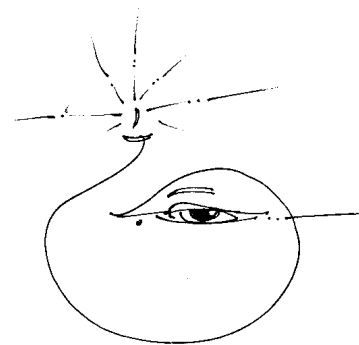


ФИЛОСОФСКИЙ ВЗГЛЯД НА ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ



Вестник Челябинского государственного университета. 2016. № 10 (392).
Философские науки. Вып. 42. С. 9–17.

УДК 1:14
ББК 87.6

К ХАРАКТЕРИСТИКЕ НАШЕЙ ЭПОХИ И ЕЁ ГЛАВНОГО ПРОТИВОРЕЧИЯ

Б. А. Архипов

Омский государственный университет путей сообщения, Омск, Россия

Дан анализ основных воззрений на нашу эпоху: «конца истории», совершенствования существующего общественного строя, перехода от капитализма к социализму. Найдено главное противоречие эпохи. Разъяснено, почему имена «главное противоречие» и «основное противоречие» в одних условиях совпадают по своему значению, тогда как при других обстоятельствах обозначают разные противоречия. Обращено внимание на то, что отождествление данных имён может приводить к расширительному пониманию самой текущей эпохи.

Ключевые слова: *общество, формация, цивилизация, противоречие, эпоха, капитализм, социализм, глобализация.*

Прежде всего следует принять во внимание, что в основе всякой эпохи лежит значимое для неё противоречие, которое выступает *непосредственным источником* движения и от разрешения которого зависит переход к новому, качественно более высокому этапу развития. Эта непосредственность и вместе с тем существенность противоречия эпохи требует анализа соотношения свойственных любому обществу *главного* и *основного* противоречий.

Словосочетания (сложные имена) «главное противоречие» и «основное противоречие» могут использоваться и как синонимы для обозначения одного и того же противоречия, и как имена для понятий, отражающих разные противоречия. Если в определённый исторический период основное противоречие общества объективно выдвигается на передний план, актуализируется, то оно получает дополнительную характеристику главного противоречия эпохи. И становится возможным одно и то же противоречие именовать то основным, то главным, в зависимости от того, на что делается акцент: на существенность или

на актуальность данного противоречия. Если же в центре внимания эпохи находится неосновное противоречие, то словосочетания «главное противоречие» и «основное противоречие» используются уже как имена понятий, обозначающие разные противоречия.

Хотя главное противоречие может уступать основному в существенности (если это не одно и то же противоречие), но *в рамках своей эпохи* именно оно оказывается самым существенным противоречием. От его разрешения зависит судьба всех других, менее существенных, но от этого не менее значимых, назревших противоречий данного исторического периода.

Во-вторых, важно не упустить из виду, что имя «наша эпоха» в зависимости от социальной позиции исследователя может обозначать понятие, отражающее временной период разной длительности. Ведь познание общества осуществляется не столько ради простого любопытства, сколько в интересах практики, то есть предметно-чувственной деятельности по преобразованию природы и общества. Но по вопросам о том, как,

когда и в чьих интересах должно быть изменено общество, между составляющими его социальными группами редко бывает единство. Одни вообще не хотят существенных изменений. Их общество вполне устраивает. Другие выступают за качественные изменения, но в рамках данного общественного строя. Третьи, по большому счёту, не ждут для себя никаких позитивных изменений при любых преобразованиях существующего общества и стремятся к его коренному переустройству, замене новым, качественно более высоким типом общества. У каждой из данных социальных групп своя эпоха. Для первой — это эпоха «конца истории», или «Универсальной истории» [5. С. 5, 11, 12]. Для второй — эпоха совершенствования существующего общественного строя. Для третьей — эпоха перехода от капитализма к социализму.

Здесь уместно заметить, что никогда не было, нет и быть не может исследователей, которые бы были свободны от той или иной социальной позиции. Социальная позиция учёного может способствовать или препятствовать его стремлению к объективности анализа. И это надо принять как данность, не пытаясь искать здесь ни вины, ни заслуг учёного. Любая исследовательская концепция достойна того, чтобы быть рассмотренной на предмет соответствия объективной действительности.

Первое из понятий нашей эпохи наиболее ясно и просто раскрыто известным западным мыслителем Ф. Фукуямой. Основная идея Ф. Фукуямы состоит в том, что постиндустриальная стадия развития капитализма есть предел совершенства человеческого общества. Дальнейшая эволюция человечества будет протекать уже в рамках этой высшей формы частной собственности. Исследователь, например, пишет: «Во времена наших дедов многие разумные люди предвидели лучезарное социалистическое будущее, в котором нет ни частной собственности, ни капитализма, где как-то изжила себя даже сама политика. Сегодня нам трудно представить мир, который лучше нашего, или будущее, не являющееся по сути демократическим или капиталистическим. Конечно, в этих рамках можно улучшить многое: построить дома для бездомных, гарантировать права и возможности для меньшинств и женщин, усовершенствовать конкуренцию и создать новые рабочие места. Мы можем себе представить будущее существенно хуже настоящего, где вернётся национальная, расовая или ре-

лигиозная нетерпимость или где разразится глобальная война или экологический коллапс. Но мы не можем представить себе мир, отличный от нашего *по существу* и в то же самое время — лучше нашего. Другие века, менее склонные к рефлексии, тоже считали себя лучшими, но мы пришли к такому заключению, исчерпав возможности, исследовав альтернативы, которые, как мы чувствовали, *должны были* быть лучше либеральной демократии» [Там же. С. 90, 91].

И далее поясняет: «Все современные капиталистические государства имеют большой общественный сектор, в то время как почти все социалистические государства допускают в той или иной степени частную экономическую деятельность. Ведутся споры по поводу того, насколько велик должен стать общественный сектор, чтобы государство перестало считаться либеральным. Но вместо определения точного процента полезнее было бы, наверное, посмотреть на то, как государство относится к *принципу* частной собственности и предпринимательства. Те государства, которые защищают такие экономические права, мы будем считать либеральными, те, которые их оспаривают на иных принципах (например, “экономическая справедливость”), либеральными считаться не будут» [Там же. С. 87, 88].

Действительно, отношение государства к принципу частной собственности и предпринимательства важнее реальных размеров госсектора, потому что указывает на способ производства, который государство считает основой своего дальнейшего развития. И в данном случае Ф. Фукуяма теоретически глубже тех исследователей, которые склонны рассматривать социализм как всего лишь результат развития капитализма в сторону социально ориентированного общества, без изменения фундаментальных принципов организации социально-экономической жизни.

Правда, сам Ф. Фукуяма полагает социализм невозможным в принципе, если видит в постиндустриальном капитализме «конец истории». Несомненно, к такому выводу подтолкнуло его поражение реального социализма XX в., о котором он упоминает. Аргумент, надо признать, весомый. Ведь противоборство имело место между двумя мировыми социально-экономическими системами, а не просто между капиталистической системой и социализмом в отдельно взятой стране, пусть и такой мощной, как СССР. Но ведь и проблема, которая подлежала разрешению, была из ряда вон выходящей — смена характера

формы собственности, а не просто её конкретно-исторического типа, как это было при переходе от рабовладения к феодализму и от феодализма к капитализму. Переход от частнособственнической формации к противоположной ей по форме собственности гораздо труднее. И если уж капитализм утвердился в мире не с первой попытки, то тем более это правомерно предположить в отношении социализма.

Действительно, какой социализм мы знали, если охарактеризовать его кратко, в общих чертах? Социализм предполагает отмирание классов и государства и поэтому является низшей фазой коммунистического общества. Мы же знали социализм, при котором государство не только не отмирало, но лишь крепло, беря под свой контроль одну сферу жизни общества за другой и становясь в этом отношении тотальным, надзирающим за всем и всеми, не исключая и самих надзирающих. Реальный социализм XX в. был ростком нового общества, который пробился на свет слишком рано для того, чтобы выжить. И весь тот негатив, который ему приписывают критики (отчасти справедливо, отчасти нет), есть описание трагедии его борьбы за жизнь. В результате росток увял, но сохранились корни, которые ждут более благоприятных условий (развития предпосылок), чтобы дать новые ростки, более стойкие к условиям окружающей социальной среды. Так что социализм был и остаётся «лучезарным» будущим и в наше время, а не только «во времена наших дедов».

Преждевременно похоронив социализм как альтернативу капитализму, то есть закрыв путь к дальнейшему развитию на сущностном уровне, Ф. Фукуяма и оказался у «конца истории» в виде постиндустриального капитализма как высшего конкретно-исторического типа частнособственнической формации. Но и здесь с ним можно согласиться в том, что современный капитализм, конечно же, лучше рабовладения и феодализма и к тому же способен «улучшить многое: построить дома для бездомных, гарантировать права и возможности для меньшинств и женщин, усовершенствовать конкуренцию и создать новые рабочие места».

Ф. Фукуяма прав также в том, что надо быть прагматичными и не спешить с переходом к новому обществу, если есть возможность развития в рамках существующего общественного строя. А таких возможностей, по его мнению, ещё много: построение *социального государства* (дома

для бездомных, гарантии прав меньшинств и т. п.), совершенствование *конкуренции*.

Правда, в реализации всех этих возможностей Ф. Фукуяма не видит создания предпосылок для перехода к качественно более высокому типу общества — к социализму. Но это следствие ограниченности его общего взгляда на историю как прекратившую своё развитие на сущностном уровне.

Переход же к немонополистическому, подлинно демократическому капитализму предстаёт перед интеллектуальным взором Ф. Фукуямы на уровне проведённого им социально-философского анализа простой количественной подвижкой и поэтому не может привлечь его внимания. И здесь уже Ф. Фукуяма смыкается с теми исследователями, которые, рассматривая современный капитализм как вполне созревший для сущностных изменений, также не считают существенной его демократизацию, совершенствование конкуренции, построение социального государства. Во всём этом они усматривают лишь укрепление капитализма, а не создание предпосылок для перехода к качественно более высокому типу общества.

Одним словом, крайности, как всегда, сходятся: из поля зрения первого и третьего понятий нашей эпохи в равной мере выпадает *эпоха демократизации капитализма как мировой системы*.

Второе понятие нашей эпохи, как явствует из предшествующего изложения, предполагает совершенствование конкуренции в рамках единой мировой капиталистической цивилизации, преодоление монополизма отдельных стран и благодаря этому ускорение развития с перспективой сравнительно быстрого складывания предпосылок для очередного формационного скачка на уходящей в бесконечность спирали восходящего движения человечества. И такая эпоха, на наш взгляд, вполне может уложиться в рамки текущего столетия.

Третье понятие нашей эпохи исходит из наличия предпосылок для изменения основного качества существующего общества в обозримом (50–60 лет) будущем. Так, например, Ю. Ю. Ермалавичюс полагает, что мировой капитализм, с начала XX в. находящийся в состоянии общего кризиса, с распадом социалистической системы окончательно лишился стимула к развитию и полностью созрел для социалистической революции. Он стал не только паразитическим, как в начале XX в., но и «перезрелым» капитализмом. Об этом свидетельствует прежде

всего спад темпов экономического развития, наблюдающийся с 1970-х гг. В обозримом будущем, к 2050-м гг., следует ожидать, по мнению Ю. Ю. Ермалавичюса, мировой социалистической революции. Ю. Ю. Ермалавичюс, в частности, пишет: «Если до середины 60-х годов капиталистическое хозяйство ещё продолжало медленно расти, то с 70-х годов оно было полностью охвачено спадом, который в последующие десятилетия постоянно ускорялся и усугублялся. В последние десятилетия XX века впервые после Второй мировой войны стало неуклонно сокращаться мировое капиталистическое производство» [2. С. 38].

Углубление общего кризиса капитализма, как считает Ю. Ю. Ермалавичюс, обострило присущие данному общественному строю противоречия, обнажило его язвы и вызвало тем самым широкое антиглобалистское движение, которое способствует подготовке социалистической революции. Он пишет: «Антиглобалистское движение обездоленных народных масс свидетельствует о созревших производственно-экономических предпосылках для “мировой социалистической революции”, которая стала практически неизбежной и начинает развёртываться в протестных выступлениях нищенствующего населения нашей планеты. Однако антиглобализм не предлагает народам нового реального общественно-экономического жизнеустройства, поэтому его противодействие капиталистической глобализации ограничивается усугублением глобальной дестабилизации мирового развития, содействием дальнейшему стихийному распаду старого общественного устройства мира. Последовательное и необратимое преодоление капиталистического строя возможно лишь социалистическими революциями, созреванию, приближению, подготовке которых служат как антиглобалистские выступления, так и другие направления революционного движения народных масс на всех континентах» [Там же. С. 146].

Дальнейшее торможение научно-технического прогресса давно и полностью устаревшими капиталистическими производственными отношениями приведёт мир в обозримом будущем к социалистической революции. Ю. Ю. Ермалавичюс уверенно заявляет: «Через грядущий этап социалистических революций при учёте и использовании объективных законов общественного развития большинство народов мира выйдет в первой половине XXI века к формированию нового

общественного жизнеустройства человечества, созиданию коммунистической общественно-экономической формации, строительству бесклассового общества социального равенства на основе высших принципов гуманизма на всех континентах земного пространства» [Там же. С. 181].

Других путей к освобождению мира от засилья транснациональных корпораций Ю. Ю. Ермалавичюс не видит. Так, например, попытки усмотреть в национально-освободительном движении один из таких альтернативных социалистической революции путей Ю. Ю. Ермалавичюс расценивает как отступление от принципа историзма. Он пишет: «Антиисторические взгляды рождались, главным образом, из-за прямолинейного, ограниченного, обособленного, абсолютизированного, максималистского и подобных им подходов к наиболее значимым процессам современности. К примеру, заметное усиление устремлений империалистической реакции к неокolonизации и реколлонизации многих стран и народов на всех континентах обусловило, в значительной мере, ответное выпячивание демократическими силами роли и значения национально-освободительных революций в дальнейшем историческом развитии человечества. Даже в коммунистической литературе иногда национально-освободительная революция изображалась в качестве главного направления освободительного движения народов мира на современном этапе» [Там же. С. 206, 207].

И далее эту свою точку зрения поясняет следующим образом: «В действительности национально-освободительные революции, будучи буржуазно-демократическими революциями по своему историческому месту, содержанию и характеру, направлению и значению, уже в основном выполнили свою роль и решили свои задачи, ибо в современных условиях национальное освобождение угнетённых империализмом народов и тем самым их самосохранение возможны лишь на основе их полного социального освобождения от любого порабощения и эксплуатации, закабаления и угнетения, истощения и геноцида, а для решения этих назревших исторических задач призваны социалистические революции» [Там же. С. 207].

Если согласиться с основной идеей Ю. Ю. Ермалавичюса, то ни в чём существенном ему уже нельзя будет возразить. Всё остальное логически вытекает из утверждения о полной готовности капиталистической системы хозяйствования

к социалистическим преобразованиям. Но именно эта идея и представляется нам сомнительной при современном состоянии мировой цивилизации. Исход экономического соревнования между капиталистической и социалистической мировыми системами ни в 50-х, ни даже в 60-х гг. XX в. никто ещё не мог предсказать. Это не позволяло капитализму «расслабиться», меньше заботиться о росте и техническом совершенствовании производства и более плотно заняться основным своим делом — погоней за сверхприбылью. В этом причина того, что «до середины 60-х годов капиталистическое хозяйство ещё продолжало медленно расти». С конца же 1960-х гг., в связи с провалом реформы А. Н. Косыгина в СССР и наметившейся тенденцией к падению всех основных показателей социально-экономического развития страны, Западу стало ясно, что соревнование им выиграно, что реальный социализм вступил в полосу своего ослабления и последующего неизбежного заката, что первый натиск сил социализма капитализм выдержал. Поэтому теперь крупный капитал развитых стран уже мог себе позволить несколько ослабить внимание к росту реального производства и совершенствованию его технического уровня и заняться более «эффективным», с точки зрения получения прибыли, делом — стрижкой купонов с помощью так называемых ножниц цен. В результате капиталистическое хозяйство с 1970-х гг. «было полностью охвачено спадом, который в последующие десятилетия постоянно ускорялся и усугублялся». Но на фоне спада, который имел место в 1970–1980-х гг. в СССР, а затем в его правопреемнице — России 1990-х гг., это было вполне приемлемое, с точки зрения крупного капитала, развитие.

В связи с наметившейся с начала 2000-х гг. устойчивой тенденцией к росту в России, продолжающимся бурным развитием Китая, других стран «второго мира», а также некоторых стран «третьего мира», таких, например, как Бразилия, Индия и ЮАР, следует ожидать соответствующей реакции и со стороны капитала стран «первого мира». Можно с большой степенью вероятности предположить, что развитые страны вновь будут вынуждены развивать реальную экономику, а не только её финансовый сектор.

Иными словами, «перезрелость» капитализма в развитых странах опрометчиво было бы переносить на весь капиталистический мир, в состав которого теперь входит и Россия, и Китай (не без оснований, конечно, позиционирующий себя как

социалистическую страну), и действительно всё ещё остающиеся странами государственного социализма Северная Корея и Куба. По мере развития, однако, остаточные элементы государственного социализма всё более выступают в качестве элементов государственного капитализма. Государственный капитализм есть современная форма капитала для стран, где частный сектор по тем или иным причинам ещё не занимает или в принципе не может занимать ведущих позиций, как, например, в России и Китае.

«Перезрелый» капитализм развитых стран будет, с одной стороны, побуждать народы мира к сопротивлению западному варианту глобализации, а с другой стороны, легко удерживать их протестное движение в рамках «порядка» до тех пор, пока из среды остального капиталистического мира не выдвинутся и не сравняются с ним страны, в совокупности охватывающие если не всё, то большинство человечества. Поэтому национально-освободительное движение, конечно в его современном понимании, актуально и в наши дни.

Капитализм, как высшая и охватывающая практически весь мир стадия в развитии отношений частной собственности, не может быть устранён социальной революцией в авангардной группе стран, как это имело место при переходе от феодализма к капитализму. Урок реального социализма XX в. состоит в том, что для перехода от капитализма к коммунизму человечеству необходимо предварительно достичь «критической массы» технологического и социально-экономического развития, достаточной для того, чтобы гарантировать большинству населения планеты движение по пути всё более полного удовлетворения его постоянно растущих потребностей на основе научно-технического прогресса. Сегодня мировое производство к этому ещё не готово. Следовательно, предстоит довольно длительная борьба в рамках самого капитализма за ускорение развития с целью создания технологических, экономических, социальных, политических и идеологических предпосылок коммунизма на путях строительства *постмонополистического капитализма*.

Г. А. Зюганов, как лидер КПРФ, имея в виду коренные интересы трудящихся, полагает основное противоречие капитализма (между трудом и капиталом) «ключевым содержанием современного исторического процесса», то есть главным его противоречием. Он пишет: «История

социальной и политической борьбы XX века наглядно продемонстрировала, что на современном этапе интеграция человечества может происходить в двух разных формах — в форме империалистической **глобализации** и в форме социалистической **интернационализации**, которые противоположны друг другу практически во всех сферах и измерениях общественной жизни: в экономике, в политике, в международных и межгосударственных отношениях, в государственном строительстве, в жизни наций, в науке, в культуре и искусстве и т. д. Соперничество этих двух форм (тенденций) и образует ключевое содержание современного исторического процесса» [З. С. 177].

Однако *империалистической* глобализацией, или глобализацией по-американски не исчерпывается *капиталистическая* глобализация. Наряду с ней имеет место глобализация, осуществляемая Россией, Китаем, Индией, Бразилией, ЮАР и рядом других крупных стран Востока и Юга. И это не только конкуренция за гегемонию между старыми и новыми центрами экономической силы, но и увеличение числа развитых стран. И если развитые страны будут охватывать большинство населения Земли, то такой их чисто количественный рост в характерных условиях современного капитализма с его господством крупной частной собственности необходимо приведёт к выходу за рамки меры монополистического капитализма и качественному превращению всего мирового сообщества — утверждению свободной конкуренции на уровне крупных капиталов. Последнее будет означать не что иное, как переход к высшей и действительно последней стадии развития капитализма — к *постмонополистическому капитализму*.

Это в свою очередь вызовет большой скачок в развитии всех стран мира. И не так уж и важно, что они при этом будут всё ещё капиталистическими странами. Главное в том, что будет наконец достигнут уровень развития производства, который гарантирует, что новая попытка социалистического строительства, коль скоро она будет предпринята, не приведёт к бюрократическому перерождению самих революционеров, а завершится полным успехом.

Следовательно, несводимая к империалистической глобализации *капиталистическая глобализация* не препятствует, а способствует «социалистической **интернационализации**», как более высокой степени единения общества.

Успехи вставших на путь общецивилизационного развития России и Китая ставят под вопрос эпоху застоя, эпоху господства узкого круга развитых капиталистических стран. Вместе с тем они утверждают в роли основной тенденции движение к многополярному, демократическому миру (который, естественно, можно представить и как биполярный, с уравнивающими друг друга полюсами). В то же время масштабы современной мировой цивилизации и крайне низкий уровень развития большинства составляющих её народов исключают социалистическое преобразование мира как ближайшую задачу человечества.

Таким образом, наша эпоха, судя по всему, будет эпохой демократизации современной мировой капиталистической цивилизации, демонополизации мирового рынка, эпохой перехода от монополистического к постмонополистическому капитализму.

Да и длительность периода «вызревания» (или развёртывания) социалистической революции, из которого исходят сторонники третьего понятия нашей эпохи, наводит на мысль о том, что современные революционеры интуитивно догадываются о необходимости развития мирового капитализма, чтобы дело социалистической революции имело под собой прочную основу.

Какое же противоречие *непосредственно* движет вперёд современную мировую капиталистическую цивилизацию, то есть является её *главным* противоречием? Из изложенного ясно, что в этой роли не может выступить открытое К. Марксом самое глубокое, наиболее существенное, *основное* противоречие капитализма, сформулированное Ф. Энгельсом как противоречие между общественным характером производства и частнокапиталистической формой присвоения, как противоречие между трудом и капиталом: «Производство становится общественным актом; обмен же, а с ним и присвоение продуктов остаются индивидуальными актами, актами отдельных лиц: *продукт общественного труда присваивается отдельным капиталистом*. Это и составляет основное противоречие, откуда вытекают все те противоречия, в которых движется современное общество и которые с особенной ясностью обнаруживаются в крупной промышленности» [6. С. 228].

Правда, в условиях XIX в. не могло не казаться, что капитализм, потрясавший общество кризисами перепроизводства, исчерпал все свои по-

тенции развития и необходимо должен быть заменён новым, качественно более высоким социально-экономическим общественным строем. Когда же в начале XX в. на смену капитализму свободной конкуренции пришёл монополистический капитализм, до предела обостривший все имевшиеся к тому времени проблемы и породивший новые, ранее неизвестные трудности, то мысль К. Маркса и Ф. Энгельса о назревшей пролетарской революции, казалось, получила новые подтверждения. Особенно сложная ситуация сложилась в России, где к проблемам капиталистического развития добавились ещё и пережитки феодализма. В результате последовавших трёх русских революций в России утвердился новый общественный строй социализма. И хотя в дальнейшем он получил распространение также и в ряде других стран, благодаря чему возникла мировая система социализма, но одержать окончательную победу над прежним обществом в мировом масштабе не смог. Социалистические страны вынуждены были вернуться в лоно монополистического капитализма, империализма, который благодаря этой своей победе стал рассматриваться некоторыми исследователями как *высшее достижение человечества*, за сущностные пределы которого оно никогда уже не выйдет.

И подобного рода «идеальное» состояние общества, самые глубокие преобразования которого осуществляются посредством серии своевременных мелких качественных скачков, действительно, возможно. Для этого человечеству необходимо достичь высшей стадии единства — органической целостности, то есть состояния социальной однородности, при которой все люди равны по своему положению в обществе и благодаря этому фактически также и по степени развитости, при всей их возросшей непохожести друг на друга в связи с возможностью полной реализации своих потенциалов. Капитализм не может достичь этого состояния в принципе, потому что основан на приоритете частного по отношению к общему. Ранний же социализм, наоборот, в силу своей преждевременности не мог обеспечить свободу развития частного. Иными словами, общество в целом ещё не достигло искомого уровня развития, при котором как частное, так и общее могли бы находиться в состоянии гармонии. Но частное всегда подчинено общему. И если главная роль на том или ином историческом этапе принадлежит частному, то это значит, что общее «отпускает» его в свободное развитие.

И такая ситуация свидетельствует о недостаточной развитости обеих сторон — как общего, так и частного. Общее не может гарантировать частному свободу развития под своим контролем. Частное же не в состоянии учитывать общие интересы. А так как общее развивается в частном и через частное, то оно и предоставляет частному свободу действий, оставляя за собой лишь основные контрольные функции. Когда же частное и общее сблизятся по своему уровню развития, и частное начнёт оспаривать приоритет общего, то есть станет тормозом на пути прогресса, общее ограничит непомерные амбиции частного, реализует свои права первородства. Тогда и установится прозрачная граница меры нового качества, не создающая препятствий в развитии ни общему, ни частному.

Следовательно, *частному сегодня должна быть предоставлена такая свобода, которая бы позволила ему в кратчайшие исторические сроки реализовать все ещё имеющиеся у него потенциалы*. Империализм такой свободы частному дать не может. Более того, он противопоставил горстку развитых стран остальному миру. Но на рубеже XX и XXI вв., как следствие количественных изменений истекшего столетия, начался процесс перехода человечества в новое качественное состояние в рамках самого мирового капитализма, получивший название глобализации. Данный процесс развёртывается «в расколотом и жестоком мире, с порождаемым капитализмом идеологией и психологией эгоизма, корысти и погони за наивысшей прибылью, с противостоящими интересами различных государств, их групп, регионов и экономических объединений, с антагонизмом богатых и бедных, политическим противоборством организованных сил, их полярными геополитическими устремлениями, в условиях постоянных межконфессиональных, национальных, расовых и клановых конфликтов, криминала и терроризма» [1. С. 5].

Клубок противоречий, в котором оказался современный мир, действительно требует выявления *главного противоречия нашей эпохи* и поиска путей его разрешения. Эту на первый взгляд кажущуюся сложной задачу решить сравнительно легко. Достаточно обратить внимание на то, о чём чаще всего говорят и пишут современники, что в большинстве случаев оказывается у них на устах и на кончике пера, на какое противоречие они непременно выходят, с чего бы ни начался ход их мысли. Так, например, В. С. Семёнов

пишет: «Если раньше в обществе больше проявлялась борьба социальных классов, то теперь — в XXI в. — борьба более бедных и обойдённых, обкраденных народов и групп населения со своей специфической этнической и конфессиональной окраской с богатыми и господствующими странами и народами» [4. С. 101].

В качестве главного противоречия эпохи нами выдвигается *противоречие между стремлением большинства человечества к широкой демократизации существующих экономических, социальных, политических и культурных отношений и практикой «золотого миллиарда», направленной к утверждению режима тотального контроля над всеми сферами жизни современной мировой цивилизации со стороны крупного капита-*

ла узкой группы развитых капиталистических стран, к сохранению и углублению отношений монополистической, империалистической стадии развития капитализма, действительно исчерпавшей к началу XXI в. все свои потенции, но не являющейся последней в эволюции самого капитализма.

Иначе говоря, *противоречие между развитыми капиталистическими странами и остальным человечеством, между Западом и Востоком есть главное противоречие современной глобальной по определению и уровню развития мировой капиталистической цивилизации. И разрешение этого противоречия составит эпоху в развитии капитализма.*

Список литературы

1. Биндюков, Н. Г. Глобализация и Россия: парадигма, социально-политический аспект, стратегия левых сил / Н. Г. Биндюков. — М. : ИТРК, 2004. — 367 с.
2. Ермалавичюс, Ю. Ю. Революционное обновление человечества. Суждения, оценки, прогнозы / Ю. Ю. Ермалавичюс. — М., 2004. — 239 с.
3. Зюганов, Г. А. Глобализация и судьбы человечества / Г. А. Зюганов. — М. : Молодая гвардия, 2002. — 446 с.
4. Семёнов, В. С. О путях прогрессивного развития российского общества и цивилизации в XXI веке / В. С. Семёнов // *Вопр. философии.* — 2007. — № 4. — С. 94–113.
5. Фукуяма, Ф. Конец истории и последний человек / Ф. Фукуяма ; пер. с англ. М. Б. Левина. — М. : АСТ : Ермак, 2005. — 588 с.
6. Энгельс, Ф. Развитие социализма от утопии к науке / Ф. Энгельс // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. — 2-е изд. — М. : Гос. изд-во полит. лит., 1961. — Т. 19. — 670 с.

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. 2016. No. 10 (392).
Philosophy Sciences. Iss. 42. Pp. 9–17.*

TO THE CHARACTERISTIC OF OUR EPOCH AND ITS MAIN CONTRADICTION

B. A. Arkhipov

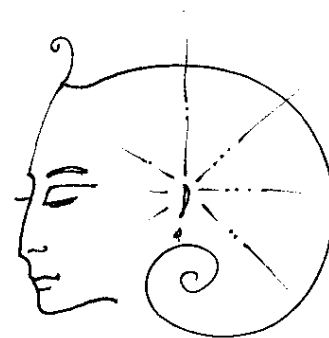
Omsk State Transport University, Omsk, Russia. boriarkhipo@yandex.ru

The article gives the analysis of the main perspectives on our age: "the end of history," improvement of the existing social order, the transition from capitalism to socialism. It is found the main contradiction of the epoch. We try to explain why the names of the "main contradiction" and "fundamental contradiction" in some conditions, coincide in importance, whereas under other circumstances represent different contradictions. Attention is drawn to the fact that the identification of these names could lead to a broad understanding of the most current era.

Keywords: *company, formation, civilization, conflict, era, capitalism, socialism, globalization.*

References

1. Bindyukov N.G. *Globalizatsiya i Rossiya: paradigma, social'no-politicheskiy aspekt, strategiya levyyh sil* [Globalization and Russia: Paradigm, the Socio-political Aspect, the Strategy of the Left Forces]. Moscow, ITRK Publ., 2004. 367 p. (In Russ.).
2. Yermalavichus Yu.Yu. *Revolyuetsionnoye obnovleniye chelovechestva. Suzhdeniya, otsenki, prognozy* [The Revolutionary Renewal of Mankind. Opinions, Estimates, Forecasts]. Moscow, 2004. 239 p. (In Russ.).
3. Zyuganov G.A. *Globalizatsiya i sud'by chelovechestva* [Globalization and the Fate of Humanity]. Moscow, Molodaya gvardiya Publ., 2002. 446 p. (In Russ.).
4. Semyonov V.S. *O putyakh progressivnogo razvitiya obshchestva i tsivilizatsii v XXI veke* [About the Ways of Progressive Development of Russian Society and Civilization in the XXI Century]. *Voprosy filosofii* [The Problems of Philosophy], 2007, no. 4, pp. 94–113. (In Russ.).
5. Fukuyama F. *Konets istorii i posledniy chelovek* [The End of History and the Last Man]. Moscow, AST, Yermak Publ., 2005. 588 p. (In Russ.).
6. Engel's F. *Razvitiye sotsializma ot utopii k nauke* [The Development of Socialism from Utopia to Science]. Marks K., Engel's F. *Sobraniye sochineniy* [Collected Works]. 2^d ed. Moscow, Gosudarstvennoye izdatel'stvo politicheskoy literatury, 1961. Vol. 19. (In Russ.).



*Вестник Челябинского государственного университета. 2016. № 10 (392).
Философские науки. Вып. 42. С. 18–21.*

УДК 1:304.9
ББК 87.6

ИНВАРИАНТЫ СТРУКТУРЫ УТОПИЧЕСКОГО ДИСКУРСА

Г. Д. Леонтьев

Казанский национальный исследовательский технологический университет, Казань, Россия

Осуществлён анализ категории «утопия», понимаемой автором как синтез художественного жанра, утопического мышления и практической идейной реализации. Выделены системообразующие константы утопического дискурса: эскизность, сингулярность, константность. Особенности предложенных инвариантных свойств утопии раскрыты в процессе анализа взаимосвязи и борьбы утопического сознания и идеологических конструкций.

Ключевые слова: *утопия, идеология, гиперреальность, симулякр, абстракция, виртуализация.*

Современное понимание утопии недалеко ушло от «места, которого нет» Т. Мора [4], то есть утопично то, что выходит за рамки реализма. Традиционно утопией считается художественное произведение, описывающее модель наилучшего, с точки зрения автора, общества. Так, А. Свентоховский даёт определение утопии как «все-возможных умопостроений улучшенных форм человеческого общества в будущем» [6. С. 8–9]. Однако постижение умопостроений идеального общества включает в действие формирующую функцию утопии — создание утопического мировоззрения в процессе диалога автора и читателя. В этот момент утопическое произведение расширяет свои границы и выходит за рамки книжного текста, становясь утопическим сознанием. Поэтому, по мнению А. Фогта, «изучение утопий является, в сущности, изучением человеческих мировоззрений» [8. С. 7–8]. Утопическая идея ищет своего воплощения в преобразовании наличной реальности, в изменении существующего мироустройства по образу утопии. Исходя из этого, М. Абенсур считает, что «утопию необходимо переосмыслить как практику специфического вмешательства в социальную сферу,

как, возможно, совершенно новую практику преобразования мира» [1. С. 249–251].

Характерно, что под категорию «утопическое» и в обыденном сознании попадает не только литературное произведение, досконально описывающее все черты идеала, но и сам способ мышления, дискурс, погружённый в социокультурный и, безусловно, исторический контекст. Так, «утопическим» может быть как высказывание индивидуума о «должном» в социально-политической жизни, так и объективно сложившаяся действительность, попадающая под определение идеала её современника. Исторический же, а во многом и географический контекст «утопичности» очевиден вследствие принадлежности любого актора утопических интенций к определённому обществу и времени. Таким образом, просматривается непосредственная диалектическая взаимосвязь между «топосом», как местом, которое есть здесь и сейчас, и «утопией», как местом, которого здесь и сейчас нет. Топос стремится к утопии, как к своему предназначению, влияет на её реализацию практическими действиями, но также и утопия влияет на топос, показывая идеальный вариант будущего и, тем самым, раскрывая пороки современного,

являясь средством его анализа и постижения. Так, в утопии происходит диалог реального и идеального, возникает противоречивая дуальность должного и существующего, что позволяет говорить о стремлении утопического стать бытийственным, равно как и о стремлении настоящего воплотить себя в утопии. Речь идёт о незавершённом проекте «утопия», реализоваться окончательно которому не суждено никогда, так как утопия — это всегда открытая система, даже после реализации вновь оказывающаяся на точке бифуркации. Пределы утопического не ограничены ничем.

Таким образом, под утопией можно понимать синтез утопической идеи, утопического сознания и утопического преобразования действительности. Задача заключается в том, чтобы выделить утопические константы — постоянные величины утопического. Это необходимо как для более точного определения категории утопического, так и для её актуализации. Как уже было отмечено выше, утопическое — это дискурс, погружённый в социокультурный и исторический контекст. Современное бытие определяет экзистенцию утопического, обуславливая и отчасти создавая её, но также и сама современность испытывает на себе влияние утопического, изменяясь на пути к собственному идеалу. Эта диалектическая связь топоса и утопии позволяет выделить константу эскизности — вечной нереализуемости утопического должного, входящего в противостояние с изменчивым настоящим. Достигнув точки бифуркации, реализуемая утопия вновь и вновь станет стремиться к своему идеалу. Однако именно это утопическое напряжение, стремление утопии к топосу позволяет говорить о диалектической взаимосвязи между должным и существующим, о диалоге реального и идеального. Эскиз создаваемого утопического проекта всегда ненадёжен, но именно его призрачность обуславливает стремление к его реализации, его нестабильность в своей наивности с лёгкостью противостоит старым конструкт-агрегатам. Ярким примером этого противостояния утопического и настоящего служит строчка из гимна «Интернационала», побудившего к революциям столь внушительное количество людских умов. «Мы наш, мы новый мир построим, — кто был ничем, тот станет всем». За образными конструкциями «возмущённого разума» и «умелой руки», противостоящих «своре псов и палачей», легко прослеживается противостояние между утопическим должным и меняющимся вслед за ним настоящим. Так эскиз обретает форму, чтобы снова

её потерять. Вслед за победой революции утопия может стать настоящим, постепенно черствея и превращаясь в свою противоположность, либо снова стать эскизом, идеей о «перманентной революции», вступая в противостояние с тем, что раньше было утопией, но стало топосом. Таким образом, эскизность утопического дискурса является его первой константой.

Противоположностью эскизности можно считать готовый идеологический конструкт, как закоренелую и установившую свои законы и правила модель. Утопия стремится к воплощению, в то время как идеологический конструкт стремится к самосохранению и стагнации. У утопии есть соблазн и возможность мутировать в идеологический конструкт, но пока этого не произошло, в утопической эскизности раскрывается константа утопической сингулярности, противостоящая старым конструкт-агрегатам. Утопия бестелесна — она состоит из образов и надежд. Каждый из зачарованных утопическим обаянием индивидуально воспринимает смысл и значение этих образов. «Свобода, равенство, братство», «Мир, труд, май», «За социальную справедливость», «Правда, честь и порядок» — это лозунги, предлагающие каждому самостоятельно определить для себя их ценность и применимость. В противоположность манящей утопии идеологический конструкт на практике создаёт вокруг себя реальность, которая никак не может соответствовать индивидуальным предпочтениям каждого из находящихся внутри неё. По этой причине, в качестве надстройки над реальностью, у идеологии возникает необходимость в создании гиперреальности, симулирующей то утопическое, что ранее побудило людей к реализации идеологии. Идеология — это симуляция утопии. Если утопия сингулярна и обладает индивидуальной ценностью для каждого из участников, то идеология пытается создать индивидуальное из общего, ярким примером чему служат антиутопии, являющиеся отражением воплощённой в своей гипертрофированности идеологии. «Двухминутка ненависти» — и индивидуальное сливается в общее, подменяя личные амбиции совместной ненавистью к врагам Партии [5]. Воспитание с детства в рамках «альфа-бета-гамма» каст [9] — и индивидуальное теряет возможность даже к собственному возникновению, растворяясь в общественных порядках и устоях. Зачарованность невозможным и своеобразие неповторимости и есть то реальное утопического, отличающее его от идеологических конструктов.

Но каковы перспективы утопического, что позволяет ему противостоять идеологизированной современности? Ответ прост: сама современность и является катализатором утопической реакции. Говоря другими словами, идеология сегодня — не более чем симулякр сингулярности утопического. Идеология не обладает, и никогда не обладала собственным единичным бытием. В качестве примера этой опустошённости идеологического можно привести тщательно созданный и выверенный мир соцреализма, истерически претендующий на собственное, независимое от советского бытие, однако являющийся лишь его нелепым и гротескным отражением. Такова цель любой идеологии — создать гиперреальность из плоти людских надежд. Однако эти надежды обретают форму и смысл в утопическом, и задача идеологии теперь заключается не только в симуляции реальности, но и в борьбе с утопией, в извлечении идей из её сущности и подмене их маской успешной повседневности. Господствующая идеология навязывает индивидуумам свой язык и образ мышления, подменяя собой общественное Реальное, но тем самым лишая себя утопической константы эскизности, столь ценной и важной для человеческого «я». Идеология, как и прежде, обладает обаянием реального, но только утопическое обладает тем, на что идеология не может претендовать и что гасит в себе, — очарованием абстракции.

Эта борьба утопического и идеологического наглядно прослеживается в художественном жанре антиутопий в виде образов бессмысленного механического существования идеально организованных безликих коллективов. «Сомы грамм — и нету драм» [9] — и есть основной принцип идеологий, подменяющих реальность симулякрами. В качестве «сомы» здесь выступают знаки и образы, как и в наркотическом опьянении заменяющие реальность своими символами и значениями. В таких условиях утопия и является вытесненной реальностью, как единственное место, в котором ещё живы человеческие мечты. Простота повседневно-

сти — то, чего идеологические конструкты лишают индивида. Идеология предписывает индивиду цель, расписывает его будни, объясняет, о чём он должен мечтать.

Но куда исчезает реальное после поглощения и подмены его идеологическим? На выжженной пустыне реальности как метафизический оазис из пепла возникает утопия, как абстрагирование от идеологии и последнее пристанище человеческих надежд. Симулякр становится единственно возможной истиной, но утопия вмещает в себя вытесненную реальность. Гиперреальность превращается в дистопию, утопия же остаётся самой собой. В этом и заключается несовершенство идеологии, и совершенство утопии. В связи с этим можно выделить третью константу утопического дискурса — константу константности. Утопическое мировоззрение постоянно, даже в силу своей эскизности, оно не изменяется вслед за политической повесткой или общественным мнением. На месте старых утопических воззрений могут возникнуть новые, не менее утопические, но это уже будет другая утопия. Идеология же способна трансформировать гиперреальность исходя из необходимости момента, «Океания всегда воевала с Остазией».

И в том, и в другом случае приходится говорить о виртуализации реальности, об уничтожении самих критериев «реального». Создаваемая идеологией гиперреальность оказывается куда более реальной, чем реальность окружающего мира. Утопия же выступает зелёным светом для выхода за рамки консервативной гиперреальности и надеждой на возвращение к сингулярности индивидуального. Но и сама при этом является лишь иллюзией надежды, призрачным мостиком в неизведанное, что некогда знаменовало собой реальность. Таким образом, реальность становится гиперреальностью, создаваемой господствующей в обществе идеологией. Как следствие, любое мышление, выходящее за её пределы, становится утопическим мышлением. Реальности же, в её привычном понимании, и вовсе не существует.

Список литературы

1. Абенсур, М. Утопия / М. Абенсур // 50/50. Опыт словаря нового мышления / [ред.-сост. Г. Козлова]; под общ. ред. Ю. Афанасьева, М. Ферро. — М. : Прогресс ; [Париж] : Пайо, 1989. — С. 249–257.
2. Аинса, Ф. Реконструкция утопии / Ф. Аинса. — М. : Наследие, 1999. — 207 с.
3. Мангейм, К. Идеология и утопия: диагноз нашего времени / К. Мангейм. — М. : Юрист, 1994. — 704 с.
4. Мор, Томас. Утопия / Томас Мор. Город Солнца / Томмазо Кампанелла. — М. : Алгоритм, 2014. — 256 с. — (Проза великих).

5. Оруэлл, Д. 1984 / Д. Оруэлл. — М. : АСТ, 2016. — 320 с.
6. Свентоховский, А. История утопии / А. Свентоховский. — М. : Изд. В. М. Саблина, 1910. — 428 с.
7. Утопия и утопическое мышление : антология зарубеж. лит. : пер. с разн. яз. / под ред. В. А. Чаликовой. — М. : Прогресс, 1991. — 405 с.
8. Фогт, А. Социальные утопии / А. Фогт ; пер. с нем. Н. Стороженко. — 2-е изд., стер. — М. : Ком-Книга, 2007. — 192 с.
9. Хаксли, О. О дивный новый мир / О. Хаксли. — М. : АСТ, 2014. — 288 с.
10. Штепа, В. RUтопия / В. Штепа. — Екатеринбург : Ультра.Культура, 2004. — 384 с.

