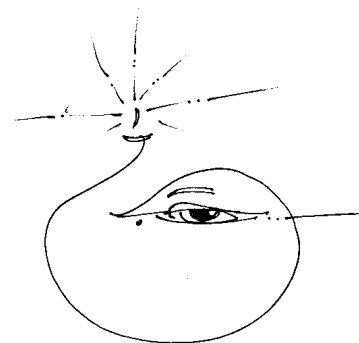


ФИЛОСОФСКИЙ ВЗГЛЯД НА ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ



*Вестник Челябинского государственного университета. 2016. № 5 (387).
Философские науки. Вып. 40. С. 9–13.*

УДК 165.745
ББК 87.3Ф(56)

ОНТОЛОГИЧЕСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ЖИЗНЕННОГО ПУТИ СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА

В. С. Невелева, Д. А. Мордовина

Челябинский государственный институт культуры, Челябинск, Россия

Особенности жизненного мира и жизненного пути современного человека осмысливаются в аспекте онтологической антропологии. Жизненный путь представлен в единстве его внешнего содержания (событийной стороны) и внутреннего движения (как «путь к себе» и «путь от себя») через событие бытия, событие собственного Я. Только так человек осуществляет собственный жизненный путь, становится его субъектом.

Ключевые слова: *жизненный путь, «путь к себе», «путь от себя», событие бытия, современный человек, личность.*

Несколько обстоятельств побуждают вновь обратиться к феномену, понятию и теме жизненного пути человека с философской точки зрения. Во-первых, тема эта продолжает обсуждаться в различных её аспектах (более или менее общих) в конкретно-научной и философской литературе, в диссертационных исследованиях, на научных конференциях различного уровня. Обозначена даже возможность построения теории пути жизни человека [2. С. 62]. Следовательно, тема не исчерпана, при этом есть и потенциал осмысления её в онтологическом и философско-антропологическом аспектах. Во-вторых, феномен жизненного пути человека, являясь всякий раз уникальным, поскольку уникален человек, совершающий этот путь, и путь, осуществляемый каждым отдельным человеком, безусловно, порождает эмпирическую ситуацию постоянно нового опыта и актуализирует многочисленные теоретические вопросы человеческого существования. В-третьих, представляется необходимым переосмысление феномена жизненного пути и соответствующего понятия, учитывая принципиально новые объек-

тивные обстоятельства, в которых осуществляется жизнь современных людей.

Последнее обстоятельство весьма важно, поскольку означает, что осмысление феномена жизненного пути человека не может быть осуществлено исключительно в сфере «чистого разума»; контекст этого осмысления — современная социокультурная ситуация — задаёт основания понимания феномена. Кроме того, исследование, осмысление практической реализации жизненного пути конкретных людей важно, ибо в ней и находят своё действительное разрешение многие теоретические проблемы философии человека: его идентичности, свободы, способности быть самостоятельным субъектом, подлинной коммуникации и др.

Современная общественная жизнь, культура во всём её многообразии, всё то, что обычно именуется как «мир человека», остаётся таковым лишь в самом общем смысле, поскольку, безусловно, человеком (поколениями людей) порождается. Но этот мир становится всё более трудно осваиваемым для каждого отдельного челове-

ка: слишком велики пространство и мощь этого мира, возрастающая скорость обновления его элементов. При этом собственный мир человека, многообразие его предметных составляющих порождают и возрастающее количество отношений, в которых участвует человек, в которые он буквально вовлекается, будучи захваченным новыми возможностями их организации, предоставляемыми современными технологиями коммуникации и общения. Возрастает количество ситуативных, «разовых» отношений, каждое из которых не закрепляется как устойчивая форма и в этом смысле уже не соответствует существенным признакам отношения в традиционном его понимании. Однако постоянное воспроизводство подобных «отношений» само претендует на статус устойчивой формы современной социокультурной жизни — признаки устойчивой формы приобретает неустойчиво существующее, временное, случайное. Действительно, современные люди весьма мобильны и не одномерны во всех сферах своей жизни: смена представлений, информации, жизненных целей и устремлений, приоритетов, сфер деятельности, мест проживания и работы, вещей и пр. — очевидная и ставшая привычной примета нашей жизни. Человек, с одной стороны, укоренён в этом сложном мире, с другой стороны, не просто найти основания этой укоренённости. Мир человека всё больше соответствует признакам сферы возможного, сферы риска, чем понятного, близкого, знакомого «дома». «Текучей современности» (термин З. Баумана) соответствует и «текучая идентичность» человека [7. С. 221].

Эти объективно существующие обстоятельства заново проблематизируют вопрос о жизненном пути, само понятие пути выглядит достаточно проблематичным, учитывая его традиционно обозначаемое содержание. Путь предполагает длительность движения в определённом направлении, направленность «на» или «к» чему-либо. Современными исследователями (философами, социологами, психологами) предлагаются дефиниции понятия «жизненный путь», варианты моделирования пути жизни человека, в том числе с учётом половой, возрастной, поколенческой дифференциации [4]. Нам же представляется необходимым обозначить, скорее, общие онтологические основания философско-антропологической интерпретации жизненного пути современного человека. Учитывая сказанное выше, попытка предложить «модель» жизненного пути многих наших современников заставила

бы представить её в виде сложной кривой линии или, скорее, даже ризомы, которая в силу своей нелинейности обладает потенциалом самоконфигурирования. Организация жизненного пространства многих современных людей, особенно молодых поколений, всё больше соответствует тому образу, который использовали Ж. Делёз и Ф. Гваттари в своём номадологическом проекте — игре го, миру сингулярностей, где всё ситуативно и открыто для возникновения временно актуальных соотношений между отдельными событиями («плато»).

Однако ризоматично, аструктурно, как думается, выглядит всё-таки содержательно-внешняя сторона человеческой жизни, всё то, что соответствует ежедневно меняющемуся потоку происходящего, когда, анализируя жизненный путь человека, мы фиксируем многообразие его содержания, оставаясь на уровне сущего. И тогда путь — это некая совокупность всего того, что случилось, происходило, имело место в жизни человека. Даже при таком понимании жизненного пути он может быть разложен на множество отдельных путей: пути эмоционально-чувственного, интеллектуального, физического, социального (с учётом множества социальных ролей и социальных процессов, в которых осуществляется становление и воспроизводство личности), культурного движения человека от некоторых исходных — к новым состояниям, пути обретения опыта. Но является ли подобный уровень анализа исчерпывающим, позволяющим понять, что есть жизненный путь человека? Думается, что нет. Ибо существует и некое внутреннее движение, путь с участием «метафизического Я» (термин Л. Зонди), осуществляющийся «в тени» внешнего и в значительной степени детерминирующий любые внешние движения. Это путь человека от того, что в философии экзистенциализма называли «неподлинным» существованием к «подлинному», путь от состояния, когда человек — «не сам», к самому себе, и дальнейшего разворачивания, реализации собственного потенциала. Это путь выявления себя в себе, без чего жизненный путь не есть путь *самобытного* человека. Человеку необходимо *быть*, чтобы можно было вести речь о *его* жизненном пути. В таком случае и структурная организация жизненного пути выглядит как «путь к себе» и «путь от себя», начинающийся с события бытия, в котором человек впервые встречается с самим собой, где его Я, его лич-

ное начало высвобождается из-под всего, чем/кем было заслонено. Событие бытия, таким образом, выступает и событием я» В этом смысле путь личности и путь жизни человека не совпадают по времени. Только в этом случае и возможна та свободная (в противовес навязанной) форма жизненного пути, которую представил Л. Зонди в концепции судьбоанализа, а человек как личность становится субъектом жизненного пути, разрешая противоречия между внешними и внутренними его детерминантами и обеспечивая себе условия для самореализации [1]. Для современного человека такой путь — особенно сложная задача, ибо на пути к себе его подстерегает неизмеримо большее, чем прежде, количество «соблазнов», которыми прельщают его бесконечно разнообразная культура и достижения цивилизации. Но без этого человек не есть, а исследование жизненного пути так и не выведет к онтологическим основаниям, так и не выйдет за пределы сущего со всей его дробностью, всеми его различиями, для которых всё-таки необходимо будет искать упорядочивающее, организующее начало. Сказанное предполагает, что «жизненный путь вовсе не нечто внешнее по отношению к индивиду. Напротив, он “тождественен идущему”» [6. С. 24]. М. Хайдеггер, имея в виду эту тождественность, писал, что «проделать путь (Bewegen)... значит... не двигаться туда или обратно по уже готовой дороге, но впервые проложить путь... и тем самым путём быть» [8. С. 269]. В определённом смысле пониманию жизненного пути как единства внешней и внутренней его составляющих соответствует различие двух фундаментальных антропологических констант — самотрансценденции и самотождественности, о которых пишет Л. Е. Моторина [5. С. 91–92].

Исследование жизненного пути человека требует определённости и в том, как понимается человек. Для философско-антропологического исследования это принципиально важно, ибо если исходить из методологического значения антропологического принципа, согласно которому че-

ловек — начальная точка осмысления всего существующего, то эта «точка» должна быть определена в своих существенных характеристиках. И в данном случае в арсенале философии есть различные варианты понимания. Важно обоснованно сделать выбор, в максимальной степени обеспечивающий не только соответствующее современной действительности теоретическое понимание человека и его ситуации, но и практически значимое понимание «рекомендаций», обращённых к каждому из нас. Ведь в подобных указаниях, как это ни странно, современные люди, имеющие возможность свободного выбора самосо осуществления и самореализации, нуждаются всё больше. Они помогают хоть как-то преодолеть власть над человеком социального и культурного многообразия, то есть «встать на путь». Нет недостатка и в тех, кто готов снабдить этими рекомендациями, преследуя при этом отнюдь не всегда благородные цели заботы о человеке, способствования выявлению его самобытного начала. Рекомендации философии предельно общи, но от этого не менее значимы. Думается, что из сложившихся в философии способов понимания для современного человека гораздо важнее понимание того, что его главным атрибутивным свойством является его «потенциальность», возможность быть человеком. Не человеческим существом, а именно человеком, и требуется совершать прежде всего рефлексивное усилие, чтобы им быть [3. С. 353]. Но без этого усилия человеку не выстоять под натиском культурного многообразия, не преодолеть того, что в готовом виде дано человеку, а потому ему следует лишь воспользоваться этой данностью. С другой стороны, человек увлечённо включается в производство (или игру!?) всё новых элементов культуры, умножая её тело, и ещё больше отвлекается от заботы о выявлении себя. Сохранение в себе способности быть живым, совершающим усилие самовыявления, самоопределения есть залог самосохранения современного человека, его спасения; залог того, что он сможет не просто пройти по жизни готовыми тропами, а проложить свой путь.

Список литературы

1. Абульханова, К. А. Время личности и время жизни [Электронный ресурс] / К. А. Абульханова, Т. Н. Березина. – СПб. : Алетейя, 2001. – 304 с. – URL: <http://rubinstein-society.ru/engine/documents/document125.pdf>
2. Ермаков, С. А. Путь жизни человека как проблема философской антропологии / С. А. Ермаков, Л. Г. Мезина // Изв. высш. учеб. заведений. Поволж. регион. – 2012. – № 3 (23). – С. 60–67.

3. Мамардашвили, М. К. Проблема человека в философии / М. К. Мамардашвили // Мамардашвили М. К. Необходимость себя. Лекции. Статьи. Философские заметки / под общ. ред. Ю. П. Сенокосова. – М. : Лабиринт, 1996. – С. 351–359.
4. Мезина, Л. Г. Модели пути жизни человека [Электронный ресурс] : дис. ... канд. филос. наук / Л. Г. Мезина. – Н. Новгород, 2011. – 174 с. – URL: <http://www.dissertcat.com/content/modeli-puti-zhizni-cheloveka>
5. Моторина, Л. Е. Философская антропология : учеб. пособие для вузов / Л. Е. Моторина. – М. : Высш. шк., 2003. – 256 с.
6. Невелева, В. С. Антропологический принцип в философии истории (от современности к истокам) : монография / В. С. Невелева. – Челябинск : ЧГАКИ, 2001.
7. Невелева, В. С. «Текущая идентичность» современного человека / В. С. Невелева // Философия в современном мире: диалог мировоззрений : материалы VI Рос. филос. конгресса, Н. Новгород, 27–30 июня 2012 г. : в 3 т. – Н. Новгород : Изд-во Нижегород. гос. ун-та им. Н. И. Лобачевского, 2012. – Т. 3. – 377 с.
8. Хайдеггер, М. Путь к языку / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие. – М. : Республика, 1993. – С. 259–272.

Сведения об авторах

Невелева Вера Сергеевна — доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философских наук, Челябинский государственный институт культуры. Челябинск, Россия. vsneveleva@mail.ru

Мордовина Дарья Александровна — аспирантка кафедры философских наук, Челябинский государственный институт культуры. Челябинск, Россия. mordashka_gs300@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 5 (387).
Philosophy Sciences. Issue 40. Pp. 9–13.*

ONTOLOGICAL AND ANTHROPOLOGICAL INTERPRETATION OF THE LIFE PATH OF MODERN HUMAN

V. S. Neveleva

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

D. A. Mordovina

Chelyabinsk State Institute of Culture and Arts. Chelyabinsk, Russia. mordashka_gs300@mail.ru

In a modern sociocultural situation the phenomenon and the concept of man's path of life need new understanding. The path of life of modern man takes place in context of the increasing of diversity substantive forms of culture, of increasing instability, the number of situational relations. The life-world of modern man often looks like a world of singularities. A model of the life path in this case is the rhizome. But the lack of structure is that it characterizes only the outside of the path of life. From the standpoint of ontological anthropology, the path of life can be comprehended also as internal motion. This is the path through the event of being, "the path to himself" and "the path from himself". Personal beginning of man is revealed along this path. Only in this case the path of life of the man becomes his own, and the man is the subject of his life's path.

Keywords: *life path, "path to itself", "path from itself", the event of being, modern man, personality.*

References

1. Abulhanova K.A., Berezina T.N. *Vremya lichnosti i vremya zhizni* [Time of Personality and Life Time]. St. Petersburg, Aletheia Publ., 2001. 304 p. Available at: URL: <http://rubinstein-society.ru/engine/documents/document125.pdf>, accessed 14.06.2016. (In Russ.).
2. Ermakov S.A., Mezina L.G. *Put zhizni cheloveka kak problema filosofskoy antropologii* [The Path of Human Life as the Problem of Philosophical Anthropology]. *Izvestiya vusshih uchebnykh zavedeniy. Povolshskiy region* [Proceedings of Higher Educational Establishments. Volga Region], 2012, no. 2 (23), pp. 60–67. (In Russ.).

3. Mamardashvili M.K. *Problema cheloveka v filosofii* [Human Problem in Philosophy]. Moscow, Labirint Publ., 1996. Pp. 351–359. (In Russ.).

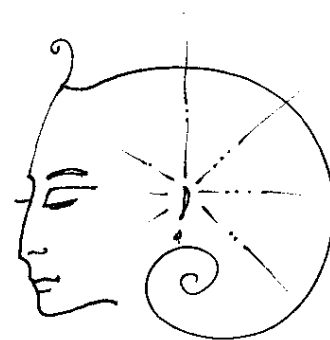
4. Mezina L.G. *Modeli puti zhizni cheloveka* [Path Models of Human Life. Thesis]. Nizhniy Novgorod, 2011. 174 p. Available at: URL: <http://www.dissercat.com/content/modeli-puti-zhizni-cheloveka>, accessed 14.06.2016. (In Russ.).

5. Motorina L.E. *Filosofskaya antropologiya* [Philosophical Anthropology]. Moscow, Vusshaya shkola Publ., 2003. 256 p. (In Russ.).

6. Neveleva V.S. *Antropologicheskiy prinzip v filosofii istorii (ot sovremennosti k istokam)* [Anthropological Principle in the Philosophy of History (from Modernity to Basics)]. Chelyabinsk, ChGAKI Publ., 2001. 167 p. (In Russ.).

7. Neveleva V.S. “Tekuchaya identichnost” sovremennogo cheloveka [Anthropological Principle in the Philosophy of History (from Modernity to Basics)]. *Filosofiya v sovremennom mire: dialog mirovozzreniy* [“Fluid identity” of modern man. Materials of VI Russian philosophical Congress. Nizhniy Novgorod, 27–30 June 2012. Nizhniy Novgorod, N. Novgorod N. I. Lobachevsky]. Nizhniy Novgorod, St. Univ. Publ., 2012. Vol. 3. 377 p. (In Russ.).

8. Heidegger M. Put k yazuku [The Path to the Language]. *Time and Being*. Moscow, Respublika Publ., 1993. Pp. 259–272. (In Russ.).



*Вестник Челябинского государственного университета. 2016. № 5 (387).
Философские науки. Вып. 40. С. 14–18.*

УДК 111
ББК 87.21

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ МЕТАФИЗИКИ ПРЕОДОЛЕНИЯ

А. И. Мацына

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

Решается задача осмысления онтологических особенностей архаического мировосприятия путём пролиферации идей вокруг метафизики Преодоления — интегральной «динамической модели» архаического восприятия смерти. Онтологические характеристики мифологического мировоззрения раскрываются на основе понятия манифестационизма как основополагающего общего принципа мировоззренческих систем традиционного общества донаучных цивилизаций.

Ключевые слова: *метафизика Преодоления, древняя погребальная обрядность, архаический, теоретический плюрализм, пролиферация, парадигма, онтология мифа.*

Извечный поиск решения проблемы постижения оппозиции жизни и смерти как предельного основания бытия детерминирован культурно-историческими условиями. Эти условия порождают различные исторические формы трансцендирования жизни, культурного «удвоения» бытия и метафизические «складки» [3], одной из которых является постижение религиозно-мифологической сути древней погребальной обрядности. С целью осмысления взаимовлияния культурно-исторических феноменов древней погребальной обрядности и метафизики Жизни и Смерти была создана классификация метафизических концепций, позволившая различить рационалистическую и нерационалистическую тенденции в трактовках феномена смерти [9]. Нерационалистические трактовки феномена смерти и их традиционные основания оказались наиболее продуктивными в эвристическом отношении и позволили сформировать интегральную динамическую модель архаического восприятия феномена смерти [10]. Термин «архаический» в контексте исследования трактуется как глубинный, соотносящийся с древними традициями, ос-

нованный на работе нерассудочных, аналоговых структур уровень сознания современного человека. Основанием модели явилась специфическая схема трансцендирования бытия, соотносящаяся с нерационалистической тенденцией в трактовках феномена смерти, смысл которой генерализован ключевым термином «преодоление».

В модели, получившей название «метафизика Преодоления», динамизм внутреннего духовного экзистенциального пространства индивида обнажается как результат соотношения имманентности части (субъекта, индивида) с трансцендентностью целостного бытия. Введённый в название модели термин «метафизика» несколько отличается от его традиционного применения. Метафизика со времён Аристотеля — первофилософия, философское учение об абсолютных началах мира; в более позднем смысле — философское учение о чувственно невоспринимаемом; ещё более поздний смысл — антидиалектика. В нашем исследовании данный термин применяется в смысле концепции, соотносящейся с определённым способом трансцендирования жизни — мысленного удвоения, выхода за пре-

дела чувственного опыта. В этом случае понятие метафизики становится применимым как к научно-философским концепциям, так и к концепциям донаучного, некритического, догматического либо философского склада. Метафизика Преодоления интегрирует способы предфилософского снятия дихотомии «жизнь — смерть». Она соотносится с архаическими представлениями о человеке и мироздании — с онтологией мифа, требующей корректной реконструкции и репрезентации.

Сложность восстановления онтологии мифа связана с тем, что философские концепции нередко содержат сложный состав понятий, проистекающих одновременно из мифологически образного, аскетически религиозного и научно-восприятия действительности. С целью формирования корректного исследовательского подхода к рассмотрению разноплановых концепций метафизики смерти мы допустили возможность различных описаний одного и того же объекта. Эта методологическая установка теоретического плюрализма (П. Фейерабенд) позволяет осуществить пролиферацию идей вокруг метафизики Преодоления. В терминологии П. Фейерабенда пролиферация — это метод разрастания, умножения гипотез и теорий [12]. Пролиферация конкурирующих теорий и их взаимной критики осуществлялась в нашем исследовании на основе взаимного выявления неадекватности сопоставляемых концепций.

Например, методологическое несоответствие можно встретить в археологических и антропологических исследованиях, выходящих на уровень мировоззренческой интерпретации. Интуитивное стремление учёных к эвристичности, к расширению исследовательских границ ошибочно вмещается ими в «прокрустово ложе» междисциплинарного подхода. В корне неверная методологическая установка заставляет связывать надежды на качественно новые результаты при интерпретации артефактов не только с прямым цитированием мифо-ритуальных источников (например, «Ригведы» или «Авесты»), но и с такими квазинаучными и ненаучными областями, как парапсихология, антропософия и теософия; а то и вовсе с оккультизмом. В результате востребованный для получения качественно новых результатов исследования синтез оборачивается синкретизмом и эклектикой, а стремление к объяснению и пониманию предстаёт в онтологически неотрефлексированном ключе. В исследова-

ниях, связанных с онтологией мифа, применение междисциплинарного подхода, на наш взгляд, гносеологически оправдано лишь с учётом межпарадигмальных соответствий.

Эмпирические знания, которые мы получаем, например, при описании и даже интерпретации артефактов, находятся в зависимости от принятой теории. Сама теория детерминирована онтогносеологическими основаниями — её исходными принципами, которые задаются доминирующей мировоззренческой формой, выражающей определённое «кредо, а не гипотезу» [13]. Так, мифологическое, религиозное и научное мировоззрения порождают принципиально различные схемы философской рефлексии. Глубинные различия в этих схемах являются парадигмальными, если определять парадигму как корневую подоплёку любой идеологии. Термин «парадигма» (Т. Кун, Ф. Капра и др.) даёт ёмкую форму для наполнения её содержанием и мифологических, и религиозно-идеалистических, и научно-рациональных концепций. Понятие «сверхобобщающая парадигма» (А. Г. Дугин) раскрывается как обширный комплекс установок и закономерностей, предопределяющих понимание и рассмотрение природы реальности. Метод сверхобобщающих парадигм позволяет оперировать не с содержанием конкретных высказываний, а с парадигмальными закономерностями, предопределяющими весь спектр высказываний [6. С. 10].

Парадигматический подход позволяет увидеть кардинальное различие онтогносеологической ситуации в мифе, религии и рациональной науке. Так, образное и алогичное мифологическое мышление подчиняет познание принципам, задаваемым «ядром» центрального мифа, которые проявляются через имманентные стороны «сферичного» мифологического бытия. Поэтому субъект мифологического познания принципиально не отделён от объекта, а гносеологическая ситуация определяется принципом «всего во всём». Религиозный подход разделяет сферы трансцендентного, абсолютного бытия и бытия тварного, утверждая принцип гносеологического дуализма. Десакрализованное рационально-научное мировоззрение заменяет гносеологический дуализм монизмом и принципиально отделяет субъект от объекта. Эти различия кардинально влияют на формирование онтологических оснований философских трактовок оппозиции Жизни и Смерти [7. С. 5]. Иными словами, состав метафизики

оппозиции жизни и смерти зависит от качеств бытия, предельной характеристикой которого она является [10. С. 54].

Дальнейшая пролиферация метафизики Преодоления с учётом парадигматического подхода вскрывает несоответствие в исследованиях частноэсхатологических концепций. Оно заключается в тенденции к сведению любых версий мифологического и религиозного мировоззрений к креационизму [1. С. 32]. Религиям Откровения действительно присуща креационистская онтология. А вот древние и современные сакрально-мифологические традиции отграничиваются исследователями в иные номенклатурные группы, онтология которых в корне отличается от религиозной [8. С. 5] и обусловлена комплексом древних архетипических знаний (М. Ф. Косарев), примордиальной традицией (Р. Генон), мономифом (Г. В. Зубко).

С этих позиций миф представляет собой систему взглядов на сакральное устройство реальности, связанных множеством ассоциативных сюжетов и линий, являющихся её элементами. Открытость мифа по отношению к иным комплексам представлений обуславливает взаимообмен элементами, появление новых сложных моделей, отсутствие строгого порядка в системе верований (в отличие от теологических систем). Это затрудняет корректное понимание мифологической логики и порождает мнение о хаотичности мифа, которое является ошибочным. Принцип иерофании [14] полагает в центре мифологического мировоззрения основную метафизическую доктрину. Этот онтогносеологический центр определяет всё остальное как периферическое, то есть продолжение либо отражение абсолютных принципов центральной доктрины. Степень мифологической реальности определяется удалённостью периферии относительного знания от сферы изначальных принципов [2. С. 45]. В связи с этими особенностями магики-мифологического сознания вводится понятие манифестации как проявления бессознательного (К. Г. Юнг, К. Кереньи); манифестационизм мыслится как принцип, характеризующий мировоззренческие системы традиционного общества сакральных (донаучных) цивилизаций (Р. Генон, А. Г. Дугин). В центре манифестационистского бытия находится его метафизическая причина. Мир и его сакральный исток рассматриваются как нечто качественно единое и однородное, отсутствует фундаментальное различие Творца и творения, трак-

туемого как *creatio ex deo* (творение из божества) [6. С. 47]. Сущее воспринимается как манифестация (внешнее выражение, проявление) сокрытого Первопринципа, обналичивающего себя в любом феномене бытия.

Манифестационистская онтология характеризуется холизмом, алогичностью, метаморфичностью, анимизмом, цикличностью и сакральностью [5]. В частности, сущее воспринимается как единое целое, как высшая всеохватывающая реальность. Доминирующий принцип холизма принимает целое как первичное по отношению к составляющим его частям. Глубинное основание такой онтологии ярко выражено в адвайто-ведантистской формуле «Всё есть Брахман, а Брахман есть Атман» [4. С. 17], которая превращает трансцендентное определение бога в имманентное [11. С. 140]. Согласно этому индуистскому принципу «высшего тождества», человеческий дух, как и вся ткань реальности, это проявления неизменного Первоначала, сердцевины сущего, обнаруживающего себя через неограниченное множество проявлений.

Возникает алогичность мифа, которая подразумевает синхронное присутствие тождества наряду с нетождественностью и устраняет онтологические разграничения. Любые фрагменты реальности взаимоувязываются общим происхождением и наделяются способностью взаимоперехода и видоизменения. Это предполагает представление о всеобщей взаимосвязи, тотальной сущностной метаморфичности [5. С. 298]. Онтологический статус любого существа представлен здесь не видовой принадлежностью, а «временно-промежуточной, переходной степенью экзистенциальной напряжённости в общей структуре Вселенной» [Там же. С. 286]. В таком бытии предполагается, что всё способно переходить во всё. Но исключается происхождение любой категории сущего из иного источника, кроме центрального трансцендентного центра. Важным следствием этого является анимизм — система представлений о некоей одухотворённости мира, наличии в составляющих его частях особой невидимой субстанции — души. В контексте производимой нами пролиферации категория души может трактоваться как понятие о присутствии трансцендентности в имманентном.

Причинно-временная ситуация в мифе отличается присутствием последовательности событий (времени) лишь на правах внутреннего принципа [8. С. 5], который структурирует имманент-

ную реальность. Поскольку причинный фактор мифологического восприятия находится внутри любого явления, то внутри времени присутствует трансцендентный фактор — вечность. Поэтому миф онтологизирует иное время — цикличное и замкнутое, обуславливая тем самым не диахронически-последовательную, а синхронически-сущностную связь событий, явлений и вещей. Эта особенность манифестационизма определяет сакральность бытия как соотнесение элементов

сущего с центральным трансцендентным принципом бытия. Это положение объясняет сосуществование нерасчленённого единства сакрального и профанного в мифологической иерофании.

Метафизика Преодоления, таким образом, соотносится с онтологией мифа, понимание которой зависит от исторически исчезающего манифестационистского контекста [10. С. 11] вплоть до полного отрицания её смыслов рассудком.

Список литературы

1. Вишев, И. В. На пути к практическому бессмертию / И. В. Вишев. — М., 2002. — 324 с.
2. Генон, Р. Кризис современного мира / Р. Генон. — М., 1991. — 160 с.
3. Делёз, Ж. Складка. Лейбниц и барокко / Ж. Делёз. — М. : Логос, 1997. — 264 с.
4. Древнеиндийская философия. Начальный период / подготовка текстов, вступит. ст. и коммент. В. В. Бродова. — М., 1972. — 272 с.
5. Дугин, А. Г. Философия традиционализма / А. Г. Дугин. — М., 2002. — 624 с.
6. Дугин, А. Г. Эволюция парадигмальных оснований науки / А. Г. Дугин. — М., 2002. — 418 с.
7. Конец Света (эсхатология и традиция) : хрестоматия / сост. А. Г. Дугин. — М., 1997. — 408 с.
8. Косарев, М. Ф. Основы языческого миропонимания / М. Ф. Косарев. — М., 2003. — 352 с.
9. Мацына, А. И. Классификация концепций метафизики смерти // Учён. зап. Забайкал. гос. ун-та. Философия, культурология, социология, социал. работа. — 2013. — № 4 (51). — С. 128–134.
10. Мацына, А. И. Смерть как онтологическая категория (метафизика смерти) : дис. ... канд. филос. наук / А. И. Мацына. — Челябинск, 2006. — 150 с.
11. Радхакришнан, С. Индийская философия : в 2 т. / С. Радхакришнан. — М., 1993. — Т. 1. — 624 с.
12. Фейерабенд, П. Избранные труды по методологии науки / П. Фейерабенд. — М., 1986. — 542 с.
13. Шрейбер, В. К. Надо ли учить креационизму, или Несколько замечаний о западном опыте. Ч. II / В. К. Шрейбер // Социум и власть. — 2015. — № 4 (54). — С. 130.
14. Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде. — М., 1994. — 144 с.

