в историю страны, оказывает им поддержку на разных уровнях,

например, сохраняя теологические факультеты в университетах.

Исторические предпосылки формирования принципа светскости в России. Итак, как уже отмечено ранее, именно общественную культуру в самом широком значении этого слова можно назвать почвой для формирования социальных и политических парадигм, в число которых входит и принцип светскости. Ещё один вывод, который можно сделать на основании предыдущих рассуждений, может быть сформулирован следующим образом: в контексте отношений между религиозной и светской парадигмами культуры процесс накопления, формирования и осмысления исторического опыта является одним из ключевых факторов, которые влияют на пути и способы формирования светского государства в отдельно взятой стране. Другими словами, уникальный исторический культурный опыт непосредственно влияет на создание государством собственной политико-правовой модели секулярности.

С точки зрения исторического опыта церковно-государственных отношений Россия занимает действительно особенное место по отношению к другим странам. Даже поверхностный обзор развития секулярной мысли в западных странах показывает, что практически каждая страна в рамках западной цивилизации в итоге выработала собственную модель воплощения принципа светскости. Однако, несмотря на существующие различия между этими моделями, необходимо упомянуть и главное сходство между ними, которое заключается в том, что во всех этих различных вариантах формирования секулярной культуры и политико-правовой её воплощения общество проходило очень долгий и постепенный путь от полностью религиозно детерминированного сознания к светской парадигме.

Напротив, опыт России в этом плане очень сильно отличается от этого стандартного пути западноевропейских культур: православие было органичной частью российского социально-политического устройства на протяжении почти тысячи лет. Однако случившаяся в начале XX в. революция кардинально изменила парадигму церковно-государственных отношений, что выражалось в насильственном насаждении светскости в её самой радикальной, антирелигиозной форме. Этот опыт не имеет аналогов в европейской, а тем более в американской истории. По агрессивности преследования религии и уничтожения священнослужителей в один ряд с большевистскими репрессиями могут встать и Великая Французская

революция, и действия испанских республиканцев 1930-х гг., и некоторые другие эпизоды мировой истории, гонения на христиан в Римской империи продолжались много дольше, но по сумме этих двух факторов — жесточённости и длительности, а также по многообразию форм и методов — российский опыт преследований за веру поистине беспрецедентен.

Затем распад Советского Союза ознаменовал собой начало новой эпохи в истории России. При этом снова сложилась совершенно уникальная ситуация, когда, с одной стороны, среди населения России произошёл значительный религиозный подъём, но, с другой стороны, взятый российским государством курс на построение демократического государства предполагал внедрение принципа светскости. На процесс выстраивания современных церковно-государственных отношений оказывают своё влияние и историческая память о симбиозе Церкви и государства в дореволюционной России, и идеологическое наследие недавнего советского прошлого, и западнические либеральные модели, и в какой-то мере некоторые наработки русской философии и общественной мысли.

Таким образом, можно утверждать, что в России к началу XXI в. сложилась уникальная социокультурная ситуация, которую нельзя не брать во внимание при выработке собственной российской модели светскости и при решении связанных с этим теоретических и практических проблем. Несмотря на десятилетиями пропагандируемую антирелигиозную светскость в СССР, религиозные и духовные ценности без всякого сомнения остаются важным компонентом *культурной самоидентификации* для значительной части населения России [3. С. 57]. Особое значение в связи с темой становления светскости российского общества имеет феномен его поликультурности, в том числе и конфессионального многообразия тех этнических групп, которые составляют демографическую основу российского государства. Все эти факторы, несомненно, имеют значительное влияние на то, как идея светскости реализуется в России.

Светскость и толерантность как инструменты формирования социокультурной идентичности. Таким образом, можно утверждать, что принцип светскости является одним из *инструментов* формирования социума и культурной самоидентификации его участников. Необходимость максимально эффективно использовать этот инструмент в последние десятилетия значительно возрастает, так как любая социальная группа, в особенности

такая многочисленная и культурно дистинктивная, как религиозная конфессия, является активным участником происходящих в социуме процессов, даже если она пытается максимально от них дистанцироваться. Происходит это преимущественно вследствие постоянно усиливающихся глобализационных процессов, которые ускоряют процесс обмена информацией в мировом масштабе и углубляют межкультурную коммуникацию. В данном контексте необходимо ещё раз подчеркнуть невозможность экстраполяции одной модели светскости на все государства, так как те имеют уникальный исторический опыт, который требует индивидуального подхода.

Развивая эту мысль, следует отметить, что принцип толерантности, который зачастую воспринимается как полный синоним либо интегральный компонент принципа светскости, под влиянием процессов глобализации может обрести новое применение. Интересный парадокс состоит в том, что толерантность *светская* зачастую оказывается недостаточно эффективным инструментом для решения проблем, возникающих в ходе межкультурной коммуникации [6. С. 52]. При этом толерантность *религиозная* имеет очень большой потенциал в нейтрализации таких конфликтов, так как зачастую религия воспринимается людьми как точка соприкосновения, даже если участники межкультурной коммуникации по всем остальным признакам принадлежат к совершенно разным обществам. Несомненно, данное утверждение означает, что религиозный подход должен являться основным средством решения межкультурных и социальных проблем, тем более что имеется и очевидная проблема, связанная с коммуникацией между представителями разных религиозных конфессий.

Тем не менее нельзя не отметить тот потенциал, который несёт в себе идея диалогичности религии как средства для формирования по-настоящему глубокой и обоснованной толерантности как внутри общества, так и в пространстве межкультурной коммуникации. Положительная перспектива осмысления данного феномена определяется в немалой степени тем, что светская культура, мыслящая себя как принципиально безрелигиозная, имеет определённые трудности в онтологическом обосновании утверждаемых моральных ориентиров — тех самых моральных ориентиров, которые призваны быть общей почвой, обеспечивающей взаимопонимание и толерантность [6. С. 52]. Светская мораль, агрессивно противопоставляющая себя

религиозному сознанию, в большинстве случаев оказывается неспособной обеспечить мировоззренческую укоренённость человека в исторической и культурной традиции, что в итоге приводит к ослаблению социокультурной самоидентификации членов общества. Более того, исследователями фиксируется некий «парадокс “светскости”», когда она, с правовой точки зрения, фиксирует юридическую форму нейтралитета государства по отношению к мировоззренческому многообразию и в то же время выступает как самостоятельная квазирелигиозная традиция, формирующая по собственному усмотрению пространство межконфессионального и межкультурного диалога [5. С. 46].

Таким образом, религиозная культура, насколько не претендуя на идеологическую диктатуру, уважая право светской культуры на независимость и пользуясь таким же уважением с её стороны, может быть важным инструментом формирования культурной самоидентификации конкретного общества. Переводя это положение в практическую плоскость, можно констатировать, что, сохраняя принцип отделения от государства, религиозные институты могут и должны в идеале положительно влиять на общественную атмосферу и вносить свой вклад в достижение общественного согласия. В этом смысле следует согласиться с тем, например, мнением, что «возвращение теологического проекта в универсум признанного государством и обществом научного знания не нарушает принцип светскости, а скорее наоборот, должно рассматриваться как условие возможности равноправного диалога церковного и секулярного сегментов общества» [1. С. 81].

Существует вполне очевидная необходимость осмысления светскости на более фундаментальном уровне, чем это происходит сейчас, — необходимо осмысление светскости как философской проблемы. Предпосылкой к этому является то, что понятие и принцип секулярности занимает уникальное место среди других течений социальной и политической мысли, так как он пытается избежать крайностей фундаментализма — как религиозного, так и атеистического — и выработать на новом историческом этапе развития человечества адекватные инструменты формирования общественной солидарности. Уже отмеченная нами ранее роль культуры как средства осмысления и конвергенции накопленного социумом опыта и её несомненная связь как с религиозным, так и светским мировоззрением также является

важным фактором, подталкивающим к разработке философского аспекта секулярности.

Согласно утверждению французского учёного Ж. Боберо, которого цитирует И. В. Понкин в своём исследовании «Правовые основы светского государства и образования», светскость имеет следующие концептуальные особенности. Прежде всего она обладает универсальной ценностью, которая, однако, достигается лишь при соблюдении двух условий. Прежде всего секулярность достигает своего универсального статуса, только если она является принципом, который находится *в движении* [12. С. 101]. Это подтверждает ранее высказанную мысль о том, что светскость — это прежде всего *процесс* диалога и взаимодействия между религиозной и нерелигиозной мыслью. Второе условие, которое Ж. Боберо ставит для достижения универсализма светскости, это способность к самокритике и избегание самосакрализации, равно как и охрана остальных форм социальности от неё [12. С. 101]. Таким образом, можно с уверенностью сказать, что принцип *диалогичности* также является одной из фундаментальных основ светскости как подхода к формированию социума.

Таким образом, можно констатировать, что перспективы исследования принципа светскости с позиций культурологии и философии крайне востребованы в современном социально-политическом контексте. Проведённый анализ показывает важность понимания принципа светскости как *процесса*, который непрерывно эволюционирует на протяжении всего развития человеческой истории. Также исходя из той предпосылки, что вся человеческая культура является прямым продуктом религиозного отношения к миру, становление и развитие светской культуры представляется эмансипацией культурного творчества от его истоков. Эта эмансипация может таить в себе определённые опасности, но она в то же время открывает для культурного творчества новые перспективы развития. По крайней мере, это означает, что нет никакого фатального противоречия между светским и религиозным подходом к осмыслению мира: если первый представляет собою итог многовекового развития культуры, то второй является истоком и вдохновителем этого развития. Соответственно, светская культура, являясь результатом масштабных усилий европейской философской и общественной мысли, является в то же время вполне определённым продуктом вполне определённой религиозной традиции, а также новой формой её

существования. Отделяя религиозные конфессии от государственного аппарата во избежание возможных негативных последствий в виде фанатизма и теократии, государство не должно недооценивать тот потенциал, который имеет религиозность для решения целого спектра социальных проблем.

Список литературы

1. Антонов, К. М. Теология как научная специальность / К. М. Антонов // *Вопр. философии.* — 2012. — № 6. — С. 73–84.
2. Баев, В. Г. Светскость государства как категория конституционного права: понятие и принципы / В. Г. Баев, С. В. Мещерякова // *Социал.-полит. науки.* — 2014. — № 1. — С. 40–44.
3. Веджижев, М. А. Общероссийская идентичность как главная цель российской светскости / М. А. Веджижев, Е. В. Титова // *Вестн. ЮУрГУ. Серия: Право.* — 2017. — № 4. — С. 56–59.
4. Габараев, А. Ш. Политико-правовые аспекты значения принципа светского характера государства в России / А. Ш. Габараев // *Образование и наука в России и за рубежом.* — 2019. — № 5 (53). — С. 397–401.
5. Демидов, Г. В. Светскость и религия: трансформация понятия «религиозное образование» в современном мире / Г. В. Демидов // *Вестн. РГГУ. Серия: Философия. Социология. Искусствоведение.* — 2016. — № 4 (6). — С. 43–60.
6. Излученко, Т. В. Диалогичность религиозного сознания как путь к толерантности светского общества / Т. В. Излученко // *Вестн. Перм. ун-та. Философия. Психология. Социология.* — 2013. — № 1 (13). — С. 50–53.
7. Келеберда, Н. Г. Российский и западноевропейский опыт правового регулирования свободы совести и свободы творчества: философская оценка / Н. Г. Келеберда, Е. В. Тищенко // *Философия права.* — 2016. — № 6 (79). — С. 107–113.
8. Кривошеина, Е. Ю. Философская концепция светского государства: становление, развитие, современные черты / Е. Ю. Кривошеина // *Омский науч. вестн.* — 2004. — № 1 (26). — С. 33–40.
9. Никитаев, Д. М. К вопросу о современном определении понятия и содержании светскости государства / Д. М. Никитаев, С. А. Бурьянов // *Соврем. юрист.* — 2019. — № 3 (28). — С. 85–96.
10. Плужников, Е. Н. Государственно-конфессиональные отношения, светскость и религиозные противоречия: политико-правовые аспекты / Е. Н. Плужников // *Вестн. Ин-та социологии.* — 2012. — № 4. — С. 50–60.
11. Понкин, И. В. Правовые основы светскости государства и образования во Франции / И. В. Понкин // *Право и образование.* — 2004. — № 2. — С. 85–96.
12. Цырендоржиева, Д. Ш. Светскость в российском обществе: социально-философский контекст / Д. Ш. Цырендоржиева, К. А. Багаева // *Изв. Иркут. гос. ун-та. Серия: Политология. Религиоведение.* — 2016. — № 17. — С. 98–104.

Сведения об авторе

Коркишко Ольга Анатольевна — старший преподаватель кафедры проектирования и градостроительства, руководитель студенческого проектного офиса, Тюменский индустриальный университет. Тюмень, Россия. korkishko.olga@mail.ru

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 12 (434).
Philosophy Sciences. Iss. 54. Pp. 73–79.

THE CONCEPT OF SECULARISM: INTERNAL LOGIC AND CULTURAL MEANING

O.A. Korkishko

Tyumen Industrial University, Tyumen, Russia. korkishko.olga@mail.ru

The notion of secularism is developed primarily in legal and political context, but such approach is lacking the understanding of the concept's social, philosophical, and culturological meaning. The article dwells upon

the philosophical and culturological analysis of the secularism's inherent logic, as well as the correlation of this notion with its conceptual field. The article investigates the problem of relations between secularism and religion in the context of social identity development.

Keywords: *secularism, religious approach, social identity, tolerance.*

References

1. Antonov K.M. Teologiyakaknauchnayaspetsial'nost' [Theology as scientific specialty]. *Voprosy filosofii* [Philosophy issues], 2012, no. 6, pp. 73–84. (In Russ.)
2. BaYev V.G., Meshcheryakova S.V. Svetskost' gosudarstva kak kategoriya konstitutsionnogo prava: ponyatie i printsipy [Secularism of government as the constitutional law's category: the notion and principles]. *Sotsial'no-politicheskiye nauki* [Social and political sciences], 2014, no. 1, pp. 40–44. (In Russ.)
3. Vedzizhev M.A., Titova E.V. Obshcherossiyskaya identichnost' kak glavnyaya tsel' rossijskoj svetskosti [All-Russian identity as the primary objective of Russian secularism]. *Vestnik YUUrGU. Seriya: Pravo* [SUSU Gazette. Law Series], 2017, no. 4, pp. 56–59. (In Russ.)
4. Gabarayev A.Sh. Politiko-pravovye aspekty znacheniya printsipa svetskogo haraktera gosudarstva v Rossii [Political and legal aspects of the governmental secularism principle in Russia]. *Obrazovaniye i nauka v Rossii i za rubezhom* [Education and Science in Russia and abroad], 2019, no. 5 (53), pp. 397–401. (In Russ.)
5. Demidov G.V. Svetskost' i religiya: transformatsiya ponyatiya «religioznoe obrazovanie» v sovremennom mire [Secularism and religion: the transformation of the notion of “religious education” in the modern world]. *Vestnik RGGU. Seriya: Filosofiya. Sotsiologiya. Iskusstvovedeniye* [RSUH Gazette. Philosophy Series], 2016, no. 4 (6), pp. 43–60. (In Russ.)
6. Izluchenko T.V. Dialogichnost' religioznogo soznaniya kak put' k tolerantnosti svetskogo obshchestva [Dialogism of religious mindset as a path to secular society's tolerance]. *Vestnik Permskogo universiteta. Filosofiya. Psihologiya. Sotsiologiya* [PSU Gazette. Philosophy. Psychology. Sociology], 2013, no. 1 (13), pp. 50–53. (In Russ.)
7. Keleberda N.G., Tishhenko E.V. Rossijskiy i zapadnoyevropejskiy opyt pravovogo regulirovaniya svobody sovesti i svobody tvorchestva: filosofskaya otsenka [Russian and Western Europe experience of legal regulation of the freedom of conscience and creativity]. *Filosofiya prava* [Philosophy of law], 2016, no. 6 (79), pp. 107–113. (In Russ.)
8. Krivosheina E.Yu. Filosofskaya kontseptsiya svetskogo gosudarstva: stanovleniye, razvitiye, sovremennyye cherty [Philosophical concept of secular government: establishment, development, and modern traits]. *Omskiy nauchnyy vestnik* [Omsk scientific gazette], 2004, no. 1 (26), pp. 33–40. (In Russ.)
9. Nikitayev D.M., Bur'yanov S.A. K voprosu o sovremennom opredelenii ponyatiya i soderzhanii svetskosti gosudarstva [To the question of the modern definition of the secular government's notion and substance]. *Sovremennyy yurist* [Modern lawyer], 2019, no. 3 (28), pp. 85–96. (In Russ.)
10. Pluzhnikov E.N. Gosudarstvenno-konfessional'nyye otnosheniya, svetskost' i religioznyye protivorechiya: politiko-pravovyye aspekty [Government-denominations relations, secularism, and religious contradictions: political and legal aspects]. *Vestnik Instituta sotsiologii* [Institute of sociology gazette], 2012, no. 4, pp. 50–60. (In Russ.)
11. Ponkin I.V. Pravovyye osnovy svetskosti gosudarstva i obrazovaniya vo Frantsii [Legal foundations of governmental secularism and education in France]. *Pravo i obrazovaniye* [Law and education], 2004, no. 2, pp. 85–96. (In Russ.)
12. Cyrendorzhieva D.Sh., Bagayeva K.A. Svetskost' v rossiyskom obshchestve: sotsial'no-filosofskiy kontekst [Secularism in Russian society: social and philosophical context]. *Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Politologiya. Religiovedeniye* [Irkutsk State University news. Series: Politology. Religious studies], 2016, no. 17, pp. 98–104. (In Russ.)

ФЕНОМЕН ГЕНИАЛЬНОСТИ: СУЩНОСТЬ И ПРОБЛЕМА ВОЗНИКНОВЕНИЯ

О. В. Гуторович, В. Н. Гуторович

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

Рассматриваются исторические изменения интерпретации концепта «гений». Подчёркивается мысль, что каждая эпоха в зависимости от собственного мировоззрения формировала своё понимание сущности гениальности. Внимание авторов привлекает проблема возникновения гениев, анализ которой приводит к рассмотрению биологической, исторической, эзотерической, психоаналитической и патологической гипотез. На основе их характеристики раскрываются онтологические основания гениальности, даётся описание форм и типов гениальности, выделяется ряд детерминант, накладывающих отпечаток на проявление гениального начала.

Ключевые слова: *гений, гениальность, талант, одарённость, патология, креативность, творчество.*

Интерес к проблеме гениальности объясняется стремлением понять, что собой представляет это необычное явление. Человечество всегда выражало восхищение и испытывало гордость за людей, которые достигли невероятных вершин в своей творческой и научной деятельности. Они служили прекрасным примером невероятного трудолюбия и блистательных возможностей человека. 21 апреля 1893 г. калифорнийская *Riverside Daily Press* процитировала Кейт Санборн, американскую писательницу, которая, рассуждая о гении, пришла к выводу, что «гений — это вдохновение, талант и пот» [8]. Так ли это? Что собой представляет данный феномен? В чём он проявляется? Как возможно возникновение гениев? Эти вопросы станут предметом предлагаемого исследования.

Существует несколько точек зрения относительно времени, с которого термин «гений» начинает использоваться в русском языке. Так, Н. М. Шанский [19, с. 52] и М. Фасмер [17, с. 402] утверждают, что слово «гений» вошло в русский язык в эпоху Петра I в начале XVIII в. А. В. Семёнов [14, с. 67] и П. Я. Чёрных [18, с. 85] указывают на середину XVIII в. При этом термин «гений» широко использовался в научных трудах ещё со времён античности. Несмотря на некоторые расхождения в этимологических комментариях, большинство исследователей связывают происхождение термина «гений» с латинским словом *genius*, что в переводе означает «дух» [3, с. 209]. Это не является случайностью, так как в античной культуре гениальность считалась божественным даром, озарением свыше, иррациональным вдохновением. Гениальность предполагала качественно иные возможности, ко-

торые не были свойственны большинству людей, а их возникновение было следствием соединения человека с божественным духом. Утверждая, что истоки концепта «гений» берут своё начало в европейской культуре, необходимо учитывать, что с течением времени он обрастает новыми смыслами, трансляция которых была актуальной для каждой конкретной эпохи.