Сведения об авторе

Леонтьев Глеб Дмитриевич — ассистент кафедры философии и истории науки, Казанский национальный исследовательский технологический университет. Казань, Россия. gleontyev@me.com

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 10 (392).
Philosophy Sciences. Iss. 42. Pp. 18–21.*

INVARIANTS OF THE STRUCTURE OF UTOPIAN DISCOURSE

G. D. Leontyev

Kazan National Research Technological University, Kazan, Russia. gleontyev@me.com

The intent of this article is to analyze the structure of the utopian discourse, understand as synthesis of an art genre, utopian consciousness, and practical realization. Main attention is paid to the disclosure of its invariants, searching of constants, inherent to utopian discourse. As an opposite for utopian is consciousness, so there is the analyze of traits of ideological constructs.

Keywords: *utopia, ideology, hyperreality, simulacrum, abstraction, virtualization.*

References

1. Abensur M. Utopiya [Utopiya]. *50/50: opyt slovarya novogo myshleniya* [50/50: Experience of the Dictionary of New Thinking], red. by M. Ferro, Yu. Afanas'eva. Moscow, Progress Publ., 1989. Pp. 249–257. (In Russ.).
2. Ainsa F. *Rekonstruktsiya utopii* [Reconstruction of Utopia]. Moscow, Naslediye Publ., 1999. 207 p. (In Russ.).
3. Mangeym K. *Ideologiya i utopiya: diagnost nashego vremeni* [Ideology and Utopia: Diagnosis of our Time]. Moscow, Yurist Publ., 1994. 704 p. (In Russ.).
4. Mor T., Kampanella T. *Utopiya. Gorod Solntsa* [Utopia. Sun City]. Moscow, Algoritm Publ., 2014. 256 p.
5. Oruell D. *1984*. Moscow, AST Publ., 2016. 320 p. (In Russ.).
6. Sventokhovskiy A. *Istoriya utopii* [History of utopia]. Moscow, V. M. Sablin' Izdaniye, 1910. 428 p. (In Russ.).
7. *Utopiya i utopicheskoye myshleniye* [Utopia and Utopian Thinking], red. by V. A. Chalikova. Moscow, Progress, 1991. 405 p. (In Russ.).
8. Fogt A. *Sotsial'nye utopii* [Social Utopia]. Moscow, Kom-Kniga Publ., 2007. 192 p. (In Russ.).
9. Khakсли O. *O divnyy novyy mir* [Brave New World]. Moscow, AST Publ., 2014. 288 p. (In Russ.).
10. Shtepa V. *RUtopiya* [RUtopiya]. Yekaterinburg, Ul'tra.Kul'tura Publ., 2004. 384 p. (In Russ.).

УДК 159.9.01
ББК 87.2

БЫТИЙНАЯ ОСНОВА СОЗНАНИЯ: К АНАЛИЗУ ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДЕЛОВ СИМВОЛИЧЕСКОГО ОПИСАНИЯ ФУНКЦИЙ СОЗНАНИЯ

Статья подготовлена в рамках проекта № 2016-МУ-М1-08-08 «Конструктивистская парадигма в философии сознания» на выполнение научно-исследовательских работ для молодых учёных по приоритетным направлениям вузов-партнёров по сетевому взаимодействию (ФГБОУ ВО «ЮУрГПУ» и ФГБОУ ВО «МордГПИ»)

В. О. Богданова

Южно-Уральский государственный гуманитарно-педагогический университет, Челябинск, Россия

Анализируются эпистемологические пределы символического описания функций сознания. Бытийная основа сознания раскрывается через его проявление в «мире идей», в «мире ценностей» и в «мире деятельности» и способствует преодолению границ между этими мирами в единой целостности бытия.

Ключевые слова: *сознание, искусственный интеллект, мем, бытие, бихевиоризм, функционализм.*

Современную философию сознания невозможно отграничить от компьютерной науки, особенно от исследований в области AI [Artificial Intelligence — искусственный интеллект. — *Примеч. ред.*]. Причиной этого сближения являются прежде всего методологические предпосылки. Для методологии классической науки образцовым примером рационального мышления является логический вывод. Возникновение новой «символической» логики в конце XIX в. основывалось на идее, что правила такого вывода можно уловить чисто символическими (формальными, синтаксическими) средствами. Это привело к идее, что можно «думать» о всех когнитивных операциях в терминах манипулирования символами. Одним из воплощений этой идеи является использование таких понятий, как «язык мышления». По мысли Я. Хинтикки, именно эта идеология символической логики помогла вдохновить первоначальное развитие компьютеров [7. С. 10]. Компьютеры действительно выполняют в электронных или механических терминах операции, которые раньше выполнялись только сознательно направленными действиями человеческого ума. Технология AI — это попытка всё шире и шире распространить сферу таких когнитивных операций, которые могут быть переданы компьютерам. Однако вскоре было установлено, что фактическое логическое рассуждение не может быть полностью представлено чисто символическими средствами. Можно, например, представить все истины элементарной арифметики как логические следствия соответствующих логических аксиом, но невозможно так запрограммировать компьютер, чтобы он последо-

вательно, одно за другим, вывел все эти следствия. Поэтому необходимо исследовать основные эпистемологические пределы парадигмы мышления как символического процесса, что является чисто философской задачей, поскольку данные ограничения концептуальные и методологические.

Актуальным становится и другой вопрос: насколько правомерно само сравнение человеческого разума с цифровым компьютером, сознания с компьютерной программой? Сравнение сознания с компьютерной программой приводит к возникновению ошибочной гипотезы, строящейся на очередной логической подмене, что особенностью головного мозга, служащего проводником сознания, является именно его вычислительная природа. Десятки миллиардов нейронов головного мозга способны реализовывать сложнейшие биологические и культурные алгоритмы, совокупность которых именуется сознанием. Программа предполагает реализацию алгоритма формальной обработки символов без учёта их возможной интерпретации. С такими синтаксическими программами и работают классические компьютеры. Однако проблема в том, например, что NI [Natural Intelligence — естественный интеллект. — *Примеч. ред.*] вовсе не работает как программа. Если я высказываю суждение «она прекрасна как цветок», это вовсе не означает, что для того, чтобы лучше понять её, я должен изучать ботанику. Такая же логическая подмена кроется в гипотезе о «вычислительной природе сознания».

Следует отметить, что вопрос об «умных машинах» во многом мифологизирован в современной культуре. Особенно отчётливо это осознают те, кто непосредственно работает в области AI, ро-

бототехнике (например, Х. Ишигуро), поскольку ни ими, ни другими учёными, ни философами так и не определены цели и перспективы дальнейших исследований [8]. «Нельзя не заметить, — пишет Ю. Ю. Петрунин, — что даже самая изощрённая и эффективная программа, умело имитирующая человеческую интеллектуальную деятельность, для человека, понимающего механизмы её работы, теряет всю видимость “разумности”» [6. С. 32].

Для тех, кто в своих исследованиях стоит на методологической позиции классической науки, актуальным является вопрос о «мыслящей» машине, поскольку с точки зрения этой методологии сознание во многом тождественно мышлению. Дело в том, что мышление — очень широкое понятие, поэтому в классической философской традиции определённая достигалась за счёт дополнительных уточняющих понятий, характеризующих «мышление», — понятий «рассудок» и «разум». Применительно к интеллектуальной деятельности проявлением рассудка является действие по шаблону, проявлением разума — действие новым, заранее не заданным способом. Машина выбирает из уже имеющихся вариантов, но она не способна синтезировать новый способ действий. Например, выбор значения слова у человека определяется контекстом той иной ситуации, однако сам контекст не может быть встроен изначально во всё многообразие значений, следовательно, выбор контекста нельзя запрограммировать машине. Но машине может быть запрограммирована цель, к осуществлению которой ей нужно стремиться, кроме того, следует учесть, что шаблонов действий, которые можно заложить в память машины, несоизмеримо больше, чем может приобрести индивид за всю свою жизнь. Человек вынужден прибегать к творчеству на свой страх и риск во многом из-за недостатка информации. У машины такого информационного дефицита нет. Если имеется чёткая цель и определены «правила игры» (ведь не только техника, но и культура строится на подобных принципах), то большие шансы на успех в целенаправленной деятельности имеет усовершенствованный «рассудок», нежели творческий «разум». Таким образом, на вопрос «может ли компьютер мыслить?» можно ответить утвердительно в том случае, если «мыслить» — значит следовать определяющим правилам. Но вызывает сомнение, что искусственный интеллект способен овладеть стратегическими правилами и сам сможет формировать стратегии и изменять их в свете опыта.

Допущение создания искусственного интеллекта, который не уступает человеческому разуму, приводит к идеи, что сознание не является материальным свойством человека. Но что же это в таком случае? Метод аналитический философии, который является господствующим практически во всех современных концепциях философии сознания, требует начать ответ на этот вопрос с исследования словаря, посредством которого мы выражаем данные в опыте феномены. Язык и его контексты — это общественно гарантированный инструмент. Однако значение языковых выражений может также быть тесно связано с нейрофизиологическими состояниями. Например, можно зафиксировать опытным путём, что тем или иным мыслям соответствуют определённые волновые колебания в коре головного мозга, в которых можно различить альфа-, бета-, гамма- и дельта-волны.

В такого рода «когнитивном бихевиоризме» философы справедливо видели сильное упрощение реальной жизни и деятельности, соотносимой с сознанием. Опираясь на экспериментальные данные когнитивных наук, можно увидеть огромное разнообразие правил, схем, конвенций и др., применяемых в качестве объяснения наблюдаемых образцов человеческой деятельности, включая социальную жизнь. Всё это свидетельствует о том, что «социальный когнитивный процесс является первичным по отношению к индивидуальным актам мышления» (Л. С. Выготский). Ментальное — это не что иное, как поток индивидуальных и общественных символических образцов, созданных и управляемых агентами-людьми в соответствии с локальными нормами и конвенциями. Именно поэтому Д. Деннет приходит к мысли, что для рационального объяснения сознания достаточно обратиться к анализу культуры. Решая проблему объяснения сознания, Деннет применяет гипотезу «мемов» Р. Докинза. Мемы — фундаментальные единицы культуры. Мемы создаются, воспринимаются, передаются и «внедряются» в наследственную программу человека в виде так называемых эгоистичных генов головного мозга [1. С. 122]. «Само человеческое сознание — это громадный комплекс мемов (или, точнее, мемо-эффектов в мозге)» [10. Р. 210]. Каждый мем представляет собой некий алгоритм, культурную или поведенческую имитацию, следовательно, мему можно дать научное формализованное описание в виде простой программы. Однако Деннет не предлагает чёткую процедуру, позволяющую выявлять и описывать эти мемы. В таком случае, мем — это не более чем

очередной концепт, призванный объяснить природу и функции сознания, но он не имеет статуса научного факта, поскольку недоступен для эмпирического исследования.

В своих теоретических построениях Деннет проводит аналогию работы сознания с компьютерной программой, что сближает его взгляды с функционализмом. Функционализм базируется на реляционной методологии в исследовании сознания, не связывая его характерные свойства с природой носителя. Основной принцип функционализма о множественной реализации функций указывает на изоморфизм систем, которые могут иметь разные свойства и структуры, но выполнять одни и те же функции. Это означает, что функции ментальных состояний можно проследить не только на материале головного мозга, их носителем с некоторой долей условности можно считать и компьютер или теоретически любые мыслимые искусственные интеллектуальные системы («силиконовые мозги»). Дело не в материальных свойствах системы и не в особой «духовности» сознательных процессов, а в устойчивом характере функциональной связи. При таком подходе бинарные оппозиции классической научной рациональности (сознание—тело, монизм—дуализм, редукционизм—нередукционизм) не имеют никакого методологического смысла [2]. Сравнение сознания с компьютерной программой приводит Деннета к мысли, что функциональные отношения психологических состояний сознания можно описывать на нейтральном языке, не являющемся ни физикалистским, ни менталистским, хотя функции сознания связаны с работой физических структур.

Механизм мышления, чем бы он ни был, должен быть осмысленным. Осмысление предполагает постановку целей и задач мышления самим субъектом. В концепции Деннета работа человеческого сознания не отличается от поведения сложного робота, который управляется заложенными в него программами. Основная функция психики заключается в обработке информации. Нервную систему можно сравнить с информационной сетью, которая через специальные узлы — датчики (или входные устройства) и эффекторы (или выходные устройства) — связана с телом. Датчик — это любое устройство, получающее информацию из одной среды и передающее её в другую среду. В компьютере роль входных устройств выполняют клавиатура, мышь, микрофон, телекамера, которые переводят внешнюю

информацию в электронную среду, где она хранится в виде «битов».

Однако в компьютере существует очень чёткая граница между «внешним» миром и информационными каналами, чего нельзя сказать о человеке. У человека значительная часть информации генерируется его собственными структурами, а независимое от них существование структур «внешнего» мира всегда остаётся под вопросом. На основании этого представитель радикального конструктивизма Г. Рот определяет головной мозг человека как автономную и операционально замкнутую систему. Поступающая информация из окружающей среды переводится в нейродинамические процессы мозга и тем самым уже утрачивает свои первоначальные свойства и характеристики. Рецепторы в виде нейронного кода передают информацию в мозг, но она полностью видоизменяется. Лишь одна сотысячная часть активности мозга обусловлена работой органов чувств, вся остальная активность мозга направлена на конструктивную деятельность, осуществляемую на основе собственной информации. Таким образом, головной мозг не «отражает» мир, а конструирует реальность из «сырых» данных, получаемых от органов чувств и большого количества врождённых и приобретённых когнитивных структур [6].

Такие конструкции не являются произвольными, они создаются в соответствии с критериями, которые либо носят врождённый характер, либо основываются на индивидуальном опыте. Интересен и необъясним не только процесс преобразования информации извне в нейродинамические процессы, но и сам переход материальных процессов мозга в нематериальные состояния сознания. Деннет отмечает, что если нервные импульсы рассматривать как материю сознания, то нервная система должна напоминать телефонную сеть без абонентов или телевизионную сеть без зрителей. Человек привык считать, что должен существовать некий центральный Агент (Зритель, Босс), который принимает, преобразовывает, оценивает информацию и использует её в своей деятельности [3. С. 86]. В качестве такого Босса многие рассматривают сознание как некую сущность. Деннет считает, что этот подход неверен, так как невозможно отделить индивидуума от его тела, содержащего большое количество закодированной информации. Следовательно, и головной мозг нельзя рассматривать в качестве хозяина тела, он просто один из органов среди многих других. Функции головного мозга можно правильно понять, только если

рассматриваешь его не как хозяина, а как ещё одного довольно беспокойного слугу, работающего в интересах тела [3. С. 83–84].

Однако Деннет призывает отказаться от отождествления психики не только с мозгом, но и с телом как таковым. Если сознание человека уподобляется программе, а за любой программой скрывается программист, определяющий её содержание, то кто или что выполняет роль программиста сознания? Деннет утверждает, что программистом является дарвиновский естественный отбор, который способствует формированию поведенческих схем, реализация которых благоприятствует выживанию и продолжению рода. Именно естественный отбор закрепляет целесообразное, «разумное» поведение, помогающее приспособиться к условиям среды. Разумное поведение обычно описывается с помощью интенциональных идиом, на языке ментальных, сознательных состояний [1. С. 116]. Значимые для организма реакции на раздражения среды формируются под действием естественного отбора и закрепляются на уровне нейронных связей в мозге. Схемы нейронных связей могут быть истолкованы как своего рода программы, управляющие поведением организма [Там же. С. 119].

Но помимо генетически детерминированных схем сознание человека содержит данные индивидуального опыта, которые человек получает, погружаясь в социокультурную среду. В этой среде индивидуальная сущность сознания тоже исчезает, поскольку полностью растворяется в этой среде, является производной от неё. Видимость индивидуального сознания, единого «я» создаёт естественный язык, который связывает наброски «текстов» из получаемой чувственной информации. Человеческое сознание образуется в результате наложения путём обучения и воспитания на биологический субстрат (головной мозг) конструкций языка и культуры [9. С. 21]. Таким образом, по мысли Деннета, человеческое сознание — это не только продукт естественного отбора, но и результат социокультурного конструирования. Сознание кажется человеку чем-то индивидуальным, уникальным, личностным, поскольку человек просто не имеет представления обо всех его составляющих и его генезисе [3. С. 158].

Объясняя природу сознания, Деннет уничтожает его само своим объяснением, поэтому его концепция сближается с бихевиоризмом. Сознание состоит из множества информационных потоков, обусловленных физическими механизмами и культурой. Информационные потоки конкури-

руют между собой за доступ к мозгу. Поведение человека зависит от того, какой информационный поток добьётся «политического контроля». Нет единого управляющего центра в самом субъекте, который бы направлял эти потоки по нужному руслу. У Деннета нет оценивающего сознания, нет и «квалиа». Он игнорирует те аспекты сознания, которые являются наиболее загадочными и нуждающимися в объяснении. Но даже не в этом заключается основная проблема его теории, а в том, что деятельность сознания становится запрограммированной и неосмысленной. Она представляет собой лишь бессознательную реализацию культурных и эволюционных программ.

На наш взгляд, интенциональность сознания невозможна без осмысления. Следует использовать динамический подход к психическим феноменам, рассматривающий их как атрибуты образцов осмысленных действий, разворачивающихся в тесной связи друг с другом, и который открывает возможности для новых моделей объяснения последовательного развития событий взамен модели причинно-следственных отношений, заимствованной из классической физики. Например, многие события могут быть поняты, если принять во внимание необходимость следования конвенциям, целям, идеалам. Это нечто вроде стрелки компаса, согласующейся с локальными (и глобальными) структурами магнитного поля. Это отклонение траектории движения можно назвать «дискурсивным поворотом» (Р. Харре), переходом системы от готовности реагировать менее дифференцированно к готовности в той же ситуации реагировать более дифференцированно, что знаменует отказ от принципов каузальности и открывает новые возможности решения проблемы сознания. Ментальная деятельность сознания — это манипуляция символами в соответствии с правилами, предназначенная для определённых целей. Если мы признаём, что практики и навыки реализуются публично и получают своё значение в социальных установлениях, то отсюда непосредственно следует нерелевантность субъективных или ненаблюдаемых состояний и процессов головного мозга для исследования и понимания сознания. Если мы хотим определить значение конкретного поведения системы или понять цель некоторого её действия, мы должны узнать, каким правилам следовала система в данном случае, к какой цели она стремилась. Нужно отметить, что целевая обусловленность поиска у людей принципиально неалгоритмична. Поиск

цели людьми не может осуществляться по единому алгоритму. Но когда у человека появляется ясная цель, он её «находит», он неизбежно будет воспринимать её как некую данность, объективность, истину, а не как плод собственной фантазии. Следовательно, можно предположить, что и для успешной работы требуется чёткая постановка цели. Чтобы эффективно двигаться к цели, нужно последовательно и систематично работать с имеющейся информацией, отсеивать лишнее и оставлять главное, то есть по сути ставить перед собой задачи. Психолог В. П. Зинченко считает, что успешные результаты в любого рода деятельности, куда вовлечён человек, возможны только благодаря его свободе. «Наличие свободы в выборе и полагании целей с неизбежностью влечёт за собой свободу в выборе средств и способов достижения результата. Отсутствие какого-либо из этих компонентов или его жёсткая фиксация трансформируют умственную деятельность в нечто иное, например, в искусственный интеллект» [4. С. 191]. Мы полностью согласны с этим утверждением. Более того, AI освобождает человека от рутинных «рассудочных» функций по выработке алгоритма действий и последовательно-сти решения задач, предоставляя NI время и силы для «творческого» поиска цели.

Ориентация сознания на цели, идеальные планы является свидетельством того, что бытие гораздо богаче содержания исходных представлений сознания, но осуществление той или иной деятельности невозможно без этих представлений. Чтобы преодолеть эту противоречивую позицию, принято считать, что сознание с самого начала является общественным продуктом. Однако можно предположить, что общественная природа сознания скрывает ещё более масштабный и мощный

источник его генезиса и развития. Общественное сознание следует считать лишь частной формой отражения реального бытия, которое в своей совокупности включает в себя и общество, и природу в целом. Следовательно, для формирования идеальных планов этого реального целостного бытия требуются всё новые перманентно совершенствующиеся структуры сознания, преодолевающие его индивидуальные и общественные формы.

Сознание открывается через деятельность, когда соотносит поведение с пространственно-временным, культурным контекстами. Таким образом, сознание и деятельность представляют собой противоречивое единство. «Сознание» — это не просто эпитет, используемый применительно к понятию «деятельность», оно составляет её сущностное свойство, входит в определение деятельности. Хотя общество, на первый взгляд, всегда подчёркивает значимость сознания, тем не менее его реальные меры направляются на преобразовательную деятельность. Социальный, психический и технический аспекты этой деятельности представляют собой функциональные проявления единого в своей бытийной основе сознания. Сознание присутствует и в «мире идей», понятий, значений, научных знаний; и в «мире ценностей», эмоций и смыслов; и в «мире образов», представлений, символов и знаков; а также в «мире деятельности» (проективной и воспроизводящей). Поскольку сознание есть в каждом из этих миров, оно обладает не только рефлексивными, но и бытийными чертами. Оно решает определённые существенные задачи в структуре бытия, откликается на его «зов», направляет, по словам В. И. Вернадского, «бессознательные устремления науки и техники» и в целом человеческой деятельности на преодоление границ между этими мирами в единой целостности бытия.

Список литературы

1. Васильев, В. В. Трудная проблема сознания / В. В. Васильев. — М. : Прогресс-Традиция, 2009. — 272 с.
2. Винник, Д. В. Физические, функциональные и ментальные состояния: проблема соотношения / Д. В. Винник // *Философия науки*. — 2010. — № 2 (45). — С. 92–104.
3. Деннет, Д. Виды психики: на пути к пониманию сознания / Д. Деннет. — М. : Идея-Пресс, 2004. — 184 с.
4. Зинченко, В. П. Искусственный интеллект и парадоксы психологии / В. П. Зинченко // *Будущее искусственного интеллекта*. — М. : Наука, 1991. — С. 185–193.
5. Кезин, А. В. Радикальный конструктивизм: познание «в пещере» / А. В. Кезин // *Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия*. — 2004. — № 4. — С. 3–24.
6. Петрунин, Ю. Ю. Искусственный интеллект как феномен современной культуры / Ю. Ю. Петрунин // *Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия*. — 1994. — № 2. — С. 28–33.
7. Хинтиikka, Я. Философские исследования: проблемы и перспективы / Я. Хинтиikka // *Вопр. философии*. — 2011. — № 7. — С. 3–17.

8. Ишигуро, Х. Человек — это не тело [Электронный ресурс] / Х. Ишигуро // Россия 2045. Стратегическое общественное движение. — URL: <http://www.2045.ru/news/29917.html>
9. Юлина, Н. С. Что такое физикализм? Сознание, редукция, наука / Н. С. Юлина // Философия науки. — Вып. 12. Феномен сознания. — М. : ИФ РАН, 2006. — С. 9–42.
10. Dennett, D. *Consciousness Explained* / D. Dennett. — N. Y. : Little Brown&Co, 1991. — 530 p.

Сведения об авторе

Богданова Вероника Олеговна — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии, Южно-Уральский государственный гуманитарно-педагогический университет. Челябинск, Россия. verovictory@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 10 (392).
Philosophy Sciences. Iss. 42. Pp. 22–27.*

THE BEING OF CONSCIOUSNESS: TO THE ANALYSIS OF EPISTEMOLOGICAL LIMITS OF SYMBOLIC DESCRIPTION OF THE FUNCTIONING OF CONSCIOUSNESS

V. O. Bogdanova

South-Ural State Humanitarian Pedagogical University, Chelyabinsk, Russia. verovictory@mail.ru

The article analyzes the epistemological limits of the symbolic description of the functions of consciousness. The being of consciousness is revealed through its manifestation in “the world of ideas”, in “the world of values” and in “the world of actions”. This helps to overcome the boundaries between given worlds in a holistic view of being.

Keywords: *consciousness, artificial intelligence, meme, being, behaviorism, functionalism.*

References

1. Vasil'yev V.V. *Trudnaya problema soznaniya* [The Hard Problem of Consciousness]. Moscow, Progress&Tradition Publ., 2009. 272 p. (In Russ.).
2. Vinnik D.V. Fizicheskiye, funktsional'nyye i mental'nyye sostoyaniya: problema sootnosheniya [Physical, Functional and Mental States: the Problem of Correlation]. *Filosofiya nauki* [Philosophy of Science], 2010, no. 2 (45), pp. 92–104. (In Russ.).
3. Dennett D. *Vidy psikhiki: na puti k ponimaniyu soznaniya* [Types Psyche: on the Way to the Understanding of Consciousness]. Moscow, Idea-Press Publ., 2004. 184 p. (In Russ.).
4. Zinchenko V.P. *Iskusstvennyy intellekt i paradoksy psikhologii* [Artificial Intelligence and Paradoxes of Psychology]. *Budushcheye iskusstvennogo intellekta* [The Future of Artificial Intelligence]. Moscow, Nauka Publ., 1991. Pp. 185–193. (In Russ.).
5. Kezin A.V. *Radikal'nyy konstruktivizm: poznaniye «v peshchere»* [Radical Constructivism: Knowledge “in a cave”]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7. Filosofiya* [Bulletin of Moscow University. Series 7. Philosophy], 2004, no. 4, pp. 3–24. (In Russ.).
6. Petrunin Yu.Yu. *Iskusstvennyy intellekt kak fenomen sovremennoy kul'tury* [Artificial Intelligence as a Phenomenon of Modern Culture]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7. Filosofiya* [Bulletin of Moscow University. Series 7. Philosophy], 1994, no. 2, pp. 28–33. (In Russ.).
7. Hintikka Ya. *Filosofskiye issledovaniya: problemy i perspektivy* [Philosophical Investigations: Problems and Prospects]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 2011, no. 7, pp. 3–17. (In Russ.).
8. Ishiguro H. *Chelovek — eto ne telo* [Man — this is not the body]. *Strategicheskoye obshchestvennoye dvizheniye* [Russia 2045. The Strategic Social Movement]. Available at: <http://www.2045.ru/news/29917.html> (In Russ.).
9. Yulina N.S. *Chto takoye fizikalizm? Soznaniye, reduktsiya, nauka* [What is Physicalism? Consciousness, Reduction, Science]. *Filosofiya nauki. Vypusk 12. Fenomen soznaniya* [Philosophy of Science. Vol. 12. The Phenomenon of Consciousness]. Moscow, 2006. Pp. 9–42. (In Russ.).
10. Dennett D. *Consciousness Explained*. New York, Little Brown&Co, 1991. 530 p.

УДК 271-9
ББК 86

АСКЕТИЗМ В ХРИСТИАНСТВЕ I ВЕКА

П. А. Корначев

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, Москва, Россия

Представлены анализ и систематизация аскетических воззрений в христианстве I в. На основании первоисточников раскрывается учение апостолов о рабстве плоти и рабстве Христу, духовном и душевном человеке, предназначении христианина, борьбе со страстями, самодисциплине и обожении. Показаны роль Евангелий и корпуса Посланий в формировании аскетики IV–XIII вв., значение мотива последования Христу, место аскетизма в жизни христианской общины.

Ключевые слова: *аскетизм, раннее христианство, апостольский век, Новый Завет, апостол Павел, апостол Пётр, апостол Иаков.*

В сравнении с аскетизмом IV в. аскетические воззрения христиан трёх первых веков в религиозно-ведении традиционно получали меньше внимания. Вплоть до 1980-х гг., когда начала свою работу «Группа аскетического поведения в греко-римской древности», а также большей частью научного сообщества на Западе было принято предложенное Р. Валантасисом новое определение аскетизма¹, роль Нового Завета в формировании христианской аскетики представлялась весьма условной, поскольку «традиционные аскетические практики христианства герменевтически связаны с Новым Заветом, однако эти практики в нём не описаны ясно, не восхваляются и не рекомендуются» [7. Р. 12]. Однако, несмотря на отсутствие эксплицитно выраженного аскетического учения, Новый Завет открывает перед исследователями множество возможностей достичь лучшего понимания последующей традиции аскетического богословия, которое ко времени начала своего оформления как целостной системы в IV столетии уже значительно расходится с источниками I в. в описании аскетического поведения и его мотивов, целей и задач аскета, в используемых метафорах и других выразительных средствах языка. Наряду с лучшим пониманием последующей аскетической традиции, изучение аскезы и аскетики первых христиан служит также задаче описания и по возможности систематизации имплицитно содержащегося в новозаветных текстах учения о христианском подвижничестве, которое представляет значительный интерес для лучшего понимания раннехристиан-

ского богословия и степени влияния на него языческой и иудейской традиций.

Несмотря на то что в последние три десятилетия вышло в свет большое число работ, посвящённых частным вопросам исследования раннехристианского аскетизма², в том числе и несколько монографий³, в религиозно-ведении до сих пор не предпринималось попытки комплексного анализа и систематического изложения аскетических воззрений I в. как относительно независимого в своём становлении и развитии феномена. Ключевыми вопросами исследования раннехристианского подвижничества остаются его место в античном аскетизме, роль религиозного, социального и философского

² Значительное число наиболее важных из них вошли в следующие сборники: *Asceticism and Exegesis in Early Christianity* / ed. by H.-U. Weidemann. — Göttingen, 2013; *Asceticism and the New Testament* / ed. by L. E. Vaage, V. L. Wimbrush. — N. Y. ; London : Routledge, 1999; *Asceticism* / eds. V. L. Wimbrush, R. Valantasis. — N. Y. : Oxford University Press, 1998; *Ascetic Behavior in Graeco-Roman Antiquity: a Sourcebook*. — Minneapolis : Fortress, 1990.

³ См.: *Clark, E. A. Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity*. — Princeton University Press, 1999; *Elm, S. Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity*. — Oxford : Clarendon Press, 1994; *Finn, O. R. Asceticism in the Graeco-Roman World*. — Cambridge University Press, 2009; *Flood, G. The Ascetic Self. Subjectivity, Memory and Tradition*. — Cambridge University Press, 2004; *Geoffrey, G. H. The Ascetic Impulse in Culture and Criticism*. — Chicago ; London : University of Chicago Press, 1987; *Meeks, W. A. The Moral World of the First Christians*. — Westminster John Knox Press, 1986; *McGowan, A. Ascetic Eucharists: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*. — Oxford : Clarendon Press, 1999; *Сидоров, А. И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества*. — М. : Православ. паломник, 1998 и др.

¹ Аскетизм — это «деятельность в рамках господствующей социальной среды, направленная на открытие новой субъективности, иных социальных отношений и альтернативной символической вселенной» [13. Р. 797].

контекста в его генезисе, а также наличие преемственности между аскетическим богословием I и IV вв. В данной статье мы попытаемся наметить пути к разрешению этих вопросов через анализ и систематизацию аскетического учения новозаветных авторов.

Обращаясь к понятию аскетизма, стоит, с одной стороны, отметить те трудности, которые в его определении стоят перед современным религиоведением, с другой — остановиться на начальном этапе истории его использования. Очевидно, что определение, основанное на огромном собрании фактов аскетического поведения и развёрнутой системе аскетике двухтысячелетней христианской истории, не будет работать применительно к аскетизму I в., однако ἀσκησις встречается в христианской литературе уже во II столетии. В первые три века слово «аскет» в значении «подвижник» употреблялось применительно к христианам, пребывавшим в посте и молитве, отречьшимся от своего имущества и отличавшимся благотворительностью, девственникам или вдовицам. Известно об окружных посланиях к девственницам Климента Римского [2. С. 48], что говорит о весьма широком распространении этого вида христианского подвижничества уже к началу II в. Из текста Нового Завета, в том числе и его наиболее ранних частей — посланий ап. Павла — следует, что уже во время апостолов среди членов христианской общины были те, кого можно смело назвать аскетом по меркам IV в.

Определение аскетизма, которое может быть применимо как для I в., так и для последующей аскетической традиции, должно включать в себя три ключевых момента: систематичность аскезы, отрицательную и положительную стороны аскетической программы. Хорошим примером такого определения служит следующее, данное в статье для *The Encyclopedia of Religion* Уолтером Кэлбером: «[Понятие аскетизм,] будучи используется в религиозном контексте, может быть определено как добровольная, последовательная и хотя бы частично систематическая программа самодисциплины и самоограничения, в которой сиюминутные, чувственные или мирские (profane) блага отвергаются в пользу достижения более высокого духовного состояния или более основательного погружения в священное».

Руководствуясь им, можно приступать к анализу источников и систематизации выявленных проявлений аскетизма.

Основными источниками по аскетизму I в. являются тексты, вошедшие в канон Нового Завета.

Косвенные свидетельства можно найти в писаниях мужей апостольских, археологических источниках, а также трудах церковных писателей II, III и IV вв. Последнее особенно касается свидетельств о существовании отдельных видов подвижничества и использовавшейся в первые два века в аскетическом богословии специфической лексики. Отдельной группой источников выступают христианские апокрифы. Большинство из них принадлежит II в. и содержит весьма мало фактического материала, однако некоторые из них — в частности, Деяния Павла, Петра, Иоанна, Фомы и Андрея — хотя и имеют по преимуществу легендарный характер, принадлежат раннехристианскому дискурсу и позволяют судить если не о взглядах и действиях христиан I в., то об их восприятии и развитии последующими поколениями.

Наряду с ограниченным кругом достоверных источников, исследование аскетизма I в. сталкивается также с проблемой демаркации аскетике апостолов и её последующей патристической интерпретации. Как отмечает Э. Кларк, большинство аскетических писателей IV–VIII вв., обращаясь к тексту Нового Завета, стремились или приблизить истолкование его отдельных фрагментов к положениям собственной аскетической доктрины, или «смягчить» аскетический посыл первоисточника [5. Р. 12].

Говоря о корпусе Посланий Апостольских как об основном источнике для исследования аскетизма I в., мы никоим образом не преуменьшаем ни аскетического посыла, заключённого в приведённых евангелистами проповедях Христа, ни значения текста Евангелий и Деяний для последующей христианской аскетике. Более того, сам термин «аскетизм» употребляется лишь в книге Деяний (24:16), хотя в остальных частях Нового Завета встречается множество его синонимов¹; аскетически же окрашенные тексты Нового Завета группируются вокруг двух стержневых тем: подражания Христу и послушания Духу, — и соответственно вокруг двух «аскетических центров» канона: Четвероевангелия и Посланий ап. Павла.

Мотив следования или подражания Христу, присутствующий как у апостолов, так и в последующей традиции, восходит к словам Спасителя, переданным тремя евангелистами: «если кто хочет

¹ В Деян. 24:16 глагол ἀσκέειν употреблён в форме ἀσκέω, синонимами этого глагола в Новом Завете являются слова γυμνάζειν (упражняться), ἀγωνίζεσθαι (бороться), ἐλαγωνίζεσθαι (вновь вступать в борьбу), ἀθλεῖν (бороться, состязаться).

идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною» (Мф. 16:24, ср. Мк. 8:34, Лк. 9:23). В корпусе Посланий неоднократно встречаются отсылки к этому изречению, иногда опосредованные ссылкой на опыт самого апостола как последующего Христу (1 Кор. 4:16, 11:1; Флп. 2:5, 3:17; 2 Фес. 3:7; Евр. 12:2; 1 Пет. 2:21).

В Евангелиях следование за Христом, сопрягаемое с отказом от привычного уклада и принятием креста (Мк. 8:34–35; Мф. 16:24–25; Лк. 9:23–24), требует самоотречения и не несёт осязаемых выгод, хотя и является даром Божиим (Ин. 6:65), удержанным от мудрых мира сего (Мф. 11:25). Его целью является предписанное христианам совершенство: «будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный» (Мф. 5:48). Аскетический окрас понимания первыми христианами этой заповеди ярко выступает у ап. Петра: «по примеру призвавшего вас Святаго, и сами будьте святы во всех поступках» (1 Пет. 1:15).

Для апостолов последование Христу означает не копирование действий учителя, но в первую очередь готовность разделить Его судьбу, учение и страдание. Отречение от своей воли называется нищетой духа (πτωχοὶ τῷ πνεύματι), дарующей Царство (Мф. 5:3; Лк. 6:20). Сам Христос называет Себя «кротким и смиренным сердцем», призывая верующих взять на себя Его благое иго (Мф. 11:29–30). В Посланиях ап. Павла, при сохраняющемся мотиве подражания Христу, появляется также мотив упражнения, внутренней борьбы в расщеплённой человеческой природе. Упражнение (γυμνασία) в благочестии полезнее телесного, так как даёт обетования будущей жизни (1 Тим. 4:7–8). Прямое сравнение христианина с атлетом встречается дважды: в 1 Кор. 9:24–27 и 1 Тим. 4:7–8, однако пронизывает текст в характерной лексике и призывах к совершенствованию и борьбе. Итогом этой продолжительной борьбы должна стать победа над ветхим человеком (Еф. 4:22), отказ от его образа жизни — жизни по плоти (Рим. 8:12–13), открывающая возможность спасения со Христом (Рим. 6:8, 11).

Помимо аскезы, которой христианин мог придерживаться через следование пути Христа, вплоть до мученической смерти, аскетическое наследие Евангелий заключается и в «заповедях блаженства», которые некоторые исследователи называют «законами христианского подвижничества» [3. С. 41]. Основания для аскетической интерпретации этих девяти предписаний коренятся в том разрыве между христианином и «миром сим», ко-

торый красной нитью проходит через всю историю аскетике.

В Новом Завете, особенно в текстах корпуса Посланий, имплицитно содержатся положения, относящиеся ко всем разделам сформировавшейся позднее в законченном и систематическом виде христианской аскетике. Таких разделов, несколько упрощая и пытаясь систематизировать разветвлённую и зачастую разнородную традицию аскетического богословия, можно выделить три: аскетический анализ страстей, учение о христианском совершенстве и разработка аскетических предписаний, запретов и приёмов.

«Отрицательной» стороне аскетизма посвящена значительная часть посланий ап. Петра, ап. Павла и ап. Иакова. Яркой характеристикой подхода ап. Павла к проблеме жизни по заповедям и внутренней дисциплины является метафора смерти — «смерти для греха». Крещение христианина уже есть такая смерть, поскольку он крестится в смерть Христа (Рим. 6:2–3), чтобы воскреснуть Его воскресением, поскольку подобие в одном — смерти — означает и подобие в другом (Рим. 6:5). Христос умер для греха, а живёт для Бога — такое же самочувствие должен обрести христианин (Рим. 6:10–11, Гал. 2:19–20), ибо, умерев со Христом, он умер для «стихий мира» (Кол. 2:20). Ощущение себя как бы ожившим из мёртвых лишает грех власти (царствования) над телом, члены тела предаются Богу в орудия праведности (Рим. 6:12–13; 1 Кор. 6:15), и «уже не я живу, но живёт во мне Христос» (Гал. 2:20). Воскресший также должен искать горнего и не помышлять о земном (Кол. 3:1–2).

Чувство смерти постоянно сопровождает христианина, ап. Павел «умирает каждый день» (1 Кор. 15:31; 2 Кор. 4:11), однако это не смерть как забвение: через смерть ради Христа, ношение в теле «мёртвости Господа Иисуса» открывается и жизнь во Христе (2 Кор. 4:10–11). Даже более того, сама жизнь ап. Павла — Христос, и желание «разрешиться и быть со Христом» противостоит тяге к жизни не из-за стремления к удовольствию или инстинкта самосохранения, но лишь ради миссионерского служения (Флп. 1:22–23). Ап. Пётр несколько смягчает эсхатологический посыл ап. Павла, переводя его слова в плоскость самодисциплины: обретя возможность истинной жизни в Христе и постоянное чувство смерти, христианин становится подобным страннику в мире, удаляясь от «плотских похотей, восстающих на душу» (1 Пет. 2:11), и его странствие осуществляется при постоянной памяти смерти:

«со страхом проводите время странствия вашего» (1 Пет. 1:17).

Христиане призываются «стоять в Господе» (Флп. 4:1), «ходить во Христе» (Кол. 2:6). Эти выражения предполагают некую длительность пребывания в подвиге. Достижение святости и непорочности осуществимо через твёрдость и непоколебимость в вере (Кол. 1:22–23), когда всякое действие есть действие во имя Христа (Кол. 3:17). Терпение — залог совершенной полноты (Иак. 1:4), трезвость и бдение надлежит христианам как сынам света, в ночи готовым к новому пришествию Христа (1 Фес. 5:6). «Трезвитесь, бодрствуйте, — призывает апостол, — потому что противник ваш диавол ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить» (1 Пет. 5:8).

Однако самодисциплина не ограничивалась лишь трезвением духа и твёрдостью в вере. Через весь корпус Посланий проходит мотив разграничения «внешнего» и «внутреннего» человека, причём в отношении первого нередко употребляются весьма жёсткие определения и предписания. «Страдающий плотию перестает грешить», — пишет ап. Пётр (1 Пет. 4:1), тление внешнего человека производит обновление внутреннего (2 Кор. 4:16), причём «во внутреннем человеке (ἔσω ἄνθρωπον)» христианин утверждается Духом, принимая в сердце Христа (Еф. 3:16–17).

В аскетическом учении апостолов можно найти рекомендации по противодействию почти всем страстям, позднее вошедшим в святоотеческую классификацию и насчитывавшим со времени Евагрия Понтийского восемь наименований [1. С. 310]. Касательно чревоугодия действовало правило «всё мне позволительно, но не всё полезно» (1 Кор. 6:12): пища служит лишь насыщению, между пищей и чревом существует прямое отношение, не вовлекающее духовные силы человека, ибо человек для Бога и воскрешается Богом, а пища со чревом будут уничтожены (1 Кор. 6:13–14). Блуд предлагалось искоренять «измождением плоти» (1 Кор. 5:5) и пониманием высокого предназначения тела: «тело не для блуда, но для Господа» (1 Кор. 6:13).

Наиболее полно и последовательно взгляды ап. Павла на брак раскрыты в 1 Кор. 7. Эта глава порождает множество толкований, вплоть до теорий, что конфликт с частью общины возник на основании разных подходов к определению причин болезни (неуравновешенности элементов или воздействия враждебных сил [12]), попыток увидеть в словах ап. Павла призыв к изменению социаль-

ного положения женщин, угнетённых отсутствием выбора [14. Р. 75], или полемику с воззрениями иудаизма I в. на отношения полов [8. Р. 158–179]. Учёные справедливо отмечают многослойность поучения апостола: в некоторых местах он говорит от своего лица, в других ссылается на повеление свыше, которое он лишь передаёт [9. Р. 261]. Так, он прямо говорит, что не имеет «повеления свыше» относительно девства, и даёт лишь совет (1 Кор. 7:25). Совет апостола заключается в рекомендации вступать в брак «если не могут воздержаться» (ст. 9) и сохранять безбрачие, если христианин в силах побороть «разожжение». Однако пожелание самого ап. Павла — «чтобы все люди были, как и я» (ст. 7), поскольку «хорошо человеку не касаться женщины» (ст. 1), а брак предполагает затерянность в житейском: «Неженатый заботится о Господе... а женатый заботится о мирском», апостол же хочет, чтобы христиане были беззабот (ст. 32–33).