Сведения об авторе

Мацына Андрей Иванович — кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин, Военно-воздушная академия им. профессора Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина, филиала в г. Челябинске, докторант кафедры философии факультета Евразии и Востока, Челябинский государственный университет. Челябинск, Россия. matsyna@inbox.ru

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 5 (387).

Philosophy Sciences. Issue 40. Pp. 14–18.

THE METAPHYSICS OF OVERCOMING — ONTOLOGICAL FEATURES

A. I. Matsyna

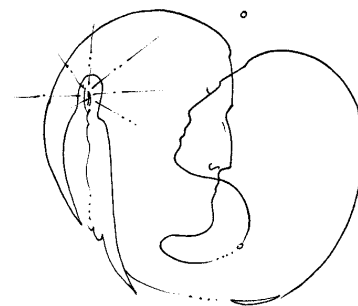
Branch Military Training and Research Center of the Air Force "Air Force Academy". Chelyabinsk, Russia. matsyna@inbox.ru

The paper solves the problem of the ontological understanding of the features by the archaic perception of the world by the proliferation of the ideas about metaphysics Overcome — “dynamic model” of the archaic perception of death. Ontological characteristics of the mythological world view based on the concepts disclosed “manifestationism” as a fundamental general principle of philosophical systems of the traditional pre-scientific society of civilizations.

Keywords: *Overcoming metaphysics, ancient burial rituals, archaic, theoretical pluralism, the proliferation of paradigm, ontology of myth.*

References

1. Vishev I.V. *Na puti k prakticheskomu bessmertiyu* [On the Way to the Practical Immortality]. Moscow, 2002. 324 p. (In Russ.).
2. Guenon R. *Krizis sovremennogo mira* [The Crisis of the Modern World]. Moscow, 1991. 160 p. (In Russ.).
3. Deleuze G. *Skladka. Leibniz i barokko* [Fold. Leibniz and the Baroque]. Moscow, Logos Publ., 1997. 264 p. (In Russ.).
4. *Drevneindiyskaya filosofiya. Nachalny period* [Ayurveda Philosophy. The Initial Period]. Moscow, 1972. 272 p. (In Russ.).
5. Dugin A. G. *Filosofiya traditsionalizma* [The Philosophy of Traditionalism]. Moscow, 2002. 624 p. (In Russ.).
6. Dugin A. G. *Evolutsia paradygmalnykh osnovaniy nauki* [Evolution of the Paradigmatic Foundations of Science]. Moscow, 2002. 418 p. (In Russ.).
7. *Konets Sveta (eshatologia i traditsiya)* [End of the World (Eschatology and Tradition)]. Moscow, 1997. 408 p. (In Russ.).
8. Kosarev M.F. *Osnovy yazycheskogo myroponimaniya* [Fundamentals of Pagan Worldview]. Moscow, 2003. 352 p. (In Russ.).
9. Matsyna A.I. Classyfykatsia kontseptsyy metafiziki smerti [Classification of the Death of Metaphysics Concepts]. *Uchenye zapiski Zabaykal'skogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya, kulturologiya, sociologiya, socialnaya rabota* [Scientific Notes of the Trans-Baikal State University. Philosophy, Cultural Studies, Sociology, Social Work], 2013, no. 4 (51), pp. 128–134. (In Russ.).
10. Matsyna A.I. *Smert' kak ontologicheskaya kategoriya (metafizika smerti)* [Death as an Ontological Category (Metaphysics of Death)]. Chelyabinsk, 2006. 150 p. (In Russ.).
11. Radchakryshnan S. *Indiyskaya filosofiya* [Indian Philosophy in 2 vol. Vol. 1]. Moscow, 1993. 624 p. (In Russ.).
12. Feyerabend P. *Izbrannye trudy po metodologii nauki* [Selected Works on the Methodology of Science]. Moscow, 1986. 542 p. (In Russ.).
13. Shreyber V.K. Nado ly učit' kreacionizmu, ili Neskol'ko zamechanyy o zapadnom opyte. Chast' II [Is it Necessary to Teach Creationism, or a Few Remarks about the Western Experience]. *Socium y vlast* [Society and Government], 2015, no. 4 (54), p. 130.
14. Elyade M. *Svyastchennoye y myrskoye* [Sacred and Profane]. Moscow, 1994. 144 p. (In Russ.).



*Вестник Челябинского государственного университета. 2016. № 5 (387).
Философские науки. Вып. 40. С. 19–24.*

**УДК 1:14
ББК 87.6**

К ОПРЕДЕЛЕНИЮ СТАДИИ ЗАКАТА ОБЩЕСТВЕННОЙ СИСТЕМЫ

Б. А. Архипов

Омский государственный университет путей сообщения, Омск, Россия

Предпринята попытка уточнить этапы развития системы капитализма и определить стадию её заката. Рассмотрены причины преждевременных ожиданий наступления данной стадии в XIX и XX вв. Обоснована необходимость перехода современного капитализма к новой стадии развития, последние этапы которой и явятся периодом его заката.

Ключевые слова: *общество, формация, цивилизация, капитализм, социализм, развитие, диалектика.*

А. В. Бугалин в статье «Почему СССР не хочет становиться прошлым? (Загадка “мутантного социализма”» исходит из «нелинейной диалектики генезиса новых систем» [4. С. 34] и на этой основе подвергает переосмыслению «неявно принятую ранее в марксизме трактовку всякого революционного рождения новой социальной системы как явления однозначно прогрессивного, ведущего к появлению более эффективного и гуманного нового образования» [Там же. С. 35].

На наш взгляд, «неявно принятая ранее в марксизме трактовка революционного рождения новой социальной системы как явления однозначно прогрессивного» может быть истолкована двояко. Во-первых, как предельно общая и только поэтому абстрактная (необходимо односторонняя) характеристика нового общества, вырастающего из прежней социальной системы. Во-вторых, как принципиально ограниченный взгляд на становление нового общества, не учитывающий всей сложности процесса развития.

Если исходить из того, что диалектика есть по определению свободное от односторонностей учение о развитии, то противопоставлять один из её аспектов другому («нелинейную диалекти-

ку» — «линейной диалектике» или ещё какой-либо другой) не приходится. Можно лишь констатировать факт диалектического или недиалектического подхода к исследованию и пытаться исправить ранее допущенные ошибки. Причины же ошибок могут быть как субъективными (исследователь оказался не на высоте требований диалектики), так и объективными (объект исследования недостаточно развит). Чаще всего имеет место и то, и другое. И редкий исследователь оказывается в условиях благоприятного стечения обстоятельств, когда обе эти причины отсутствуют. Так что в большинстве случаев ошибки неизбежны. И нет ничего предосудительного в том, что тот или иной мощный ум в какой-то момент срывается с острой грани диалектики и допускает досадную ошибку.

Но есть ошибки и Ошибки. Первые принадлежат несерьёзным исследователям. Такие ошибки лишь затрудняют процесс исследования, ничего (или почти ничего) не давая взамен. Вторые делают серьёзные исследователи. И эти Ошибки для последующих исследователей очень важны, потому что дают им «сырой материал» для работы и открывают возможность сделать очередной

шаг вперёд по намеченному предшественниками пути. И коль скоро речь идёт о позитивных ошибках, то избегать слова «ошибка» едва ли оправданно. В данном случае его использование существенно упрощает разрешение методологической проблемы хотя бы потому, что не требует апелляции к множеству «диалектик». Ведь сколько объектов разной природы и различных условий их развития, столько и вариантов диалектического подхода к их исследованию, то есть их бесчисленное множество. Но это не означает, что мы всякий раз имеем дело с какой-то качественно отличной, новой разновидностью диалектики. Мы лишь оказываемся в ситуации, когда действие законов диалектики проявляется в соответствующей природе объекта, уровню и условиям его развития специфической форме.

Основная мысль автора о причине появления «мутантных обществ» нашла наиболее полное выражение в следующих словах: «Стадия заката системы может порождать парадоксальную ситуацию объективно неизбежных, но при этом столь же объективно несвоевременных, не имеющих достаточных предпосылок, попыток революционного слома старого качества и рождения нового. И это касается не только примера революции в Российской империи. Весь период самоотрицания (заката) системы чреват такими попытками взрыва, он становится потенциально возможным с момента вхождения системы в эту стадию, но может произойти при разной степени вызревания предпосылок нового качества, в том числе и при недостаточном уровне развития последних. Всё это будет порождать регрессивные процессы, характеризующиеся попятным нарастанием старых форм и снижением роли ростков нового в рамках переживающей закат системы» [4. С. 36].

Мысль, на наш взгляд, в целом правильная, но требующая уточнений. Во-первых, истории известны случаи, когда попытки «революционного слома старого качества» предпринимались задолго до заката системы (например, восстание Спартака). Во-вторых, сам исторический момент заката системы довольно трудно определить. Так, например, у К. Маркса и Ф. Энгельса было достаточно оснований полагать *исчерпавший свои потенции развития капитализм свободной конкуренции* началом заката капитализма как системы. Ещё больше оснований для такого вывода было у В. И. Ленина, деятельность которого совпала с *началом становления монополистического ка-*

питализма. У И. В. Сталина и последующих руководителей СССР и стран мировой социалистической системы таких оснований было уже более чем достаточно. И всё это примеры *неизбежных* ошибок людей, которые не только хорошо знали диалектический метод познания, но и прекрасно им владели. Г. В. Ф. Гегель справедливо заметил: «Эта работа человеческого духа в области внутреннего мышления совершается параллельно со всеми ступенями действительности, и поэтому никакая философия не идёт дальше своего *времени*» [5. С. 567]. Но время не стоит на месте. И в конце XX в. самым ходом истории было обнаружено, что время заката капитализма ещё не пришло. Вполне вероятно, что от эпохи перехода к социализму нас отделяет ещё целая эпоха развития в условиях самого капитализма.

Следовательно, необходимо конкретизировать сам ход развития существующей общественной системы, чтобы более точно определить момент начала её заката и возможность появления «мутантных обществ», потому что само по себе возникновение не вписывающихся в систему явлений может лишь указывать на проблемы её развития, но ещё не заката.

Введённое нами в своё время понятие «частнособственническая общественно-экономическая формация» позволяет это сделать, потому что уточняет саму классификацию формаций: «Выделенный нами новый тип формации низводит рабовладельческий, феодальный и капиталистический типы формаций до уровня этапов своего развития» [3. С. 90].

Относительно систем рабовладения и феодализма такие уточнения затруднительны по причине их неразвитости как первых ступеней частнособственнической общественно-экономической формации. Капиталистический же тип формации, будучи высшей ступенью развития частнособственнической общественно-экономической формации, такую возможность предоставляет. Тем более что он в свою очередь прошёл уже две стадии развития (капитализма свободной конкуренции и монополистического капитализма) и в настоящее время вступает в третью, заключительную стадию — *постмонополистического капитализма*. Об исторической и логической необходимости такой стадии мы ранее писали: «XX в. познакомил нас с *монополистическим капитализмом*, а в XXI в. в связи с переходом к многополярному миру состоится, как нам представляется, становление *постмонополисти-*

ческого капитализма, при котором будет восстановлена свободная конкуренция на качественно более высоком уровне — на уровне крупных капиталов» [1. С. 63].

На этапе перехода к постмонополистическому капитализму проявится действие одного из основных законов диалектики — *закона отрицания отрицания*: монополистический капитализм, который когда-то диалектически отрицал свободную конкуренцию, в свою очередь будет подвергнут диалектическому отрицанию (*отрицанию* будет подвергнуто *отрицание*, что приведёт к восстановлению на новом уровне ранее отвергнутого — капитализма свободной конкуренции). Переход к этой последней стадии сам по себе может составить эпоху и в условиях неопределённости тенденций развития актуализировать попытки «революционного слома старого качества и рождения нового» или, по крайней мере, поддержать «реальный социализм» XX в. как альтернативу существующему обществу в тех немногих странах, в которых он ещё сохранился.

С началом же стадии постмонополистического капитализма частнособственническая общественно-экономическая формация вскоре достигнет апогея своего развития и явит миру достижения, которые затмят собою все предшествующие века. В таких условиях «реальный социализм», скорее всего, начнёт трансформироваться в государственный капитализм с сохранением широких социальных обязательств государства перед обществом (социальное государство). Но может и сохраниться в своём прежнем качестве.

С этой нашей точки зрения, «реальный социализм» XX — начала XXI в. следует рассматривать как явление, возникшее в ряде докапиталистических или лишь начавших переход к капитализму странах по причине обострения в них социально-экономических противоречий, вызванных пересечением проблем старого и нового обществ. Это была реакция самосохранения со стороны обществ, поставленных развивавшимся капитализмом на грань исчезновения. По отношению же к самому капитализму это был «дозакатный социализм», появившийся задолго до того исторического момента, когда в рамках капитализма сложились первые реальные предпосылки нового общества.

Подлинная стадия заката капитализма, а вместе с ней и частнособственнической общественно-экономической формации, наступит лишь тогда, когда вслед за расцветом постмонополи-

стического капитализма начнут множиться его проблемы, не находящие разрешения в рамках существующей системы. Эти проблемы и могут явиться причиной того, что в ряде стран *впервые* возникнет общество «мутантного социализма», то есть такое, которое вызвано к жизни самой системой капитализма на ранних этапах стадии её заката. И такой социализм окажется гораздо жизнеспособнее «реального социализма» XX — начала XXI в. Во всяком случае у него будет *реальная абстрактная* возможность развития в «немутантный социализм» последних этапов заката постмонополистического капитализма. И при таком позитивном для «мутантного социализма» развитии событий его точнее было бы именовать «ранним социализмом», делая акцент на позитивной стороне нового общества и его перспективах.

В переживаемый же нами исторический момент перехода к постмонополистическому капитализму, а также в непосредственном будущем, то есть на первых этапах развития системы постмонополистического капитализма, ещё рано предметно обсуждать проблемы «мутантного социализма». Но коль скоро такой вопрос возник, то это означает, что пришло время предварительных общих его характеристик, чтобы не оказаться совсем уж без руля и ветрил в случае появления подобных обществ в не таком уж и далёком обозримом будущем.

«Мутантный социализм», как и вообще все явления, имеет не только негативную, но и позитивную сторону. В настоящее время чаще всего говорят и пишут о негативной стороне так называемого реального социализма, социализма XX в., сохранившегося в немногочисленных странах современного мира и неправоммерно, как мы показали, отождествляемого с «мутантным социализмом».

Конечно, «дозакатный социализм» XX в. представляет собой очень удобный предмет для критики. Но и он имеет позитивную сторону (отсутствие безработицы, достаточно успешная попытка решения жилищной проблемы, бесплатное образование и медицина и т. п.). Социализм, каким бы он ни был, есть социализм, то есть общество, нацеленное на достижение социального равенства всех своих членов. Другое дело, что «дозакатный социализм» располагал лишь *формальной* возможностью достижения такой цели.

Смогут ли современные страны «дозакатного социализма» пережить первые этапы раз-

вития постмонополистического капитализма и трансформироваться в «мутантный социализм» миновавшего свой расцвет и клонящегося к закату капитализма обозримого будущего? Вполне возможно. Во всяком случае, это облегчило бы и ускорило переход человечества к новому обществу. И едва ли человечество закроет для себя такую возможность.

Для человечества «мутантный социализм», в котором по определению преобладает негативная сторона, ценен не столько своими достижениями, сколько своими *начинаниями*. Хотя и достижений у него уже будет гораздо больше, чем у «дозакатного социализма» XX — начала XXI в. Закрывать глаза на негативную сторону, конечно, не следует, но и акцентировать на этом внимание было бы неконструктивно и недальновидно. Ведь весь негатив «мутантного социализма» со временем окажется всецело принадлежащим истории, и только его позитив ещё будет иметь значение для дальнейшего развития общества.

Наша эпоха перехода к постмонополистическому капитализму может служить *идеальным* примером «нелинейной диалектики», то есть диалектики в её наиболее адекватной форме выражения. Действительно, с одной стороны, сохраняется «дозакатный социализм» XX в., как бы продолжая развитие в форме «линейной диалектики». С другой стороны, набирает силу становящийся постмонополистический капитализм, создавая условия для того, чтобы у «дозакатного социализма» множились «регрессивные процессы, характеризующиеся попятным нарастанием старых форм и снижением роли ростков нового». Однако в силу противоречивости развития само укрепление постмонополистического капитализма подпитывает и противоположную тенденцию к трансформации «дозакатного социализма» в «мутантный социализм» ранних фаз заката постмонополистического капитализма.

Иными словами, постмонополистический капитализм в качестве высшей фазы развития последнего из этапов частнособственнической общественно-экономической формации представляет собой наиболее сложное общество за всю историю человечества. Уже на этапе становления постмонополистический капитализм переполнен противоположными тенденциями развития, зачаточное состояние которых делает их все как бы равнозначными. Это скрывает основную линию развития системы и тем самым отодвигает «линейную диалектику» на второй

план. Актуализируется «нелинейная диалектика» — диалектика разнонаправленности, неопределённости развития. Но с окончанием периода становления системы постмонополистического капитализма закончится и время действия «нелинейной диалектики». В свои права вступит «линейная диалектика». Однако сложность нового общества, находящегося к тому же в процессе восходящего развития, делает «линейную диалектику» не менее сложной, чем до этого была «нелинейная диалектика». Их простота и сложность относительны. Первая («нелинейная диалектика») кажется сложной в силу переходного состояния системы. Вторая («линейная диалектика») видится простой в условиях завершившей своё становление системы. По сути же обе они в равной мере сложны, потому что за каждой из них скрывается своя неопределённость (открытость) процесса развития.

Из изложенного следует, что хотя нас от имеющего перспективы раннего социализма отделяют фактически две эпохи (перехода к постмонополистическому капитализму и развития в его рамках вплоть до стадии заката), но с учётом ускоряющегося хода истории мы фактически вплотную подошли к завершению развития в рамках того типа цивилизации, который сложился в конце неолита и в начале века железа.

Следовательно, стадия заката постмонополистического капитализма одновременно будет и стадией заката *частнособственнической* цивилизации — единственного известного пока что её типа. О том, что человечество всё ещё пребывает в рамках первого цивилизационного типа развития, мы ранее писали: «Если же цивилизационный период развития человечества рассматривать как бесконечно длящийся и, следовательно, выходящий за исторические рамки частнособственнической цивилизации, то необходимо предположить и будущую *коммунистическую цивилизацию*, или *стадию мировой истории*, для которой характерна *общественная собственность на средства производства и социальное единство общества*» [2].

А перемены такого масштаба и глубины принято расценивать как смену осевого времени. И получается, что переживаемый нами исторический момент может быть охарактеризован как *предосевое* время. И те перемены, свидетелями которых мы являемся, вызваны не только процессом становления постмонополистического капитализма как такового, но через его посредство также ещё

и влиянием завершающей свою историю частнособственнической цивилизации.

Говоря словами Г. В. Ф. Гегеля, новая ступень действительности открывает перед человеческим духом в области внутреннего мышления невиданные ранее возможности для его плодотворной работы. И для реализации этих возможностей потребуется, как нам представляется, задействовать диалектику во всём её объёме (как нелинейную, так и линейную, как объективную, так и субъективную). Ошибок при этом едва ли удастся избежать. Но именно здесь особенно хорошо видна их позитивная сторона:

ошибка как возможность установления истины, как шаг на пути к ней, как своё иное истины.

Чем дальше и быстрее идёт развитие общества, тем многочисленнее и труднее становятся задачи, которые задаёт человеческому духу действительность. Мы предложили вариант решения одной из них — определение стадии заката существующей общественной системы. И хотя до указанной стадии ещё сравнительно далеко и поэтому многие её детали временем сокрыты, но и та общая характеристика, которую мы ей дали, на наш взгляд, может быть полезна как в теоретическом, так и в практическом плане.

Список литературы

1. Архипов, Б. А. Марксизм: познавая заново / Б. А. Архипов // Омск. науч. вестн. Сер. О-во. История. Современность. – 2014. – № 3 (129). – С. 61–64.
2. Архипов, Б. А. К вопросу о значении имени «цивилизация» / Б. А. Архипов // Омск. науч. вестн. Сер. О-во. История. Современность. – 2013. – № 5 (122). – С. 92–95.
3. Архипов, Б. А. Частнособственническая общественно-экономическая формация / Б. А. Архипов // Омск. науч. вестн. Сер. О-во. История. Современность. – 2012. – № 1 (105). – С. 89–92.
4. Бугалин, А. В. Почему СССР не хочет становиться прошлым? (Загадка «мутантного социализма») / А. В. Бугалин // Филос. науки. – 2012. – № 1. – С. 33–46.
5. Гегель, Г. В. Ф. Лекции по истории философии : в 3 кн. / Г. В. Ф. Гегель. – СПб. : Наука, 1994. – Кн. 3. – 582 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. 5 (387).
Philosophy Sciences. Issue 40. Pp. 19–24.*

TO THE DETERMINING OF THE STAGE OF DECLINE OF THE PUBLIC SYSTEM

B. A. Arkhipov

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

The article clarifies the stages of development of capitalism and defined the stage of its demise. The author explains why the researchers expected the coming of this stage in the XIX and XX. He identifies the necessity to use the modern capitalism to describe a new stage of development, the last stages of which will be the period of its decline. Attention is drawn to the fact that understanding of such a complex perspective of social development requires a reliance on the dialectical method of cognition in its entirety. But even under this condition, we can see inevitable errors caused by the openness of reality to further development. It is concluded that in all the historical forms of socialism should be paid attention primarily on aspects that have prospect of development.

Keywords: *company, formation, civilization, capitalism, socialism, development, dialectics.*

References

1. Arkhipov B.A. Marksizm: poznavaya zanovo [Marxism: Re-cognizing]. *Omskiy nauchnyy vestnik. Seriya Obshchestvo. Istoriya. Sovremennost'* [Omsk Scientific Bulletin. Series Society. History. Modernity], 2014, no. 3 (129), pp. 61–64. (In Russ.).

2. Arhipov B.A. K voprosu o znachenii imeni “civilizatsiya” [To the Question of the Meaning of the Name “Civilization”]. *Omskiy nauchnyy vestnik. Seriya Obshchestvo. Istoriya. Sovremennost'* [Omsk Scientific Bulletin. Series Society. History. Modernity], 2013, no. 5 (122), pp. 92–95. (In Russ.).
3. Arhipov B.A. Chastnosobstvennicheskaya obshchestvenno-ekonomicheskaya formatsiya [Private Property Socio-economic Formation]. *Omskiy nauchnyy vestnik. Seriya Obshchestvo. Istoriya. Sovremennost'* [Omsk Scientific Bulletin. Series Society. History. Modernity], 2012, no. 1 (105), pp. 89–92. (In Russ.).
4. Buzgalin A.V. Pochemu SSSR ne hochet stanovit'sya proshlym? (Zagadka “mutantnogo socializma”) [Why the USSR didn't Want to be Last? (The Mystery of the “Mutant Socialism”)]. *Filosofskiye nauki* [Philosophy of Science], 2012, no. 1, pp. 33–46. (In Russ.).
5. Gegel' G.V.F. *Lektsii po istorii filosofii. Kniga tret'ya* [Lectures on the History of Philosophy. Book three]. St. Peterburg, Nauka Publ., 1994. 582 p. (In Russ.).

УДК 141.319.8
ББК 627.3

ЭКСТРЕМИЗМ КАК РЕЗУЛЬТАТ ОБРЕТЕНИЯ НЕГАТИВНОЙ ПЕРСОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

О. А. Блинова

Уральский государственный педагогический университет, Екатеринбург, Россия

Рассматривается проявление кризиса идентичности, выражающееся в формировании такого качества личности, как негативная персональная идентичность. Дается определение негативной персональной идентичности, рассматриваются причины её возникновения и последствия, отражающиеся на характеристиках личности.

Одним из ярких проявлений негативной персональной идентичности является экстремизм, выражающийся в отказе от общечеловеческих морально-нравственных ценностей и признания ценности Другого в межличностной коммуникации. В статье раскрываются пути преодоления экстремизма как проявления негативной персональной идентичности. Предлагаются возможные меры, способствующие снижению агрессивных проявлений в подростково-молодёжной среде.

Ключевые слова: персональная идентичность, негативная персональная идентичность, экстремизм, духовные ценности, Другой, гуманизм, ответственность, образование.

Тема персональной идентичности и её обретения актуальна для человека на протяжении всей его жизни, поскольку вопрос «Кто я?» есть основополагающий вопрос бытия человека. Поиск ответа на него позволит человеку сформировать онтологическую, этическую, социальную и морально-нравственную основу его бытия, позволит обрести целостность Я. Под персональной идентичностью мы понимаем «такое качество личности, при котором она воспринимает себя как целостного на физическом и ментальном уровнях, автономного, самодостаточного, уникального, активно действующего и ответственного субъекта, открытого для взаимодействия с Другим» [4. С. 14].

Персональная идентичность определяет выбор стабильных жизненных принципов, ценностных приоритетов, установок поведения, посредством которых человек определяет самого себя, своё Я. В поле идентичности соединяются такие характеристики, как социальный характер, то есть обретение идентичности возможно только в обществе, и социальная значимость в смысле отождествления себя с общепризнанными ценностями; единство, то есть обретающий идентичность всегда тождественен самому себе, и исторический контекст. Таким образом, можно представить идентичность в виде гегелевской триады, где тезис — самость (единство), антитезис — социальная общность, а идентичность возникает как их синтез.

В области обретения идентичности можно выделить два основополагающих аспекта: **соци-**

альный, то есть внешний, когда в процессе обретения идентичности человек отталкивается от общезначимых, признанных в данном социуме ценностей, среди которых выбирает наиболее близкие и значимые для него. Социальная сторона обретения идентичности подразумевает, что человек изначально помещён в социальное взаимодействие: в течение жизни он шаг за шагом, год за годом учится проводить границу между своим и чужим, отделять себя от других, становясь тем, кто он есть. То есть, сконструировав определённые отношения с окружающими людьми, определив своё место в обществе, человек из всего многообразия приобретённого социального опыта извлекает то, что он назовёт своим Я. Другими словами, движение к личности всегда происходит в мире. Именно окружающая среда есть то условие, причём предзаданное, на основе которого человек формирует своё Я. «Мы — узники нашего тела, нашей семьи, нашего окружения, мы принадлежим тому или иному классу, у нас есть родина, мы живём в определённую эпоху — и всё это мы не выбираем» [12. С. 27–28]. Иными словами, индивид видит и формирует себя таким, каким его видят другие.

И **личностный**, то есть внутренний, где человек самостоятельно, исходя из собственной позиции, шкалы ценностей, без тотальной привязанности к общепринятым нормам, формирует собственную шкалу приоритетов. Личностный фактор реализуется по принципу: «чтобы обрести идентичность, уже нужно быть личностью» [5].

Это не означает, что идентичность формируется в полной изоляции от окружающих, но подразумевает, что идентичность обретается в глубине своей интимности и есть не столько внешнее, сколько внутреннее приобретение. То есть у человека ещё до всякого взаимодействия с другими присутствует представление о том, что он есть, общение с окружающими людьми вносит в это представление определённые коррективы, придавая Я человека более целостный и завершённый характер. «Только идентифицируясь с ценностями, которые не имеют ничего общего с корыстным интересом, “я” становится уверенным в своих силах и обретает чувство собственного достоинства» [13. С. 116].

Современная социальная реальность характеризуется кризисом персональной идентичности. Какие свидетельства кризиса мы можем наблюдать? В первую очередь, это уже ставшая традиционной характеристикой современного общества глобализация. В условиях глобализации утверждается открытость общества, прозрачность границ, как географических, так и межнациональных, межличностных, расовых и т. п. Далее общество постмодерна провозгласило: «субъект умер», а раз так, то и утверждение своей единичности не имеет больше смысла. В-третьих, меняется характеристика личности в обществе. Если в традиционную эпоху личность была социально детерминирована, вся её жизнь — и личная, и социальная — в основном была предопределена, то современная социальная ситуация лишает личность прочного фундамента. В результате всего вышеперечисленного современный человек оказывается подобен скитальцу, блуждающему от одного ценностного основания к другому в попытке найти пристанище, которое позволит ему обрести себя, своё Я, свою идентичность. Стремление обрести персональную идентичность есть один из способов преодоления ценностной и морально-нравственной неопределённости человеческого бытия.

В обретении персональной идентичности можно выделить две противоположные стороны: позитивную и негативную. Позитивная идентичность опирается на деятельностное начало человека и его способность к персональному нарративу. Негативная же опирается на поспание всех норм, их нивелирование посредством агрессии и открытой борьбы. В своей статье мы рассмотрим вторую сторону обретения персональной идентичности. Интерес именно к негативной сто-

роне обретения персональной идентичности вызван крайне беспокойной ситуацией в мире, наличием большого числа локальных военных конфликтов, террористических актов и т. п. На наш взгляд, одна из причин данного положения дел — кризис идентичности (во всём многообразии её проявлений: национальной, культурной, этнической, но прежде всего, конечно же, личностной) и стремление её обрести посредством негативного опыта отрицания общезначимых ценностей.