Так, начиная с Античной эпохи и вплоть до эпохи Возрождения феномен гениальности относился к разряду необъяснимых с позиции известных законов природы, в качестве прародителей гениев рассматривали богов, а их жизнь и деятельность мистифицировалась. Сегодня такие идеи разделяют сторонники эзотерической гипотезы возникновения гениев. Они убеждены, что гений — это существо высшего порядка, божественное начало которого объясняет уникальность и неповторимость его ума. Вырастить гения, создав необходимые условия, невозможно, он — ребёнок иного мира. Все его ощущения, мысли, решения, поступки, рассуждения, восприятие отличаются исключительностью, оригинальностью и неподражаемостью. Отношение к нему может быть разным. Диапазон чувств простирается от восхищения до откровенного неприятия, одни рукоплещут, другие осивистывают. Задача же гения выразить то вдохновенное, что под силу только ему.

Эпоха Возрождения изменила акценты. Эпоха, основой мировоззрения которой был антропоцентризм, ассоциировала гения с личностью, а гениальность рассматривала как её врождённое универсальное свойство. С наступлением Просвещения утверждается мысль, что основу гениаль-

ности составляют условия, в которых происходит формирование и воспитание человека. И если, например, о Пифагоре говорили, что он сын Аполлона (или Гермеса) [13], то представители эпохи Просвещения строили свои рассуждения на утверждении, что ни божественного, ни врождённого дара не существует. Достаточно вспомнить Джона Локка, известного английского философа, заложившего основы идеологии эпохи и утверждавшего, что, только соприкасаясь с материальным миром, чистая человеческая душа — *tabula rasa* — наполняется содержанием. Примером являются и идеи немецкого учёного, философа, публициста Г. К. Лихтенберга, убеждённого в том, что гениальность дремлет в каждом человеке и её проявление зависит от умения много и качественно трудиться [13]. Во многом подобные взгляды порождались тенденциями, характерными для XVIII в.: религиозным скептицизмом и вольнодумством, формирующейся идеей прогресса, несущей с собой уверенность в бесконечном развитии, совершенствованием как образовательной, так и воспитательной практики.

В XIX в. понятие «гений» наполняется новыми смыслами. Следует согласиться с Ф. К. Бесоловой, которая отмечает, что в это время «концепт “гений” распадается на множество идеологем» [3, с. 208]. В понимании И. Канта гений есть высшая способность к художественному творчеству, а с точки зрения А. Шопенгауэра — избыток интеллекта. С позиции же Ч. Ломброзо и Ф. Ницше, гениальность — всего лишь отклонение от нормы. Семантическое поле концепта «гений» существенно разнится в представлениях философов, но есть нечто общее, что объединяет все эти позиции. Гениальность больше не рассматривается как результат воздействия извне сверхъестественной силы, в ней видят имманентное свойство личности.

В XIX в. появляется ряд гипотез, затрагивающих проблему возникновения гениальности. Среди них биологическая, историческая, психоаналитическая, эзотерическая и патологическая и другие гипотезы.

Особую популярность в связи с развитием генетики в XX в. приобрела биологическая гипотеза возникновения гениев. Её суть можно было бы свести к следующим утверждениям: возможность появления гениев связана либо с конкретным геном, и тогда встаёт необходимость в исследованиях, направленных на поиск такого гена, либо причиной возникновения гениальности следует считать особую перестройку или комбинацию

генов. Так как генетика занимается изучением вопросов наследственности и изменчивости, она связывает с этими факторами и появление гениев. Данная проблема всесторонне изучалась советским учёным, доктором биологических наук В. П. Эфроимсоном. В работе «Генетика гениальности» он приходит к выводу, что гениями рождаются, и данная проблема, несомненно, лежит в плоскости интересов генетики [20]. Однако речь идёт о появлении потенциального гения, его рождении, трансформация же в гения, вероятность которой ничтожно мала, — это проблема биосоциальная. Если такая трансформация произойдёт, то обществу явится человек, отличающийся любознательным и живым умом, остротой ощущений, сильно выраженным темпераментом, эмоциональной напряжённостью, уникальной восприимчивостью окружающей действительности. Такое описание соответствует пограничному состоянию психики человека, находящейся между нормой и психическим расстройством. Основным допущением данной гипотезы является идея, что гениальность передаётся из поколения в поколение по наследству, «накапливаясь, словно некая таинственная энергия» [10, с. 257], то есть она генетически обусловлена и является врождённой.

В. П. Эфроимсон рассматривает гениальность и в контексте патологической гипотезы. Вслед за профессором Кембриджского университета Дж. Эллисом он заинтересовался судьбой гениев-подагриков, изучал их биографии и патографии. Метод патографии позволил вывести ему зависимость сверходарённости человека от физиологии, прежде всего от патологических изменений в физическом и психическом состоянии человека.

Следует отметить, что точкой отсчёта данной гипотезы считаются исследования основателя клинической психофармакологии, французского психиатра Ж. Ж. Моро де Тура [15]. В 1845 г. у него вышла работа «Гашиш и душевные болезни», где высказывается предположение о зависимости интеллектуальных способностей от «изменённых состояний» сознания. Моро де Тур предположил наличие корреляции между гениальностью и психической патологией. При этом исторические данные свидетельствуют, что на связь патологий и гениальности указывали уже философы Древней Греции. Так, Аристотель отмечал болезненную психическую симптоматику великих личностей, а Платон, анализируя бредовое состояние, предложил типологию бреда, выделив бред как обычное безумие и бред как «духовное возвышение»

[2, с. 178]. Результатом последнего являются изобретения, поэзия, пророчество и т. д.

Сегодня основу патологической гипотезы составляет тезис, в соответствии с которым утверждается, что отклонения от нормы или разного рода нарушения психического и физического здоровья — неврозы, эксцентричное поведение, душевные болезни, безумие — определяют гениальность. Сторонник данной гипотезы итальянский невропатолог Ч. Ломброзо усматривал «полнейшее сходство» и во внешнем поведении между творящим гением и бьющимся в припадке сумасшедшим. В книге «Гениальность и помешательство» он описывает состояние, в котором пребывает гений в период творческой деятельности: «Пульс слабый и неровный, кожа бледная, холодная, голова горячая, воспалённая, глаза блестящие, налитые кровью, беспокойные, бегающие по сторонам» [9]. Сходство между гениями и сумасшедшими, по мнению Ч. Ломброзо, наблюдалось не только в мимических особенностях и нетипичном поведении, но и в чертах характера. Как правило, им свойственна одиночество, равнодушие и холодность к обязанностям члена семьи или общества.

В свою очередь немецкий психиатр В. Ланге-Эйхбаум, посвятив свои исследования проблеме гения, в работе «Гений, безумие и слава» (1928) предлагает объяснение связи безумия и гениальности [2, с. 465]. Описывая патологическое состояние, он обращает внимание на то, что оно снижает уровень самоконтроля, провоцирует эмоциональную насыщенность, восприимчивость к мимолётным стимулам, способствует переживаниям, нехарактерным и недоступным для обычных людей. Осознание своего состояния порождает у таких людей чувство неполноценности и ощущение несчастья, что становится сильнейшим мотивом в их деятельности. Кроме того, ряд патологических состояний человека сопровождается кипучей фантазией, что неминуемо отражается на его креативности.

В поисках решения проблемы возникновения гениев психоаналитическая гипотеза останавливается как на существенных признаках гениальности, так и на мотивационных характеристиках. Мозг гениев неповторим и уникален, перед нами оригинальная и самобытная личность, наделённая комплексом умственных и творческих способностей, точнее, сверхспособностей. Гениального человека отличают утончённость, глубина впечатлений и болезненная чувствительность, что объясняется обострённостью сенсорно-перцептивных процессов. Для процессов памяти, воображения и мышления

характерна нестандартность, которая может проявляться, например, в гибкости, ассоциативности, логичности мышления, в наблюдательности или в способности быстро запоминать любую информацию. При этом гениальность предполагает сплав интеллектуальных качеств и нравственно-психологических черт.

Внимание к мотивационным факторам гениальности проявляли психоаналитические теории сублимации, компенсации и значимости «бессознательных процессов» в творчестве. Так, З. Фрейд объяснял гениальность сублимацией, защитным психологическим механизмом, позволяющим человеку переключиться с нереализованных физиологических влечений на художественное или научное творчество. Австрийский психолог и психиатр А. Адлер считал, что самоощущение дефективности и неполноценности способно не только создавать благоприятную почву для невроза, но и быть стимулом для развития человеческой психики, актуализировать его творческие возможности и вести к сверхкомпенсации [1, с. 92–93]. Иллюстрацией этому могут быть слова К. Э. Циолковского, страдавшего нарушением слуха: «Глухота была моим погоняем, кнутом, который гнал меня всю жизнь. Она отдаляла меня от людей, от шаблонного счастья, заставила меня сосредоточиться, отдаться своим навеянным наукой мыслям. Без неё я никогда бы не сделал и не закончил столько работ» [5].

Теория значимости «бессознательных процессов» в творчестве осуществляла подборку и анализ свидетельств трансподобных бессознательных состояний, ведущих к творческому прозрению. О таких состояниях писали, например, Блаженный Августин: «Я не сам думаю, мои мысли думают за меня» и В. Гюго: «Бог диктовал, а я писал» [16, с. 128–129]. Предполагалось, что в момент творчества сознание автора выполняло пассивную роль, позволяя бессознательному отображать себя. Поэтому гению-творцу было не под силу объяснить, как возникало и осуществлялось творческое решение, такая задача приводила его в замешательство. Возможность же вербализации замысла, как правило, разрушало его.

Очевидно, что ни одна из теорий, затрагивающих вопросы мотивации гениев, не позволяет найти однозначного решения данной проблемы. Объяснить с помощью них все случаи гениальности без исключения не представляется возможным.

Достаточно расплывчато и необъяснительно проблема возникновения гениев рассматривается в рамках исторической гипотезы. Высказывается мне-

ние, что творчество гения представляет собой ответ на запрос общества. Гениальность ассоциируется с творчеством, а вот реализация гением своей творческой программы зависит от восприимчивости общества к идеям и открытиям. Речь не идёт о том, каким образом в одном человеке есть и проявляется эта уникальная программа, а в другом она отсутствует, скорее, гипотеза затрагивает проблему реакции и оценки социумом творений человека. В случае положительной реакции человек вправе считать успешной свою творческую деятельность, он обретает не только признание, его идентифицируют как исключительную, отличную от других личность, получающую право называться гением. Отрицательный ответ обществу ведёт к неприятию результатов деятельности человека, возможно, остракизму и, наконец, забвению.

Скорее всего, историческая гипотеза должна была бы сосредоточиться на проблеме социальных условий, способствующих появлению гениальных личностей. Представляется интересным проследить, как общественно-историческая среда, её ценности влияют на формирование гениев; как особенности процесса социализации каждого конкретного исторического периода способствуют проявлению гениальности. Если учесть, что выдающиеся умы появлялись группами, в определённых местах и в определённое время, например, Афинах эпохи Античности или Флоренции эпохи Возрождения, можно предположить, что проявление гениальности связано с высокой плотностью населения и атмосферой толерантности, открытости, терпимости общества. В пользу данного предположения свидетельствует психология, утверждающая, что развитию творчества способствует снисходительность общества. Она рождает чувство психологической безопасности и психологической свободы, что неминуемо ведёт индивида к неожиданным и причудливым решениям тех или иных задач.

С. Л. Марков в работе «Генетический подход к природе гениальности» [10] обращает внимание на значительную роль в формировании гения научных и художественных школ, а также профессионального окружения, создающего стимулирующую, креатогенную среду с возможностью дискутировать, обмениваться результатами труда, расширять свой интеллект и совершенствовать свои способности. История Багдада, Рима, Парижа 1920-х гг., Санкт-Петербурга, сегодняшней Кремневой долины подтверждает эту мысль.

Английский социолог Э. Гидденс, автор теории структуризации, изучая современные общества, предложил концепцию, которая была названа концепцией общества «поздней современности». Её основные идеи изложены в работе «Конституция общества: очерк теории структурирования» [4, с. 86–91]. В рамках данной концепции даётся анализ современного общества, с точки зрения Э. Гидденса, отличающегося принципиально иной культурой сопряжённой с высоким уровнем новаций. Речь идёт, например, об информатизации и всеобщей технизации, доступности информации и феномене глобализации, затрагивающем все сферы общества, включая культурную и научную. Несомненно, что данные характеристики общества определяют развитие каждого человека, способствуя не только формированию творческого потенциала личности, совершенствованию его критического мышления, но и возводя человека на качественно иную ступень свободы, позволяющую максимально раскрыться и проявиться его способностям и дарованиям.

Предполагаем, что историческая среда играет не последнюю роль в возникновении и проявлении гениев. Тем не менее в социальной философии существуют прямо противоположные взгляды на данную проблему. В рамках одного доказывается детерминированность личности творца обществом и социальной средой. Такая позиция разделялась Аристотелем, немецкими философами И. Кантом и Г. Гегелем и многими другими. Второй подход меняет местами общество и творца, предполагая, что творческое начало человека определяет все установки, особенности и характеристики общества. Такая точка зрения была присуща, например, Эпикуру, Т. Гоббсу, Г. Зиммелю. С. Л. Франк определил эти подходы как универсализм и «социальный атомизм» или сингуляризм соответственно.

Анализ представленных выше гипотез позволяет сделать вывод, что гениальность — это совокупность свойств как врождённых, так и приобретённых. Речь идёт не просто о наборе определённых свойств, скажем, об исключительно острой наблюдательности, ассоциативном и гибком мышлении, уникальной памяти, а об интеграции природных психологических и когнитивных свойств с теми свойствами, которые человек приобрёл в ходе социализации. Именно данное интегративное свойство становится основой для формулирования новых идей, принятия нестандартных решений, свершения открытий в различных сферах.

Несомненно, на онтологические основания гениальности накладывает отпечаток сразу целый ряд детерминант. Среди них общественно-историческая среда и её ценности, образование и самообразование, воспитание и самовоспитание, наставничество и трудовая деятельность, наконец, непредвиденные события или случай. В. П. Эфроимсон, изучая влияние социальных факторов на проявление гениального начала, выделил ряд социальных условий, имеющих значение: 1) формирование ценностных установок в детско-юношеском периоде с последующей зависимостью от них. В психологии это процесс называется импринтингом; 2) определение индивидуальных особенностей и дарований у ребёнка с последующим выбором деятельности в соответствии с ними; 3) создание необходимых условий для развития, совершенствования и оттачивания природных способностей; 4) подходящие социальные условия, благоприятствующие самореализации [20].

Совокупность перечисленных факторов стимулирует развитие природных задатков и способностей в свойство наивысшего качества, которые принято называть гениальностью. Гениальность не возникает на пустом месте и из ниоткуда. Существенную роль играют неординарные черты самого человека: его уникальные анатомические и физиологические свойства, мощный интеллект, гиперактивность сознания, превосходная интуиция, повышенная чувствительность. Только гармоничное сочетание фундирующих оснований и детерминант, их синтез способствуют проявлению гениального дара, который может проявиться в раннем возрасте или в зрелом состоянии, обнаружиться в теоретической или практической сферах, в научной или художественной деятельности. Это позволяет утверждать, что существуют разнообразные типы и формы гениальности: гений-практик, гений-теоретик, гений науки, художественный гений, ранний гений, поздний гений, универсальный гений и др.

Так, например, энергия гения-теоретика нацелена на размышления. Он легко формулирует цели, задачи, разрабатывает стратегии, делает выводы, лучше осознаёт вопросы, связанные с интерпретацией причинно-следственных связей, вскрывает механизм изучаемого явления. Ему присуща активная работа на умозрительном уровне. Его мышление характеризует многоуровневая абстрактность. В свою очередь, гений-практик проявляется в процессе действия, вся имеющаяся информация и совокупность знаний нацелены на результат и свое-

образным образом реализуются в конкретных оригинальных практических решениях.

Анализируя черты мыслительной деятельности гения, следует выделить образность его мышления, ясность, продуктивность, панорамность, абстрактность, критичность, альтернативность, аналитичность, неординарность, систематичность, креативность, вариативность, комбинационность, гибкость, экзистенциальность, созидательность. Эти свойства мышления в разных комбинациях и с разной силой проявляются у гения науки и гения искусства, последнего отличают прежде всего образность и экзистенциальность.

И. Кант, проявлявший интерес к проблеме гениальности, определяющим свойством гения считал оригинальность. В соответствии с его представлениями оригинальность есть способность создавать и творить что-либо вопреки и вне определённых правил, что со временем становится объектом подражания или образцом. При этом объяснить, как рождается гениальная идея или произведение, гений не может, это происходит так, как будто это идёт от самой природы. Оригинальность противопоставляется подражанию, следование образцу исключается.

В работе «Критика способности суждения» И. Кант рассматривает сущностные черты гения в науке и искусстве [8, с. 323–324], отмечая принципиальную разницу между ними. Он отказывает величайшему уму в науке в возможности творить в высшем смысле этого слова — вдохновенно. В сфере науки мы сталкиваемся с естественным путём исследования, с размышлениями согласно правилам, специфичность же художественного гения в неподражаемости. Только сфера искусства со свойственной ей свободой, игрой воображения, сверхчувственным и непостижимым рационально даёт нам гениев.

Его позиция не разделялась Г. Гегелем, считавшим, что понятие «гений» может употребляться по отношению к великим людям в различных сферах деятельности, а гениальность следует рассматривать как некую всеобщую способность к созданию настоящих высокохудожественных произведений. При этом он не отрицал, что гений в науке и искусстве — это не одно и то же. В работе «Идея прекрасного в искусстве или идеал» [6, с. 294–297] он описывает художественного гения, как обладающего специфическими задатками, существенную часть которых составляет природное дарование, продуктивная фантазия и лёгкость в приобретении навыков и умений, позволяющая справляться

с любимыми задачами в сфере своего художественного интереса.

Если И. Кант и Г. Гегель в своих исследованиях дали характеристику гения искусства, то И. П. Павлов, известный русский учёный в области физиологии, выступая в 1918 г. с публичной лекцией в Петрограде, предложил своё описание «ума учёного». В его концепции представлены восемь основных характеристик или свойств ума, обеспечивающих успех делу учёного мужа [12]. К ним относятся непрерывная направленность мысли на исследуемый предмет или интересующий вопрос, что, в конечном итоге, приведёт к положительному результату в решении той или иной проблемы, и умение устранять факторы, затрудняющие движение мысли к изображению и объяснению подлинной действительности. Две следующие черты предполагают абсолютность свободы мыслительной деятельности и беспристрастность в любых суждениях. Только свобода, граничащая с «распущенностью мысли», а также способность отказаться от всех приоритетов и в любой момент отречься от авторитетов делают учёного способным совершить рывок в сторону истинно нового и революционного.

Неотъемлемым свойством ума учёного является обстоятельность и детальность мысли. Без повышенного внимания к мельчайшим элементам, без рассудительности, желания досконально и подробно изучить проблему научные задачи не решаются.

Выше перечисленные характеристики ума дополняются стремлением к простоте и ясности, составляющим основу методологического принципа, которым должен руководствоваться учёный, в ходе построения любой когнитивной конструкции. Венчают набор свойств стремление к истине и смирение мысли. Стремление к истине означает не только устремлённость к её приобретению, но и желание раз за разом убеждаться в её абсолютности, в гарантированной прочности, смирение же мысли трактуется как научение покорности и глубокому смирению в ходе труднейших поисков истины.

Уникальность гения налицо. Следует согласиться с И. Кантом, утверждавшим, что «гений — это баловень природы» [8, с. 334], наделённый ею исключительным даром, который мы можем рассматривать как совокупность исключительных способностей. Гениальность — явление редкое и её следует отличать от одарённости и талантливости. Если одарённость интерпретировать как природную основу способностей, то талант над-

лежит оценивать как высокий уровень развития способностей. Для данного уровня характерно яркое проявление одарённости в чём-либо, талантливые произведения оригинальны и характеризуются новизной. Для гениальности этого мало, поэтому применительно к ней используют такие определения, как «высшая степень проявления способностей», «исключительное развитие природного дара», «непредсказуемость в решении поставленных задач». Проявление гениальности есть своего рода «акме», вершина или высшая точка выражения способностей. Допустимы и такие характеристики, как сверхспособность, сверходарённость, сверхдарование, эксклюзивность, феноменальность, неповторимость и др. Напрашивается вывод, что гениальность предполагает превышение стандартной меры способностей, кроме того количественно и качественно данные способности должны отличаться от способностей просто одарённого или талантливого человека.

Сталкиваясь с гениальной личностью, мы вправе ожидать от неё колоссальной целеустремлённости, жертвенности, маниакального упорства, огромного трудолюбия, невероятной креативности, острой заинтересованности, наконец, увлечённости, переходящей в одержимость. Интегративный набор данных свойств и не только позволяет добиваться успеха в любой сфере деятельности, дарит обществу научные и художественные шедевры, оказывает влияние на ход развития цивилизации.