Сребролюбие прямо называется ап. Павлом «корнем всех зол», и имеющему пропитание и одежду лучше довольствоваться тем, что у него уже есть (1 Тим. 6:8, 10). Ап. Иаковом земные богатства сравниваются с цветущими травами, осыпающимися под жаром солнца (Иак. 1:10). Говоря о печали и унынии, ап. Павел разделяет «печаль ради Бога» — покаяние — и «печаль мирскую», производящую смерть (2 Кор. 7:10). Тщеславие апостолы предлагают побеждать почитанием себя за ничто и испытанием лишь своего дела, ибо «каждый понесёт своё бремя» (Гал. 6:3–4). Человек не имеет ничего, что бы он не получил, и потому не вправе хвалиться и превозноситься (1 Кор. 4:7): хвалиться можно лишь крестом, которым для христианина распят мир (Гал. 6:14). В аксиологически «перевернутом» мире меняются и предметы гордости: униженный вправе хвалиться своей высотой, а богатый — унижением (Иак. 1:9–10). Гневу и гордости противопоставляются смирение и кротость: лучше оставаться обиженными и терпеть лишения, чем иметь тяжбы (1 Кор. 6:7), тем более что всё равно «все, желающие жить благочестиво во Христе Иисусе, будут гонимы» (2 Тим. 3:12). Христиане также призываются к послушанию, повиновению друг другу в страхе Божиим (Еф. 5:21), поскольку «Бог гордым противится, а смиренным даёт благодать» (1 Пет. 5:5).

Рисуя удручающую картину окружающих христианина искушений и слабости человеческой природы, апостолы не обходят вниманием и «положительные», обращённые к небу стороны

аскетизма, предлагая разработанную аксиологическую модель и обосновывая необходимость, даже потребность подвижничества для человека. Их проповедь разворачивается в новой онтологической ситуации — ситуации прошедшей ночи и приблизившегося дня, как символически характеризует её ап. Павел (Рим. 13:12). Приходит час пробудиться ото сна (ст. 11), и в это время приблизившегося Царствия апостол призывает христиан быть твёрдыми и непоколебимыми, всегда преуспевать в деле Господнем (1 Кор. 15:58). Поскольку нет общения света со тьмою, Христа с Велиаром, каждому из христиан придётся сделать свой экзистенциальный выбор: остаётся ли он с миром или с Богом. Деление проходит нацело, ибо «человек с двоящимися мыслями не твёрд во всех путях своих» (Иак. 1:8), а «дружба с миром есть вражда против Бога» (Иак. 4:4).

Символическая реальность, в которой происходит событие спасения, требующее отклика человека, есть расщеплённая реальность «или — или», наполненная двоицами истинного и ложного, доброго и злого. Одна из наиболее символических дихотомий — света и тьмы или проходящей ночи и приблизившегося дня (Рим. 13:12). Есть и множество других двоиц, проникающих корпус Посланий: противопоставление духа мира сего Духу от Бога (1 Кор. 2:12), душевного и духовного человека (1 Кор. 2:14–15, 15:44), плоти и Духа, мудрости мира и безумия пред Богом (1 Кор. 3:19), Господнего и мирского (1 Кор. 7:34), младенца и мужа (1 Кор. 13:11), внутреннего и внешнего (2 Кор. 4:16) и т. п.

Немалое значение в Посланиях приобретает задача обоснования нужности аскетизма, естественной склонности к нему человеческой природы. По мысли ап. Павла, человек в своей телесности — Божий храм, и Дух Божий живёт в этом храме (1 Кор. 3:16, 6:19; 2 Кор. 6:16), прославляя в этом храме Бога (1 Кор. 6:20). Однако люди сами оскверняют тело, предаваясь «в похотях сердец их нечистоте» (Рим. 1:24), при этом имея заповеди как кодекс для суда и напоминание — и потому, согрешая, знают, что совершают достойное смерти (Рим. 1:32). Осквернение людьми себя как храма Божьего происходит или от незнания истины, открытой в пришествии Христа, или по причине отступления от неё — страшного преступления, неискупимого через жертву — «ожидание суда и ярость огня» (Евр. 10:26–27), — и поэтому лучше человеку «не познать пути правды, нежели, познав, возвратиться назад от преданной им святой

заповеди» (2 Пет. 2:21). Итак, проблема должного поведения напрямую связана с проблемой познания закона, а исполнение предписанного находится для апостолов в тесной связи со знанием: «кто понимает делать добро и не делает, тому грех» (Иак. 4:17). Аскетический импульс христианства апостольского века берёт начало в этой связанности знания и требования. Раз открывшаяся истина, что вся откровенная история предназначалась к спасению христиан, призывает их, «препоясав чресла ума... бодрствуя», не предаваться похотям, быть подобным послушным детям, быть святыми (ἅγιοι) во всех поступках, как свят Сам Господь (1 Пет. 1:13–16).

Состояние сознающего свой грех и продолжающего грешить ап. Павел называет упорством, противопоставляя ему «постоянство в добром деле» (1 Рим. 2:7–8): первое ведёт к гневу Божьему и смерти, второе — к вечной жизни. Постоянство — ступень к надежде славы Божией, от [перенесения с хвалой] скорби происходит терпение, от него — опытность, от опытности — надежда. Человек становится рабом того, кому (чему) он повинуется. В этической сфере это означает дихотомию рабства греху к смерти и послушания (ὀψακοῖ) к праведности (Рим. 6:16, 18), причём плодом последнего является святость, а концом — вечная жизнь (Рим. 6:22). Христианин куплен «дорогою ценою» — кровью Христа — и потому должен стоять в свободе, а не возвращаться в рабское состояние (Гал. 5:1): «К свободе призваны вы, братия, только бы свобода ваша не была поводом к угождению плоти» (там же, ст. 13).

Идея рабства греху раскрывается в знаменитых пассажах гл. 7 Рим. об отношении закона и греха (ст. 7–14) и влиянии последнего на волю человека (ст. 15–25). Ключевыми антропологическими понятиями здесь выступают плоть (σάρξ), дух (πνεῦμα) и ум (νόος). Закон духовен (πνευματικός), а человек плотян (σάρκινός) и, принимая закон умом, остаётся пленником действующего в плоти, чуждой добру (ст. 18), иного закона, подчиняющего волю и делающего зло (ст. 19–23). Жизнь в рабстве греху характеризуется похотью, злобой, завистью, гнусностью, непокорностью и ненавистью (Тит. 3:3). Дух же желает противного плоти, его главный плод — любовь, тогда как плоды плоти многочисленны и грешны (Гал. 5:19–21). Расщеплённость человеческой природы ставит освобождение от рабства греху необходимым условием праведной жизни — жизни «не по плоти, но по духу» (Рим. 8:1,4), причём средством освобождения от власти греха

называется «духом умерщвление дел плотских» (Рим. 8:13), а поскольку образ жизни определяет помышления (Рим. 8:5), то и борьба с помышлениями. Таким образом, противопоставление плоти и духа переходит из умозрительной сферы в практическую, встаёт вопрос о характере и методах освобождения от власти плоти.

«Умерщвление земных членов» напрямую связывается в Кол. 3:1–5 со смертью и жизнью во Христе, рабству плоти противопоставляется рабство Христу (Гал. 1:10). В нём человек способен терпеть голод, жить в скудости и недостатке (Флп. 4:12–13). Залогом жизни *κατὰ πνεύμα* является обретение *πνεύμα θεοῦ* или, что в гл. 8 Рим. синонимично, Духа Христова (ст. 9–10). Дух живёт в человеке (ст. 11), ведёт его (ст. 14), свидетельствует об избранности (ст. 16). Свидетельство Духа даёт твёрдую уверенность в незначительности земного страдания в сравнении с имеющей открыться славой (ст. 18). Рабство Христу связано с полным самоотречением, сравнимо с заточением в тюрьму — не случайно ап. Павел называет себя узником Христа (Еф. 3:1, 4:1). Душевными (*ψυχικοί*) же, не имеющими духа, называются «ругатели, поступающие по своим нечестивым похотям» (Иуд. 1:18–19). Жизнь в духе предполагает и поступки по духу, принадлежность Христу означает и со-распятие: распятие плоти «со страстями и похотями» (Гал. 5:24). Выбор между плотью и духом равнозначен выбору доли в вечности, и «сеющий в плоть свою от плоти пожнёт тление, а сеющий в дух от духа пожнёт жизнь вечную» (Гал. 6:8). Отказ от своей воли мотивируется не только рабством плоти: человек живёт и умирает не для себя, но для Бога (Рим. 14:8). Став воином Христа, человек должен подобающим образом переносить страдания и не связывать себя житейскими делами (2 Тим. 2:3–4).

Учение апостолов разворачивается в ситуации близости «последнего времени» (Евр. 10:25, 37). О приближении часа суда свидетельствует ап. Павел, обращаясь к коринфянам со свидетельством об изменении без воскресения многих из них: «не все мы умрём, но все изменимся... мёртвые воскреснут нетленными, а мы изменимся» (1 Кор. 15:51–52). Ожидание второго пришествия Христа предполагает бодрствование, так как оно придёт «как тать ночью» (1 Фес. 5:2; 2 Пет. 3:10), когда люди будут чувствовать себя в безопасности. «Пришествие Господне приближается... Судия стоит у дверей», — и апостолы призывают к долго-терпению (Иак. 5:8–9), твёрдости «в святой жизни и благочестии» — ибо если и мир разрушит-

ся, то как ещё устоять христианину? (2 Пет. 3:11). В ситуации скорой парусии заботой становится явиться перед Судьёй «неосквернёнными и непорочными в мире» (2 Пет. 3:14).

Остановившись на отрицательной стороне аскетической программы новозаветных писателей и их подходах к обоснованию необходимости аскетизма и систематичности подвига, стоит сказать и о третьей составляющей аскетического учения I в. — аксиологии подвижничества. Передавая речь ап. Павла перед Феликсом и Друзиллой (Деян. 24:24–25), приведшую римского правителя в страх, Дееписатель одной фразой передаёт её содержание: «...περὶ δικαιοσύνης καὶ ἐγκρατείας καὶ τοῦ κρίματος τοῦ μέλλοντος» («...о правде, о воздержании и о будущем суде»). Смысловое единство трёх членов проповеди узника соответствует единству апостольского учения, в котором аскетизму (*ἐγκράτεια*) отводится интегральная роль по отношению к сoteriологии и эсхатологии. Жизнь в духе (или во Христе) есть залог соучастия в вечности и преодоления рабства плоти, «кто во Христе, тот новая тварь» (2 Кор. 5:17). Человек предназначен к вечности, её обретению посвящена жизнь, а залогом служит дар Духа (2 Кор. 5:5). В земной жизни христиане выступают в роли сеятеля: душевного тела, тления, уничтожения, немощи, — чтобы в воскресении пожать плод славы, нетления и силы, восстать в теле духовном (1 Кор. 15:42–44).

Аскетизм тесно связан с эсхатологией. Богословие Посланий разворачивается в новой онтологической ситуации, связанной с явлением в мир Спасителя, пришедшего взыскать погибшее человеческое естество (Мф. 18:11), причём Ветхий Завет воспринимался как пролог к Новому: пророки предсказывали будущую благодать (1 Пет. 1:10). Христиане не имеют на земле «постоянного града», их помыслы устремлены к будущему, и потому они, вслед за Христом, выходят за стан мира, неся поругание Иисуса (Евр. 13:13–15). Уход за стан есть и выход в вечность: мир и его похоть проходят, а «исполняющий волю Божию пребывает вовек» (1 Ин. 2:17). Безгрешность — залог вечности, поскольку грех — «жало смерти» (1 Кор. 15:56), а рождённый от Бога не может грешить (1 Ин. 3:9).

Конечная цель христианского подвига — совершенство (*τέλειος*) (Кол. 1:28; Евр. 6:1), о даровании христианам совершенства молится ап. Павел (2 Кор. 13:9). Совершенство достигается через принятие Духа и самопреобразование, ап. Павел призывает представить тела в жертву Богу и преобразоваться

обновлением ума (Рим. 12:2). Став через подвиг подобием камня, христианин устроит из себя «дом духовный», чтобы приносить духовные жертвы Христу (1 Пет. 2:5), пребывающий во Христе не постыдится в Его пришествие (1 Ин. 2:28).

Дихотомия душевного и духовного требует от выбравшего путь к свету изменения взглядов на мир: обыденная мудрость должна смениться безумием (1 Кор. 3:18). В пришествии Христа открывается «Божественная правда» (Рим. 1:16–17), открывающаяся принявшим Духа (Рим. 1:12) и ставшим духовными, способным судить обо всём, имеющим «ум Христов» (1 Кор. 2:16). Жизнь в Духе, проповедуемая ап. Павлом, имеет прямое отношение к истинному знанию: «никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1 Кор. 12:3). Нынешнее знание неполно: «мы отчасти знаем и отчасти пророчествуем», подобно взгляду сквозь тусклое стекло (1 Кор. 13:9, 12). Аскеза служит истинному знанию, возрастанию в возраст мужей, поскольку усыновляет Христу. В случае с ап. Павлом страдание плоти являлось ещё и платой за откровение: будучи «восхищён в рай и слышав неизречённые слова» (2 Кор. 12:4), он получил «жало в плоть».

Духовность — атрибут последнего Адама, Господа с неба, и путь к ней лежит через душевность (1 Кор. 15:45–47). «Господь есть Дух» (2 Кор. 3:17), поэтому обращение из душевного человека в духовного есть нечто много большее, чем этическое требование — оно есть необходимое условие вечной жизни. В богословии апостолов осуществляется противоположение первого и второго Адама: «как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1 Кор. 15:22). И если в земной жизни человек носит образ и человека из земли, перстного, то в воскресении совершенства примет образ небесного (1 Кор. 15:49) и с ним — свободу (2 Кор. 3:17–18). Однако человек должен быть достоин «дома нерукотворённого», и для этого желает не «совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью» (2 Кор. 5:4).

В Христе — «новая тварь», и посему жизнь в Нём ставится выше обрезания или необрезания (Гал. 6:15). В Христовом Воскресении человек становится «новой тварью», он изменится при последней трубе (1 Кор. 15:52), но до этого должен ещё «облечься в нового человека», святого и праведного, оставив образ жизни человека ветхого, «истлевающего в обольстительных похотях» (Еф. 4:22, 24). Для этого нужно «обновиться духом ума» (Еф. 4:23).

Близость последнего времени — близость совершенной ясности, неприкрытости, полноты. «Когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится» (1 Кор. 13:10) — прекратится и отрывочное познание, сменившись совершенным. Готовность к такому знанию есть атрибут мужа, но не младенца. Пока же апостолы дают молоко, но не твёрдую пищу, а «питаемые молоком несведущи в слове правды» (Евр. 5:12).

Подводя итог рассмотрению феномена аскетизма в христианстве апостольского века, можно вслед за П. П. Пономарёвым констатировать, что «начало христианского аскетизма совпадает с самым временем появления христианства» [2. С. 62]. Аскетическое учение имплицитно содержится в Евангелиях, Посланиях и книге Деяний. Эти же источники предоставляют свидетельства аскетического поведения в среде ранних христиан.

В результате рассмотрения аскетического учения первого века становится ясно, что значительная часть аскезики IV и последующих веков опиралась на уже существовавшую, хотя эксплицитно ещё не выраженную, традицию как подвига, так и теоретического обоснования подвижничества, что позволяет по-новому поставить вопрос о новшествах и закономерностях развития христианской религии в этот период.

В основании новозаветной аскезики лежит характерное и для последующей традиции противопоставление рабства плоти и рабства Христу, состояний греховной самодостаточности и усыновлённости Богу. В рабство плоти человек попадает в результате пренебрежения открывавшейся в законе и явленной в пришествии Христа истины, промысла Бога о мире и человеке в мире. Освобождение от рабства плоти достижимо через умерщвление её дел, принятие Духа, направленность мысли к будущей жизни. Принявший Духа и рабство Христу противопоставляется душевному, телесному человеку, а дела духа — делам плоти. Живущий в духе подобен страннику на земле, он призван выйти из мира «за стан», нося поругания Христа.

В аскетическом учении первого века, как было показано выше, можно выделить три основных измерения: отрицательное — критическое рассмотрение природы человека и его поступков, — «дисциплинарное», содержащее множество практических советов по борьбе с грехом, в сжатой форме представляя классификацию пороков и добродетелей христианина, а также положительное, аксиологическое, занимающееся ценностным обоснованием подвижничества и вопросами загробной жизни.

Целью аскезы апостолами называются обретение совершенства и вечная жизнь. Совершенство есть во многом раскрытие внутреннего потенциала человека, возрастание из «младенца» в «мужа», открывающее новые горизонты познания и приносящее радость и мир. В загробной жизни спасшихся христиан ожидают «новые тела», несокрытость знания и воплощение образа Божия.

Наряду с положениями, объединяющими или позволяющими проследить прямую связь с более поздней традицией, в аскетике I в. есть и характерные лишь для неё моменты. Это в первую очередь мягкость предписаний в отношении телесной аскезы и «общинный», а не уединённый характер подвига. Если одной из особенностей аскетизма в сравнении с моральным богословием является стремление вырвать субъекта из обыденности, противопоставление ей [7. P. 172], то в учении апостолов, касающемся жизни общины, такое изъятие из обыденности — «мира» предполагается для всех её членов. Христианская община противопоставляется миру, что было естественным в ситуации малочисленности христиан и чужести их

воззрений большинству жителей античного мира. Аскетика апостолов не имеет асоциального характера и направлена скорее на поддержание целостности общины и мирное сосуществование христиан. Значительную роль в эволюции аскетических представлений христиан в сторону монашества, без сомнения, сыграло распространение христианства и его утверждение как главенствующей религии ойкумены.

Как отмечает Г. Флуд, субъективная сторона аскетизма, конкретное воплощение его принципов есть всегда «интеризация» традиции, «формирование нарратива жизни в соответствии с нарративом традиции, который может осознаваться как воплощение традиционной памяти» [11. P. 124]. И в этом смысле развитое аскетическое учение победившего христианства было интеризацией новозаветной аскезы. Во II–IV вв. осуществилось развитие основных идей Посланий, заложены основания монашеской традиции, были разработаны основные стратегии интерпретации новозаветных текстов в аскетическом ключе.

Список литературы

1. Зарин, С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению / С. М. Зарин. — СПб., 1907. — 722 с.
2. Пономарёв, П. П. Догматические основы христианского аскетизма по творениям восточных писателей-аскетов IV века / П. П. Пономарёв. — Казань, 1899. — 222 с.
3. Сидоров, А. И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества / А. И. Сидоров. — М. : Православ. паломник, 1998. — 545 с.
4. Ascetic Behavior in Graeco-Roman Antiquity : a sourcebook. — Minneapolis : Fortress, 1990. — 544 p.
5. Asceticism and Exegesis in Early Christianity / ed. by H.-U. Weidemann. — Göttingen, 2013. — 480 p.
6. Asceticism / ed. by V. L. Wimbush, R. Valantasis. — N. Y. : Oxford University Press, 1998. — 669 p.
7. Asceticism and the New Testament / ed. by L. E. Vaage, V. L. Wimbush. — N. Y. ; London : Routledge, 1999. — 457 p.
8. Boyarine, D. A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity / D. Boyarine. — Berkeley : Univ. of California Press, 1994. — 400 p.
9. Clark, E. A. Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity / E. A. Clark. — Princeton Univ. Press, 1999. — 437 p.
10. Finn, O. R. Asceticism in the Graeco-Roman World / O. R. Finn. — Cambridge Univ. Press, 2009. — 196 p.
11. Flood, G. The Ascetic Self. Subjectivity, Memory and Tradition / G. Flood. — Cambridge Univ. Press, 2004. — 304 p.
12. Martin, D. B. The Corinthian Body / D. B. Martin. — N. Heaven, Conn. : Yale Univ. Press, 1995.
13. Valantasis, R. Constructions of Power in Asceticism / R. Valantasis // J. of the American Academy of Religion. — 1995. — № 63. — P. 786–804.
14. Wire, A. C. The Corinthian Women Prophets: a Reconstruction through Paul's Rhetorics / A. C. Wire. — Minneapolis : Fortress, 1990. — 326 p.

Сведения об авторе

Корпачев Пётр Александрович — аспирант кафедры философии религии и религиоведения философского факультета, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова. Москва, Россия. korpachevpa@gmail.com

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 10 (392).

Philosophy Sciences. Iss. 42. Pp. 28–36.

ASCETICISM IN THE FIRST CENTURY CHRISTIANITY

P. A. Korpachev

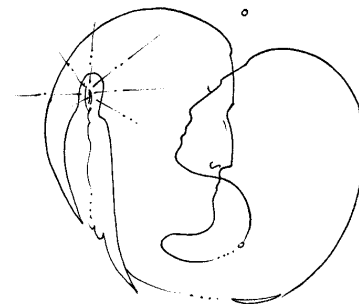
Lomonosov Moscow State University. Moscow, Russia. korpachevpa@gmail.com

The article analyzes and attempts to systematize ascetic beliefs in Christianity of the 1st century. Based on primary sources, it reveals the teaching of the apostles of slavery to the flesh and slavery to Christ, the spiritual and the natural man, the Christian mission, the struggle with the passions, self-discipline and deification. It also shows the role of the Gospels and the Epistles in the formation of ascetic theology in IV–XIII cc., the value of the following of Christ motif, the place of asceticism in the life of the Christian community.

Keywords: *Asceticism, Early Christianity, Apostolic Age, The New Testament, Apostle Paul, Apostle Peter, Apostle James.*

References

1. Zarin S.M. *Asketizm po pravoslavno-khristianskomu ucheniyu* [Asceticism According to the Orthodox Christian Teachings]. St. Petersburg, 1907. 722 p. (In Russ.).
2. Ponomaryov P.P. *Dogmaticheskiye osnovy khristianskogo asketizma po tvoreniyam vostochnykh pisateley-asketov IV veka* [Dogmatic Basis of Christian Asceticism According to the IV Century Eastern Ascetic Writers]. Kazan, 1899. 222 p. (In Russ.).
3. Sidorov A.I. *Drevnekhristianskiy asketizm i zarozhdeniye monashestva* [Early Christian Asceticism and the Emergence of Monasticism]. Moscow, 1998. 545 p. (In Russ.).
4. *Ascetic Behavior in Graeco-Roman Antiquity: a Sourcebook*. Minneapolis, Fortress, 1990. 544 p.
5. *Asceticism and Exegesis in Early Christianity*. Ed. by H.-U. Weidemann. Göttingen, 2013. 480 p.
6. *Asceticism*. Ed. by V. L. Wimbush, R. Valantasis. New York, Oxford University Press, 1998. 669 p.
7. *Asceticism and the New Testament*. Ed. by L. E. Vaage, V. L. Wimbush. New York, London, Routledge, 1999. 457 p.
8. Boyarine D. *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*. Berkeley, Univ. of California Press, 1994. 400 p.
9. Clark E.A. *Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity*. Princeton University Press, 1999. 437 p.
10. Finn O.R. *Asceticism in the Graeco-Roman World*. Cambridge University Press, 2009. 196 p.
11. Flood G. *The Ascetic Self. Subjectivity, Memory and Tradition*. Cambridge University Press, 2004. 304 p.
12. Martin D.B. *The Corinthian Body*. New Heaven, Conn., Yale Univ. Press, 1995.
13. Valantasis R. Constructions of Power in Asceticism. *Journal of the American Academy of Religion*, 1995, no. 63, pp. 786–804.
14. Wire A.C. *The Corinthian Women Prophets: a Reconstruction through Paul's Rhetorics*. Minneapolis, Fortress, 1990. 326 p.



*Вестник Челябинского государственного университета. 2016. № 10 (392).
Философские науки. Вып. 42. С. 37–40.*

УДК 130.2
ББК 87.667.1

КУЛЬТУРА ПРЕОДОЛЕНИЯ В ПОЛИТИКЕ: ПРЕДМЕТНО-ЭНЕРГИЙНЫЙ ПОДХОД К ИДЕЕ ЕВРАЗИЙСТВА

А. И. Мацына

*Военно-воздушная академия имени профессора Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина (филиал в г. Челябинске),
Челябинск, Россия*

Обосновывается необходимость философской рефлексии евразийской идеи при помощи предметно-энергийного метода. Учёт диалектики предметной и энергийной составляющих в реализации сложного образа будущего многополярного мира позволяет сформировать культуру евразийского преодоления однополярности в политике и односторонности в нашем собственном осмыслении идеи евразийства.

Ключевые слова: предметно-энергийный метод, евразийство, евразийская идея, геополитика, столкновение цивилизаций, месторазвитие, многополярность, цветущая сложность, преодоление, культура преодоления.

Смысловые линии западной геополитической мысли (Ф. Ратцель, Р. Челлен, Х. Макиндер, А. Мэхэн, К. Хаусхофер, К. Шмитт, У. Кирк, Г. Киссинджер, С. Хантингтон, Ф. Фукуяма, Ж. Аттали, К. Санторо, З. Бжезинский, П. Ханна) базируются на стремлении к пространственному преобладанию посредством реализации моделей «свой—чужой» и «столкновения цивилизаций». Эта тенденция максимально развивается в мондиалистской концепции однополярности — неизбежности полной планетарной интеграции под единым началом. Знаковый слоган «Запад и все остальные» предполагает усиление позиций Запада на фоне взаимостолкновения и ослабления других цивилизаций. Созданный З. Бжезинским образ «чёрной дыры» трансформируется П. Ханной в серию навязываемых им образов «утраченной России», а проблемы регионов оцениваются только как факторы ослабления региональной политики [8].

Полноценной альтернативой западному геополитическому вызову является аутентичная линия российских философов евразийского направления

(Н. Я. Данилевский, П. Н. Савицкий, Л. Н. Гумилёв, неоевразийство), дающего более конструктивные идеи, нежели противостояние и столкновение. Это идеи месторазвития, соборности, «цветущей сложности», идеократии. Тонкий и сложный процесс стратегического контроля евразийских народов над собственным месторазвитием может быть основан лишь на гармоничном балансе Востока и Запада; безоглядное стремление любой культуры к доминированию ведёт лишь к конфликтам и потрясениям [6].

Говоря иными словами, всегда существует опасность потери ориентира «цветущей сложности» и его замены на ксенофобскую формулу противостояния «свой—чужой». Вопрос о неадекватности понимания отношения «мы и они» оказывается острой проблемой в ситуации конфликта интересов различных культур [2]. Космополитизм в этой ситуации представляется оправданием для существования всемирного сообщества и острейшим вопросом для философской дискуссии [1]. Отношение «свой—чужой» способно свести к нулю мораль-

но-нравственные устои и отношения между этносами, привести к образованию двойных стандартов и ксенофобской политике «столкновения». С. Нижников обозначает проблему морали в политике [3], отсутствие которой приводит к трагедии большого количества людей. Созидание цивилизационной этики и безопасности с опорой на целостное прочтение этических категорий в общенациональной идентичности позволило бы найти основу для цивилизационного прорыва России [6]. Философско-культурное основание евразийского преодоления однополярности связывается с осмыслением многополярности как «предметной многополярности»; а преодоления Россией «катастрофы обнуления» — с её положением как «внешнего третьего» [4] по отношению к глобальному цивилизационному противостоянию.

Дальнейшее развитие евразийской идеи представляется связанным с необходимостью её философского наполнения и ухода от прочтения в одностороннем (национальном, экономико-географическом или геополитическом) ключе. Философский концепт есть идеализированная философская мера, необходимая для обозначения смысла наших стремлений, «налаживания разумности». В этом смысле разрушение базовых государственных структур в Азии на протяжении последних десятилетий предстаёт как пример действия деструктивных регулятивов, произрастающих из хантингтоновского *The West and the Rest*. Задачей философии в этой ситуации является предложение жизнеспособного концепта, в роли которого видится предметно-энергичный подход (А. Невелев) к прочтению евразийской идеи, формирующий модель личностного и социального бытия в рамках культуры. С позиции предметно-энергичного подхода Восток (с его культурой Дао, Мокши) можно рассматривать как вектор на устранение предметной определённости и выход на приоритет энергичных тенденций. Запад же представляет собой вектор направленности на приоритет вещных форм. Обе тенденции можно рассматривать как родовую (народ) и личностную тенденции.

Разделение предметности и энергичности предполагает их количественные параметры в виде экстремумов: максимум предметной определённости сопряжён с минимумом энергичности, и наоборот. Обратная зависимость между предметностью и энергичностью как экстремумов бытия и является той философско-методологической «системой координат», в которую вписывается идея евразийства. Восток предстаёт как конституируемый

приоритетом энергичности, а Запад — приоритетом предметности. В геополитическом, культурном и философском смыслах России-Евразии остаётся только одно — идти по границе между этими приоритетами. С одной стороны — погружение в царство количества и материальности, где присутствует опасность заострения культуры в предметных формах. С другой — погружение в энергичность, в «активное недеяние», которое, будучи воспринятым вне контекстуальных рамок породившей его культуры, может обратить мир в текучесть и предметный хаос.

Разрушение предметности одновременно порождает и высвобождение энергичности. На нефилософствующих уровнях бытия это предстаёт как разрушительность, превращение всего в предметную неопределённость. Философское стояние на границе означает отрицание хаоса, возникновение устойчивости, когда граница по отношению к тенденции негации играет уже положительную роль. Это идеализирующее философское отрицание впадения в крайности порождает и «собственного дитя» — самоосмысление, скрывающееся в слове «не». В глубине «безотносительного “не”» (Г. Гегель) кроется положительность. Пограничная точка «нетости» отмечает точку Преодоления, когда в умах останавливается хаос и обретается начало созидания, жизнеутверждающего творчества.

В этом смысле роль России и философии совпадают — это медиаторы, посредники. «Не» — положительная граница, когда стояние на «лезвии бритвы» означает «великое созидание, переносящее взгляд с того, ЧТО мы любим на то, что мы ЛЮБИМ» (А. Б. Невелев), с приоритета предметности на приоритет любящей энергичности. Концентрированную самоограничением деятельную способность (энергичность) правомерно трактовать как светское понимание духа. Предельная предметная неопределённость в этом состоянии сопряжена с предельной энергичной насыщенностью, потенциальностью [7].

Данный подход к евразийской идее предполагает необходимость учёта диалектики предметной и энергичной составляющих в реализации сложного образа будущего многополярного мира и способен избавить нас от разного вида перекосов сознания. Образно говоря, мы способны достроить правовое, экономическое, политическое здание евразийства, подняв его ещё одним, философским, этажом выше. Предметная — экономическая, юридическая, правовая идентичность евразийства должна быть вписана в философскую систему

координат. Это позволит философски осмыслить родовые приоритеты Востока и Запада, проявляющиеся в любом материале. Евразийское же стояние России на границе Востока и Запада поразительным образом совпадает с задачами собственно философского осмысления. Именно в России философский концепт всегда тяготеет и тяготеет к полноте и целостности охвата. Российский фило-

софский взгляд обладает наиболее объективной точкой обзора, а система философских координат — наибольшей универсальностью в охвате предметно-энергетического приоритета. Это позволяет сформировать культуру преодоления односторонности, однополярности в политике и совершить удачный концептуальный старт в своё и общее евразийское будущее.

Список литературы

1. Bouzov, V. Globalization and Cosmopolitanism: Some Challenges / V. Bouzov // Dialogue and Universalism. J. of the international society for universal dialogue. — 2015. — Vol. XXV, № 2. — P. 236–244.
2. Goryunov, V. Redundancy as a Driving Force of Human Existence / V. Goryunov // Dialogue and Universalism. J. of the international society for universal dialogue. — 2015. — Vol. XXV, № 2. — P. 244–256.
3. Niznikov, S. Spiritual Cognition and Morality / S. Niznikov // Dialogue and Universalism. J. of the international society for universal dialogue. — 2015. — Vol. XXV, № 2. — P. 171–178.
4. Девятков, А. Путь правды — разведка: теория и практика «мягкой силы» / А. Девятков. — М. : Вольт, 2013. — 352 с. (Небополитика).
5. Манифест ОПОД «Евразия» [Электронный ресурс] // Евразийский взгляд (основные принципы доктринальной евразийской платформы). — URL <http://eurasia.com.ru/eurasianlook.html> (дата обращения 01.11.2016).
6. Мишучков, А. А. Цивилизационные дискурсы диалога в гражданском обществе: единство международной системы прав человека и традиционных ценностей / А. А. Мишучков // Философия. Толерантность. Глобализация. Восток и Запад — диалог мировоззрений : тез. докл. VII Рос. филос. конгресса, Уфа, 6–10 окт. 2015 г. : в 3 т. — Уфа : РИЦ БашГУ, 2015. — Т. I. — С. 243.
7. Невелев, А. Б. Предметно-энергетический метод / А. Б. Невелев // Философия. Толерантность. Глобализация. Восток и Запад — диалог мировоззрений : тез. докл. VII Рос. филос. конгресса, Уфа, 6–10 окт. 2015 г. : в 3 т. — Уфа : РИЦ БашГУ, 2015. — Т. I. — С. 41.
8. Ханна, П. Второй мир / П. Ханна. — М. : Европа, 2010. — 616 с.

Сведения об авторе

Мацына Андрей Иванович — кандидат философских наук, доцент кафедры ГиСЭД, Военно-воздушная академия имени профессора Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина (филиал в г. Челябинске). Челябинск, Россия. matsyna@inbox.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 10 (392).
Philosophy Sciences. Iss. 42. Pp. 37–40.*

CULTURE OF OVERCOMING IN POLITICS: SUBJECT-ENERGETIC APPROACH TO THE IDEA OF EURASIAN

A. I. Matsyna

*Air Force Academy named by N. Ye. Zhukovsky and Yu. A. Gagarin (Chelyabinsk branch), Chelyabinsk, Russia.
matsyna@inbox.ru*

The author talks about the need to continue the philosophical reflection of the Eurasian idea with the help of subject-energetic method. The account of the dialectic of subject and energetic components in the implementation of complex image of the future multipolar world, allows you to create a culture of the Eurasian overcome unilateralism in politics and one-sidedness in our thinking about the idea of Eurasianism.

Keywords: *subject-energetic technique, Eurasianism, the Eurasian idea, geopolitics, the clash of civilizations, topogenesis, multipolarity, blossoming complexity, overcoming, culture of overcoming.*

References

1. Bouzov V. Globalization and Cosmopolitanism: Some Challenges. *Dialogue and Universalism. Journal of the International Society for Universal Dialogue*, 2015, vol. XXV, no. 2, pp. 236–244.
2. Goryunov V. Redundancy as a Driving Force of Human Existence. *Dialogue and Universalism. Journal of the International Society for Universal Dialogue*, 2015, vol. XXV, no. 2, pp. 244–256.
3. Niznikov S. Spiritual Cognition and Morality. *Dialogue and Universalism. Journal of the International Society for Universal Dialogue*, 2015, vol. XXV, no. 2, pp. 171–178.
4. Devyatov A. Put' pravdy — razvedka: teoriya i praktika «myagkoy sily» [The Path of Truth — Intelligence: Theory and Practice of «Soft Power»]. Moscow, Volant Publ., 2013. 352 p. (In Russ.).
5. Manifest OPOD «Evraziya» [“Eurasia” Manifesto]. Available at: <http://eurasia.com.ru/eurasianlook.html> (data obrashcheniya 01.11.2016). (In Russ.).
6. Mishuchkov A.A. Tsivilizatsionnyye diskursy dialoga v grazhdanskom obshchestve: yedinstvo mezhdunarodnoy sistemy prav cheloveka i traditsionnykh tsennostey [Civilizational Discourse Civil Society Dialogue: the Unity of the International System of Human Rights and Traditional Values]. *Filosofiya. Tolerantnost'. Globalizatsiya. Vostok and Zapad — dialog mirovozzreniy* [Philosophy. Tolerance. Globalization. East and West — a dialogue of worldviews. Abstracts VII Russian Congress of Philosophy, Ufa, 2015, 6–10 October, in 3 vol. Vol. I]. Ufa, RIC BashGU, 2015. 243 p (In Russ.).
7. Nevelev A.B. Predmetno-energiynnyy metod [Subject-energetic Method]. *Filosofiya. Tolerantnost'. Globalizatsiya. Vostok and Zapad — dialog mirovozzreniy* [Philosophy. Tolerance. Globalization. East and West — a dialogue of worldviews. Abstracts VII Russian Congress of Philosophy, Ufa, 2015, 6–10 October, in 3 vol. Vol. I]. Ufa, RIP BSU, 2015. P. 41 (In Russ.).
8. Hanna P. *Vtoroy mir* [Second World]. Moscow, Yevropa Publ., 2010. 616 p. (In Russ.).

УДК 130.2
ББК 71.0

АНИМА И АНИМУС: ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

Е. А. Фоминых

Гуманитарный университет, Екатеринбург, Россия

Представлена философско-культурологическая интерпретация основных идей К. Г. Юнга и ряда его последователей об Аниме и Анимусе, которые персонифицируют женское и мужское начало. Их образы многозначны, амбивалентны, зависят от индивидуальности человека и от конкретной культуры, поэтому могут выступать в качестве основания для сравнительного анализа культур в синхронном и диахронном аспектах.

Ключевые слова: *культура, интерпретация, архетип, Анима, Анимус, мужское, женское, Эрос, Логос.*

Работы К. Г. Юнга уже давно нашли широкое признание среди отечественных культурологов и философов культуры. Особой популярностью пользуются такие понятия, как «архетип», «Тень», «Анима», «Анимус», «Самость». В данной статье рассматриваются понятия «Анима» и «Анимус», как наиболее сложные и неоднозначные в интерпретации самого К. Г. Юнга и его последователей.

Отметим также, что вопрос об Аниме и Анимусе вызывает у последователей К. Г. Юнга жаркие споры. Самый радикальный взгляд предлагает Дж. Хиллман, который полагает, что нельзя преувеличивать роль деления мужского/женского в психологии, поскольку такое деление «зашоривает ум», толкает его в ловушку пары противоположностей [3. С. 30].

В данной статье для работы над анализом культуры за основу были взяты идеи самого К. Г. Юнга, а также тех его учеников, которые развивают и углубляют исходные позиции мыслителя по данным вопросам.

В своей теории бессознательного К. Г. Юнг главным образом использует следующую иерархию архетипов: Тень, Анима/Анимус, Самость, он также использует понятие «Персона», которое ряд его последователей трактуют как архетип. Анима и Анимус — равнозначные фигуры для мужской и женской психики, в некоторых работах они заменяются словом «душа». Анима и Анимус тесно связаны с архетипом Тени и порой сливаются с ним, при этом фигуры Анимы и Анимуса расположены глубже в бессознательном, и определение их эмоциональной окраски представляется более сложным. С другой стороны, образы Анимы и Анимуса могут служить выражением психической целостности — Самости. Символика Анимы переплетается с формами проявления архетипа

Великой Матери (психической целостности женщины), соответственно, Анимуса — с архетипом Мудрого старца (психической целостности мужчины). Образ объединённых Анимы и Анимуса, как соединение женского и мужского, также выражает психическую целостность. Таким образом, архетипические фигуры как бы перетекают одна в другую в своём символическом выражении.

С функциональной точки зрения К. Г. Юнг рассматривает Аниму и Анимус как внутреннюю установку, дополняющую характер Персоны и включающую отсутствующие в ней свойства человека. Частным случаем здесь является персонификация Анимой женского в мужской психике, и мужского в женской — Анимусом. Сильный мужчина оказывается по-женски мягок и податлив в отношениях с бессознательным, а самая женственная женщина — неподатливой и упрямой во внутренних вопросах [7. С. 468].

С другой стороны, К. Г. Юнг полагает, что Анима отвечает за чувства у мужчин (функцию отношений, или Эрос), в то время как Анимус — за мышление у женщин (функция различения и познания — Логос). Таким образом, мужчина получает способность вступать в отношения, а женщина — рефлексировать [4. С. 178].

К. Г. Юнг подчёркивает, что Аниму и Анимус трудно обнаружить и осознать, поскольку они недоступны непосредственно и начинают действовать только при общении с партнёром противоположного пола, накладывая на него свои проекции.

С возрастом этот образ меняется. Первым объектом подобных проекций становится родитель противоположного пола. К. Г. Юнг полагает, что чрезвычайная распространённость и эмоциональность мотива сизигии доказывает его фундаментальность; его основанием служат не вытесненные

образы отца и матери, а образы фантазии, основанные на предварительном душевном опыте, он ассимилирует образы реальных родителей, и именно это ведёт к разочарованию во взрослом возрасте [5. С. 115]. Э. Юнг отмечает, что в процессе взросления человека проекции меняются: Анимус начинает проецироваться на других людей (учитель, брат, муж), а также на объективные свидетельства духа — церковь, государство, общественные институты, творения науки и искусства [8].

К. Г. Юнг рассматривает Аниму и Анимус как посредников между сознанием и бессознательным, которые отфильтровывают содержание последнего и при извлечении из проекций, интегрируются в сознание [4. С. 182]. Э. Юнг уточняет разницу между ними: Анима придаёт образ содержания, поднятым из бессознательного, в то время как Анимус — смысл [8].

И в личном, и в культурном материале существует огромное разнообразие образов для выражения Анимы и Анимуса. В первую очередь они связаны с мифами о половых ролях мужчин и женщин, а также с моделями брачных отношений, и выражаются образом божественной пары. Подробно образы греческих богов как модели поведения полов в своих работах рассматривает Дж. Ш. Болен. К этим же сюжетам обращается А. Гугенбуль-Крейг, рассуждая о браке. Он полагает, что брак Зевса и Геры символизировал для греков сущность супружества, в христианстве их заменил образ Святого семейства. Для каждого исторического периода свойственны свои формы, обоснования брака и отношения к нему, и если животные инстинктивно воспроизводят «семейные» структуры в неизменном виде, то у человека брак и семья «в корне искусственны». Европейский брак в своей современной форме — «следствие длительного развития философских, религиозных, политических, социальных и экономических представлений» [1]. А. Гугенбуль-Крейг также отмечает, что отношения между полами наполнены мифами, которые нередко носят сексистский характер, однако это только мифы: уподобление женского начала пассивному или эротическому, любви и нежности ничем не обосновано и представляет собой не закономерность, а «защитный механизм в действии», срабатывающий в противовес подчинённому положению женщин.