Любая идентичность отталкивается от социальных ценностей. Когда этого фундамента нет, происходит разрушение всех сущностей и связей, как личных, так и социальных. Человек оказывается вне общества, вне его духовно-ценностных ориентиров, за бортом жизни. Происходит разрушение самого человека, что, в свою очередь, приводит общество к состоянию «войны всех против всех». И закономерным результатом данных процессов является конфликт человека с самим собой, со своим обществом, временем и историей. Человек перестаёт осознавать себя как самодостаточную и уникальную личность, свобода, данная ему от природы, оборачивается своей противоположностью, освобождая человека, таким образом, и от ответственности.

Говоря о негативной персональной идентичности, мы можем определить её как качество личности, при котором она требует посредством открытой конфронтации восприятия себя как уникального субъекта, не обладающего чувством ответственности и отказывающимся от взаимодействия с Другим. И если персональную идентичность можно представить в виде гегелевской триады «тезис — антитезис — синтез», то в случае негативной персональной идентичности мы имеем дело лишь с антитезисом, то есть с социальной общностью, от которой требуется полное и безоговорочное признание самодостаточности и целостности личности такого типа.

Так же как в процессе обретения персональной идентичности мы выделили два аспекта, их же, но с негативной окраской, мы можем выделить в процессе обретения негативной персональной идентичности. С *социальной* точки зрения, это попытка поиска, разнообразия, романтики, экстрима. Протест против общепринятых норм и традиций. Попытка вырваться из круга предзаданности ради мнимого ощущения свободы. В стремлении отделить себя от других, обнажить границу своего и чужого человек не за-

мечает, как граница становится непреодолимой, а от других он не просто отделяется, а бесконечно отдалается, что в итоге приводит к кризису в отношениях человека и окружающего мира, который и порождает в итоге агрессивные настроения, в частности экстремизм.

С *личностной* стороны, обретение негативной персональной идентичности представляет собой неудовлетворённую потребность в самореализации, что происходит в тот момент, когда человек не просто живёт согласно внутренне выбранной шкале ценностей, но начинает ревностно требовать её признания окружающими и болезненно переживать, если этого не случается. В итоге возникает обманчивое ощущение, что окружающий мир не принимает тебя, выбрасывает на обочину активной полноценной жизни, что опять же порождает агрессивные настроения по отношению к миру. И в этой ситуации также возникает кризис, только кризис внутренний, который выливается вовне, так как человек не в состоянии его разрешить при помощи своих внутренних ресурсов. В результате возникает желание доказать, что мои ценности и идеалы наиболее важны, желание навязать эти идеалы окружающим, требуя признать их как единственно верные, пусть и насильственными способами. Такого человека не устраивают существующие определения успешности и самореализации, он желает быть полноценным субъектом истории, пусть и через негативный опыт.

В результате происходит становление не всесторонне развитой уникальной, самодостаточной личности, нацеленной на диалог с Другим, но становление личности агрессивной, цель жизни которой выражается в борьбе против общепризнанных ценностей и морально-нравственных устоев, где нет места ни Другому, ни диалогу с ним. Одним из возможных результатов обретения негативной персональной идентичности является экстремизм. Экстремизм выступает здесь как смысл жизни, соединённый с полнотой жизни и сверхценными идеями, но при этом реализуется он как борьба против искажений и девиаций, оборачиваясь при этом борьбой против норм и традиций, усугубляя тем самым политический, идеологический и социальный кризис.

Традиционное словарное определение экстремизма — приверженность крайним взглядам, мерам. Если смотреть на понятие «экстремизм» с точки зрения лингвистики, то оно означает «стояние на краю, далеко от середины». Предельная

крайность экстремизма свидетельствует о его опасности, о том, что он содержит в себе потенциальную угрозу безопасности и спокойствию и всегда сопряжён с негативными последствиями.

Американские исследователи Р. Coleman и А. Bartoli в своей работе «Обращаясь к экстремизму» (Addressing Extremism) определяют экстремизм как «деятельность (а также убеждения, отношения к чему-то или кому-то, чувства, действия, стратегии) личности, далёкую от обычных, общепринятых» [15. С. 2].

В качестве основных признаков экстремизма можно назвать следующие:

1. Жестокость: как правило, цель, которую ставят перед собой приверженцы того или иного экстремистского объединения (а их, надо заметить, огромное множество: экономические, политические, националистские, религиозные, моральные и пр.), оправдывает любые средства, которыми она достигается. Ресурсы для достижения целей у современных экстремистских организаций очень разнообразны.

2. Умаление человеческих достоинств: окружающие люди предстают лишь в чёрном цвете, то есть любой человек считается виновным ещё до всякого своего действия.

3. Отрицание толерантности (наиболее яркий и красноречивый признак): человек упорствует в своём мнении, отвергая возможность иных точек зрения. Он полагает свою позицию истинной, не желая при этом вступать в диалог с другими людьми, учитывать их взгляды и прислушиваться к ним.

Согласно данным признакам мы можем говорить о том, что экстремизм есть крайнее проявление интолерантности, связанное с агрессией и неприятием Другого.

Логика экстремиста основывается на его жизненной системе ценностей. Мир в ней предстаёт лишь в чёрно-белых оттенках, существует только истина и ложь. В качестве истины выступают ценности экстремиста, в качестве лжи — общечеловеческие ценности. А раз окружающий мир не соответствует логике и ожиданиям экстремиста, он автоматически становится враждебным, и с ним нужно бороться. Борьба возможна только с позиции силы, так как к диалогу и поиску компромисса экстремистски настроенный человек не готов и не считает такой путь для себя приемлемым в силу бинарного восприятия действительности. В результате возникает конфликт между личностным и социальным факторами

обретения персональной идентичности, между внутренними ожиданиями и внешней системой ценностей. Поскольку для антагониста характерна убежденность в своей правоте и отсутствие стремления к диалогу, то и единственно возможный выход для него — это борьба.

Обретаемая таким образом негативная персональная идентичность приводит к тому, что человек абсолютизирует собственное Я, его значимость и истинность. Подобная идентичность Я не позволяет ему увидеть, услышать и признать Другого как равноценного субъекта, вступить с ним в диалог. Место Другого занимает образ врага. Враг, как и Другой, принципиально отличен от Я, он также уникален и неповторим, как любая человеческая личность. Но в отличие от Другого с врагом невозможен диалог, с ним возможно только противоборство, причём противоборство до смертельного исхода, где одна из противостоящих сторон должна быть уничтожена. Таким образом, человек сам загоняет свою личность в рамки ограниченности, прежде всего интеллектуальной и нравственной. В итоге человек занимает позицию, согласно которой только Я и мне подобные обладают абсолютной истиной и все доводы о многообразии и неисчерпаемости мира и знания о нём здесь не имеют значения. Существует только два мнения — «моё и неправильное». Онтологическая система экстремиста не подразумевает инаковости, её основная черта — тождественность.

Сознание и мышление человека с подобной идеологией аналогично в своём развитии сознанию и мышлению первобытного человека, которому также не были свойственны рефлексия, анализ, критичность. Подобно первобытному человеку человек с экстремистскими взглядами полагает, что всё, что находится за пределами его группы, его мнения, его локального субъективного мира, — чуждо ему и враждебно по отношению к нему, а следовательно, согласно инстинкту самосохранения, должно быть уничтожено. Такая жизненная позиция говорит о морально-нравственной незрелости человека [2] и проявляется в тотальном самооправдании любого поступка, а также в склонности обвинить в своих неудачах всех вокруг. Компенсация морально-нравственного инфантилизма происходит посредством агрессии и насилия по отношению к Другому. И уничтожение Другого полностью оправдано стремлением обрести и сохранить свою идентичность.

Как итог, господство ориентированной таким образом личности приводит к попранию духовных ценностей общества, что порождает невозможность общественного устройства на началах демократии и гуманизма, и, следовательно, общество обрекается на авторитаризм и экстремизм, а персональная идентичность личности — на фрагментарность, эпизодичность и отсутствие внутренней логики.

Подтверждение этому можно обнаружить, например, в концепции «одномерного человека» Г. Маркузе, согласно которой современное общество потребления (а думать, что этот этап общественного развития уже пройден, было бы преждевременным) превращает человека в раба, лишая его критической способности мышления, жизненной задачей которого является совершенствование системы потребления. Утрата критической способности приводит к отчуждению человека от собственной индивидуальности. «Как следствие, возникает модель одномерного мышления и поведения, в котором идеи, побуждения и цели... либо отторгаются, либо приводятся в соответствие с терминами этого универсума...» [11. С. 31]. В такой системе любая политическая оппозиция интегрируется в единое целое и человек любыми путями стремится к свободе, к освобождению из этой тотальности. В результате и возникают различного рода радикальные настроения. В качестве выхода Маркузе видит необходимость возвращения всеобщих человеческих ценностей, человеческой нравственности. Необходим переход на новый уровень развития науки и искусства, где общество основывается на техническом прогрессе, на принципах свободы.

Схожие мысли мы можем найти и в теории «авторитарной личности» Т. Адорно, который утверждает, что человек, постоянно стремящийся к просвещению, становится в результате его заложником [1]. Всё то, к чему он стремился посредством разума — к господству над природой, созданию высокотехнологических механизмов и автоматов, к постоянному совершенствованию своих целей, — обособляется от него и оборачивается против него. Люди сами превращаются в механизмы по выполнению определённых правил, привычек, реализации сложившихся стереотипов, что в итоге выливается в авторитаризм, который препятствует прогрессивному развитию общества и способствует возникновению радикальных настроений. Другими словами, че-

ловек, стремясь к свободе, получает противоположный результат, выражающийся в том, что авторитарное общество представляет собой бегство от свободы (Э. Фромм), и экстремизм представляет собой то самое убежище, в котором человек пытается скрыться от свободы.

Поскольку человек не в состоянии жить без идентичности, без ответа на вопрос «кто я?», он начинает поиск новых идентификационных сущностей и оснований, но осуществляется данный процесс методом «от противоположного», суть которого в выявлении противоречий. Человек начинает отказываться от всех духовно-нравственных основ: социальных и исторических ценностей, собственной сущности от интерсубъективности, как возможности конструктивного диалога и основы для обретения персональной идентичности, как несоответствующих его сущности. Постепенно отрицание достигает своей противоположности — оно само становится ценностью. Обретение персональной идентичности через отрицание, обретение негативной персональной идентичности ведёт к маргинализации либо мутации, одной из которых в данном контексте и является экстремизм. Поэтому можно говорить о том, что склонность к экстремистским взглядам проистекает из поля персональной идентичности и неспособности (или нежелания) обрести её иным способом.

Каким образом противостоять экстремизму? Со времён Древнего Востока мудрецы рекомендовали начинать любые изменения с самого себя. В первую очередь человек должен понять и принять исходные принципы мироустройства, стать личностью, независимым субъектом, сознание которого будет независимо от внешних влияний, так как человек твёрд, когда у него есть характер, внутренний стержень. Такой стержень не появляется вдруг, его нужно формировать, например, при помощи образования и воспитания.

Детская личность очень пластична, основной способ её существования — творчество. В процессе социализации ребёнок усваивает и присваивает знаково-символические структуры, средства деятельности и общения, которые лежат в основе формирования его личности и сознания. В зависимости от реакции ребёнка на социальные нормы и процессы общественной жизни формируется его поведение и закладывается основа обретения персональной идентичности.

Но рано или поздно у детей возникает потребность в противостоянии, желание сделать на-

перекор. Это может быть связано с банальным переходным возрастом, а может быть попыткой скрыть возникшие трудности в учёбе, во взаимоотношениях со сверстниками или педагогами. Невозможность самостоятельно найти выход из ситуации, наладить диалог с окружающими людьми приводит к ощущению собственной несостоятельности, которая, как правило, выражается через агрессию и может стать причиной обретения негативной персональной идентичности в будущем.

В такой ситуации первоочередная роль в профилактике агрессивного поведения принадлежит образованию и педагогу, умению последнего обнаружить и раскрыть внутренние переживания ребёнка, умение понять цели и мотивы его поступков. Но педагог не единственный, на ком лежит ответственность за профилактику негативного поведения ребёнка. Для этого необходимо взаимодействие семьи, школы и общества. В связи с этим можно выявить три уровня морально-нравственного воспитания:

— общий — это социальная среда в целом. Морально-нравственные принципы устройства общества и его гуманистические идеалы;

— конкретный — это та непосредственная среда, в которой «вращается» ребёнок, его окружение и правила взаимодействия с ним;

— микроуровень — это семья, которая закладывает первичные морально-нравственные основы личности ребёнка, формирует его сознание и задачей которой является контроль за их соответствием социальным ценностям.

В результате взаимодействия этих трёх уровней у ребёнка формируется моральное сознание, которое является основой для становления самостоятельных моральных принципов: совести и ответственности, которые, в свою очередь, станут фундаментом обретения позитивной персональной идентичности, опирающейся на общечеловеческие идеалы гуманизма и демократии.

Какие возможные меры профилактики агрессивного противодействующего поведения школьников можно предложить?

1. Сократить свободное неконтролируемое времяпрепровождение. День школьника должен быть расписан поминутно, чтобы из его уст не мог прозвучать вселенский стон «мне скуучно...» и не могло возникнуть вопроса «чем мне заняться?».

2. Перенаправить экстремистские желания и связанную с ними агрессию в мирное русло,

например, в занятие экстремальными видами спорта. Поскольку «в самой природе человека заложено стремление к экстремальности как побудительному мотиву, принуждающему его к постоянному развитию» [10. С. 23]. Единственное условие, которое здесь необходимо соблюсти — централизованный, а не стихийный характер организации занятий данными видами спорта.

3. Повышение уровня политической и правовой грамотности. Одной из причин экстремизма является низкий уровень правовой и политической грамотности современных школьников. В связи с этим абсолютно нелишним будет преподавание в школе дисциплин правовой и политологической направленности, целью которых будет раскрытие несостоятельности экстремистской идеологии, утверждение ценностей гуманизма, а также знакомство с юридическими последствиями реализации экстремистских идеалов.

Таким образом, сегодня мы можем говорить о распространении такого качества личности, как негативная персональная идентичность, результатом обретения которой является экстремизм. Экстремизм характеризуется как отказ от фундаментальных общечеловеческих ценностей, принципов демократии и гуманизма. Отказ от обретения персональной идентичности в контексте общечеловеческих ценностей ведёт к установлению новой системы ценностей, которая, как правило, идёт вразрез с общепринятой системой. Из контекста обретаемой таким образом идентичности полностью исключается Другой, поскольку для негативно настроенного человека важно онтологическое единство своей личности и личности окружающих. Другой в данном случае рассматривается как нечто чуждое, как то, что угрожает

онтологическому единству личности антагониста, оправдывая, таким образом, попытку уничтожения Другого ради сохранения идентичности экстремиста, ради защиты её от чуждого проникновения извне. Другой выступает в качестве «иноверца», которого необходимо уничтожить. Именно поэтому негативные действия экстремистов всегда направлены не на истинных противников — властные структуры, а на мирное население, которое к силовому воздействию непосредственного отношения не имеет. Уничтожив Другого, уничтожив со-бытие с Другим, экстремистски настроенный человек обрекает себя на взаимодействие с позиции силы.

В основе становления личности экстремиста лежит деформация его личности, возникшая в результате кризиса обретения персональной идентичности. Негативная персональная идентичность характеризует личность по принципу «против кого-то», она обретается «от противного», опираясь на идеалы враждебности, неприязни, агрессивности и противодействия. В результате негативная идентичность упрощает мир, сводя его многомерность и разнообразие до однолинейности, примитивизма и фанатизма, что в действительности трансформируется в экстремизм и терроризм. Ведущая роль в предотвращении реализации и распространения экстремистских идеалов и настроений принадлежит, на наш взгляд, образованию, поскольку образование взаимодействует с человеком на том этапе становления его личности, когда она ещё не окончательно утратила свою пластичность и её развитие можно направить в позитивное русло либо же скорректировать возникающие агрессивные, антиморальные стремления.

Список литературы

1. Адорно, Т. Исследование авторитарной личности [Электронный ресурс] / Т. Адорно / под общ. ред. В. П. Култыгина. – М. : Серебряные нити, 2001. – 416 с. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Adorno/index.php
2. Баева, Л. В. Экстремизм: природа и формы проявления [Электронный ресурс] / Л. В. Баева. – URL: www.aspu.ru/images/File/ilil/Bayeva_extremizm.pdf
3. Беляева, Л. А. Игра как способ конструирования личностной идентичности / Л. А. Беляева, О. Н. Новикова // Образование и наука. – 2012. – № 5 (94). – С. 73–82.
4. Блинова, О. А. Персональная идентичность в контексте отношения «Я — Другой» : автореф. дис. ... канд. филос. наук / О. А. Блинова. – Челябинск, 2009. – 24 с.
5. Бодрийяр, Ж. Прозрачность зла / Ж. Бодрийяр. – М. : Добросвет, 2000. – 260 с.
6. Григорьева, Е. И. Историко-культурный генезис профилактики экстремистского поведения / Е. И. Григорьева, А. В. Кузьмин // Вестн. Тамб. гос. ун-та. – 2012. – № 11 (105). – С. 175–180.

7. Гриценко, Г. Д. К вопросу о понимании экстремизма в современной науке / Г. Д. Гриценко, Е. В. Лукьянцев // Теория и практика обществ. развития. – 2012. – № 11. – С. 249–254.
8. Завьялова, Н. В. Образовательная среда как пространство профилактики экстремизма / Н. В. Завьялова // Ист. и социал.-образоват. мысль. – 2014. – № 1. – С. 200–206.
9. Липина, Е. А. Психологические особенности личности экстремиста [Электронный ресурс] / Е. А. Липина // Гуманитар. науч. исслед. – 2015. – № 8. – URL: www.human.snauka.ru/2015/08/12222
10. Лисовский, В. Т. Социология молодёжи / В. Т. Лисовский. – СПб. : Изд-во С.-Петерб. гос. ун-та, 1996. – 388 с.
11. Маркузе, Г. Одномерный человек / Г. Маркузе / пер. с англ. А. А. Юдина. – М. : АСТ : Ермак, 2003. – 331 с.
12. Мунье, Э. Что такое персонализм? / Э. Мунье. – М. : Изд-во гуманитар. лит., 1994. – 128 с.
13. Хесле, В. Кризис идентичности / В. Хесле // Вопр. философии. – 1994. – № 10. – С. 112–123.
14. Экстремизм как цивилизационный вызов [Электронный ресурс] : коллектив. моногр. / науч. ред. В. Ш. Сабилов ; Новосибир. гос. архитектур.-строит. ун-т (Сибинстрин). – Новосибирск : НГАСУ (Сибинстрин), 2012. – 419 с. URL: http://kpfu.ru/staff_files/F1753801631/Ekstremizm.kak.civilizacionnyj.vyzov.pdf
15. Coleman, P. T. Addressing Extremism [Position Paper] / P. T. Coleman, A. Bartoli / Columbia University, The International Center for Cooperation and Conflict Resolution. – N. Y., 2003.

Сведения об авторе

Блинова Олеся Александровна — кандидат философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии, Уральский государственный педагогический университет. Екатеринбург, Россия. olesyablinova79@yandex.ru

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 5 (387).

Philosophy Sciences. Issue 40. Pp. 25–32.

EXTREMISM AS A RESULT OF ACQUIRING A NEGATIVE PERSONAL IDENTITY

O. A. Blinova

The Ural State Pedagogical University. Yekaterinburg, Russia. olesyablinova79@yandex.ru

The article examines the manifestation of identity crisis, manifested in the formation of such personality traits as negative personal identity. The author gives the definition of the negative personal identity, considers its causes and consequences, affecting personality characteristics.

One of the clearest manifestations of the negative personal identity is extremism, manifested in the rejection of universal moral values and recognition of the value of Another in interpersonal communication. The article describes the ways of overcoming of extremism as a manifestation of the negative personal identity. The author suggests possible measures that can reduce the aggressive manifestations in the youth environment.

Keywords: *personal identity, negative personal identity, extremism, spiritual values, Another, humanity, responsibility, education.*

References

1. Adorno T. *Issledovaniye avtoritarnoy lichnosti* [A Study of the Authoritarian Personality]. Moscow, Serebryannye niti Publ., 2001. 416 p. Available at: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Adorno/index.php (In Russ.).
2. Baeva L.V. *Extremizm: priroda i formy proyavleniya* [Extremism: the Nature and Forms of]. Available at: www.aspu.ru/images/File/ilil/Bayeva_extremizm.pdf (In Russ.).
3. Belyaeva L.A., Novikova O.N. *Igra kak sposob konstruirovaniya lichnostnoy identichnosti* [The Game as a Way to Construct Personal Identity]. *Obrazovanie i nauka* [The Education and Science], 2012, no. 5 (94), pp. 73–82. (In Russ.).

4. Blinova O.A. *Personal'naya identichnost' v kontexte otnosheniya "Ya — Drugoy"* [Personal Identity in the Context of the Relation "I — Another". Abstract of thesis]. Chelyabinsk, 2009. 24 p. (In Russ.).
5. Bodriyar J. *Prozrachnost' zla* [Evil Transparency]. Moscow, Dobrosvet Publ., 2000. 260 p. (In Russ.).
6. Grigor'eva E.I., Kuz'min A.V. Istoriko-kul'turnyy genезis profilaktiki ekstremistskogo povedeniya [Historical and Cultural Genesis of Prevention of Extremist Behavior]. *Vestnik Tambovskogo universiteta* [Vestnik Tambov State University], 2012, no. 11 (105), pp. 175–180. (In Russ.).
7. Gritsenko G.D., Luk'yantsev E.V. K voprosu o ponimanii ekstremizma v sovremennoy nauke [On the Issue of Extremism in the Understanding of Modern Science]. *Teoriya i praktika obshchestvennogo razvitiya* [Theory and Practice of Social Development], 2012, no. 11, pp. 249–254. (In Russ.).
8. Zav'yalova N.V. Obrazovatel'naya sreda kak prostranstvo profilaktiki ekstremizma [Educational Environment as a Space of Extremism Prevention]. *Istoricheskaya i social'no-obrazovatel'naya mysl* [Historical and Socio-Educational Idea], 2014, no. 1, pp. 200–206. (In Russ.).
9. Lipina E.A. Psikhologicheskie osobennosti lichnosti ekstremista [Psychological Features of the Person Extremist]. *Gumanitarnye nauchnye issledovaniya* [Humanities Scientific Researches], 2015, no. 8. Available at: www.human.snauka.ru/2015/08/12222 (In Russ.).
10. Lisovskiy V.T. *Sotsiologiya molodezhi* [Sociology of Youth]. St. Petersburg, St. Petersburg University Publ., 1996. 388 p. (In Russ.).
11. Markuze G. *Odnomernyy chelovek* [One-Dimensional Man]. Moscow, AST Publ., Ermak Publ., 2003. 331 p. (In Russ.).
12. Munye E. *Chto takoe personalizm?* [What is Personalism?]. Moscow, Gumanitarnaya Literature Publ., 1994. 128 p. (In Russ.).
13. Hesle V. Krizis identichnosti [Identity Crisis]. *Voprosy filosofii* [The Problems of Philosophy], 1994, no. 10, pp. 112–123. (In Russ.).
14. *Extremizm kak tsivilizatsionnyy vyzov* [Extremism as a Civilizational Challenge. Collective monograph]. Novosibirsk, NGASU Publ., 2012. 419 p. Available at: http://kpfu.ru/staff_files/F1753801631/Ekstremizm.kak.civilizacionnyj.vyzov.pdf (In Russ.).
15. Coleman P.T., Bartoli A. *Addressing Extremism*. New York, 2003.

УДК 141.12+111.6
ББК Ю87.6

ПРОИЗВОДСТВО ЧЕЛОВЕКА

Н. Л. Худякова, Д. М. Смирнов

Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия

Описаны общие теоретические основания исследования производства человека как механизма становления индивидов и общества.

Ключевые слова: *производство человека, производство, субстанция социального, культурно-опосредованное отношение, культурное средство, сферы общественных отношений, социальные институты.*

Можно ли приобретение людьми тех или иных качеств в разные исторические периоды, в разных культурах, в разных системах общественных отношений, в разные моменты их жизни рассматривать как производство человека? Производство как «живая деятельность, взятая в отношении к своему продукту, который встраивается в новый акт живой деятельности либо в виде субъекта (цели), либо в виде средства, либо в виде предмета» [8. С. 26], всегда накладывает ограничения на производимый продукт. Может ли таким продуктом быть человек, сущностным качеством которого многими философами признана его открытость миру? Многие категорично скажут «нельзя!» и будут при этом исходить из разных оснований.

Прежде всего возникает вопрос: можно ли вообще человека рассматривать в качестве продукта целенаправленной деятельности, то есть того, чьи качества заранее предустановлены? Что это за качества? Кто и почему будет их определять? Это самые серьезные вопросы, на которые необходимо ответить при решении проблемы производства человека, но, с нашей точки зрения, сама проблема обусловлена тем, что человек во всей полноте своих собственно человеческих качеств является продуктом культуры. На другой позиции стоят те философы, которые в человеке видят либо только биологическое существо, либо что-то не от мира сего, возникшее под влиянием совершенно других факторов, чем вся остальная природа, а культуру и общество рассматривают как нечто враждебное индивиду. Тем не менее, каким бы образом ни трактовалась природа человека и общества, никто не может отрицать, что общество складывается из индивидов, способность которых к установлению отношений с другими людьми и изменению этих отношений

возникает только в результате включения человеческого дитя в социальные отношения и освоения им культуры. Никто не станет отрицать и то, что развитие общества характеризуется развитием господства человека над силами природы, то есть развитием способов её преобразования. Но, как писал К. Маркс, господство человека осуществляется «как над силами так называемой “природы”, так и над силами его собственной природы» [1. С. 476]. Это означает, что, преобразуя природу, человек преобразует и самого себя. Более того, «человек... “производит универсально”, по меркам любого вида и всюду он умеет прилагать к предмету соответствующую мерку» [2. С. 566]. Всё это говорит о возникновении человека как возникновении новой — социальной формы бытия, основу которой образует культура. Эта форма бытия складывается как совокупность предпосылок возникновения и развития человека, вне которых его существование как человека невозможно. В то же время человек является и создателем этих предпосылок. Эта взаимообусловленность существования целого и части, с нашей точки зрения, выступает в качестве основания определения качеств человека как продукта производства и может быть исследована только на основе применения субстанционального подхода.

Производство человека как философская проблема впервые была сформулирована К. Марксом при рассмотрении деятельности людей в качестве решающего фактора исторического процесса. К. Маркс обращает внимание на то, что люди, производя необходимые им средства жизни (средства удовлетворения потребностей), производят и саму свою жизнь, производят и самих себя [3. С. 19, 25]. Описывая историческое развитие производства как «клеточки» общественных

отношений, К. Маркс специально не изучает особенности производства человека, но установленные в его исследованиях закономерности организации разных форм производства позволяют рассматривать производство как субстанцию определённой формы существования материи — социальной.

Теоретическая реконструкция возникновения социальной формы бытия как возникновения человека была предпринята В. И. Плотниковым [6]. Его исследования позволяют понять механизм возникновения социальной формы бытия как «необычного способа сцепления обычных для биологического мира явлений», который он назвал элементарной социальной связью — элементарной формой производства. Также им подробно описан и обоснован механизм изменения работы психики гоминидов, которое произошло в результате их включения в элементарную социальную связь и привело к возникновению сознания, а значит, и человека разумного.

Возникновение производства как системы социокультурных, культурно-опосредованных отношений, как системы деятельностей, в котором человек, с одной стороны, является его иницирующим основанием, а с другой — воспроизводимым продуктом, и есть возникновение субстанции социального. Именно производство обеспечивает самопорождение, самопричинность, самосохранение, саморазвитие и качественную самодостаточность социальной формы бытия [8]. Из необходимости воспроизводства этих субстанциональных качеств, с нашей точки зрения, могут быть выведены качества человека как продукта производства. В то же время нельзя забывать, что «человек... не воспроизводит себя в какой-либо одной только определённости, а производит себя во всей целостности, он не стремится оставаться чем-то окончательно установившимся, а находится в абсолютном движении становления» [1. С. 476].

Производство человека может осуществляться как следствие осуществления им любой деятельности. Наиболее эффективно становление человека происходит, если деятельность индивида очевидным для него образом включена в структуру производства, то есть когда он делает то, что в другой деятельности используется как средство или как предмет дальнейшего преобразования. О таком типе производства человека мы можем говорить, как об общественном явлении. Этот тип производства человека осуществляется

во всех сферах общественного производства и не сёт на себе их отпечаток. Здесь полностью проявляется закономерность, выявленная К. Марксом: «Какова жизнедеятельность индивидов, таковы и они сами. То, что они собой представляют, совпадает, следовательно, с их производством — совпадает как с тем, *что* они производят, так и с тем, *как* они производят» [3. С. 19].