Итак, подведём итоги. Рассматривая проблему онтологических оснований гениальности, можно сделать вывод, что сущность гениальности проявляется в интеграции ряда свойств, как природного качества, так и социального. Объединение природных когнитивных и психологических свойств со свойствами, сформировавшимися в момент социализации, рождает неповторимое особое качество, которое позволяет человеку не просто творить, а создавать то, что квалифицируется как уникальное. Типы и формы гениальности разнообразны, её можно соотнести как с яркими, прорывными открытиями в области науки, так и с созданием произведений художественного творчества, поражающими воображение. Основами её формирования выступает множество детерминант: от общественно-исторических ценностей до случайных событий.

Гениальность — сложный и неоднозначный феномен. Этот факт объясняет желание человека обратиться к сверхъестественному и свести причины возникновения гениев к вмешательству свыше.

И если гениальность можно выделить, определить, описать на уровне её проявления, то вопрос возникновения этого исключительного явления оказывается открытым. Несмотря на то, что начиная с античной эпохи эта тема постоянно находит своих исследователей, остаются вопросы, на кото-

рые до сих пор нет ответа. Пытаясь разобраться в проблеме возникновения гениев, мы вынуждены перебирать ряд гипотез, работать с предположительным знанием и высказывать свои догадки. Тем не менее дальнейшие исследования в этом направлении необходимы.

Список литературы

1. Адлер, А. Практика и теория индивидуальной психологии. Лекции по введению в психотерапию для врачей, психологов и учителей / А. Адлер. — М. : Изд-во Ин-та психотерапии, 2002. — 214 с.
2. Анастаси, А. Дифференциальная психология. Индивидуальные и групповые различия в поведении / А. Анастаси ; пер. с англ. Д. Гурьева, М. Будыниной, Г. Пимочкиной, С. Лихацкой. — М. : Апрель Пресс : Эксмо-Пресс, 2001. — 752 с.
3. Бесолова, Ф. К. Лексема гений в словарях русского языка, художественных и публицистических текстах: первые фиксации и словоупотребления / Ф. К. Бесолова // Гуманитарные и юридические исследования. — Ставрополь : Изд-во СКФУ, 2018. — Вып. 4. — С. 207–214.
4. Бессарабов-Гончаров, М. В. Влияние социальной среды на формирование творческого потенциала личности в обществе поздней современности / М. В. Бессарабов-Гончаров // Актуальные вопросы общественных наук: социология, политология, философия, история : сб. ст. по материалам XXXIII междунар. науч.-практ. конф. № 1 (33). — Новосибирск : СибАК, 2014. — С. 86–91.
5. Воробьёв, Б. Н. Циолковский / Б. Н. Воробьёв. — М. : Молодая гвардия, 1940. — 44 с. — URL: <https://www.litmir.me/br/?b=243177&p=3> (дата обращения: 15.04.2019).
6. Гегель, Г. Идея прекрасного в искусстве или идеал / Г. Гегель // Гегель Г. Эстетика : в 4 т. Т. 1. — М. : Искусство, 1968–1971. — С. 294–297.
7. Душенко, К. В. История знаменитых цитат / К. В. Душенко. — М. : Азбука-Аттикус, 2018. — 35 с. — URL: <https://kartaslov.ru> (дата обращения: 29.05.2019).
8. Кант, И. Критика способности суждения / И. Кант // Кант И. Сочинения : в 6 т. Т. 5. — М. : Мысль, 1966. — С. 161–529.
9. Ломброзо, Ч. Гениальность и помешательство. Параллель между великими людьми и помешанными: пер. К. Тетюшиновой / Ч. Ломброзо. — СПб. : Ф. Павленков, 1885. — 351 с. — URL: <http://www.e-reading.club/book.php?book=34899> (дата обращения: 15.04.2019).
10. Марков, С. Л. Генетический подход к природе гениальности / С. Л. Марков // Генеза бытия личности : материалы II Междунар. науч.-практ. конф., 19–20 дек. 2011 г. Т. 1. — Киев, 2011. — С. 255–260.
11. Носовский, Г. В. Потерянные Евангелия. Новые сведения об Андронике-Христе / Г. В. Носовский, А. Т. Фоменко. — М. : АСТ, Астрель, 2008. — 141 с. — URL: <https://www.litmir.me/br/?b=104395&p=1> (дата обращения: 13.04.2019).
12. Павлов, И. П. Об уме вообще, о русском уме в частности / И. П. Павлов // Библиотека Гумер — гуманитарные науки. — URL: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Article/pavl_russum.php#pavlov_2 (дата обращения: 24.04.2019).
13. Савенков, А. И. Психология детской одаренности / А. И. Савенков. — М. : Генезис, 2010. — 440 с. — URL: <https://www.psychol-ok.ru> (дата обращения: 13.04.2019).
14. Семёнов, А. В. Этимологический словарь русского языка. Русский язык. От А до Я / А. В. Семёнов. — М. : ЮНВЕС, 2003. — 704 с.
15. Сироткина, И. Е. Классики и психиатры. Психиатрия в российской культуре конца XIX — начала XX века / И. Е. Сироткина. — М. : Новое лит. обозрение, 2008. — 272 с. — URL: <https://royallib.com/read> (дата обращения: 15.04.2019).
16. Торшина, К. А. Современные исследования проблемы креативности в зарубежной психологии / К. А. Торшина // Вопр. психологии. — 1998. — № 4. — С. 123–133.
17. Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка : в 4 т. / М. Фасмер ; под ред. Б. А. Ларина / М. Фасмер. — М. : Прогресс, 1986. — Т. 1. — 576 с.
18. Черных, П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка : в 2 т. Т. 1 / П. Я. Черных. — М. : Рус. яз., 1999. — 624 с.

19. Этимологический словарь русского языка / под ред. Н.М. Шанского.— М. : МГУ, 1972.— Т. 1. Вып. 4.— 217 с.

20. Эфроимсон, Ф.П. Генетика гениальности / Ф.П. Эфроимсон.— М., 2002.— 26 с.— URL: <https://www.litmir.me/br> (дата обращения: 14.04.2019).

Сведения об авторах

Гуторович Ольга Викторовна — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры истории и философии, Военно-космическая академия имени А. Ф. Можайского. Санкт-Петербург, Россия. olwikgut@yandex.ru

Гуторович Валерий Николаевич — кандидат философских наук, доцент кафедры социально-экономических дисциплин, Военно-космическая академия имени А. Ф. Можайского. Санкт-Петербург, Россия. valgut@yandex.ru

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 12 (434).

Philosophy Sciences. Iss. 54. Pp. 80–88.

THE PHENOMENON OF GENIUS: THE ESSENCE AND PROBLEM OF ORIGIN

O.V. Gutorovich

Mozhaisky Military Aerospace Academy, Sankt-Petersburg, Russia. olwikgut@yandex.ru

V.N. Gutorovich

Mozhaisky Military Aerospace Academy, Sankt-Petersburg, Russia. olwikgut@yandex.ru

Interest in the problem of genius is actualized by the desire of scientists to understand what this phenomenon is. Realizing the value, significance of the role of geniuses and the scale of their contribution to social progress, the authors of the study set themselves the task to determine the essential features of the phenomenon of genius. The article examines how interpretations of the concept of “genius” have changed historically. The idea is emphasized that each epoch, depending on its own worldview, formed its own understanding of the essence of genius. The authors’ attention is drawn to the problem of the origin of geniuses, the analysis of which leads to the consideration of biological, esoteric, psychoanalytic and pathological hypotheses. On the basis of their characteristics, the ontological foundations of genius are revealed, the forms and types of genius are described, a number of determinants are identified that imprint on the manifestation of the genius principle. The authors define genius as a set of innate and acquired properties, emphasizing that it is not just a set of properties, but the integration of natural psychological and cognitive properties with those properties that a person has acquired in the course of socialization.

Keyword: *genius, genius, talent, giftedness, pathology, creativity, creativity.*

References

1. Adler A. *Praktika i teoriya individual'noy psikhologii. Lektsii po vvedeniyu v psikhoterapiyu dlya vrachey, psikhologov i uchiteley* [Practice and theory of individual psychology. Lectures on introduction to psychotherapy for doctors, psychologists and teachers]. Moscow, Publishing house Of the Institute of psychotherapy Publ., 2002. 214 p. (In Russ.).

2. Anastazi A. *Differentsial'naya psikhologiya. Individual'nyye i gruppovyye razlichiya v povedenii* [Differential psychology. Individual and group differences in behavior]. Moscow, April Press, publishing house EKSMO-Press Publ., 2001. 752 p. (In Russ.).

3. Besolova F.K. *Leksema geniy v slovaryakh russkogo yazyka, khudozhestvennykh i publitsisticheskikh tekstakh: pervyye fiksatsii i slovopotrebleniya* [Lexeme genius in dictionaries of the Russian language, artistic and journalistic texts: the first fixations and word usage]. *Gumanitarnyye i yuridicheskiye issledovaniya* [Humanitarian and legal studies], 2018, issue 4, pp. 207–214. (In Russ.).

4. Bessarabov-Goncharov M.V. *Vliyaniye sotsial'noy sredy na formirovaniye tvorcheskogo potentsiala lichnosti v obshchestve pozdney sovremennosti* [Actual issues of social Sciences: sociology, political science, philosophy, history]. *Aktual'nyye voprosy obshchestvennykh nauk: sotsiologiya, politologiya, filologiya*,

istoriya : *sbornik statey po materialam XXXIII mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii № 1 (33)*. [Actual issues of social Sciences: sociology, political science, philosophy, history / Collection of articles on materials XXXIII international. science.-pract. Conf. No. 1 (33)]. Novosibirsk, 2014, pp. 86–91. (In Russ.).

5. Vorob'yov B.N. *Tsiolkovskiy* [Tsiolkovsky]. Moscow, Molodaya Gvardia, 1940. 44 p. Available at: <https://www.litmir.me/br/?b=243177&p=3>, accessed 15.04.2019. (In Russ.).

6. Gegel G. *Ideya prekrasnogo v iskusstve ili ideal* [The Idea of beauty in art or ideal]. *Estetika v 4 tomakh. Tom I.* [Aesthetics in 4 volumes. Vol. 1]. Moscow, 1968–1971. Pp. 294–297. (In Russ.).

7. Dushenko K.V. *Istoriya znamenitykh tsitat* [History of famous quotations]. AZBUKA-Atticus Publishing group, 2018. 35 p. Available at: URL: <https://kartaslov.ru>, accessed 29.05.2019. (In Russ.).

8. Kant I. *Kritika sposobnosti suzhdeniya* [Critique of judgment]. *Sochineniya v 6 tomakh. Tom 5* [Composition in 6 volumes. Vol. 5]. Moscow, 1966. Pp. 161–529. (In Russ.).

9. Lombrozo Ch. *Genial'nost' i pomeshatelstvo. Parallel mezhdu velikimi lyud'mi i pomeshannymi* [The parallel between the great people and the lunatics]. St. Petersburg, F. Pavlenkov, 1885. 351 p. Available at: URL: <http://www.e-reading.club/book.php?book=34899>, accessed 15.04.2019. (In Russ.).

10. Markov S.L. *Geneticheskiy podkhod k prirode genial'nosti* [Genetic approach to the nature of genius]. *Materialy II Mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii «Geneza bytiya lichnosti» (19–20 dekabrya 2011 g.)*. Tom 1 [Proceedings of the II International scientific and practical conference “Genesis of personality” (December 19–20, 2011)]. Vol. 1]. Kazan, 2011. Pp. 255–260. (In Russ.).

11. Nosovskiy G.V. *Poteryannyye Evangeliya. Novyye svedeniya ob Andronike-Khriste* [The Lost Gospels. New information about Andronika-Christ]. Moscow, 2008. 141 p. Available at: URL: <https://www.litmir.me/br/?b=104395&p=1>, accessed 13.04.2019. (In Russ.).

12. Pavlov I.P. *Ob ume voobshche, o russkom ume v chastnosti* [About the mind in General, about the Russian mind in particular]. *Biblioteka Gumer — gumanitarnyye nauki* [Library Gumer — humanitarnye nauk]. Available at: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Article/pavl_russum.php#pavlov_2, accessed 24.04.2019. (In Russ.).

13. Savenkov A.I. *Psikhologiya detskoy odaryonnosti* [Psychology of children's giftedness]. Moscow, 2010. 440 p. Available at: <https://www.psychol-ok.ru>, accessed 13.04.2019. (In Russ.).

14. Semyonov A.V. *Etimologicheskiy slovar' russkogo yazyka. Russkiy yazyk. Ot A do Ya* [Etymological dictionary of the Russian language. Russian language. From A to Z]. Moscow, 2003. 704 p. (In Russ.).

15. Sirotkina I.E. *Klassiki i psikhiatry. Psikhiatriya v rossiyskoy kulture kontsa XIX — nachala XX veka* [Classics and psychiatrists. Psychiatry in Russian culture of the late XIX — early XX century]. Moscow, 2008. 272 p. Available at: <https://royallib.com/read>, accessed 15.04.2019. (In Russ.).

16. Torshina K.A. *Sovremennyye issledovaniya problemy kreativnosti v zarubezhnoy psikhologii* [Modern studies of the problem of creativity in foreign psychology]. *Voprosy psikhologii* [Questions of psychology], 1998, no. 4, pp. 123–133. (In Russ.).

17. Fasmer M. *Etimologicheskiy slovar' russkogo yazyka. V 4 tomakh. Tom 1* [Etymological dictionary of the Russian language. In 4 volumes. Vol. 1]. Moscow, 1986. 576 p. (In Russ.).

18. Chernykh P.Ya. *Istoriko-etimologicheskiy slovar' sovremennogo russkogo yazyka: v 2 tomakh. Tom 1* [Historical and etymological dictionary of modern Russian: In 2 volumes. Vol. 1]. Moscow, 1999. 624 p. (In Russ.).

19. *Etimologicheskiy slovar' russkogo yazyka. Tom 1. Vypusk 4* [Etymological dictionary of the Russian language. Vol. 1, issue 4]. Moscow, 1972. 217 p. (In Russ.).

20. Efroimson F.P. *Genetika genial'nosti* [Genetics of genius]. Moscow, 2002. 26 p. Available at: <https://www.litmir.me/br>, accessed 14.04.2019. (In Russ.).

АНАЛИЗ ТЕХНОЛОГИЙ НЕЙРОЛИНГВИСТИЧЕСКОГО ПРОГРАММИРОВАНИЯ КАК ИНСТРУМЕНТА ПОЛИТИЧЕСКОГО ПРОТИВОБОРСТВА

Е. В. Макаренков, М. А. Дурнева

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

Представлены результаты исследования технологий нейролингвистического программирования как инструмента политических противоборств. Рассматривается история становления и внедрения базовых методик нейролингвистического программирования в социально-политическую сферу. Анализируются методики использования технологий НЛП в публичных выступлениях современных политических лидеров мирового уровня, выделяются особенности применения нейролингвистического программирования в социально-политической сфере.

Ключевые слова: *нейролингвистическое программирование, пресуппозиции, социальная политика, политические технологи, воздействие на человека.*

В настоящее время граница между техническими и гуманитарными науками становится всё менее чёткой, поэтому учёные нередко комбинируют методы и приёмы из различных социальных областей в попытке доказать или опровергнуть тот или иной актуальный тезис. Одним из наиболее удачных примеров такого диалектического сочетания можно назвать нейролингвистическое программирование (НЛП). Прежде всего отметим, что нейролингвистическое программирование — это набор методик, техник и приёмов, которые оказывают влияние на мышление человека таким образом, что он (в качестве объекта) начинает выполнять нужные субъекту действия.

Основная цель применения технологий нейролингвистического программирования в политике — воздействие на подсознание человека или группы людей с определённой целью, которая заключается в корректировке, изменении или активизации желаемого поведения у объекта, которое, в свою очередь, способствует завоеванию, использованию или удержанию власти субъектом.

Своё развитие идея нейролингвистического программирования начала с обоснования гипотезы о том, что человеческое мышление, по некоторым параметрам и процессам, схоже с компьютерной цифровой обработкой данных. В ЭВМ изначально закладывается определённая программа, в которую со временем заносятся необходимые правки в зависимости от потребности разработчика или заказчика. Человеческое мышление формируется в течение всей жизни, активное влияние на него оказывает социальное окружение, в котором человек развивается. Если вокруг индивида происходят

существенные изменения, он вынужден их учитывать. Получается, что само общество, в котором человек существует, преимущественно определяет и то, как он мыслит и действует.

В течение всего своего развития человек постоянно стремился найти способы и техники активного воздействия на окружающих его людей. Во многом благодаря исследованиям Ричарда Бендлера и Джона Гриндерома (под руководством Грегори Бейтсона) в некоторой степени приоткрылась завеса тайны функционирования человеческого сознания. Нейролингвистическое программирование, которое в современных условиях активно используется в обществе, базируется на том, что особенности мышления человека делают его в определённой степени поддающимся целенаправленным манипуляциям. Для этого субъекту необходимо чётко поставить цель и исходя из этого создать алгоритм последовательного воздействия на подсознание объекта.

Практически каждый человек в XXI в. может являться объектом программирования (то есть подобно компьютеру его возможно «запрограммировать» на определённые действия). При этом важно отметить, что в практической психологии выделяют два варианта возможного воздействия на человеческое мышление: на него могут воздействовать как окружающие люди, так и он сам. Первоначально нейролингвистическое программирование было направлено именно на изменение человеком самого себя. Например, НЛП давало индивиду реальную возможность побороть некоторые собственные страхи, изменить свою жизнь, достичь определённого успеха, преодолеть некоторые

психологические барьеры, если он изучит влияние специальных методик и начнёт воздействовать на самого себя. Через некоторое время исследователи столкнулись с проблемой необходимости воздействия на сознание человека вне зависимости от осознания им этого. Это позволило выводить людей из затяжной психологической депрессии, подавлять истерические припадки, а также избавляться от имеющихся фобий и предотвращать развитие новых. Позднее была выявлена возможность целенаправленно влиять на сознание помимо воли самого человека, заставляя его совершать те или иные конкретные действия.

В основу первых методов нейролингвистического программирования были заложены результаты исследования З. Фрейда и Э. Фромма в области человеческого подсознания, психологические идеи К. Юнга и М. Адлера, опыт модели программирования тоталитарного общества Т. Мора и Т. Кампенеллы, профильные философские труды И. Канта и Ф. Ницше, изучение бессознательных побуждений Н. Михайловского и В. Бехтерева, а также основополагающие манипулятивные приёмы — воздействие на основе страха и технология многократного повторения. Когда объект испытывает страх, ему сложнее себя контролировать и анализировать свои действия, при этом намного проще бывает воспринять принятое кем-то решение, особенно если оно профессионально и грамотно преподнесено. Воздействие на подсознание человека за счёт многократного повторения позволяет записать в подсознание человека необходимую субъекту информацию, а если её постоянно повторять, то со временем объект привыкает к ней, и уже без осознания та или иная идея довольно прочно закрепляется в его подсознании.

Следует отметить, что в политической сфере НЛП часто подвергается критике из-за устоявшейся негативной окраски «зомбирующей технологии». Это произошло в результате политической борьбы и желания исказить истинный посыл выступлений и сформировать негативный образ оппонента. В действительности же нейролингвистическое программирование открывает возможность целенаправленно воздействовать на мышление человека, что в дальнейшем способно повлиять на его поведение и эмоции. С помощью такого эффективного средства можно как манипулировать, так и просто значительно повышать убедительность излагаемой программы, применять его при необходимости разработки компромиссного политического решения, использовать во время

переговоров, пропагандировать определённые положительные социальные тенденции. Нравственный аспект данной технологии определяется только намерениями субъекта воздействия.

Постепенно методики НЛП становились всё более востребованными в различных сферах общества. Прежде всего в образовании, теории социальных коммуникаций, экономике, рекламе, масс-медиа и, конечно же, в социальной политике. Все эти базовые сферы требовали эффективных методов не только программирования личности, но и воздействия на большие социальные группы. Развитию НЛП в данном направлении значительно способствовала медиапсихология, в которой уже были определены все особенности воздействий на массовое сознание, а также структурированы методы с учётом этих особенностей. В технологиях НЛП, направленного на социальные группы, активно стали использоваться профильные исследования в области психологии толпы, публики и социального процесса Г. Тарда, концепция Г. Д. Лассуэлла, основные положения «Феномена толпы» Г. Лебона (особенно на этапе межличностной аттракции).