В современном обществе с отходом от религии Анима и Анимус проецируются на певцов, деятелей искусств, спортивных звёзд и т. д. Э. Юнг выделяет четыре типа Анимуса в соответствии

с типами мужчин: «мужчины выдающейся физической силы», «мужчины дела», «мужчины слова» и «мужчины мудрости». Выражение Анимуса через образ «мужчины выдающейся физической силы» (герои легенд, спортсмены, ковбои, тореодоры, авиаторы и т. п.) характерно для примитивных или для молодых женщин, а также для примитивного уровня в любой женщине. Для женщин более придиричивых предпочтителен образ «мужчины дела», направляющего свою энергию на нечто важное. Образы «мужчины слова» или «мужчины мудрости» представляют интеллектуальную тенденцию; Э. Юнг определяет их как Анимус в более узком смысле, именно он может быть духовным наставником или выражать таланты женщины [8].

К. Г. Юнг считает, что Анима и Анимус обладают как положительными, так и отрицательными аспектами. Анима способна видоизменяться, ей свойственна парадоксальная двусмысленность, колебания от наивысшего до низжайшего, от богини до падшей женщины. В этом выражается её характер «супраординарной личности». Анима биполярна, поэтому её образы могут быть прямо противоположными, она «может являться в один момент позитивной, а в следующий негативной: молодой — старой, матерью — девой, доброй феей — злой ведьмой, святой — падшей» [6. С. 197]. Анима также имеет «окультурную» связь с «мистериями», с миром тьмы вообще, в ней часто присутствует религиозный оттенок. Она всегда имеет особое отношение ко времени: как правило, она более или менее бессмертна и вневременна [Там же. С. 198].

Наличие отрицательных аспектов проявляется и в функции Анимы как Эроса и Анимуса как Логоса. К. Г. Юнг отмечает, что в отрицательном варианте женский логос составлен из мнений — априорных предположений, претендующих на абсолютную истинность и заменяющих собой рассуждения. Большое значение в женских рассуждениях, отмечает К. Г. Юнг, имеет «Отец» — сумма общих мнений. При этом любая проблема становится предметом их личного тщеславия и обид. Тогда Анимус не поддаётся убеждению с помощью логических доводов. У мужчины при беседе с Анимусом инициативу захватывает Анима. Их диалог содержит много общих мест, приведённых нехотят, банальностей, при этом полностью отсутствует логика. Они оказываются в банальной коллективной ситуации, хотя испытывают иллюзию индивидуальности своих отношений. Отношение Анима/Анимус очень эмоционально, а потому коллективно. Здесь нет речи о чём-то

индивидуальном, и участники плохо сознают, что с ними происходит. Мужчина при этом становится чувствительным и раздражительным, а женщина попадает под власть упрямых мнений, предвзятых интерпретаций, инсинуаций, непонимания. Всё это ведёт к разрушению отношений [4. С. 176–177].

К. Г. Юнг считает, что при анализе образов Анимы и Анимуса у отдельного человека или его творчества необходимо учитывать ряд моментов.

По отношению к отдельному человеку образ может варьировать в зависимости от возраста. Так, у взрослого мужчины Анима предстаёт в образе более молодой женщины, в старости он находит компенсацию в образе очень молодой девушки или даже ребёнка [6. С. 198].

Образ, который для мужчины указывает на Аниму, для женщины символизирует Великую Мать, и образ, выражающий Анимус для женщины, для мужчины указывает на образ Мудрого старца или Учителя.

В зависимости от психического уровня формирования проблемы выражение Анимы может варьировать от наиболее общих образов (ночь, приемлющее) или географических объектов (море, пещера), а также представителей растительного и животного мира (роза, тюльпан, кошка, корова, змея, тигр, птица) до культурных образов (богини, национальные героини), предков женского рода и образа конкретной женщины; то же происходит и с репрезентацией Анимуса.

В зависимости от индивидуальных особенностей самого человека образы Анимы и Анимуса могут проявляться различно в соответствии с уровнем психического развития.

При исследовании культуры образы Анимы и Анимуса могут быть использованы для сравнительного анализа. М.-Л. фон Франц демонстрирует различие обществ, где превалирует развитие Логоса и Эроса. Она сравнивает Западную Европу и Южную Индию и приходит к выводу, что в Индии женщины гордятся своей фемининностью, поскольку там существует более дифференцированная установка по отношению к Эросу, в то время как на Западе «характерна вязкость, вульгарность и неразборчивость на уровне Эроса, наряду с более высокой дифференциацией Логоса, чем на Востоке» [2. С. 38].

Рассматривая особенности Анимы и Анимуса, соотношения мужского и женского в западной культуре, Э. Юнг отмечает, что мужское ценится гораздо выше, чем женское, а потому мужчине

при встрече с Анимой необходимо поднять на поверхность нечто, что рассматривалось как низшее, ему необходимо спуститься с высоты, отказаться от своей гордости, чтобы признать Аниму как Госпожу, которой нужно повиноваться. Женщина воспринимает Анимуса как нечто противоположное, так как для неё привычно подчиняться маскулинному принципу, поэтому женщине приходится преодолевать не гордость, а неуверенность в себе и инертность, на этом пути возникает опасность быть непонятой и осуждённой. Всё это является результатом переоценки маскулинности, характерной для Европы и Америки [8].

В качестве ещё одной культурной особенности в интерпретации образов Анимы и Анимуса К. Г. Юнг указывает проблему отсутствия морального образования этого плана в европейском обществе. Он отмечает, что в Европе большинство людей удовлетворены своей самоуверенностью и не хотят признавать свои проекции. И даже там, где это делается, с Анимой и Анимусом нельзя «поладить» раз и навсегда, им нужно постоянно уделять внимание, поскольку чем больше они погружены в бессознательное, тем больше их влияние [4. С. 183].

На основании вышесказанного выделим моменты, которые необходимо учитывать при интерпретации культуры через призму архетипов Анимы и Анимуса, следуя идеям К. Г. Юнга и его ближайших последователей:

- баланс Логоса и Эроса, стандарты восприятия мышления и чувства в культуре;
- распределение мужских и женских ролей в мифологическом и религиозном материале;
- контекст других архетипов, образы которых связаны с Анимой и Анимусом;
- детализированность образов Анимы и Анимуса в различных материалах культуры, позволяющая определить степень развития/оставания различных феноменов в обществе.

Таким образом, Анима и Анимус в рамках юнгианского анализа могут быть интерпретированы различно на уровне личности. При переносе на уровень культуры также обнаруживается возможность спектра интерпретаций одного и того же образа исходя из особенностей конкретного общества. В то же время возможно использование данных психических структур в качестве смыслового центра для изучения широкого круга проблем, основания для сравнительного анализа культур в синхронном и диахронном аспектах.

Список литературы

1. Гуггенбюль-Крейг, А. Брак умер — да здравствует брак! [Электронный ресурс] / А. Гуггенбюль-Крейг. — URL: <http://www.jungland.ru/node/1200> (Дата обращения 09.12.2013)
2. Франц, М.-Л. фон. Фемининность в волшебных сказках / М.-Л. фон Франц / пер. с англ. В. Мершавки. — М. : Независимая фирма «Класс», 2010. — 256 с.
3. Хиллман, Дж. Терапия, сны и воображение / Дж. Хиллман // К. Г. Юнг и современный психоанализ : хрестоматия по глубинной психологии. — Вып. 1. — М. : ЧеРо, 1996. — С. 6–33.
4. Юнг, К. Г. AION / К. Г. Юнг // Юнг, К. Г. Избранное / пер. с нем. Е. Б. Глушак, Г. А. Бутузова, М. А. Собуцкого, О. О. Чистякова ; отв. ред. С. Л. Удовик. — Минск : Попурри, 1998. — С. 155–246.
5. Юнг, К. Г. Об архетипе и особенно о понятии Анима / К. Г. Юнг // Юнг, К. Г. Бог и бессознательное. — М. : Олимп : АСТ-ЛТД, 1998. — С. 99–121.
6. Юнг, К. Г. Психологические аспекты Коры / К. Г. Юнг // Юнг, К. Г. Душа и миф: шесть архетипов : пер. с англ. — М. ; Киев : Совершенство : Port-Royal, 1997. — С. 178–201.
7. Юнг, К. Г. Психологические типы / К. Г. Юнг / пер. с нем. под общ. ред. В. В. Зеленского. — Минск : Попурри, 1998. — 656 с.
8. Юнг, Э. О природе Анимуса [Электронный ресурс] / Э. Юнг. — URL: <http://jungland.net/node/1937> — (Дата обращения 05.12.2014)

Сведения об авторе

Фоминых Елена Александровна — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры социально-гуманитарных дисциплин, Гуманитарный университет. Екатеринбург, Россия. manager-gu@yandex.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 10 (392).
Philosophy Sciences. Iss. 42. Pp. 41–45.*

ANIMA AND ANIMUS: PHILOSOPHICAL AND CULTURAL INTERPRETATION

E. A. Fominykh

Liberal Arts University, Yekaterinburg, Russia. manager-gu@yandex.ru

The article presents philosophical and cultural interpretation of the main ideas by C. G. Jung and some of his followers about such notions as Anima and Animus, the possibility of their usage for cultural interpretations. The basic point of Anima is representation of femininity while Animus demonstrates masculinity. Their images are polysemantic, ambivalent, depending of age, sex, cultural level of a person, principal difference between cultures. These images in conjunction can mean psyche as a whole. They can also have this sense for both sexes separately when Anima shares symbols of Great Mother, and Animus uses the imagers of Senex. Anima and Animus can complete Person when Anima presents femininity and Eros of man, while Animus includes masculinity and capability of thinking of woman. The images of Anima and Animus depend on culture so these archetypes can be taken as basic for comparative analysis of cultures in synchronic and diachronic aspects.

Keywords: *culture, interpretation, archetype, Anima, Animus, femininity, masculinity, Eros, Logos.*

References

1. Guggenbyul'-Kreyg A. *Brak umer — da zdravstvuyet brak!* [Marriage — Dead or Alive]. Available at: <http://www.jungland.ru/node/1200> (In Russ.).
2. Frants M.-L. fon. *Femininnost' v volshebnykh skazkakh* [The Feminine in Fairy Tales]. Moscow, Class Publ., 2010. 256 p. (In Russ.).
3. Khillman Dzh. *Terapiya, sny i voobrazheniye* [Therapy, Dreams, Imagination]. *K. G. Yung i sovremennyy psikhoanaliz: khrestomatiya po glubinnoy psikhologii* [C. G. Jung and Contemporary Psychoanalysis. Chrestomathy on psychology. Iss. 1]. Moscow, CheRo Publ., 1996. Pp. 6–33. (In Russ.).

4. Yung K.G. AION. *Izbrannoye* [Collected works]. Minsk, Poppury Publ., 1998. Pp. 155–246. (In Russ.).
5. Yung K.G. Ob arkhetepe i osobenno o ponyatii Anima [About the Archetype and Especially about Anima] *Bog i bessoznatel'noye* [God and Unconsciousness]. Moscow, Olymp Publ., AST-LTD Publ., 1998. Pp. 99–121. (In Russ.).
6. Yung K.G. Psikhologicheskiye aspekty Kory [Psychological Aspects of Kora]. *Dusha i myth: shest' arkhetyпов* [The Sole and the Myth: Six Archetypes]. Moscow, Kiev, Soverchenstvo Publ., Port-Royal Publ., 1997. Pp. 178–201. (In Russ.).
7. Yung K.G. *Psikhologicheskiye tipy* [Psychological Types]. Minsk, Poppury Publ., 1998. 656 p. (In Russ.).
8. Yung E. *O prirode Animusa* [Nature of Animus]. Available at: <http://jungland.net/node/1937> (In Russ.).

УДК 008:39
ББК 71

КОНДЕКЦИЯ В ДИАХРОННОЙ КУЛЬТУРЕ НАРОДОВ ЮГО-ВОСТОЧНОЙ БАЛТИИ

В. А. Шахов

Калининградский государственный технический университет, Калининград, Россия

Этнокультурную динамику в регионе невозможно осмыслить вне рассмотрения её истории, включающей не только взаимодействие, но и кондекцию культур, выступающую носителем гуманистической, аксиологической и коммуникативной функций.

Ключевые слова: кондекция, диахронная культура, рособалты, континиум, палимпсестность.

Регионы, тем более эксклавные, представляют собой социокультурные системы, специфически обусловленные наличием политических, социальных, культурных, этнических и исторических фактов, совокупность которых и составляет социокультурную систему. Региональное сообщество характеризуется не только общими для страны чертами и закономерностями, но и специфическими особенностями, обусловленными сложившимися историческими и культурными традициями. Для достижения единства регионального социума надо добиваться схожести культурных установок и жизненных целей большинства граждан и социальных групп. Мы формулируем рабочий интегрирующий термин для обозначения исследуемого региона, симбиотичной лакуны совместного расселения на протяжении более восьмисот лет балтов и славян с взаимным этнокультурным влиянием [1. С. 519].

В литературе в равной степени используются два топонима. Описываемый феномен в польской исторической, особенно в археологической литературе, определяется термином *балто-славянский континиум*. По аналогии был применён термин — *континиум Литвы и Калининградской области*. Некоторая неопределённость, присущая такому обозначению, указывает на незавершённость не только этнокультурного, но и экономического, и даже лингвистического оформления изучаемого пространства. Термин этот громоздок и требует постоянного напоминания о причинах и границах его использования. Значительно удобнее пользоваться принятым для обозначения этого региона в польской научной литературе термином *юго-восточная Балтия*. Поляки, правда, включают в него и польскую часть Восточной Пруссии, но не в этнографической, а только в исторической и экономической литературе. В зависимости от специфики научной дисциплины в содержании понятия «реги-

он» акцентируются разные основания. Экономисты определяют регион как хозяйственно-экономическую общность; географы подразумевают под ним административно-территориальную единицу; краеведы — историко-культурную область; культурологи рассматривают регион как культурно-цивилизационное, духовно-нравственное пространство. В отечественной научной литературе ограничиваются, как правило, политическим, экономическим и правовым анализом, вследствие чего регион обычно не рассматривается как автономная самоорганизующаяся система.

Здесь мы даём этнографическое определение Балтийского региона — это интегрирующее обозначение исследуемого региона, симбиотичной лакуны совместного расселения балтов и славян, с взаимным этнокультурным влиянием, на протяжении более восьмисот лет. Русский археолог, этнокультуролог и историк В. И. Кулаков обращает внимание на географическую локальность региона юго-восточной Балтии, представляющей собой с этих позиций перипл (древнегр. — каботажный замкнутый маршрут) Балтийского моря, что перекликается с особым характером местной истории [2. С. 4].

Отсутствие перманентных конфликтов в межкультурном взаимодействии основных этносов — одна из важных этнокультурных парадигм региона на юго-восточной Балтии. Этот традиционализм русского и литовского народов достоин бережного отношения. С древнейших времён регион не был этнически чистым историко-культурным ареалом, поэтому многовековой интенсивный культурный и социальный обмен, взаимопроникновение этнокультур [кондекция. — *В. III*.] дают возможность говорить о едином континиуме Калининградской области Российской Федерации и Литвы. Особое эвристическое значение может иметь формирование представлений о единой истории региона для

всех населяющих его народов. Этническая история не подменяет истории социальной, а только дополняет её, заполняя вакуум, неизбежно образующийся при строгом применении только одного аспекта.

Рассмотрим два механизма воздействия истории на современность — палимпсестность и диахронность. Многие поколения воспитаны на истории второго порядка — палимпсестности. Палимпсестность как стирание предшествующих этнокультурных пластов порочна в принципе, ибо вырывает исторические факты из контекста, излагая их тенденциозно, с искажением истины, девиацией к «злобе дня», вплоть до придания противоположного смысла, что приводит к абсурдным умозаключениям [6].

Диахроническая вертикальная информация — наиважнейшая для существования этноса. Теория культурной диахронности предполагает непрерывное и прямое воздействие на этнос культуры предшествующих поколений — от первобытных форм — до современных. Из поколения в поколение методами вертикальной передачи знаний формируется важная для существования этноса информация по мировоззренческим и поведенческим вопросам, ориентирующим личность в различении добра и зла — вопросам этнокультурных норм, обычаев, обрядов [4].

Анализ истории этносоциальных процессов на территории юго-восточной Балтии показывает, что, несмотря на стремление во все времена акторов исторического процесса придать культуре региона палимпсестный характер, он стихийно протекает диахронно, при этом констатируется влияние даже самых древних этнокультурных феноменов. Историческая память сохраняет особую ментальность региона, сказывающуюся на специфических способах передачи элементов этнокультуры диспергированных народов вмещающей нации. Как и в прежние времена, ныне Литва стала форпостом теперь уже нового типа цивилизации — гражданского общества. Транслируется ранее осуществляемая модель мирного сосуществования титульной нации и национальных меньшинств, при этом преемственность наблюдается как у тех, так и других носителей разной культурной традиции.

До сих пор сохраняется влияние исторического прошлого края на ментальность населения и взаимодействие современных реалий с этнокультурой предшествующих жителей, даже если ныне нет её носителей. История Литвы — свидетельница взлётов святости мучеников, жестокости воинов,

мудрости правителей и вероотступничества ересиархов — прослеживается здесь с древнейших времён.

В историческое время границы исследуемого культурного локуса изначально примерно соответствовали границам Великого княжества Литовского в период его расцвета, то есть территориям Литвы, Белоруссии, Чёрной Руси и Латгалии, а также Смоленской и Псковской областей России. После Польских разделов в континиум вошло и царство Польское, при этом русские области из него выпали. В имперский период до Польских восстаний этот регион обозначался как Северо-Западный край, с исключением из него районов с преобладанием польской культуры, затем был диспергирован в административном отношении. После русской революции из общности полностью и навсегда выпала независимая Польша. В советский период в него вошла Латвия, Эстония и Калининградская область. По нашему мнению, из всего многообразия социальных отношений в регионе юго-восточной Балтии выделяется интегрирующий фактор, который выражает способ и характер сохранения целостности системы, — это культурная жизнь, многоаспектный и многовековой феномен, стержневой основой которого являются этнические и национальные культуры, создающие региональное этнокультурное пространство. Континиум Калининградская область — Литва, где в процесс межкультурного диалога включены представители самых разнообразных этносов, с полным основанием можно отнести к регионам «этнокультурной мозаики». В регионе проживают представители десятков национальностей, из которых автохтонными являются литовцы, поляки, русские, белорусы, татары, латыши, немцы, евреи. При ригористической точности эти народы можно считать только старожильческими, а автохтонными признавать только финское население, которого в этнографически чистом виде на территории региона уже более половины тысячелетия не существует.

Следует подчеркнуть, что более чем за шесть веков совместного проживания русские, литовцы, поляки и евреи сумели выработать определённые нормы взаимного понимания и взаимотерпимости. Сегодня очевидно не только некоторое сближение разных национальных культур, но и процессы ассимиляции и дивергенции внутри одной культуры. Существующие в регионе альтернативные, включая маргинальные, субкультуры при развитии преобразовывают «главные» культуры региона.

Взаимопроникновение и смешение культур народов юго-восточной Балтии подтверждается многими фактами. Примером может быть «отмечание не своих праздников» значительным числом жителей или то, что многие посещают религиозные центры других народов. Вместе с тем мы солидарны с исследователями в том, что глубинные основы культуры соседнего народа привлекают всё же не многих — 48,2 % респондентов вообще не испытывают интереса к жизни и обычаям других народов. Это актуализирует важную задачу — воспитание уважительного, толерантного отношения к культурному многообразию региона.

Для предотвращения негативных межэтнических процессов необходимо оценить методы воздействия на культуру социума и выявить наиболее эффективные или хотя бы доступные модели формирования атмосферы межнациональной и межконфессиональной толерантности.

Отдавая дань великим предшественникам, начнём с того, что именно на этой земле такие методы были возведены св. Бруно Кверфуртским как принципиальная позиция, достойная христиан, а затем впервые в истории практически реализовывались, причём весьма успешно, великим князем Литовским Витаутасом Великим.

Интенсивный рост культурного и социального обмена, кондекция как взаимопроникновение этнокультур и ментальности народов дают возможность говорить о нём, как о едином регионе, пронизанном не только общими экономическими интересами и структурами, но и единой корневой культурой. При взвешенном этнокультурном планировании, в силу общности социально-экономического развития, длительных исторических процессов, связей и взаимного влияния различных этнических и социальных страт, складываются особые экономические, социальные и культурно-бытовые черты и интересы. Подчеркнём, что в замкнутых регионах, к которым относится юго-восточная Балтия, этнокультурные методы воздействия необычно эффективны, причём дешёвы и доступны. Не надо забывать, что доступны они и ограниченным в средствах преступным или недобросовестным группам.

Этничность — способ структурирования социального пространства. Определяющая роль в ней принадлежит самоидентификации индивидов, ибо этничность не дана от рождения, но формируется как извне, так и самим индивидом. В формации этничности объективны и значимы лишь те различия, что используются для маркировки группо-

вых границ. Например, для литовца католицизм значим при самоидентификации, для поликонфессиональных эстонцев религия — малозначительный фактор. Ключевую роль в конструировании этничности играет мобилизация членов этнической группы со стороны лидеров, то есть социальная инженерия. Специфическая этническая региональность отличается гомогенной реакцией на вызовы окружающего мира (вроде поисков единства происхождения, общих сторон культуры, смешанных браков), в результате чего жители региона не ограничиваются национальными рамками, а входят в более широкий, чем этнос, социум.

Гражданское государство допускает внутреннее своеобразие этнокультурных групп, более того, либеральная демократия предполагает сочетание людей и этнических групп в интегрированное унифицированное сообщество, в котором общая, наднациональная культура и интересы рассматриваются как высшая ценность. Этническое разнообразие юго-восточной Балтии может выражаться в виде устойчивых саморегулирующихся систем, обеспечивающих этнокультурный потенциал каждой составляющей его общины. Культурная отличительность не является источником конфликтов, но без систематической просветительской работы может канализировать деструктивное общественное сознание. Именно недостаточная информированность, недостаток общей культуры и компетентности в проблемах этнологии или, хуже, злонамеренность групповых и властных лидеров являются наиболее частой причиной возникновения межнациональных конфликтов. К счастью, в Литве и в Калининградской области их удалось избежать даже в напряжённые дни национального Возрождения и социальных потрясений.

Европейский опыт показывает, что экономические противоречия преодолеваются легче, чем культурно-идеологические (языковые, религиозные, национальные). Культурная составляющая тем более выходит на первый план на этапе улучшения межнациональных отношений. При всём значении национальных идей в регионе за ними не стоит объективной реальности — это совокупность идеологий и политических движений, использующих понятия «нация» в качестве символа. Иными словами, этноцентризм в континенте Литва — Калининградская область свойствен лишь политической и административной элите, а также незначительным группам национальной интеллигенции при поддержке маргинальных

страт — что парадоксально, но реально присутствует в регионе.

Этнокультурная специфика в регионе юго-восточной Балтии разворачивается перед исследователями не только как процессы взаимодействия, но и взаимопроникновения элементов схожих и несхожих культур. Сам по себе факт общего этногенеза славян и литовцев не несёт какой-либо информации, способствующей терпимости и взаимопониманию наших стран и народов. Тем более существует относительно обоснованная противоположная точка зрения, по которой значительного этнического и культурного взаимопроникновения между литовскими и славянскими племенами не происходило [7]. Не настаивая на такой периодизации, есть смысл рассмотреть общего языческого периода континиума. После определённой конвергенции, постепенно, в языке, обычаях, верованиях появилось немало различий, которые сказались также в украшениях, одежде, оружии и орудиях труда [5. С. 48].

Обсуждая тезис об общности балто-славянской языческой цивилизации, мы констатируем наличие ряда её элементов, которые до сих пор не полностью вышли из культурного оборота наших народов, пребывая не только в народном фольклоре, но и в предметах народного искусства, особенно в архитектуре. Можно предположить, что в условиях постоянных контактов восточных славян и литовцев эти общие культурные мотивы постоянно возобновлялись и взаимно усиливались. При этом финская составляющая выпала из этих процессов культурной динамики. В результате этого и Эстония выпала из этого процесса.

Сегодня «неграждане» Латвии составляют 40 % этого маленького государства. Мировое общественное мнение можно заставить воспринимать это как парадокс и рудимент распавшегося тоталитарного государства. Когда сформируются параллельные связи между русскими общинами всех стран хотя бы балтийского социума, речь пойдёт об интересах почти десяти миллионов человек, причём принадлежащих к средним слоям общества. Если русские диаспоры сочтут, что объединены не только этнокультурой, но и ущемлением гражданских прав, то продолжить политику этнических чисток в той же Латвии уже не удастся. Принятие же единой европейской Конституции, которое рано или поздно неминуемо состоится, приведёт к признанию получения гражданских прав, сохранению и развитию своей культуры представителями русских диаспор вне националь-

ных границ. Эта ситуация не столь опасна, как проблема национально-культурной автономии исламских народов Европы, но сохранение дискриминации русских неминуемо приведёт к гибели идеи цивилизованного объединения народов Европы. Признание их права на самобытность также приведёт к определённым культурным сдвигам в обществе. Подобную тенденцию можно уже сейчас наблюдать в Израиле, где русская культура воздействует на официальную монокультурную идеологию, единственно оправдывающую создание и существование этого государства в центре инокультурной общности.

Будущее всех стран Балтийского моря зависит от хода этнорегиональных процессов. Это требует постоянной экспертной оценки и развития управленческой экспертизы. Уникальность исторической ситуации в регионе юго-восточной Балтии заключается в том, что социокультурная динамика, как и в российской истории, подвергалась здесь бифуркационным процессам. Зачастую перемены религиозного и культурного статуса совершались насильственными акциями. Восточная Пруссия явила печальный пример недопустимости ксенофобии национальной и религиозной конфронтации. Но мир в регионе всегда был плодом совместных усилий всех населявших его народов.

Для жителей восточнославянского происхождения основной проблемой стала геополитическая изоляция от Большой России, а для диаспоры при этом важна необходимость адаптации к условиям этнократических режимов. Последнее в меньшей степени относится к Литве, в которой на протяжении веков национальные конфликты не принимали характера тотального разлома общества.

В период формирования нового геополитического статуса регион зависит от успешности формирования гражданского общества. Если юго-восточная Балтика сохранит систему равенства отношений «большинство—меньшинство», как это ныне наблюдается в Литовской Республике и в Калининградском эксклаве, то национальный фактор не будет довлеющим. Для возникновения стабильности поликультурного общества юго-восточной Балтии необходимо спроецировать на единую цивилизационную культуру Европы нашего времени культуру предшествующих слоёв жителей Восточной Пруссии, создав ощущения единой истории и культуры континиума с общими традициями [3. С. 10].

Важно, что взаимодействие и кондекция культур, приводящие к взаимопониманию между государствами, осуществляются через культур-

ные контакты. Культурная традиция включает как этнокультуру и ритуал, так и культуру цивилизационную. Условием прочного сосуществования, гармоничного функционирования, эволюционного развития социальной общности является культура толерантности. Национализм и фундаментализм

являются наименее приемлемой моделью для региона с развитой гетерокультурностью, охватывающей все сферы не только сознания, но и бытия. Поэтому исходным условием формирования толерантности общественных отношений является обязательное этнокультурное просвещение.

Список литературы

1. Боас, Ф. Методы этнологии / Б. Боас // Антология исследования культуры. — СПб., 1997. — Т. 1.
2. Кулаков, В. И. История стран Балтийского региона / В. И. Кулаков. — Калининград : КИТ, 2006.
3. Пятружис, Г. Проблемы статуса Калининградской области в объединённой Европе / Г. Пятружис // Калининградская область в новой Европе. Социокультурный опыт — вчера, сегодня, завтра. — Пунск—Клайпеда, 2003.
4. Чеснов, Я. В. Лекции по исторической этнологии / Я. В. Чеснов. — М. : Гардарики, 1998.
5. Языкознание: взгляд в будущее / под общ. ред. Г. И. Берестнёва. — Калининград, 2002.
6. Janettes, J. *Palimpsestes. La litterature au second degnré* / J. Janettes. — Paris, 1982.
7. Zinkevičius, Z. Pirmojo Lietuvos krikšto reikšmė / Z. Zinkevičius // *Voruta*. — 2001. — Liepos 21. — P. 1–2.

Сведения об авторе

Шахов Вячеслав Александрович — кандидат культурологии, доцент кафедры философии и культурологии, Калининградский государственный технический университет. Калининград, Россия. shakhov1952@yandex.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 10 (392).
Philosophy Sciences. Iss. 42. Pp. 46–50.*

KONDEKTION IN DIACHRONIC CULTURE OF THE PEOPLE OF SOUTH-EASTERN BALTIC

V. A. Shakhov

Kaliningrad State Technical University, Kaliningrad, Russia. shakhov1952@yandex.ru

World culture as a synthesis of the highest achievements of national cultures reflects the general relationship of the human community. It is on the modern stage of becoming a global phenomenon and its characteristics become the intensification of social relations, multiculturalism, the reliance on individualism. These processes of ethno-cultural dynamics in the region cannot be understood without considering its history, including not only interaction, but also conduction of the cultures, serving as a carrier of humanistic, axiological and communicative functions.

Keywords: *conduction, diachronic culture, rosobalty, continuum, palimpsests.*

References

1. Boas F. *Metody etnologii* [Methods of Ethnology]. *Antologiya issledovaniya kul'tury* [Research Anthology Culture]. St. Petersburg, 1997. Vol. 1. (In Russ.).
2. Kulakov V.I. *Istoriya stran Baltiyskogo regiona* [The History of the Baltic Region]. Kaliningrad, 2006. (In Russ.).
3. Pyatrzhis G. Problemy statusa Kaliningradskoy oblasti v ob'yedinyonnoy Yevrope [The Problem of the Status of the Kaliningrad Region in the United Europe]. *Kaliningradskaya oblast' v novoy Yevrope. Sotsiokul'turnyy opyt — vchera, segodnya, zavtra* [The Kaliningrad Region in the New Europe. Socio-cultural Experience — Yesterday, Today, Tomorrow]. Puns; Klaypeda, 2003. (In Russ.).
4. Chesnov Ya.V. *Lektsii po istoricheskoy etnologii* [Lectures on Historical Ethnology]. Moscow, Gardariki Publ., 1998. (In Russ.).
5. *Yazykoznanije: vzglyad v budushchee* [Linguistics: Looking to the Future]. Kaliningrad, Publ., 2002. (In Russ.).
6. Janettes J. *Palimpsestes. La litterature au second degnré*. Paris, 1982.
7. Zinkevičius Z. Pirmojo Lietuvos krikšto reikšmė. *Voruta*, 2001. July 21, pp. 1–2. (In Lithuanian).

УДК 141.319.8
ББК Ю520

РОЛЬ ТЕАТРАЛЬНОГО ИСКУССТВА В РАЗВИТИИ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О СУЩНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

М. Н. Щербинин¹, Н. С. Андреева²

¹Тюменский государственный университет, Тюмень, Россия

²Государственный аграрный университет Северного Зауралья, Тюмень, Россия

С эстетико-антропологических позиций рассматривается роль театра в историческом процессе индивидуализации человеческой сущности. Лицедейство обозначается как принцип театрального творчества, предоставляющий саму возможность действовать в социальном пространстве, «прикрываясь» драматургией вымысла. Исследуется влияние драматургии на децентрацию мышления, на становление и рационализацию принципа зеркальности как характеристики социального субъекта.

Ключевые слова: эстетическая антропология, смыслогенез, лицедейство, субъект, актёр, зеркальность.

Маска дарует ужас свободы, ведь очень легко забыть, кто ты такой [1. С. 57].

В эстетико-антропологической интерпретации смыслогенеза обнаруживается закономерность «глубокой соединённости... художественного гения и философской мысли...» [10. С. 3]; смена исторически лидирующих видов искусства оказывает специфическое влияние на развитие обобщающего мышления человечества. Ещё в гегелевской концепции глобальной исторической эволюции существенную роль играла теория исторической эволюции искусства, демонстрирующая апофеоз некоторых видов и жанров искусства на разных стадиях интеллектуальной эволюции и содержащая ряд действительных механизмов, определяющих человеческое бытие в его сущностном развитии.

В конце XIX в., в соответствии с данным принципом, как факт, как закономерность, «исчезает смыслообразующая способность театрального лицедейства» [Там же. С. 14], пришедшаяся на времена Шекспира и Вольтера, на эпоху Возрождения и Просвещения. Значительно позднее, «в век тотальной литературизации смыслов слишком очевидная игра на сцене отягощала новое, более взрослое психическое состояние человека, более зрелое самосознание, именно игровой несерьёзностью» [Там же. С. 14–15]. Историческая миссия театра миновала, однако преемники театральной драматургии (поэзия и литература, кинематограф и виртуальное искусство) сохранили в себе её смыслодержательный, смыслообразующий «геном». Поэтому представляется интересным и актуальным вслед за Д. Дидро, Н. В. Гоголем, Ю. М. Лотманом при-

смотреться к данному нам исторически театральному феномену, используя методологию эстетической антропологии как современный инструментальный философский обобщения глубинных оснований человеческого бытия.

Предшествовавшая развитию театрального искусства поэтика смеховой средневековой культуры явилась способом уравнивания рациональных смысловых максимум спонтанными, эмоциональными формами мировосприятия, аутентичными самим глубинам человеческой индивидуальной и коллективной психики. Карнавальное шествие представляет собой известный эстетический феномен, образуемый приёмом инверсии социальных ролей и норм, правил поведения, их перестановки и подмены, нарушения и отмены. В арсенал эстетических приёмов входит и прочно закрепляется практика переодевания и перестановки сословной атрибутики. «Последние» мгновенно становились «первыми», присваивая атрибуты и ролевые символы высших сословий. Шуты превращались в королей, ремесленники и простолюдины в рыцарей, а церковные служки в прелатов. Разрядка карнавальных дней инвертировала повседневную сакральную практику в «религию шутов», создавая «мир абсурда», противопоставляя элитарному декоруму и церковным институтам их «сниженные» подобию. Данный феномен «снижения», предельного приземления высокого охарактеризовал М. М. Бахтин, определяя разного рода снижающие выражения и жесты как амбивалентные

и сохраняющие существенную связь «с рождением, плодородием, обновлением, благополучием» [2. С. 69]. Выполняя компенсаторную функцию, карнавалы и праздники шутов усиливали процесс солидаризации общества и обуславливали его единство, в игровой и шутовской форме размывая границы статусной принадлежности, осуществляя игровую инверсию общественного статуса. Гротескные образы, как комические и игровые формы самовыражения, обнаруживали сущность человека в состоянии незаконченной метаморфозы, в состоянии перехода от старого к новому, от смерти к рождению. В определении М. М. Бахтина, гротеск высвечивает человеческую сущность в её глубине, единстве и незавершённости, сочетает хвалу и брань, «развенчивает и увенчивает одновременно» [Там же. С. 83].

Театр позднего средневековья представляет несомненный интерес в аспекте его смыслообразующей миссии. Вслед за «карнавальным единодушием менталитета знати, творческой мысли и психологии простолюдина» [9. С. 19] театр меняет свой пространственно-временной репертуар, включая в него уже не мифологическую и героико-историческую тематику, а напротив, «то, что произошло один раз», события повседневной жизни горожан, создавая для своей «новой Игры» [1. С. 132] новые «Фигуры». Играя, актёры вдруг прозревают самую суть своего новаторства: «Мы все играли Моралите, в котором называем сбившегося с пути Человеком, или Родом Человеческим, или Царём Жизни. И Добродетели борются с Пороками за его душу. Вот мы и делаем его Фигурой, воплощающей всех. Но ведь та же битва происходит в каждой отдельной душе, и в наших душах, и в душе женщины, которая ограбила Томаса Уэллса и убила его. Это очень старая форма Игры, та, что просуществует дольше остальных» [Там же. С. 84–85]. Новая игра, с исторической безусловностью, «тронет зрителей, чтобы они разошлись не такими, какими пришли» [Там же. С. 132].

С передачей функции смыслообразующего лидера театральному искусству опредмечивание опыта растущего межличностного общения приобретает характер *действия*. При этом философы «представлены здесь не прямо в мыслительной форме, а только опосредованно — в игровой форме. <...> Однако степень родства энергии искусства и смыслообразующей информации постепенно нарастает» [9. С. 19]. Игровые категории (категории игрового, «несерьёзного» действия, «действия лиц») выходят за границы театрального обихо-

да; живое человеческое бытие символизируется и осуществляется. И вот уже «театр врывается в жизнь, театрализуя и изменяя её» [7. С. 274], открывая новые границы и возможности поведения. Поскольку персонаж театральной постановки вмещивается в цепь рисуемых художником событий и, «вливая на мир», является законодателем собственного поведения, «уподобление обыденной жизни спектаклю позволяло человеку и избирать модель индивидуального поведения и наполнить свою жизнь событиями, и избавляло его от власти обычая», — пишет Л. Г. Суворова [Там же].

«Может показаться парадоксом — а парадоксы вещь всегда опасная, — и тем не менее истина в том, что Жизнь подражает Искусству куда более, нежели Искусство следует за Жизнью» — весьма правдиво отметил современник прогрессивного XIX века О. Уайльд [8. С. 140]. Парадокс, заинтриговавший писателя, не лишён оснований. Достаточно вспомнить замечание Ю. М. Лотмана о взаимодействии театра и человеческого поведения: на протяжении истории театра постоянно действующей, константной тенденцией оказывается тенденция «уподобить реальную жизнь... театру» [6. С. 614]. Данная тенденция, противоположная стремлению уподобить сценическую жизнь реальной, как закономерный результат взаимодействия театра и человеческого поведения, являлась значимой, поскольку «модель театрального поведения, превращая человека в действующее лицо, освобождала его от автоматической власти группового обычая» [Там же. С. 636].

Если во все времена, начиная с античной эпохи, значение театрального искусства в интеллектогенезе и психогенезе человечества было бы трудно переоценить, то во время Позднего Возрождения и Просвещения, критического в истории Европы, театр осуществил своё наиболее продуктивное влияние на смыслорождение именно глобального, общечеловеческого масштаба. В означенную эпоху театр, по сути дела, активизирует и воодушевляет новое европейское самосознание, расширяя его возможности за рамки индивидуального смыслообразования гениальных мастеров живописи эпохи Ренессанса, уединённых в процедуре своего творчества. Театр становится камнем преткновения новой эпохи, воодушевляя мысль на попытки анализа и обобщения *лице-действия* как сущности, способной преобразить жизнь Европы. Д. Дидро принадлежит парадоксальное замечание о «парадоксальности» хорошего актёра. Мысль и слово нуждаются в жесте, в мимике, в актёре, способном

мастерски именно *изобразить* динамику чувств, динамизм страдания, страсти, одновременно находясь как бы вне этого страдания, этой страсти. «В противном случае совпадение настоящих чувств и переживаний актёра с чувствами, изображёнными на сцене, отрицало бы смыслообразующий принцип лицедейства, в буквальном значении этого слова» [10. С. 14]. Лицедейство предстаёт как когнитивная способность: актёр, в своей личностной отстранённости от конкретно-индивидуального, обращается к исповедальности всеобщего, сущностно-индивидуализированного характера. У Д. Дидро мы читаем: «Чувствительный человек подчиняется побуждениям своей природы и с точностью передаёт лишь голос своего сердца; когда он умеряет или усиливает этот голос, он перестаёт быть самим собой, он — актёр, играющий роль» [5]. Мы можем заключить, что лицедейство представляет собой уникальный способ тесного соприкосновения выразительной и изобразительной возможностей искусства, когда изображение не противоречит выражаемому, а непосредственно и правдиво «идёт как бы изнутри, из самой души актёра и из его умения владеть своим лицом» [10. С. 16].

В определённый ход истории век театральной эстетики и театрализованного восприятия красоты лицедейское игровое сценическое изображение моментов человеческой сущности было смыслообразующим и прогрессивным. Оно, как когда-то это делала живопись, продолжало индивидуализировать и распределечивать *сущностно всеобщее*. На этом витке смыслогенеза вочеловечивание сущности носило характер развоплощения её объективизированного состояния. Выдвинутое Фомой Аквинским положение о вездесущности Бога «делало огромное множество людей онтологически причастными к именно сущности» [Там же. С. 17]. Ко времени Вольтера и Канта титаническими мыслительными усилиями Декарта, Кузанского, Лейбница сформировалось и когнитивное ядро проблемы, то есть осознание ещё и когнитивной причастности большого множества индивидуумов к той же самой сущности. Но тем самым человек с его различными характеристиками, в разнообразии («разно-образии») своего существования становился новым видом, новым этапом, новым уровнем существования самой сущности.

Предоставляемый театральным искусством новый опыт обобщения, чувственного и интеллектуального, был способен постичь индивидуализирующий и субъективирующий принцип новой

эпохи. При этом сам субъект самопознания — как собранный театром коллектив творческих личностей, свободных от тотального давления, но достаточно совмещённо чувствующих и мыслящих, совместно обобщающих как бы в едином акте самосознания новый опыт общения, — становится «дробно-целостным» [10. С. 19]. Мыслительная монополия гения-одиночки, как в актёрской, так и в зрительской среде уже преодолевается, дробится, бесконечно расцветивается, благодаря театрализации самого феномена смыслоорождения, благодаря разнообразию и столкновению в каждом частном и конкретном театральном представлении множества отдельных смыслов.

Следующий факт уже неоднократно был констатирован: для активации своих действий человеку понадобилось «покрывало иллюзии», создаваемой театральным лицедейством, несерьёзным лицедейством. По-видимому, «именно так можно было заставить неподвижную сущность действовать, заставить как-то проявить себя» [Там же. С. 18]. В своих проявлениях сущность человека становится видимой, чувствуемой, переживаемой, наблюдаемой. При этом субъект самопознания и действия индивидуализированной сущности становится многоуровневым, дробясь, к примеру, во множестве участников хорошо организованного коллективного лицедейства. Драматург осуществляет *замысел*, опредмечивая *героика* произведения, актёры своей игрой воплощают замысел в реальность — в художественную и эстетическую реальность. В действие вовлечена и зрительская публика, и целый ряд сценаристов, режиссёров, костюмеров, декораторов. Дробление субъекта самопознания, бывшего единым в живописном искусстве, на множественное разнообразие субъектов театральной формы самосознания оказалось способным перевести человеческую психику из состояния бездеятельного лицемерия и бездеятельной рефлексии в состояние «чего-то делания».

Наряду с процессом децентрации сущности усиливался эффект *децентрации мышления*. Если в исторически-детском мышлении превалирует изначальная неспособность децентрировать собственную точку зрения [Ж. Пиаже], то «именно оснащённый всеми формами лицедейства театр эпохи позднего Возрождения и эпохи Просвещения помогал разрушить этот возрастной комплекс интеллектуального «центризма» субъекта индивидуального познания» [10. С. 15]. Зритель же, поочередно ставя себя на место многообразных и противоборствующих героев, в процессе сопереживания

и приобщённости к созданию образа, активно «притрагивал» для себя логическую обратимость и децентрированность мысли как таковой. Происходит процесс интериоризации сценической жизни, аккумулируя смысловое влияние театра в переживании и мышлении зрительских масс.