Производство человека может быть организовано и как целенаправленная деятельность, ориентированная на возникновение у человека каких-либо новых качеств. К такому типу деятельности могут быть отнесены все виды деятельности, целью которых выступает физическое, психическое и социокультурное *развитие человека*. Но в современном обществе возникают и другие цели производства человека. Одни ориентируют на сдерживание развития человека, на формирование людей под определённые стандарты. В качестве примера может быть взята ориентация многих систем образования на специализацию. Характеризуя таким образом сформированного человека, Х. Ортега-и-Гассет пишет: «Специалист служит нам как яркий, конкретный пример “нового человека” и позволяет нам разглядеть весь радикализм его новизны... Его нельзя назвать образованным, так как он полный невежда во всём, что не входит в его специальность; он и не невежда, так как он всё-таки “человек науки” и знает в совершенстве свой крохотный уголок вселенной. Мы должны были бы назвать его “учёным невеждой”, и это очень серьёзно, это значит, что во всех вопросах, ему неизвестных, он поведёт себя не как человек, незнакомый с делом, но с авторитетом и амбицией, присущими знатоку и специалисту... Достаточно взглянуть, как неумно ведут себя сегодня во всех жизненных вопросах — в политике, в искусстве, в религии — наши “люди науки”, а за ними врачи, инженеры, экономисты, учителя... Как убого и нелепо они мыслят, судят, действуют! Непризнание авторитетов, отказ подчиняться кому бы то ни было — типичные черты человека массы — достигают апогея именно у этих довольно квалифицированных людей. Как раз эти люди символизируют и в значительной степени осуществляют современное господство масс, а их варварство — непосредственная причина деморализации Европы» [5. С. 108].

Другие цели производства человека ориентированы на возникновение того, что не заложено в его материальную природу. Эта ориентация

производства человека нуждается в серьёзном исследовании. Производство человека с несвойственными ему как индивиду качествами в настоящее время осуществляет, например, косметическая медицина. В психическом и социокультурном измерении человек может быть кем угодно, так как эти сферы бытия человека потенциально открыты любым изменениям. В то же время сама возможность на материальном уровне менять себя как угодно отражается на процессах психического и социокультурного развития, часто концентрируя на этом всё внимание и все усилия индивидов.

К. Маркс выделял две основные формы производства: материальное и духовное. Особенности их организации и осуществления определяются как характером продукта, так и характером предмета преобразования и средства деятельности — они могут быть как материальные, так и те, которые мы относим к духовной сфере бытия человека [3. С. 25–28].

Материальное производство человека — это прежде всего рождение человека [3. С. 28]. К этой форме производства можно также отнести производство здорового человека (профилактика заболеваний и медицина) и производство отдельных качеств его тела. Последнее может быть осуществлено как посредством специально ориентированной на это деятельности (косметическая медицина, татуировка, физические тренировки и т. п.), так и в результате включения индивидов в деятельность по производству материальных вещей.

К духовному производству относится всё то, что связано с идеализированной формой бытия человека, с деятельностью его сознания [7]. Но и само сознание является продуктом духовного производства, которое, как пишет К. Маркс, «первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни» [3. С. 25]. Таким образом, духовное производство человека начинается с его включения в материальную деятельность, в процессе которой формируются представления о качествах и свойствах объектов и явлений, о связях между ними, о пространственных и временных характеристиках всего существующего. Это не предполагает, что обязательно должно осуществляться производство материальных вещей. Ребёнок начинает путь своего духовного становления как становление своего сознания с использования культурных средств — то есть того, что создано другими

людьми в качестве средства воздействия человека на мир и обратного действия мира на человека. Как показали наши исследования, осознание индивидом интегрирующей роли культурного средства в его отношениях с действительностью приводит к возникновению самосознания, позволяет ему планировать своё действие в соответствии с целью, находить различные варианты осуществления задуманного.

Производство человека в духовном плане — это и порождение у него новых потребностей. Маркс говорит, что «...голод, который удовлетворяется варёным мясом, поедаемым с помощью ножа и вилки, это иной голод, чем тот, который заставляет проглатывать сырое мясо с помощью рук, когтей и зубов» [4. С. 203].

Потребности человека, возникающие в результате его включения в культурно-опосредованные отношения, есть социокультурная форма базовых потребностей человека — это его личностные ценности [9]. В то же время эти потребности являются частью личностного опыта человека — основного продукта производства человека в его духовном измерении.

Личностный опыт человека — это опыт переживаемых им культурно-опосредованных отношений с действительностью, это индивидуальный опыт человека, в основе которого лежит общественный опыт. Идеальная форма существования этого опыта — содержание сознания — складывается из следующих элементов:

- системы личностных ценностей, выражающих стремление человека к тому, что пережито им как значимое само по себе;
- целостной картины мира, сложившейся в сознании индивида (знание о действительности);
- освоенных им видов и способов деятельности (знание о видах и способах организации культурно-опосредованного отношения с действительностью).

Каждый из элементов личностного опыта можно рассматривать как самостоятельный продукт духовного производства человека. Именно так и происходит при определении целей воспитания и обучения. Тем не менее все эти элементы взаимосвязаны и взаимообусловлены. Ориентация на целостный продукт духовного производства задаётся образовательной целью, интегрирующей цели воспитания и обучения.

Целостный продукт духовного производства человека — его личностная культура — та часть его личностного опыта, которая устойчиво

воспроизводится индивидом в условиях самостоятельно принимаемых им решений. В личностную культуру индивидов полностью входит вся система их личностных ценностей и согласующиеся с этими ценностями части знаниевой и деятельностной составляющих их личностного опыта. Одной из форм проявления личностной культуры человека выступает его мировоззрение, которое также можно рассматривать как отдельный продукт духовного производства человека.

Таким образом, духовное производство человека мы рассматриваем как производство его личностного опыта, его личностной культуры. Это производство человека как личности.

Целенаправленное производство человека осуществляется в системе общественных отношений, которую, согласно применяемому в наших исследованиях сферному подходу, обозначают как сферу социальных отношений. Основания этой системы общественных отношений образуют такие социальные институты, как семья, система образования, культура, религия, система здравоохранения, физическая культура и спорт. В своей совокупности они обеспечивают произ-

водство человека во всей его полноте, но далеко не всегда в его целостности. Сфера социальных отношений является органичной частью общества, поэтому цели производства человека определяются потребностями других сфер общественных отношений в человеке с определёнными качествами. Эти потребности находят своё выражение в социальном образовательном заказе, который существует в форме и фактических требований рынка (как рынка потребления, так и рынка труда), и государственных нормативно-законодательных актов.

Этими же сферами обеспечивается и производство средств, необходимых для организации производства человека. Наиважнейшая из них — сфера духовного производства, продуктами которой являются философия, наука, технологии, религия, искусство.

Рассмотрение производства человека на основе применения субстанционального и сферного подходов позволяет выявить объективные основания возникновения тех или иных условий производства человека.

Список литературы

1. Маркс, К. Экономические рукописи 1857–1858 годов / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. – 2-е изд. – М. : Политиздат, 1969. – Т. 46, ч. 2.
2. Маркс, К. Экономическо-философские рукописи 1844 года / К. Маркс // Из ранних произведений. – М. : Госполитиздат, 1956.
3. Маркс, К. Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. – 2-е изд. – М. : Политиздат, 1955. – Т. 3.
4. Маркс, К. К критике политической экономии / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. – 2-е изд. – М. : Госполитиздат, 1949. – Т. 13.
5. Ортега-и-Гассет, Х. Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет // Вопр. философии. – 1989. – № 3.
6. Плотников, В. И. Социально-биологическая проблема / В. И. Плотников. – Свердловск : Изд-во УГИ, 1975. – 191 с.
7. Плотников, В. И. Дух и его культурно-исторические модификации / В. И. Плотников // Духовность и культура. Духовность мироотношения : материалы Всерос. конф. – Екатеринбург, 1994. – С. 4–29.
8. Худякова, Н. Л. Производство как субстанция общества / Н. Л. Худякова // Вестн. Челяб. гос. ун-та. – 2013. – № 38 (329). Философия. Социология. Культурология. Вып. 31. – С. 24–29.
9. Худякова, Н. Л. Онтологическое основание возникновения и развития ценностного мира человека : дис. ... д-ра филос. наук / Н. Л. Худякова. – Омск, 2004. – 349 с.

Сведения об авторах

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

Смирнов Денис Михайлович — аспирант кафедры философии, Челябинский государственный университет. Челябинск, Россия. densmirnow@gmail.com

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 5 (387).
Philosophy Sciences. Issue 40. Pp. 33–37.*

PRODUCTION OF A MAN

N. L. Khudyakova

Chelyabinsk State Universit. Chelyabinsk, Russia. huduakovanl@gmail.com

D. M. Smirnov

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

This article describes the general theoretical bases of the research of production of a man as a mechanism of formation of individuals and a society.

Keywords: *production of a man, production, substance of social, cultural mediated relation, cultural means, spheres of public relations, social institutions.*

References

1. Marx K. Ekonomicheskiye rukopisi 1857–1858 godov [Economic Manuscripts 1857–1858]. Marks K., Engel's F. *Sobraniye sochineniy* [Collected Works]. 2^d ed. Moscow, Politizdat Publ., 1969. Vol. 46, part 2. (In Russ.).
2. Marx K. Ekonomicheskoye i filosofskoye rukopisi 1844 goda [Economic and Philosophical Manuscripts of 1844]. *Iz rannih proizvedeniy* [From Early Works]. Moscow, Gospolitizdat Publ., 1956. (In Russ.).
3. Marx K., Engel's F. Nemeckaya ideologiya [The German Ideology]. Marks K., Engel's F. *Sobraniye sochineniy*. [Collected works]. 2^d ed. Moscow, Politizdat Publ., 1955. Vol. 3. (In Russ.).
4. Marx K. K kritike politicheskoy ekonomii [Critique of Political Economy]. Marks K., Engel's F. *Sobraniye sochineniy* [Collected Works]. 2^d ed. Moscow, Gospolitizdat Publ., 1949. Vol. 13. (In Russ.).
5. Ortega-i-Gasset H. Vosstaniye mass [Revolt of the Masses]. *Voprosy filosofii* [The Questions of Philosophy], 1989, no. 3. (In Russ.).
6. Plotnikov V.I. Social'no-biologicheskaya problema [The Socio-biological Problem]. Sverdlovsk, UGI Publ., 1975. 191 p. (In Russ.).
7. Plotnikov V.I. Duh i yego kul'turno-istoricheskoye modifikatsii [Spirit and its Cultural and Historical Modifications]. *Duhovnost' i kul'tura. Duhovnost' mirotnosheniya. Materialy Vserossiyskoy konferentsii* [Spirituality and Culture. Spiritual attitudes toward the World. Proceedings of the conference]. Yekaterinburg, 1994. P. 4–29. (In Russ.).
8. Hudyakova N.L. Proizvodstvo kak substantsiya obshchestva [Production as a Substance of Society]. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Chelyabinsk State University], 2013, no. 38 (329), issue 31, pp. 24–29 (In Russ.).
9. Hudyakova N.L. *Ontologicheskoye osnovaniye vozniknoveniya i razvitiya cennostnogo mira cheloveka* [The Ontological Foundation of the Emergence and Development of Human. Thesis]. Omsk, 2004. 349 p. (In Russ.).

УДК 130.2
ББК 87.6

ЭКОФИЛОСОФСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ МОДЕЛИ ЭКОНОМИКИ СЧАСТЬЯ

Э. В. Баркова

Российский экономический университет имени Г. В. Плеханова, Москва, Россия

Обоснован философско-экономический смысл экономики счастья. Показана перспективность эко-философской парадигмы как методологии исследования философии счастья, позволяющей рассмотреть экономику счастья не в её системных определениях, а в контексте целостности и полноты бытия человека в его органических связях с культурой, природой, обществом и самим собой.

Ключевые слова: экономика счастья, экофилософия, счастье, человек, культура, природа, общество.

Одной из характерных тенденций развития современной философии экономики является растущий интерес к проблеме экономики счастья. Однако если отвлечься от собственно экономического измерения этой проблемы, связанного анализом количественных показателей и индексов счастья, интерпретированных исключительно в контексте возможностей потребления и многообразия его аспектов в показателях ВВП, то открывается новое концептуальное пространство исследования: основания и возможности *соизмеримости современной сферы экономического бытия и целостного мира жизнедеятельности субъектов*, включая их субъективные представления о должном и сущем, об идеалах и реальности.

Следует подчеркнуть, что исследования философии экономики, ориентированной на счастье человека, не являются принципиально новыми. В целом это направление продолжает осмысление и развитие давно введённой в научный оборот темы «Мораль и экономика», в которой традиционно — как со стороны этики, так и со стороны экономики — изучались моральные основания экономического бытия и направления взаимовлияний экономического и морального сознания. Более того, некоторые вопросы этой проблемы были поставлены ещё в концепциях XIX в. и получили развёрнутое обоснование как в моделях экономического либерализма, так и государственнического подхода к экономике [1; 2]. Однако введение в современную философию экономики категории «счастье» переводит эту тему в аспект исследования потенциала человекообразности процесса гуманизации экономической жизни XXI в., выявления уровня её комфорта или дискомфорта, которые сегодня испытывают субъекты — как индивиды, так и большие груп-

пы людей, включая нации, — от уровня эффективности своей экономики, её инновационности и тенденций обновления. Здесь максимально конкретно и даже жёстко встаёт *проблема принципиальной совместимости или несовместимости самой экономической системы с культурно-ценностным пространством бытия современного человека*. При такой постановке вопроса сразу же обнаруживается значительная дистанция между целевыми ориентирами системы современной экономики и перспективами бытия не только человека и культуры, но и природы.

Известно, что ещё в 1970-е гг. было обнаружено явление, получившее название «парадокс Истерлина» [3]. Его смысл заключается в том, что при общем экономическом росте положительные и отрицательные изменения в жизни различных групп и отдельных людей уравнивают друг друга, не создавая изменений в общем уровне счастья в стране. Несмотря на то что абсолютный уровень богатства общества (например, ВВП на душу населения) может быть разным, но без учёта дифференциации доходов средний уровень счастья в обществе будет постоянным. Таким образом, оказалось, что уровень материального богатства субъектов — не только индивидов, но и стран — не влияет на долю людей, которые считают себя счастливыми.

Стремление разрешить этот парадокс через трансформации философско-экономического содержания категории «счастье», например, определить его как «субъективное благополучие», не снимает принципиальной трудности решения другой проблемы — дать такое достаточно универсальное определение счастья, чтобы можно было включить его в систему философско-экономических понятий. В действительности в этой ситуации возникает барьер в виде требования

объяснения того факта, что практически во всех регионах наблюдается тенденция *повышения значимости* социальных и культурных факторов в жизни личности, которые оказываются необходимыми элементами в пространстве экономики счастья. Так, «по мнению Фрея, именно нематериальные аспекты жизни индивида в большей степени определяют его уровень счастья. Исходя из этого исследователи акцентируют внимание на необходимости анализировать индекс счастья, учитывая культурные и исторические особенности каждой нации» [4. С. 35]. На эти же аспекты обращали внимание другие известные американские и европейские экономисты [5; 6].

При таком повороте мысли открывается существенный момент — ограниченность сложившихся ориентиров и соответствующих им индексов, центрированных возможностями потребления, для решения проблематики экономики счастья. Понятие «счастье» оказывается тем ракурсом видения и понимания сферы экономического бытия, который требует её пересмотра в аспекте её соотношения с человеком. В результате становится особенно очевидным, что не человек «встроен» в экономику, лишь потребляя её продукты, но сама экономика *выступает особым измерением бытия и культуры человека*, обнаруживая уровень своего развития и степень своей значимости только в качестве общей формы выражения полноты этого бытия.

В силу этого перспективным подходом для развития исследований в сфере философии экономики счастья, как представляется, является *экофилософская парадигма* [7], в логике которой акцент смещается с количественно-стоимостных и жёстко технологических аспектов экономики на бытийность человека, открывающую возможности *гармонизации взаимодействия человека, культуры, природы и общества*, изменяющей сам смысл и направленность анализа экономической деятельности [8].

Экофилософия — получающая всё более широкое распространение область философского знания, предметом которой выступает исследование всеобщих форм бытия мира человека в его *организмических связях* с космосом, природой, культурой, обществом. На основе антропного принципа, утверждающего незавершённость картины мира вне человеческих параметров, экофилософия восстанавливает представление о человеке как микрокосме, части мира как тотальности. Человек поэтому выступает в качестве проводника и носите-

ля универсальной целостности энергии и материи в контексте ориентаций на оздоровление субъекта и Жизни на Земле в целом, включая экономическую жизнь общества [9]. В этой логике открывается смысл парадоксального на первый взгляд высказывания: ключ к пониманию современного перспективного направления экономики — модели экономики счастья — лежит в определении счастья как бытийного свойства человека, то есть за пределами пространства самой экономики.

Как же возможно понимание «счастья» в этой логике? Близкая к его мировоззрению и методологии позиция была изложена ещё в 1980-е гг. известным польским философом, историком философии и эстетиком В. Татаркевичем. Напомним: его фундаментальное исследование «О счастье и совершенстве человека» было в значительной своей части написано в годы Второй мировой войны, в 1939–1943 гг., открывая надежду и веру в счастье как фундаментальные основы существования людей в этих предельных условиях. Татаркевич подчёркивает, что счастье — это «одно из высших, если не наивысшее благо, какого может достичь человек. Так считают и тот же Эпиктет, и Марк Аврелий. Эта оценка не может относиться к счастью, понимаемому как удача или интенсивная радость» [10]. Определяя понятие «счастье», он отмечал, что счастье — это «полное и длительное удовлетворение жизнью в целом» [Там же]. Подчеркнём, здесь нет даже указания на меру потребления и удовлетворённости материальными благами.

Но как сформировалась устойчивая тенденция связывать счастье с потреблением? По-видимому, это — один из результатов восприятия реальности и существования в ней исключительно в модусе «иметь», а не «быть» [11]. Именно модус присвоения «иметь» выступает порождающим началом и источником для однозначно жёсткой связи между счастьем и владением. Практика, мировоззрение и установки человека — представителя и носителя массовой культуры современного общества и его экономики, создающие тип человека потребляющего, — это и есть основа, в которой снимаются фундаментальные различия между человеком и технологиями, между духовно-культурными процессами с их высокими идеалами, нравственными императивами и овеществлёнными процессами.

Экофилософское представление о счастье, не впадая в крайности аскетизма, напротив, исходит из того, что человек, *сущность которого*

не сводима к технологии деятельности, переживает полноту своего бытия на основе своей включённости в целостность мира, в его великую и сложно-драматическую гармонию, включая эстетику и этику взаимодействий человека, природы, культуры и общества. Здесь философское представление о счастье исходит из целостности-тотальности бытия, в универсальной эволюции которого человек счастливый приобретает новый масштаб и систему координат своего жизнетворчества.

Счастье человека, таким образом, не может быть обеспечено ориентирами традиционно понятой модели философии экономики счастья, поскольку оно является следствием развития культуры и жизнетворчества субъекта, пространство-время которых лежит вне сферы математических линейных конструкций. И в пространстве такой экономики счастья получают развитие не только «горизонтальные» векторы трансформаций, но и совершенствование субъектов по «вертикали», то есть восхождение к высоким началам мира, к идеалам. Как замечательно показал в своих исследованиях современный французский философ Пьер Адо, для истинного самоопределения исключительно важна постоянная установка на то, чтобы «превзойти себя частичного и пристрастного», возвыситься «до видения сверху», взойти к универсальной перспективе, до Я универсального и рационального, открывающегося для других людей и для Вселенной [12. С. 14–15]. Это и есть восхождение к культуре человечества как субъекта к его общечеловеческим ценностям. В этом одно из условий человеческого счастья. Онтология счастья в контексте экофилософии — это и есть выявление всех необходимых и достаточных бытийных оснований, в рамках которых могут быть внутренне гармонизированы отношения человека к себе и к другим, к своей культуре и к среде существования. Таким образом, переход к экофилософскому мировоззрению, снимая ограниченность современных моделей человека с их упрощёнными представлениями о счастье, в границах которых немислимо совершенство человека, открывает перспективы бытия, акцентируя внимание на возможности Человека вновь, как и в эпоху Возрождения, стать Мастером своей судьбы.

Какие же особенности и основания экономики счастья открываются в контексте экофилософски обновлённой модели? Прежде всего изменяется общая мировоззренческая и фило-

софско-экономическая картина, в пространстве которой интерпретируется экономика счастья. Действительно, «экологическая парадигма, экологические критерии и регулятивы становятся органической составной частью новой картины мира и методологии её построения современным естественнонаучным и социогуманитарным познанием. Сегодня на стыке «природознания» и «человекознания» происходит формирование новой области знания — философии экологии, к которой можно отнести и экологию человека, учитывая современные перспективы её развития» [13].

Кроме того, экофилософия исследует связь человека, культуры, природы, экономики общества и через опосредующую роль человека, благодаря которой природа выявляет своё воздействие на экономику. Человек выполняет эту роль на основе содержания этики и культуры. Именно в этом контексте становится ясно, что счастье как мировоззренчески-этическая категория формируется не на основе полезности или стоимости и не только в условиях рынка, но становится критерием экоекономики. Оно встроено в воспроизводственный процесс органической целостности мира, в котором «срачиваются» человек, общество и природа на основе гуманизма.

Следствием этого становится преодоление потребительского взгляда на природу как на источник неограниченных ресурсов и значительно усиливается идея коэволюции природно-экономической сферы как реального стратегического принципа и установки развития человека и общества. Но вместе с тем усиливается принцип ответственности самих людей, которые теперь осознают свою роль в общей глобальной системе биосферы, в сохранении и управлении ею для достижения устойчивости.

Таким образом, категория счастья оказывается выражением не состояния удовлетворённости человека, но одним из важных принципов и оснований, детерминирующих функционирование экономики, направленной на обеспечение устойчивости всей целостной эколого-экономической системы планеты. Отсюда — тесная связь экономики счастья с принципом устойчивого развития, который опирается на механизм взаимодействия экономики и природы, связывающий уровень удовлетворения потребностей современников с отсутствием угроз или препятствий для будущих поколений (таких, как исчерпание природных ресурсов или дальнейшее ухудшение природной среды).

Понимание счастья как философско-экономической категории, связывающей бытие человека и экономику, получает своё методологическое обоснование через предложенное Э. Мореном понятие «экологическое измерение человеческого действия» [14]. «Экологию действия» можно интерпретировать как следствие развития Э. Мореном принципа «авто-эко-организации» и заключения, что неопределённость — это неотъемлемая часть современного мира (то есть внутренне ему присуща). Э. Морен говорит о необходимости ухода от линейной схемы «предпринятое действие — полученный результат». В соответствии с этим, *экономическая выгода не может быть получена, если она провоцирует ухудшение снижения уровня воздействия на экономику такого фактора, как счастье*: существует корреляция между экономическими и морально-этическими «выгодами».

Это означает, что и ценности экономической выгоды, баланса, прибыли становятся производными от их этической составляющей — счастья человека. Оно здесь выражает двойственную функцию, являясь как целью экономического развития, так и условием достижения такой цели. Концепция Э. Морена рассматривает цель как постоянное проявление обратной связи во взаимо-

действии экономики и окружающей среды [15]. Но это относится и к пониманию феномена счастья как форме проявления обратной связи, что необходимо для саморегулирования экономики и восстановления её органической связи с человеком.

Таким образом, включение категории «экономика счастья» в систему экофилософии экономики позволяет открыть онтологические и социокультурные основания феномена счастья, на основе которого происходит переход от экономики богатства к экономике целостности. Философия экономики может быть «скорректирована» не только через открытие путей и средств повышения уровня её эффективности, высокой рыночной конкурентоспособности и инновационной направленности, но и должна быть совместима с важнейшими основами бытия человека, отражать его ведущие место и роль в современном мире. Лишь на этой основе экономика может и должна вернуть и развить в дальнейшем свою человекообразную основу, что является важнейшим условием решения глобально-экологических проблем, расширив пространство гуманизма в современном мире, а философия экономики стать частью планетарной экосистемы и её картины мира.

Список литературы

1. Самсин, А. И. Основы философии экономики / А. И. Самсин. – М. : Юнити-Дана, 2012. – 271 с.
2. Канке, В. А. Философия экономической науки : учеб. пособие / В. А. Канке. – М. : Инфра-М, 2007. – 384 с.
3. Смирнова, Ж. Бежать, чтобы оставаться на месте [Электронный ресурс] / Ж. Смирнова // Сайт Высшей школы экономики. – URL: <http://www.snowforum.ru/forums/?action=view&board=history&id=-172923>
4. Лаврова, Н. А. Экономика счастья / Н. А. Лаврова // Вестн. Саратов. гос. социал.-экон. ун-та. – 2012. – № 4 (43). – С. 31–35.
5. Пигу, А. С. Экономическая теория благосостояния : в 2 т. / А. С. Пигу. – М. : ПРОгресс, 1985. – Т. 1. – 512 с.
6. Гугняк, В. Я. О «всеобщей экономике» Перру / В. Я. Гугняк // Человеч. капитал. – 2015. – № 10 (82). – С. 62–66.
7. Баркова, Э. В. Экофилософия как ответ на гуманитарные вызовы эпохи: к вопросу о предпосылках становления «зелёной» культуры России и мира / Э. В. Баркова // Концепция универсального эволюционизма Н. Н. Моисеева и цивилизационные разломы. Россия в системе государств XXI века : материалы Моисеев. чт. — межвуз. методолог. семинара, 15 апр. 2014 г. – М. : Изд-во МНЭПУ, 2014. – С. 109–117.
8. Баркова, Э. В. Философия культуры в экологоориентированной перспективе / Э. В. Баркова // Культура. Наука. Интеграция. – 2012. – № 2 (18). – С. 14–21.
9. Баркова, Э. В. Гуманитарный смысл антропного принципа / Э. В. Баркова // Человек в современных научных и философских концепциях мироздания : сб. науч. тр. по материалам I Междунар. науч.-практ. конф. – Н. Новгород, 2016. – С. 30–38.

10. Татаркевич, В. О счастье и совершенстве человека / В. Татаркевич. – М. : Прогресс, 1981. – 368 с.
11. Фромм, Э. Иметь или быть? / Э. Фромм. – М. : Прогресс, 1990.
12. Адо, П. Философия как способ жить : пер с фр. / П. Адо. – Челябинск : Социум, 2010.
13. Сартаева, Р. С. Экология человека в структуре современного научного познания [Электронный ресурс] / Р. С. Сартаева, А. Н. Нысанбаев, А. Сагикызы // *Вопр. философии*. – 2015. – № 4. – URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1150
14. Морен, Э. Принципы познания сложного в науке XXI века / Э. Морен // *Вызов познанию: стратегия развития науки в современном мире*. – М. : Наука, 2004.
15. Морен, Э. *Метод. Природа Природы* / Э. Морен. – М. : Канон+, РООИ «Реабилитация», 2013. – 488 с.

Сведения об авторе

Баркова Элеонора Владиленовна — доктор философских наук, профессор кафедры философии, Российский экономический университет им. Г. В. Плеханова. Москва, Россия. barkova3000@yandex.ru

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 5 (387).

Philosophy Sciences. Issue 40. Pp. 38–43.

ECOPHILOSOPHICAL DIMENSIONS OF MODEL OF THE ECONOMY OF HAPPINESS

E. V. Barkova

Plekhanov Russian University of Economic. Moscow, Russia. barkova3000@yandex.ru

The article substantiates philosophical and economic meaning of the economy of happiness. It is shown the productivity of ecophilosophy paradigm as a research methodology of the philosophy of happiness, which allows to consider the economics of happiness not only in its system definitions, but in the context of the integrity and completeness of human existence in its organic connection with the culture, nature, society and himself.

Keywords: *economics of happiness, ecophilosophy, happiness, people, human, nature, society.*

References

1. Samsin A.I. *Osnovy filosofii ekonomiki* [Basics of Philosophy of the Economy]. Moscow, Yuniti-Dana Publ., 2012. 271 p. (In Russ.).
2. Kanke V.A. *Filosofiya ekonomicheskoy nauki* [The Philosophy of Economics. Tutorial]. Moscow, Infra-M Publ., 2007. 384 p. (In Russ.).
3. Smirnova Z.H. Bezhat', chtoby ostavat'sya na meste [Running to Stay in Place (publication date 05.12.12)]. *Sayt Vysshey shkoly ekonomiki* [Expert Website of the Higher School of Economics]. Available at: <http://www.snowforum.ru/forums/?action=view&board=history&id=-172923> (In Russ.).
4. Lavrova N.A. *Ekonomika schast'ya* [Economics of Happiness]. *Vestnik Saratovskogo gosudarstvennogo sotsial'no-ekonomicheskogo universiteta* [Bulletin of Saratov State Socio-Economic University], 2012, no. 4 (43), pp. 31–35. (In Russ.).
5. Pigu A.S. *Ekonomicheskaya teoriya blagosostoyaniya* [Economic Theory of Well-being in 2 vol. Vol. 1]. Moscow, PROgress Publ., 1985. 512 p. (In Russ.).
6. Gugnyak V. Ya. O «vseobshchey ekonomike» Perru [On the “General Economy” Perroux]. *Chelovecheskiy kapital* [Human Capital], 2015, no. 10 (82), pp. 62–66. (In Russ.).
7. Barkova E.V. *Ekofilosofiya kak otvet na gumanitarnyye vyzovy epokhi: k voprosu o predposylkakh stanovleniya “zelenoy” kul'tury Rossii i mira* [Ecophilosophers as a Response to the Humanitarian Challenges of the Era: the Question of the Prerequisite for the Development of “Green” Culture of Russia and the World]. *Kontseptsiya universal'nogo evolyutsionizma N. N. Moiseyeva i tsivilizatsionnyye razlomy. Rossiya v sisteme gosudarstv XXI veka. Materialy Moiseyevskikh chteniy — mezhvuzovskogo metodologicheskogo seminaru 15 aprelya 2014* [N.N. Moiseev's Universal Evolutionism Concept and Civilizational Faults. Russia in the System

of State of the XXI Century. Materials Moiseev's readings — Interuniversity Methodological Seminar on April 15, 2014]. Moscow, MNEPU Publ., 2014. Pp. 109–117. (In Russ.).