За счёт конвергенции данных технологий были сформированы базовые пресуппозиции нейролингвистического программирования (пресуппозиции — это основные аксиомы, на которых строится всё направление, их применение значительно повышает эффективность основных приёмов НЛП). С момента их первой формулировки нейролингвистическое программирование избавилось от маски таинственности и начало активно применяться в различных социальных сферах, в том числе и политической.

В настоящее время в НЛП разработано несколько базовых комплексов технологий (они различаются по уровню подготовки субъектов). Некоторые рассчитаны на упрощённое, бытовое применение, а некоторые позволяют не только целенаправленно влиять на восприятие объекта, но и, поддерживая простой бессодержательный диалог, вводить его в состояние гипнотического транса и кардинально менять мышление. С таким сознанием объект теряет возможность качественно анализировать поступающую информацию, она беспрепятственно закрепляется в подсознании. В результате мотивы своих последующих поступков объект такого гипнотического транса не может объяснить даже самому себе.

Изначально приёмы НЛП применялись военными и спецслужбами, однако методики нейро-

лингвистического программирования довольно быстро закрепились и в политической сфере. Рональд Рейган первым решился на применение данной технологии в своей предвыборной кампании.

На постсоветском пространстве первым государством, политтехнологи которого начали активное использование методик НЛП, стала Россия. Например, О. Ситников в предвыборной кампании Бориса Николаевича Ельцина решился на использование таких приёмов, как псевдовыборы и искусственное ограничение выбора. Два этих приёма нашли воплощение в лозунге «Голосуй или проиграешь». Анализ статистики после президентских выборов демонстрирует, что 32 % проголосовавших за Б. Ельцина, безразлично относились к его победе и только для 67 % проголосовавших за него действительно были удовлетворены исходом выборов. В данной ситуации на избирателей сработал командный импульс. Грамотно сформированный и закрепившийся в умах избирателей призыв выбирать «нужного» кандидата произвёл сильный, но кратковременный эффект, это наглядно подтверждает тот факт, что к сентябрю 1996 г. уровень доверия к Б. Н. Ельцину исходя из данных ВЦИОМ снизился до 12 %.

Ярким примером активного использования методик НЛП в политической сфере стало информационное противоборство в России, организованное в ходе выборов в Госдуму в 1999 г. против блока «Отечество — вся Россия» и Юрия Лужкова. Тогда опытный манипулятор С. Доренко, активно используя технологии нейролингвистического программирования, добился полной дискредитации Ю. Лужкова в глазах народа. Однако данная ситуация продемонстрировала преимущество уже не политиков, а НЛП-специалистов. Зная и владея определёнными техниками, можно реверсировать результат в любое время. В результате целенаправленного воздействия подсознание объекта будет способно всё оправдать, всё объяснить, всё простить.

Использование технологий нейролингвистического программирования в качестве инструмента политической борьбы позволяет не только получить, но и реализовать и удержать власть. На нынешнем этапе жизни российского общества эти цели реализуются в основном в предвыборных выступлениях. Методы НЛП в политике — это практика предвыборных технологий, в основе которых лежат теоретические основы психиатрии

и методики проведения избирательных кампаний.

Стоит отметить, что в настоящее время в западноевропейских государствах использование методик НЛП в политической рекламе запрещено законом, однако в ряде стран оно открыто применяется многими политтехнологами в избирательных кампаниях. Например, политтехнолог С. Нестеренко, применяя технологии экспертного прогнозирования, сформулировал вывод о развитии парламентских выборов 2006 г., анализируя особенности и цели последующей политической борьбы, выдвинул тезис о том, что выборы станут «конкурсом на лучшего манипулятора». Технологии воздействия на массы, к которым, в частности, относятся методики НЛП и гипноз, достигнут пика своей значимости. Победителем на политической арене станет тот, кто будет грамотно выстраивать план воздействия на сознание людей, используя новейшие манипулятивные технологии.

Конечно, в социальной политике активно используется множество приёмов нейролингвистического программирования. При этом постоянно разрабатываются новые и видоизменяются имеющиеся базовые, с учётом происходящих изменений во всех сферах жизни, а некоторые теряют свою актуальность в силу привыкания к ним населения или появления новых более эффективных технических средств. Проведя анализ наиболее значимых публичных выступлений политических лидеров мирового уровня за последние двадцать лет, а также сопоставив используемые приёмы и выявив трансформацию и конвергенцию определённых технологий, можно сформулировать наиболее распространённые приёмы нейролингвистического программирования.

1. При обращении к человеку или социальной группе необходимо наклонять корпус к объекту воздействия. За счёт этого можно не только показать заинтересованность, но и расположить «собеседника» к доверию. Также само движение вперёд является жестом привлечения внимания к последующей за этим информации.

2. Поддержание гармоничного образа. В формировании первого впечатления о собеседнике визуальное восприятие даёт нам 55 % информации, 38 % — от манеры выступать, и только на 7 % — от того, что он говорит. Диссонанс в восприятии оратора может неблагоприятно отразиться на эффективности выступления. Поэтому подготовку политических лидеров, даже к небольшому публичному выступлению, осуществляет целая команда профильных специалистов.

3. Эффект переноса чувств способствует благоприятной перцепции (восприятию). Необходимо помнить о том, что любому человеку приятно, если перед ним тактичный собеседник. Сопереживание, внимательность, искренний интерес могут подкупить любого оппонента. Аудитория максимально расположена к оратору, который демонстрирует искреннюю заинтересованность. Обращение по имени к любому, даже малознакомому собеседнику, демократичность и стремление вникнуть в частные проблемы граждан приближают кандидата к народу, помогают слушателям почувствовать расположение к нему на более обыденном уровне.

4. Формальное согласие. Мало кто из политических лидеров открыто оспаривает позицию своего собеседника. Зачастую они применяют метод «формального согласия», используя распространённую лексическую фигуру «Да, но...». Это позволяет формально согласиться с оппонентом, при фактическом опровержении его позиции.

5. Неоднократное повторение способствует «приучению» оппонента к необходимой субъекту информации без необходимости её обосновывать и аргументировать. Такая информация способна просто закрепиться в подсознании человека и в дальнейшем будет восприниматься как его собственное умозаключение. Как пример активного применения данного метода можно выделить Терезу Мей. В разъяснении своей программы, которая состояла из шести предложений, четыре раза слушатели услышали термин «решаемая» и пять раз «нерешаемая», однако отрицательная приставка опускается нашим подсознанием (таким образом, у слушателей формируется ассоциация её образа и понятия «решение проблем»).

6. «25-й кадр», технология воздействия на подсознание личности путём внедрения в видео дополнительного кадра, который не успевает повлиять на восприятие целого видеоряда, однако закрепляется в подсознании индивида. Особенность данной технологии заключается в том, что человеческий глаз не воспринимает «скрытый» кадр, однако он успевает записаться в подсознание объекта. В настоящее время в ряде государств, включая и Российскую Федерацию, технология запрещена законом «О рекламе» 2006 г. Но здесь важно напомнить, что предвыборная политическая реклама не регулируется данным законом, что делает возможным применение данной технологии в политических видеороликах. Одно из наиболее известных применений данной технологии в социальной политике — американская пред-

выборная кампания 2000 г., в которой Дж. Буш поместил на «скрытый» кадр текст, содержащий слова: «Крысы. План Гора — выбор бюрократов!».

Следует отметить, что, как и в любом соревновании, в политической борьбе побеждает тот, кто лучше владеет определёнными приёмами воздействия на аудиторию. Однако необходимо учитывать, что применение технологий нейролингвистического программирования в социально-политической сфере имеет свои особенности, которые следует учитывать. Выделим основные из них:

1. Направленность манипулятивного воздействия прежде всего на социальную группу, а не на отдельную личность. Ещё Г. Лебон выделял особые свойства толпы: её поведение подчинено эмоциям. Только в толпе действует закон «эмоционального заражения», эмоциональная неустойчивость позволяет довольно быстро получать реакцию на манипулятивное воздействие лидера, а толпа обезличена и предполагает практически полную личную безответственность, при этом ей свойственна повышенная внушаемость.

2. Тщательная внешняя маскировка применения методик нейролингвистического программирования. В психиатрии перед использованием методик нейролингвистического программирования строго обязательны консультация объекта и ознакомление с целями и методами воздействия на его подсознание. В политике же политтехнологи, решающиеся применить НЛП-техники, стараются как можно тщательнее это скрыть. Эта особенность обуславливается тем, что намерения субъекта не всегда положительные, а психотехники НЛП в политике являются скорее орудием воздействия в борьбе за электорат, а не средством решения проблем конкретного человека (как в психиатрии).

3. Манипуляция, в которой технология НЛП применяется к обезличенной толпе, а не к конкретной личности, существенно снижает влияние моральных норм.

4. Чем выше желаемая должность в государственно-властной иерархии, тем сложнее добиться поддержки наибольшего количества электората с помощью относительно быстрого и непродолжительного воздействия.

5. Формирование и функционирование относительно узкого круга реальных профессионалов в сфере нейролингвистического программирования, способных оказывать психолого-методическую поддержку субъектам-политикам.

6. Формирование у общественности перцептивного образа, связанного с антигуманностью

использования методов нейролингвистического программирования.

В целом же, внедряя техники нейролингвистического программирования, основанные на элементах трансформационной грамматики и на идентификации предпочитаемых сенсорных репрезентаций, политтехнологам удаётся обойти защитные психологические механизмы сознания избирателей.

Стратегия получения и удержания власти требует решения таких тактических задач, как привлечение и удержание внимания, а также формирование благоприятного имиджа. Ещё в прошлом веке Эрнест Хемингуэй отмечал, что жизнь — это игра, конечной целью которой является власть. Конечно, предпочтения у всех бывают разные, однако психика каждого человека состоит из одинаковых компонентов, этим и объясняется довольно высокая продуктивность работы методик нейролингвистического программирования в сфере социальной политики.

В целом же методы НЛП представляют собой мощное средство воздействия на эмоции, поведение и мышление объекта (отдельных людей или социальных групп). В политическом противоборстве они выступают эффективным инструментом формирования у избирателей определённого мнения и побуждения их поддержать на выборах конкретную социальную группу или политического лидера. Кроме этого, в современных условиях технологии нейролингвистического программирования активно применяются в сфере бизнеса, рекламы и межличностной коммуникации. Это не только существенно расширяет границы влияния на общественное сознание для политтехнологов, но и помогает постоянно актуализировать базисы НЛП, ведь со временем психика людей изменяется, они привыкают к определённым методам воздействия. Поэтому невозможно освоить методики НЛП, необходимо постоянно совершенствовать свои знания и умения, познавать новые методы воздействия на человеческое мышление.

Список литературы

1. Гриндер, Дж. Черепахи до самого низа. Предпосылки личностной гениальности / Дж. Гриндер, Дж. Делозье. — Минск : Харвест ; СПб. : Прайм-Еврознак, 2007. — 384 с.
2. Гриндер, Дж. Из лягушек — в принцы. Вводный курс НЛП тренинга / Дж. Гриндер. — СПб. : Корвет, 2007. — 176 с.
3. Баварская, Г. Сущность нейролингвистического программирования и особенности его использования / Г. Баварская. — URL: <https://www.proreklamu.com/articles/marketing/29269-suschnost-nejrolingvisticheskogo-programmirovaniya-i-osobennosti-ego-ispolzovaniya.html> (дата обращения: 16.06.2019).
4. Использование НЛП-техник при формировании имиджа президента. — URL: <https://www.sites.google.com/site/imagepres/nlp-tehniki-politike> (дата обращения: 08.06.2019).
5. Использование приёмов нейролингвистического программирования в общественно-политическом процессе // ProNunc. Современные политические процессы. — 2006. — № 12. — URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/ispolzovanie-priemov-nejrolingvisticheskogo-programmirovaniya-v-obschestvenno-politicheskom-protsesse> (дата обращения: 02.07.2019).
6. Манипуляция в политике. — URL: https://studme.org/179537/politologiya/manipulyatsiya_politike (дата обращения: 08.06.2019).

Сведения об авторах

Макаренков Евгений Викторович — доктор философских наук, профессор кафедры информационной аналитики и политических технологий, Московский государственный технический университет имени Н. Э. Баумана. Москва, Россия. Sgn3@bmstu.ru

Дурнева Мария Алексеевна — студентка кафедры информационной аналитики и политических технологий, Московский государственный технический университет имени Н. Э. Баумана. Москва, Россия. Durneva.m.a@gmail.com

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 12 (434).
Philosophy Sciences. Iss. 54. Pp. 89–94.*

ANALYSIS OF NEURO-LINGUISTIC PROGRAMMING TECHNOLOGIES AS A TOOL OF POLITICAL CONFRONTATION

E.V. Makarenkov

Bauman Moscow State Technical University, Moscow, Russia. Sgn3@bmstu.ru

M.A. Durneva

Bauman Moscow State Technical University, Moscow, Russia. Durneva.m.a@gmail.com

The article presents the results of the study of neuro-linguistic programming technologies as a tool of political confrontation. The history of formation and implementation of basic techniques of neuro-linguistic programming in the socio-political sphere is considered. The article analyzes the use of NLP technologies in public speeches of world-class political leaders at the present time, highlights the features of the application of neuro-linguistic programming in the socio-political sphere.

Keywords: *Neuro-linguistic programming, presuppositions, social policy, political technologies, human impact.*

References

1. Grinder J., Delozier J. *Cherepahi do samogo niza. Predposylki lichnostnoj genial'nosti* [Turtles to the bottom. Prerequisites of personal genius]. Minsk, St. Petersburg, 2007. 384 p. (In Russ.).
2. Grinder J. *Iz lyagushek — v printsy. Vvodnyj kurs NLP treninga* [Grinder from frogs to princes. Introductory course of NLP training]. St. Petersburg, 2007. 176 p. (In Russ.).
3. Bavarskaya, G. *Sushchnost' nejrolingvisticheskogo programmirovaniya i osobennosti yego ispol'zovaniya* [The Essence of neuro-linguistic programming and the peculiarities of its use]. Available at: <https://www.proreklamu.com/articles/marketing/29269-suschnost-nejrolingvisticheskogo-programmirovaniya-i-osobennosti-ego-ispolzovaniya.html> (date accessed: 16.06.2019). (In Russ.).
4. *Ispol'zovaniye NLP-tehnik pri formirovanii imidzha prezidenta* [The use of NLP techniques in the formation of the image of the President]. Available at: <https://www.sites.google.com/site/imagepres/nlp-tehniki-politike> (accessed 08.06.2019). (In Russ.).
5. *Ispol'zovaniye priyomov nejrolingvisticheskogo programmirovaniya v obshchestvenno-politicheskom protsesse* [The use of techniques of neuro-linguistic programming in the socio-political process]. *ProNunc. Sovremennyye politicheskiye protsessy* [ProNunc Magazine. Modern political processes], 2006, no. 12. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/ispolzovanie-priemov-neyrolingvisticheskogo-programmirovaniya-v-obshchestvenno-politicheskom-protsesse> (accessed 02.07.2019). (In Russ.).
6. *Manipulyatsiya v politike* [Manipulation in policy]. Available at: https://studme.org/179537/politologiya/manipulyatsiya_politike (accessed 08.06.2019). (In Russ.).

ИНТЕРПРЕТАЦИИ ФЕНОМЕНА ОГНЯ В ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ И ФИЛОСОФИИ: ОТ ОБРАЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ — К КОНЦЕПТУАЛЬНЫМ ПОСТРОЕНИЯМ

Т. Н. Моисеенко

Челябинский государственный институт культуры, Челябинск, Россия

Представлено многообразие интерпретаций огня, осуществляемых в различных сферах духовной культуры — мифологии, религии, науке, философии. Обосновывается, что это многообразие связано с различием в средствах интерпретации и может быть представлено как расположенное между полюсами «поэмы и теоремы» (Г. Башляр). Также автор предполагает, что осмысление феномена огня в качестве философской и культурной универсалии позволяет соединять культуру и природу, общество и языковую реальность, человека и трансцендентный мир, создавая различные картины мира как единства, в том числе в поиске ответов на вечные философские вопросы. Различные интерпретации феномена огня могут быть использованы в качестве основания понимания культуры и типологизации культур.

Ключевые слова: феномен огня, интерпретация, символ, понятие, концепт, мировоззрение, мифология, религия, наука, философия, культура.

Существующее многообразие интерпретаций феномена огня, смыслов, вкладываемых в данный феномен, свидетельствует как о его значимости в практике человеческой жизни, так и о незавершённости процесса формирования научного знания о нём и его философского понимания, подтверждая факт того, что (говоря языком Г. Башляра) огонь так и не нашёл свою науку, а вопросы в изучении данного феномена далеко не исчерпаны. Культурно-философская интерпретация феномена огня актуализируется в ситуации своеобразного «конца метафизики», практически отключения внимания от той вертикали, которая связывала трансцендентное, абсолютное начало с многообразием сущего. Одним из таких начал являлся огонь.

Вся история человечества показывает, что огонь постоянно становится предметом пристального интереса человека. Нет, наверное, ни одной культуры, народа, общества, в которых не были бы зафиксированы роль, место, значение, ценность и смысл огня в жизни людей. В этом смысле огонь — общечеловеческий культурный феномен. Исследованием огня как природного явления занимались представители различных областей естествознания. Варианты его теоретического осмысления можно найти в трудах древних и средневековых философов (Гераклита, Эмпедокла, Платона, Аристотеля, Фомы Аквинского); западных мыслителей Нового времени (Ф. Бэкона, Р. Декарта, Б. Спинозы и др.) и XX в. (З. Фрейда, К. Юнга, Д. Фрейдера,

Г. Башляра). Русские религиозные философы также обращались к данному феномену (И. А. Ильин, П. Д. Юркевич, Г. С. Сковорода и др.). Не остался феномен огня и без внимания русских учёных: М. В. Ломоносова, Б. Ф. Поршнева, С. А. Токарева, А. Д. Охочимского. Современные представления об огне, в какой бы форме они ни существовали, опосредованы социальным и культурным опытом человечества. Своеобразная «эволюция» огня от естественного, природного феномена к культурному артефакту заложила в него огромное множество смыслов, понять и использовать которые можно лишь через анализ многообразия его интерпретаций в рамках различных типов мировоззрения, рациональных и иррациональных картин мира, культурно-исторических типов и способов интерпретации. Кроме того, интерпретация всегда есть позиция личности, социально-экзистенциальный модус её развития.

Интерпретация феномена огня в истории культуры и философии как знака, символа, метафоры либо концепта и понятия позволяет увидеть, что данная структура (знаков, символов и т. д.) весьма многосложна и имеет двоякий смысл. И если, с одной стороны, смысл прямой, буквальный (огонь как природное явление), то второй смысл накладывается как бы сверх и является косвенным, индизабильным (огонь как метафора, символ) [17].

Первым типом мировоззрения, с которого берёт начало осмысление феномена огня, является

мифологическое. В мифологии огонь присутствует как природный феномен, имеющий космическое происхождение, а отблески космического пламени освещают зарождение и гибель Вселенной. Приоритет мифологических сюжетов склонялся в сторону вопроса о происхождении мира и людей. Здесь наиболее часто выделялись две идеи: идея творения и идея развития. Обе указанные идеи в своём содержании связаны с «огненным началом». Так, в антропогонических мифах Бог как высшее трансцендентное существо имел земное воплощение, которое нередко было представлено огнём, пламенем, «огненной птицей» (Агни, Феникс). Идеи творения соответствуют космогонические мифы, мифы о культурных героях и эсхатологические мифы (о конце света, времён). В исследовании данных мифов было обнаружено немалое количество примеров обращения к огню. Так, в космогонических мифах, посвящённых сотворению мира, огонь играет роль главной стихии, первичного материала космогенеза (это, кстати говоря, вполне согласуется с теорией Большого взрыва, выдвинутой учёными лишь в середине XX в.). В мифах, посвящённых культурному герою (например, Прометею), огонь стал символом получения человеком определённых культурных благ. В дальнейшем подвиг Прометея лёг в основу теории жертвенности во имя науки (познания). В эсхатологических мифах, предрекающих ужасную космическую катастрофу, Вселенная гибнет в огне мирового пожара. Отражение этой идеи можно обнаружить в XX в. — теория тепловой смерти Земли. Но ещё до расцвета научной мысли мифологические идеи стали своеобразной основой для учений древнегреческих мыслителей Гераклита и Платона [25]. Как видим, огонь в мифологии предстаёт как явление, которое благодаря своей загадочности, непредсказуемости, противоречивости и динамичности позволило (насколько возможно) полно объяснить окружающий (внешний) мир. Более того, как указывал М. Элиаде, знание мифа для человека обозначало приближение к тайне происхождения вещей, возможность перемещения из мира профанного в мир сакральный [26].