Принцип децентрированности мысли позволяет солидаризировать зрителя в некоей конфигурации. Интересен опыт Н. В. Гоголя, давшего театру собственное «социологическое» определение: «Театр ничуть не безделица и вовсе не пустая вещь, если примешь в соображение то, что в нём может поместиться вдруг толпа из пяти, шести тысяч человек и что вся эта толпа, ни в чём не сходная между собою, разбирая по единицам, может вдруг потрястись одним потрясением, зарыдать одними слезами и засмеяться одним всеобщим смехом» [4. С. 98–99].

Индивидуализирующий вектор в развитии человеческой сущности сопровождается, весьма своевременно, в театральном искусстве «эффектом зеркала», не оставленным без внимания философской мыслью тех времён, пытавшейся даже в не-

котором роде применить зеркальность, примерить на себя, установить опытным путём её гносеологический, самообнаруживающий сущность эффект. Так, именно Вольтер увидел в *изображении* Монтенем самого себя изображение «человеческой природы»: «Великолепен замысел Монтеня — изобразить себя с той наивной простотой, с какой он это делает! Ибо он изображает человеческую природу» [3. С. 213]. Обнажающий сущность человека эффект смысловой соединённости понятий «зеркало», «изображение» и «замысел» [10. С. 17], несмотря на их живописный генезис, проявился именно в театре более, нежели в живописном творчестве. Взаимосвязь данных понятий образует уже совершенно отчётливо выраженный как для человека мысли, так и для человека искусства «феномен зеркальности самосознания» [Там же], индивидуального самосознания, индивидуальной мысли; театр явился современным средством выражения принципа зеркальности как поля жизни «социального субъекта» — мировоззренческого и смыслового центра всей последующей эпохи.

Список литературы

1. Ансуорт, Б. Моралите : роман / Б. Ансуорт. — М. : АСТ : Транзиткнига, 2004. — 239 с.
2. Бахтин, М. М. Площадное слово в романе Рабле / М. М. Бахтин // Мир Рабле : в 3 т. — Т. 3. — М. : ТЕРРА-Кн. клуб, 2003. — 480 с.
3. Вольтер, Ф. М. Философские сочинения / Ф. М. Вольтер. — М. : Наука, 1989. — 752 с.
4. Гоголь, Н. В. Избранные места из переписки с друзьями / Н. В. Гоголь // Собр. соч. : в 8 т. — Т. 7. — М. : ТЕРРА-Кн. клуб, 1999. — 384 с.
5. Дидро, Д. Парадокс об актёре / Д. Дидро // Собр. соч. : в 10 т. — Т. V : Театр и драматургия. — М. ; Л. : Academia, 1936. — 656 с.
6. Лотман, Ю. М. Об искусстве / Ю. М. Лотман. — СПб. : Искусство-СПб, 2000. — 704 с.
7. Суворова, Л. Г. Взаимовлияние живописи, театра и повседневности / Л. Г. Суворова // Ист. и социал.-образоват. мысль. — 2015. — Т. 7, № 7. — Ч. 2. — С. 273–276.
8. Уайльд, О. Упадок лжи. Диалог // Уайльд, О. Преступление лорда Артура Сэвила : повести, рассказы, эссе. — СПб. : Азбука-классика, 2008. — 352 с.
9. Щербинин, М. Н. Горизонты России: литература, философия и жизнь / М. Н. Щербинин // Взаимопонимание культур : сб. науч. тр. — Тюмень : Изд-во Тюмен. гос. ун-та, 1998. — Вып. 1. — С. 17–24.
10. Щербинин, М. Н. Театральная фаза европейского смыслогенеза / М. Н. Щербинин // Вестн. Тюмен. гос. ун-та. Гуманитар. исслед. Humanitates. — 2002. — № 1. — С. 3–25.

Сведения об авторах

Щербинин Михаил Николаевич — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии, Тюменский государственный университет. Тюмень, Россия. kafedrafilosofii@mail.ru

Андреева Наталья Сергеевна — кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Государственный аграрный университет Северного Зауралья. Тюмень, Россия. nandreeva.tsau@yandex.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 10 (392).
Philosophy Sciences. Iss. 42. Pp. 51–55.*

THE ROLE OF THEATRE ART IN THE DEVELOPMENT OF IDEAS ABOUT A HUMAN ESSENCE

M. N. Shcherbinin

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

N. S. Andreeva

State Agrarian University of Northern Trans-Ural Region, Tyumen, Russia. nandreeva.tsau@yandex.ru

In the article from the aesthetic and anthropological standpoint examines the role of theatre in the historical process of individualization of human nature. The authors explore the genesis of figuratively game categories, which have gone beyond the theatrical boundaries, in the processes of rationalization of society. The article reveals the value of theatre arts in the intellectualogenesis and in the psychogenesis of humanity, the most productive influence of the theater on the meaning of global scale, during the Late Renaissance and the Enlightenment in European history, described in the writings of the philosophers of the enlightenment. Continuing the tradition of the past, this paper explores the mummery acting as the principle of theater arts, providing the possibility to act in the social space, «under the guise of» dramatic fiction. The impact of drama on a decantation of thinking, on a formation and rationalization of the mirror reflexivity principle as a characteristic of the social subject are examines.

Keywords: *aesthetic anthropology, genesis of sense, mummery, entity, actor, mirror reflexivity.*

References

1. Ansuort B. *Moralite* [Morality Play]. Moscow, AST Publ., Tranzitkniga Publ., 2004. 239 p. (In Russ.).
2. Bakhtin M.M. *Ploshchadnoye slovo v romane Rable* [Vulgar Word in the Novel of Rabelais]. *Mir Rable* [The World of Rabelais in 3 vol. Vol. 3]. Moscow, TERRA–Knizhnyy klub Publ., 2003. 480 p. (In Russ.).
3. Vol'ter. *Filosofskiye sochineniya* [Philosophical Writings]. Moscow, Nauka Publ., 1989. 752 p. (In Russ.).
4. Gogol' N.V. *Izbrannyye mesta iz perepiski s druz'yami* [Selected Passages from Correspondence with Friends]. *Sobraniye sochineniy* [Collected works in 8 vol. Vol. 7]. Moscow, TERRA–Knizhnyy klub Publ., 1999. 384 p. (In Russ.).
5. Didro D. *Paradoks ob aktyore* [The Paradox of the Actor]. *Sobraniye sochineniy* [Collected works in 10 vol. Vol. 5]. Moscow; Leningrad, Academia Publ., 1936. 656 p. (In Russ.).
6. Lotman Yu. M. *Ob iskusstve* [About Art]. St. Petersburg, Iskusstvo-SPb Publ., 2000. 704 p. (In Russ.).
7. Suvorova L.G. *Vzaimovliyaniye zhivopisi, teatra i povsednevnosti* [Mutual Influence of Painting, Theatre and Everyday Life]. *Istoricheskaya i social'no-obrazovatel'naya mysl'* [Historical and Social Educational Ideas], 2015, no. 7, part 2, pp. 273–276. (In Russ.).
8. Uayl'd O. *Upadok lzhi* [The Decay of Lying]. *Prestupleniye lorda Artura Sevila* [Lord Arthur Savile's Crime]. St. Petersburg, Azbuka-klassika Publ., 2008. 352 p. (In Russ.).
9. Shcherbinin M.N. *Gorizonty Rossii: literatura, filosofiya i zhizn'* [Horizons of Russia: Literature, Philosophy and Life]. *Vzaimoponimaniye kul'tur* [Mutual Understanding of Cultures: collected scientific papers. Iss. 1]. Tyumen, Tyumen State University Publ., 1998. Pp. 17–24. (In Russ.).
10. Shcherbinin M.N. *Teatral'naya faza yevropeyskogo smyslogeneza* [The Theatrical Phase of the European Genesis of Sense]. *Vestnik Tyumenskogo gosudarstvennogo universiteta. Gumanitarnyye issledovaniya. Humanitates* [Tyumen State University Herald. Humanities Research], 2002, no. 1, pp. 3–25. (In Russ.).

УДК 101.1:316

ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ ВОИНСКОЙ СЛУЖБЫ: ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ

Ю. А. Панасенко

*Военно-воздушная академия имени профессора Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина
(филиал в г. Челябинске), Челябинск, Россия*

Рассматривается феномен культуры воинской службы на основе философских методов осмысления различных авторов, которые под культурой воинской службы понимают материальные и духовные аспекты человеческой деятельности, связанные с войной и военным делом. При этом указывается, что воинская культура как культура воинской службы возникает в виде эмерджентного свойства культуры и существует в двух формах: латентной и явной. Проанализирована философско-культурологическая концепция возникновения воинской культуры, которая позволяет представить воинскую культуру общества и военную сферу как целостность.

Ключевые слова: *культура воинской службы, философское осмысление, феномен, генезис, философия войны, философско-культурологическая концепция, ценностные ориентации.*

Понятие «культура» — одно из наиболее употребляемых в современном знании, пришедшее в европейские языки от латинского *cultura* — возделывание, воспитание, развитие, почитание (словарь терминов). В самом широком смысле она есть всё то, что создано человеком — все продукты деятельности человека, формы социальной организации общества, духовные процессы, состояния человека и видов его деятельности. Культура включает и объединяет опредмеченную деятельность, её результаты и саму жизнь человека.

Понятие культуры воинской службы представляет собой довольно сложный феномен, требующий для изучения, с одной стороны, анализа самого концепта и, с другой, выявления места и основных её функций в системе культуры общества вообще. Традиционно генезис культуры воинской службы, как и культуры в целом, рассматривался как развитие способности человека к труду и его умению создавать технические приспособления. В XX в. генезис культуры начал трактоваться по-разному. К орудийно-трудовой концепции добавились многие другие — психологические, антропологические, социокультурные.

Особенности развития настоящего времени требуют исследования культуры воинской службы, что, в свою очередь, предполагает применение различных методов осмысления, в том числе и философских. Результаты такой работы позволяют выполнять ориентировочную и инструментальную функции в процессе организации и регулирования формирования культуры воинской службы.

Вопросы осмысления воинской службы и её культуры нашли своё отражение в работах различ-

ных авторов, начиная с древнейших времён до настоящего времени. Вопросами формирования культуры воинской службы занимались Аристотель, Платон, Тертуллиан, Н. Макиавелли, Ф. Аквинский, Э. Роттердамский, П. Гольбах, И. Кант, Ф. Ницше, Ж.-Ж. Руссо, Э. Тейлор, А. Минделл, А. Тоффлер, С. С. Антюшин, А. Г. Дугин, С. Ю. Иванова, Ю. В. Мамонтов, С. А. Тюшкевич и др. [1; 2].

Весьма интересны в плане нашего исследования работы таких русских религиозных философов, как В. С. Соловьёв, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Е. Н. Трубецкой, С. Л. Франк, В. Ф. Эрн, Ф. М. Достоевский [3].

В работах В. Н. Гребенькова и А. Б. Григорьева предпринята попытка дать определение и выявить специфику современного состояния воинской культуры в Российской Федерации с учётом исторического аспекта, а также проведён анализ структурных компонентов культуры воинской службы [4].

В отечественной литературе сложилась традиция рассмотрения военных действий в рамках философии и социологии войны. Неоднозначная с точки зрения оценок возникающая в ходе военных действий морально-нравственная ситуация, обусловленная насилием, смертью во имя жизни, формированием образа врага, а также вопросы войны и мира являются объектом исследования «философии войны» таких учёных, как А. Г. Дугин, В. С. Заболотный, А. Е. Снесарев и др. [5].

Ещё один пласт теоретических изысканий направлен на анализ и разработку моделей военно-патриотического воспитания, вопросы которого в условиях развития современного мира приобрели особое звучание.

Проблема формирования ценностных ориентаций и социальных установок военно-патриотической направленности у молодёжи призывного возраста носит комплексный и междисциплинарный характер, при этом система военно-патриотического воспитания связана с культурным развитием вообще и воинской культурой в частности.

Анализ научной литературы по данной теме показывает, что авторы рассматривают культуру воинской службы как частное проявление и необходимую составляющую познавательного освоения действительности, являющегося всеобщим условием теоретической и практической деятельности человека.

В условиях развития современного научного знания наряду с собственно «военными» проблемами сформировались самостоятельные отрасли исследования, так называемые философия войны, социология войны, психология войны, антропология войны, военная педагогика и т. п., которые так или иначе обращаются к вопросам осмысления воинской службы. Однако однозначного понимания и целостного представления о культуре воинской службы в научном сообществе сегодня ещё не сложилось.

Под культурой воинской службы обычно понимают материальные и духовные аспекты человеческой деятельности, связанные с войной и военным делом. Поэтому наиболее распространённое

мнение, что воинская культура есть не что иное, как воинская служба, которая наиболее полно и явно демонстрируется только в условиях войны. Именно в войне фиксируются и демонстрируются основные характеристики служения государству, поэтому философско-культурологические концепции позволяют представить воинскую культуру общества и военную сферу как целостность в социокультурном пространстве общества, а также установить диалог между теорией и практикой по проблеме воинской культуры общества, соединив усилия личности, общества и государства по обеспечению надёжной защиты Отечества.

В целом же воинская культура как культура воинской службы возникает в виде эмерджентного свойства культуры и существует в двух формах: латентной и явной.

В латентной форме воинская культура «растворена» в повседневной экономической, политической, правовой, нравственной, религиозной и других формах культуры.

В явном виде, на наш взгляд, воинская культура проявляется в готовности защищать свою Родину.

Сегодня как никогда важно обратиться к основным концепциям культуры воинской службы, что позволит помочь системному анализу социальной реальности, так как воинская культура, по нашему мнению, относится к системообразующим культурным факторам.

Список литературы

1. Аристотель. Политика / Аристотель // Политика. Афинская полития. — М. : Мысль, 1997. — 458 с.
2. Макиавелли, Н. Избранные сочинения / Н. Макиавелли. — М. : Мысль, 1982. — 345 с.
3. Русские философы о войне: Ф. М. Достоевский, В. С. Соловьёв, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Е. Н. Трубецкой, С. Л. Франк, В. Ф. Эрн : антология / сост. И. С. Даниленко. — М. ; Жуковский : Куликово поле, 2005. — 495 с.
4. Гребеньков, В. Н. Военная культура российского общества : дис. ... д-ра филос. наук / В. Н. Гребеньков. — Курск, 2011. — 307 с.
5. Дугин, А. Г. Философия войны / А. Г. Дугин. — М. : Яуза, 2004. — 220 с.

Сведения об авторе

Панасенко Юрий Александрович — кандидат педагогических наук, доцент, заместитель начальника филиала по учебной и научной работе, Военно-воздушная академия имени Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина (филиал в г. Челябинске). Челябинск, Россия. panasenko-ep@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 10 (392).
Philosophy Sciences. Iss. 42. Pp. 56–58.*

THE PHENOMENON OF CULTURE OF MILITARY SERVICE: PHILOSOPHICAL COMPREHENSION

Yu. A. Panasenko

*Air Force Academy named by N. Ye. Zhukovsky and Yu. A. Gagarin (Chelyabinsk branch), Chelyabinsk. Russia.
panasenko-ep@mail.ru*

The article discusses the phenomenon of culture of military service on the basis of the philosophical methods of understanding the various authors, under the culture of military service understand the material and spiritual aspects of human activities related to the war and military actions. This specifies that the military culture as the culture of military service occurs in the form of emergent properties of culture and exists in two forms: latent and overt. It is analyzed the philosophical and culturological concept of emergence of military culture, which allows the presentation of military culture and military sphere as integrity.

Keywords: *culture of military service, the philosophical understanding of the phenomenon, the genesis of the philosophy of war, philosophical and culturological concept, of value orientations.*

References

1. Aristotel'. *Politika. Politika. Afinskaya politiya* [Politics. Politaâ of Athens]. Moscow, Mysl', 1997. 458 p. (In Russ.).
2. Makiavelli N. *Izbrannye sochineniya* [Selected Works]. Moscow, Mysl', 1982. 345 p. (In Russ.).
3. *Russkiye filosofy o voyne: F. M. Dostoyevskiy, V. S. Solov'yev, N. A. Berdyayev, S. N. Bulgakov, Ye. N. Trubetskoy, S. L. Frank, V. F. Ern.* Antologiya [Russian philosophers about War: F. M. Dostoevsky, V.S. Solovyov, N.A. Berdyaev, S.N. Bulgakov, E.N. Trubetskoy, S. Frank, V.F. Ern. Anthology]. Moscow, Zhukovsky, Kulikovo pole, 2005. 495 p. (In Russ.).
4. Greben'kov V.N. *Voyennaya kul'tura rossiyskogo obshchestva* [Military Culture of Russian Society. Thesis]. Kursk, 2011. 307 p. (In Russ.).
5. Dugin A.G. *Filosofiya voyny* [Philosophy of War. Monograph]. Moscow, Yauza, 2004. 220 p. (In Russ.).

УДК 141.130.2
ББК 87

СУБЪЕКТНОСТЬ КАК ПРЕ-ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА В КУЛЬТУРЕ (о со-образности принципа культуросообразности в образовании)

Е. Б. Бабошина

Курганский государственный университет, Курган, Россия

Анализируется субъектность как основное свойство человека в культуре. Человек культуры определяется типом личности, развёртывающим сущность в обществе как его Субъект. Субъектность позволяет быть тождественно-динамичным, разворачивать диалог как Встречу, становиться пре-образом своего и иного бытия. Культура, пред-ставая в процессе как пред-мет для человека, пре-вращается в смысл его пре-образа. Становлению субъекта культуры способствует образование, расширяющее ценностно-смысловой от культуро-со-образного принятия культурных смыслов до их развития.

Ключевые слова: человек культуры, субъектность, пред-мет, пре-образ, идентичность, диалогичность, со-образность, рефлексия, культуросообразность, бытийствование.

В бытии мы выделяем «бытийствование», или переживание, вызывающее иное качество человека в особенности ситуации, оставляющее ментальный и культурный «след» как новую меру свободы его поступания, осложнённого сегодня особыми, часто противоречивыми условиями. В глобализации влияние человека одновременно и возрастает, и уменьшается, что порой зависит от одних и тех же факторов. Так, социально-информационные технологии всё более расширяют для личности её бытийные возможности, но также и могут не дать ей состояться как субъекту и индивидуальности (усиление массовости культуры). Становится особенно важно возвращение субъектности, усиление идентичности — основы индивидуальности. Для этого необходимо обращение к себе и другим как к Субъекту Поступания, возможное в освоении культуры как мире смыслов для Я. Это определяет бытийствование личности разворачиванием себя как возможности в культуре, как уникальное в общем, со-образное.

Для субъектности как возможности поступания важна философия поступка или того, что не есть простое действие, но чему задан смысл. Г. Л. Тульчинский выделяет в таковом необходимости веры в то, что действие оправдано... поступок входит в «замысел» «жизни» [12. С. 71, 27]. Замысел возникает в идентификации, где и идентичность включает наследуемые мыслеобразы Мира, является одной из форм со-образности впитанного. На внешнем уровне это проявляется как направленность на со-выражение себя и мира, форма которого всегда социально-исторична. В то же время субъектность как готовность к собственному

поступанию не равна некоему Общему Смыслу, но включает не-Что как не-явленное миру. Таким образом, человек культуры как явление бытийствования человека — это особое психосоциокультурное состояние человека в обществе, которому он принадлежит либо к которому он относит себя, позволяющее ему не просто про-жить (числиться) в нём, как в особом социальном пространстве на некоем качественном уровне, но становиться (про-являться). Про-явление связано и с качеством вживания в свои и другие смыслы, протекает как пере-живание пре-живания (постановка смысла впереди себя, взгляд в будущее, поступание как Движением Я в Не-что).

Пре-живание человека в культуре делает его бытийствование всё более поступающим и определяющим процессом и осмысливается как существование на уровне поиска собственной предметности. «Человек — принципиально предметное существо» [11. С. 30]. В то же время чем более человек раз-мечает мир и от-мечает себя в нём, тем более ему требуется отказаться от предметности бытия как такового, как пишет А. Б. Невелев. Философ предлагает гипотезу как «схватывание закономерности» об обратной зависимости предметной и энергичной сторон бытия [Там же. С. 33]. Предметность, стремящаяся к нулю, приводит человека к особому переживанию Духа, к точке экстаза, служит поворотом в развитии его идентичности. В пике процесса Я «идентифицируется с вобранным в себя... хаотизирующимся миром и удерживает своё бытие только с помощью предельной граничной абстракции “безотносительного не”, “нетости”», хотя стремление быть «противостоит дестабилизации мира» [Там же. С. 33].

Так, пограничность переживания главного мотива «быть» определяет становление человека в культуре как одновременность мотивов к «о-пред-мечиванию» себя в мире и мира в себе, так и к «рас-предмечиванию». Ни тот, ни другой процесс как единственный не дают возможности со-стояться в отдельности. Идентичность как полная тождественность себе как пред-мету Я погружает человека в не-бытие с миром. Наоборот, неопределённость идентификации, как невозможность приятия пред-метности мира за основу Я, делает человека не-поступающим, если не учитывать «вспышек», о которых пишет учёный А. Б. Невелев [11]. Однако они тем и характерны, что не могут служить протяжённостью человека как формой его бытийствования. В то же время согласимся, что их необходимость проявляется как возможность выхода за свою и чужую пред-метность как за «размечающее» и «размечаемое» (выражения по А. Б. Невелеву). Для человека это означает возможность пре-образования себя и культуры, когда иной пре-Образ как не-Что становится новой определённостью для Я как Другого. В со-отношении Образа и Пре-Образа сбывается диалектическая закономерность — отрицание отрицания, потому обращение к качеству и форме становления человека в культуре является постоянной задачей самой культуры, а в условиях её особой сложности и её специфической части образования как намеренного со-действия этому.

Актуальность пре-образа для образования определяется во многом «мозаичностью» культуры, неясностью смыслов пребывания человека как Я в мире, где тем более сложен поиск Я для Другого — «вещи для нас». При этом именно последняя позиция является сегодня наиболее продуктивной для гуманитарного познания [15. С. 44], а также — для самопознания человека в мире.

Пути поиска смысла вновь обращают к понятию «идеал», поскольку образование не только формирует знания, но и закладывает мировоззрение. Понимание этого не мешает, однако, уже не первый десяток лет стало принято превращать образование в России в сферу услуг, что уже во многом сузило его культурно-мировоззренческую функцию. Между тем известно, что трактовка знания как «чистого» продукта познания значимо сужает его возможности, тогда и само понятие «знание» «не кажется необходимым», его «можно заменить понятием истины» (позиция Л. А. Орнатской) [8. С. 132]. Более того, ограничение проблемы знания исключительно гносеологией оставляет в тени

его социальный и культурологический аспекты. В таком образовании у личности почти не возникает готовность к разворачиванию себя как образа в мире, хотя это и есть бытие человека в культуре. Пре-образование же себя в культуре может определять пре-образ самой культуры в движении к новому, что возможно для субъекта.

Однако со-образность человека в культуре может быть разной, что связано с особенностями социализации, идентификации. В этом мы согласны с Е. Н. Ярковой [16. С. 117], что тип направленности (на традиции, индивидуальность, творчество) соответствует типу общества. И в этой градации можно увидеть дополнительные измерения. Возникает вопрос, насколько общество способно понять культуру, от чего зависит содержание модели вхождения в неё в образовании. Этот вопрос ставит и философ Е. Н. Яркова, подчёркивая: от того, каково для нас значение принципа культуросообразности, «без преувеличения зависит судьба университетского образования в России» [Там же. С. 126]. Нам понятна позиция и Ю. В. Ларина о ведущем принципе образования как со-образном этапу общества [9], о чём уже нами было высказано мнение. Мы полагаем, однако, что в постиндустриализме, когда человек всё более становится заложником техногенности, испытывает дефицит идентичности, социосообразность условно противостоит природосообразности. И оба принципа нуждаются в культуросообразном «обрамлении» [4]. Мы солидарны с Е. Н. Ярковой, что в анализе проблемы нельзя забывать человека: из культуры неустраима фигура самого человека как единственного и главного её субъекта и объекта.

Это означает, что подлинное становление человека в культуре пре-вращается в процесс становления человека культуры с его главной задачей — быть субъектом себя и культуры. Однако, как подчёркивалось выше, если всмотреться в процесс, субъектность является неким выходом из идентичности как тождественности, в особенной мере, полагаем, в утилитарной, тем более креативной позициях культуры. Но это не полное выпадение из себя либо своей культуры, в противном случае разрушается идентичность как стержень индивидуальности, форма пре-бывания Я в Я. И хотя содержание идентичности непостоянно, что доказано ещё Э. Эриксоном, для субъекта культуры в нём важно ценностное основание.

Таким образом, человек культуры как форма и качество бытийствования в мире есть его «наличествование» в мире для себя и других. Это

«ключ» к измерению всего, что есть в себе и мире, содержит отношение ко всему — мету. Её поиск разворачивает Я к Другим, формируя этико-эстетическую готовность к Встрече ради Мы (М. М. Бахтин, М. Бубер). Так, в субъектности, как внутренней готовности к Встрече, проявляется диалогичность как форма Вы-хода, пре-бывания в Диалоге. Как Пре-Образ Диалога она определяет позиции к приятию иного, не-Образа Я (не-Кто). Явление «Между» в отношении к другому как Пре-образу как обоюдный процесс создаёт форму со-образности. В культурном пространстве как сфере смыслов (очерченных «мет» и символов) в Выходе Я как Субъекта проявляется тот Пре-Образ, который во встрече с культурой запрашивает от неё самые тождественные ей смыслы, то есть пробуждает в ней, как и в себе, рефлексию. Так, человек культуры становится пре-образом становящейся Культуры как пред-метного пространства её Бытия. Данная возможность как реальность сбывается в условии, если человек осмысленно вводит себя в культурный контекст, если сугубо социальное бытие не заслоняет культурное пространство, если также пре-бывание человека в культуре становится формой пре-образования себя и мира (бытийствование). Формой общего пре-бывания для Я и Культуры выступает менталитет, или ««корневые» основания индивидуального или коллективного мировосприятия... которые сами являются производными от культуры, религии, философии, образования...», и потому «умнеющее человечество должно всматриваться в собственную ментальность [7. С. 33].

В ментальности личности происходит соединение индивидуального и социального. Ценностно-смысловой выбор здесь ограничен позицией свободы, её меры, которая в каждом обществе своя. Сегодня эта позиция находится в очень зыбком равновесии, а часто расширяется до необозримых границ. Идентификация личности как субъекта в нём становится не только полезна, но и вредна, потому в модель культуросообразного её становления важно заложить потребность к самоограничению как развитие собственной возможности к «культурному иммунитету» (образ контекста). Последним во многом может явиться тот самый «вкус», о котором хотя и не спорят, но чему придают нередко определяющее значение. Проблема находит выражение в идее рационального гуманизма, козволюции. В любом случае это идентификация опирается не только на выход из Я, но и возвращение. Это направленное развитие «рамок» Я

по отношению к Другому и наоборот. В процессе осуществляется ведущий нравственный мотив — альтруистический.

Человек как гуманное существо сознаёт ценность многого, определяет их значение для себя и других в мыслях и действиях. Это рефлексирование делает его Я поступательным, но не разрушительным для Я и Ты в случае неких исходных позиций, которые, по нашему мнению, сегодня должны позволять выходить личности за рамки только прагматического, утилитарного, традиционалистского взгляда, согласуя своё видение с каждой из позиций. Новое положение человека возможно только с новым Пре-образом, но поступательность в становлении идентичности как тождественности определяет данный пре-образ опорой и истоком будущего, что не исключает «скачков» в становлении, чему помогает трансцендентальная позиция человека в обществе и его культуре. Полагаем, она поможет решить современную проблему «ускоренной подготовки» личности, о чём замечает Ю. В. Ларин [9].

Задача культуросообразного образования заключается здесь в предоставлении становящемуся человеку не просто выбора смыслов пред-метного бытия, но возможности их со-гласования в Я для Я и в Я для Другого. Такая миссия выполнима образованием как собирающим себя в Фокус культурных перемен как мета-пространства в форму культурной пред-метности. Для реализации этой функции необходимы педагоги с чертами человека культуры (субъектности, диалогичности, творческой), выходящие на культурный диалог с «открытым забралом», то есть с собственным лицом, в качестве субъекта пре-образования себя и других в становлении новой идентичности культуры как новой пред-метности. В этом случае смыслы становящейся личности будут складываться в жизненную позицию — «совокупность отношений личности к жизни» [1. С. 14].

В понимании истоков смыслов мы придерживаемся позиции наличия так называемых изначальных идей (выражение А. Моля) (Платон, Н. О. Лосский, М. Мамардашвили, др.). Полагаем, что отсутствие таковых в индивидуальном и социальном бытии рассыпало бы историю как предметность за столькие века. Наоборот, обращение к Мета-ценностям позволяло не раз предотвращать самые страшные события, придавать социальному процессу более осмысленное, позитивное направление. Субъект единицей взаимодействия с миром видит со-бытие. Это не просто

восприятие мира как раздражимость (приспособление), не только внутреннее (самостное) переживание его воздействий, но ощущение сопричастности.

Для нас это неизбежность в вопросе о субъекте этической проблемы — соотношения эгоизма и альтруизма, осложнённая и массовой культурой. Сегодня существует проблема «разрыва» между социализацией личности и её культурацией, если под первой понимать развитие социальных свойств человека, а под второй — развёртывание его потенциала в культуре. При этом только духовность человека как форма его энергичности задаёт готовность к свободному выбору как ценностному. Способность выбора встречи наряду с реальной потребностью в этом выборе позволяют человеку ощутить свободу как реализованную необходимость, при этом только духовность человека как форма его энергичности задаёт готовность к свободному выбору как ценностному. Именно через такой способ мироотношения человек становится причастен миру культуры.

Обращение к вопросу о Человеке как цели всего Культурного процесса запрашивает не просто субъекта, но гуманного человека. По сути, такой преобраз — это единственная возможность спасения, возможность гуманизации всех «сторон человеческой жизнедеятельности», по Э. Фромму [14. С. 217]. То же, что сегодня мы называем гуманизацией, есть процесс сложной рефлексии человека в обществе в определении смыслов существования. Внятен призыв Н. Н. Моисеева о «жизненной важности» «стратегии цивилизации» [10. С. 288]. Обращение в поиске этой стратегии человека в субъекта как преобраз «Я для других» гуманизирует культуру его пре-бытием в ней, человеку же в новом поколении задаёт условия более определённого поиска мета позиции в отно-

шении к себе как существу и Миру как Вместилищу этого Сущего.

Здесь важна активность как преобразующая, не подавляющая сила, как форма раскрытия своего и другого потенциала: «Нет более короткого с психологической точки зрения способа найти выход из кризиса тождественности, кроме фундаментального преобразования отчуждённого человека в человека жизнеутверждающего» [13. С. 282]. Образование сегодня может быть целостным и влиятельным ментальным «организмом», чему способствуют его длительность, совпадение с периодом активного личностного становления, собственно познавательно-развивающая функция. Однако не нацеленное на метакультурный процесс оно перестаёт быть раз-мечаящим и не становится пре-образом для развёртывания сущности человека, не задаёт его бытийствование как гармонию формы и содержания. Тогда Диалог с Культурой становится невозможен. Иллюстрированию позиции служит данный текст: «В “Записях бесед и высказываний Линь-цзи” имеется множество парадоксальных и энигматических высказываний — тем для чаньских диалогов и медитаций. Вот образчик одного из них. “Однажды Линь-цзи, обращаясь к монахам, сказал: ‘Существует некий истинный Человек Без Места, который скрывается за вашей розовой плотью. Он постоянно входит и выходит через органы чувств каждого человека. Если вы ещё не обнаружили его, то смотрите! Смотрите!’ Один из монахов выступил вперёд и спросил: ‘Кто этот истинный человек без места?’ Тогда Линь-цзи схватил монаха за грудки и закричал: ‘Говори! Говори!’ Монах замешкался, а Линь-цзи оттолкнул его и быстро пошёл в свои покои со следующими словами: ‘Этот истинный Человек Без Места годится только на то, чтобы быть палочкой-подтиркой!’» [2. С. 207].

Список литературы

1. Абульханова-Славская, К. А. Стратегия жизни / К. А. Абульханова-Славская. — М. : Мысль, 1991. — 304 с.
2. Альбедиль, М. Ф. Зеркало традиций: человек в духовных традициях Востока / М. Ф. Альбедиль. — СПб. : Азбука-классика, 2003. — 288 с.
3. Бабошина, Е. Б. Культура в «зеркале» образования / Е. Б. Бабошина // Образование и наука. — 2001. — № 5 (11). — С. 14–27.
4. Бабошина, Е. Б. Образование: в поисках смысла / Е. Б. Бабошина // Философия образования. — 2016. — № 2 (65). — С. 36–43.
5. Бахтин, М. М. К философии поступка / М. М. Бахтин // Философия и социология науки и техники. 1984–1985. — М., 1986. — 130 с.
6. Демидова, Е. В. Отсутствие Другого в философии поступка М. М. Бахтина / Е. В. Демидова // Эти-

ческая мысль. — Вып. 14. — М., 2014. — С. 271–289.

7. Гершунский, Б. С. Россия и США на пороге третьего тысячелетия: опыт экспертного исследования российского и американского менталитетов / Б. С. Гершунский. — М. : Флинта, 1999. — 604 с.

8. Гуманитарное знание. Сущность и функции : межвуз. сб. / под ред. Г. А. Подкорытова. — СПб., 1991. — 152 с.

9. Ларин, Ю. В. Образование в поисках сообразности / Ю. В. Ларин // Образование и наука. — 2014. — № 1. — С. 3–18.

10. Моисеев, Н. Н. Расставание с простотой / Н. Н. Моисеев. — М. : Аграф, 1998. — 480 с.

11. Невелев, А. Б. Бытие человека: диалектика предметности и энергичности / А. Б. Невелев // Вестн. Челяб. гос. ун-та. — 2012. — № 15 (269). Философия. Социология. Культурология. Вып. 24. — С. 30–34.

12. Тульчинский, Г. Л. Разум, воля, успех: о философии поступка / Г. Л. Тульчинский. — Л. : Изд-во Ленингр. ун-та, 1990. — 216 с.

13. Фромм, Э. Иметь или быть? / Э. Фромм. — М. : Прогресс, 1990. — 336 с.

14. Фромм, Э. Психоанализ и этика / Э. Фромм. — М. : Республика, 1993. — 415 с.

15. Щербинин, М. Н. Свобода и необходимость в рациональности гуманитарного познания как выражение её возможностей и пределов / М. Н. Щербинин // Вестн. Тюмен. гос. ун-та. — 2013. — № 10. — С. 37–46.

16. Яркова, Е. Н. Образование и культура (к проблеме поиска принципа сообразности образования) / Е. Н. Яркова // Образование и наука. — 2015. — № 6. — С. 116–126.

Сведения об авторе

Бабошина Елена Борисовна — кандидат педагогических наук, доцент кафедры педагогики, Курганский государственный университет. Курган, Россия. ebaboshina@rambler.ru

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 10 (392).

Philosophy Sciences. Iss. 42. Pp. 59–64.

SUBJECTIVITY AS THE PRE-IMAGE OF MAN IN CULTURE (with the Shape of the Principle of Conformity to Culture in Education)

H. B. Baboshina

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

The article reveals the notion of subjectivity as the fundamental properties of the person in culture. The man of culture is determined by the type of personality, who is deploying an entity in the society as its Subject. The subjectivity of the person of the culture allows to be identical-dynamic, to unwrap dialogue as a Meeting, to become a Pre-image of his and another's of a life. The culture, pre-becoming in the process as a pre-met for a person, is pre-rotating in the sense of its pre-image. The becoming of the subject of culture in the education is occurs, when the value-semantic choice makes it is not just broadcasting, but the development of cultural meanings. This education is co-figurative to culture.

Keywords: *person of the culture, culture, subjectivity, pre-met, pre-image, identity, the ability to dialogue, imagery, reflection, co-figurative to culture, existance.*

References

1. Abul'khanova-Slavskaya K.A. *Strategiya zhizni* [The Strategy of Life]. Moscow, Mysl', 1991. 304 p. (In Russ.).

2. Al'bedil' M.F. *Zerkalo traditstii: chelovek v duhovnyh traditstiy'ah* [The Mirror of Tradition: the Man in the Spiritual Traditions]. St. Petersburg, Azbuka-Klassika Publ., 2003. 288 p. (In Russ.).

3. Baboshina E.B. Cul'tura v "zerkale" obrazovaniyya [Culture in the "Mirror" of Education]. *Obrazovaniye i nauka* [Education and Science], 2001, no. 5 (11), pp. 14–27. (In Russ.).

4. Baboshina E.B. Obrazovaniye: v poiskah smisla [Education: in Search of Meaning]. *Filosofiya obrazovaniya* [Philosophy of Education], 2016, no. 2 (65), pp. 36–43. (In Russ.).

5. Bahtin M.M. *Filosofiyya postupka* [The Philosophy of the Act]. *Filosofiya i sotsiologiya nauki i tekhniki* [Philosophy and Sociology of Science and Technology. 1984–1985]. Moscow, 1986. 130 p. (In Russ.).
6. Demidova E.V. *Otsutstviyye drugogo v filosofii postupka M.M. Bahtina* [The Absence of the other in the Philosophy of the Act by M.M. Bakhtin]. *Eticheskaya mysl'* [Ethical Thought. Iss. 14]. Moscow, 2014. Pp. 271–289. (In Russ.).
7. Gershunsky B.S. *Rossiyya i SSHA na poroge tret'yego tysyacheletiya: opyt ekspertnovo issledovaniyya rossiyskovo i amerikanskovo mentalitetov* [Russia and the United States on a Threshold of the Millenary: the Experience of the Expert Studies of the Russian and American Mentalities]. Moscow, Flinta, 1999. 604 p. (In Russ.).
8. *Gumanitarnoye znaniye: sushnost' i funktsii* [The Humanitarian Knowledge: the Essence and Function]. Ed. by G. A. Podkorytov. St. Petersburg, 1991. 152 p. (In Russ.).
9. Larin Yu.V. *Obrazovaniye v poiskah soobraznosti* [Education in Search of Adequacy]. *Obrazovaniye i nauka* [Education and Science], 2014, no. 1, pp. 3–18. (In Russ.).
10. Moiseev N.N. *Rasstavaniye s prostotoy* [Parting with Simplicity]. Moscow, Agraf Publ., 1998. 480 p. (In Russ.).
11. Nevelev A.B. *Bitiye cheloveka: dialectika predmetnosti i energynosti* [The Human Being: the Dialectic of Objectivity and Energetics]. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of the Chelyabinsk State University], 2012, no. 15 (269), pp. 30–34. (In Russ.).
12. Tul'chinsky G.L. *Razum, volya, uspeh: o filosofii postupka* [The Mind, the Willpower, the Success: about the Philosophy of the Act]. Leningrad, Publ. house of Leningrad State University, 1990. 216 p. (In Russ.).
13. Fromm E. *Imet' ili bit'* [To Have or to Be?]. Moscow, Progress, 1990. 336 p. (In Russ.).
14. Fromm E. *Psihoanaliz i etika* [Psychoanalysis and Ethics]. Moscow, Republic Publ., 1993. 415 p. (In Russ.).
15. Shcherbinin M.N. *Svoboda i neobhodimost' v ratsional'nosti gumanitarnovo poznaniyya* [Freedom and Necessity in Rationality of Humanistic Knowledge]. *Vestnik Tyumenskogo gosudarstvennogo universiteta* [Vestnik of The Tyumen State University], 2013, no. 10, pp. 37–46. (In Russ.).
16. Yarkova E.N. *Obrazovaniye i kul'tura (k probleme poiska printstipa soobraznosti obrazovaniy'a)* [Education and Culture (the Problem of Finding the Principle Adequacy of Education)]. *Obrazovaniye i nauka* [Education and Science], 2015, no. 6, pp. 116–126. (In Russ.).

УДК 177+37.01
ББК 87.2

КОНЦЕПЦИЯ ФИЛОСОФИИ ВОСПИТАНИЯ ЕВРАЗИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Д. В. Лепешев

Кокшетауский университет имени А. Мырзахметова, Кокшетау, Казахстан

Анализируется проблема социально-культурной идентификации личности и общества евразийского мира в условиях глобализации, когда традиционные устои, система воспитания, становления ценностных ориентиров претерпевают глубокие изменения и деформации.

Ключевые слова: национальное воспитание, евразийская цивилизационная идентичность, глобализация культуры, наднациональное единство, самоидентификация, атлантическая цивилизация, евразийская цивилизация, вестернизация.

Современное общество постсоветского пространства характеризуется кризисом идентичности. В связи с этим было выдвинуто и обосновано новое понятие групповой наднациональной идентичности — евразийская цивилизационная идентичность.

Евразийская цивилизационная идентичность — наиболее абстрактная и широкая цель воспитательной стратегии евразийского пространства. Говоря о возможностях «закрытости» и открытости культуры для когнитивного опыта других культур, мы обосновали важность осмысления иной культуры для лучшего понимания собственной. Когда культура становится не только «для-себя», но осмысливается как «для-другого», она, согласно пониманию Гегеля, как любое понятие, определяется, то есть полагает себе предел, находит свои границы, начинает самопознание.

Подобным образом идентичность не может быть сформирована как отношение «для-себя»: она является внутренним взглядом со стороны. В ней, согласно Дж. Миду (по точному замечанию Х. Абельса): «проясняется точка зрения и позиция другого человека по отношению к нам, так как мы применяем чужие точки зрения и позиции к самим себе»; «индивид осознаёт собственную идентичность лишь в том случае, если смотрит на себя глазами другого» [1. С. 25].

Важнейшая основа самоидентификации, обретение self-коммуникации, принятие роли другого; в этой ситуации индивид смотрит на себя глазами другого человека, контролируя свои реакции и своё поведение, осознавая свои границы. Становясь для себя объектом, человек получает представление о самом себе, приобретает самопознание; идентичность, таким образом, тесно взаимосвязана с интеракцией. Мышление, как диалог с собой,

помогает сохранять за собой статус объекта собственного восприятия, одновременно оставаясь субъектом общения.

Дж. Мид, сторонник философии символического интеракционизма, автор изданной уже после его смерти книги «Разум, самость и общество» (1934), пишет о двух социальных фазах становления идентичности, важных для нас в контексте анализа идентичности как воспитательной цели. Первый выделяемый им этап — ребёнок приобретает идентичность путём подражания важным представителям общества (индивидуальная игра — в маму, папу, врача). Индивидуальная игра формирует идентичность ребёнка через отношение других (сын, внук, пациент и пр.), в отношении доброжелательного и знакомого окружения, тех, кому ребёнок доверяет.

Второй — овладение ролевыми играми (коллективная игра). Здесь происходит первое становление идентичности. Если в индивидуальной игре ребёнок меняет свои роли, «играя» ими по отношению к себе самому, то в групповой игре он учится видеть и соотносить свои действия с идентичностью других. В каждый момент времени он соотносит свои действия с несколькими другими людьми, создавая вместе со своими напарниками по игре обобщённую идентичность «обобщённого другого». Через эту идентификацию возникает понимание и восприятие общества как глобального «обобщённого другого», чьи нормы и ценности, социальные роли значимы для личности [Там же. С. 28–36].