8. Barkova E.V. *Filosofiya kul'tury v ekologooriyentirovannoy perspektive* [Culture Philosophy in Eco-oriented Term]. *Kul'tura. Nauka. Integratsiya* [Culture. The Science. Integration], 2014, no. 2 (18), pp. 14–21. (In Russ.).

9. Barkova E.V. *Gumanitarnyy smysl antropnogo printsipa* [Humanitarian Meaning of the Anthropic Principle]. *Chelovek v sovremennykh nauchnykh i filosofskikh kontseptsiyakh mirozdaniya. Sbornik nauchnykh trudov po materialam I mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii* [Man in the Modern Scientific and Philosophical Concepts of the Universe: Proceedings on the Materials I International Scientific-practical Conference]. Moscow, 2016. Pp. 30–38. (In Russ.).

10. Tatarkevich V. *O schast'ye i sovershenstve cheloveka* [On the Happiness and Perfection of Man]. Moscow, Progress Publ., 1981. 368 p. (In Russ.).

11. Fromm E. *Imet' ili byt'?* [To Have or to Be]. Moscow, Progress Publ., 1990. (In Russ.).

12. Ado P. *Filosofiya kak sposob zhit'* [Philosophy as a Way of Living]. Chelyabinsk, Sotsium Publ., 2010. (In Russ.).

13. Sartayeva R.S., Nysanbayev A.N., Sagikyzy A. *Ekologiya cheloveka v strukture sovremennogo nauchnogo poznaniya* [Human Ecology in the Structure of Modern Scientific Knowledge]. *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy], 2015. no. 4. Available at: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1150 (In Russ.).

14. Moren E. *Printsipy poznaniya slozhnogo v nauke XXI veka* [Principles of complex cognition in science XXI century]. *Vyzov poznaniyu: Strategiya razvitiya nauki v sovremennom mire* [Call Knowledge: Strategy of Development of Science in the Modern World]. Moscow, Nauka Publ., 2004. (In Russ.).

15. Moren E. *Metod. Priroda Prirody* [Method. Nature of Nature.]. Moscow, Kanon+ Publ., ROOI Reabilitatsiya Publ., 2013. 488 p. (In Russ.).

УДК 138.2
ББК 87.6

ПРОЕКТИРОВАНИЕ ПРОСТРАНСТВА КОММУНИКАЦИЙ В СОЦИАЛЬНОМ УПРАВЛЕНИИ

А. Э. Григорян

Российский экономический университет имени Г. В. Плеханова, Москва, Россия

Обоснована эколого-аксиологическая модель проектирования пространства социальных коммуникаций, показана востребованность содержательных трансформаций и реформирования коммуникативных стратегий в контексте экоориентированных целей и ценностей социального управления.

Ключевые слова: проектирование, социальные коммуникации, социальное управление, пространство-время, гуманизм.

Пространство социальных коммуникаций сегодня представлено множеством стремительно и спонтанно развивающихся потоков информации, содержательные параметры которых детерминируют мировоззренческие ориентации социума в целом. Для регуляции социально-коммуникативного пространства, особенно в условиях кризиса и разбалансированности социальной системы, всё более востребованным оказывается проектирование его содержания, качества и структурных элементов для оптимизации процессов социального управления.

В общем плане социальное управление можно рассматривать как «сознательное воздействие людей на общественную систему и её отдельные звенья на основе познания объективных закономерностей и тенденций развития для обеспечения оптимального функционирования и регулирования системы при согласовании интересов настоящего и будущего» [1. С. 42]. При этом управление выступает как проявление нормативности социального порядка, которая обеспечивает устойчивость социальной системы и её функций. Однако в условиях развития общества, постоянного изменения его структур и системных трансформаций сохранение устойчивости означает, что разрешение противоречия между устойчивостью структуры и динамикой коммуникативных потоков, которая снимает эту устойчивость, становится задачей социального управления.

При ближайшем рассмотрении социум существует как система организованных пространств коммуникаций, связанных друг с другом функционально и иерархически и вместе с тем распределённых в рамках существующей структуры. Пространство коммуникаций — это особая часть социального пространства, или его функционально выделенный аспект, выступающий

проводником не только горизонтальных связей в обществе (партнёрство, обмен информацией, энергетикой, деятельностью, ресурсами и др.), но и связей вертикальных, выражающих аксиологическое измерение процессов управления.

В процессах проектирования социального управления важную роль играет ценностная модель, которая положена в основу регуляции. Её конкретизацией, с нашей точки зрения, выступает эколого-аксиологическая модель проектирования социальных коммуникаций [2–4]. «Наиболее соответствует потребностям развития современного социокультурного пространства, с нашей точки зрения, эколого-аксиологическая модель проектирования данного пространства. В центре этой модели лежат понятия и категории коэволюции, универсальные ценности жизни и здоровья, общие для всех народов и наций, гармоничное существование человека как части экосистемы, глобальная этика, ориентирующая на нравственное отношение и взаимодействие субъектов на нашей планете» [5. С. 27].

Регулятивная функция этой модели проявляется в формировании гуманистического содержания процессов социального управления. «Очевидной стала необходимость ориентации на человека, что является важнейшим условием распространения гуманистической парадигмы социального управления» [6. С. 14].

В социальном управлении для преодоления разбалансированности социального пространства оказывается важным соответствие между горизонтальными и вертикальными коммуникациями. Оно выражается в том, что вертикальное воздействие на горизонтальные связи, хотя и является для них определяющим, но не блокирует их взаимодействие между собой. Это важно потому, что при горизонтальном взаимодействии

передаётся опыт повседневности, информация об изменениях, инновациях, проявлении свободного действия субъектов и подсистем, в которых улавливаются изменения общества, — его собственное время.

И хотя социальное управление также реагирует на время и его требования, но оно выражает это в крупных реформах — системных изменениях, изменении показателей и критериев контроля, в которых уже обобщаются те изменения, которые накопились в динамике повседневных коммуникаций. Но по своей сути социальное управление может и сдерживать изменения в горизонтальных коммуникациях, так как оно направлено на поддержание устойчивости социального порядка, сохранение нормативности и обязательности его требований.

Решение этой задачи в социальном управлении происходит через процесс проектирования пространства коммуникаций. Подчеркнём, что социальное управление не требует постоянного проектирования пространства всех и любых коммуникаций. К примеру, пространство взаимодействия персонала на предприятии возникает как его внутренняя и внешняя системная организация, в которой налаживаются информационные потоки между отделами, сотрудниками, партнёрами и потребителями, между ним и данной отраслью хозяйства и др. Это пространство выражает условия и отношения, необходимые для достижения целей предприятия, его устойчивости в рыночной среде и др. И это пространство не выводится непосредственно из социального управления как осуществление его проектной функции.

Основная задача проектирования социального пространства коммуникаций в системе управления — формирование связей между горизонтальными и вертикальными коммуникациями, то есть создание такого метапространства, в котором эти связи становятся не только проводниками информации, выражением интересов и позиций субъектов, на их основе и разрешаются противоречия между структурой и динамикой общества, его устойчивостью и изменениями. Это проявляется в формировании пространства доверия в этих связях. «Существуют коммуникативные стратегии, которыми руководствуются в своём поведении организации для сохранения и поддержания доверия к организации и внутри неё. Одна из таких стратегий — гуманность и честность как основа ситуационного подхода,

направленного на сохранение доверия в организации» [7. С. 154].

Поэтому проектирование пространства коммуникаций — это всегда создание пространства-организации, то есть пространства, уже функционально организованного. Но в системе управления проектирование новых пространств должно обеспечивать в первую очередь регулятивную функцию. Поэтому аспектами такого проектирования здесь являются:

- рефлексия цели, задач и ценностей регуляции коммуникативного пространства;
- выбор типа пространства управления (линейное, матричное и др.) в зависимости от необходимого уровня оптимизации потока коммуникаций;
- чёткое определение функций данного пространства, которые выражают его целевое предназначение;
- выявление собственного места проектируемого пространства коммуникаций, которое само становится проводником внешних и внутренних информационных потоков;
- формирование в этом пространстве-организации способа взаимодействия вертикальных и горизонтальных коммуникаций, который будет обеспечивать их согласование не только на своём уровне, но и на других уровнях, смежных с ним, выражая общую направленность социального управления.

Кроме того, специфика проектирования моделей гуманистического содержания социального управления «определяется и тем, что в него вводятся не просто формальные структуры или функции, но и культурные стили, встречающиеся в межкультурных коммуникациях. Они требуют своей адекватной реконструкции и моделирования, поскольку все культуры по отношению друг к другу асимметричны и формируют свои ценностные и мировоззренческие акценты и приоритеты. В них представлены цели, идеалы, символика, особенности культурного пространства и времени» [Там же].

Конечно, здесь будет действовать и принцип оптимизации: выявление и закрытие возможностей дублирования, обеспечение требуемой динамики коммуникаций (нормы времени их осуществления); согласование полномочий субъектов, которые начинают осуществлять коммуникации в рамках нового пространства; разработка наиболее оптимальной сети коммуникаций в проектируемом пространстве, в которой сохраняется

автономность горизонтальной и вертикальной коммуникаций и др.

В проектировании пространства коммуникаций должна действовать своеобразная «бритва Оккама»: не вводить пространство новых коммуникаций до тех пор, пока прежняя структура управления не начинает обнаруживать своё отставание от изменяющегося общества. Но здесь также нужно выявить, необходимо ли проектировать новые пространства-организации или же менять систему ценностей, корректировать цели, стиль управления, политику, организационную культуру и др.

Ещё одним аспектом, который предполагается в проектировании пространства коммуникаций, является решение проблемы инноваций. Как известно, обновление системы управления и её компонентов (как и инновационная политика любой конкретной организации) встречает сопротивление персонала по разным причинам: неизвестность и неопределённость результатов внедряемого новшества, психологическая неготовность к его принятию и освоению, отсутствие должных знаний и навыков и др. Поэтому в проектировании пространства коммуникаций важно сохранять те традиции и ценности, которые существуют в системе социального управления и работа-

ют как признанный инструментарий воздействия на персонал. Но если эти традиции не согласуются с требованиями нового пространства коммуникаций, то приоритет отдаётся именно новому пространству коммуникаций как средству решения более значимых для управления противоречий и проблем.

В жизни современного общества одним из важнейших видов пространства коммуникаций являются СМИ. Спецификой проектирования их пространства является не только расширение и демократизация пространства горизонтальных коммуникаций, но и выявление возможностей обратной связи в вертикальных коммуникациях. В пространственном выражении — это рост статуса общественного мнения, создание пространства коммуникаций между различными социальными слоями, группами, поколениями.

Таким образом, в пространстве социального управления экоориентированное проектирование коммуникативных процессов открывает более перспективные стратегии реформирования общества, а также выявляет ценности экологии человека, природы, общества и потенциал содержания коммуникаций, обеспечивающих развитие российского общества, его движение к интеграции на основе ценностей культуры гуманизма.

Список литературы

1. Иванов, А. А. Социальное управление и социальный менеджмент / А. А. Иванов // Теория и практика обществ. развития. — 2005. — № 2. — С. 42–43.
2. Баркова, Э. В. Философия межкультурных коммуникаций в стратегиях развития современного мира / Э. В. Баркова // Вестн. Рос. экон. ун-та им. Г. В. Плеханова. Вступление. Путь в науку. — 2016. — № 1. — С. 5–16.
3. Социокультурные среды и коммуникативные стратегии информационного общества : тр. Междунар. науч.-теорет. конф. / отв. за вып. О. Д. Шипунова. — СПб. : Изд-во Политехн. ун-та, 2015. — 318 с.
4. Субкультуры и коммуникативные стратегии информационного общества : тр. Междунар. науч.-теорет. конф. / М-во образования и науки РФ, С.-Петербур. гос. политехн. ун-т. — СПб. : Изд-во Политехн. ун-та, 2014. — 259 с.
5. Бузская, О. М. Модели проектирования современного социокультурного пространства / О. А. Бузская // Молодёжь и гражданское общество в современном мире: стратегии взаимодействия и модели воспитания : материалы I Междисциплинар. науч. симп. с междунар. участием, 28–29 мая 2015 г. — М., 2015. — С. 26–29.
6. Сафонов, К. Б. Гуманистическая парадигма социального управления / К. Б. Сафонов // Теория и практика обществ. развития. — 2015. — № 15. — С. 13–15.
7. Гуриева, С. Д. Коммуникативные стратегии поддержания доверия / С. Д. Гуриева // Субкультуры и коммуникативные стратегии информационного общества : тр. Междунар. науч.-теорет. конф. — СПб. : Изд-во Политехн. ун-та, 2014. — С. 153–155.

Сведения об авторе

Григорян Армине Эдуардовна — старший преподаватель кафедры иностранных языков, Российский экономический университет им. Г. В. Плеханова. Москва, Россия. grigarm7@yandex.ru

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 5 (387).

Philosophy Sciences. Issue 40. Pp. 44–47.

DESIGNING THE SPACE OF COMMUNICATIONS IN THE SOCIAL MANAGEMENT

A. E. Grigoryan

Plekhanov Russian University of Economics. Moscow, Russia. grigarm7@yandex.ru

The article reveals the relevance and meaning of communication design processes in eco-axiological dimension as the foundation of social management innovation.

Keywords: *design, social communication, social management, space-time, humanism.*

References

1. Ivanov A.A. Sotsial'noye upravleniye i sotsial'nyy menedzhment [Social Management]. *Teoriya i praktika obshchestvennogo razvitiya* [Theory and Practice of Social Development], 2005, no. 2, pp. 42–43. (In Russ.).
2. Barkova E.V. Filosofiya mezhkul'turnykh kommunikatsiy v strategiyakh razvitiya sovremennogo mira [The philosophy of intercultural communications in development strategies of the modern world] *Vestnik Rossiyskogo ekonomicheskogo universiteta im. G.V. Plekhanova. Vstupleniye. Put' v nauku* [Bulletin of the G.V. Plekhanov Russian Economic University. Entry. Way to Science], 2016, no. 1, pp. 5–16.
3. *Sotsiokul'turnye sredy i kommunikativnye strategii informatsionnogo obshchestva* [Socio-cultural Environment and Communicative Strategies of the Information Society. Proc. Intern. scientific.-theoretical Conf.], ed. for D. O. Shipunova. St. Petersburg, Publishing house of Polytechnical Institute, 2015. 318 p.
4. *Subkul'tury i kommunikativnye strategii informatsionnogo obshchestva* [Subculture and Communicative Strategies of the Information Society. Proc. Intern. Scientific.-Theoretical Conf.]. St. Petersburg, Publishing house of Polytechnical Institute, 2014. 259 p.
5. Buzskaya O. M. Modeli proyektirovaniya sovremennogo sotsiokul'turnogo prostranstva [Model design of modern social and cultural space]. *Molodezh' i grazhdanskoye obshchestvo v sovremennom mire: strategii vzaimodeystviya i modeli vospitaniya* [Youth and Civil Society in the Modern World: Strategies and Models of Interaction between Education. Proceedings of the I Interdisciplinary Scientific Symposium with international participation, 28–29 May 2015]. Moscow, 2015. Pp 26–29. (In Russ.).
6. Safonov K.B. Gumanisticheskaya paradigma sotsial'nogo upravleniya [Humanistic Social Management Paradigm]. *Teoriya i praktika obshchestvennogo razvitiya* [Theory and Practice of Social Development], 2015, no. 15, pp. 13–15. (In Russ.).
7. Guriyeva S.D. Kommunikativnyye strategii podderzhaniya doveriya [Communication Strategy of Supporting Trust]. *Subkul'tury i kommunikativnyye strategii informatsionnogo obshchestva* [Subcultures Maintain Confidence and Communication Strategy for the Information Society. Conf.]. St. Petersburg, 2014. Pp. 153–155. (In Russ.).

УДК 171
ББК 87.52

СМИРЕНИЕ И ЕГО ФОРМЫ

У. В. Жилина

Омский государственный педагогический университет, Омск, Россия

Необходимость смирения с окружающими условиями сопровождает человека на протяжении всей жизни. Значимость роли смирения послужила основанием его оценки рядом мыслителей как добродетели. Вместе с тем неоднократно возникал вопрос о пагубной стороне смирения, поработавшей личность и общество. В данной статье исследуются философско-антропологические аспекты смирения и выделяются его формы.

Ключевые слова: *смирение, приспособление, рабство, аскеза.*

Поскольку человек является порождением и частью окружающего мира, он так или иначе вынужден подчиняться природным и социальным условиям с целью выживания, продолжения рода и интеграции в общество. Однако вследствие того, что человек обладает свободой, в ситуациях, когда он осознаёт возможность сознательного выбора, он по своей воле может выбрать между тем, смириться ли ему с существующими ограничениями либо отказаться от смирения и выразить протест. В ходе истории развития философии смирение как готовность подчиниться чьей-либо воле или обстоятельствам получало неоднозначные этические характеристики: одни мыслители считали его естественной нормой выживания человека и общества, другие — пороком и отказом от личной свободы и ответственности, третьи полагали, что смирение является высшей нравственной добродетелью, ведущей к духовному совершенствованию.

Так как выбор смирения или отказа от него оказывает непосредственное влияние на формирование человеческой личности и общества, мы в данном исследовании считаем важным выявить формы смирения и их критерии, которые позволяли бы оценивать их деструктивность и конструктивность в каждой конкретной ситуации.

Мир как совокупность независимых от человека природных и социальных условий во многом определяет его бытие с самого рождения. Приспособление к окружающей среде — необходимое условие существования любого живого организма. Ч. Дарвин обосновывал идею развития видов живых существ именно в соответствии с приспособленностью к окружающей среде [3. С. 65]. По мнению П. Тейяра де Шардена, человек не только сумел выжить благодаря развитым адаптационным способностям, но и достиг

высокого уровня интеллектуального развития [11. С. 48]. Согласно Шардену, другие животные, «отрастив» рога, клыки, когти, оказались физически более сильными, чем предки человека, однако такая ультраспециализация не позволила им приспособливаться к среде, принципиально отличной от той, в которой они существуют. Человек же оказался открытым для приспособления почти к любым природным условиям и, как следствие, способным решать большее число задач, преобразуя окружающую среду и самого себя в соответствии с возникающими потребностями.

Биологическая адаптация, общая как для человека, так и для других видов животных, продолжилась в социальной адаптации, являющейся значимым фактором развития человека и общества. Социальная адаптация, согласно Л. В. Корель, — это «состояние приспособления или же процесс приспособления социальной системы (личности, социальной группы, организации, общности, института, общества, цивилизации и т. д.) к внутренним и внешним изменениям, происходящий путём изменения как социальных стереотипов поведения, социальных практик, ценностей, способов информационно-интерпретативного отражения реальности, так и внутренней её (системы) структуры и функций» [7. С. 39]. На повседневном уровне человек с самого рождения постигает правила взаимодействия с окружающим миром, состоящие из набора предписаний и запретов. Следование этим правилам помогает ему выживать, познавать мир, взаимодействовать с другими людьми. Социальная адаптация является важнейшим основанием существования общества, когда люди добровольно отказываются от ряда своих желаний ради поддержания общественного поряд-

ка и сохранения культуры. Подчёркивая значимость соблюдения принятых в обществе правил, Г. В. Ф. Гегель писал: «Послушание есть начало всякой мудрости» [2. С. 86].

Таким образом, можно утверждать, что биологическая и социальная адаптация вместе составляют естественную предпосылку смирения, поскольку их общей целью является поддержание здоровья и сохранение жизни отдельного индивида и всего человеческого вида. В той степени, в которой естественная предпосылка смирения способствует здоровью, жизни и интеграции человека в общество, не затрагивая его духовной свободы, она является необходимым и нравственно нейтральным.

Несмотря на то что приспособление к окружающей природной и социальной среде является жизненно необходимым для человека, на протяжении развития философской мысли можно обнаружить неоднократную критику смирения, закреплённую в таких терминах, как «рабство», «приспособленчество», «лакейство», «холопство» и т. д. «Краткий словарь по этике» характеризует смирение как свойственное «эксплуататорскому» обществу «моральное качество... выражающееся в принижении своего достоинства, в неверии в свои силы и умалении своих возможностей, в покорности по отношению к внешним силам, в готовности принять неблагоприятные обстоятельства, подчиниться судьбе, признать своё поражение, отказаться от надежд на лучшее будущее» [6. С. 407]. Очевидно, что в данном случае речь идёт не о естественном приспособлении к условиям окружающей среды, а об отклонении, «чрезмерном» смирении, губительном для человека.

Одним из названных выше терминов, посредством которых различные мыслители обращались к критике смирения, является «рабство». Несмотря на то что осуждение рабовладения нередко обрушивалось на правящие классы, пожинаящие плоды чужого труда, в истории философии сложилось понимание рабства как нравственного порока. Подобную мысль можно обнаружить у Сократа. Рассуждая о природе человеческой души, он утверждал наличие в ней двух частей, лучшей и худшей [10. С. 162]. Лучшая часть, согласно Сократу, — разумна и стремится к добродетели, тогда как худшая полна страстей и желает лишь удовлетворения животных потребностей. Обе они необходимы для поддержания жизни человека, однако, по мнению Сократа, для полноценного развития человека требуется,

чтобы лучшая часть господствовала над худшей. Если происходит обратное, то человек становится рабом низменных потребностей. Нравственное рабство человека как неспособность управлять самим собой, по мнению Сократа и Платона, является основанием того, что такой человек ради собственного блага должен находиться в подчинении у того, кто добродетелен и владеет собой [9. С. 350].

Особое внимание проблеме рабства и свободы было уделено в стоицизме. Сенека, не обнаруживая реальных различий между рабами и свободными, подчёркивал нравственную природу рабства: «Покажи мне, кто не раб. Один в рабстве у похоти, другой — у скупости, третий — у честолюбия, и все — у страха... Нет рабства позорнее добровольного» [10. С. 92].

Эпиктет, полагавший, что рабство и свобода человека зависят от его способности властвовать собой, говорил об освободившемся и разбогатевшем рабе: «А на самом деле чем он сделался? Он всё тот же раб, но раб, ходящий на заседание сената. Цепи его стали красивые, цепи блестящие, а всё-таки это — цепи, лишаящие его свободы» [12. С. 65].

Рабское смирение разрушает человека, лишает его свободы. На то, что смирение может быть порочным, указывал и Р. Декарт. О людях, подверженных порочному смирению, Декарт писал: «Часто мы видим, как они позорно унижаются перед теми, от кого ожидают себе какой-нибудь выгоды или же какого-либо зла, но в то же время они дерзко возносятся перед теми, от кого ничего не ожидают и кого не боятся» [4. С. 314].

Значительный вклад в понимание нравственной природы рабства внёс Г. В. Ф. Гегель: «Рабство и тирания составляют, следовательно, в истории народов необходимую ступень и тем самым нечто относительно оправданное. В отношении тех, кто остаётся рабами, не совершается никакой абсолютной несправедливости; ибо, кто не обладает мужеством рискнуть жизнью для достижения своей свободы, тот заслуживает быть рабом...» [2. С. 276].

Несмотря на то что в XX в. рабство как социальное явление исчезло, было осуждено и законодательно запрещено на уровне мировых сообществ, различные мыслители продолжали указывать на пагубную патологию смирения, проявляющуюся в поражающей покорности, вплоть до отказа от собственных прав, ценностей, мнений, а в конечном итоге, от себя.

Н. А. Бердяев утверждал, что большинство людей любит состояние рабства. В качестве причин добровольного рабства он называл трудность и болезненность свободы [1. С. 9]. Прельстившись благами мира, человек боится потерять их. Ради них он готов отказаться от личной свободы и от себя самого. Бердяев обратил внимание также на проблему зависимости человека от так называемых больших идей, когда человек отрицает самого себя в подчинении любым теориям, подавляющим личностное начало. Подобное самопожертвование человека своей личностью Бердяев сравнивал с приношением человеческих жертв языческим богам.

Во второй половине XX в., после того как человечество столкнулось с трагическими последствиями власти «больших» идей фашизма, коммунизма, капитализма и т. п., возник интерес к тому, насколько поведение человека зависит от социальных условий. С этой целью были проведены эксперименты М. Шерифа [17], С. Аша [15], С. Милгрэма [16], Ф. Зимбардо [5] и др. По итогам этих экспериментов стало очевидно, что большинство людей подвержено страху перед давлением авторитета, несмотря на внутреннее несогласие с ним. Эти люди были готовы под внушением совершать поступки, которые в другой ситуации они сочли бы нерациональными и безнравственными: отказываться от собственного мнения в пользу большинства, причинять боль и унижать других людей.

Одним из факторов, влияющих на выбор в пользу подчинения в каждой конкретной ситуации, по мнению как самих испытуемых, так и мыслителей, писавших об этой проблеме, является страх. Безусловно, в ситуации, когда человек оказывается перед выбором между смирением или смертью, страх понятен и очевиден. Однако в описанных экспериментах страх, который переживали испытуемые, труднообъясним. Согласно условиям экспериментов, им не угрожали ни смертью, ни физическим наказанием. Деньги за участие оставались при них в любом случае, и это также было оговорено изначально. Так чего же боялись люди, участвовавшие в данных экспериментах? Страх вызывала сама возможность неподчинения. Эти люди, отказываясь от протеста, тем самым отказывались и от себя, от своих ценностей и желаний. Это страх перед самим собой, неприятие себя.

Отказываясь от свободы, передавая её более влиятельному другому, человек на самом деле об-

ретаёт в некоторой степени безопасность и спокойствие, снимает с себя необходимость отвечать за совершённые поступки, оправдываясь внешней необходимостью. Однако перекладывая свою ответственность на другого, человек тем самым теряет и личную свободу, а значит, и самого себя.

Угрозу потери себя в самоотдаче другому отмечал К. Ясперс: «Тот, кто, отрекаясь от себя, подчиняется объективностям, как обожествлённым объективностям, теряет себя как возможную экзистенцию, а тем самым теряет и возможность истинного откровения своей трансценденции. Он получает лишь твёрдую точку опоры, структуру существования и душевные утешения мнимой трансценденции» [14. С. 147].

Действительно, с того момента, как человек принёс себя в жертву какой бы то ни было внешней силе или авторитету, он вместе со своей свободой избавляется также и от ответственности за совершаемые лично им поступки.

На первый взгляд, самопожертвование безличному началу может выглядеть как вершина альтруизма и гуманизма. Однако именно этим прикрываются тоталитарные идеологии, посягающие на свободу личности.

Итак, можно утверждать, что рабское смирение и — в первую очередь — проблемы не социального порядка, сводимые к угнетению одними людьми других, но антропологического, этического и аксиологического, это прежде всего проблема выбора человека самого себя и своего поведения в отношении мира и других людей. К внутреннему рабству, помимо иррационального подчинения внешнему авторитету, может быть также отнесена любая зависимость, поглощающая человека и превращающая его в средство для своего утоления.

Из всего вышеуказанного следует, что рабское смирение — это специфически человеческая форма смирения, цели которой выходят за пределы выживания и удовлетворения первичных потребностей и предполагают подчинение человека неким безличным началам и зависимость от них.

Помимо естественного и рабского существует принципиально иная форма смирения, выражающаяся в добровольном подчинении себя неким высшим нормам, ценностям, правилам. Эта форма смирения является средством борьбы с рабством у ценностей низшего порядка и способом достижения свободы. Именно она является основанием многих физических и духовных практик, применяющихся до сих пор. В отличие от раб-

ского подчинения подобное смирение призвано помочь человеку обрести себя, овладеть собой и стать более свободным.

По свидетельству Ямвлиха известно, что Пифагор разработал этическую систему, основанную на аскезе, которой придерживался он и его последователи.

В числе испытаний, которые проходили ученики Пифагора прежде, чем быть допущенными к слушанию уроков, Ямвлих называет пятилетнее молчание, отказ от имущества в пользу общины, упражнение в воспоминании всего случившегося накануне, отказ от употребления мясной пищи и т. п.

Целью, ради которой было необходимо подчинить своё тело, разум и душу такому строгому набору правил, было обретение человеком мира божественного, единение с ним: «...они часто призывали не уничтожать в себе бога. Итак, всё их усердие в дружбе и на словах, и на деле было нацелено на некую связь с божеством, единение с ним и на единение с умом и божественной душой» [13. С. 125].