Интерпретации феномена огня как сакрального феномена продолжает религия, органично вплетая его образ и символ в культы, а впоследствии определяя огонь одним из основных религиозных символов. Обращение человеческой мысли к внутреннему (духовному) невидимому миру позволило человеку использовать огонь в качестве своеобразного моста, связывающего между

собой невидимые и проявленные объекты бытия, сакральный и профанный миры. Разнообразные обряды огнепоклонников глубоко символичны: получение «нового огня» служило аллегорией возрождения; поддержание неугасимого огня — метафорой бессмертия; прохождение сквозь пламя — знаком очищения, а погребальный или жертвенный костёр рассматривался как наилучшее средство скорейшей переправы душ в небесные чертоги. В религии многих народов мира «огненный след» просматривается очень отчётливо, и, пройдя историческую трансформацию, от языческого символа к религиозному, огонь стал символом веры, надежды, свободы и перерождения. Символизация огня в ракурсе чистой энергии, света познания (озарение), воплощённая в пламени божественная воля — понятия, определяющие феномен огня как своеобразный инструмент манипулирования человеческим сознанием в формировании религиозной картины мира. Идеологическая функция огня как символа, взяв старт в культовых верованиях, успешно использовалась не только в религии, но и в политике государства. Однако наличие стройной концептуальной системы объяснения мира не отменило факта постоянно возникающих вопросов. Расширяя рамки познания и понимания мира и себя в этом мире, человек стал задумываться над тем, как сделать своё существование более комфортным и безопасным. Первая, зарождавшаяся научная мысль также не могла обойти своим вниманием столь противоречивый и динамичный феномен, каким является огонь. Покорение, освоение природных стихий давало исключительную возможность человеку подняться на одну ступень выше в своём развитии, а огонь и здесь стал важным элементом.

При этом наука лишила феномен огня сакральных смыслов, предложив миру «позитивное» знание. Огонь как физико-химическое явление дал стимул развития таким наукам, как физика, химия, биология и др. Рациональную интерпретацию огня в науке можно наблюдать на примере использования таких понятий, как «энергия», «движение», «трансформация», которые, несомненно, имеют «огненное основание». Но стоит отметить, что в научном познании, кроме понятий и терминов, обозначающих природные явления и процессы, нередко использовались метафоры и символы, через которые вводились важные для науки характеристики мира и человека и научное внимание к себе огонь привлекал не только как природный феномен. Историки, культурологи

ги и антропологи определяли огонь как единицу культурного кода. Огонь как метафора сексуального желания рассматривается в психологических трудах З. Фрейда, К. Г. Юнга, Г. Башляра. Также в психологических исследованиях можно найти такое определение, как «внутренний огонь», наличие которого присуще каждому человеку. В целом же в науке огонь представлен как природный, а также как некий идеациональный (сверхъестественный) культурный объект, играющий важную роль в коммуникативном или трансляционном процессе. Стремление к познанию и усовершенствованию мира, заложенное ещё со времён алхимии, определило роль огня как главного инструмента, универсального средства преобразования мира. Не признавая за феноменом огня мистического содержания, наука тем не менее развивала свой интерес к огню, используя околонуточные представления и ставя их на рациональные рельсы в соответствии с развивающимся научным мировоззрением.

Единственная форма мировоззрения, эксплицировавшая символ огня в его архетипическом содержании, помогая художнику создавать захватывающие дух мощные и величественные образы, относящиеся к глубинам человеческого существа, — это искусство. В искусстве архетип является формой закрепления первообразов (неких продуктов человеческого бессознательного). В процессе творчества наиболее простейшие изобразительные структуры становятся «вечными» и «естественными» для человеческого восприятия и обретают зримый лик в качестве символических образов [12, с. 13].

Основная форма самовыражения в искусстве — художественный образ, являющийся в свою очередь «сердцевиной» всякого искусства, а за художественными идеями, содержание которых не всегда выразимо на рациональном уровне, нередко выстраивается новое представление о мире и человеке. В искусстве (как и в философии) осуществляется порождение возможного бытия, в котором интерпретация огня лежит в основном в рамках мифопоэтического осмысления (особенно литературный жанр). Так, например, художники нередко черпали вдохновение из философии Ницше, Фрейда, Юнга и др., а иллюстрациями к философии К. Г. Юнга, О. Шпенглера, Ж.-П. Сартра, Э. Фромма можно считать творчество Т. Манна, Э. Камю и др. При этом стоит согласиться, что искусство и философия — это разные способы прочтения шифров трансценденции. Данное различие обращает внимание на наличие новых (непознанных)

горизонтов в процессе человеческого познания. И нередко указанные горизонты открывались через обращение к феномену огня в процессе осмысления философами различных эпох фундаментальных проблем бытия мира и человека.

Философия как мировоззрение от мифологии и религии отличается ориентацией на рациональное объяснение мира, где на смену образу и символу приходят рациональные средства выражения знания о человеке и мире. В каждый период развития философской мысли осмысление огня имело характерные особенности, философские идеи выражались в различных понятиях и терминах. При этом философия не отказывалась (как и наука) от использования символических форм. Однако главным отличием философской интерпретации является наличие особого метода понимания, осмысления — концептуализации. Метод, с помощью которого философы конструируют категориальное пространство мышления (как акта творения) о мире, о месте и роли человека в нём. Координатами данного пространства становятся общие понятия — концепты, имеющие статус неких несущих конструкций. Опираясь на мнения известных учёных, можно выразить одну из задач философии как формирование концептов (у Ж. Делёза, Ф. Гваттари) и создание принципиально новых категориальных смыслов (по В. С. Стёпину), при этом выделяя разнообразные аспекты бытия и познания, а именно: материальный — духовный, чувственный — рациональный, природный — культурогенный и др. Данный метод применим и к осмыслению (пониманию) феномена огня.

Концептуализация огня, осуществлённая в античном философском мышлении, создала определённую рамку видения мира и была связана с интерпретацией огня как первоначала. Основные вопросы, решавшиеся в данный период развития философии, касались объяснения множественности, изменчивости и непостоянства явлений и предметов окружающего мира человека. В связи с этим ум древнегреческих философов постоянно находился в поиске единой основы этих явлений, а именно некоего материального начала, пребывающего в природе. Именно таким началом и стал огонь Гераклита.

Особое внимание теме огня в античной философии уделялось древнегреческим философам Гераклитом. Свообразие материалистической концепции мира, сформулированной Гераклитом, в том, что он выбирает в качестве первостихии, первовещества огонь. Отечественные учёные

(Мотрошилова, Богомолов, Асмус и др.), исследовавшие творчество «тёмного» философа, отмечают, что выбор огня в качестве первоначала у Гераклита вполне объясним и неслучаен. Именно в качественных характеристиках (нефиксируемость, неустойчивость) огня как субстанции, философ видел всепроникающую и способную к развитию основу мира. Многообразие поэтических «огненных» метафор, которые использует Гераклит в своих трудах, позволило ему (а позднее и другим мыслителям) использовать их с целью раскрытия различных закономерностей развития мира. Так, огненная изменчивость уподоблялась древним философам чувственному миру текущей реки, а устойчивое выражение «Всё течёт, всё изменяется» впоследствии использовалось не только философами, но и физиками, химиками, психологами и художниками.

А. Богомолов в своих исследованиях указывал, что Гераклит отождествлял огонь и космический, мировой порядок (Логос). Как писал философ: «И действительно, Логос есть также огненное начало, разлитое в мире, “вечно живой огонь, мерами вспыхивающий и мерами погасающий”, о котором идёт речь в В 30. Мало того, огонь также разумен, как логос, и логос — как огонь» [30]. Представление о логосе смыкается у Гераклита как важное одухотворяющее начало в человеке — душу. Душа — первооснова человека. Она — динамический огонь. Такое полагание души приводит Гераклита к одушевлению природы. Соединяя в своём учении огонь, логос и душу, «тёмный» мыслитель в таком ключе интерпретирует единство мира, целостность Космоса. Единство порядка и изменения (становления).

Стоит учесть, что все интерпретации «огненного» учения Гераклита имели глубоко личностный характер каждого учёного в рамках имеющегося кругозора. Однако, несмотря на различные подходы к творчеству древнегреческого мыслителя, все они сходятся в одном: огонь Гераклита двойствен. Он и «архе» (то, из чего возникают все вещи), и космический огонь (эфир), который заполняет всю Вселенную. Огонь есть материя, которая до материи, праматерия (или сверхматерия), которая предшествует в своём существовании материи, данной нам в ощущениях. Его огонь, следуя логике А. Ф. Лосева, — безусловный образ, отображающий зримую мыслителем реальность [13]. Как видим из вышеизложенного, появляясь в культуре как средство выживания, адаптации к сложным внешним обстоятельствам существования, огонь

постепенно становится ментальным образованием (смыслоформой). Отголоски идей Гераклита (в той или иной форме) встречаются у многих последующих мыслителей (Кратил, Платон, Аристотель, Гегель, Ницше, Хайдеггер).

С иных позиций определяли огонь стоики (Зенон, М. Аврелий, Плотин), которые положили трансцендентную идею огня в основу своей физики, наделив мировой огонь разумом и признав его истинным богом. Эти философские концепции Античности в дальнейшем составили основу всей последующей религиозной философии.

В отличие от Античности с её эстетико-космологической идеей Средневековье пронизано идеей теологической. Своеобычность этого способа философствования обусловлена связью философии (акцентировавшей приоритет разума) с религиозной идеологией, с теологией (основанной на доминировании веры). При этом средневековая философия обратилась «внутрь» человека (идея христианства — личное спасение). С появлением христианства огонь занял прочное место в смысловом выражении первообраза, трансцендентного воплощения Бога и отождествлялся со светом [36]. Так, у Августина огонь и свет становятся символами озарения, просветления. Отметим, что в средневековой мысли об огне использовались образно-символические средства, но выражались этими средствами не первобытные мифологические представления, а вполне концептуальные идеи религиозного сознания, предлагающие ответы на вопросы, касающиеся не только бытия и сознания, человека и мира, но и соотношения разума и веры, где вера есть божественный сверхъестественный свет, тогда как разум лишь естественный свет, стоящий ниже божественного. Таковой была концепция Ф. Аквинского, принципы которой и сегодня использует современная религиозная философия. Образ огня как видимого явления Божественного свойства имел место в учениях практически всех средневековых христианских философов. Бог как первопричина мира у Ф. Аквинского (в параллель античному «огненному первоначалу»), как зримое проявление внутреннего огня у Д. Ареопагита, как сила, придающая динамику материи и направленная на развитие и жизнь. Религиозное сознание символично и стремится к синтезу понятий. В силу этого религиозному образу огня трудно дать простую интерпретацию, однако вполне возможно определить его как целостную духовную реальность. Реальность, на исследование которой обратили внимание современные физики.

В рамках данного исследования актуальной стала работа кандидата физико-математических наук Андрея Охоцимского. По его мнению, образ Божественного огня можно рассматривать как некий образ-парадигму, который связан с широким диапазоном религиозного опыта, в котором огненные образы частично символичны и даже в определённом смысле иллюстративны. Здесь стоит согласиться с мнением А. Охоцимского в статье «Образ-парадигма Божественного огня в Библии и в христианской традиции», что именно в таком расширенном понимании термин «образ-парадигма» может быть применен к описанию образа Божественного огня [37]. Также стоит подчеркнуть, что в христианской философии образ огня связан не только со светлой божественной сущностью, но и тёмной стороной загробного мира, ада, чистилища, что лишь подчёркивает многозначность феномена огня и многообразие вариантов его интерпретаций.

В развитии общества и культуры периодически возникают ситуации, когда сложившаяся, закреплённая модель мира перестаёт обеспечивать трансляцию нового опыта, когда традиционные смыслы утрачивают функцию мировоззренческих ориентиров. Общество вступает в полосу духовного кризиса и нуждается в поиске новых мировоззренческих смыслов. Безусловно, историческая смена эпох и форм мировоззрения отнюдь не означала полного отказа от предшествующих взглядов и способов понимания мира и человека в их отношении друг к другу. Несомненно, смена эпох несёт определённые перемены не только в образе жизни людей, но корректируется и человеческое мышление. Традиции античной и средневековой философской мысли нашли своё продолжение в философии Возрождения и использовались для решения новых проблем, а феномен огня в эпоху Возрождения предстал как символ высокого гуманизма и самопожертвования ради определяющегося научного знания. Ярким «огненным» примером метафорической интерпретации феномена огня, применительно к эпохе Возрождения, можно считать оценку творчества Дж. Бруно различными исследователями. Он сын разума, наполненный огнём достижений. Защищая свою философию, он стал для историков светочем (как и Иисус Христос), свет от его огня освещал Европу на протяжении многих столетий, а его жертва (сожжение в пламени инквизиции) дала начало новому мирозерцанию. И, как огонь вулкана, созревая внутри, однажды вырывается наружу, так и феномен

«огненной» жертвы (Христос, Дж. Бруно и др.) не раз в последующем освещал человеку борьбу разума и невежества. Его идеи нашли своё отражение в трудах Галилея, Кеплера, Декарта. Образно можно представить, что истоки всей мировой науки лежат в пламени костра, на котором сгорел Бруно.

Можно предположить, что проявление возрожденческого индивидуализма заключается в представлении о человеке, как источнике огромной творческой мощи, что органично сопрягается с образом огня и его способностью преобразования. Именно в эпоху Возрождения источником творческой силы становится сам человек, содержащий в себе частичку Бога, его искру, способную разжечь огонь творчества. Человек, как огонь, сам становится движущей силой мира, эпохи Возрождения. Стоит отметить язык искусства как средство выражения основных философско-антропологических идей. К огню в своём творчестве обращались не только люди науки — Дж. Бруно, Б. Паскаль — но и поэты, художники — С. Боттичелли, А. Данте, Л. да Винчи, Ф. Петрарка. Именно язык искусства в это время можно считать основным средством выражения наиболее значимых мировоззренческих и философских идей, а выбранный ими мифопоэтический способ осмысления мира подарил миру уникальные произведения искусства, наполненные творческим огнём и огненным смыслом.

Натурфилософские и гуманистические идеи Возрождения нашли продолжение в философии и науке Нового времени. Человек, всё больше позиционирующий себя как субъект, начинает стремиться к абсолютному познанию мира, овладению природой и контролю над миром. Но чтобы подчинить, преобразовать природу, необходимо вооружиться истинным знанием, научиться использовать его во благо человека. Невежество и незнание — главный источник человеческих бед, считали Дидро, Вольтер и др. Их философия, говоря языком метафор, разжигала огонь познания, неся свет знаний как огненный факел, освещая путь к знанию. Интерпретация огня здесь обретает новую грань — он становится символом света во тьме незнания. Так дело Прометея и идеи Д. Бруно обрели продолжение в эпохе Нового времени.

В рамках данного исследования остановимся на ярком представителе неклассического направления в философии Нового времени Фридрихе Ницше. Творчество Ницше позволяет рассмотреть через его авторское выражение мыслей с помощью метафор и символического образа огня основные философские проблемы, стоявшие перед

человеком на рубеже двух веков. Тонкая душевная организация мыслителя позволила ему вложить глубинные смыслы в понятные и простые, казалось бы, вещи. Так, огонь применительно к его идеям можно представить как выполняющий роль некоего очистительного духа, способного освободить человека от устоявшихся, навязанных догм и правил, от всех «ядов» тысячелетия. Осмысливая эпохальный кризис человеческого духа, смысла жизни, Ницше обращается к огню, который выступает в роли недостижимого идеала, стимула к преодолению слепого, бессознательного, инстинктивного движения, рока. Человек, по его мнению, устал от самого себя, от своего невежества и даже учёности, но взбодрить себя он сможет лишь через переоценку ценностей и созидание новой реальности. «Ты должен сжечь себя в своём собственном пламени; как иначе хотел бы ты обновиться, не обратившись сперва в пепел?» — говорил Ницше [35]. Огонь здесь вступает в образе мощнейшего импульса, способного управлять миром, волей к жизни, волей к власти. Можно уверенно сказать, что интерпретация феномена огня в данном случае связана именно с внутренним (духовным) миром человека, где огонь есть отражение внутреннего состояния человека — внутренний огонь. Эта идея впоследствии нашла отражение в психологии. Роли внутреннего импульса человеческой деятельности, того самого огненно-энергетического источника придавали значение К. Г. Юнг, З. Фрейд, Г. Башляр и др.

Последующая эпоха позитивизма активизирует обсуждение проблемы внутреннего (духовного) мира человека, происхождения души и духа, а возросший интерес человека к древности, мифологии приводит к воскрешению многих архаических элементов сознания и популярности эзотерических учений, астрологии, а также возрождению многих глубинных архетипов. Таковым является огонь.

Тема огня — одна из значимых для отечественной философии. В ней она связана с различными проблемами. Так, роль феномена огня в проблеме понимания целостности, творчества и влияния на акт творческой деятельности человека можно найти в концепции философии сердца, представленной в трудах отечественных учёных — Г. Сквороды, П. Д. Юркевича, И. А. Ильина. «Огненное начало» в данном случае не просто метафора, а концептуальное понятие, имеющее одновременно онтологическое, аксиологическое, антропологическое и экзистенциальное значения. Тему огненного сердца в художественной форме можно

обнаружить в пламенном сердце Данко у Максима Горького. Своё продолжение идея сердца-огня нашла в философских учениях подвижников Живой этики, став основной, красной линией учения [21].

Не менее важной проблемой русской философской мысли была идея всеединства, которая также имеет огненную природу. Так, можно провести параллель между Софией В. С. Соловьёва, С. Н. Булгакова и огнём Гераклита. В обоих случаях речь идёт о деятельном начале, божественной норме (логосе) мира, особой творческой энергии.

Ещё одна идея, заслуживающая внимания, — космизм, в котором находит своё онтологическое основание идея всеединства. Признание включённости человека в космос (как Божьего творения), делает его неотъемлемой частью всех законов мироздания. И здесь уже речь может идти об огне в качестве движущей силы, присущей каждому человеку, — «внутреннем» огне. Русский философ И. А. Ильин (яркий представитель философии сердца) писал, что в каждом человеке есть внутренние огни, ведущие его, а признание огня в себе философ уподоблял благодати и радости духа. Русская религиозная философия — философия особенная. Возникшая на волне духовного возрождения, она вполне может сегодня стать «огненной» философией (о чём не раз указывала Живая этика), представляя феномен огня, говоря языком Г. Башляра, самой реальностью, ключом к пониманию множества вещей и явлений и одно из универсальных начал объяснения мира.

Итак, мыслителями, учёными, художниками различных эпох феномен огня интерпретировался в качестве философской и культурной универсалии, позволяя соединять культуру и природу, общество и языковую реальность, человека и трансцендентный мир, создавая различные картины мира как единства, в том числе в поиске ответов на вечные философские вопросы.

«Огонь» — это понятие, с помощью которого фиксируется своеобразное тождество мира и человека. Всеохватность данного понятия заключается в его разностороннем понимании, восприятии и интерпретации. Возможности различных интерпретаций огня, говоря словами Г. Башляра, расположены между «поэмой» и «теоремой»: художественными образами, символами, понятиями и категориями науки и философии. Так, своеобразная «эволюция» огня от естественного, природного феномена к культурному артефакту заложила в него огромное множество смыслов, понять и использовать которые можно лишь через

синтез многообразия его интерпретаций в рамках различных типов мировоззрения, рациональных и иррациональных картин мира, культурно-исторических типов и способов интерпретации.

Подводя итог, отметим, что становление культуры, развитие архаического сознания человека нашли отражение в многообразии интерпретаций самого многозначного и загадочного феномена — огня. Анализ данного многообразия интерпретаций, изучение процесса его трансформации от зна-

ка к многозначному, смыслоёмкому символу даёт возможность для интерпретации символики огня, проявленной в литературе, изобразительном искусстве, науке, философии, в современных традициях его использования, а наличие многообразия интерпретаций феномена огня могут заинтересовать современных исследователей в изучении данного феномена в качестве основания понимания культуры и типологизации культур.