Идентичность, конечно, не складывается исключительно из опыта социального взаимодействия. Наряду с управляемым образом «я», который состоит из множества социальных ожиданий, предъявляемых человеку, существует, согласно

Дж. Миду, и «импульсивное Я» [1. С. 36], индивидуальное начало, стремящееся уйти из-под социального контроля и обеспечивающее творческое и новое в социальной деятельности.

«Рефлексивное Я», определяемое ожиданиями общества (во многом совпадающее со «Сверх-Я» З. Фрейда), фактически равно групповой (общественной) идентичности индивида [Там же. С. 38]. Это совокупность знаний, которую человек приобретает о себе в процессе принятия роли другого; и это тот уровень контроля, который общество имеет над личностью внутри неё самой.

Важно понимать, что идентичность человека не может быть сугубо независимой: даже если и трактуется как «идентичность выбора», она возникает из взаимодействия индивида и общества, является частью широкой интерпретации реальности.

Возможность «выбора» связана с переходом от первого этапа социализации ко второму: от жизни ребёнка в семье к его самостоятельному существованию. Ребёнок воспринимает социальную реальность, существующую вокруг него, как безальтернативную. Впоследствии, при столкновении с различными альтернативами, взрослеющая личность понимает, что предлагаемые ему жизненные миры не требуют полного погружения, в них возможно участвовать только частично: по выражению социологов П. Бергера и Т. Лукмана, «...волей-неволей ребёнок живёт в мире, определяемом его родителями, но он может с радостью покинуть мир арифметики, как только выйдет из класса» [3. С. 230]. Эти авторы предлагают избегать понятий типа «коллективная идентичность», но в то же время указывают, что существуют национальные типы идентичностей, а также «социетальные», накладываемые различными типами общественных ожиданий.

Таким образом, идентичность есть продукт диалектической связи человека и социума, взаимного ограничения общественного и биологического начал в человеке.

Для формирования непротиворечивой идентичности необходимо постоянное соотношение самооценки и оценки другими. Для сохранения доверия к собственной самооценке «индивиду требуется не только имплицитное подтверждение этой идентичности, приносимое даже случайными ежедневными контактами, но эксплицитным и эмоционально заряженным подтверждением от значимых других» [Там же. С. 244]. Даже молчание в этом смысле является средством поддержания реальности, в том числе социальной: в молчании

мы утверждаем тождественность и благость этого мира, «согласие с тем, что вещи таковы, каковы они есть» [1. С. 134].

В течение развития общества идентичность из средства медиатизации между социумом и индивидом стала переходить в статус проблемного понятия, и связано это именно с вопросом «выбора» точки отсчёта самоопределения. Так, П. Бергер, Б. Берген и Г. Келнер совершенно справедливо замечают, что идентичность человека сегодня открыта для любых внешних воздействий, не защищена от них [Там же. С. 135].

Личность, лишённая непоколебимых опор самоидентификации (даже связанных с выбором), на наш взгляд, теряет очень важные жизненные опоры, экзистенциальные «щиты», придающие жизни смысл и ценности. В частности, влияние глобализационных явлений (поликультурность, вестернизация и, как следствие, разрушение традиционных идентичностей) по времени значимо совпало с таким, в частности, явлением, как быстрый рост случаев суицида, психических и поведенческих расстройств.

Анализируя данные статистики самоубийств [9], видим, что средний показатель распространённости психических заболеваний за несколько лет возрос в десятки раз. Эта закономерность характерна как для экономически развитых, так и для развивающихся стран. При этом «социальная роль психических болезней ещё никогда не достигала таких размеров, как за последние десятилетия XX века» [10. С. 32]. Из 10 важнейших причин инвалидности 5 были связаны с поведенческими и психическими расстройствами.

Исследователи различных направлений связывают рост психических заболеваний, пограничных состояний и суицидов с социальными факторами. Так, феномен всплеска негативных тенденций, по мнению исследователя-психиатра, «не может быть объяснён генными трансформациями, так как столетие — слишком незначительный период для такого рода изменений» [Там же. С. 33].

Одним из наиболее тяжёлых последствий изменений социальной, экономической, политической жизни в XX в. стало распространение депрессивных состояний. Так, по данным ВОЗ, депрессия вышла в мире на первое место среди причин неявки на работу и на второе — среди причин болезней, приводящих к потере трудоспособности. При этом причины возникновения депрессии в 97–98 % связаны со стрессом, то есть сильным переживанием жизненных обстоятельств [8].

Таким образом, обзор динамики состояния мирового психического здоровья говорит о том, что процессы социальной дезориентации, постепенного отхода от традиционных ценностей, развития психических заболеваний и утраты былых идентичностей (традиционных: религиозных, социально-групповых, национальных, даже гендерных) происходили параллельно. Это свидетельство их сложной взаимосвязи.

В течение XX (в особенности) века скорость развития общества достигла небывалых показателей. Исторические, политические, правовые перемены в жизни мирового сообщества изменили его лицо и заставили людей пересмотреть собственную идентификацию, отказаться от многих привычных мировоззренческих или поведенческих «якорей», которые оказались ненужными.

В роли одного из первых таких «якорей» оказалась религия. Необходимо отметить, что население Европы, как флагман новых перемен (отметим, что Америка до сих пор не отказалась от роли религиозности в социальной жизни), вскоре ощутило недостаток религиозной идентичности, но, в отсутствие новых привлекательных конфессиональных идей, это стремление привело к появлению новых типов идентичности.

Другим «якорем» стала традиционная модель семьи. Несмотря на существование различных воспитательных систем и традиций, основой воспитательной работы, социализации и самоидентификации, первичного обретения self оставалась семья. Разрушение религиозных ограничений, переосмысление роли женщины, пересмотр понятия социального пола привели к постепенному «облегчению» роли семьи в социальном механизме.

Ещё один «якорь», зачастую отброшенный современным обществом, — патриотическая направленность идеологии, тесно связанная с социальной политикой государства. Это традиционное основание гражданской (и отчасти национальной) социальной идентификации взаимосвязано с идеей высшего (религиозного, общественного, гражданского) предназначения власти.

Изменения в политической и социальной жизни привели к видоизменению традиционных идентичностей, что стало одним из наиболее грозных вызовов глобализации. Сегодня в глобализованном мире «атлантической» цивилизации актуализированы ценности, являющиеся по сути ценностями выбора, то есть не несущие определённой ценностной установки. К ним во многом относятся и толерантность, и свобода выбора гендерной

позиции. Противостояние «евразийского» и «атлантического» начал может трактоваться в мифологическом ключе. В контексте социальной философии «атлантическое» — это только обобщающее название для западного общества, которое делает упор на свободу выбора, утверждая, что именно она способна дать человеку выжить в меняющемся мире.

Отчасти это утверждение точно: человек монокультуры, закрытой от влияния других культур, при столкновении с поликультурными веяниями глобализирующегося мира оказывается в состоянии глубокого культурного шока (в отличие от готовых к принятию других культур). От культурного шока в традиционной культуре защищают собственные механизмы. Наиболее распространённым из этих механизмов является первичное неприятие, отстранение, затем сменяющееся возможностью культурного диалога. При этом собственная культура остаётся приоритетной, её ценности не подвергаются в большой мере проверке на прочность со стороны иной культуры. Вопрос выживания культуры решается однозначно положительно. При приоритете идеологии свободы выбора также первичная социализация сопровождается формированием определённой идентичности. Присутствующие в воспитательной работе на самых ранних стадиях элементы воспитания толерантности могут препятствовать формированию твёрдых убеждений и ценностей, так как сама толерантность в её глобальном смысле есть не содержательная ценность, а «ценность выбора», то есть права на выбор ценности.

Вместе с тем во всём мире, охваченном грёзой толерантности, разрушения границ и всеобщего взаимопроникновения культур после развала СССР, это настроение быстро пошло на убыль. В период с 1990-х по 2010-е гг. США и страны Евросоюза ужесточали эмиграционную политику, вспыхнуло явление локализации. В итоге большой приток неассимилирующихся мигрантов привёл к возрождению националистического движения. Страны с либеральной идеологией свободы выбора приходят к вынужденному ограничению, в частности эмигрантского потока. Встречает сопротивление и легализация однополых браков, приводящая к последствиям весьма широкого масштаба: за последние полгода в Париже однополым был каждый седьмой заключённый брак [2]. Во всём мире сейчас сталкиваются две противоборствующие тенденции: стремление к «ценностям выбора» и «ценностям традиции».

Традиционные ценности национальной, государственной, религиозной культуры являются не просто застывшими формами. В них, как и в этимологии концептов языка (например, словах «отец» и «мать»), от употребления которых в отдельных документах отказывается сегодня всё больше стран мира), заложены сконцентрированные социально значимые смыслы, подытожена история и опыт наций, государств, конфессий. Более того, история данных ценностей, как и основанных на них нарративов (сюжетов, мифов), является основанием для самоидентификации народов, а также основанием для механизмов социально-культурного самосохранения.

В традиции евразийской ментальности такими ценностями стали ориентация на высокие духовные ценности, нестяжательство, коллективизм, идея братства народов, континентальное мышление (сочетание оседлости с кочевничеством), идея иерархичности государства и духа, «пограничный» патриотизм. В отношении межнационального взаимодействия евразийские государства и империи проводили политику многополярного включения без культурной унификации, объединения народов с сохранением и поддержкой их культурного своеобразия. Вот в обобщённом виде те ценности, которые лежат в основе философии воспитания евразийской общности и в основе самоидентификации евразийца.

Традиционные ценности находят отражение на всех уровнях проявления культуры. Выразителем таких ценностей является национальный костюм. Для первой половины XX в. точным было определение, которое дала этнограф Т. Гаген-Торн, костюм — это паспорт [5. С. 73]. Во многих традиционных культурах женщина закрывала волосы (в русской традиционной культуре это было обязательно для замужних женщин), что подчёркивало стремление не только к аккуратности, но и необходимость спрятать женскую красоту от чужих глаз — это свидетельствовало о целомудрии. В XVIII в., после петровских реформ, в России принятие той или иной формы одежды (традиционной или европейской) было указанием на сословный статус.

Отражением и отчасти инструментом культурной идентификации является язык — но не только

как указатель на национально-культурную самобытность (так был пронесён сквозь века иврит), но и как носитель имплицитно сформулированных ценностей. «Будучи инструментом культуры, язык формирует не только представления о реальном, окружающем человека мире, но и саму личность, которая, погружаясь в определённую культурную наследственность, через язык воспринимает традиции, обычаи, мораль, систему норм и ценностей своего народа, специфический культурный образ мира, осознавая постепенно и своё место в нём» [4. С. 42–43]. Язык является способом сохранения культуры во времени и пространстве; он эволюционирует вместе с обществом, но в то же время сохраняет (или не сохраняет) базовый лексический запас, восходящий ко времени основания данной национальной культуры.

Важнейшим основанием для культурной самоидентификации является позитивная оценка человеком своей группы принадлежности (семьи, рода, нации, государства, конфессии). Утрата этих позитивных представлений ведёт к кризису идентичности, как индивидуальной, так и групповой.

Таким образом, воспитание, имеющее целью становление евразийской идентичности, естественным образом ставит перед собой следующие взаимосвязанные задачи:

- воссоздание механизмов трансляции традиционных ценностей на всём протяжении воспитательного процесса, начиная с раннего детства;
- создание условий для укрепления положительной оценки собственной групповой идентичности (семья — национальность — государство — наднациональное единство);
- всемерная поддержка понятия духовной (религиозной, философской, мировоззренческой) идентичности, акцент на вечных ценностях нематериального характера;
- сохранение, бережное изучение родного языка, а также языков соседних общностей и языков межнационального общения, которые способствуют лучшему познанию родного языка и культуры;
- выявление положительной модели национальной и наднациональной идентичности в национальных текстах культуры: фольклоре, литературе, театре, кинематографе.

Список литературы

1. Абельс, Х. Интеракция, идентичность, презентация. Введение в интерпретативную социологию / Х. Абельс. — СПб. : Алетейя, 2000. — 266 с.
2. Баранов, А. Во Франции тысячи людей вышли на акции протеста против однополых браков [Электронный ресурс] / А. Баранов, Е. Полуйко. — URL: <http://www.tvc.ru/news/show/id/30314>
3. Бергер, П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. — М. : Медиум, 1995. — 323 с.
4. Вендина, Т. И. Язык как форма реализации культурной идентичности / Т. И. Вендина // Культура сквозь призму идентичности : сб. ст. / отв. ред. Л. А. Софронова. — М. : Индрик, 2006. — С. 42–58.
5. Кирсанова, Р. М. Костюм как средство самоидентификации / Р. М. Кирсанова // Культура сквозь призму идентичности : сб. ст. / отв. ред. Л. А. Софронова. — М. : Индрик, 2006. — С. 72–82.
6. Петраков, Б. Д. Основные закономерности распространения психических болезней в современном мире и в Российской Федерации / Б. Д. Петраков // XII съезд психиатров России. — М., 1995. — С. 98–99.
7. Печальное лидерство России [Электронный ресурс] // Демоскоп Weekly. — 2012. — 17–30 сент. — URL: <http://demoscope.ru/weekly/2012/0523/tema01.php>
8. Статистика депрессии [Электронный ресурс] // Проект о жизни. — URL: lossofsoul.com/DEPRESSION/statistic.htm
9. Статистика самоубийств [Электронный ресурс] // Проект о жизни. — URL: <http://lossofsoul.com/DEATH/suicide/statistic.htm>
10. Юрьева, Л. Н. Динамика распространения психических и поведенческих расстройств в мире и Украине / Л. Н. Юрьева // Мед. исслед. — 2001. — Т. 1, вып. 1. — С. 32–33.

Сведения об авторе

Лепешев Дмитрий Владимирович — кандидат педагогических наук, профессор, Кокшетауский университет им. А. Мырзахметова, член-корреспондент Академии педагогических наук Казахстана. Кокшетау, Казахстан. d_Lepeshev@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 10 (392).
Philosophy Sciences. Iss. 42. Pp. 65–70.*

CONCEPT OF PHILOSOPHY EDUCATION OF EURASIAN CIVILIZATIONAL IDENTITY

D. V. Lepeshev

Kokshetau Abai Myrzakhetov University, Kokshetau, Kazakhstan. d_Lepeshev@mail.ru

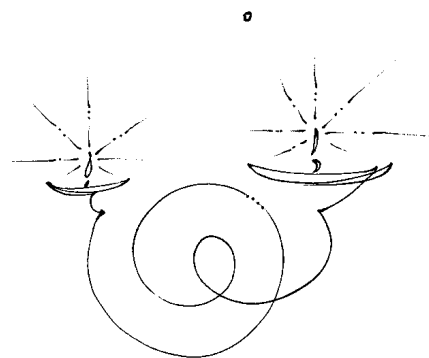
The article analyzes the problem of socio-cultural identity of the individual and society in the Eurasian world in the context of globalization, where traditional customs, education system, the formation of values are undergoing profound changes and deformation.

Keywords: *national education, Eurasian civilizational identity, globalization, culture, supranational unity, identity, Atlantic civilization, Eurasian civilization, Westernization.*

References

1. Abel's Kh. *Interaktsiya, identichnost', prezentatsiya. Vvedeniye v interpretativnyuyu sotsiologiyu* [Interaction, Identity, Presentation. Introduction to Interpretive Sociology]. St. Petersburg, Aleteyja Publ, 2000. 266 p. (In Russ.).
2. Baranov A. *Vo Frantsii tysyachi lyudey vyshli na aktsii protesta protiv odnopolyh brakov* [In France, thousands of people came to protest against gay marriage]. Available at: <http://www.tvc.ru/news/show/id/30314> (In Russ.).
3. Berger P.L. *Sotsial'noye konstruirovaniye realnosti. Traktat po sotsiologii znaniya* [The Social Construction of Reality. A Treatise on Sociology of Knowledge]. Moscow, Medium Publ., 1995. 323 p. (In Russ.).

4. Vendina T.I. Yazyk kak forma realizatsii kul'turnoy identichnosti [Language as a form of Realization of Cultural Identity]. *Kul'tura skvoz' prizmu identichnosti* [Culture through the Prism of Identity. Collection of Articles]. Moscow, Indrik Publ., 2006. Pp. 42–58. (In Russ.).
5. Kirsanova R.M. Kostyum kak sredstvo samoidentifikatsii [Suit as a Means of Self-identification]. *Kul'tura skvoz' prizmu identichnosti* [Culture through the Prism of Identity. Collection of Articles]. Moscow, Indrik Publ., 2006. Pp. 72–82. (In Russ.).
6. Petrakov B.D. Osnovnyye zakonomernosti rasprostraneniya psicheskikh bolezney v sovremennom mire i v Rossiyskoy Federatsii [The Main Regularities of Mental Illness in the World Today and in the Russian Federation]. *XII s'yezd psikiatrov Rossii* [Bulletin of the XII Congress of Russian Psychiatrists]. Moscow, 1995. Pp. 98–99. (In Russ.).
7. Pechal'noye liderstvo Rossii [Sad Russian Leadership]. *Demoskop Weekly* [Demoscope Weekly], 2012, 17–30 Sept. Available at: <http://demoscope.ru/weekly/2012/0523/tema01.php>, accessed 14.05.2016. (In Russ.).
8. Statistika depressii [Depression Statistics]. *Proyekt o zhizni* [Life Project]. Available at: lossofsoul.com/DEPRESSION/statistic.htm, accessed 14.05.2016. (In Russ.).
9. Statistika samoubijstv [Suicide Statistics]. *Proyekt o zhizni* [Life Project]. Available at: <http://lossofsoul.com/DEATH/suicide/statistic.htm>, accessed 14.05.2016. (In Russ.).
10. Yur'yeva L.N. Dinamika rasprostraneniya psicheskikh i povedencheskikh rasstroystv v mire i Ukraine [The Dynamics of the Spread of Mental and Behavioral Disorders in the World and in Ukraine]. *Meditinskiye issledovaniya* [Medical Research], 2001, vol. 1, iss. 1, pp. 32–33. (In Russ.).



*Вестник Челябинского государственного университета. 2016. № 10 (392).
Философские науки. Вып. 42. С. 71–77.*

**УДК 167.1
ББК 87.2**

ЭНТРОПИЯ — ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ФАНТОМ?

В. А. Рыбин

Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия

В современном научно-теоретическом мышлении неуклонно актуализируется вопрос о формировании новой универсальной онтологии, способной преодолеть доминирующую ныне объект-субъектную онтологическую и методологическую парадигму классического естествознания. Понятие энтропии является одним из его основополагающих концептов, а феномен энтропии воспринимается сегодня как безусловно достоверный факт. Между тем последовательное рассмотрение социокультурных условий включения данного понятия в арсенал науки даёт основания рассматривать его как выдвинутое с целью преодоления мировоззренческих и социальных противоречий эпохи зрелого индустриального общества теоретическое допущение, которое, будучи не осознано в таком качестве, выступает как фантом научного сознания.

Ключевые слова: *энтропия, онтология, наука, культура, человек, история, термодинамика, энергия, мировоззрение, общество.*

В научно-теоретическом сознании начала XXI в. всё более отчётливо определяется запрос на формирование новой универсальной онтологии, способной преодолеть привычное противопоставление естественнонаучного и социально-гуманитарного познания. Новая онтология безусловно нуждается и в новой методологии, которая выражала бы продуктивную альтернативу доминирующей ныне методологии классического естествознания с его жёсткой субъект-объектной оппозицией. С этой точки зрения ставшее уже привычным выделение классической и неклассической (а иногда и постнеклассической: В. С. Степин) науки не является достаточно продуктивным не только по причине того, что оно носит региональный — внутринаучный — характер, но и потому, что в науке продолжает доминировать методология естествознания, воспроизводящая указанную оппозицию если не прямым, то косвенным образом.

В этих условиях возникает потребность подвергнуть более пристальному рассмотрению не-

которые фундаментальные характеристики естествознания, которые с некоторого времени обрели статус непоколебимых, недоступных критике постулатов, но которые, возможно, являют собой лишь ограниченные духом времени теоретические допущения. Представляется, что одним из таких постулатов является «энтропия». Что мы и попытаемся показать далее. При этом, дабы не вступать в рискованные теоретические споры со специалистами-естественниками, в качестве основного материала критического рассмотрения выберем два авторитетных учебных пособия — классический «Курс истории физики» П. С. Кудрявцева [1], по которому уже в течение десятилетий обучаются отечественные школьные педагоги, а следовательно, формируется и картина мира в массовом сознании, и относительно новый учебник «Концепции современного естествознания» Т. Я. Дубнищевой [2]. На страницах этих книг, как это и надлежит учебникам, положения высокой теории вступают во взаимодействие с обыденным сознанием и тем

самым проверяются на прочность не во внутритеоретическом отношении, а в плане соответствия реальности, способности обслуживать потребности повседневной жизни. В процессе изложения сначала приведём некоторые фундаментальные положения из названных пособий, а затем перейдём к их критическому осмыслению; с этого момента ссылки на цитируемые источники станут необходимыми.

Энтропия (греч. — поворот, превращение) — понятие, характеризующее направленность процессов в самопроизвольно функционирующих системах по линии утраты их упорядоченности и снижения уровня организации. Данное понятие было выработано в рамках классической термодинамики и представляет собой уточняющую формулировку её второго закона.

Первое начало термодинамики — это закон превращения и сохранения энергии: иными словами, «энергия сохраняется». Но энергия интересна не сама по себе, а как мера работы, вследствие чего возникает вопрос об её источниках. И практический опыт, и теоретические исследования, проводимые в течение всего XIX в., показали, что для совершения любой работы необходим резервуар энергии; одновременно возник и вопрос о направленности опосредуемых энергией процессов. На эти вопросы и отвечает второе начало термодинамики, содержание которого сводится к следующему. Количество энергии в замкнутых системах сохраняется, но по мере расходования она постепенно утрачивает способность производить работу, пока наконец не преобразуется в низшую форму — в теплоту, благодаря чему системы приходят к равновесию с внешней средой, а затем распадаются. Мерой такого неуклонно наступающего равновесия, то есть утраты способности производить работу, и является энтропия, само понятие которой в 1865 г. выдвинул Р. Клаузиус. Все системы в мире, включая и саму Вселенную, неуклонно наращивают энтропию и тем самым движутся к распаду. В общем «часть энергии не превращается в работу и безвозвратно теряется».

В дальнейшем понятие энтропии получило разработку в рамках статистической физики (Л. Больцман и Д. Гиббс), где она была истолкована с молекулярной точки зрения: энтропия стала рассматриваться как мера неупорядоченности микрочастиц, составляющих систему. С этой точки зрения увеличение энтропии является показателем её неупорядоченности, неорганизованности; для

снижения энтропии необходимо внешнее воздействие в форме притока энергии.

Новейший этап внедрения понятия энтропии в научное сознание связан с возникновением кибернетики, теории систем и теории информации. Формулу Больцмана, выработанную в статистической физике для вероятностного подсчёта энтропии, Л. Бриллюэн предложил использовать в целях подсчёта количества информации: он обосновал зависимость, согласно которой «количество информации определяется величиной снижения энтропии (неопределённости) в принимающей системе». Так, энтропия стала мерой недостатка информации, свидетельствующей о недостаточной организованности системы, тогда как новая, отрицательная по отношению к энтропии величина — негэнтропия — стала, наоборот, мерой её организованности.

Таким образом, к середине XX в. *концепт энтропии* окончательно сложился. Однако вместе с этим накопились и претензии по поводу сопровождающих его парадоксов.

Прежде всего малопонятным остаётся связанное с энтропией истолкование причины потери рабочей силы энергии: она связывается не с убыванием самой энергии, а с нарастанием некоего субстрата, характеризующего нарастание её отсутствия. Это выглядит странно, как если бы отсутствию денег давалось объяснение типа «у меня избыток дефицита денег»!

Далее — вытекающее из самого понятия энтропии утверждение о неизбежности «тепловой смерти Вселенной»: если Вселенная является замкнутой системой, то все процессы в ней совершаются по линии снижения качества энергии, уменьшения способности включённых в неё систем производить работу, то есть «Вселенная остывает». В свете подобной установки мир уподобляется неуклонно распадающемуся Единому неоплатоников, которое движется к неизбежной гибели. Основным возражением против подобной тенденции является совершенно необъяснимый с точки зрения второго начала термодинамики факт существования жизни на Земле. Больцман попытался противопоставить этому противоречию положение о статистически возможном, хотя и крайне маловероятном, фактически случайном характере возникновения жизни. Но данный аргумент не только не ликвидирует перспективу безрадостного финала, но и невольно заставляет рассматривать жизнь как начало, фатально способствующее движению к нему: «Специфика живого организма как раз

в том, что он поддерживает себя на сравнительно высоком уровне негэнтропии за счёт убывания её в окружающей среде <...> Но это ускоряет процессы возрастания энтропии во Вселенной в целом» [2. С. 782–783].

Следующая группа противоречий связана с понятиями упорядоченности и организованности. Согласно второму началу термодинамики, чем значительно замедляется тепловое движение в системе, тем больше она упорядочивается, тогда как энтропия при этом снижается: «Например, при конденсации газа энтропия системы убывает, так как молекулы размещаются более упорядоченно» [Там же. С. 351]. Но тогда выходит, что кристалл является более организованной системой, нежели растение, что окись железа (ржавчина) более организована, чем чистое железо, что труп более организован, нежели живое существо, и так далее.

Иная группа парадоксов затрагивает положение, согласно которому информация — это носитель негэнтропии, то есть энтропия с обратным знаком. Между тем нарастание энтропии, то есть деструкция системы, как мы все знаем, происходит самопроизвольно, тогда как наращивание её организованности требует усилий, энергетических затрат. Поэтому равенства между нарастанием организованности и её утратой нет не только в направленности и качестве этих процессов (первые являются восхождением, вторые — угасанием, деградацией), но и в количественных показателях задействованных при этом энергетических величин.

И, наконец, главный аргумент против абсолютизации феномена энтропии — сам принцип существования жизни, живых систем, которые, как показал Эрвин Бауэр (1935), «никогда не бывают в равновесии и исполняют за счёт своей свободной энергии постоянно работу против равновесия, требуемого законами физики и химии» [3. С. 143]. То есть живые организмы далеко не в полной мере подчиняются законам термодинамики — они частично следуют первому её началу (энергия в живых системах в самом деле сохраняется), но полностью отрицают второе, а вместе с ним и энтропию (они живут, непрерывно наращивая свою организованность и потребление энергии, то есть снижая энтропию). «Законы термодинамики сохраняют при этом своё значение, но проявляются в совершенно иной форме и не могут быть применены к живым системам непосредственно, без учёта этих особых законов и особого состояния и строения живой материи» [Там же. С. 163–164].

Наличие перечисленных парадоксов заставляет поставить вопрос: в самом ли деле энтропия является таким безусловно заслуживающим полного доверия феноменом, как утверждается? Ведь наблюдая несомненный факт потери части энергии при работе, мы лишь совершаем умозаключение, но отнюдь не фиксируем какую-то реальную субстанцию. Не является ли энтропия подобием таких псевдофеноменов, как «флогистон», «теплород» или «жизненная сила», которые в истории науки сначала исправно обслуживали научную теорию и практику, но потом, при более глубоком проникновении в суть исследуемых процессов, были переведены в ранг теоретических фантомов? В качестве примера можно привести эциклы Птолемея, которые, будучи приняты в совершенно ложной с нынешней точки зрения геоцентрической модели мироздания, тем не менее исправно обслуживали практические потребности мореплавателей и путешественников на протяжении почти полутора тысяч лет.

Из опыта науки известно, что подобного рода заблуждения преодолеваются более конкретизированным и одновременно более объёмным рассмотрением «проблемных» феноменов, включением их в контекст более обширных процессов [4]. Осуществим подобный опыт и в отношении к энтропии, проследив не только основные вехи выработки данного понятия, но историю его становления в социокультурном контексте и условия его закрепления в научном дискурсе.

Среди творцов классической термодинамики, со становлением которой связано появление понятия энтропии, следует назвать Р. Майера, Д. Джоуля, Р. Клаузиуса, В. Томсона (Кельвина), Г. Гельмгольца и других, но у истоков этой науки стоит французский теоретик Сади Карно, в 1820-х гг. сформулировавший принцип работы идеальной тепловой машины. Это было время промышленной революции и начала широкого внедрения достижений науки в производство. В теоретической термодинамике тепловая машина Карно рассматривается как изолированная система, действующая на основе сжигания топлива и использующая возникающий при этом градиент температур для преобразования его в силу пара с целью производства работы.

Термодинамическую модель Карно обычно рассматривают как продукт синтеза чистого естественнонаучного и технического мышления, безотносительно к социальным и антропологическим предпосылкам её создания. Однако, если вдуматься,

любая машина создаётся для того, чтобы заменить людей, точнее, на место их физической и мускульной силы поставить техническое устройство, приводимое в действие самими разными природными источниками энергии — тепловыми, химическими, электромагнитными, ядерными. То есть за всеми машинами и их моделями в конечном счёте всегда стоит подменяемый ими человек, причём в качестве агента либо тяжёлой трудовой, либо не столь тяжёлой, но всё равно рутинной, стереотипной — «механической» — деятельности, которую с таким же успехом могут выполнять животные («лошадиные силы») или простейшие автоматы. Такое положение было неизбежным в эпоху энергетической «нехватки», включая и времена Карно, когда КПД лучших паровых машин не превышал 5–6 %, что закономерно закрепляло человека в положении инструмента, орудия, средства, функции и пр., то есть потребляющего энергию двигательного ресурса.

В своих разработках Карно пришёл к выводу о сохранении неизменности некоей внутренней субстанции, выступающей двигательным источником при всех её превращениях, и сформулировал его следующим образом: «Движущая сила существует в природе в неизменном количестве; она, собственно говоря, никогда не создаётся, никогда не уничтожается; в действительности она меняет форму, то есть вызывает то один род движения, то другой, но никогда не исчезает» [Цит. по: 1. С. 199]. Данное положение позднее было определено как закон сохранения и превращения энергии, суть которого сводится к постулату «энергия сохраняется» [2. С. 201], хотя формулировки могут быть различными — «энергия никуда не теряется» [5. С. 152], «теплота и механическая работа эквивалентны» [6. С. 106], «сумма существующих в системе напряжённых сил и живых сил постоянна» [1. С. 212], «сумма всей энергии (потенциальной и кинетической) во Вселенной остаётся неизменной» [Там же. С. 225]. Все эти положения вполне соответствовали уровню тогдашней европейской культуры, в значительной степени ещё земледельческой и традиционной, энергетический статус которой поддерживался самым примитивным способом — посредством сжигания извлекаемых из природы полезных ископаемых, воспроизводство социума и человека осуществлялось в согласии с правилом «сколько вложил — столько и получил», а в качестве краеугольного камня научного мировоззрения выступал «закон сохранения неизменной субстан-

ции» [7], то есть действовал *принцип равенства эквивалентов*.

Явное расхождение между этими положениями и производственно-технической практикой эпохи паровых машин, в которых огромная часть тепловой энергии не превращается в работу (то есть вполне очевидным образом не сохраняется, а тратится), долгое время не вызывало попыток устранить его посредством какого-либо объяснения. Объяснение совсем не случайно появилось позднее, в период открытия новых по генезу энергетических источников — электромагнитных, несравненно более мощных, нежели сила пара, и в новом виде — в образе второго начала термодинамики, утверждение которого в науке растянулось почти на полвека и завершилось закреплением в ней концепта энтропии. Второе начало, как первое, существует в различных формулировках — «переход от более холодного тела к более тёплому не может иметь место без компенсации» (Клаузиус) [1. С. 221], «невозможен круговой процесс, единственным результатом которого было бы поднятие груза за счёт охлаждения теплового резервуара» (Кельвин) [2. С. 206], «в материальном мире существует в настоящее время общая тенденция к расточению механической энергии» (Кельвин) [1. С. 224]; есть и другие, но смысл их всех в конечном счёте состоит в том, чтобы, дав объяснение потерям энергии при работе и в новых, изменившихся условиях подтвердив неизменность действительности закона сохранения субстанции, доказать справедливость правила «сколько вложил — столько и получил» и тем самым заново обосновать *принцип равенства эквивалентов*.

Последнее обстоятельство представляется на первый взгляд необъяснимым, ибо новый опыт, связанный с электротехникой, со стремительно расширяющимся с середины XIX в. применением сил электромагнетизма в промышленном производстве, казалось, должен был бы вполне убедительным образом опровергнуть и закон неизменности субстанции, и закон сохранения энергии, и принцип равенства эквивалентов: внедряя в производство динамомашину, путём сравнительно незначительных тепловых и механических затрат оказалось возможным получать океан электричества, легко переводимого снова в механическую работу, но значительно большей мощности, нежели исходная. Тем не менее опровержения не произошло — принцип сохранения энергии в виде равенства эквивалентов («тепло, полученное системой, идёт на приращение её внутренней энергии

и на производство внешней работы» [2. С. 206]) остался в неизменности.

В чём тут дело? Попробуем дать объяснение этому парадоксу с социокультурных позиций, поскольку и термодинамика, и всё современное естествознание отказываются видеть тут какое-либо противоречие.

С открытием новых, фактически неисчерпаемых источников энергии перед деятелями науки встала необходимость выбора между двумя вариантами: либо признать факт овладения новыми энергетическими ресурсами, безусловно превосходящими по мощности прежние и на этой основе позволяющими ликвидировать энергетическую «нехватку», избавив человеческое большинство от тяжёлой рутинной работы, высвободив его для какой-то иной функции, более соответствующей бытийному статусу «человека разумного», нежели выполнение функций, которые способны осуществлять животные и машины (но одновременно поставить под вопрос как общественное устройство, базирующееся на слабом овладении силами природы, на обусловленном этим обстоятельством энергетическом голоде и на вытекающем отсюда «инструментальном» использовании человека, так и всю культуру с её ценностями, нацеленную в лучшем случае на воспроизводство сложившихся стереотипов, которые ограничивают людей рамками физического выживания и материальных потребностей), либо, напротив, подыскать обоснование тому обстоятельству, что и в условиях ликвидации энергетической «нехватки», «инструментальное» использование человека всё-таки должно сохраняться и в дальнейшем, то есть каким-то образом подвести теоретическую базу под невозможность создания технических устройств, функционирующих по какому-то иному принципу, нежели маломощная, работающая за счёт энергии сжигаемого топлива «идеальная» машина Карно (но одновременно сохранить существующий тип воспроизводства культуры вместе с соответствующими ему способами миропонимания и взаимоотношения людей). Учёные мужи выбрали второй вариант и выдвинули второе начало термодинамики, суть которого сводится к положению «энергия теряется». Дабы преодолеть логическое противоречие с первым началом, гласящим «энергия сохраняется», сначала было выдвинуто утверждение, что сохраняется она в адиабатических условиях, гарантирующих изолированность системы [Там же. С. 189]. А когда было осознано, что поддержание адиабатических условий само

требует затрат энергии, нарушая тем самым принцип эквивалентности, Клаузиус в 1865 г., в разгар электродинамической революции XIX в., и вводит в теорию «флогистоноподобную» сущность под названием «энтропия», которая, давая внешне правдоподобное объяснение потере энергии в реальных процессах, одновременно позволяла довольно убедительно обосновать невозможность выведения человечества из состояния энергетической «нехватки», а человека — из положения средства и функции! Правда, при этом она требовала умозаключать, что «энтропия замкнутой системы может только возрастать» [Там же. С. 215], что «энтропия Вселенной стремится к максимуму» [1. С. 226], что, следовательно, доминирующим началом в мире является распад, что возникновение жизни представляет собой не более чем гигантское отклонение, которое неизбежно будет ликвидировано, поскольку Вселенная вместе с невероятной аномалией — разумной жизнью на Земле — обречена на «тепловую смерть», но зато оправдывала status quo — существующее положение.

В этом же русле в 1873 г. Максвелл сформулировал закон сохранения мощности, согласно которому мощность потока, поступающего из среды в объект, равна сумме мощности, поглощённой объектом (то есть связанной с работой), и мощности, излучаемой им обратно в среду (то есть связанной с потерями) [8. С. 14]. При этом потеря энергии, выступавшая у Клаузиуса как бы с внутренней стороны — в виде энтропии, у Максвелла обрела внешнее выражение — предстала как неиспользованный системой ресурс, в форме отходов сбрасываемый в среду. Круг замкнулся, допущение стало неотличимым от реальности.

Интерпретации причины «убывания энергии», которые давались и Клаузиусом, и Максвеллом, и другими физиками того времени, были приняты наукой, поскольку их объяснение того факта, что энергия системы неизбежно теряется, позволяло принципам сохранения субстанции и равенства эквивалентов, на которых базируется классическое естествознание, удерживать видимость достоверности. С того момента все сомнения в существовании энтропии уже отметаются как бездоказательные. И всё же энтропия это не факт, а умозаключение, причём не в полной мере обоснованное, ибо, как было показано, имеется немало оснований рассматривать его в качестве следствия неосознаваемой мировоззренческой предпосылки и даже социального заказа. Кроме того, оно может быть оспорено с точки зрения

нефизических разделов научного знания, в частности наук о живом. Совокупные данные современного естествознания вообще позволяют утверждать, что все системы, а не только живые, взаимодействуют друг с другом в процессе обмена энергией и веществом, восходящие и нисходящие (созидающие и разрушающие) потоки которых, обуславливая друг друга, постоянно нарушают принцип равенства эквивалентов и отрицают закон неизменности субстанции. Жизнь — это эволюция по линии наращивания масштабов производства и переработки энергии: «Вполне оправданно считать организацию живых систем основным критерием прогресса их эволюции, а основным критерием степени их организации — эффективность использования энергии» [9. С. 108]. С этой точки зрения даже гибель живого организма или вида, которую иногда приводят в качестве доказательства наличия энтропии, представляет собой не продукт её нарастания, как гласят постулаты термодинамики, а результат ненадлежащего уровня внешней активности и внутренней организованности этих систем, следствием чего выступает недостаточная эффективность форм их взаимодействия с внешней средой, неспособность превратить эту среду «свое иное», извлечь разлитую в ней энергию. В целом энергетическая

сторона эволюционных процессов находит своё объяснение в способах манипулирования с конкретным энергетическим субстратом, а не с фантомом его отсутствия, в образе энтропии выдаваемым за нечто реальное.

Изложенное выше позволяет сделать вывод, что и «неизменность субстанции», и «сохранение энергии замкнутых систем», и «равенство эквивалентов при обмене», и «тепловая смерть Вселенной», как и все подобного рода умозаключения, вытекающие из признания энтропии в качестве субстратного феномена, представляют собой теоретические абстракции, порождённые ограниченностью мировоззренческого кругозора исторически конкретной культуры, эксплуатирующей стереотипно-репродуктивные способности человека, неспособной выйти за пределы соответствующих мировоззренческих стереотипов и обосновывающей вытекающую отсюда и проявляющуюся в череде глобальных кризисов собственную теоретическую и практическую непродуктивность концептом «неизбежного нарастания энтропии», включённым в состав иллюзий современного теоретического мышления. Опыт освобождения от одной из них с целью методологической «расчистки» подходов к созданию новой онтологии и был предпринят в данной работе.

Список литературы

1. Кудрявцев, П. С. Курс истории физики / П. С. Кудрявцев. — М. : Просвещение, 1982. — 448 с.
2. Дубнищева, Т. Я. Концепции современного естествознания / Т. Я. Дубнищева. — Новосибирск : Изд-во ЮКЭА, 1997. — 832 с.
3. Бауэр, Э. С. Теоретическая биология / Э. С. Бауэр. — СПб. : Росток, 2002. — 352 с.
4. Кедров, Б. М. Лавуазье — великий преобразователь химии / Б. М. Кедров // Кедров, Б. М. Проблемы логики и методологии науки / Б. М. Кедров. — М. : Наука, 1990. — С. 83–107.
5. Хеллман, Хал. Великие противостояния в науке : пер. с англ. / Хал. Хеллман. — М. : Вильямс, 2007. — 320 с.
6. Карцев, В. П. Тысячелетия энергетики / В. П. Карцев, П. М. Хазановский. — М. : Знание, 1984. — 224 с.
7. Сорвин, К. В. Культура как рефлексивная система / К. В. Сорвин // Теоретическая культурология. — М. : Акад. проект, 2005. — С. 143–151.
8. Гвардейцев, М. И. Математическое обеспечение управления. Меры развития общества / М. И. Гвардейцев, П. Г. Кузнецов, В. Я. Розенберг. — М. : Радио и связь, 1986. — 176 с.
9. Югай, Г. А. Общая теория жизни: (диалектика формирования) / Г. А. Югай. — М. : Мысль, 1985. — 256 с.

Сведения об авторе

Рыбин Владимир Александрович — доктор философских наук, профессор кафедры философии, Челябинский государственный университет. Челябинск, Россия. wlad@csu.ru

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 10 (392).

Philosophy Sciences. Iss. 42. Pp. 71–77.

ENTROPY — IS A THEORETICAL PHANTOM?

V. A. Rybin

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

In today's scientific and theoretical thought is steadily updated the question of the formation of a new universal ontology, which is able to overcome the now dominant object-subject of ontological and methodological paradigm of classical science. The concept of entropy is one of its basic concepts, and the entropy of the phenomenon is perceived today as a definitely established fact. Meanwhile, the consistent consideration of socio-cultural conditions of the inclusion of this concept in the arsenal of science gives grounds to consider it as a theoretical assumption, put forward to overcome the ideological and social contradictions of the era of mature industrial society.

Keywords: *entropy, ontology, science, culture, people, history, thermodynamics, energy, world, society.*

Reference

1. Cudryavtsev P.S. *Curs istorii fiziki* [The Course of History of Physics]. Moscow, Prosveshcheniye Publ., 1982. 448 p. (In Russ.).
2. Dubnishcheva T.A. *Contseptsii sovremennogo yestestvoznaniya* [The Concept of Modern Science]. Novosibirsk, 1997. 832 p. (In Russ.).
3. Bauer E.S. *Teoretitsheskaya biologiya* [Theoretical Biology]. St. Petersburg, Rostok Publ., 2002. 352 p. (In Russ.).
4. Kedrov B.M. Lavuas'ye — velikiy preobrazovatel' himii [Lavoisier — Great Converter Chemistry]. *Problemy logiki i metodologii nauki* [Problems of Logic and Methodology of Science]. Moscow, Nauka Publ., 1990. Pp. 83–107. (In Russ.).
5. Khellman Khal. *Velikiye protivostoyaniya v nauke* [The Great Confrontation in Science]. Moscow, Vil'yams Publ., 2007. 320 p. (In Russ.).
6. Kartsev V.P., Khazanovskiy P.M. *Tysyacheletiya energetiki* [Millennium Energy]. Moscow, Znaniye, 1984. 224 p. (In Russ.).
7. Sorvin K.V. *Cul'tura kak reflektivnaya sistema* [Culture as a Reflexive System]. *Teoreticheskaya cul'turologiya* [Theoretical Cultural Studies]. Moscow, Akademicheskii proyekt Publ., 2005. Pp. 143–151. (In Russ.).
8. Gvardeytsev M.I., Kuznetsov P.G., Rozenberg V.Ya. *Matematitsheskoye obespecheniye obshchestva. Mery razvitya obshchestva* [Mathematical Support of Management. Measures the Development of Society]. Moscow, Radio i svyaz' Publ., 1986. 176 p. (In Russ.).
9. Yugay G.A. *Obshchaya teoriya zhizni: (Dialektika formirovaniya)* [The General Theory of Life (Dialectic of the Formation)]. Moscow, Misl' Publ., 1985. 256 p. (In Russ.).