Аскетическое смирение можно обнаружить в философии и жизни Сократа. Одним из исходных положений его философии является смирение с собственным незнанием. Только добровольное признание «я не мудрец» позволяет человеку стать философом. Философию Сократ считал испытанием для себя и других людей, которым он должен заниматься, подчиняясь божественной воле: «...если бы теперь, когда меня бог поставил в строй, обязав, как я полагаю, жить, занимаясь философией и испытывая самого себя и людей, я бы вдруг испугался смерти или ещё чего-нибудь и покинул бы строй, — это был бы ужасный проступок» [9. С. 22]. Это служение Сократ считал настолько важным, что ставил его превыше страха заточения и смерти.

Однако смирение Сократа радикально отличается от рабского смирения. Если рабство предполагает подчинение лучшей части души худшей, превращение самого себя в инструмент удовлетворения страстей, то аскетическое смирение Сократа, напротив — основание и метод самосовершенствования.

Продолжая идеи Сократа, Платон представляет образ жизни и воспитание, которое должны получить философы, управляющие государством. Они должны воспитываться в умеренности, развивая гимнастические и мусические способности. Вступив в должность стражей, эти люди

не должны вести образ жизни более расточительный, чем все остальные граждане. Умеренность и самоограничение, по предписанию Платона, стражи должны проявлять во всём, особенно в том, что касается удовольствий и при превышении меры грозит обернуться страстью: при приёме пищи, алкоголя, в сексуальных отношениях и пр. [9. С. 285].

Традиции аскетики были продолжены школой стоиков, для которых занятие философией стало образом жизни и единственным способом достижения состояния, достойного мудреца, — атраксии. В письмах к Луцилию Сенека призывал своего друга добровольно принять спасительный образ жизни, заключающийся в воздержании от излишеств и роскоши и в подчинении разума и души строгим этическим правилам: «Стань рабом философии, чтобы добыть подлинную свободу» [10. С. 16].

Эпиктет, бывший рабом и получивший свободу случайно, настаивал на необходимости обретения человеком власти над собой. Для этого, по его мнению, было необходимо подчинить страсти разуму, признать, что добро и зло заключаются в самом человеке, не перекладывая вины на нечто внешнее [12. С. 52].

Другой стоик, Марк Аврелий, посвятил свои размышления философскому образу жизни. Каждый день, согласно Марку Аврелию, необходимо начинать с напоминания себе о том, что люди, с которыми доведётся сегодня общаться, могут быть упрямы, непонятливы, ленивы, неблагодарны и несовершенны [12. С. 163]. Только принимая несовершенство как естественное условие человеческой жизни, признаваясь в собственном несовершенстве, смиряясь с этим, можно достигнуть разумного спокойствия и нравственного совершенства.

Философская аскетика стоиков, заключающаяся в разработке телесных, этических и интеллектуальных предписаний и ограничений и подчинении себя им, была направлена на отвоевание человека самого себя у мира страстей, освобождение и овладение собой.

Однако традиция аскетического смирения в философии не исчерпывается этико-гносеологическими поисками античности. Её можно обнаружить и значительно позже. Так, например, методология, столь тщательно разработанная Р. Декартом, по нашему мнению, представляет собой не что иное, как интеллектуальное смирение. Выработка правил и метода познания себя

и мира в философии Декарта — способ упорядочивания и построения всех возможных способов познания. Весь хаос бесконечности явлений, предметов, проблем, отношения человека к ним Декарт предлагает привести в порядок с помощью предложенных им принципов. Под методом, необходимым для достижения истины, Декарт подразумевал «точные и простые правила, строгое соблюдение которых всегда препятствует принятию ложного за истинное и, без излишней траты умственных сил, но постепенно и непрерывно увеличивая знания, способствуют тому, что ум достигает истинного познания всего, что ему доступно» [4]. Смирение в интеллектуальной деятельности, согласно Декарту, позволяет не только дисциплинировать себя и упорядочить совершаемые действия для более эффективного достижения поставленных задач и целей, но выступает фундаментальным основанием организации и постижения всего человеческого бытия.

И. Кант, размышляя о проблемах этики, утверждал необходимость постоянных упражнений в добродетели. Особое внимание в самовоспитании, по мнению Канта, следует уделять именно практике, а не отвлечённому теоретизированию: «Этическая гимнастика состоит, следовательно, только в преодолении естественных побуждений, достигающем такой степени, что в обстоятельствах, угрожающих нравственности, человек может стать их господином; стало быть, это преодоление делает его бодрым и радостным от сознания вновь обрётённой свободы» [6. С. 500].

Этическая гимнастика, предложенная Кантом и называемая им иначе диететикой [Там же. С. 499], очевидно, отличается от естественной адаптации человека к условиям окружающей среды, поскольку её целью является преодоление необходимости, и в то же время она не сковывает и не поработает человека, а напротив, приносит ему радость свободы и владения собой.

Таким образом, можно утверждать, что смирение, которое выходит за пределы выживания

и приспособления человека как природного и социального существа (а зачастую и противоречит ему), а также не поработает личность человека некому безличному началу, но, напротив, способствует её становлению и развитию, можно назвать аскетической формой смирения. Целью аскетического смирения является обретение человеком себя, освобождение от страстей и зависимостей, выход за пределы необходимости. Аскетическому смирению также свойственно самопожертвование, однако в подобном жертвоприношении человек не превращает ни себя, ни других в средство достижения цели, не теряет себя, не самоотчуждается, но обретает себя и обновляется.

Подводя итоги данной статьи, мы можем определить смирение как добровольное подчинение человека неким обстоятельствам, правилам, законам и ценностям. Естественные предпосылки смирения заключаются в биологической и социальной адаптации, целью которых является выживание отдельного человека и всего человеческого вида. Однако смирение это всегда свободный этический выбор человека и не предопределяется инстинктами, рефлексам и законами природы. Дав определение смирения и обнаружив различия в его проявлениях и в способе их оценки со стороны философов, мы выделили две его формы. Первой формой является рабское смирение, ведущее к самоотчуждению человека вследствие подчинения своей воли страстям и отказа от личных ценностей и потребностей. Для рабского смирения характерно принесение человеком себя в жертву некому безличному началу: государству, обществу, зависимости и т. д. Вторая форма смирения — это аскетическое смирение, целью которого является не выживание человека, а его спасение, предполагающее самопожертвование и борьбу за себя и свою свободу. Аскетическому смирению также свойственно самопожертвование, однако в данном случае человек сам является целью своей жертвы, с помощью которой он выражает свою свободу.

Список литературы

1. Бердяев, Н. А. О рабстве и свободе человека / Н. А. Бердяев. — М. : АСТ, 2010. — 320 с.
2. Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук : в 3 т. / Г. В. Ф. Гегель. — М. : Мысль, 1974–1977. — Т. 3 : Философия духа. — 1977. — 471 с.
3. Дарвин, Ч. Происхождение видов путём естественного отбора / Ч. Дарвин. — М. : Просвещение, 1987. — 363 с.

4. Декарт, Р. Страсти души / Р. Декарт // Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках и другие философские работы / Р. Декарт. – М. : Акад. проект, 2011. – С. 255–333.
5. Зимбардо, Ф. Эффект Люцифера: (Почему хорошие люди превращаются в злодеев) / Ф. Зимбардо. – М. : АНФ, 2013. – 740 с.
6. Кант, И. Метафизика нравов / И. Кант // Основы метафизики нравственности. Критика практического разума. Метафизика нравов / И. Кант. – СПб. : Наука, 2007. – С. 259–505.
7. Корель, Л. В. Социология адаптаций. Вопросы теории, методологии, методики / Л. В. Корель. – Новосибирск : Наука, 2006. – 381 с.
8. Краткий словарь по этике / под общ. ред. О. Г. Дробницкого и И. С. Кона. – М. : Политиздат, 1965. – 543 с.
9. Платон. Избранное / Платон. – М. : АСТ ; Харьков : Фолио, 2007. – 491 с.
10. Сенека, Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию / Луций Анней Сенека. – Кемерово : Кемер. кн. изд-во, 1986. – 464 с.
11. Тейяр де Шарден, П. Феномен человека / П. Тейяр де Шарден. – М. : Наука, 1987. – 239 с.
12. Эпиктет. В чём наше благо? Афоризмы / Эпиктет. Марк Аврелий. Наедине с собой. – М. : АСТ : Астрель, 2010. – 348 с.
13. Ямвлих. О Пифагоровой жизни / Ямвлих. – М. : Алетейа, 2002. – 192 с.
14. Ясперс, К. Философия. Книга вторая. Просветление экзистенции / К. Ясперс. – М. : Канон+ : РООИ «Реабилитация», 2012. – 448 с.
15. Ash, S. E. Opinion and Social Pressure [Электронный ресурс] / S. E. Ash. – URL: <http://www.lucs.lu.se/wp-content/uploads/2015/02/Asch-1955-Opinions-and-Social-Pressure.pdf> (дата обращения 23.12. 2015)
16. Milgram, S. Obedience to authority [Электронный ресурс] / S. Milgram. – URL: <http://www.shimer.edu/live/files/338-obediencemilgrampdf> (дата обращения: 13.07.2015).
17. Sherif, M. A study of some social factors in perception: Chapter 2 / M. Sherif // Archives of Psychology. – 1935. – Vol. 27, № 187. – P. 17–22.

Сведения об авторе

Жилина Ульяна Владимировна — аспирант кафедры философии, Омский государственный педагогический университет. Омск, Россия. ulianazhilina@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 5 (387).
Philosophy Sciences. Issue 40. Pp. 48–54.*

HUMILITY AND ITS FORMS

U. V. Zhilina

Omsk State Pedagogical University. Omsk, Russia. ulianazhilina@mail.ru

The need of humility with the surrounding natural and social conditions accompanies a man throughout his life. Humility as a free submission of one's will or the circumstances, is a manifestation of human freedom of choice and largely determines his character and destiny. The importance of the role of humility for human development and the formation of society served as the basis for its evaluation of a number of different thinkers as the virtue necessary for peace and order. At the same time, it has repeatedly raised the question about the harmful side of humility, which enslaves an individual and society. Lack of philosophy criteria to give unambiguous ethical evaluation of humility and to determine its effect on an individual and society creates the need for the philosophical-anthropological study of humility. This article attempts to identify the forms of humility based on their objectives, as well as their constructive and destructive influence.

Keywords: *humility, adaptation, slavery, asceticism.*

References

1. Berdyaev N.A. *O rabstve i svobode* [Slavery and Freedom]. Moscow, AST Publ., 2010. 320 p. (In Russ.).
2. Gegel' G.V.F. *Enciklopediya filosofskih nauk. Tom 3. Filofofiya duha* [Encyclopedia of Philosophy in 3 vol. Vol. 3. Philosophy of Spirit]. Moscow, Mysl' Publ., 1977. 471 p. (In Russ.).

3. Darwin Ch. *Proiskhozhdeniye vidov putyom estestvennogo otbora* [On the Origin of Species]. Moscow, Prosveshchenie Publ., 1987. 363 p. (In Russ.).
4. Dekart R. *Strasti dushi* [Passions of the Soul]. *Rassuzhdenie o metode, chtoby verno napravlyat' svoe razum i otyskivat' istinu v naukah i drugie filozofskie raboty* [The Discourse about Method for Correctly Guide Own Mind and Find the Truth in the Sciences and Other Philosophical Works]. Moscow, Akademicheskii projekt Publ., 2011. Pp. 255–333. (In Russ.).
5. Zimbardo F. *Effekt Lyucifera. Pochemu horoshiye lyudi prevrashchayutsya v zlodeyev* [The Lucifer Effect: Understanding How Good People Turn Evil]. Moscow, ANF Publ., 2013. 740 p.
6. Kant I. *Metafizika npravov* [Metaphysics of Morals]. *Osnovy metafiziki npravstvennosti. Kritika prakticheskogo razuma. Metafizika npravov* [Groundwork of the Metaphysics of Morals. Critique of Practical Reason. Metaphysics of Morals]. St. Petersburg, Nauka Publ., 2007. Pp. 259–505. (In Russ.).
7. Korel' L.V. *Sotsiologiya adaptatsiy* [Sociology of Adaptations]. Novosibirsk, Nauka Publ., 2006. 381 p. (In Russ.).
8. Drobnickiy O.G., Kon I.S. (ed.) *Kratkiy slovar' po ehtike* [Concise Dictionary of Ethics]. Moscow, Politizdat Publ., 1975. 543 p. (In Russ.).
9. Platon. *Izbrannoe* [Collected Works]. Moscow, AST Publ., Har'kov, Folio Publ., 2007. 491 p. (In Russ.).
10. Seneka L.A. *Npravstvennye pis'ma k Lutsiliyu* [Moral Letters to Lucilius]. Kemerovo, Kemerovo Publishing House, 1986. 464 p. (In Russ.).
11. Teyyar de Sharden P. *Fenomen cheloveka* [The Phenomenon of a Man]. Moscow, Nauka Publ., 1987. 239 p. (In Russ.).
12. Epiktet. *V chyom nashe blago? Aforizmy* [What is our benefit? Aphorisms]. Mark Avreliy. *Naedine s soboy* [Alone with Myself]. Moscow, AST, Astrel Publ., 2011. 352 p. (In Russ.).
13. Yamvlii. *O Pifagorovoy zhizni* [On the Pythagorean Life]. Moscow, Aleteya Publ., 2002. (In Russ.).
14. Yaspers K. *Filosofiya. Kniga vtoraya. Prosvetlenie ekzistencii* [Philosophy. Volume Two. Enlightenment of Existence]. Moscow, Kanon + and Reabilitatsiya Publ., 2012. 448 p. (In Russ.).
15. Ash S.E. *Opinion and Social Pressure*. Available at: <http://www.lucs.lu.se/wp-content/uploads/2015/02/Asch-1955-Opinions-and-Social-Pressure.pdf>, accessed 23.12. 2015.
16. Milgram S. *Obedience to authority*. Available at: <http://www.shimer.edu/live/files/338-obediencemil-grampdf>, accessed 13.07.2015.
17. Sherif M. A study of some social factors in perception: Chapter 2. *Archives of Psychology*, 1935, no. 187, pp. 17–22.

УДК 37.01
ББК 6/8.87.5.60.0

ОБРАЗОВАНИЕ КАК САМОСОЗНАНИЕ КУЛЬТУРЫ В ПРОСТРАНСТВЕ ФИЛОСОФСКИХ НАУК

С. В. Иванеев

Университет «Синергия», Москва, Россия

Рассматриваются концепции феномена образования с точки зрения социальной философии и философии образования в контексте самосознания культуры. Проанализированы существующие подходы в соответствии с особенностями и потребностями современной общественной системы, отмечен прогностический потенциал образования как воспроизводственной системы с позиции будущего.

Ключевые слова: образование, самосознание культуры, общество, социальная философия, философия образования, воспроизводство, будущее.

В современном пространстве образования возрастает потребность в развитии его инновационных форм, которые бы выражали особое нормативное пространство, где новые знания, высокие нравственные ценности и ориентиры становятся существенной стороной общественной жизни, входят в её содержание. Связи образовательного пространства и современного общества сложны и многомерны, как и само это пространство. Поэтому в настоящее время актуализируется вопрос не только предоставления знаний, умений, навыков — как традиционной функции образования, но и формирования с учётом новых тенденций и стремительных изменений мировоззрения, культурно-ценностных ориентиров — то есть самосознания культуры. Образование в данном контексте определяет применение транслируемых знаний с учётом конкретных задач и требований современной социальной системы.

Сегодня образовательное пространство исследуется рядом философских дисциплин и направлений, в том числе социальной философией и философией образования. Но демаркационные линии между ними всё ещё чётко не определены, и происходит размывание границ предметной области и выход за её пределы. Поэтому при анализе феномена образования и образовательного пространства требуется бóльшая определённость. Рассмотрим подходы к исследованию образования с точки зрения социальной философии и философии образования.

Социальная философия определяет феномен образования в контексте особого социального института, одновременно считая его частью культуры, социально-культурного взаимодействия людей, проявляемого в форме познания и его конечных результатов, включая знания, опыт, уме-

ния и навыки. В частности, А. С. Порожняков отмечает многомерность его проекций в рамках социальной философии, рассматривая его через призму общественных отношений и влияния на общественное развитие, сферы и структуры. «Социальная философия исследует, прежде всего, общие вопросы взаимоотношения и взаимодействия общества и системы образования, её место и роль в социальной системе» [1. С. 55]. В проблемную область образования в этом контексте входят вопросы функционирования и развития современных систем образования с учётом особенностей развития информационных технологий. Также сюда входят и проблемы социальных функций института образования и его роли в общественной жизни, взаимосвязь и взаимодействие образования с социальной структурой общества и социальной мобильностью. Особое место здесь занимает отражение в системе образования потребностей и интересов общества, социальных групп и личности, роли системы образования в воспроизводстве и изменении социальной структуры, взаимоотношения системы образования с другими социальными институтами.

Но ведь и философия образования изучает общие вопросы взаимодействия общества и системы образования. Действительно, раскрывая статус философии образования в современной отечественной литературе, можно отметить постоянные пересечения с социальной философией. Это происходит отчасти потому, что сегодня в философии образования формирование общего подхода к его сущности ещё не достигнуто. Соответственно, статус философии образования требует своего уточнения.

Так, Б. Л. Вульфсон выделил четыре определения философии образования [2. С. 14]. Первый

подход рассматривает философию образования как особый раздел философии, предметом которого являются общие вопросы образования, изучаемые с философских позиций. Здесь предмет — именно феномен образования как таковой. К примеру, с точки зрения Э. Н. Гусинского и Ю. И. Турчаниновой, философии образования как отрасли научных знаний не существует вообще. Исследованию должны подлежать актуальные философские проблемы теоретической педагогики и сферы образования в целом [3].

При таком подходе общие философские положения используются для обоснования статуса образования и закономерностей его развития, но это уже переходит в ракурсы социальной философии. Здесь задачами философии образования становятся общие проблемы образования, а её предметом — сопоставление различных концепций образования и их критический анализ для поиска предельных оснований консенсуса образовательной системы и педагогической мысли.

Второй подход к определению статуса философии образования рассматривает философию образования как синоним общей педагогики. Так, согласно позиции В. В. Кумарина, «научная педагогика была, есть и останется философией образования» [4. С. 17].

Третий подход рассматривает философию образования как самостоятельную область научных знаний, предметом которой являются наиболее общие, фундаментальные основания функционирования и развития образования.

Четвёртый подход определяет философию образования как общую теорию мира и человека. И здесь явное включение не только социальной философии, но и философии вообще. И. П. Савицкий под термином «философия образования» подразумевает определённую систему представлений о мире и месте человека в нём. Сама система определяет содержательную структуру, основные организационные принципы, цели образования [5].

В данных направлениях философия образования рассматривается как средство прояснения фундаментальных оснований образования. Характеризуя эти основания, Н. В. Смирнова пишет: «Философия образования выявляет двуединую сущность образования: как механизма (формы) воспроизводства культуры и способа воспроизводства человека в его социально-личностных проявлениях» [6]. То есть всеобщее, составляющее предельное основание образования

как процесса воспроизводства, находится и в основании любой образовательной деятельности, независимо от её системы целеполагания, содержания, форм реализации и иных характеристик, обусловленных социокультурной спецификой. Оно связано с предельностью оснований культуры, её символически-смыслового поля и социального бытия. Предельные основания образовательной деятельности — это также сфера социальной философии.

Раскрывая современное понимание философии образования и указывая на её сложность, О. А. Базалук сравнивает структуру философии образования с пирамидой, в основании которой находятся обобщающие положения о человеке как субъекте и объекте исследования, то есть философская антропология, включающая в себя и современные обобщения нейрофилософии, нейропсихологии и т. п. Первый этаж занимает психология как наука, изучающая закономерности возникновения, развития и функционирования психики и психической деятельности человека и групп людей. На вершине пирамиды — педагогика, определённая Б. Бим-Бадом как «наука и искусство совершенствования человека и групп людей с помощью образования, воспитания и обучения» [7. С. 13]. Причём вся предложенная О. А. Базалуком пирамида структуры философии образования действует в условиях непрерывно и нелинейно развивающихся микро- и макросоциальных групп, в масштабах социальной философии [8].

В данном подходе предмет образования ещё более запутан, так как здесь сложно выделить собственно саму философию, её собственную сферу, так как она пересекается с психологией, педагогикой. Что, в принципе, обеспечивает целостность данной пирамиды? С точки зрения данного автора, это место и функция философии образования. Автор считает, что философия образования как теория и практика ещё с Античности выполняла посреднические функции между философией как теоретической основой и образовательными практиками [Там же].

Очевидно, что наиболее общие основания функционирования образования выходят за сферу философии образования и становятся задачей социальной философии. Включённость философии образования в её социально-философские основы фиксирует и О. А. Базалук, который подчёркивает, что философия образования не просто зависит от состояния развития социальной фи-

лософии, как и философии в целом, а через свой методологический аппарат реализует социально-философские наработки в педагогических практиках [8]. Тем не менее эта зависимость остаётся по-прежнему конкретно не раскрытой.

Анализ исследований по философии образования последнего десятилетия приводит к мысли, что сегодня значительная часть философии образования не отвечает стоящим перед образовательно-воспитательной сферой проблемам и задачам. Сегодня, в начале XXI столетия, необходимо перевести исследования в более значимую для текущего момента плоскость, нежели извечные споры об объективности материализма и идеализма в образовательной среде. Саму же проблематику образовательно-воспитательной среды следует рассматривать с мировоззренческих и этических позиций, а более конкретно — на уровнях картин миропонимания, парадигм и концепций [9]. Но это и означает требование концептуально-методологического разграничения этих двух сфер философского знания.

Так, опираясь на философию Гегеля, А. Н. Муравьев рассматривает процесс образования как путь формирования духа, или общественного сознания и культуры. Если посмотреть на образовательный процесс в целом, — полагает он, — становится ясно, ради какой цели происходит смена состояний духа. А совершается она ради понятия как такового, поскольку только понятие как логическая форма выступает итогом, то есть абсолютным, а не лишь относительным, промежуточным результатом процесса образования. На этом основании философия может быть признана высшим, всеобщим способом духа, а не просто более высоким. Поэтому, с точки зрения тотальности процесса образования, отличающейся от любой другой конечной конкретно-исторической точки зрения, все предшествующие понятию формы духовной деятельности оказываются формами генезиса понятия, а само понятие — началом развёртывания системы образования, всеобщим основанием всех особенных форм культуры духа. Вопреки видимости, непосредственный опыт, искусство, религия, эмпирические науки и история философии есть не основания, а только условия достижения всеобщей логической науки, к которой восходит по особым ступеням образование. «Поэтому именно философией как наукой должен завершаться современный образовательный процесс, по определению не могущий не включать в себя высшее

достижение, квинтэссенцию человеческой культуры» [10. С. 248].

В этой абстрактной форме анализируется весьма важное для человека и общества развитие, становление образования как общего качества культуры, субъективности и самосознания, возникающее в историческом процессе и логике саморазвития общества — прежде всего с периода письменной культуры. И здесь же подчёркнуто, что только в целостности «образованного духа» приобретают своё самосознание частные или конкретные направления образования.

Соотношение философии и сферы образования исследуется также в работах А. Огурцова и В. Платонова. Авторы выделяют такие конструкты, как «образы образования», которые определяют отношение философии — философского сознания — и сферы образования. Одной из главных позиций признаётся позиция трансцендентализма, которая, по их мысли, связана с проведением дистанции между философским сознанием и действительностью. При этом делается акцент на процедуре отстранения рефлексии от процессов образовательной системы, допуская однородность интеллектуального пространства и выдвигая идеалы и нормы образования как сферы долженствования в противовес реальной системе образования. Другая позиция — имманентная, при которой философское сознание встроено в процессы образования, а акцент делается на процедурах вживания, понимания, интерпретации, включённой в педагогическое отношение. «Если первую позицию можно назвать позицией “сознания-о-мире образования”, то вторую — позицией “сознания-в-жизни образования”» [11. С. 7].

Проблема соотношения философии и сферы образования тесно связана с более общей — соотношением образования и общества. В свете этой же проблемы рассматриваются особенности образования как системы. В. А. Штурба, С. С. Васильев исследуют это свойство образования в контексте рыночных отношений. Подчёркивается, что, с одной стороны, система образования должна гибко и динамично адаптироваться к социально-экономическим изменениям во внешней по отношению к образованию среде. С другой — она должна быть по возможности стабильной в своей психолого-педагогической основе, не подверженной рыночной конъюнктуре и излишне быстротечным публичным настроениям, бросающимся из одной крайности в другую. Сегодня

на понятии «система образования» существенным образом сказывается личностно-ориентированная парадигма, которая, как известно, отдаёт приоритет личностным образовательным ценностям. Централизованная образовательная система всё более отчётливо превращается в вариативную, открытую для оперативных изменений и обоснованных инноваций в дифференцированную сферу образовательных услуг. Такое представление диаметрально меняет саму парадигму образования, особенно в её прогностической интерпретации. По мысли авторов, при таком подходе система жёстко детерминированных образовательных учреждений, навязываемая человеку и ограничивающая его свободу выбора, отходит на второй план, а главную роль занимает человек, сознательно или на основе консультаций компетентных групп выбирающий индивидуальную образовательную траекторию в соответствии со своими интересами и способностями. Здесь возникает проблема соответствия дифференцированных образовательных потребностей личности предлагаемым образовательным услугам. «При сопоставлении в условиях рыночных отношений образовательных потребностей и образовательных услуг может наблюдаться диссонанс спроса и предложения. Этому явлению должны сопутствовать точно выверенные политика и стратегия образования, тонко и чутко улавливающие назревающие объективные тенденции в обществе, прослеживающие их и в необходимых случаях противодействующие, с помощью, разумеется, правовых механизмов, любым деструктивным явлениям в данной сфере» [12. С. 11].

Здесь важной мыслью является объективность образования, выраженная в его системной организации. Отсюда — необходимость раскрыть факторы, которые регулируют взаимоотношение образования и общества как самостоятельных систем.

Глубокий анализ образования как философской категории мы находим в статье П. С. Гуревича «Философия образования: теория и практика» [13]. Здесь рассмотрены различные уровни и функции образования как социального феномена: образование как компонент человеческой природы, как социальный опыт, взятый в ракурсе его содержания и сохранения для будущих поколений, как сфера духовности, морали и др.; раскрыты цели образования, его общественный смысл и др.

«Образование, — как отмечает П. С. Гуревич, — не просто вид общественной деятельности, изучение которой предполагает нахождение наиболее эффективных способов сохранения и передачи накопленного знания. Последовательное размышление о воспитании неизменно порождает постижение человеческой природы» [13. С. 32]. Рассуждая о воспитании, В. С. Соловьёв пишет одновременно о том, что выражает суть человека как существа: «Высшая, безусловная нравственность также обязывает настоящее поколение передать новому двоякое наследие; во-первых, всё положительное, что добыто прошедшим человечеством, все результаты исторического сбережения, а во-вторых, способность и готовность воспользоваться этим основным капиталом для общего блага, для нового приближения к высшей цели» [14. С. 495]. С другой стороны, подчёркивает П. С. Гуревич, образование погружает исследователей в сферу социальной философии, так как характер общества, его тип и специфика направляют содержание обучения.

Обратим внимание, что образование — не только передача социального опыта. Это трансляция, в которой удерживается его истинность, то есть человеческая субъективность. Это означает, что в его опыт, структуру входят и ценностные ориентиры людей, и их схемы практической деятельности, и особенности взаимопонимания. Подводя итоги своих размышлений, П. С. Гуревич подчёркивает роль образования как фрагмента общесоциальной теории. В общественной системе образования полифункционально. «Оно выполняет различные социальные задачи и в этом смысле может быть определено по-разному: а) образование есть вхождение человека в мир; б) образование есть постижение человеком смысла бытия; в) образование есть обретение человеком собственного образа; г) образование есть пробуждение духовности» [15. С. 148].

Итак, образование является не только специальным институтом и регулятором социализации подрастающих и взрослых поколений, но оно представляет собой глубоко укоренённую в общество часть его культурной, духовной жизни. Но поскольку общество существует на основе его постоянного самовоспроизводства, образование также входит в этот процесс и является особым механизмом (системой), тесно связанным с формированием в обществе вектора будущего.

В самом общем смысле воспроизводственная функция образования оказывается встроенной

в более общий алгоритм взаимодействия образования и общества, которое происходит как диалектический процесс. Здесь существует и отношение тождества (синтез), и отношение различия, и даже определённого противоречия, выступающего как постоянное формирование в сфере образования ещё не освоенных в теории и практике компонентов общественной жизни — знаний, технологий, социальных и культурных норм, ценностей и др. — и их практическое освоение через обучение.

Но вместе с тем инновационное содержание образования переходит в сферу будущего и приобретает статус целей, общественных идеалов и нормативных ориентиров. Здесь воспроизводственная сторона выступает не только как связь образования и общества, но и как способ раскрытия потенциала самого образования.

Предварительно можно сказать, что, если философия образования сконцентрирована на анализе общих вопросов самого образования, учитывая его связи с обществом и с конкретными педагогическими теориями и направлениями, то социальная философия занимается образованием как феноменом, который находится внутри общества и регулируется общественным процессом и его структурами, в свою очередь, воздействуя на общественные отношения.