Список литературы

1. Абрахам, К. Психоаналитические труды : в 3 т. : Т. 1 : Работы 1907–1912 гг. / К. Абрахам ; пер. с нем. под науч. ред. С. Ф. Сироткина, И. Н. Чирковой. — Ижевск : ERGO, 2009. — 376 с.
2. Аверинцев, С. С. Собрание сочинений / С. С. Аверинцев ; под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сивова. — Киев, 2006. — С. 386–394.
3. Афанасьев, А. Н. Дерево жизни / А. Н. Афанасьев — М. : Современник 1982. — 464 с.
4. Башляр, Г. Психоанализ огня : пер. с фр. / Г. Башляр. — М., 1993. — 176 с.
5. Бруно, Дж. О героическом энтузиазме / Дж. Бруно. — Киев : Новый Акрополь, 1996. — 280 с.
6. Гегель Г. В. Ф. Этика / Г. В. Ф. Гегель. — М., 1969.
7. Дунаев, В. Ю. Онтология и поэтика способности воображения / В. Ю. Дунаев // Вопросы философии. — 2013. — № 11. — С. 15–24.
8. Дьяконов, И. М. Архаические мифы Востока и Запада / И. М. Дьяконов. — М. : Наука, Гл. ред. вост. лит., 1990. — 247 с.
9. Ильин, И. А. Огни жизни / И. А. Ильин. — М. : Русская книга — XXI век, 2006. — 544 с.
10. Кессиди, Ф. Х. Гераклит / Ф. Х. Кессиди // История античной диалектики. — М. : Мысль, 1982. — 200 с.
11. Лидов, А. М. Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре / А. М. Лидов. — М. : Феория, 2009.
12. Лосев, А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство / А. Ф. Лосев. — М., 1976.
13. Лосев, А. Ф. История античной эстетики / А. Ф. Лосев. — М. : АСТ ; Харьков : Фолио, 2000. — 624 с.
14. Моисеенко, Т. Н. Концептуализация огня в христианской (Средневековой) философии / Т. Н. Моисеенко // Журн. науч. и приклад. исслед. — 2017. — № 7. — С. 24–29.
15. Платон. Собрание сочинений : в 4 т. Т. 3 : Тимей / Платон. — М., 1994.
16. Поршнева, Б. Ф. О древнейшем способе получения огня / Б. Ф. Поршнева // Совет. этнография. — 1955. — № 1. — С. 7–39.
17. Рикер, П. Конфликт интерпретаций. Очерк о герменевтике / П. Рикер. — М., 1995. — 415 с.
18. Сковорода, Г. С. Сочинения : в 2 т. / Г. С. Сковорода. — М. : Мысль, 1973. — 511 с.
19. Соловьёв, В. С. Красота в природе / В. С. Соловьёв // Соловьёв В. С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика / под ред. Н. В. Котрелева. — М. : Книга, 1990. — С. 97.
20. Тихомиров, О. К. Психология мышления / О. К. Тихомиров. — М. : Академия, 2005.
21. Флоренский, П. А., свящ. Сочинения : в 4 т. Т. 3 (1) / П. А. Флоренский. — М. : Мысль, 2000. — 621 с.
22. Фрезер, Дж. Золотая ветвь: Исследования магии и религии / Дж. Фрезер ; пер. с англ. М. К. Рыклина. — М. : ТЕРРА — Книж. клуб, 2001. — 428 с.
23. Фрейд, З. Добывание и покорение огня. Между Эдипом и Озирисом / З. Фрейд. — М. : Совершенство Инициатива, 1998.
24. Фрейденберг, О. М. Введение в теорию античного фольклора. Лекции / О. М. Фрейденберг // Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. — М. : Наука. 1978. — 605 с.
25. Шахнович, М. И. Мифы о сотворении мира / М. И. Шахнович. — М. : Знание, 1968. — 18 с.

26. Элиаде, М. Аспекты мифа / М. Элиаде. — М., 2001.
27. Юнг, К. Г. Архетип и символ / К. Г. Юнг. — М.: Ренессанс, 1991. — 210 с.
28. Kuhn Ю. А. Die Herabkunft des Feuers und des Gottertranks / А. Kuhn. — Berlin : F. Dummler, 1859. — 266 р.
29. Балашова, И. А. Мифология А. С. Пушкина / И. А. Балашова. — Ростов н/Д., 2000.
30. Богомолов, А. Диалектический логос: становление античной диалектики / А. Богомолов. — М.: Мысль, 1982. — 263 с.
31. Варден, ван дер Б. Л. Пробуждающаяся наука II. Рождение астрономии / Б. Л. ван дер Варден ; пер. с англ. Г. Е. Куртика ; под ред. А. А. Гурштейна. — М.: Наука, 1991. — URL: http://www.astro-cabinet.ru/library/Waerden/Nauka_2/N_2_Ogl.htm
32. Гаты Заратустры / пер. М. Ф. Азаргошасба и Р. Абдукамилова. — Режим доступа: <https://www.zoroastrian.ru/node/1776>
33. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии / Дионисий Ареопагит. — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dionisij_Areopagit/o-nebesnoj-ierarkhii/#14
34. Каитова, Ж. Ю. Символизм в религии (Из цикла: Философия Н. К. Рериха. Основы Культуры. Религиозные аспекты Культуры) / Ж. Ю. Каитова. — URL: www.culture-info-life.ru
35. Ницше, Ф. Так говорил Заратустра / Ф. Ницше. — URL: https://fictionbook.ru/author/nicshe_fridrih/tak_govoril_zaratustra/read_online.html
36. Охоцимский, А. Д. Тема огня в греческой философии досократовского периода / А. Д. Охоцимский. — URL: <https://www.proza.ru/2013/08/09/185>
37. Охоцимский А. Д. Образ-парадигма Божественного огня в Библии и в христианской традиции / А. Охоцимский. — URL: <http://www.akademia.edu/2057471/>
38. Перзеке, А. Б. Фольклорно-мифологические мотивы поэтики образа Евгения в поэме А. С. Пушкина «Медный всадник» / А. Б. Перзеке. — URL: www.lit-helper.com
39. Яркина? М. А. Мировоззренческий путь / М. А. Яркина // Молодой учёный. — 2014. — № 13. — С. 341–344. — URL: <https://moluch.ru/archive/72/12356/>

Сведения об авторе

Моисеенко Татьяна Николаевна — аспирант кафедры философских наук, Челябинский государственный институт культуры, Челябинск, Россия. tanechka_70@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 12 (434).
Philosophy Sciences. Iss. 54. Pp. 95–104.*

INTERPRETATIONS OF THE PHENOMENON OF FIRE IN THE HISTORY OF CULTURE AND PHILOSOPHY: FROM FIGURATIVE REPRESENTATIONS TO CONCEPTUAL CONSTRUCTIONS

T.N. Moiseenko

Chelyabinsk State Institute of culture, Chelyabinsk, Russia. tanechka_70@mail.ru

The article presents a variety of interpretations of fire carried out in various spheres of spiritual culture-mythology, religion, science, philosophy. It is proved that this variety is connected with the difference in the means of interpretation and can be represented as located between the poles of the «poem and theorem» (G. Bashlyar). The author also suggests that understanding the phenomenon of fire as a philosophical and cultural universal allows us to connect culture and nature, society and linguistic reality, man and the transcendent world, creating different pictures of the world as a unity, including in the search for answers to eternal philosophical questions. And also that various interpretations of the phenomenon of fire can be used as a basis for understanding culture and typologizing cultures.

Keywords: *fire phenomenon, interpretation, symbol, concept, concept, worldview, mythology, religion, science, philosophy, culture.*

References

1. Abraxam K. *Psikhoanaliticheskiye trudy*: v 3 tomakh [Psychoanalytic works: in 3 vols. Vol. 1 : 1907–1912]. Izhevsk, 2009. 376 p. (In Russ.).
2. Averinchev S.S. *Sobraniye sochineniy* [Collected works]. Kiev, 2006. (In Russ.).
3. Afanasyev A.N. *Drevo zhizni* [The Tree of Life]. Moscow, 1982. 464 p. (In Russ.).
4. Bashlyar G. *Psikhoanaliz ognya* [The Psychoanalysis of fire]. Moscow, 1993. 176 p. (In Russ.).
5. Bruno D. *O geroicheskom entuziazme* [About heroic enthusiasm]. Kiev, 1996. 280 p. (In Russ.).
6. Gegel' G.V.F. *Etika* [Ethics]. Moscow, 1969. (In Russ.).
7. Dunaev V.Yu. Ontologiya i poetika sposobnosti vobrazheniya [Ontology and poetics of the ability of imagination]. *Voprosy filosofii* [Philosophy issues], 2013, no. 11, pp. 15–24 (In Russ.).
8. D'yakonov I.M. *Arkhaicheskiye mify Vostoka i Zapada* [Archaic myths of the East and West]. Moscow, 1990. 247 p. (In Russ.).
9. Il'in I.A. *Ogni zhizni* [The Lights of life]. Moscow, 2006. 544 p. (In Russ.).
10. Kessidi F.X. Geraklit [Heraclitus]. *Istoriya antichnoy dialektiki* [History of ancient dialectics]. Moscow, 1982. 200 p. (In Russ.).
11. Lidov A.M. *Ierotopiya. Prostranstvennyye ikony i obrazy-paradigmy v vizantijskoy kul'ture* [Eurotopia. Spatial icons and images-paradigms in Byzantine culture]. Moscow, 2009. (In Russ.).
12. Losev A.F. *Problema simvola i realisticheskoe iskusstvo* [The problem of symbol and realistic art]. Moscow, 1976. (In Russ.).
13. Losev A.F. *Istoriya antichnoy estetiki* [The History of ancient aesthetics]. Moscow, 2000. 624 p. (In Russ.).
14. Moiseenko T.N. Kontseptualizatsiya ognya v hkristianskoy (Srednevekovoy) filosofii [Conceptualization of fire in Christian (Medieval) philosophy]. *Zhurnal nauchnykh i prikladnykh issledovaniy* [J. of scientific and applied research], 2017, no. 7, pp. 24–29 (In Russ.).
15. Plato. *Timej. Sobranie sochineniy v 4 tomakh. Tom 3* [Collected Works in 4 volumes. Vol. 1]. Moscow, 1994.
16. Porshnev B.F. O drevneyshem sposobe polucheniya ognya [About the oldest method of obtaining fire]. *Sovetskaya e'tnografiya* [Soviet Ethnography], 1955, no. 1, pp. 7–39. (In Russ.).
17. Riker P. *Konflikt interpretatsiy. Ocherk o germenевtike* [The Conflict of interpretations. Essay on hermeneutics]. Moscow, 1995. 415 p. (In Russ.).
18. Skovoroda G.S. *Sochineniya: v 2 tomakh* [Works in 2 volumes]. Moscow, 1973. 511 p. (In Russ.).
19. Solov'yov B.C. *Krasota v prirode* [Beauty in nature]. *Stikhotvoreniya. Estetika. Literaturnaya Kritika* [Solov'yov B.C. Poems. Aesthetics. Literary criticism]. Moscow, 1990. (In Russ.).
20. Tikhomirov O.K. *Psikhologiya myshleniya* [Psychology of thinking]. Moscow, 2005. (In Russ.).
21. Florenskiy P.A. *Sochineniya v 4 tomakh. Tom 3(1)* [Works: in 4 volumes. Vol. 3 (1)]. Moscow, 2000. 621 p. (In Russ.).
22. Frezer Dzh. *Zolotaya vetv': Issledovaniya magii i religii* [The Golden branch: studies of magic and religion]. Moscow, 2001. 428 p. (In Russ.).
23. Frejd Z. *Dobyvaniye i pokoreniye ognya. Mezhd u E`dipom i Ozirisom* [Extraction and subjugation of fire. Between Oedipus and Osiris]. Moscow, 1998. (In Russ.).
24. Frejdenberg O.M. *Vvedeniye v teoriyu antichnogo fol'klora. Lekcii* [Introduction to the theory of ancient folklore. Lectures]. *Mif i literatura drevnosti* [Myth and literature of antiquity]. Moscow, 1978. 605 p. (In Russ.).
25. Shakhnovich M.I. *Mify o sotvorenii mira* [Myths about the creation of the world]. Moscow, 1968. 18 p. (In Russ.).
26. Eliade M. *Aspekty mifa* [Aspects of the myth]. Moscow, 2001. (In Russ.).
27. Yung K.G. *Arkhetip i simvol* [The Archetype and the symbol]. Moscow, 1991. 210 p. (In Russ.).
28. Kuhn A. *Die Herabkunft des Feuers und des Gottertranks*. Berlin, F. Dummler, 1859. 266 p. (In Germ.).
29. Balashova I.A. *Mifologiya A.S. Pushkina* [The Mythology Of A. S. Pushkin]. Rostov on Don, 2000. Available at: www.dissercat.com accessed 24.11.2019 (In Russ.).
30. Bogomolov A. *Dialekticheskiy logos: Stanovleniye antichnoy dialektiki* [Dialectical logos: the formation of ancient dialectics]. Moscow, 1982. Available at: www.gumer.info accessed 24.11.2019 (In Russ.).
31. van der Varden. *Probuzhdayushhayasya nauka. Rozhdenie astronomii* [Awakening science. The birth of

astronomy]. Moscow, 1991. Available at: http://www.astro-cabinet.ru/library/Waerden/Nauka_2/N_2_Ogl.htm accessed 24.11.2019 (In Russ.).

32. *Gaty Zaratustry* [The Gathas of Zarathustra]. Available at: <https://www.zoroastrian.ru/node/1776> accessed 24.11.2019 (In Russ.).

33. Dionisij Areopagit. *O nebesnoj ierarkhii* [About the celestial hierarchy]. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Dionisij_Areopagit/o-nebesnoj-ierarkhii/#14 accessed 24.11.2019 (In Russ.).

34. Kaitova Zh.Yu. *Simvolizm v religii (Iz tsikla: Filosofiya N. K. Rerixa. Osnovy Kul'tury. Religioznye aspekty kul'tury* [Symbolism in religion (from the cycle: the Philosophy of N. K. Roerich. The Basis Of Culture. Religious aspects of Culture)]. Available at: www.culture-info-life.ru accessed 24.11.2019 (In Russ.).

35. Niczsche F. *Tak govoril Zaratustra* [Thus spoke Zarathustra]. Available at: https://fictionbook.ru/author/nicshe_fridrih/tak_govoril_zaratustra/read_online.html accessed 24.11.2019 (In Russ.).

36. Okhotsimskiy A.D. *Tema ognya v grecheskoy filosofii dosokratovskogo perioda* [The theme of fire in pre-Socratic Greek philosophy]. Available at: www.proza.ru accessed 24.11.2019 (In Russ.).

37. Okhotsimskiy A. D. *Obraz-paradigma Bozhestvennogo ognya v Biblii i v khristianskoy traditsii* [Image-paradigm of the Divine fire in the Bible and in the Christian tradition]. Available at: <http://www.akademia.edu/2057471/> accessed 24.11.2019 (In Russ.).

38. Perzeke A.B. *Fol'klorno-mifologicheskiye motivy poetiki obraza Evgeniya v poeme A.S. Pushkina «Mednyy vsadnik»* [Folklore and mythological motifs of the poetics of the image of Eugene in the poem by A.S. Pushkin “The Bronze horseman”]. Available at: www.lit-helper.com accessed 24.11.2019 (In Russ.).

39. Yarkina M.A. Mirovozzrencheskiy put' [World Outlook path]. *Molodoy uchyonyy* [Young scientist], 2014, no. 13, pp. 341–344. Available at: <https://moluch.ru/archive/72/12356/> accessed 24.11.2019 (In Russ.).

ПАРТИЦИПАТОРНЫЙ МУЗЕЙ В КОНТЕКСТЕ ИСКУССТВА СОУЧАСТИЯ

М. Н. Стародубцева, М. Г. Чистякова

Тюменский государственный университет, Тюмень, Россия

Исследованы социокультурные основания партиципаторного музея. Выдвинуто предположение об основополагающем значении современного искусства в становлении музеев такого рода. Искусство не только подготовило эмансипированного зрителя, но и предвосхитило многие практики из арсенала партиципаторных музеев. Интерактивное искусство и различные модификации искусства взаимодействия рассмотрены в качестве «ролевых моделей» для партиципаторного музея.

Ключевые слова: искусство соучастия, партиципаторный музей, социальный поворот.

Партиципаторность как стратегия современного музея. В стремительно меняющемся современном мире трансформации подвергается даже то, что десятилетиями существовало в неизменном состоянии. Например, музеи — институции, изначально предназначенные для сохранения и трансляции культурного наследия человечества от одного поколения к другому. В ситуации широкого распространения информационных технологий музеи переживают сложные институциональные преобразования. Они более не являются основным источником информации об артефактах, эта функция музеев перешла к Интернету. В чём-то данная ситуация сродни той, в какой оказалось искусство после изобретения фотоаппарата: оно утратило монополию на производство образов и в поисках новых смыслов вынуждено было радикальным образом трансформироваться. В поисках новых смыслов находится сегодня и музей. Б. Гройс отмечает, что в ситуации переизбытка информации музеи демонстрируют прежде всего себя, свои стратегии отбора информации: «Музей становится субъектом, а современный субъект — это, в первую очередь, субъект выбора» [5]. Но задача музея состоит не только в том, чтобы продемонстрировать те или иные предпочтения кураторов выставок. Прежде всего музей сегодня является пространством социализации; местом возникновения сообществ, которые благодаря деятельности музея обретают возможность, по словам Б. Гройса, «явить самих себя самим себе» [5].

Мировое музейное сообщество не только ведёт активный поиск новых форм, средств, технологий осуществления своей деятельности, но и пересматривает саму сущность музея. Так, в частности, в музейной среде сегодня активно обсуждается идея «партиципаторного музея». Эта дискуссия нашла отражение в новом варианте определения

музея, предложенном Президиумом ИКОМ (Международного совета музеев) на XXV Генеральной конференции ИКОМ в Японии в сентябре 2019 г.: «Музеи существуют не для получения прибыли. Они основаны на принципах участия и прозрачности, работают в активном партнёрстве с различными сообществами и для них, чтобы собирать, сохранять, исследовать, интерпретировать, демонстрировать и улучшать понимание мира, стремясь содействовать человеческому достоинству и социальной справедливости, глобальному равенству и планетарному благополучию» [12].

В широком смысле слова «участие» означает культуру соучастия, сотрудничества публики и сотрудников музея в процессе реализации общих проектов. В музейной практике о партиципаторной культуре заговорили относительно недавно, в 90-е гг. XX столетия, благодаря работам Н. Саймон, директора Музея искусств и истории г. Санта-Крус (штат Калифорния, США). Н. Саймон предложила рассматривать музей как партиципаторное учреждение культуры, то есть как место, где посетители могут заниматься творчеством, обмениваться впечатлениями и общаться на связанные с учреждением темы [9. С. 11]. В книге «Партиципаторный музей» Н. Саймон подробно описывает конкретные партиципаторные техники и приёмы работы с посетителями, обосновывает важность их использования для привлечения публики и повышения степени её удовлетворённости. При этом она не даёт историко-социального и философского обоснования феномена «участия», указывая на то, что цель книги «... продемонстрировать конкретные методики и примеры, которые могут быть использованы на практике в современных учреждениях культуры» [9. С. 12]. Н. Саймон приводит множество примеров удачных партиципаторных проектов. Так, Денверский художественный музей

в проекте «Дополнительный путь» предлагал посетителям выставки плакатов психоделик-рока создать свой собственный плакат в специально отведённом интерактивном пространстве. Только вместо пустых листов участники получали планшеты с прозрачными листами и готовыми отдельными элементами с выставки, имея возможность их видоизменять и создавать что-то новое. В итоге сотрудник музея печатал созданный плакат, копию которого посетитель мог забрать с собой, а оригинал при этом оставался в музее. Н. Саймон считает, что проект хотя и задаёт участникам определённые рамки, но при этом не ограничивает их творческий потенциал [9. С. 42–43].

Партиципаторность сегодня является специфической особенностью музеев самого разного направления — от художественных до научных. Так, Музей науки Онтарио организовал передвижную выставку «Лицом к Марсу». Выставка начиналась и заканчивалась вопросом «А вы бы полетели на Марс?». Посетителям было предложено пройти через турникет с надписями «Да» и «Нет». На установленных экранах в реальном времени менялось число прошедших через каждый из вариантов, а после просмотра экспозиции посетители вновь отвечали на поставленный вопрос. Зачастую те, кто вначале отвечали «Да», после посещения выставки меняли своё мнение. Отмечается, что экраны с цифрами помогали посетителю в осознании себя как части целой социальной сети, в которую входят люди, как похожие на него, так и, напротив, отличающиеся. Благодаря такому опыту человек чувствовал, что может повлиять на общий вклад, работу выставки и впечатление остальных посетителей. Так индивидуальный опыт преобразовывался в полезный опыт для всех, создавал чувство общности. Различные проекты партиципаторного типа реализуются и в России [7].