УДК 101.1:316
ББК 87.6

ТОПОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ В РЕЛЯЦИОННОЙ СЕТЕВОЙ ТЕОРИИ

Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 16-06-00087
«Социальная сеть: топологическая интерпретация социальной реальности»

Р. А. Заякина

Новосибирский государственный технический университет, Новосибирск, Россия

Через сопоставление со сложившимися структуралистскими позициями сетевого анализа раскрываются теоретические основания реляционного взгляда на изучение сетевых объектов. Выявляются методологические пути развития реляционной сетевой теории, основанные на смешанном количественно-качественном подходе к исследованию социальных феноменов. Указываются онтологические предпосылки построения реляционистами гибких топологических схематизаций социальных сетей, направленных на отображение и интерпретацию трансформирующейся социальности.

Ключевые слова: *сетевая теория, реляционная социология, методы исследования социальных сетей, социальная топология.*

Осмысляя бурно развивающуюся в науках об обществе и человеке сетевую теорию, следует иметь в виду, что выделяемые внутри неё исследовательские направления (анализ социальных сетей: принятое мировым научным сообществом название — social network analysis, SNA, реляционная сетевая теория, акторно-сетевая теория) [классификация даётся по: 2] формировались и разворачивали свои основные идеи, во-первых, исторически не параллельно, во-вторых — идейно не автономно друг от друга. Так, оказавшийся в фокусе данной статьи реляционный взгляд на социальные сети во многом обязан сетевому анализу, например, критике его теоретических и методологических оснований, имевшей место в 1980–1990-х гг. Основные критические аргументы в сторону SNA могут быть сведены к излишнему увлечению структурализмом в ущерб более широкому видению общего смыслового (экономического, политического, исторического, психологического и прежде всего культурного) общесоциального контекста.

Описываемым процессам немало способствовал объективно сложившийся и всё больше увеличивающийся диссонанс между формальным сетевым анализом и набирающим вес культурологическим исследовательским полем, по большей части интерпретативного характера. Так, например, всё более осознавалось, что «культуру необходимо понимать в терминах идеологий личной выгоды, групповых процессов и сетей, а не в терминах текстов» [1. С. 69]. Кроме того, сама динамика социальных процессов начала рассматриваться сквозь

коммуникативную, а не структуралистскую призму сетевых отношений.

Отметим, что на становление сетевого реляционизма и его основного идейного каркаса глубокое влияние оказала сформировавшаяся в начале 1990-х гг. Нью-Йоркская школа, объединившаяся вокруг Харрисона Уайта и Чарльза Тилли. Бурные обсуждения примкнувших к интеллектуальному сообществу исследователей незамедлительно конвертировались в ряд программных трудов [8]. В качестве знаковой работы следует выделить книгу Х. Уайта «Идентичность и контроль», увидевшую свет в 1992 г. [12]. Социальное структурирование предстаёт в ней через неизбежный поиск идентичностями социальной опоры, порождающей смысл и дающей контроль над окружающим хаосом. Поскольку связи многообразны, пластичны, сюжетны и эволюционируют во времени, автор рассматривает сетевые отношения в контексте пространственности, темпоральности и лингвистичности. Пытаясь устанавливать контроль над отношениями с прочими акторами, участники сетевого взаимодействия используют «рассказываемые истории» — вступают в дискурсивные интеракции, адресованные многим слушателям.

Полиморфные отношения в сети, таким образом, выстраиваются с основой на множественные интерпретации. Символические поиски опоры происходят в *сетевых сферах* — *доменах* (netdoms), представляемых как особые интерактивные поля. Они маркируются скоплением и объединением различных дискурсивных интеракций, представляя

собой слияния нарративов, ожиданий, языка [7. С. 1073]. В сетевых доменах связаны структурные и культурные контексты отношений, развёрнутые во времени. Это позволяет идентичности, переключаясь, рефлексивно сравнивать истории, а следовательно, находить собственные смыслы [12]. Отметим, что указанная работа явилась толчком для многочисленных дальнейших исследований в области реляционной семиотики, социолингвистики, реляционной сетевой теории [8. С. 83].

Примечательна также статья Джеффа Гудвина и Мустафы Эмирбайера, вышедшая двумя годами позже [5]. Анализируя сетевой анализ, авторы, кроме прочего, обсуждают сложившийся антикатегориальный императив. Он сводится к игнорированию объяснения поведения людей или социальных процессов с точки зрения индивидуальных или коллективных категорических атрибутов и норм действующих лиц. При таком подходе в фокусе исследователя остаётся только участие акторов в структурированных социальных отношениях. Отмечается, что SNA «неправильно концептуализирует решающее измерение субъективного смысла и мотивации, в том числе нормативных обязательств субъектов — и тем самым не показывает, как именно это, преднамеренное, креативное человеческое действие образует социальные сети, которые, в свою очередь, так мощно ограничивают акторов» [Там же. С. 1413]. Надо отметить, что этот упрёк давно «впитан в воздух», однако своё окончательное оформление получил именно в данной статье.

Подчеркнём, что между аналитиками и реляционистами нет непреодолимых противоречий. Более того, направления соединяют весьма прочные теоретико-методологические мосты (достаточно вспомнить научную биографию Х. Уайта, стоявшего у основ сетевого анализа), а в работах, относящихся к SNA, последователи реляционной теории находят основания для развития своей позиции. Так, Гудвин и Эмирбайер выделяют у сетевых аналитиков некоторые способы для более тонкого, реляционного представления социальной структуры. Это прежде всего «направленный анализ» потоков лиц через организации, эпизодический интерес к индивидуальной мотивации, целям и ценностям акторов, желание проникнуть в смысловое наполнение связей (дружеских, соседских и пр.) [Там же. С. 1419–1424]. Между тем авторы подчёркивают, что акторы всегда погружены в некую культурную среду как символическое образование, выстраивающее их идентичности

[Там же. С. 1440–1441]. Особо отмечается, что социальные акторы способны не только воспроизводить, но и трансформировать культурную среду.

Ключевую систематизацию идеи Нью-Йоркской школы получают в знаменитом «Манифесте реляционной социологии» Мустафы Эмирбайера, опубликованном в 1997 г. Труд расставляет акценты на лингвистических, культурных, исторических, социально-психологических, сетевых аспектах интереса реляционистов, закрепляя при этом примат бесконечных социокультурных изменений, выражающихся в динамике надличностных отношений. Именно процессы транзакции наделяются главенством и становятся единицами анализа, любые же дискретные социальные единицы, будь то индивиды, сообщества или институции, обесцениваются и отвергаются. Нельзя «постулировать дискретно, предварительно заданные единицы, такие как личности или общества <...>, они неотделимы от транзакционных контекстов, в которые встроены» [6. С. 287].

Эмирбайер указывает на теоретические последствия транзакционного взгляда, рассматривая трансформацию базовых социологических понятий власти, равенства, свободы, агентности. Так, власть рассматривается им через понятие отношений, равенство/неравенство — через импровизированные решения акторами повторяющихся организационных проблем вокруг контроля над ресурсами, свобода — через операции взаимодействия, их последствия и человеческие реакции, агентность же неотделима от динамики и особенностей ситуаций. Социологический макроуровень представляется в контексте транзакций как конфигурация институциональных отношений между различными устоявшимися практиками. На мезоуровне важность обретают транзакционные процессы «лицом к лицу», микроуровень реализуется через поименование и признание индивида другими агентами [Там же. С. 291–303].

Говоря о чистых реляционных методах исследования социально-сетевой структуры, Эмирбайер признаёт, что они далеко не так детально проработаны, как у аналитиков (отметим, что реляционисты часто полностью заимствуют методологические приёмы у SNA). Подобные методы актуализируются, когда необходим анализ смысла структуры сетей, места и предназначения актора по отношению к другим в контексте intersubjectивности. Тогда помимо плотности и проводимости становятся важны характеристики сетевого консенсуса. Кроме того, реляционный сетевой подход

оставляет нерешёнными множество ключевых вопросов, среди которых: по какому принципу ограничивать сети и как онтологически определять содержимое границ; как фиксировать и какими инструментами исследовать сетевую динамику; как объяснять причинно-следственные связи транзакционных потоков? [6. С. 303–310].

Эти и ряд других вопросов вытекают, вероятно, из особой теоретической позиции реляционной социологии. Позиция эта, что очевидно, не примыкает ни к индивидуализму, ни к холизму. При таком взгляде общество не является «органическим телом», как не является оно и суммой индивидов. Это скорее некая реляционная конфигурация, которая выходит за рамки простой суммы индивидов, но никогда не станет социальной целостностью. Однако было бы в корне неверно утверждать, что теоретико-методологические разработки сторонников данного направления слабы или непродуктивны. Здесь показательно систематизированное представление о наблюдении социальных процессов и их формальном представлении, изложенное в одной из поздних работ Чарльза Тилли [9] (испытывшего некоторое научное влияние Уайта и характеризующего собственные зрелые научные взгляды как «отношенческий реализм»). Автор открыто призывает социологов и историков преодолевать ложную дихотомию между качественными и количественными исследованиями, различая и анализируя два важных отношения, связывающих количественные и качественные социологические данные. Первое — от прямого к аналогичному представлению доказательств, второе — от численного к топологическому соответствию. Численному представлению соответствует метод моделирования, топологическому — схематизация.

Вот как Тилли характеризует численно-топологический вектор: «от использования точных числовых представлений до определения пространственных отношений между элементами» [Там же. С. 599]. Топологический «схематизм» Тилли трактует с точки зрения различных диаграммных или графических расположений соединительных линий, указывающих на пространственные характеристики близости, одновременности, сходства или причинно-следственных связей. В результате вырисовываются пространственные карты, отображающие расположение элементов, их взаимодействия и изменения в масштабах исследуемого феномена [9]. Представляется логичным, что такие методы, несмотря на их использование в реляцион-

ных сетевых исследованиях, маркируются автором прежде всего как инструмент приверженцев SNA. Эти представления оправданно коренятся в определении сетевого анализа как количественного подхода, что напрямую связано с теорией графов и обилием статистических методик.

Реляционисты же, напротив, радуются за качественные методы, в большей мере согласующиеся с заявленной ими сетевой онтологией. Однако выстроить исключительно качественную методологию в рамках сетевой теории весьма проблематично, скажем честно — невозможно. Это понимал ещё Мустафа Эмирбайер, не замалчивая в своём «Манифесте» методологические проблемы реляционной теории. Спустя годы после статьи Тилли, призывающей к методологическому синтезу, выход был найден: реляционистами обоснован смешанный количественно-качественный подход к исследованию социальных сетей. Подробная и убедительная аргументация заимствования методов смежных теоретических направлений представлена в работе Ника Кроссли и Джеммы Эдвардс, опубликованной в *Sociological Research Online* 31 мая 2016 г. [3].

«Методы могут иметь ограничения в том, чего они могут достичь, но один и тот же метод может быть использован информативно и в соответствии с целым рядом различных теорий, а исследователи могут творчески мыслить о границах используемых методов. Ключом являются не методы, но то, как они понимаются и применяются», — пишут авторы [Там же]. Социальная реальность существует независимо от нашего восприятия и различных социологических взглядов. Анализируя её, мы лишь накладываем диагностирующие ленточки или пробуем вмешаться в уже определённый мир (в терминологии реляционистов «объективно существующие домены»), чтобы понять и, в меньшей степени и если это возможно в конкретном случае — изменить его.

Здесь, как впрочем, и в любом исследовании, решающее значение имеет именно онтология, а методологические установки — только фонарь, освещающий путь. Возьмём на себя смелость утверждать, именно онтология реляционистов близко подводит их к топологической интуиции сетевой формы. «Социология, как наука о социальном мире, должна концентрироваться именно на связях, не снимая их с рассмотрения», однако «значения, восприятия, отношения и чувства, которые формируют социальное действие, часто сводятся к индивидуальному актору в качестве отправной

точки происхождения, когда более вероятным источником является сеть взаимодействий и отношений, в которых вложен каждый актор» [3].

Безусловно, для достижения научных результатов, методологический «фонарь» должен исправно работать. Реляционные механизмы, «то есть механизмы, которые формируют в рамках связей, взаимодействий и сетей поведение тех, кто в них участвует, и/или механизмы, которые способствуют формированию, трансформации и разрывам таких связей/сетей» [3], должны быть зафиксированы и поняты надлежащим образом. Качественные впечатления могут быть сильными, но не точными, количественные данные — точными, но недооценивающими или искажающими интерактивные процессы. По мнению авторов, правильный научный анализ обязан включать в себя оба методологических элемента.

Особо подчеркнём, что, несмотря на явное методологическое сближение, происходящее в отношениях SNA и реляционной теории, между аналитической и реляционной теоретическими рамками сохраняется существенное различие, отчётливо демаркирующее данные направления как обособленные. Основано оно на том, что сам конструкт «социальная сеть» во втором случае наполняется другим, более динамичным содержанием. «Вложение уровней сопровождается формированием идентичностей в текущих мобилизационных моделях: это является структурной стороной данного анализа, который идентифицирует несколько различных топологий сети пространства социального действия», — отмечает классик сетевого реляционизма Х. Уайт [10. С. 242]. Исходя из этого предполагается построение более гибких топологических схематизаций, направленных на изучение стратегий агентов, формирующих общесетевой структурный контекст.

Важно отметить, что и сама риторика вокруг агентной стратегии разворачивается как противоречие пониманий. Для аналитиков это прежде всего планирование действий, для реляционистов — их общесетевая согласованность, «следы от формирования хаотических реакций на мимолётные возможности и давления» [Там же. С. 236]. Топологические модели реляционистов приоритетно основаны на кумуляции и синтезировании таких стратегий, которые в результате укореня-

ются в культуре. Попытки же сетевого переопределения топологий (эндогенного или экзогенного характера) вызывают к жизни прототипы новых идентичностей [Там же. С. 238]. Уайт заключает, что посредством подобного (реляционного) ракурса выстраивается пространственная топология, способная отображать социальность в её перспективе и изменении, а также интерпретирующая механизмы социальной мобилизации и самоорганизации сетей для защиты от неопределённости [показательно: 11].

Изложенное позволяет заключить, что:

- во-первых, осмысление взаимосвязей между социальными сетями и культурой явилось не только интеллектуальной инновацией, значительно раздвинувшей представления о природе сетей, но и указало на необходимость дальнейшей разработки философского взгляда на онтологию социальных объектов сетевой природы;

- во-вторых, смещение фокуса исследований со структурных на содержательно-коммуникативные аспекты сетевого взаимодействия раскрыло перед исследователем до сих пор невидимые, глубинные социальные процессы, в том числе саму конституцию intersubjectивного сетевого дискурса;

- в-третьих, человеческая агентность, понимаемая через сюжетность, нарративность, ориентацию в прошлое-настоящее-будущее и межиндивидуальные и наиндивидуальные смыслы, вывела на первый план необходимость интерпретации решений и способов действия сетевых акторов;

- в-четвёртых, реляционисты указали на необходимость нахождения методологической гармонии для преодоления ограничений существующих подходов и обогащения знаний о сетях;

- и, наконец, в-пятых, реляционное направление сетевой теории существенно пересмотрело принципы построения топологических конструктов в сторону их пластичности, пунктирно намечая возможный альтернативный вектор развития топологии социальных сетей к синтезу пространства-формы и настаивая на том, что «социальность — это не только люди, но и то, что над ними и между ними». Они убеждены, что именно поэтому данный подход никогда не исчерпает свои возможности [4. С. 10–11].

Список литературы

1. Александер, Дж. Смыслы социальной жизни: культуросоциология : пер. с англ. / Дж. Александер. — М. : Праксис, 2013. — 640 с.
2. Мальцева, Д. В. Сетевой подход в социологии: генезис идей, современное состояние и возможности применения : дис. ... канд. социол. наук / Д. В. Мальцева. — М., 2014. — 177 с.
3. Crossley, N. Mechanisms and the Real: The Theory and Methodology of Mixed-Method Social Network Analysis [Электронный ресурс] / N. Crossley, C. G. Edwards // *Sociological Research Online*. — 2016. — Vol. 21, iss. 2. — URL: <http://www.socresonline.org.uk/21/2/13.html>. DOI: 10.5153/sro.3920
4. Donati, P. Relational Sociology. A New Paradigm for the Social Sciences / P. Donati. — London : Routledge, Taylor & Francis Group, 2011. — 254 p.
5. Emirbayer, M. Network Analysis, Culture, and the Problem of Agency / M. Emirbayer, J. Goodwin // *American J. of Sociology*. — 1994. — Vol. 99, iss. 6. — P. 1411–1454.
6. Emirbayer, M. Manifesto for a Relational Sociology / M. Emirbayer // *American J. of Sociology*. — 1997. — Vol. 103, iss. 2. — P. 281–317.
7. Fuhse, J. Tackling Connections, Structure, and Meaning in Networks: Quantitative and Qualitative Methods in Sociological Network Research / J. Fuhse, S. Mützel // *Quality & Quantity*. — 2011. — Vol. 45, iss. 5. — P. 1067–1089.
8. Mische, A. Relational Sociology, Culture, and Agency / A. Mische // *The SAGE Handbook of Social Network Analysis*. — SAGE Publications, 2011. — P. 80–98.
9. Tilli, Ch. Observations of Social Processes and their Formal Representations / Ch. Tilli // *Sociological Theory*. — 2004. — Vol. 22, iss. 4. — P. 595–602.
10. White, H. Strategies and Identities by Mobilization Context / H. White // *Soziale Systeme: Zeitschrift fuer Soziologische Theorie*. — 2002. — Vol. 8, iss. 2. — P. 231–247.
11. White, H. Markets from Networks: Socioeconomic Models of Production / H. White. — Princeton : Princeton University Press, 2002. — 416 p.
12. White, H. Identity and Control: How Social Formations Emerge / H. White. — 2^d ed. — Princeton : Princeton University Press, 2008. — 427 p.

Сведения об авторе

Заякина Раиса Александровна — кандидат философских наук, доцент кафедры конституционного и международного права, Новосибирский государственный технический университет. Новосибирск, Россия. raisa_varygina@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 10 (392).
Philosophy Sciences. Iss. 42. Pp. 78–83.*

TOPOLOGICAL IMAGES OF THE RELATIONAL NETWORK THEORY

R. A. Zayakina

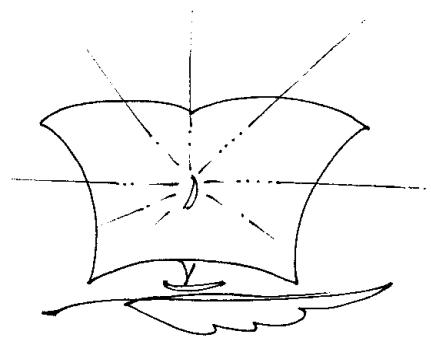
Novosibirsk State Technical University, Novosibirsk, Russia. raisa_varygina@mail.ru

Through comparison with the established structuralist positions of the network analysis, the article provides insight into theoretical foundations of the relational view concerning the study of network objects. The relationalists consider social networks as a complex of polymorphous social relations involved in transactional processes. The article not only reveals the methodological ways of developing the relational network theory based on blended qualitative and quantitative approach to studying social phenomena, but also points out the ontological prerequisites for building flexible topological schematizations of social networks aimed at mirroring and interpreting the sociality being transformed. The author claims that topological studies of relationalists are aimed at understanding the cumulative mechanisms of synthesis and acceleration within the culture of networking strategies. A number of author's conclusions describe the place as well as the contribution of the relational sociology to the development of general network theorizing.

Keywords: *network theory, relational sociology, methods for investigating social networks, social topology.*

References

1. Alexander Dzh. *Smysly sotsial'noy zhizni: kul'tursotsiologiya* [The Meanings of Social Life: a Cultural Sociology]. Moscow, Praxis Publ., 2013. 640 p. (In Russ.).
2. Mal'tseva D.V. *Setevoy podhod v sotsiologii: genezis idey, sovremennoye sostoyaniye i vozmozhnosti primeneniya* [Network Approach in Sociology: Genesis of Ideas, State of the Art and Applicability]. Moscow, 2014. (In Russ.).
3. Crossley N., Edwards C.G. Mechanisms and the Real: The Theory and Methodology of Mixed-Method Social Network Analysis. *Sociological Research Online*, 2016, vol. 21, iss. 2. 13, May. Available at: <http://www.socresonline.org.uk/21/2/13.html>. DOI: 10.5153/sro.3920
4. Donati P. *Relational Sociology. A New Paradigm for the Social Sciences*. Routledge, Taylor & Francis Group, London 2011.
5. Emirbayer M., Goodwin J. Network Analysis, Culture, and the Problem of Agency. *American Journal of Sociology*, 1994, vol. 99, iss. 6, pp. 1411–1454.
6. Emirbayer M. Manifesto for a Relational Sociology. *American Journal of Sociology*, 1997, vol. 103, iss. 2, pp. 281–317.
7. Fuhse J., Mützel S. Tackling Connections, Structure, and Meaning in Networks: Quantitative and Qualitative Methods in Sociological Network Research. *Quality & Quantity*, 2011, vol. 45, iss. 5, pp. 1067–1089.
8. Mische A. Relational Sociology, Culture, and Agency. *The SAGE Handbook of social network analysis*. SAGE Publications, 2011. Pp. 80–98.
9. Tilli Ch. Observations of Social Processes and their Formal Representations. *Sociological Theory*, 2004, vol. 22, iss. 4, pp. 595–602.
10. White H. Strategies and Identities by Mobilization Context. *Soziale Systeme: Zeitschrift fuer soziologische Theorie*, 2002, vol. 8, iss. 2, pp. 231–247.
11. White H. *Markets from Networks: Socioeconomic Models of Production*. Princeton University Press, Princeton, 2002.
12. White H. *Identity and Control: How Social Formations Emerge*. 2^d ed. Princeton University Press, Princeton, 2008.



Вестник Челябинского государственного университета. 2016. № 10 (392).
Философские науки. Вып. 42. С. 84–88.

УДК 130.3
ББК 87.2

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ И КОММУНИКАТИВНЫЙ АСПЕКТЫ «ИСТОКОВ ФИЛОСОФИИ» В КОНЦЕПЦИИ К. ЯСПЕРСА: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

Статья подготовлена в рамках проекта № 2016-МУ-М1-08-08 «Конструктивистская парадигма в философии сознания» на выполнение научно-исследовательских работ для молодых учёных по приоритетным направлениям вузов-партнёров по сетевому взаимодействию (ФГБОУ ВО «ЮУрГПУ» и ФГБОУ ВО «МордГПИ»)

М. А. Гаврилов

Южно-Уральский государственный гуманитарно-педагогический университет, Челябинск, Россия

Представлен анализ идеи К. Ясперса об «истоках философии» в рамках экзистенциально-коммуникативного аспекта познания действительности. Исследованы связь и переход от удивления к сомнению и как закономерность — испытание потрясения.

Ключевые слова: удивление, сомнение, потрясение, практика, дискурс, познание, экзистенциальность, коммуникативность.

Философский взгляд на познание действительности — один из самых первых, если ни самый первый, способ анализа бытия в рамках человеческого сознания и за пределами трансцендентных категорий. Философия, как любой вид деятельности человека, всегда имеет несколько направлений, интерес для нас в рамках заданной тематики представляет переход от сути *себя* к коммуникативной составляющей. Личностное — суть *себя*, безусловно, затрагивает экзистенциальный аспект человеческого существования, и неизбежно из этого возникает потребность коммуникации как способа раскрытия внутреннего в сравнении и общем-едином для обсуждения. Представляя составляющую индивидуума как нечто неделимое — «атом», находящийся в экзистенциальной пустоте, и проводя аналогию с материалистическим взглядом античности на определение материи как субстанции бытия, можно определить общее-единое как совокупность взаимодействующих атомов в пределах пустоты. Тогда для определения сути себя возникает потребность рассмотрения

личного как элемента общего: в курсе естествознания, определяя размеры малых тел, используют способ дискретного рассмотрения ряда объектов. Раскрытие, а порой и формирование личного-сути *себя* зачастую требует определения *себя* как объекта или субъекта коммуникационного процесса. Именно такая данность определила несколько парадоксальную на первый взгляд картину в практике духовных философских упражнений, в том числе и античного периода, когда для личного стремления к мудрости нужно принимать мудрость ближнего своего. Умение использовать чужой опыт, познавая его в диалоге, даёт в осмыслении действительности большое количество путей, по которым человек стремится к поиску ответов на вопросы, которые есть суть его философии. В античный период формировались целые школы философии, которые на протяжении веков использовали духовные практики, позволяющие приблизиться к пределу понимания в процессе коммуникации учителя и неопита. Рассматривая «три истока философии: удивление, сомнение, по-

трясение человека как основания для коммуникаций человека с человеком в ходе экзистенциальной рефлексии», установленные К. Ясперсом, можно отметить, что о них говорят ещё в период античной философии. Так, Платон сказал, что философия происходит из удивления. «Наше зрение дало нам возможность быть причастными виду звезды, солнца и небесного свода. Этот вид вызвал в нас стремление к исследованию всего. Отсюда произошла философия — величайшее благо, которое как награда было получено смертным родом от богов» [9. С. 23]. Ещё один яркий философ античного периода, ученик Платона, Аристотель говорил: «Удивление — вот то, что привело людей к философствованию: они удивились прежде всего тому поразительному, что открывается им, затем они шли постепенно дальше и спрашивали об изменениях луны, солнца, небесных светил и возникновении всего» [Там же. С 25].

Удивление порождает философствование, но открытым остаётся вопрос — какими путями к нему приходят? Определяющую и важную роль имеет духовная практика, которая, увеличивая объёмы насыщаемости эмпирического восприятия действительности и поглощая «шумы повседневности», даёт возможность удивиться. Таким «настройщиком частот» экзистенциального «приёмника», то есть человека в потоке восприятия, и стала система духовных практик, которую античная философия успешно применяла во всех своих направлениях. Духовная практика была методом, направленным на понимание сути себя как в личном, так и в общем аспекте, требующим радикального преобразования образа бытия, ибо мудрость не только позволяет познавать, она составляет «быть» по-другому. Развивая идею «образа жизни» на примере античных школ философии, можно обнаружить прямую зависимость философского дискурса (диалога, коммуникации) и философской жизни (экзистенциальной направленности действий в процессе существования) на примере духовных упражнений. Античная философия опирается на опыт, имеющий в себе не только следствия работы разума и чувств одного индивидуума, но и учитывает результирующую коммуникативного влияния, совокупность, которая была направлена как на суть личностного, так и на суть общего. Подчеркнём назидательно-преобразовательную, объяснительно-образовательную функцию философии античности. Равнозначность философского дискурса как проявления коммуникаций и практики, как проявления экзистенциаль-

ного движения — вот что отличает философию древних греков. Связь сути личного и сути общего в философии чётко определена духовными упражнениями. Вот одно из определений для данного элемента философии: «...преобразование, прибегающего к ней индивида в физическом аспекте (режим питания), дискурсивном и интуитивном (созерцание)» [2. С. 78]. То есть духовная практика направлена на само преобразование личности и затрагивает все аспекты личностного существования, включая суть общее. Иначе говоря, во-первых, экзистенциальная составляющая, определённая жизненным выбором, «озвучивает» и концептуально обосновывает этот выбор. Во-вторых, выражая некое предпочтение, становится средством активного воздействия философа на самого себя и на других и тем самым «выполняет образовательную, воспитательную, психологическую, целительную функцию». В-третьих, она, представая в форме диалога мыслителя с самим собой или с другими, является упражнением в философском образе жизни. И, в свою очередь, коммуникативный аспект обосновывает, во-первых, жизненный выбор и развитие всех вытекающих из него следствий: мы могли бы сказать, что в своеобразной взаимообусловленности жизненный выбор определяет дискурс, а дискурс определяет жизненный выбор, теоретически обосновывая его. Во-вторых, чтобы вести жизнь философа, надо работать над самим собой и убеждать других, и в этом плане философский дискурс, если он поистине выражает некоторое экзистенциальное предпочтение, служит необходимым средством воздействия. В-третьих, философский дискурс есть один из видов упражнения в философском образе жизни — в форме диалога с другими или с самим собой [4].

Рассуждая о сомнении как истоке философии и ещё одной составляющей процесса познания, можно увидеть необходимость в критической проверке следствий, выводимых из первого источника. Познавая себя, совершая над собой действия, направленные на достижение мудрости, то есть проводя некоторые духовные практики и просто созерцая действительность, человек получает интуитивный опыт. Во всём своём многообразии духовные практики направлены на разрешение вопроса сомнения путём приведения опыта к интуитивному восприятию, внешние формы знания или опыта вызывают сомнения без наличия интуитивного понимания природы познаваемого. Природа такого познания априорная и аксиоматическая в плане личностного восприятия, тогда

как для коммуникативного плана необходима некая закономерность или функция, определяющая статистическую данность, полученную как совокупность дискретных элементов. Попытка осмысления полученного знания человеком вызывает потребность в анализе результатов, в передаче опыта, сравнении. Рассмотрим квартет связующих достоверности и сомнения в аспектах коммуникативно-экзистенциального плана:

- 1) признание личностного аспекта познания в процессе познания всеобщего;
- 2) признание всеобщего аспекта познания в процессе познания личностного;
- 3) отрицание личностного аспекта познания в процессе познания всеобщего;
- 4) отрицание всеобщего аспекта познания в процессе познания личностного.

Философия стала «рупором» в общении людей, но не всякое знание, полученное через коммуникативный аспект, будет восприниматься с достоверностью в личностном восприятии, так и знание экзистенциального плана может не являться достоверным в общем моменте. Подвергая сомнению мыслеформы, мы открываем для себя суть познаваемого через объяснение и понимание экзистенциально-коммуникативного анализа. Рассмотрим подробнее феномен понимания и объяснения в анализе действительности. Объяснение и понимание — две универсальные операции мышления, взаимно дополняющие друг друга. Долгое время они противопоставлялись одна другой. Неопозитивизм видел объяснение как если не единственную, то главную функцию науки. Философская герменевтика задавала сферу объяснения естественными направлениями и предлагала в качестве главной задачи гуманитарных наук понимание. Теперь становится ясно, что феномены объяснения и понимания имеют место в любых научных дисциплинах — и естественных, и гуманитарных — и входят в ядро используемых ими способов обоснования и систематизации знания, с учётом восприятия существования действительности через личное и общее понимание.

Вместе с тем объяснение и понимание не определяются как прерогатива научного познания. Они присутствуют во всей человеческой деятельности. Понимание характерно для усвоения нового содержания, включением его в систему принятых идей и представлений. Проблема понимания длительное время рассматривалась в рамках *экзегетики* (от греч. *exegesis* — толкование), занимавшейся толкованием древних, особенно религиозных

(библейских) текстов, что налагало на понимание сугубо личностный аспект познания действительности. В прошлом веке, благодаря трудам Ф. Шлейермахера и В. Дильтея, начала формироваться более общая теория истолкования и понимания — *герменевтика* (от греч. *hermeneutike techne* — истолковательное искусство).

Наиболее развитая форма объяснения, объёмно применяемая в науке, — объяснение на платформе научного закона, функционирующего как описание. Такое объяснение задаётся теорией. Не каждое объяснение постулирует научный закон и может быть названо теоретическим. Объяснение может опираться также на случайное статистическое утверждение. Имеется пара типов объяснения. Объяснение первого типа представляет собой подведение объясняемого явления под утверждённое общее положение и носит дедуктивный характер. Объяснение второго типа становится не на общее утверждение, а на утверждение о каузальной связи. *Каузальное объяснение* является в одних случаях дедуктивным, в других — индуктивным. Дедуктивное объяснение (номологическое или каузальное) можно назвать *сильным* объяснением; индуктивное каузальное объяснение — *слабым* объяснением. В процессе понимания индивидуальное, конкретное представление выступает как образец, с которым нужно согласовать значение. Представление о каком-то объекте говорит о том, каким должен быть объект данного рода с точки зрения обладающего этим представлением индивидуума. Представление является ценностью, которой должно соответствовать значение. В представлениях фиксируются образцы вещей, их стандарты, определяющие, какими значениями должны наделяться связываемые с этими представлениями слова. В процессе понимания представление является исходным, или первичным, а значение должно быть приспособлено к нему. Природа анализа же заложена совокупностью логических и интуитивных суждений. Представляя, что для личностного восприятия достоверным становится интуитивное познание, принимаем для общего законы логических суждений, когда форму познания характеризует не то, из каких элементов оно сложено, а только то, как эти элементы связаны друг с другом. Или же, меняя местами логику и интуицию, получаем индуктивность общего познания и, как следствие, лишь вероятностную достоверность.

Сомнение и принятие как дуалистические стороны критического восприятия, являются основообразующими в построении суждений логи-

ческого и интуитивного толка, как в личностном, так и общем восприятии действительности, тем самым ещё раз показывая двойственность человеческого существования, которое не допускает возможности строго личностного или коммуникативного восприятия данностей окружающего или внутреннего. Именно с появлением сомнения начинается переход к равномерной «нагрузке» познания через экзистенциальный и коммуникативный аспект, с формированием чёткой организации распределения степени применения составляющих данной структуры.

Приступим к анализу последнего истока философии с коммуникативно-экзистенциальной точки зрения: потрясения человека. Испытывая удивление или сомнение, человек познаёт бытие, но некоторым образом находится в такой ситуации, которую К. Ясперс именуется «пограничной», когда в созерцательном восприятии нам становится доступно понимание подлинности или, как её противоположности, неподлинности существования. Например, мысль о конечности собственного существования, которую можно представить не с точки зрения понимания самого процесса существования, а как подведение итога жизни. Само определение ситуации говорит о границе между личностным и всеобщим аспектом восприятия действительности, о невозможности повлиять на процесс изменений. Существуют две модели выхода из «пограничной» ситуации: обретение свободы и обретение веры (в бессмертие или спасение). Так почему же, став обладателем интуитивного открытия — знания экзистенциального, сугубо личностного, при выходе из «пограничной» ситуации человек стремится поделиться этим опытом с другим? Коммуникативная форма познания даёт возможность не только сравнения или научения, но также возможность подтверждения. Данность личностного бытия требует не только познания, но и подтверждения, которое мы ищем в раскрытии и принятии нашей истины другими людьми. Постулируя свободу или веру как новую данность бытия, мы формируем окружающее нас согласно этим данностям. Принимая коммуникативную среду как однородную, состоящую из отдельных экзистенциальных элементов, и определив выход из «пограничной ситуации» как отклонение от нормы, получим распространение колебаний

в среде по всем направлениям. Распространяя идею, в тот же момент мы не переносим свою экзистенциальную составляющую — оставляя её в пределах амплитудного отклонения от «пограничной ситуации» своего бытия. Распространение волны коммуникативного переноса личностного проявления рано или поздно достигнет предела трансцендентных категорий, что приведёт к отражению и возвращению заданного импульса в рамки той же «пограничной ситуации», что может послужить условием очередного личностного озарения.

Таким образом, рассматривая идею «истоков философии» через экзистенциально-коммуникативный аспект, мы представляем познание как сторону существования, обусловленную потребностью в философии, а именно её практических и дискурсивных методиках. Удивление, сомнение и потрясение представляются фундаментальными формами восприятия, которые закладывают основу для личностного и коммуникативного постижения сути действительности. Человек в плане личностного существования, а также существования окружающей действительности воспринимает и познаёт данности сущего вокруг и внутри себя. Всё это проясняется через интуитивное представление (удивление), которое человек подвергает сомнению, то есть создавая органон для понимания закономерностей, и на основании этого возникает потрясение как естественный момент бытия. Другой формы существования человек не имеет, априорно выделяя себя из окружающего мира, отличая себя от неживого и бессознательного как на личностном, так и на коллективном уровне. Ощущая особость своего положения, человек постоянно находится в двух формах существования: личностной (субстанциальной) и коммуникативной (формообразующей). Каждая из этих форм в отдельности и совокупности проявляет себя через философствование. «Истоки философии» — это не только фундамент для суждений или объяснения и понимания — это в первую очередь сама реальность бытия, которая находится в тесной связи личного и общего становления как сущего, так и не сущего. В таком виде идея К. Ясперса об удивлении, сомнении и потрясении выступает основой двух форм существования человека в четырёх отношениях: себя к себе, себя ко всем, всех к себе и всех ко всем.

Список литературы

1. Адо, П. Что такое античная философия / П. Адо. — М. : Проспект, 1999.
2. Адо, П. Духовные упражнения и античная философия / П. Адо. — М. : Проспект, 1999.
3. Марсель, Г. Опыт конкретной философии / Г. Марсель. — М. : Политиздат, 2010.
4. Гаврилов, М. А. Духовные практики античной философии / М. Гаврилов // Философия и наука : материалы XV Всерос. науч.-практ. конф. (с междунар. участием), Екатеринбург, 21 апр. 2016 г. / под ред. Л. А. Беляевой, О. А. Блиновой. — Екатеринбург : Вектор-Плюс, 2016. — С. 257.
5. Пиаже, Ж. Избранные психологические труды / Ж. Пиаже. — М., 1969.
6. Лосев, А. Ф. Истории античной философии в конспективном изложении / А. Ф. Лосев. — М., Мысль, 2007.
7. Фуко, М. Герменевтика субъекта / М. Фуко. — М. : ПЕРСЭ, 2008.
8. Ягафарова, Х. Н. Симметрия и самоорганизация: от античной натурфилософии до современной науки : автореф. дис. ... канд. филос. наук / Х. Н. Ягафарова. — Уфа, 2008. — 21 с.
9. Ясперс, К. Введение в философию / К. Ясперс. — М. : Просвещение, 2004.

Сведения об авторе

Гаврилов Михаил Александрович — аспирант кафедры философии и культурологии, Южно-Уральский государственный гуманитарно-педагогический университет. Челябинск, Россия. super.mig1212@ya.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 10 (392).
Philosophy Sciences. Iss. 42. Pp. 84–88.*

EXISTENTIAL AND COMMUNICATIVE ASPECTS OF THE “ORIGINS OF PHILOSOPHY” IN THE CONCEPT OF KARL JASPERS: COMPARATIVE ANALYSIS

M. A. Gavrilov

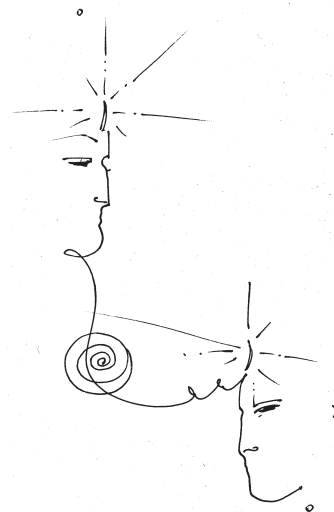
South Ural State Humanitarian-Pedagogical University, Chelyabinsk, Russia. super.mig1212@ya.ru phone

This article presents an analysis of the ideas of Karl Jaspers about the “origins of philosophy” in the framework of the existential-communicative aspects of cognition. The relation and the transition from wonder to doubt, and as the regularity — experience of shock.

Key words: *wonder, doubt, shock, practice, discourse, knowledge, existential communication.*

References

1. Ado P. *Chto takoye antichnaya filosofiya* [What is Ancient Philosophy]. Moscow, Prospect Publ., 1999. (In Russ.).
2. Ado P. *Dukhovnyye uprazhneniya i antichnaya filosofiya* [Spiritual Exercises and Ancient Philosophy]. Moscow, Prospect Publ., 1999. (In Russ.).
3. Gabriel' M. *Opyt konkretnoy filosofii* [The Experience of Concrete Philosophy]. Moscow, Politizdat Publ., 2010. (In Russ.).
4. Gavrilov M.A. *Dukhovnyye praktiki antichnoy filosofii* [Spiritual Practices of Ancient Philosophy]. *Filosofiya i nauka* [Philosophy and Science: proceedings of the XV all-Russian scientific-practical conference (with international participation), Yekaterinburg, 21 april 2016]. Yekaterinburg, Vektor-Plyus Publ., 2016. P. 256. (In Russ.).
5. Piazhe Zh. *Izbrannyye psikhologicheskiye trudy* [Selected Psychological Works]. Moscow, 1969. (In Russ.).
6. Losev A.F. *Istorii antichnoy filosofii v konspektivnom izlozhenii* [History of Ancient Philosophy in the Summaries]. Moscow, Idea Publ., 2007. (In Russ.).
7. Fuko M. *Germenevtika sub'yekta* [Hermeneutics of the Subject]. Moscow, PERSE Publ., 2008. (In Russ.).
8. Yagafarova Kh.N. *Simmetriya i samoorganizatsiya: ot antichnoy naturfilosofii do sovremennoy nauki* [Symmetry and Self-organization: from Ancient Natural Philosophy to Modern Science. Abstract of thesis]. Ufa, 2008. 21 p. (In Russ.).
9. Yaspers K. *Vvedeniye v filosofiyu* [Introduction to Philosophy]. Moscow, 2004. Pp. 23–27. (In Russ.).



*Вестник Челябинского государственного университета. 2016. № 10 (392).
Философские науки. Вып. 42. С. 89–96.*

ФИЛОСОФСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ: КАКИМ ЕМУ БЫТЬ?

В. А. Жилина, А. Б. Невелев, А. Я. Камалетдинова

Поводом для нашего заинтересованного разговора стало проведение в сентябре 2016 г. на базе Дальневосточного федерального университета выездного заседания президиума Федерального учебно-методического объединения по философии и религиоведению, а также заседание совета Ассоциации философских факультетов и отделений, на котором обсуждались проблемы философского образования как феномена современной культуры. В работе заседания президиума ФУМО приняли участие В. А. Жилина, доктор философских наук, заведующая кафедрой философии Института экономики и управления Магнитогорского государственного технического университета им. Г. И. Носова, и А. Б. Невелев, доктор философских наук, профессор кафедры философии Челябинского государственного университета. К разговору присоединилась А. Я. Камалетдинова, доцент кафедры философии Челябинского государственного университета, ведущая курс методики преподавания философии.

В качестве наиболее оптимальной формы обмена мнениями мы выбрали платоновский диалог.