В реальности такое взаимодействие осуществляется в динамике, в непрерывном становлении, в котором постоянно действующим фактором яв-

ляется именно «достраивание» образованием необходимой для общества целостности (культурно-смысловой, субъектно-объектной, информационно-коммуникативной, нормативной и др.). Но этот процесс оказывается всегда незавершённым, так как общественная система постоянно отстаёт от этой целостности, создавая дистанцию между целями и реальностью, идеалами и существующими нормами, правилами регулирования общественной жизни.

Таким образом, образование в контексте общественного развития функционирует как сфера сосуществования возможного и действительного, фактического и нормативного. Его задачей (вместе с культурой, философией, наукой) является особое распределение открывающихся новых знаний, социальных возможностей, связанных с интересами людей, с общественными отношениями в горизонте времени. Часть новых знаний и социального опыта попадает в настоящее, выступая культурной и предметной средой в практике для современников, а другая часть переходит в сферу идеала, приобретая значение обновлённой регулятивной нормы, целей и задач общества. И эти особенности образования должны выявить и систематизировать социальная философия, открывая тем самым и инновационный потенциал образования, его роль в развитии общества и его культуры, а значит — и в развитии личности.

Список литературы

1. Порожняков, А. С. Институт образования как объект социально-философского анализа / А. С. Порожняков // О-во: политика, экономика, право. — 2010. — № 1.
2. Вульфсон, Б. Л. Философия образования : круглый стол журнала «Педагогика» / Б. Л. Вульфсон // Педагогика. — 1995. — № 3.
3. Гусинский, Э. Н. Введение в философию образования / Э. Н. Гусинский, Ю. И. Турчанинова. — М. : Логос, 2000. — 224 с.
4. Кумарин, В. В. Философия образования : круглый стол журнала «Педагогика» / В. В. Кумарин // Педагогика. — 1995. — № 3.
5. Савицкий, И. П. О философии глобального образования / И. П. Савицкий // Философия образования для XXI века. — М., 1992.
6. Смирнова, Н. В. Образовательный процесс как объект философско-социологического анализа [Электронный ресурс] / Н. В. Смирнова // Credo News. — 1999. — № 5. — URL: <http://credonew.ru/content/view/151/51/>
7. Бим-Бад, Б. М. Педагогическая антропология. Введение в научную и общекультурную дискуссию о человеке как воспитателе и воспитуемом, о путях его самосовершенствования / Б. М. Бим-Бад. — М. : РАО, 2005. — 330 с.
8. Базалук, О. А. Современное понимание философии образования / О. А. Базалук // Филос. мысль. — 2015. — № 4.

9. Семченко, Е. Е. Философия образования: исходные понятия и проблемы [Электронный ресурс] / Е. Е. Семченко // Интернет-журнал «Науковедение». – 2015. – Т. 7, № 2. – URL: <http://naukovedenie.ru/PDF/132PVN215.pdf>
10. Муравьев, А. Н. Философия и образование (историко-философский анализ) / А. Н. Муравьев // Изв. Рос. гос. пед. ун-та им. А. И. Герцена. – 2005. – Т. 5, № 10. – С. 239–250.
11. Огурцов, А. П. Образы образования. Западная философия образования. XX век / А. П. Огурцов, В. В. Платонов. – СПб. : РХГИ, 2004. – 520 с.
12. Штурба, В. А. Образование как социально-культурный феномен / В. А. Штурба, С. С. Васильев // Ист. и социал.-образоват. мысль. – 2009. – № 1. – С. 6–18.
13. Гуревич, П. С. Философия образования: теория и практика / П. С. Гуревич // Знание. Понимание. Умение. – 2006. – № 4. – С. 31–38.
14. Соловьёв, В. С. Сочинения : в 2 т. / В. С. Соловьёв. – М., 1988. – Т. 1.
15. Жихаревич, М. Е. Философия и гражданское образование / М. Е. Жихаревич, Н. Д. Федотова // Философия преподавания и философии. – Калуга, 2000.
16. Баркова, Э. В. Философия межкультурных коммуникаций в проектировании образовательно-воспитательных систем: экофилософский анализ / Э. В. Баркова // Молодёжь и гражданское общество в современном мире: стратегии взаимодействия и модели воспитания : материалы I Междисциплинар. науч. симп. с междунар. участием. – М., 2015. – С. 21–25.
17. Баркова, Э. В. Масштаб личностного развития в целевых установках проектирования экокультуры информационного общества / Э. В. Баркова // Социокультурные среды и коммуникативные стратегии информационного общества : тр. Междунар. науч.-теорет. конф. / отв. за вып. О. Д. Шипунова. – СПб., 2015. – С. 5–8.
18. Бузская, О. М. Экологическая безопасность как критерий развития межкультурных коммуникаций / О. М. Бузская // Вестн. Рос. экон. ун-та им. Г. В. Плеханова. Вступление. Путь в науку. – 2015. – № 1–2 (11). – С. 5–12.
19. Бузская, О. М. Модели проектирования современного социокультурного пространства / О. М. Бузская // Молодёжь и гражданское общество в современном мире: стратегии взаимодействия и модели воспитания : материалы I Междисциплинар. науч. симп. с междунар. участием. – М., 2015. – С. 26–29.

Сведения об авторе

Иванеев Сергей Васильевич — кандидат философских наук, доцент кафедры конституционного и международного права, университет «Синергия». Москва, Россия. sivaneev@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 5 (387).
Philosophy Sciences. Issue 40. Pp. 55–62.*

EDUCATION AS A CULTURAL IDENTITY IN THE SPACE OF PHILOSOPHY

S. V. Ivaneev

University "Synergy". Moscow, Russia. sivaneev@mail.ru

The article considers the concept of the education phenomenon formation from the perspective of social philosophy and philosophy of education in the context of cultural identity. The author analyzes the existing approaches in accordance with the characteristics and needs of modern social systems and underlines the prognostic potential of education as the reproductive system from the future position.

Keywords: *education, self-culture, society, social philosophy, philosophy of education, reproduction, the future.*

References

1. Porozhnyakov A.S. Institut obrazovaniya kak ob'yekt sotsial'no-filosofskogo analiza [Institute of Education as an Object of Social-philosophical Analysis]. *Obshchestvo: politika, ekonomika, pravo* [Society: Politics, Economics, Law], 2010, no. 1. (In Russ.).
2. Vul'fonson B.L. Filosofiya obrazovaniya: kruglyy stol zhurnala «Pedagogika» [Philosophy of Education: Round Table of the Journal "Pedagogy"]. *Pedagogika* [Pedagogy], 1995, no. 3. (In Russ.).
3. Gusinskiy E.N., Turchaninova Yu.I. *Vvedeniye v filosofiyu obrazovaniya* [Introduction to the Philosophy of Education]. Moscow, Logos Publ., 2000. 224 p. (In Russ.).
4. Kumarin V.V. Filosofiya obrazovaniya: kruglyy stol zhurnala «Pedagogika» [Philosophy of Education: Round Table of the journal "Pedagogy"]. *Pedagogika* [Pedagogy], 1995, no. 3. (In Russ.).
5. Savitskiy I.P. O filosofii global'nogo obrazovaniya [On the Philosophy of Global Education]. *Filosofiya obrazovaniya dlya XXI veka* [Philosophy of Education for XXI Century]. Moscow, 1992. (In Russ.).
6. Smirnova N.V. Obrazovatel'nyy protsess kak ob'yekt filosofsko-sotsiologicheskogo analiza [Educational Process as an Object of Philosophical and Sociological Analysis]. *Credo News* [Journal of Theoretical Credo News], 1999, no. 5. – Available at: <http://credonew.ru/content/view/151/51> (In Russ.).
7. Bim-Bad B.M. *Pedagogicheskaya antropologiya. Vvedeniye v nauchnyu i obshchekul'turnuyu diskussiyu o cheloveke kak vospitatele i vospituyemom, o putyakh yego samovershenstvovaniya* [Pedagogical Anthropology. Introduction to the Scientific and General Cultural Debate about the Person as an Educator and Educability, the Ways of its Self]. Moscow, 2005. 330 p. (In Russ.).
8. Bazaluk O.A. Sovremennoye ponimaniye filosofii obrazovaniya [Modern Understanding of the Philosophy of Education]. *Filosofskaya mysl'* [Philosophical Thought], 2015, no. 4.
9. Semchenko Ye.Ye. Filosofiya obrazovaniya: iskhodnyye ponyatiya i problemy [Educational Philosophy: Original Concepts and Problems]. *Internet Journal "Naukovedenie"*, 2015, vol. 7, no. 2. Available at: <http://naukovedenie.ru/PDF/132PVN215.pdf>
10. Murav'yev A.N. Filosofiya i obrazovaniye (istoriko-filosofskiy analiz) [Philosophy and Education (historical-philosophical analysis)]. *Izvestiya Rossiyskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta imeni A. I. Gertsena* [Izvestia: Herzen University Journal of Humanities and Sciences], 2005, vol. 5, no. 10, pp. 239–250 p. (In Russ.).
11. Ogurtsov A.P., Platonov V.V. *Obrazy obrazovaniya. Zapadnaya filosofiya obrazovaniya. XX vek* [Images of Education. Western Philosophy of Education. XX Century]. St. Petersburg, 2004. 520 p. (In Russ.).
12. Shturba V.A., Vasil'yev S.S. Obrazovaniye kak sotsial'no-kul'turnyy fenomen [Education as a Socio-cultural Phenomenon]. *Istoricheskaya i sotsial'no-obrazovatel'naya mysl'* [Historical and Social-educational Ideas], 2009, no. 1, pp. 6–18. (In Russ.).
13. Gurevich P.S. Filosofiya obrazovaniya: teoriya i praktika [Philosophy of Education: Theory and Practice]. *Znaniye. Ponimaniye. Umeniye* [Knowledge. Understanding. Skill], 2006, no. 4, pp. 31–38. (In Russ.).
14. Solov'yev V.S. *Sochineniya* [Works in 2 vol. Vol. 1]. Moscow, 1988. 495 p. (In Russ.).
15. Zhikharevich M.Ye., Fedotova N.D. Filosofiya i grazhdanskoye obrazovaniye [Philosophy and Civic Education]. *Filosofiya prepodavaniya i filosofii* [Philosophy Teaching and Philosophy]. Kaluga, 2000. 148 p. (In Russ.).
16. Barkova E.V. Filosofiya mezhkul'turnykh kommunikatsiy v proyektirovaniy obrazovatel'no-vospitatel'nykh sistem: ekofilosofskiy analiz [The Philosophy of Intercultural Communication in the Design of Educational and Educational Systems Analysis]. *Molodezh' i grazhdanskoye obshchestvo v sovremennom mire: strategii vzaimodeystviya i modeli vospitaniya. Materialy I Mezhdistsiplinarnogo nauchnogo simpoziuma s mezhdunarodnym uchastiyem* [Ecophilosophy Youth and Civil Society in the Modern World: Strategy of Cooperation and Training Model. Proceedings of the I Interdisciplinary Scientific Symposium with International Participation]. Moscow, 2015. Pp. 21–25. (In Russ.).
17. Barkova E.V. Masshtab lichnostnogo razvitiya v tselevykh ustanovkakh proyektirovaniya ekokul'tury informatsionnogo obshchestva [The Scope of Personal Development in Targeted Units of Designing Ecological Culture of the Information Society]. *Sotsiokul'turnyye sredy i kommunikativnyye strategii informatsionnogo obshchestva. Trudy Mezhdunarodnoy nauchno-teoreticheskoy konferentsii* [Socio-cultural Environment and Communication Strategy of the Information Society Proceedings of the International Scientific-theoretical Conference]. St. Petersburg, 2015. Pp. 5–8. (In Russ.).

18. Buzskaya O.M. Ekologicheskaya bezopasnost' kak kriteriy razvitiya mezhkul'turnykh kommunikatsiy [Ecological Safety as a Criterion for the Development of Intercultural Communication]. *Vestnik Rossiyskogo ekonomicheskogo universiteta imeni G. V. Plekhanova. Vstupleniye. Put' v nauku* [Herald of the Plekhanov Russian University of Economics. Introduction. The Way to the Science], 2015, no. 1–2 (11), pp. 5–12. (In Russ.).

19. Buzskaya O.M. Modeli proyektirovaniya sovremennogo sotsiokul'turnogo prostranstva [Model Design of modern social and cultural space]. *Molodezh' i grazhdanskoye obshchestvo v sovremennoy mire: strategii vzaimodeystviya i modeli vospitaniya. Materialy I Mezhdistsiplinarnogo nauchnogo simpoziuma s mezhdunarodnym uchastiyem* [Youth and Civil Society in the Modern World: Strategies and Models of Interaction between Education. Proceedings of the I Interdisciplinary Scientific Symposium with International Participation]. Moscow, 2015. Pp. 26–29. (In Russ.).

УДК 141
ББК 87

ОТНОШЕНИЕ КАК ОСНОВАНИЕ АНТРОПНОСТИ НАУЧНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА КУЛЬТУРЫ

Е. Б. Бабошина

Курганский государственный университет, Курган, Россия

Раскрываются культурологический и антропологический подходы к содержанию научного мировоззрения личности. Определяется, что отношение есть основание научного мировоззрения. Выводится понятие «объективная гуманитарность». Устанавливается, что познание, включая ценностные единицы измерения мира, в процессе и результатах реализует антропологический принцип, проявляющийся в культурных смыслах как субъективно-ценностный компонент знания. Его обнаружение есть важная задача методологии науки и образования, как естественного, так и гуманитарного. В обоснование отношения как антропности научного мировоззрения анализируются позиции М. Бубера, М. Вебера, Х.-Г. Гадамера, Н. Карлова, Т. Куна, М. Хайдеггера и других философов.

Ключевые слова: человек культуры, научное мировоззрение, научная парадигма, принцип антропности, отношение, культурный смысл, гуманитарное знание, естественнонаучный подход.

Научное мировоззрение выступает связующим скрепом между внутренним и внешним мирами человека, «полем» субъективных значений действительности, стремящихся к объективному отражению частного и целого как пониманию. Определение значений можно рассмотреть как психоинтеллектуальный процесс и результат называния осваиваемого мира и придания ему соответствующего смысла. Виды восприятия определяют формы культурного взгляда на мир — рациональную и эмоционально-чувственную, а также принципы познания — научный и вненаучный. Вненаучное познание как сфера свободного творчества, занимая достойное место в культурном процессе, вызывает сложную критику в вопросе о специфике гуманитарного знания как области духовного и нормативного (понимание Г. Риккерта) и его роли в целостном научном мышлении. Современность вопроса, полагаем, связана и с пониманием ограниченности технократической парадигмы в науке, и потому с переосмыслением роли в ней гуманитарного знания.

Сложившиеся подходы к определению различия гуманитарного и естественнонаучного знания имеют выраженный исторический характер, но содержат неизменным «корнем» понимание разной меры точности как объективности в получении знания о мире. Социальная историчность взглядов связана с мировоззренческим содержанием эпохи (например, мифологическое, религиозное, светское, эзотерическое начала в общем мировоззрении). Долгий период в истории человечества представлялось, что хотя гума-

нитарная сфера и обладает большими возможностями влияния на мировоззрение, но его изменение может происходить непрогнозируемым образом. Так, Аристотель противопоставлял «“этос” и “физис” в силу если не беззакония первого», «то всё же из-за отсутствия природной законсообразности», «царства переменчивости и ограниченной закономерности человеческих установлений» [3. С. 370].

Однако с течением времени уместным становится понимание, что установление отношений между людьми, обладая, на первый взгляд, большой свободой, имеет и вполне осязаемые границы, вытекающие из постулируемого этического идеала, его силы и актуальности. Тогда на передний план выходит проблема самой возможности его обоснования, а затем — достижения. Не случайно Х.-Г. Гадамер изучал, какую роль в установлении нравственного бытия играет знание вообще. При этом раскрывал «благо» как «область идеализируемого» через конкретность, относительно чего всеобщее знание «остаётся бессмысленным» [Там же]. И потому начальное противоречие в знании «этоса» и знании «физиса» определяется конкретностью первого и всеобщностью последнего.

При общем согласии с позицией можно увидеть, что мера всеобщности законов может быть разной и в физисе, а конкретное гуманитарное знание может становиться сущностным пониманием целого как всеобщим смыслом. Поэтому важен подход к содержанию научности как миропониманию, позволяющий уточнить

сущность субъективного движения в научной парадигме для выявления её возможности. Иначе невнимание к гуманитарной почве в установках и формах знания о мире считаем показателем негативности и «ненормальности» науки.

В таком контексте по-новому увидим позицию Т. Куна, определявшего «нормальную науку» как основывающуюся на допущении, что «научное сообщество знает», каков «мир» [9. С. 29], доказательства же в пользу знания могут подавлять фундаментальные новшества, провоцируя борьбу за установки. Для нас важность позиции Т. Куна состоит как раз в обращённости к субъективному характеру научной парадигмы, закрепляющейся в качестве универсальной через общепринятость, что со временем усиливает субъективизм научного мировоззрения. В то же время развитие науки вне всякой парадигмы невозможно, это не соответствует логике и органике рационального познания. Понимание диалектики субъективного и объективного подходов в научной эволюции определяет иное видение сходства и различия видов наук, актуализирует гуманитарное знание как общую «почву» в их методологии, что порой выливается в запрос на её единство.

Вопрос о единой методологии науки как проблема целостного понимания мира касается прежде специфики содержания научного мировоззрения, особенности которого в конкретной ситуации проявляют его доступные значения. Соотношение научной картины о мире и мира раскрывается в бесконечности познания как «сличении», где на первое место выходит «означение» как название, объективность которого измеряется близостью субъекта к истине и формой субъективации её переживания как понимания. В поле такого научного иллюстрирования мира неизбежны «метафорические нюансы», которые при выходе субъекта за область понимаемого могут становиться определяющими «эффектами» восприятия, «эфиром» значений определяемой «картины мира», отражая позиции субъекта как отношение или ценностные основания, которые в ряде случаев становятся фокусами нового, задавая меру научности. Таким образом, субъективные позиции-отношения, как мы назвали, могут превосходить в объективности рационализированные формы знания «нормальной» науки как ограничивающие. И считаем, что технократический характер научного мировоззрения как сугубо рациональный не может не быть источником эволюционного кризиса.

Превалирование «рацио» в культуре позволяет определить её в большей мере как формально-знаковую, где знаковое как символическое восприятие мира в силу формализации знаний о мире теряет свою начальную природу формы чувственности образа. Так, в силу технизации жизни возникает закостенелость форм бытия в нивелировании субъективности знаков-кодов, что ведёт не просто к скрытости ценностных установок знания, но к выхолащиванию его живой основы как поля субъективных «означений». У субъекта такой культуры, особенно в её массовости, притупляется восприятие реальности, чем нарушаются непосредственные связи с ней. Итогом выступает склонность к недооценке своей деятельности в мире и ответственности за неё.

Решение проблемы в образовании мы связываем с обращением к культуре как целостному феномену, что предполагает культурологический подход к знанию о мире и его изучению условием становления целостного мировоззрения личности как субъекта культуры. В подходе важен гуманитарный компонент знания, его ценностно-смысловая роль, дополняющая естественнонаучный взгляд. При этом мы учитываем понимание Т. Куна о том, что «никакую естественную историю нельзя интерпретировать, если отсутствует хотя бы в неявном виде переплетение теоретических и методических предпосылок... которые допускают отбор, оценку и критику фактов» [9. С. 42]. Их наличие и есть некоторые основания и естественнонаучной парадигмы, также содержащей пласт субъективности и допущений.

Тенденция же к выстраиванию методологии без учёта специфики познания как гуманитарного процесса может порождать мотив «подтягивания» результатов изучения в «модуль» парадигмы, что может привести к расхождению с реальностью или весьма ограничить возможное понимание. Не в помощь выступает сегодня популистская установка в науке о возможности в ней любого допущения, что, однако, не снимает проблемы доказательства в парадигме, хотя формирует «вкус» к свободе позиций и служит «запасным выходом» из ограничений научной практики. Очевидна не только этически-субъективная, но объективная ограниченность такого популизма, поскольку в научном мировоззрении нельзя обойти проблему гуманитарной культуры учёного как формы его целостного мышления. Её становление может и должно происходить

при культурологическом подходе как реализации идеи целостного образования, строящегося в логике познания, а не только учения как означения, что сближает с методом становления личности в науке, усиливая культуросообразность её научного мировоззрения в раскрытии преемственности и диалогичности идей культурного бытия.

Важной основой гуманитарной культуры в познании выступает вера. Так, по Т. Куну, «споры вокруг парадигм в действительности не касаются способности к решению проблем», то есть во многом связаны с верой в допустимость чего-либо. Более того, по его мнению, принятие решения о новой парадигме может быть основано только на ней, что связано и с научным предвидением, для которого, правда, «должна быть основа (хотя она может не быть ни рациональной, ни до конца правильной)...» [9. С. 204]. В соотношении веры и знания мы видим некий парадокс: понимание истинности знания в парадигме, наряду с другими установками, может возникать при абсолютной вере(!), что, однако, не умаляет значение веры культурного компонента научного мировоззрения.

Истоками веры как базового отношения к познаваемому выступает желание человека в чём-либо как выражение специфики природы ума, которую Н. В. Карлов определяет как «видовые особенности», играющие роль наряду с нравственным чувством. Это «и неудержимая тяга к новому, любознательность, любопытство» [7. С. 4]. В вере можно усмотреть не только момент желательности, но и доверительности, на что, к сожалению, рационализированное мышление почти не обращено, хотя данное допущение веры принципиально в научном мировоззрении.

Для понимания этого считаем полезным обращение к М. Буберу, подчёркивавшему, что «невозможность обоснования указывает не на недостаток моих интеллектуальных способностей, а на существенную особенность моего отношения к человеку, которому я доверяю, или к содержанию, которое я признаю истинным» [1. С. 234]. И это отношение по сути своей не строится на «основаниях» и не следует из них, при этом ссылка на позиции, по его мнению, никогда не объяснит веры до конца.

Значение подхода философа состоит для нас в том, что в нём обосновывается ценностный компонент знания. Философ также увидел, что вера в отличие от рациональности «запрашивает»

всё бытие человека, неделима и всеохватна. В сути отношений «я» и «ты» он объективирует доверие как проявление истока соприкосновения. «Отношение признания основано на акте принятия: моя личностная целостность принимает то, что я признаю истинным» [Там же]. Так в вере проявляется не только её целостный, но и культуротворящий характер в отношении человека к бытию. Вера усиливает целостность мировосприятия, выступая субъективным началом его научности.

Вместе с тем субъективность научного взгляда, основанная на вере в её интуитивном прозрении и оперируемая фактами внерациональности, становится формой не только научной интуиции, но прогноза, а её объективирующая роль подтверждается коллективностью пребывания в ней. Сошлёмся на пример Т. Куна об опыте группы физиков-ядерщиков, сумевших распознать траекторию альфа-частиц и электронов с помощью интуитивного коллективного начала. По его мнению, подобное происходит благодаря целостности восприятия, характер которого условен, связан с неявным знанием или тем воплощённым «в преобразовании стимула в ощущение» [9. С. 251–252, 254].

Следовательно, неявность отношения в знании естественна. В то же время неявность культурного контекста прослеживается в языке как знаковой системе и может быть обнаружена благодаря её анализу. В этом очевидна значимость гуманитарного познания, где каждый его новый уровень связан с новой мерой осмысленности неявного как являющегося, что нельзя достичь без анализа субъективного компонента знания как культурного элемента или — что часто в контексте одно и то же — ценностного отношения.

Гуманитарное познание отличается не просто чувственным, но ценностно-установочным содержанием, в совокупности определяющим метафорический язык, благодаря которому познаваемое выступает субъективно окрашенным явлением. В естествознании данный язык смещён к рационально-символьной форме, но аксиоматично присутствует в формулировании изучаемого предмета в том числе, поэтому исток различий между двумя формами познания нам видится относительным, содержащим различия, в частности, в уровне «свободы» субъективного языкового выражения как проявления специфики предмета изучения, его цели. Понятие свободы определяется во многом возможностями языка,

зависящего и от внутренней готовности субъекта к его применению.

Итак, развитие любой науки в сторону расширения поля интерпретации фактов в наращивании знания приводит к расширению и углублению видения и расхождению с имеющейся парадигмой. По этой причине возникает необходимость объективации новых мировоззренческих актов для их обнаружения и восприятия как особого смысла, пусть неявного, то есть возникает необходимость «объективной гуманитарности (-стики)» [авторский термин и понятие.— Примеч. авт.]. В нашем понимании её смысл заключён в утверждении неявного понимания как важного субъективного образа понимания нового знания в допустимом приближении к открытию и интерпретации сути явлений. Объективация неявности связана с образом как информативным кодом, одновременно интуитивно и рационально проникающим в познаваемое, что при удачной попытке становится и понимаемым. Возникает согласие не только с увиденным как познанным, но с его субъективным представлением, что означает и согласие с интерпретацией. Факты доказывают справедливость сказанного (понимающие друг друга физики, по Т. Куну). Понимание между субъектами познания может происходить и на уровне отвержения, непризнания позиций, что может свидетельствовать всё же о заложенном в неявном знании сущностном понимании предмета и характера его изучения. Такая объективная гуманитарность в контекстном понимании честна и правдива, в чём заключено её важное и этическое значение.

Понимание такого гуманитарного движения в науке позволяет увидеть особые возможности человека как субъекта в ней, что важно для современной культуры. Сближение естественно-научной и гуманитарной парадигмы науки происходит под влиянием ряда объективных событий в культуре прежде всего в силу глобализации и роста цивилизационных возможностей, обостряющих вопрос о человеке. Согласимся с М. Хайдеггером в подходе к данному вопросу, что особое положение человека в мире связано с событийностью как главной чертой, где он «сбывается только в со-бытии истины как требующейся для него» [11. С. 236]. Это запрашивает мироотношение (антропологический принцип), являющееся истоком всякого начала — донаучного и вненаучного, значимо определяет человеческую деятельность. В том числе наука в рас-

крытии сущего помогает человеку прежде стать собой. «Эти три — мироотношение, установка, вторжение — в своём исходном единстве вносят зажигательную простоту и остроту присутствия в научную экзистенцию», и ни одна из областей познания не имеет превосходства над другой, «ни природа над историей, ни наоборот» [Там же. С. 16–17], как и метод.

Таким образом, М. Хайдеггер, анализируя различия естественных и гуманитарных наук, доказывает изначальную значимость позиции человека, его отношения к сущему, где решающим выступает становление самого субъекта, благодаря чему человек утверждает собственный статус в мире. Именно мироотношение, по М. Хайдеггеру, пронизывает «все науки как таковые, заставляет их искать само по себе сущее», гуманитарные же науки «именно для того, чтобы остаться строгими, должны непременно быть неточными» [Там же. С. 44, 45]. Положения философии о роли взгляда человека в познании помогают расширить значение субъективного начала знания, связать его с отношением прежде, чем с миропониманием. Итак, развитие научного знания связано и с изменением отношения человека к себе и миру, определяющим иное видение и интерпретацию, где и насколько это возможно в соотношении с истиной как мерой понимания, постоянный рост которого ведёт и к росту влияния человека в мире. Это указывает и на усиление субъектности, которая, в отличие от простой субъективности, как сущее в человеке, отличается стремлением к объективному отношению к себе и миру. Одновременно с этим усиливается ответственность и за мироотношение как основу научности. Понятно, что важным становится изучение не только влияния, но и его последствий. Введение в современную науку и в первую очередь в естествознание антропного принципа — доказательство понимания осмысленной роли человеческого присутствия в мире, особенностей познания для формулирования выявляемых смыслов. Неслучайность свойств Вселенной подчёркивает английский астрофизик П. Девис. В его понимании «антропный принцип сродни религиозному объяснению мира: бог сотворил мир, чтобы люди населяли его» [4].

По М. Веберу, важное противоречие науки о человеке состоит в несовпадении установки и способа получения знания, «между необходимостью понять и специфическим аспектом рационального толкования», но всё же «общее на-

правление исторического развития определяется... большими идеями, которые и определяют тип мирозерцания...» [2. С. 750]. Мир человека — это мир смыслов. Но вместе со свободой выбирать цель существования человек выбирает и логику, заключённую в идее, картине мира, потому свобода человека весьма относительна. Более того, он нуждается в постулировании сверхмирного принципа, в чём состоит главная значимость гуманитарных наук, в которых исследуется мир человеческих идей и устремлений.

Об особом статусе гуманитарных наук писал Х.-Г. Гадамер, подчёркивая, что в опыте искусства мы имеем дело с истинами, решительно возвышающимися над сферой методического познания, а индуктивный метод позволяет высвободиться от метафизических допущений, сохраняя полную независимость «от того, каким именно мыслится становление наблюдаемого явления» [3. С. 45]. Сближение методологии гуманитарных наук с естественными философ не считал положительным фактом, так как гуманитарное понимание происходит в улавливании однократности и «исторической конкретности». Основным определял метод восхождения от абстрактного к конкретному — индивидуальному и субъективному опыту и считал, что «не существует никако-

го собственно метода гуманитарных наук» [Там же. С. 49]. Образование как сфера гуманитарного мыслилась им ведущим способом преобразования природных задатков и возможностей.