С социокультурной точки зрения партиципаторность, получившая широкое распространение в том числе и в социальных отношениях, коррелирует с описанными Э. Тоффлером новыми социальными явлениями, такими как движение DIY (с англ. Do It Yourself — «сделай сам») и просьюмеризм. Первое, получившее широкое распространение в 1950–1960-е гг., содействовало росту активности и инициативности различных социальных групп. Его популярность отчасти была вынужденной, Тоффлер объяснял её рядом причин преимущественно экономического свойства: инфляцией, повышением стоимости ручного труда как побочного эффекта автоматизации производства и т. д. [10.

С. 441]. Второе явление — просьюмеризм — возникло в 1970–80-е гг. Просьюмер (с англ. producer plus consumer — «производитель/потребитель») олицетворял собой «сдвиг от пассивного потребителя к активному «производителю для себя» [10. С. 441]. Он становится носителем новой идентичности, специфической особенностью которой, как и в случае с движением DIY, являются активность и инициативность. С просьюмеризмом Тоффлер связывает возникновение множества новых социальных групп различного направления, общим для которых была идея оказания помощи людям в самостоятельном решении их проблем. В контексте партиципаторного музея современный просьюмер — это не просто пассивный потребитель того или иного проекта музея, но активный его участник, своими действиями содействующий его реализации.

В числе причин, ведущих к трансформации музея в направлении партиципаторности, можно назвать и «экономику впечатлений», ориентированную на продвижение услуг, связанных с эмоциями и впечатлениями. Эта сфера экономики сегодня весьма востребована. Ведь когда человек покупает впечатление, он, по словам Дж. Пайна и Дж. Гилмора, «платит за незабываемые минуты своей жизни, подготовленные компанией (как в театральной пьесе), то есть за собственные чувства и ощущения» [4. С. 12]. Партиципаторный музей создаёт ситуации, позволяющие посетителю не только задействовать все описанные Пайном и Гилмором сферы впечатлений (развлечение, обучение, уход от реальности, характеризующийся большей степенью погружённости, эстетика), но и реализовать их не в пассивной, а в активной форме.

Размышляя об истоках трансформации современного музея, многие исследователи упоминают в этом качестве прежде всего информационные технологии. Цифровая эпоха оказывает несомненное влияние на все сферы жизни и деятельности современного человека. Она задаёт новые интенции в развитии культуры, создаёт новые возможности для коммуникации, содействует демократизации творчества и т. д. Внутри неё возникают и новые формы просьюмеризма, примером чему является любой пользователь Интернета, который не только потребляет контент, но нередко и создаёт его. Сегодня, по словам П. Вайбеля: «Творчество — везде. Каждый может быть креативным и творить с помощью технологий, но в дополнение к этому, он может ещё и распространять продукты своего творчества с помощью технологий» [3. С. 276–277].

Также бесспорно и то, что благодаря информационным технологиям возникает множество новых увлекательных форматов работы музея с аудиторией. Тем не менее нам представляется, что не меньшее значение для становления партиципаторного музея имеет современное искусство. Именно оно — в некоторых своих проявлениях — оказалось своего рода «ролевой моделью» для музея, специфической особенностью которого является активное взаимодействие с посетителями. Прежде всего это касается различных практик искусства взаимодействия, а также интерактивного искусства. Прототипом же современного партиципаторного музея были небольшие частные галереи, в которых художники провоцировали публику на совместные проекты. Не будет преувеличением сказать, что и зритель становится эмансипированным во многом благодаря современному искусству. Ведь именно искусству удалось сместить границы «между теми, кто действует, и теми, кто смотрит» [8. С. 22]. В нашем случае это границы между зрителями и художниками, а вслед за тем и между музеем и его аудиторией.

Интерактивное искусство. На протяжении более чем столетия искусство последовательно разрушало художественные конвенции, формировавшиеся веками, девальвировало табу, сложившиеся в культуре. В результате этой деятельности произошло раскрепощение реципиента, ставшего эмансипированным, трансгрессивным, готовым к принятию новых тем и образов. Параллельно шёл процесс демократизации творчества: этому способствовали и снятие границ между искусством и реальностью, и отказ от профессионализма как критерия качества. Начиная с исторического авангарда творчество становится доступным для всех. В ситуации неоавангарда слова Й. Бойса «Каждый человек художник» провоцируют смену ролей, становятся для многих реципиентов руководством к действию. Тем более, что возможности принять участие в каком-либо художественном проекте к концу XX в. возрастают по экспоненте. Замена репрезентации презентацией, произошедшая в рамках перформативного поворота, также повлекла за собой активное внедрение реальности в творческий процесс.

Интерактивность является одним из наиболее действенных инструментов вовлечения зрителя в сферу искусства. Произведение такого рода порождает новый тип художественной коммуникации. Его специфика заключается в том, что часть своих функций автор передоверяет зрителю, ко-

торый становится активным участником творческого процесса, соавтором, своими действиями придающим авторскому замыслу целостность и завершённость. Эта же идея лежит в основании проектов, реализуемых в партиципаторном музее. Все они требуют не просто зрителя, но активного участника.

Интерактивное искусство провоцирует реципиента на совершение действий, несвойственных ему в обыденной жизни; предоставляет ему множество возможностей для самовыражения. Зритель может стать как составляющей частью произведения, так и его соавтором; он может ощутить себя частью большого художественного проекта, длящегося иной раз годами и составляющей микросообщества, сформированного этим проектом. Искусство инициирует разнообразные общественные проекты и реализует их при непосредственном участии публики. Задача художника состоит в том, чтобы создать ситуацию, задающую для зрителя возможности самопознания. Дополнительную привлекательность подобным работам придаёт их сайт-специфичность, то, что они создаются в расчёте на определённую выставочную площадку, а значит, один и тот же проект каждый раз выглядит несколько иначе.

Задолго до возникновения партиципаторного музея, в перформансах и хэппенингах 1950–1960-х гг., интерактивность становится для зрителя источником нового опыта, нередко далёкого от повседневности, но делающего наше представление о мире более цельным, более объёмным. Коллективные способы организации художественной активности в таких её формах, как перформанс и хэппенинг, практиковали Флюксус, Ситуационистский Интернационал, GRAV (Группа исследований визуального искусства). Все они использовали эстетические практики как средство борьбы против институтов власти, против общества спектакля, против консьюмеризма. В этом отношении проекты партиципаторных музеев более нейтральны. Как правило, они выступают «за всё хорошее», нередко их темой становится, например, экология.

Искусство, практикующее интерактивность, вызывает у публики неподдельный интерес прежде всего потому, что оно не только развлекает и раскрепощает зрителя, но и дарит ему нечто большее — новые эмоции и ощущения. В этом отношении интерактивное искусство, как и партиципаторный музей, вписывается в «экономику впечатлений».

Искусство взаимодействия самым общим образом можно определить как интерактивное искусство в контексте социальных практик. Это искусство непосредственным образом связано с социальным поворотом в искусстве, о котором возвестила художественный критик К. Бишоп [1. С. 22], хотя об искусстве действия писал ещё Г. Дебор. В отношении арт-практик такого рода до сих пор актуален поиск точных дефиниций; присущая им терминологическая неопределённость затрудняет их исследование не только с социальной, но и с эстетической точки зрения. Так, К. Бишоп разделяет понятия «интерактивность» и «партиципаторность». С её точки зрения, «интерактивность» предполагает отношения тет-а-тет между зрителем и технологией (например, зритель может нажать на кнопку), тогда как «партиципаторное» произведение требует участия множества людей [1. С. 9]. Но в случае с искусством взаимодействия интерактивное взаимодействие лишь усложняется, но не отменяется. Усложняется его структура: оно охватывает в этом случае не только зрителя и произведение, но и зрителя и автора, зрителя и другого зрителя.

Круг проблем, связанных с искусством соучастия, впервые был актуализирован Н. Буррио в сборнике эссе «Реляционная эстетика». В центре внимания Буррио — «искусство взаимодействия», которое он определяет как искусство, берущее в качестве своего теоретического основания «сферу человеческих взаимоотношений и её социальный контекст» [2. С. 15]. Прежде всего его интересуют те взаимоотношения, которые возникают между участниками проекта.

Искусство взаимоотношений выводит интерактивность произведения на новый уровень: оно придаёт зрителю субъектность, так здесь принимается во внимание не только его тело, но и личный опыт, ощущения, переживания и т. д. Тогда как большинство перформансов предшествующих десятилетий либо предполагали только присутствие зрителя, где он выступал в качестве антуража, иначе говоря, задействовался в качестве медиа; либо допускали минимальное его участие. Н. Буррио пытается нащупать пути преодоления фрагментаризации общества потребления и царящего в нём отчуждения, задействуя для этого потенциал искусства. Мы должны научиться делать существующий мир дружелюбнее и гармоничнее посредством выстраивания новых социальных связей, возникновение которых в иных обстоятельствах, вне искусства, затруднено либо невозможно. Искусство взаимо-

отношений должно стать источником альтернативных форм социальности, а его проекты — оазисами добра и взаимопонимания. По мнению Н. Буррио, это искусство — «пора, выемка в царящем повсюду отчуждении» [2. С. 96]. Под порой он понимал пространство человеческих взаимоотношений, которое, с одной стороны, вписано в глобальную систему, с другой стороны, допускает «альтернативные, не принятые в этой системе возможности обмена» [2. С. 18]. Это попытка искусства собрать фрагментизированную реальность в позитивный социальный проект.

Довольно скоро к искусству взаимоотношений добавляется большое количество арт-практик, связанных с ним общей идеей установления социальных связей посредством использования возможностей интерактивного искусства. Социально ангажированное искусство, диалогическое искусство, искусство социальных практик, искусство экспериментальных сообществ, эстетика связи и т. д. Их объединяет отсутствие границы между искусством и жизнью: акции проходят в реальном времени и пространстве, требуют одновременного присутствия как художника, так и зрителей. Ещё более сложной становится структура интерактивного взаимодействия в случае с коллаборативными и коллективными художественными практиками. Они представляют собой крупномасштабные проекты, объединяющие множество художников с различными социальными группами, взаимодействие с которыми (и внутри которых) осуществляется в течение долгого времени, нередко оно длится годами, порождая в итоге микросообщества, объединённые общими целями и ценностями. Примером такого рода является проект *Parc Fiction* в Гамбурге [6. С. 47]. Район на берегу реки, предназначенный для джентрификации, усилиями художников и местных жителей удалось превратить в публичный парк. В процессе реализации проекта были созданы альтернативные платформы для общения жителей района (кафе, бары, школа и т. д.). Интерактивное взаимодействие в этом случае включает дополнительные структуры, связанные со взаимодействием не только отдельных зрителей, но и отдельных социальных групп.

Несмотря на скепсис критиков искусства взаимодействия, проекты такого рода действительно содействуют изменениям к лучшему. Их успешность куратор Ч. Эше объясняет соединением художественного воображения с изначальной реалистичностью поставленной задачи: в основании таких проектов лежат «скромные предложения»,

стремящиеся использовать существующие объекты, условия и ситуации с целью их должного преобразования. Он убеждён, что коллективное творчество не только открывает новые возможности, но и становится «методом исследования и анализа объективных условий» [11. С. 8]. Немаловажным является и тот факт, что в других сферах современного общества опыт коллективного творчества долгое время был невозможен, что делало его ещё более привлекательным как для художников, так и для публики.

Сегодня у этого искусства появился союзник — партиципаторный музей. И современное искусство,

и современный музей преследуют одни и те же цели. Перефразируя Ж. Рансьера, можно сказать, что эта цель заключается в обучении зрителей тому, как «перестать быть зрителями и стать агентами коллективной практики» [8. С. 12]. Не только искусство, но и музей становятся источником новых социальных конфигураций. Применение партиципаторных практик в деятельности музея стимулирует развитие социального капитала общества, содействует активности реципиентов, создаёт условия для коммуникации. Социальный поворот в искусстве находит продолжение в музее.

Список литературы

1. Бишоп, К. Искусственный ад. Партиципаторное искусство и политика зрительства / К. Бишоп. — М. : V-A-C-press, 2018. — 528 с.
2. Буррио, Н. Реляционная эстетика. Постпродукция / Н. Буррио. — М. : Ад Маргинем Пресс, 2016. — 216 с.
3. Вайбель, П. Переписывая миры. Искусство и деятельность / П. Вайбель // 10++ программных текстов для возможных миров. — М. : Логос, 2011. — С. 271–301.
4. Гилмор, Дж. Экономика впечатлений. Как превратить покупку в захватывающее действие / Дж. Гилмор, Дж. Пайн. — М. : Альпина Паблишер, 2019. — 384 с.
5. Гройс, Б. Почему — музей? / Б. Гройс. — URL: <http://moscowartmagazine.com/issue/9/article/114>
6. Кестер, Г. Коллаборация, искусство и субкультуры / Г. Кестер // Худож. журн. — № 89. — 2013. — С. 38–53.
7. Культура участия: музей как пространство диалога и сотрудничества / ред.-сост. Д. Агапова. — СПб., 2015. — 157 с.
8. Рансьер, Ж. Эмансипированный зритель / Ж. Рансьер. — Н. Новгород : Красная ласточка, 2018. — 128 с.
9. Саймон, Н. Партиципаторный музей / Н. Саймон. — М. : Ад Маргинем Пресс, 2017. — 368 с.
10. Тоффлер, Э. Третья волна / Э. Тоффлер. — М. : АСТ, 1999. — 784 с.
11. Эше, Ч. Скромные предложения и безрассудный оптимизм / Ч. Эше // Худож. журн. — № 58/59. — С. 6–8.
12. ICOM Museum Definition. — URL: <https://icom.museum/en/activities/standards-guidelines/museum-definition>.

Сведения об авторах

Стародубцева Марина Николаевна — аспирант кафедры философии, Институт социально-гуманитарных наук, Тюменский государственный университет. Тюмень, Россия. starodubtceva.m.n@gmail.com

Чистякова Марина Георгиевна — профессор кафедры философии, Институт социально-гуманитарных наук, Тюменский государственный университет. Тюмень, Россия. mgтч@yandex.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 12 (434).
Philosophy Sciences. Iss. 54. Pp. 105–110.*

PARTICIPATORY MUSEUM IN THE CONTEXT OF RELATIONAL ART

M.N. Syarodubtseva

Tyumen State University, Tyumen, Russia. starodubtseva.m.n@gmail.com

M.G. Chistiakova

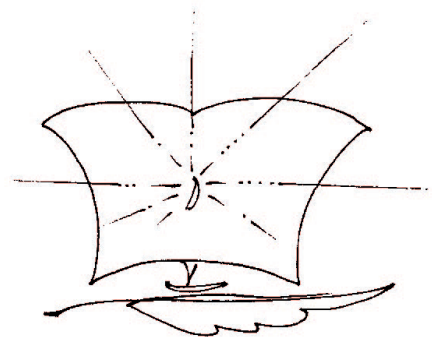
Tyumen State University, Tyumen, Russia. mgtch@yandex.ru

This article presents a study of the sociocultural foundations of the participatory museum. This format of a socially-oriented museum assumes active involvement of the public in the common projects. It is suggested that contemporary art has been fundamental for the establishment of this kind of museums. Art has not only prepared an emancipated viewer, but has also anticipated many modern participatory museum practices, such as interactive communication and joint participation as collective actions. Interactive art and the various modifications of participatory art are regarded as ‘role models’ for the participatory museum.

Keywords: *Participatory Museum, Relational Art, Social Turn.*

References

1. Bishop K. *Iskusstvennyy ad. Partitsipatornoye iskusstvo i politika zritel'stva* [Artificial hell. Participatory art and the politics of spectatorship]. Moscow, 2018. 528 p. (In Russ.).
2. Burrio N. *Relyatsionnaya estetika. Postprodukcija* [Relational aesthetics. Post-Production]. Moscow, 2016. 216 p. (In Russ.).
3. Vajbel' P. *Perepisyvaya miry. Iskusstvo i deyatel'nost'* [Rewriting the worlds. Art and activity]. *10++ programnyh tekstov dlya vozmozhnyh mirov* [10++ program texts for possible worlds]. Moscow, 2011. Pp. 271–301. (In Russ.).
4. Gilmor Dzh., Pajm Dzh. *Ekonomika vpechatleniy. Kak prevratit' pokupku v zakhvatyvayushcheke deystviye* [The economy of impressions. How to turn a purchase into an exciting action]. Moscow, 2019. 384 p. (In Russ.).
5. Grojs, B. *Pochemu — muzej?* [Why — Museum?]. Available at: <http://moscowartmagazine.com/issue/9/article/114> (In Russ.).
6. Kester G. *Kollaboraciya, iskusstvo i subkul'tury* [Collaboration, art and subcultures]. *Hudozhestvennyy zhurnal* [Art journal], no. 89, pp. 38–53. (In Russ.).
7. *Kul'tura uchastiya: muzey kak prostranstvo dialoga i sotrudnichestva* [Culture of participation: the Museum as a space of dialogue and cooperation]. St. Petersburg, 2015. 157 p. (In Russ.).
8. Rans'er, Zh. *Emansipirovannyy zritel'* [Emancipated spectator]. Nizhniy Novgorod, 2018. 128 p. (In Russ.).
9. Sajmon N. *Participatornyy muzey* [Participator Museum]. Moscow, 2017. 368 p. (In Russ.).
10. Toffler E. *Tret'ya volna* [The Third wave]. Moscow, 1999. 784 p. (In Russ.).
11. Eshe Ch. *Skromnyye predlozheniya i bezrassudnyy optimizm* [Modest proposals and foolish optimism]. *Hudozhestvennyy zhurnal* [Art journal], no. 58/59, pp. 6–8. (In Russ.).
12. ICOM Museum Definition. Available at: <https://icom.museum/en/activities/standards-guidelines/museum-definition>



Вестник Челябинского государственного университета. 2019. № 12 (434).
Философские науки. Вып. 54. С. 111–116.

УДК 167.7
ББК 87.2

DOI: 10.24411/1994-2796-2019-11215

КОНВЕНЦИОНАЛИЗМ ПУАНКАРЕ И ГРАММАТИЧЕСКИЙ МЕТОД ВИТГЕНШТЕЙНА

И. Е. Прись

Институт философии Национальной академии наук Беларуси, Минск, Республика Беларусь

Мы интерпретируем философские взгляды Анри Пуанкаре с точки зрения философии позднего Витгенштейна. Мы утверждаем, что конвенционализм Пуанкаре — предтеча грамматического метода Витгенштейна применительно к языку науки. Физическую (или математическую) теорию можно понять à la Пуанкаре как конвенцию, то есть как витгенштейновское правило/норму («грамматику») некоторой физической (математической) формы жизни. Пуанкаре отвергает догматический реализм. Структурализм Пуанкаре тесно связан с его конвенционализмом и, на наш взгляд, представляет собой неметафизический (контекстуальный) структурализм. Более того, мы полагаем, что позиция Пуанкаре содержит элементы витгенштейновского контекстуального реализма.

Ключевые слова: конвенционализм Анри Пуанкаре, грамматический метод Витгенштейна, специальная теория относительности, структурализм, контекстуальный реализм, научная теория.

1. Введение. Конвенционализм Пуанкаре стал объектом пристального внимания как математиков и физиков, так и философов, хотя, как нам представляется, не был до конца правильно понят [1; 2]. М. Иванова, например, вообще отрицает, что взгляды Пуанкаре могут быть охарактеризованы как конвенционализм [2]. Во всяком случае с ней можно согласиться в том, что позиция Пуанкаре не антиреалистическая и содержит в себе структурный реализм. На самом деле Пуанкаре занимал промежуточную позицию между эмпиризмом и априоризмом, выступал как против позитивизма, так и против номинализма — преувеличения роли условных соглашений [3]. С точки зрения С. Псилоса и Ивановой, Пуанкаре не формальный структуралист, а структурный реалист, согласно которому наука выявляет реальные отношения в мире [1; 2]. Псилос полагает, что структурализм Пуанкаре лучше всего понять как форму реляционизма, который смягчает его конвенционализм [1]. Соглашаясь с Псилосом, мы делаем ещё

более сильное утверждение: философия Пуанкаре содержит элементы неметафизического витгенштейновского реализма.