Жилина В. А. Нынешний кризис образования отличается прежде всего длительным течением, что приводит к тому, что данное состояние начинает рассматриваться в качестве нормы. Кроме того, внутри кризисных явлений постоянно наблюдаются пики доминант: в настоящее время «лидирует» падение качества подготовки в среднем звене. Это больно бьёт по высшему звену подготовки специалистов и, в свою очередь, увеличивает разрыв между социальным запросом и сегментом выпускаемых специалистов и вызывает нестабильность не только в самой образовательной области, но и выступает деструктивным фактором развития страны. В этих условиях усиливается нигилизм в отношении образования: у обучаемых падает интерес к учёбе, что часто сопровождается неумением учиться в целом; у педагогов под гнётом бюрократических препон начинает складываться формальное отношение к работе. Молодые специалисты демотивированы уровнем заработной платы. Однако отрицательное отношение к системе образования и к процессу обучения может иметь исключительно негативные последствия.

Так, для любого рационально настроенного гражданина общества не требует доказательства факт, что обеспечение конкурентоспособности страны во внешней среде вынуждает государство гибко встраивать образовательные технологии в изменяющиеся социальные реалии.

Невелев А. Б. Вера Анатольевна обратила внимание на ключевые проблемы нашей системы образования и философского образования в частности. Чрезмерная бюрократизация всех звеньев образовательного процесса действительно разрушает конструктивный настрой мотивационной сферы личности и студента, и преподавателя. Не случайно в качестве горькой шутки мы иногда слышим, что студент оказывается излишней фигурой в вузе. Бюрократизация — это гипертрофированное предпочтение формы перед содержанием, при котором форма «уходит в отрыв». Философское осмысление этого негативного явления должно, думаю, подчёркивать регулярную необходимость оглядки назад, сопряжения содержательных задач образования с его относительно самостоятельной формальной стороной. Формально вышколенная

«голова бюрократа» должна периодически реально корректироваться в этом ключе.

Жилина В. А. Серьёзность ситуации с образованием значима и при решении геополитических проблем. Помимо того, что последствия кризиса вовлекают внутри общества в нестабильное состояние всё больше социальных институтов, в жёстком политическом противостоянии отсутствие стабильности в образовательной сфере выступает деструктивным фактором. Под угрозой уже не просто процессы воспроизводства и преемственности общества, и даже не его экономическая безопасность как гарант целостности, но и политическая независимость страны. Поэтому время критики, в том числе и теоретической, нынешней системы уже в прошлом. Необходимо, трезво оценивая сложившееся положение, найти решения извечного вопроса русской интеллигенции: «Что делать?» Другими словами, систему ЕГЭ, новые стандарты следует наполнить реальным содержанием. Для этого прежде всего необходимо восстановить под наслоением будничной рутины и формализма суть предлагаемого реформирования.

Невелев А. Б. Похоже, диапазон ошибочных возможностей развития и необоснованных экспериментов в наше время резко сузился из-за геополитической ситуации и других упомянутых факторов. Наше стремление нравиться кому бы то ни было не должно быть ведущим стратегическим мотивом. Тем более в сфере образования. Родное наше ценностное ядро должно быть окружено «защитным поясом» из всех сфер общественной жизни: идеологической, нравственной, художественно-эстетической, государственной, партийно-политической, экономической. Но прежде всего защитным должен быть философский «пояс теорий». Речь действительно идёт уже о стратегии национальной безопасности.

Жилина В. А. Чтобы лучше понимать суть компетентностного подхода, нужно вспомнить «родину» его формирования. Почин внедрения в образовательный процесс данной концепции принадлежит ведущим университетам Великобритании. Суть его состоит в том, что вследствие изменения социальной среды, где доминантой становится постоянная быстрая смена событий и состояний, нужно проверять не знания и умения обучающихся, а их компетенции во всех звеньях образования. И, как следствие, высшая школа своей основной целью должна ставить не получение знаний, а усиление этих ключевых компетенций.

Сама концепция ключевых компетенций подразумевает, что они должны выполнять три функции: помогать обучающимся учиться; позволять работникам фирм и предприятий быть гибкими к запросам работодателей и, наконец, позволять быть успешными в дальнейшей жизни. Фактически это своеобразная стратегия успешности процесса вовлечённости субъекта в общественную жизнь. Поэтому как стратегический шаг Министерства образования в реформировании обращение к такой концепции весьма оправдано. Становится понятным постоянное стремление органов государственного управления модернизировать и исправить имеющиеся стандарты подготовки: будучи практически ориентированными, ключевые компетенции слишком близки социальным изменениям, не всегда успевают за их ходом. Шаги реформирования выступают попытками восполнить данные пробелы. Конечно, это вовсе не должно оправдывать тот негатив, который наблюдается в образовательных реалиях. Бюрократическое воплощение концепции компетентностного подхода, когда написание рабочих программ становится чуть ли не самоцелью образовательного процесса, вообще не должно оправдываться никакими средствами. Это один из факторов того, что академическое знание сегодня лишено ценности. Просто нужно понимать, что сами ключевые компетенции ни в коей мере не предполагают качественное понижение уровня получаемых знаний. Ни один работодатель не будет в восторге от специалиста, который элементарно не умеет писать. Но и противоположная ситуация для реального социального процесса ничем не лучше, если выпускаемый специалист как на экзамене может «сыпать» различными знаниями, но абсолютно не представляет, как это работает. В курсе социального развития страны обучаемый должен выйти из системы образования социально гибким и умеющим самостоятельно обучаться согласно требованиям среды.

Камалетдинова А. Я. Анализируя реальное состояние дел на ступенях среднего и высшего образования, приходится констатировать, что образовательная деятельность целенаправлена на подготовку успешного, конкурентного и компетентного выпускника. Ставлю под сомнение гуманность указанных критериев.

В первые годы перестроечных реформ научным коллективом Российской академии образования была предложена цель образования — воспитание культурного гражданина. Предлагалось реформировать знаниецентрированную школу

в культуросообразную. Успешность в наши дни ассоциируется с определённым материальным достатком и карьерным ростом. А если не все наши выпускники окажутся успешными по современным критериям?

Дискутируя со студентами на занятиях по философии, иногда поднимаем проблему их компетенций. Приходим к парадоксальному выводу, что профессионализм ещё не гарантия мировоззренческой подготовки подрастающего поколения. А уж бытовое понимание конкурентоспособности у обучающихся очень часто ассоциируется с классическим «человек человеку волк». Произошла подмена гуманных идеалов образования на частные сиюминутные задачи.

Совершенно не против компетентного подхода, но как такую компетентность, как «способность использовать основы философских знаний для формирования мировоззренческой позиции», сформировать и развить за 36 часов аудиторной нагрузки, не имея ни одного часа практических занятий. Преподаватель философии в высшей школе ограничен в возможности заниматься мировоззренческой подготовкой, потому что у отдельных руководителей нет понимания значимости этой проблемы.

Невелев А. Б. «Компетентный подход», если попытаться его философски осмыслить, может быть представлен как более или менее целостная реконструкция метаморфозы, которую претерпевает знание, двигаясь от мира вещей к миру действий и, наконец, к миру мыслей. Каждая из этих фаз содержит, с одной стороны, некоторые тождественные между собой схемы, с другой стороны, принципиально различный способ их бытия. Философии есть, что сказать по этому поводу, и нам надо активнее осуществлять именно философскую рефлексию, чтобы крайность «знаниевой модели» не сменилась крайностью «активистской модели» по фихтеанскому типу или крайностью ушедшего в абсолютизированную «чистоту» теоретического знания.

Жилина В. А. Ещё одной трудностью реализации современной программы реформирования высшей школы является требование Министерства выделить большой сегмент под самостоятельное обучение. Справедливости ради отметим, что ничего особо новаторского в таком подходе нет. Настоящий педагог «ведёт за собой», а не вкладывает в умы готовое знание. Философия более других наук чётко знает правило: научить в принципе нельзя, человек учится сам. Только тогда, ког-

да процесс обучения творчески игровой, ученик способен открыть знание в себе. Ситуация, когда зазубренно сданный материал являлся показателем эффективности знаний, никогда не отвечала потребностям развития общества. Истоки нынешнего кризиса имеют корни теперь уже в далёком прошлом: когда пришла мода на переименование институтов в университеты, академии. Это было просто переименование. И принципиальное отличие было именно в сегменте самостоятельной подготовки специалистов. Классические университеты всегда рассматривали лекции и семинары в качестве вспомогательного звена научной исследовательской работы самого студента. Во вновь переименованных тогда вузах, к сожалению, лекции превратилась в диктанты, а семинары в школьное пересказывание учебников. Именно там заложены истоки нынешних трудностей при организации самостоятельной работы студентов высшей школы. Наибольшие затруднения в реализации компетентного подхода вызывают содержание дисциплин, готовность и умение педагога работать в изменённых условиях, степень умения обучаемого учиться и т. д.

Камалетдинова А. Я. Практика работы показывает, что студенты с клиповым мышлением не могут самостоятельно овладеть глубинами философских знаний. На каждом семинарском занятии пытаемся вывести студентов на размышление, поднять до высот абстракции, обобщения, которые они не принимают, так как привыкли оперировать конкретным, единичным. Например, знакомясь с наукоучением И. Г. Фихте, студенты поверхностно повторяют информацию, взятую из Интернета, не понимая сути научной философии. Конечно, можно возразить, что и сам И. Г. Фихте понимал сложность наукоучения и пытался разными редакциями «Очерка особенностей наукоучения...» сделать его «ясным, как солнце». Здесь без педагога-наставника и собеседника не обойтись. Самостоятельно можно «снять» информацию с носителя, а вот организовать становление философско-мировоззренческой позиции даже при наличии методических рекомендаций — довольно сложно. Из образовательного процесса высшей школы целенаправленно удаляется личность педагога (одного из субъектов педагогического процесса).

Неслучайно во Владивостоке стали обсуждать проблемы философского образования в контексте современных образовательных реформ и проблемы преподавания философии и философских дисциплин. Это ответ на растущую потребность

общества в мировоззренческой подготовке граждан России. Приходится констатировать, что за решением актуальных социально-экономических проблем государство недооценивает важность идеологической работы, духовное становление отдало на откуп церкви. Если в ближайшее время на государственном уровне не начнут подниматься и положительно решаться эти проблемы, мы столкнёмся с «воинствующим невежеством», ведомым и управляемым и совершенно не самостоятельным в суждениях и деятельности.

Невелев А. Б. Хотелось бы коснуться и проблемы «личностного знания», которая, так или иначе, возникла сейчас в связи с формами обучения, с лекциями и семинарами в их традиционном виде. Человек — существо принципиально предметное, мир перед ним размечен культурой в самом широком понимании слова. Культура представляет собой *мету*, а образование — процесс «разметки» бытия и сознания образующихся людей. Так вот: по моему глубокому убеждению, самая зрелая и совершенная мета — это учитель в традиционном смысле слова. Изгнание учителя, замена его техническими суррогатами — усиление овеществлённости сознания современных молодых людей. Сознание и без того «механизировано», а мы его «усовершенствованной» системой образования окончательно добиваем, изгоняя живой эталон, с которого надо молодым «делать жизнь».

Жилина В. А. Конечно, возникают проблемы некоторого герменевтического круга. В частности, стандарт среднего образования настаивает на формировании у школьников критического мышления. И это более чем актуально. Но встаёт вопрос: кто это будет осуществлять? Решить эту ситуацию через подготовку кадров нового поколения в очередном выпуске педагогов нереально, так как для этого студенты педагогических вузов должны прийти из среднего звена образования с уже сложившимся критическим мышлением.

Невелев А. Б. Опять же, с каких позиций осуществлять критическое мышление? Очень важна та база рефлексии, которая задаёт качество критического отношения. Это, думаю, составляет зону ответственности специалистов, профессионально занимающихся философией. И, действительно, оправдано обращение к категории герменевтического круга. Находясь в лабиринте частных жизненно определённых идентичностей, молодой человек должен быть способен удержать в прицеле своего внимания целостность как своего бы-

тия, так и бытия социальных общностей, вплоть до универсальности человечества.

Жилина В. А. Что делать? Сконцентрировать всё на узловых моментах образовательного процесса. В частности, в дисциплинарном сегменте таким узловым моментом, безусловно, являются дисциплины базовой части подготовки. Вообще ФГОСы имеют благородные цели: сделать все звенья образования едиными и превратить академическое знание в действительное основание социальной адаптации. Поэтому в базовом блоке особая роль принадлежит философии.

Камалетдинова А. Я. В последнее время намечается тенденция сократительного сокращения часов (зачётных единиц), отводимых на гуманитарный блок. В основной школе отдельные вопросы философии отрывочно рассматриваются в курсе обществознания, в высшей школе преподавание основ философии сводится к одному семестру, что выражается в 3 или 4 зачётных единицах. Удивляет, что в военных вузах, духовных семинариях и академиях мировоззренческой подготовке уделяется в 2–3 раза больше времени. Отмечаем достаточно опасную для страны тенденцию недооценки важности мировоззренческой подготовки не только учащейся молодёжи, но и граждан России в целом. Каково место философии в современном мире?

Невелев А. Б. Мировоззренческая подготовка — наш вопрос, сфера философской компетенции. Не последнее место в ней занимает проблема отношения между научным и религиозным мировоззрением. Думаю, что философия занимает место мировоззренчески опосредующего звена. Наука ведаёт предметной стороной человеческого бытия, непредметная наука невозможна. Религия ведаёт силовой, энергийной стороной человеческого бытия, собиранием его предметно разрозненных деятельных способностей, энергий воедино. Только философии под силу обосновать их союз, показать их взаимную встречную трансформацию.

Жилина В. А. Нет, философия не устарела. Да, она не может преподаваться в модульно-тестовой форме. Да, количество зачётных единиц, заложенных в учебных планах, как правило, минимально. Но философию не даром называют квинт-эссенцией. Чтобы выжить в сложном социальном мире, человек с необходимостью должен знать: кто он есть, уметь рефлексировать с тем, чтобы адекватно оценивать всё вокруг себя. Отсюда утилитарно настроенному образовательному процессу жизненно необходимо не утилитарное основание, способное формировать общекультурный уровень.

Изменение мировоззренческого ядра выпускника вуза будет не только способствовать его компетентной адаптации в профессии, но и качественно изменит содержание производственных отношений во всех производительных сферах общества, в том числе и в дошкольном, и в среднем звене образования, где педагоги смогут соединить традиции академического воспитания и образования с новациями компетентностной подготовки. Например, восполнение пустот общекультурной грамотности на фоне усвоенного критического способа освоения действительности позволит уйти от «натаскивания» учеников на ЕГЭ: педагог будет способен стать выше рамок простого усвоения материала и вместо выучивания готовых ответов научит определять проблему.

Камалетдинова А. Я. Нам с вами приходится частенько наблюдать неустойчивость позиции, текучесть сознания молодёжи. Внимание к слову, первоисточнику, архитектуре логической формы позволит нам перевести учащихся с поверхностного, клипового мышления на способность формулировать суждения и констатировать умозаключения. Удивляться смыслу, многозначности слова (знака), осознавать глубину мысли — вот одна из задач, решаемых преподавателем философии. На практическом занятии, посвящённом немецкой классической философии, развернулась дискуссия вокруг двух тезисов И. Г. Фихте и И. Канта: «бытие человека определяется, таким образом, его предназначением», а «сам человек есть цель...», которая «должна быть недостижимой...». На глазах идёт крушение устоев. Мы работаем с молодым поколением, которое, порой, приходит к нам с вульгарно сформированным представлением о бытии. И тогда каждое учебное занятие — это почти сократовский диалог: а что думаете вы?, а как вам такой тезис?, а может ли он быть достоверным? и далее. Большой награды, чем задумавшиеся и онемевшие лица своих студентов, а ещё, когда во время занятия они пишут стихи по рассматриваемой философской проблеме, не надо. Значит, цель занятия достигнута — человек задумался. А цель философского становления личности в духе Сократа — формирование индивидуальной картины мира. На этом пути духовного становления преподаватели философии не должны оставлять молодёжь.

Жилина В. А. Как возможно выполнение такой своеобразной миссии философией в рамках отведённых под неё зачётных единиц? Для этого необходимо свести воедино многие факторы. Во-

первых, должен существенно измениться процесс преподавания философии в вузах. Изучение всех основных тем должно быть построено через погружение в первоисточники философской мысли. Если педагог в первых темах предложит студенту определить качественную специфику философского знания в сравнительном анализе, например, текстов трудов Аристотеля, Сенеки, Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, М. Хайдеггера, то цель занятия будет достигнута более эффективно. Обучаемый не только начнёт осваивать содержание философского курса, у него параллельно будет формироваться навык сравнения исторических эпох, в многообразии философского языка появится «чувствование» содержания культуры. Во-вторых, УМС по философии необходимо сформировать содержание курса для планируемых рабочих программ и сделать его обязательной нормой. Это позволит избежать вольного обращения с философским наследием. В-третьих, особого внимания требует учебная литература, используемая в обучении. В норме учебная литература обязательно должна проходить экспертизу УМС. Коммерциализация издательского дела приводит к тому, что, к сожалению, издаётся много макулатуры, которая переводится в статус обязательного для изучения. Содержание таких учебных пособий не только далеко от философского знания, но и не соответствует статусу культурности и научности. Ситуация усугубляется тем, что в погоне за всевозможными индексами сами преподаватели издают откровенную халтуру. Одним из способов избежать этой ситуации является возвращение к жёсткому требованию базового образования. Не секрет, что сейчас именно в гуманитарных дисциплинах, в том числе в философии, велик сегмент преподавателей, чьё образование не соответствует профилю.

Камалетдинова А. Я. Соглашусь с Верой Анатольевной, качество учебников и учебных пособий оставляет желать лучшего. Они отличаются схематизмом, в котором иногда встречаются терминологические некорректности. Ощущается недостаток философской литературы жанра комментированного чтения, прекрасные образцы которого нам дают классики немецкой классической философии. К сожалению, приходится констатировать, что какой-то один учебник на весь курс основ философии студентам нефилософских специальностей мы порекомендовать не можем.

Жилина В. А. Философия способна скорректировать новые методики в образовательном процессе. В частности, через обращение к историческому

наследию философской мысли возможно разработать принципиально новое основание процесса обучения. Обучение должно строиться на активном взаимодействии обучаемых с педагогом и между собой с того уровня (развитие потребностей — способностей), на котором находятся студенты. Очевидно, педагогам-философам следует помочь коллегам в разработке методик, позволяющих фиксировать мировоззренческий уровень усвоенности культуры у студента для последующих корректировочных действий, если они требуются. Простые тесты нулевого среза не могут справиться с этой миссией. Они оставляют критерий в дилемме: знаю — не знаю. Необходима ориентация на иную дилемму: умею мыслить — не умею мыслить. Тем более это актуально при распространении в обществе экстремальных течений. Гибко ориентированный специалист должен и в профессиональной деятельности, и за её пределами уметь гарантировать себе безопасность, обеспечивая безопасность всех. Такой навык мышления может быть получен только при корректном овладении азами философской рефлексии.

Камалетдинова А. Я. Как можно тестовыми заданиями проверить уровень мировоззренческой подготовки? Тесты могут выявить определённый уровень информированности в области азов философии. Но больше всего поражают полученные результаты: студенты благополучно проходят тестирование и дают ответы на такие вопросы, которые ни в одном рекомендованном учебнике не освещались.

Жилина В. А. Чтобы добиться эффективности образования в условиях постоянного реформирования, педагог должен уметь критически относиться к самим инновациям. Философия способна подсказать пути приближения к рефлексии рефлексий. То есть, сталкиваясь с новым концептуальным содержанием образовательного процесса, преподаватель, рефлектируя над изменением своего вида деятельности, должен чётко представлять неизбежную трансформацию самой инновации. Другими словами, можно сколь угодно долго рассуждать о необходимости критического мышления, но, в лучшем случае, так и остаться за его бортом, или, в худшем, — способствовать формированию принципов абсолютного нигилизма, воспитывая откровенных эгоистических циников. Вряд ли в рамках традиций русской культуры будет эффективным слепое следование концепции «критического мышления», выдвинутой американцами (Дж. Л. Стил, К. С. Мередит, Ч. Темпл, С. Уолтер)

в конце прошлого века, согласно которой необходимо сформировать навык достижения результата независимо от конкретного содержания ситуации. Не прерывая традиции образования в царской России, периода советской эпохи, следует сконцентрировать внимание на ином: для людей, критически мыслящих, общее понимание информации является отправной точкой, а не завершающим этапом обучения. Обладая критическим мышлением, человек знакомится с теми или иными идеями и рассматривает возможные последствия их реализации. При этом он воспринимает их с разумной долей вежливого скептицизма и сопоставляет их с противоположными точками зрения. Это активный интерактивный процесс познания. Отличное от научного, ограниченного предметом, философское знание может великолепно справиться с этой ролью. Помимо того, что, например, учение о бытии способно упорядочить всё академически застывшее знание средней школы, формируя рационально целостное ядро мировоззрения, оно способно стать основанием критического отношения студента к наложению знания на имеющийся личный опыт.

Жилина В. А. Особо хочется отметить значимость роли философии как дисциплины учебного плана в обеспечении преемственности звеньев образования. Чтобы получить от этого эффект, видится необходимость следующих шагов. Во-первых, следует скорректировать учебную дисциплину «Обществознание» в школах, где сейчас неправомерно доминирует экономическое знание. Будучи общим базисом для гуманитарной подготовки будущих специалистов соответствующего профиля, данная дисциплина должна соответствовать своему названию. Следовательно, системообразующим принципом в ней должно стать социально-философское знание. Кстати, обращение к социальной философии на данном этапе обучения позволит эффективно сформировать навыки исследовательского подхода, который так необходим для получения образования в высшей школе. Во-вторых, следует выработать некую единую концепцию содержания философских дисциплин в бакалавриате, магистратуре и аспирантуре. Наибольшее опасение сегодня вызывает ступень магистратуры, так как предыдущая и последующая ступени образования унаследовали традиционное разделение философского знания: в бакалавриате — общий курс, «история и философия науки» — в аспирантуре. Курс философии для всех магистерских программ нефилософских специальностей также

должен быть единым и так же, как и основной курс «философия», через собственное содержание формировать навык научно-исследовательской работы и давать основы курса личной успешности.

Невелев А. Б. На заседании президиума ФУМО по философии и религиоведению были обсуждены проекты новых стандартов философского и религиоведческого образования, новые идеи, касающиеся всех ступеней вузовского философского образования. В частности, немало времени было уделено специфике обучения аспирантов и экспериментов по преобразованию порядка защит диссертаций и работы диссертационных советов.

Жилина В. А. И ещё один момент хочется отметить особо. В настоящее время настоятельно требует решения идеологический вопрос. В условиях отсутствия единой идеологической направляющей мировоззренческий срез культуры становится неустойчивым. Помимо того, что сама культура жива только тогда, когда имеет актуальное воплощение в мировоззрениях её носителей, безопасность и личности, и страны напрямую зависит от целостности и самодостаточности каждого члена общества. Традиционной мировоззренческой функции философии в образовании необходимо уделить самое пристальное внимание. Нравственность, патриотизм, гражданственность не могут возродиться на пустом поле. Наука в этой сфере не обладает необходимым потенциалом. Например, интерес к истории собственной страны может сформироваться только на основе чувства уважения и любви к Отчизне, но не наоборот.

Камалетдинова А. Я. Национальное самосознание граждан России не могут представить без изучения богатейшего наследия русских философов XVIII–XX вв. Культурное наследие России немислимо без имён В. С. Соловьёва, С. Л. Франка, И. А. Ильина, А. Ф. Лосева, и этот ряд можно продолжить. М. Хайдеггер отметил, что Россия одер-

жала Победу во Второй мировой войне благодаря Софии В. Соловьёва. О вкладе каждого российского философа в мировую философию можно рассказывать часами, а времени в рабочей программе не-философских специальностей не предусмотрено. Парадоксально — задаёмся целью формирования национального духа и не раскрываем основания становления духа через изучение наследия религиозных философов.

Невелев А. Б. Вызвала неподдельный интерес предложенная к обсуждению А. В. Смирновым (директором Института философии Российской академии наук), объединившая все последующие выступления тема «Множественность цивилизаций — универсальность философии? Теоретические и методологические аспекты проблемы». Докладчик привлёк внимание коллег к преподаванию истории западных философских традиций. По его мнению, надо допустить возможность поиска западных форм рациональности. Именно рациональности, а не «духовности», «миросозерцания» и т. п. В частности, многое сделано нашими философами в исследовании «китайской рациональности». Кроме того, «история четырнадцати веков арабской мысли... остаётся девственно белым пятном на интеллектуальной карте современного студента-философа».

Жилина В. А. Да, можно сказать, что возрождение роли философии позволит вернуть образование в категорию ценностей, сформировать у подрастающего поколения убеждённость в том, что основополагающим принципом успешности выступает культурная грамотность. В обратной связи это позволит системе образования выйти из тупика, а в развитии страны станет основой устойчивого роста экономики и стабилизации социального развития, так как получаемый в ходе обучения специалист действительно станет заинтересованным в собственной компетентности.

Сведения об авторах

Жилина Вера Анатольевна — доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии Института экономики и управления, Магнитогорский государственный технический университет им. Г. И. Носова. Магнитогорск, Россия. vera-zhilina@yandex.ru

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. 2016. No. 10 (392).

Philosophy Sciences. Iss. 42. Pp. 89–96.

PHILOSOPHICAL EDUCATION: WHAT WILL IT BE?

V. A. Zhilina

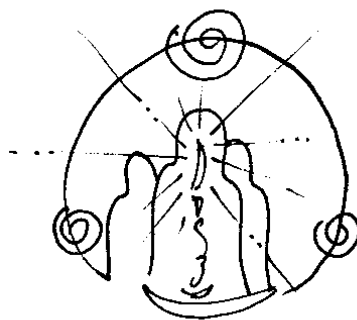
Nosov Magnitogorsk State Technical University, Magnitogorsk, Russia. vera-zhilina@yandex.ru

A. B. Nevelev

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

A. Ya. Kamaletdinova

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



*Вестник Челябинского государственного университета. 2016. № 10 (392).
Философские науки. Вып. 42. С. 97–98.*

ЛЕЙБНИЦ: «ЧТОБЫ НАУКА ОБОШЛА КРУГОМ ВЕСЬ ЗЕМНОЙ ШАР» (великий философ, математик и Россия)

В. А. Кузнецов

Готфрид Вильгельм Лейбниц (1646–1716; немецкий философ, логик, математик, физик, историк, дипломат; основатель и первый президент Берлинской академии наук) относился с большим интересом к изменяющейся России и сочувствовал деятельности Петра I. Будучи сторонником прогресса (хотя этот термин будет введён только в 1737 г.), он в 1708 г. в письме к одному русскому дипломату пишет: «Мне хотелось бы, чтобы царь привёл в исполнение прекрасное и великое намерение цивилизовать свою обширную империю и ввести в неё науки, искусства и хорошие обычаи... и питаю самое горячее желание, чтобы это намерение осуществилось...».

Создатель философской системы, получившей название монадологии, даже составил (1708) записку о введении наук в России. «Истинную цель науки, — пишет Лейбниц, — составляет блаженство людей... состояние постоянного удовлетворения, насколько это возможно для человека...» Великий учёный надеется на русского государя: «Эти великодушные намерения Вашего Величества могут способствовать благосостоянию бесчисленного множества людей не только в современном, но и в грядущих поколениях, оказать большую пользу всему человеческому роду, особенно же русским...».

Пётр I встречался с Лейбницем несколько раз и переписывался с ним. Первая встреча произошла между ними в 1697 г. в ганноверском замке Коппенбрюк во время путешествия царя по Европе. Вторая их встреча состоялась в 1711 г. во время торжеств, посвящённых свадьбе наследника престола

Алексея Петровича с принцессой Брауншвейгской Софией Христиной из правящего ганноверского дома. На этот раз встреча с Лейбницем оказала заметное влияние на русского царя. В следующем, 1712 г. Лейбниц имел более продолжительные встречи с Петром I; в том числе по просьбе царя сопровождал его в Дрезден. Это свидание было весьма важным и привело к одобрению Петром плана создания в Петербурге Академии наук. Пётр I принял Лейбница на русскую службу и возвёл в тайные советники юстиции, а также дал ему пенсию. При этом указывал, что Лейбниц «...ко умножению математических и иных искусств и произысканию гистории и к приращению наук легко вспомощи может, его ко имеющему нашему намерению, чтоб науки и искусства в нашем государстве в вящий цвет произошли, употребить». Например, в проекте системы университетов Лейбниц в числе предпочтительных городов указывал, помимо Санкт-Петербурга, Москвы, Киева, ещё и Астрахань. При этом Лейбниц полагал, что следует «профессоров поставить наравне с высшими чиновниками в главных городах и при дворе, а учителей уравнивать во всём с высшими чиновниками в провинции».

Незадолго до своей смерти философ имел несколько встреч с Петром I в 1716 г. В беседах русского царя с философом осмысливались социально-экономические и культурные преобразования в России, обсуждались различные проекты реформ, необходимые для развития России.

Лейбниц удивлялся «необыкновенному уму и энергии» российского царя-преобразователя

и стремился изучить Россию, её историю и жизнь народов. Он изучал русский язык, собирал русские книги и переписывался с иностранными учёными, жившими в России и знающими её (с амстердамским бургомистром Витзенем, с учёным-шведом Спарвенфельдом, с известным бароном Гюйссеном, с берлинским учёным-библиотекарем Ла-Крозом, а также с Урбихом, русским посланником в Вене и др.).

Именно Урбиху русское правительство поручило собирать сведения о происхождении славянских народов. Урбих писал правительству, что такие сведения надо искать у Лейбница. В начале 1712 г. Урбих приехал из Вены в Ганновер и увиделся с Лейбницем, который составил и передал ему желаемую записку о происхождении славян, доставленную Урбихом в Россию. Записка учёного о происхождении славян едва ли не первый по времени пример настоящей учёной работы о славянской и русской древности. Интерес Лейбница к истории славян объясняется ещё и тем, что его отец имел славянские сербо-лужицкие корни. С точки зрения современного исторического знания, многие его

взгляды на историю славян наивны, в некоторой степени даже неверны. Заслуга его в том, что после этого возникает историческая научная критика и вопрос о происхождении славян ставится на историческую почву.

Лейбниц предлагал Петру проекты преобразования России, обязуясь, в свою очередь, «быть издали в некотором роде Солоном России». Надо понимать, что любовь Лейбница к России нельзя трактовать примитивно, его интерес к России был вызван и «большой политикой» европейских государств, ведь он был ещё и дипломатом и служил интересам своей Саксонии. (Так, после поражения русской армии при Нарве Лейбниц сочинил в честь шведского короля стихотворение, в котором выразил надежду, что Карл XII победит русского царя и раздвинет шведскую границу «от Москвы до Амура».)

Тем не менее деятельность великого немецкого учёного оказалась значимой для становления философии и науки в России. Лейбниц сыграл важную роль в истории России.

Сведения об авторе

Кузнецов Владимир Александрович — доктор исторических наук, доцент кафедры философии, Челябинский государственный университет. Челябинск, Россия. filos@csu.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 10 (392).
Philosophy Sciences. Iss. 42. Pp. 97–98.*

LEIBNIZ: “THE SCIENCE BYPASSED CIRCLE THE GLOBE” (the Great Philosopher, Mathematician, and Russia)

V. A. Kuznetsov

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



*Вестник Челябинского государственного университета. 2016. № 10 (392).
Философские науки. Вып. 42. С. 99–101.*

РЕЦЕНЗИЯ НА КУРС ЛЕКЦИЙ В. А. РЫБИНА «ФИЛОСОФИЯ» (Челябинск : Изд-во Челяб. гос. ун-та, 2016)

К. Н. Суханов

Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия

Издательство Челябинского государственного университета выпустило в свет курс лекций доктора философских наук, профессора кафедры философии В. А. Рыбина «Философия», где обобщён почти двадцатилетний опыт преподавания философских дисциплин в системе высшего образования. Как известно, философия, подобно другим дисциплинам социально-гуманитарного цикла, не содержит в себе таких строгих законов и принципов, как естественные науки, и потому её изложение в той или иной мере всегда является авторским, оригинальным, можно даже сказать, в определённой степени «субъективным». В этом отношении курс лекций В. А. Рыбина не является исключением — будучи составлен в соответствии с государственным стандартом высшего образования, он выражает собственную преподавательскую модификацию метода и содержания философии как учебного предмета.

Преобладающая часть выходящих сегодня учебных изданий чётко подразделяется на две группы соответственно той «идее», которую авторы считают главной, наиболее важной для понимания и преподавания философии. Первая группа, следуя устоявшейся за много десятилетий традиции, продолжает рассматривать философию сквозь призму «борьбы материализма и идеализма». Вторая группа в основу изучения философии закладывает принцип научности, то есть в качестве ведущей «идеи» избирает наличие «научного содержания», присущего как исторически

конкретным философским учениям, так и различным философским проблемам. В. А. Рыбин придерживается позиции, в равной мере альтернативной по отношению к обеим этим группам: будучи убеждён, что философия не является наукой (хотя и входит в систему научного знания, занимая в ней особое положение), он рассматривает её как всеобщую теорию культуры, выводя из этой установки и другие методологические составляющие своего философского курса. Прежде всего это историчность, то есть рассмотрение каждого теоретического эпизода сквозь призму соотнесения конкретных философских идей с конкретной социокультурной ситуацией определённого исторического периода. Именно историко-эволюционный процесс становится основой для изучения философии как развития — преемственности и смены — философских учений, то есть трансформации философской мысли человечества в целом. Здесь берёт начало и третья — антропологическая — составляющая избранной автором методологии: история философии и культуры выражают процесс неуклонного, хотя противоречиво совершающегося, нарастания социальной значимости человеческой личности и уровня рефлексивности её мышления.

Избранная автором методология диктует и стиль изложения, характеризующийся лаконичностью и точностью формулировок и позволяющий «уложить» почти все разделы, предусмотренные государственным образовательным

стандартом, в двести с лишним страниц текста, причём, как нам представляется, без какой-либо утраты содержания.

Структура курса лекций — классическая: помимо введения и заключения он включает в себя два стандартных раздела: «История философии» и «Основные проблемы современной философии». Не упущен ни один из этапов становления и развития философского знания с древности до современности, включая новейшие философские учения. При этом автор делает акцент на рассмотрении европейской философской линии, обосновывая это тем, что, во-первых, последующее качественное развитие обрела только та философия, которая сформировалась в Древней Греции и закрепились на евразийском континенте в виде рефлексивной (осмысливающей самое себя) философской теории, тогда как возникшие на Древнем Востоке философские учения не получили в последующем качественного развития, так и оставшись на первичном натурфилософском уровне. Поэтому, во-вторых, они остались слабо отделёнными от учений политического и религиозного порядка, изучению которых в системе университетского образования посвящены специальные учебные курсы. Проходя вместе с автором главные этапы классической и неклассической философии, фиксируя наиболее важные узловые точки формирования новейшей культуры и рефлексивно выражающей её классической и неклассической философии, читатель сможет сформировать в своём сознании целостную, научно обоснованную, адекватную современности картину мира.

Второй, общетеоретический раздел посвящён избранным проблемам современного философского знания. Охват привлекаемого материала весьма широк — от современной научной картины мира до проблем социальной жизни и индивидуального человеческого существования. Автор не повторяет здесь общеизвестные положения, ставшие тривиальностью и достоянием массового сознания, а даёт собственное истолкование и оценку многим научно зафиксированным феноменам, таким как уровневая организация бытия, междисциплинарный характер современной науки, современный смысловой кризис, глобальные проблемы современности и др. Что в итоге позволяет ему осуществить изложение необходимых тематических разделов, не вписывая их в громоздкую, доставшуюся от «диамата» систему базисных философских категорий (как это, к сожалению, ещё продолжают делать некоторые авторы учебников по философии). При

этом, однако, «категориальная структура бытия», представленная как часть философской картины мира, получает исчерпывающее освещение. Значительная часть общего раздела посвящена социальной философии, проблемам современного обществознания и наук о человеке. Особый интерес представляют главы, в которых рассматривается антропологический кризис современности и экзистенциальный вакуум — «коллективный невроз нашего времени»: опираясь на собственные научные разработки и опыт практической работы, автор производит последовательный анализ некоторых, наиболее актуальных проблем современной массовой психологии и излагает взгляды современных теоретиков на возможность их решения. Отрадно, что весьма сложные в теоретическом отношении вопросы излагаются доступно, простым языком и при этом без утраты научного и философского содержания. Данное обстоятельство немаловажно, поскольку курс лекций В. А. Рыбина предназначен для студентов-бакалавров; в то же время некоторые разделы будут полезны и магистрантам как естественнонаучного, так и социально-гуманитарного направления. Системность и многообразие охваченного в изложении материала представляет собой особую ценность, учитывая ограниченное количество учебных часов, выделяемых сегодня на философские дисциплины, как на общем, так и специализирующем уровнях высшего образования.

Впечатляет список первоисточников, включающий в себя более девяноста наименований. Столь значительный объём теоретического аппарата создаёт предпосылки для углублённого изучения философии теми студентами, которые примут решение не ограничиваться материалом, освоенным на уровне бакалавриата, но проявят желание к дальнейшему расширению своего философско-мировоззренческого кругозора. Подспорьем в этом деле станут и внесённые в текст постраничные ссылки на конкретные философские источники, наиболее значимые в научно философском и общетеоретическом отношении. Особенностью издания являются поясняющие содержание рисунки и схемы, довольно многочисленные (более двадцати), что весьма необычно для работ философского характера, но выглядит органично именно для данного курса лекций. Хочется отметить работу О. Е. Шишмаренковой — редактора выходящей книги, профессионализм которого, как представляется, способствовал формированию таких

ценных для учебника качеств, как безупречное оформление системы ссылок, правильная фразеология, минимум специальных терминов (чем нередко грешат специалисты, особенно философы). Заслуживает добрых слов дизайнерская работа Т. В. Ростуновой: книгу приятно взять в руки, текст легко читается, рисунки выполнены предельно чётко, художественно исполненные

заставки органично предваряют процесс «вхождения» в содержание.

Представляется, что курс лекций В. А. Рыбина «Философия» является оригинальным учебным изданием, которое оптимально войдёт в систему преподавания и будет способствовать успешному усвоению курса философии студентами высшей школы.

Сведения об авторе

Суханов Ким Николаевич — доктор философских наук, профессор кафедры философии, Челябинский государственный университет. Челябинск, Россия. sukhanov@csu.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 10 (392).
Philosophy Sciences. Iss. 42. Pp. 99–101.*

REVIEW OF THE TEXTBOOK BY RYBIN V. A. “PHILOSOPHY” (Chelyabinsk, Chelyabinsk State University's Publishing Office, 2016)

K. N. Sukhanov

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

**РЕЦЕНЗИЯ НА УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ А. Б. НЕВЕЛЕВА, Н. Л. ХУДЯКОВОЙ
«ФИЛОСОФИЯ ПОЗНАНИЯ»
(Челябинск : Изд-во Челяб. гос. ун-та, 2015)**

М. Н. Щербинин

Тюменский государственный университет, Тюмень, Россия

Философия познания, в отличие от гносеологии (учения о познании) и эпистемологии (учения о знании), позволяет, по мнению авторов рецензируемого учебного пособия, включить в сферу рассмотрения личностное становление человека в связи со становлением его знания о мире. Такая трактовка концепции курса «Философия познания» позволяет увязать два ранее почти параллельных в учебных курсах процесса — становление знания и личностное становление человека — в двуединый процесс, имеющий своим результатом самостояние («достоинство») знания и, на его основе, самостояние знающей личности. Не случайно в качестве образца для изложения своей версии философии познания авторы взяли «Критику чистого разума» и «Критику практического разума» И. Канта. Особый интерес представляет увязывание становления знания в процессе познания с предметным метаморфозом энергичности (деятельной способности) человека. При этом авторы усматривают в отношении между предметностью становящегося знания и энергичностью становящейся личности обратную зависимость: чем абстрактнее обобщающее знание, тем мощнее энергичная насыщенность в бытии личности. Они полагают, что кантовскому движению от порядка природы к порядку свободы,

связанному с предметной стороной процесса познания соответствует процесс «исчезновения предметности» (К. Ясперс) и нарастания мощи фокусированной энергичности. Доведение процесса «исчезновения предметности» в ходе познания до логического завершения — до демаркации предметности и энергичности человеческого бытия, когда предметность «сходит на нет», а энергичность достигает максимума, позволяет фиксировать событие духовного рождения личности, познания самого себя на фоне минимизированной предметности мира. Исчезает функция предметного указывания, характерного для житейски-бытового и научного знания. Предметно ориентированное знание мира становится личностно (энергично) ориентированным знанием человека. Человек открывает для себя то обстоятельство, что он — место бытия вообще, что, мысля бытие, он существует как «я».

Аргументация авторов пособия не лишена убедительности, и учебное пособие «Философия познания» вполне может быть рассмотрено как методологически оригинальная попытка перестроить привычную гносеологическую «развёртку» материала курса в новом, требующем дальнейшего осмысления ключе.

Сведения об авторе

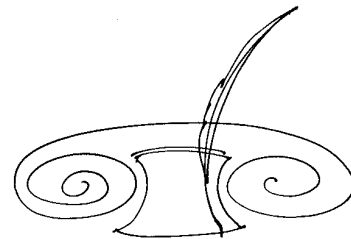
Щербинин Михаил Николаевич — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии, Тюменский государственный университет. Тюмень, Россия. kafedrafilosofii@mail.ru

**REVIEW OF THE TEXTBOOK BY NEVELEV A. B., HUDYAKOVA N. L.
“PHILOSOPHY OF KNOWLEDGE”
(Chelyabinsk, Chelyabinsk State University's Publishing Office, 2015)**

M. N. Shcherbinin

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

В ЗАПИСНУЮ КНИЖКУ ПРЕПОДАВАТЕЛЯ



Валент Флавий (ок. 328–378) — император Восточной римской империи (364–378). Брат Валентиниана I Флавия. Склонялся к ереси арианства, преследовал другие религиозные течения. Погиб в битве с готами при Адрианополе.

Гермодор — 1) друг философа Гераклита Эфесского; 2) философ из Сиракуз, распространил сочинения Платона.

Тайттири (санскр. — «происходящий от куропатки») — в индийской культуре имя риши (мудреца), с которым связано название одной из Упанишад (Тайттирья упанишады); старший брат Вайшампаяны.

Утганка (санскр. — «Возвышенное сердце») — в Ведах имя ученика одного из мудрецов по имени также Веда; брахман-мудрец.

Хуэйлинь (конец IV — первая половина V в.) — буддийский монах, философ. Был придворным мо-

нахом, то есть принимал активное участие в светской жизни. Считается знатоком буддийских сочинений и даосских канонических памятников. Ставил под сомнение буддийские идеи воздаяния и перерождения.

Цзен-цзы, Цзен Шэнь (V в. до н. э.) — один из любимых учеников китайского философа Конфуция, последователь и комментатор его учения. Его считают автором классических трудов: «Сяо-цзин» («Книга почитаний старших»), «Да-сюэ» («Великое учение») и части «Ли-цзи» («Книга установлений»).

(Из словаря В. А. Кузнецова. Краткий словарь-справочник по истории, мифологии, религии, философии, искусству Древней Индии и Древнего Китая. — Челябинск, 2013. — 406 с.)