2. Философия позднего Витгенштейна и теория относительности. В «О достоверности», исследуя структуру эпистемической рациональности и скептическую проблему, Витгенштейн пишет: «Здесь снова необходим шаг, подобный тому, что был сделан в теории относительности» [4, § 305]. Шаг, о котором говорит Витгенштейн, — введение Пуанкаре и Эйнштейном конвенциональной процедуры синхронизации часов (определения одновременности) и преобразование принципа относительности из эмпирического в нормативный. «Ведь я говорю: каждое эмпирическое предложение может быть преобразовано в некий постулат — и тогда оно становится нормой изложения» [4, § 321]. Возможно и обратное преобразование: «Что же, правило и эмпирическое предложение переходят друг в друга?» [4, § 309]. Наше предположение подтверждается работами К. Пенко и М. Куша

[5–7], согласно которым Витгенштейн, ссылаясь на теорию относительности Эйнштейна, применяет эйнштейновский метод введения процедуры измерения координат и времени к философии языка и сознания, а также работой Дж. Миона, утверждающей, что переход от эмпирического опровержения скептицизма, предложенного Муром, к его семантико-логическому опровержению, предложенному Витгенштейном в «О достоверности», аналогичен переходу от эмпирической теории относительности Лоренца к «конвенциональной» специальной теории относительности (далее: СТО) Эйнштейна [8]. К тому же Ж. Бенуа в рамках своего неметафизического реалистического подхода, вдохновлённого философией позднего Витгенштейна, употребляет выражение «измерение (реальности) при помощи норм», которое употребляет Витгенштейн [9; 10]. Витгенштейновская процедура «измерения» реальности, отсылающая к метрологии Эйнштейна в теории относительности, как мы утверждаем, может быть применена для интерпретации квантовой механики и вообще любой физической теории: теория — витгенштейновское правило (норма), измеряющая (в контексте) реальность, в которой она укоренена [11].

3. Конвенции Пуанкаре и петлевые предложения Витгенштейна. На самом деле уже для Пуанкаре эмпирическое предложение может быть преобразовано в «конвенцию». В частности, согласно ему, в конвенцию были преобразованы законы механики Ньютона, а также известные наиболее фундаментальные физические принципы, включая принцип сохранения энергии и принцип относительности. Как пишет Пуанкаре, «принципы — это соглашения и скрытые определения. Тем не менее они извлечены из экспериментальных законов; эти последние были, так сказать, возведены в ранг принципов, которым наш ум приписывает абсолютное значение» [12. С. 90]. Согласно Пуанкаре, принципы и законы, понятые как конвенции, никогда не могут быть опровергнуты на опыте: «Теперь выясняется, каким образом опыт, с одной стороны, мог служить основанием для принципов механики, а с другой — никогда не будет в состоянии стать с ними в противоречие» [12. С. 72]. Принципы и конвенции, как и витгенштейновские правила/нормы, поначалу были эмпирическими (фактическими) предложениями. И возможны новые контексты, в которых они снова окажутся эмпирическими — истинными или ложными. В этом смысле принципы и законы, подобно петлевым предложениям Витгенштейна,

гибридны, двухаспектны: в зависимости от точки зрения, они могут выражать факты или же играть нормативную роль. Пуанкаре пишет: «Итак, принципы механики представляются нам в двух различных аспектах. С одной стороны, это — истины, обоснованные опытом <...>. С другой стороны, это — постулаты, которые прилагаются ко всей Вселенной и считаются строго достоверными» [12. С. 89]. Подобным же образом, согласно Витгенштейну, не имеет смысла опровергать «петлевые предложения» типа «Существуют физические объекты» (этот пример приводит и Пуанкаре), « $2 + 2 = 4$ », «У меня две руки» или «Вода кипит при температуре 100 градусов по Цельсию», хотя при определённых обстоятельствах последние три предложения могут превратиться в истинные (или ложные) предложения. (Для Витгенштейна об истинности или ложности, о мнении (убеждении) или его отсутствии, о знании или незнании можно говорить лишь в рамках «формы жизни».)

4. Контекстуальный реализм. «Конвенции» (нормы, правила, концепты и концептуальные схемы) произвольны лишь в том смысле, что они по самому своему статусу не зависят от опыта. Но они не произвольны в том смысле, что всё же они подсказываются опытом, то есть в конечном итоге укоренены (но не содержатся) в опыте, реальности. С точки зрения контекстуального реализма, однако, реальность как таковая в соответствии со своим категориальным статусом реальности (а не потому, что таковы её свойства) не имеет нормативной или концептуальной структуры, смысла. Она безмолвна (но не бесшумна) [13]. На самом деле это и означает, что конвенции (нормы и концепты) и их конкретные применения не часть реальности, а вырабатываются в реальности, зависят от контекста. Концептуализация контекстуальна по самой своей природе. И сопровождается она возникновением онтологии, которая тоже контекстуальна: реальность как таковая первична; онтология вторична. Реальный объект и вообще всякий элемент реальности (событие, факт, структура) определяются и идентифицируются лишь в контексте, который, как пишет Бенуа, «возникает лишь там, где начинается эта нормативная игра в реальности, которую в том или ином смысле называют “мыслью”. Сам контекст, однако, <...> остаётся безмолвным» [14. Р. 88]. Релятивистское время, например, реально, а не условно, как считал Лоренц. В то же время Пуанкаре ещё до создания СТО Эйнштейна отмечал, что измерение времени (а следовательно, и само время) конвен-

ционально, зависит от выбора метода измерения (и, следовательно, теории). Конвенциональность времени не означает его условность, а означает, что время не абсолютно в каком бы то ни было смысле, а зависит от контекста, то есть от выбора концепта времени и соответствующей теории, в рамках которой этот концепт и, соответственно, само время, приобретают смысл. Время в СТО — это не ньютоновское время. Но и природа времени в общей теории относительности отлична от природы времени в СТО, а время в квантовой гравитации, если о нём вообще имеет смысл говорить, имеет свою собственную природу.

5. Пуанкаре против догматического реализма. Конвенционализм Пуанкаре несовместим с догматическим реализмом. «Единственная объективная реальность, единственная истина, которой мы можем достигнуть», для Пуанкаре есть «гармония, которую человеческий разум полагает открыть в природе». Она не существует вне человеческого разума, который её воспринимает и чувствует. «Невозможна реальность, которая была бы полностью независима от ума, постигающего её, видящего, чувствующего её. Такой внешний мир, если бы даже он и существовал, никогда не был бы нам доступен» [12. С. 158]. Это критика доктрины метафизического реализма. В то же время слова Пуанкаре, на наш взгляд, допускают неметафизическую реалистическую (а не идеалистическую) интерпретацию. «Объективная реальность» в смысле Пуанкаре — объектная реальность, а не реальность как таковая. Реальность как таковая не зависит от человеческого разума. Она просто такова, какова она есть. По определению. О реальности как таковой нет смысла говорить, что она содержит или не содержит в себе гармонию. Реальность (реальных) объектов — объектная, объективная реальность — предполагает употребление языка, который их идентифицирует в контексте. В этом и только в этом смысле она не независима от человеческого разума, языка. Употребление языка, реальные объекты объективны. Поэтому, как пишет Пуанкаре, «...то, что мы называем объективной реальностью, в конечном счёте есть то, что общо нескольким мыслящим существам и могло бы быть общо всем. Этой общей стороной <...> может быть только гармония, выражающаяся математическими законами» [12. С. 158].

6. О роли математического языка. Математический язык для Пуанкаре не является «посредственной услугой, без которой, строго говоря,

можно было бы обойтись», и тем более не является «завесой, опущенной между реальностью и глазом физика. <...> Без этого языка большая часть глубоких аналогий вещей осталась бы навсегда неизвестной для нас и мы никогда не знали бы о той внутренней гармонии мира, которая <...> есть единственная настоящая объективная реальность» [12. С. 157]. «Искусственный» математический язык (то есть не обыденный язык) для Пуанкаре не препятствует непосредственному доступу к реальности, а представляет собой необходимое условие схватывания сложных реальных структур — таковыми, каковы они есть на самом деле. Мы согласны с теми авторами, которые утверждают, что его взгляды на математику имеют сходство со взглядами второго Витгенштейна [15]. В частности, эпистемология Пуанкаре не содержит «проблемы доступа» субъекта к реальности. Можно также сказать, что Пуанкаре отвергает репрезентационализм. Ментальное, математическое или в общем случае языковое представление реальности не есть для него нечто вроде экрана между субъектом и объектом исследования.

Пуанкаре называют полуинтуиционистом, поскольку математическое рассуждение для него не является чисто формальным, а имеет интуитивное содержание. В то же время это содержание схватывается математическим языком (но не формальной логикой) [16]. Об употреблении математического языка он говорит в том же смысле, в котором об употреблении обыденного языка, «языковых играх» говорит Витгенштейн.

7. Структурализм и неметафизический реализм Пуанкаре. Пуанкаре предвосхитил структурализм. Для него наука открывает нам «истинную природу вещей» лишь в том смысле, что она открывает нам «истинные (то есть реальные) отношения вещей», а не вещи-в-себе [12. С. 277]. Это так не потому, что последние реальны, но непознаваемы, а потому, что единственной «объективной реальностью» являются отношения. Пуанкаре пишет: «...Не только наука не может открыть нам природу вещей; ничто не в силах открыть нам *её*, и если бы *её* знал какой-нибудь бог, то он не мог бы найти слов для *её* выражения. Мы не только не можем угадать ответа, но если бы даже нам дали его, то мы не были бы в состоянии сколько-нибудь понять его; я даже готов спросить, хорошо ли мы понимаем самый вопрос» [12. С. 277]. «В итоге единственной объективной реальностью являются отношения вещей, отношения, из которых вытека-

ет мировая гармония» [12. С. 279]. Таким образом, позиция Пуанкаре относится к уровню объективированной реальности. Концепт реальности как таковой его не интересует. Он сам пишет, что для него «реальное» — синоним «объективного» [12. С. 277, сноска 1].

В то же время, как нам кажется, иногда позицию Пуанкаре можно интерпретировать в том смысле, что для него реальные объекты всё же существуют, хотя объектами их делают лишь отношения. Например, он пишет: «Так, например, внешние предметы, для которых было изобретено слово объект, суть действительно объекты, а не одна беглая и неуловимая видимость: ибо это — не просто группы ощущений, но и группы, скреплённые постоянной связью. Эта связь — и только эта связь — и является в них объектом; и связь эта есть отношение» [12. С. 277]. «Связь», которая для Пуанкаре является в предметах «объектом», мы можем назвать «идеальным объектом» и интерпретировать как норму, измеряющую реальность и, в частности, схватывающую структуры. В рамках контекстуального реализма Ж. Бенуа — позиции, которую мы разделяем, — «нормы <...> не имеют другого назначения, как схватывать структуры. И наоборот: структура есть в точности то, что схватывается нормой там, где она применяется нужным образом в нужном контексте» [10. Р. 106]. Поскольку можно считать, что структуры инстанцируются (или, лучше сказать, реализуются) конкретными реальными объектами, контекстуальный структурализм совместим с контекстуальным реализмом конкретных объектов.

8. О процессе развития науки. Взгляды Пуанкаре на трансформацию теорий и смену парадигм в процессе развития науки можно понять в терминах эволюции витгенштейновской грамматики и форм жизни. Для Пуанкаре новые теории не разрушают старые (например, система Птолемея, как считает Пуанкаре, не была бесполезной [12, § 7]) в том смысле, что процесс развития науки схож с процессом естественной эволюции. Это скорее натуралистическая и реалистическая, но не догматическая позиция. При этом в процессе эволюции, как полагает Пуанкаре, сохраняются, по крайней мере, реальные структуры научных теорий, а сами теории меняют свой статус: они возникают как эмпирические теории, но затем приобретают нормативно-логический, конвенциональный статус, в результате чего они уже не могут быть опровергнуты на опыте.

9. Заключение. Таким образом, мы полагаем, что есть основания утверждать, что конвенциональные законы и принципы Пуанкаре имеют тот же статус, что и грамматические предложения Витгенштейна. Конвенционализм Пуанкаре — предтеча грамматического подхода Витгенштейна применительно к научному языку. Физическую (или математическую) теорию можно понять à la Пуанкаре как конвенцию, то есть как витгенштейновское правило/норму. Наш вывод согласуется с точкой зрения Э. Гианнетто: «Пуанкаре произвёл по отношению к физическому языку операцию, аналогичную той, которую позже по отношению к обыденному языку и философии произвёл Витгенштейн» [17].

Список литературы

1. Psillos, S. Conventions and Relations in Poincaré's Philosophy of Science / S. Psillos // *Method-Analytic Perspectives*. — 2014. — Vol. 3, no. 4. — URL: <http://philsci-archive.pitt.edu/11362/>
2. Ivanova, M. Conventionalism, Structuralism and neo-Kantianism in Poincaré's Philosophy of Science / M. Ivanova // *Studies in History and Philosophy of Modern Physics*. — 2015. — Vol. 52. — P. 114–122.
3. Doran, C. Poincaré's mathematical creations in search for «true relations of things» / C. Doran // *Ether and Modernity* / ed. by J. Navarro. — Oxford, 2018. — P. 45–66
4. Wittgenstein, L. On Certainty / L. Wittgenstein. — Oxford : Basil Blackwell, 1969.
5. Penco, C. The Influence of Einstein on Wittgenstein's Philosophy / C. Penco // *Philosophical Investigations*. — 2010. — № 33(4). — P. 360–379.
6. Kusch, M. Wittgenstein's and Einstein's Clocks / M. Kusch // *Unsocial Sociabilities: Wittgenstein's Sources* / ed. by E. Ramharter. — Berlin : Parerga, 2011. — P. 203–218.
7. Kusch, M. A ranch of Human Natural History: Wittgenstein's Reflection on Metrology // *Standartization in Measurement* / ed. by O. Schlaudt and L. Huber. — London : Routledge, 2015. — P. 11–24.
8. Mion, G. On Certainty: Wittgenstein and Einstein / G. Mion // *Philosophical Investigations*. — 2019. — № 2/2. — P. 163–170.
9. Benoist, J. *Logique du phenomene* / J. Benoist. — Paris : Hermann, 2016.

10. Benoist, J. *L'adresse du réel* / J. Benoist. — Paris : Vrin, 2017.
11. Прись, И. Е. Философия физики Вернера Гайзенберга и его понятие замкнутой теории в свете позднего Витгенштейна / И. Е. Прись // *Философ. мысль*. — 2014. — № 8. — С. 25–71.
12. Понтрягин, Л. С. (ред.). *Анри Пуанкаре о науке*. — М. : Наука, 1983 (1990).
13. Benoist, J. *Le but du sensible* / J. Benoist. — Cerf, 2013.
14. Benoist, J. *Eléments de philosophie réaliste* / J. Benoist. — Paris : Vrin, 2011.
15. Rodych, V. Wittgenstein's Philosophy of Mathematics / V. Rodych // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2018. <https://plato.stanford.edu/entries/wittgenstein-mathematics/>
16. Heinzmann, G. Henri Poincaré / G. Heinzmann, D. Stump // *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2017. — URL: <https://plato.stanford.edu/entries/poincare/#LogFouIntPre>
17. Giannetto, E. Henri Poincaré and the rise of special relativity / E. Giannetto // *Hadronic Journal Supplement*. — 1995. — 10. — P. 365–433.

Сведения об авторе

Прись Игорь Евгеньевич — доктор философии (Сорбонна), кандидат физико-математических наук, старший научный сотрудник Института философии, Национальная академия наук Беларуси, Минск, Беларусь. frigpr@gmail.com.

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 12 (434).
Philosophy Sciences. Iss. 54. Pp. 111–116.*

HENRI PONCARÉ'S CONVENTIONALISM AND WITTGENSTEIN'S GRAMMATICAL METHOD

F.-I. Pris

Institute of Philosophy of NAS of Belarus, Minsk, Republic of Belarus. frigpr@gmail.com

We interpret Henri Poincaré's philosophical views from the point of view of Wittgenstein's later philosophy. We claim that Poincaré's conventionalism is a forerunner of Wittgenstein's grammatical method with respect to the language of science. A physical (or a mathematical) theory can be viewed as a convention à la Poincaré, that is, a Wittgensteinian rule ("grammar") of a physical (mathematical) form of life. Poincaré rejects dogmatic realism. Poincaré's structuralism is closely related to his conventionalism. In our view, it is a non-metaphysical (contextual) structuralism. Moreover, we believe that Poincaré's position contains the elements of a Wittgensteinian (contextual) realism.

Keywords: *Henri Poincaré's conventionalism, Wittgenstein's grammatical method, special theory of relativity, structuralism, contextual realism, scientific theory.*

References

1. Psillos S. Conventions and Relations in Poincaré's Philosophy of Science. *Method-Analytic Perspectives*, 2014, vol. 3. no. 4. Available at: <http://philsci-archive.pitt.edu/11362/>
2. Ivanova M. Conventionalism, Structuralism and neo-Kantianism in Poincaré's Philosophy of Science. *Studies in History and Philosophy of Modern Physics*, 2015, vol. 52, pp. 114–122.
3. Doran C. Poincaré's mathematical creations in search for «true relations of things». *Ether and Modernity*. Ed. by J. Navarro. Oxford, 2018. P. 45–66.
4. Wittgenstein L. *On Certainty*. Oxford, Basil Blackwell, 1969.
5. Penco C. The Influence of Einstein on Wittgenstein's Philosophy. *Philosophical Investigations*, 2010, no. 33(4), pp. 360–379.
6. Kusch M. Wittgenstein's and Einstein's Clocks. *Unsocial Sociabilities: Wittgenstein's Sources*. Ed. by E. Ramharter. Berlin, Parerga, 2011. Pp. 203–218.
7. Kusch M. A Branch of Human Natural History: Wittgenstein's Reflection on Metrology. *Standardization in Measurement*. Ed. by O. Schlaudt and L. Huber. London, Routledge, 2015. Pp. 11–24.

8. Mion G. On Certainty: Wittgenstein and Einstein. *Philosophical Investigations*, 2019, no. 42/2, pp. 163–170.
9. Benoist J. *Logique du phenomene*. Paris, Hermann, 2016. (In French).
10. Benoist J. *L'adressedu reel*. Paris, Vrin, 2017. (In French).
11. Pris I.E. Filosofiya fiziki Vernera Gaizenberga i yego ponyatiye zamknutoy teorii v svete pozdnego Vit-genshtayna [Werner Heisenberg's philosophy of physics and his concept of a closed theory in the light of the late Wittgenstein]. *Filosofskaya mysl'* [Philosophical Thought], 2014, no. 8, pp. 25–71. (In Russ.).
12. Pontryagin L.S. (ed.). *Anri Puankare o nauke* [Henri Poincare on science]. Moscow, 1983 (1990). (In Russ.).
13. Benoist J. *Le bruit du sensible*. Cerf, 2013. (In French).
14. Benoist J. *Eléments de philosophie réaliste*. Paris, Vrin, 2011. (In French).
15. Rodych V. Wittgenstein's Philosophy of Mathematics. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018. Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/wittgenstein-mathematics/>
16. Heinzmann, G., Stump D. Henri Poincaré. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2017. Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/poincare/#LogFouIntPre>
17. Giannetto E. Henri Poincare and the rise of special relativity. *Hadronic Journal Supplement*, 1995, no. 10, pp. 365–433.

РЕТРАКЦИЯ СТАТЕЙ

Редколлегия журнала «Вестник Челябинского государственного университета», направления «Философские науки» произвела ретракцию статьи, опубликованной на страницах журнала, в связи с тем, что выявлен факт некорректного самоцитирования из более ранней публикации (протокол заседания редколлегии № 3 от 10 сентября 2019 г.)

Ранняя публикация

Невелев А. Б. Мыслительная форма, единство предметности и энергийности. — М., 2004.

Повторная публикация

Невелев А. Б., Камалетдинова А. Я. Теория стоимости К. Маркса: предметно-энергийный подход к моделированию идеала гражданина // Вестник Челябинского государственного университета. — 2015. — № 19. Философия. Социология. Культурология. Вып. 37. — С. 26–31.

Редколлегия журнала «Вестник Челябинского государственного университета», направления «Философские науки» произвела ретракцию статей, опубликованных на страницах журнала, в связи с тем, что выявлен факт некорректного использования материалов других авторов (протокол заседания редколлегии № 3 от 10 сентября 2019 г.):

Панасенко Ю. А. Трансформация этнокультуры в современном мире // Вестник Челябинского государственного университета. — 2014. — № 25 (354). Философия. Социология. Культурология. Вып. 35. — С. 50–51. (Заимствование из: **Узлова Ю. А.** Этнокультура и её трансформация в современном мире) // Теория и практика общественного развития. — 2009. — № 1. — С. 97–101.)

Кузеванова А. Ю. К характеристике взаимодействия бизнеса и культуры // Вестник Челябинского государственного университета. — 2007. — № 16 (Заимствования из: **Королев В. К.** Экономика в контексте культуры: Запад и Россия : дис... д-ра филос. наук : 24.00.01. — Ростов н/Д., 2000; **Дудар Т. Е.** Предпринимательство: культурофилософский и антропологический подход : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.13. — СПб., 2005.)