Из общего анализа, приведённого в статье, можно заключить, что, несмотря на разные цели и предметы познания естественных и гуманитарных наук, естественнонаучное и гуманитарное образование имеет или может иметь в качестве общего мироотношение, влияющее как на его содержание, так и на методику преподавания, формирующих менталитетные характеристики процесса и его результат. Поэтому столь важно в образовании в целом и в отдельном его виде определение этической основы как идеологии культурного развития или субъективного компонента, закладываемого в научную картину мира и общее мировоззрение личности. Отношение к усваиваемому в этом случае выступает не «сухим остатком» или побочным эффектом образовательного продукта, но единицей приобщения к культурному коду как мотиво- и смыслообразующему содержанию научности мировоззрения личности — неотъемлемому, но во многом сознаваемому и регулируемому явлению в становлении человека культуры.

Список литературы

1. Бубер, М. Два образа веры : пер с нем. / М. Бубер ; под ред. П. С. Гуревича, С. Я. Левит, С. В. Лезова. — М. : Республика, 1995. — 464 с.
2. Вебер, М. Наука как призвание и как профессия / М. Вебер // Самосознание европейской культуры XX века: мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. — М. : Политиздат, 1991.
3. Гадамер, Х.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер. — М. : Прогресс, 1988. — 704 с.
4. Дэвис, П. Случайная Вселенная / П. Дэвис. — М., 1985. — 144 с.
5. Деруэ, Ж.-Л. Социология образования: в поисках общества / Ж.-Л. Деруэ // Журн. социологии и социал. антропологии. — 1999. — № 2. — С. 179–191.
6. Дильтей, В. Описательная психология / В. Дильтей. — М. ; СПб., 1996. — 154 с.
7. Карлов, Н. В. Преобразование образования / Н. В. Карлов // Вопр. философии. — 1998. — № 11. — С. 3–20.
8. Карлов, Н. В. Путь познания, или Дорогу осилит идущий / Н. В. Карлов // Вопр. философии. — 1996. — № 5. — С. 3–21.
9. Кун, Т. Структура научных революций / Т. Кун ; сост. В. Ю. Кузнецов. — М. : АСТ, 2001. — 608 с.
10. Риккерт, Г. Науки о природе и культуре / Г. Риккерт. — М., 1998. — 147 с.
11. Хайдеггер, М. Время и бытие: статьи и выступления / М. Хайдеггер. — М. : Республика, 1993. — 447 с.

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. 5 (387).
Philosophy Sciences. Issue 40. Pp. 63–68.*

ATTITUDE AS THE BASIS FOR THE ANTROPOLOGIC PRINCIPLE BY SCIENTIFIC WORD-VIEW OF THE MAN OF CULTURE

H. B. Baboshina

Kurgan State University, Kurgan, Russia. Kgu_pf@mail.ru

The article is devoted to the role of cultural and anthropological approaches to the development to the scientific word-view by a person. The author devotes, that the attitude as the basis by scientific word-view of a person, to put a conception of “objective humanitarian”. The author underlines, that the valuable attention to the word is realizing the anthropological principle in the cognition as the cultural senses by knowledge. The important task of methodology by science, both the natural, and the human, is discovering of it. In the content of the article are analyzed the positions of M. Buber, M. Veber, H.-G. Gadamer, N. V. Karlov, T. Kun, M. Heidegger and many other philosophers.

Keywords: *a man of culture, the scientific word-view, the scientific basis, the anthropological principle, the attitude, the cultural sense, the humanitarian knowledge, the natural-scientific approach.*

References

1. Buber, M. Dva obraza very [Two Images of Faith]. Moscow, Respublika Publ., 1995. 464 p. (In Russ.).
2. Veber M. Nauka kak prizvaniye i kak professiya [Science as a Vocation and a Profession]. *Samoznaniye evropejskoy kul'turi XX veka: mislit'el' i i pisat'eli Zapada o meste kul'turi v sovremennom obshchestve* [Self-awareness of European Culture of the Twentieth Century: Thinkers and Writers of the West about the Place of Culture in Modern Society]. Moscow, Politizdat Publ., 1991. (In Russ.).
3. Gadamer, X.-G. *Istina i method: osnovi filosofskoy germeneytiki* [Truth and Method: Fundamentals of Philosophical Hermeneutics]. Moscow, Progress Publ., 1988. 704 p. (In Russ.).
4. Devis P. *Sluchajnaya Vselennaya* [The Accidental Universe]. Moscow, 1985. 144 p. (In Russ.).
5. Deruye G.- L. Sotziologiya obrazovaniya: v poiskah obshchestva [Sociology of Education: In Search of the Company]. *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noy antropologii* [Journal of Sociology and Social Anthropology], 1999, vol. 2, pp. 179–191. (In Russ.).
6. Dil'tey V. *Opisat'el'naya psihologiya* [Descriptive psychology]. Moscow, St. Petersburg, 1996. 154 p. (In Russ.).
7. Karlov N.V. Preobrazovaniye obrazovaniya [Transforming Education]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 1998, no. 11, pp. 3–20. (In Russ.).
8. Karlov N.V. Put' poznaniya, ili Dorogu osilit iduschiy [The Path of Knowledge, or The Road by Walking]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 1996, no. 5, pp. 3–21. (In Russ.).
9. Kun T. *Struktura nauchnih revol'utstiy* [The Structure of Scientific Revolutions]. Moscow, AST Publ., 2001. 608 p. (In Russ.).
10. Rikkert G. *Nauki o prirode i kul'ture* [Science and Nature Culture]. Moscow, 1998. 147 p. (In Russ.).
11. Haydegger M. *Vrem'a i bitiye: Stat'yi i vistupleniya* [Time and Being: Articles and Speeches]. Moscow, Respublika Publ., 1993. 447 p. (In Russ.).

УДК 13:159.922
ББК 87.2+88.4+88.6

ФУНКЦИИ ИЗМЕНЁННЫХ СОСТОЯНИЙ СОЗНАНИЯ В КУЛЬТУРЕ: ТВОРЧЕСТВО

А. В. Ярославцева

Новосибирский государственный медицинский университет, Новосибирск, Россия

Рассматривается связь творчества с изменёнными состояниями сознания, отстаивается тезис о том, что когнитивная (творческая) новизна является функцией от когнитивного разнообразия, когнитивной сложности, которые подразумевают наличие девиаций в состояниях когнитивной системы, многообразие состояний сознания, когнитивной системы в целом.

Ключевые слова: *сознание, состояния сознания, изменённые состояния сознания, творчество, культура.*

Земля похожа на гигантское животное,
или, скорее, на неодушевлённый овощ.

И. НЬЮТОН

Одно из важнейших видоспецифических отличий человека — культура. Понятие «культура» охватывает результаты творчества людей, не называет ничего кроме результатов творчества людей. Поскольку человек адаптируется к среде, обновляет человеческое социальное бытие посредством культуры, творчество имеет ключевое значение для выживания человечества как вида. Это порождает огромный интерес к «механизмам» творчества, знание которых может позволить сознательно культивировать творческие способности или, как минимум, не препятствовать развитию творческого потенциала людей. Статья посвящена связи творчества со множеством состояний сознания, отличающихся (отклоняющихся) от нормального, то есть со множеством изменённых состояний сознания (ИСС).

Философы давно обратили внимание на связь творчества с изменёнными состояниями сознания. Платон, типологизируя изменённые состояния сознания, которые у него предстают как «виды одержимости и неистовства», говорил, в частности, что «*третий вид одержимости и неистовства — от Муз, он охватывает нежную и непорочную душу, пробуждает её, заставляет выражать вакхический восторг в песнопениях и других видах творчества и, украшая несчётное множество деяний предков, воспитывает потомков. Кто же без неистовства, посланного Музами, подходит к порогу творчества в уверенности, что он благодаря одному лишь искусству станет изрядным поэтом, тот ещё далёк от со-*

вершенства: творения здравомыслящих затмят-ся творениями неистовых» [5. Федр, 245а].

Шопенгауэр, ссылаясь на Сенеку, утверждает, что Аристотель как-то замечал, что «*не было ещё ни одного великого ума без примеси безумия*» [9. С. 169]. Шопенгауэр также высказывает мнение, что «*у гениальности и безумия есть такая грань, где они соприкасаются между собою и подчас переходят друг в друга, и даже поэтическое вдохновение признавалось видом безумия*», и в качестве подтверждения цитирует Горация, говорящего о сходстве первого и второго: «*Сойди же с неба, о Каллиопа, дай, Царица Муз, мне долгую песнь — пускай то флейты ль звук, иль голос звонкий, дивные ль струны кифары Феба, вы слышите? Иль сладко безумье так прельщает слух и зренье моё?*» [1. III, 4], ссылаясь на то место трактата «О прорицании [дивинации]» Цицерона, где последний утверждает: «*Часто ещё бывает, что наш дух сильнейшим образом возбуждается <...> И это возбуждение как раз и свидетельствует о наличии в душе человека божественной силы... Демокрит даже отрицал, что кто-нибудь может быть великим поэтом, если ему не свойственно состояние исступления (furor). То же говорит и Платон. Пусть он называет это исступлением, если ему нравится, важно, что он это исступление восхваляет...*» [8. I, 37]. Шопенгауэр интерпретирует «Торквато Тассо» Гёте как произведение, где «*перед нами изображено не только страдание, характерное мученичество гения как такового, но и его постепенный переход к безумию*» [9. С. 170].

Интерес Шопенгауэра к соответствующей проблематике, в свою очередь, существенно связан с формированием в XIX столетии психиатрии, сопряжённым с появлением патографии. Знакомство Шопенгауэра с патографическими описаниями одарённых людей, а также достаточно серьёзное отношение к этой разновидности медицинского творчества, получившего широкое распространение в европейской и отечественной психиатрии, подтверждается, в частности, фразой: «факт непосредственной близости между гениальностью и безумием подтверждается биографиями очень гениальных людей, например Руссо, Байрона, Альфьери, и анекдотами из жизни других» [9. С. 170].

Появление патографии свидетельствует о том, что одарённые люди, внёсшие особенно крупный вклад в культуру, сразу же попали в поле зрения вновь появившейся отрасли медицинского знания и практики и уже не выходили из него. XIX век был примечателен тем, что множество изменённых состояний сознания было медикализировано: отдано в ведение психиатрии, что являлось одновременно следствием и причиной возникновения психологии как науки и психиатрии как отрасли медицинского знания. Таким образом, работы патографов обозначают начальный пункт не только сугубо медицинского, но и современного взгляда на ИСС и культуру, в котором все гении выглядят сумасшедшими и/или демонстрирующими девиантное поведение и мышление, а всё девиантное в поведении и мышлении является уделом психиатрии. Собственно, этим же фактом, то есть неустанным медицинским вниманием к процессам творчества, значительно обусловлено само присутствие вопроса о связи творчества и изменённых состояний сознания в современной философской литературе.

С другой стороны, несмотря на медикализацию изменённых состояний сознания, медицина прошлого и настоящего существенно подвержена культурному влиянию в этом вопросе. И. Е. Сироткина отмечает, что, конечно же, невозможна точная постановка медицинского диагноза через много лет после смерти — то есть то, чем занимались патографы прошлого и настоящего. Поэтому патография медицинским экспертным авторитетом *санкционирует общекультурную точку зрения* на людей, создающих и обновляющих культурные содержания: «Болезнь в патографии — не результат медицинского исследования, не вывод, а предпосылка. Патограф начина-

ет с того, что его герой болен (вариант: страдает фрейдистскими невротами и комплексами), и эту идею он получает из культуры <...> хотя авторы патографий и претендуют на то, чтобы открыть нечто новое в писателях, они лишь санкционируют уже существующее мнение об их болезни, будь это мнение справедливо или нет» [6]. Такое влияние культуры на рассматриваемую отрасль медицинского знания также не должно вызывать у нас удивление. В системах представлений об изменённых состояниях сознания, как и в знании в целом, очень важную роль играют ценности [13], которые просто не могут иметь исключительно медицинское происхождение. При этом фактически психиатрия тесно вовлечена в решение задачи обеспечения социальной безопасности, что опять же делает психиатрическое действие мотивированным преимущественно социокультурной ситуацией, а не сугубо медицинскими целями и ценностями [10].

Что же касается причин, вызвавших в культуре чёткую ассоциативную связь между гением и безумием, то Сироткина отмечает: медицинские биографии гениев часто исходят из романтической концепции творчества, непосредственно предшествовавшей появлению психиатрии и обладавшей большим культурным влиянием — идеи о том, что *«творчество по своей иррациональности, спонтанности, стихийности сродни болезни. Эта, всё ещё зажигающая воображение читателя идея восходит к древнегреческому мифу об “энтузиазмосе” — огне, который боги посылают своим избранникам. Те, кого коснулся божественный огонь, становятся пророками и поэтами. В восемнадцатом веке, вспомнив об этом мифе, романтики назвали себя “божественными безумцами”. С их лёгкой руки спонтанность, интуиция, эмоциональность стали почти обязательными свойствами гения. По словам историка, “гений теперь понимался не как специфическая способность, которой обладает творческий человек, а как некая владеющая им самим сила”* [Schaffer 1990, 83]. Однако подчёркивание бессознательной, *“не от мира сего” природы творчества не прошло романтикам даром. Когда гением заинтересовались врачи, они превратили то, что прежде считалось божественной болезнью, в медицинский диагноз* [Porter 1987, 65]» [6]. Иными словами, передача безумия, которое до этого уже было прочно связано в культуре с гениальностью, в ведение психиатрии весьма органично провоцировало врачей, которые, как

и их лишённые медицинского образования современники, принадлежали к определённой культуре, ассоциировавшей творческие способности и безумие, на постановку диагнозов гениям.

Классические психологические работы, посвящённые изменённым состояниям сознания, отстаивают наличие причинно-следственной связи между ИСС и творческими актами: «человек всегда стремился вызвать у себя ИСС в попытке получить новое знание, вдохновение или опыт... Известны многочисленные примеры внезапно-го озарения, творческого инсайта и разрешения сложных проблем, случающихся у человека, когда он погружён в такие ИСС, как транс, дремота, сон, пассивная медитация или наркотическая интоксикация» [4]. В качестве обоснования наличия этой связи психологи также используют положения о превербальном и преимущественно бессознательном характере творчества.

Помимо этого, современность увязывает гениальность и когнитивные расстройства нейрологическим способом: в известной статье коллектива авторов (Андреас Финк, Матиас Бенедек, Бернард Вебер и др.) «Творчество и шизотипия с точки зрения нейронауки» сообщается, что в эксперименте с использованием метода магнитно-резонансной томографии было обнаружено сходство моделей функциональной активности мозга «нормальных» людей в процессе творческой идеации [в психологии это способность порождения образов актуально невоспринимаемых стимулов и произвольного оперирования этими содержаниями сознания. — *Примеч. авт.*], с одной стороны, и у лиц с психометрически выявленной шизотипией [одно из расстройств шизофренического спектра. — *Примеч. авт.*], с другой [12]. Идея эксперимента возникла не на пустом месте. В рассматриваемой статье приводится обширный перечень работ когнитивных психологов, которые в той или иной форме высказывали утверждение о сходстве творческого мышления с «психотическим» или «шизофреническим» и пытались объяснить этот феномен.

Философы придерживаются указанной точки зрения, подкрепляя её новыми аргументами, объяснительными моделями.

К. Ясперс, психиатр и гениальный философ, отмечал, что «специального эмпирического исследования заслуживает вопрос о том, какие формы болезней несут в себе не только разрушительное, но и позитивное значение. В связи с патологиями выдающихся людей то и дело возникает

следующая дилемма: проявляется ли творческий дар этих людей вопреки болезни или выступает в качестве одного из её следствий. В пользу последней возможности свидетельствуют такие феномены, как повышенная творческая продуктивность при гипоманиакальных фазах, появление содержательных элементов эстетического характера во время депрессивных состояний, метафизический опыт, связанный с шизофреническими переживаниями. Вопрос о возможном позитивном значении болезни возникает и в связи с некоторыми историческими событиями» [11].

Согласно Е. Н. Князевой, живой организм, понимаемый как сложная адаптивная система, допускает хаос, который, с одной стороны, делает систему более гибкой и позволяет лучше приспособляться к условиям окружающей среды, с другой — делает её хрупкой и уязвимой [2. С. 263]. Человеческий организм и с когнитивной точки зрения может быть представлен как сложная адаптивная система, «балансирующая на краю хаоса». Творчество в этом случае будет шагом к усложнению и улучшению структуры. Возможность эволюции (самоорганизации) сложных систем, безусловно, является преимуществом, однако это преимущество необходимо сопряжено с существенным недостатком — возможностью катастрофического, разрушительного сценария развития событий, которая также актуальна для сложных адаптивных систем. С этой точки зрения, гений самым естественным образом «балансирует между мудростью и безумием» [Там же. С. 265].

Психическая организация одарённых, наиболее успешных в творчестве людей неустойчива. Это придаёт их когнитивным процессам необходимые для творчества гибкость, пластичность, дивергентность — и одновременно совершенно объективным образом сближает талантливых с сумасшедшими; объясняет стремление творческих людей к когнитивным состояниям, отчасти сходным с психотическими [Там же. С. 266–271].

Связь творчества и изменённых состояний сознания отмечается в современности на уровне обыденного мировоззрения: «художник должен быть немного или сильно сумасшедшим, чтобы творить», «люди творческие часто немного отличаются своим поведением, но это только потому, что их сознание в постоянном творческом мыслительном процессе», «каждый художник по-своему ненормален, и это нормально» — такого рода комментарии к коллективному

обращению, направленному против принудительного помещения известного отечественного художника в психиатрическую клинику, являются типичными и находят поддержку у аудитории [7], одновременно свидетельствуя о том, что точка зрения, связывающая необходимой связью гениальность и девиантность и в наши дни имеет общекультурное значение.

Можно ли считать, что философы, интересовавшиеся этим вопросом, психологи, учёные, занимающиеся поиском нейрологических коррелятов сознания, обнаружили случайные связи, имели дело с простыми, ничего не значащими совпадениями, а общественное мнение и вовсе не стоит принимать в расчёт?

Здравый смысл нам подсказывает, что творчество, создание нового, ранее не существовавшего, требует отклонения, выхода за пределы уже имеющегося, причём не только в плане результатов, но и в плане состояний когнитивной системы. Если мы делаем всё, как обычно, то получаем обычный результат, на который мы, собственно, и рассчитываем. Воспроизводимость результатов при наличии отработанной технологии, включая возможность достижения таким способом редких, уникальных и особо ценных когнитивных состояний — йогического самадхи, ригпа Дзогчена, «пробуждения» в буддизме — представляет безусловную ценность для человеческой культуры. Однако культура нуждается в обновлении, а для того чтобы получить существенно новый результат, необходимо придерживаться достаточно нетривиального образа мышления и действия. Привычные модусы функционирования когнитивной системы дают нам возможность получать вполне знакомые результаты. Значимое культурное творчество — результат отклонений от нормы, в том числе в когнитивной сфере — и оно не может быть чем-либо иным: *«творческая способность — это способность неожиданно, иначе соединить, может быть, даже известные вещи, радикально переструктурировать элементы, в результате чего в исследуемом или конструируемом предмете обнаруживается новый смысл»* [2. С. 266]. Иными словами, творчество — это девиация.

Далеко не все отклонения удачны в плане решения жизненных вопросов. Так, К. Ясперс отмечал, что психозы можно интерпретировать как неудачные попытки решить экзистенциально важную проблему: *«в крайних проявлениях психозов можно усмотреть нечто символическое*

для человека в целом и понять их как искажённые и извращённые попытки осуществления и развития граничных экзистенциальных ситуаций, обших для всех нас» [11]. Это верно и относительно культурного творчества.

Не все необычные действия ведут к культурно ценным результатам, не всё отклоняющееся в познании имеет культурное значение. То есть нельзя на самом деле утверждать, что нет никакой разницы между гением и сумасшедшим.

А. Шопенгауэр делает очень ценное замечание, что гения отличает не только специфическая способность к познанию [идей] вещей, независимая от закона достаточного основания, но и приобретённое искусство делать доступным своё видение существующего другим людям: *«Художник заставляет нас смотреть на мир его глазами. То, что у него такие глаза, что он познаёт сущность вещей вне всяких отношений, — это и есть природный дар гения; но то, что он способен разделить с нами этот дар, дать нам свои глаза, это приобретённая техника искусства»* [9. С. 172–173].

Отличие гения от помешанного — не в способности к девиации, которая присуща и тому, и другому, а преимущественно в способности обогащать культуру культурно ценными содержаниями. С точки зрения Шопенгауэра, эта способность достигается путём усвоения технической стороны искусств или, более широко, уже имеющихся культурных содержаний, методологии их «производства».

При этом нормальный гений, или гений, успешно преодолевающий свою ненормальность, — нонсенс, то есть бессмыслица. И он не может быть отклоняющимся только в плане собственно культурно ценного творчества, потому что когнитивная система, как и организм человека, сам человек — холистическое целое.

Физиологические, биохимические, поведенческие отклонения от нормы, которые массово отмечались патографами [3], наблюдаемые у тех людей, которые существенно превышают норму культурного творчества (то есть у гениев), являются ожидаемыми и несущественными в плане характеристики творческой способности человека, поскольку если человек творящий является целым, то на всех уровнях, на которых протекают процессы творчества — нейрхимическом, идеальном, включая уровень принципов и стратегий, — мы должны признать наличие девиаций, если признаём наличие какой-либо корреля-

ции между происходящим в организме человека и происходящим в его сознании.

Несмотря на то что только отдельные когнитивные девиации имеют культурную ценность, творчество без них немыслимо. Творчество невозможно без изменённых состояний сознания, необходимым образом связано с вариабельностью состояний когнитивной системы. Можно даже предположить, что качество и масштаб творческих процессов прямо связаны с разнообразием и масштабом доступных изменённых состояний сознания.

Именно мера изменчивости, девиантности, сложность организации когнитивной систе-

мы, которая проявляется, в том числе, в широте спектра доступных состояний сознания, обеспечивает возможность культурного творчества, созидательной активности в целом.

В вопросе о связи творческой способности с изменёнными состояниями сознания мы достаточно единодушны (здравый смысл, естественнонаучные и гуманитарные дисциплины): когнитивная (творческая) новизна может рассматриваться как функция от когнитивного разнообразия, когнитивной сложности, которые подразумевают наличие девиаций в состояниях когнитивной системы, многообразие состояний сознания.

Список литературы

1. Гораций, Квинт. Оды [Электронный ресурс] / Квинт Гораций. — URL: http://royallib.com/book/goratsiy_kvint/odi.html
2. Князева, Е. Н. Энактивизм: новая форма конструктивизма в эпистемологии / Е. Н. Князева. — М. ; СПб. : Центр гуманитар. инициатив ; Универ. кн., 2014. — 352 с.
3. Ломброзо, Ч. Гениальность и помешательство / Ч. Ломброзо. — М. ; Азбука, 2015. — 352 с.
4. Людвиг, А. М. Изменённые состояния сознания [Электронный ресурс] / А. М. Людвиг // Тарт Ч. Изменённые состояния сознания / пер. с англ. Е. Филиной, Г. Закарян. — М. : Эксмо, 2003. — 288 с. — URL: <http://www.universalinternetlibrary.ru/book/12589/ogl.shtml>
5. Платон. Собрание сочинений : в 4 т. / Платон. — М. : Мысль, 1993. — Т. 2. — 528 с.
6. Сироткина, И. Е. Патография как жанр: критическое исследование [Электронный ресурс] / И. Е. Сироткина // Мед. психология в России. — 2011. — № 2. — URL: http://www.medpsy.ru/mprj/archiv_global/2011_2_7/nomer/nomer10.php
7. Спасём жизнь московскому художнику Лахтунову Павлу Павловичу [Электронный ресурс] : петиция на сайте Change.org. — URL: <https://www.change.org/p/спасем-жизнь-московскому-художнику-лахтунову-павлу-павловичу>
8. Цицерон, Марк Туллий. О дивинации [Электронный ресурс] / Марк Туллий Цицерон // Цицерон Марк Туллий. Избранные сочинения. — URL: http://royallib.com/book/tsitseron_mark/izbrannie_sochineniya.html
9. Шопенгауэр, А. Собрание сочинений : пер. с нем. : в 6 т. / А. Шопенгауэр / под общ. ред. А. Чанышева. — М. : ТЕРРА : Республика, 1999. — Т. 1 : Мир как воля и представление. — 496 с.
10. Ярославцева, А. В. Патологически изменённые состояния сознания: эпистемологический и этический анализ / А. В. Ярославцева // Вестн. Томс. гос. пед. ун-та. — 2013. — Вып. 5 (133). — С. 99–104.
11. Ясперс, К. Общая психопатология [Электронный ресурс] / К. Ясперс. — URL: http://royallib.com/book/yaspers_karl/obshchaya_psihopatologiya3.html
12. Fink, A. Creativity and schizotypy from the neuroscience perspective [Электронный ресурс] / A. Fink, M. Benedek [et al.]. — URL: <http://scottbarrykaufman.com/wp-content/uploads/2013/10/Fink-et-al.-2013.pdf>
13. Yaroslavtseva, A. V. Axiological foundation in altered states of consciousness studies / A. V. Yaroslavtseva // Eastern European Scientific Journal (Gesellschaftswissenschaften). — 2014. — № 4. — Pp. 153–162.

Сведения об авторе

Ярославцева Анна Владимировна — кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Новосибирский государственный медицинский университет. Новосибирск, Россия. almarlis@yandex.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 5 (387).
Philosophy Sciences. Issue 40. Pp. 69–74.*

FUNCTIONS OF ALTERED STATES OF CONSCIOUSNESS IN THE CULTURE: CREATION

A. V. Yaroslavtseva

Novosibirsk State Medical University, Novosibirsk, Russia. almarlis@yandex.ru

Since man is adapted to the environment, renews human social life through culture, creativity is crucial for the survival of mankind as a species. This creates a huge interest in the “mechanisms” of creativity, the knowledge of which can afford to consciously cultivate the creative ability, or at least not hinder the development of the creative potential of the people. The article deals with the relationship of creativity to the set of states of consciousness that is different from the normal, i. e., with a plurality of altered states of consciousness (ASC). We consider the connection between creativity and altered states of consciousness in philosophy, psychology, medicine, and neuroscience. It is advocated the idea that cognitive (creative) novelty is a function of the cognitive diversity, cognitive complexity, which implies the existence of deviations in the states of cognitive system, a variety of states of consciousness and the cognitive system as a whole.

Keywords: *consciousness, states of consciousness, altered states of consciousness, creativity, culture.*

References

1. Horacio, K. *Ody* [Odes]. Available at: http://royallib.com/book/goratsiy_kvint/odi.html (In Russ.).
2. Knyazeva E.N. *Enaktivizm: novaya phorma konstruktivizma v epistemologii* [Enactivism: a New Form of Constructivism in Epistemology]. Moscow, St. Petersburg, 2014. 352 p. (In Russ.).
3. Lombroso Ch. *Genial'nost' i pomeshatel'stvo* [Genius and Insanity]. Moscow, Azbuka Publ., 2015. 352 p. (In Russ.).
4. Ludwig A.M. *Izmenennyye sostoyaniya soznaniya* [Altered States of Consciousness]. Tart Ch. *Izmenennyye sostoyaniya soznaniya* [Altered States of Consciousness]. Moscow, Eksmo Publ., 2003. 288 p. Available at: <http://www.universalinternetlibrary.ru/book/12589/ogl.shtml> (In Russ.).
5. Platon. *Sobranie sochineniy* [Collected Works in 4 vol. Vol. 2]. Moscow, Mysl' Publ., 1993. 528 p. (In Russ.).
6. Sirotkina I.E. *Patografiya kak zhanr: kriticheskoye issledovaniye* [Pathography as a Genre: a Critical Study]. *Meditinskaya psihologiya v Rossii* [Medical Psychology in Russia], 2011, no. 2. Available at: http://www.medpsy.ru/mprj/archiv_global/2011_2_7/nomer/nomer10.php (In Russ.).
7. *Spasem zhizn' moskovskomu hudozhniku Lahtunivu Pavlu Pavlovichu* [Save the Life of the Moscow Artist Pavel Pavlovich Lahtunov]. *Change.org*. Available at: <https://www.change.org/p/спасем-жизнь-московскому-художнику-лахтунову-павлу-павловичу> (In Russ.).
8. Cicero Mark Tulliy. *O divinatsii* [About Divination]. Cicero Mark Tulliy. *Izbrannyye sochineniya* [Selected Works]. Available at: http://royallib.com/book/tsitseron_mark/izbrannie_sochineniya.html (In Russ.).
9. Schopenhauer A. *Sobraniye sochineniy* [Collected Works in 6 vol. Vol. 1. The World as Will and Representation]. Moscow, TERRA-Knizhnyi klub; Respublika Publ., 1999. 496 p. (In Russ.).
10. Yaroslavtseva A.V. *Patologicheski izmenennyye sostoyaniya soznaniya: epistemologicheskii i eticheskii analiz* [Pathologically Altered States of Consciousness: the Epistemological and Ethical Analysis]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta* [Bulletin of the Tomsk State Pedagogical University], 2013, no. 5 (133), pp. 99–104. (In Russ.).
11. Jaspers K. *Obshchaya psihopatologiya* [Common Psychopathology]. Available at: http://royallib.com/book/yaspers_karl/obshchaya_psihopatologiya3.html (In Russ.).
12. Fink A., Benedek M. et al. *Creativity and schizotypy from the neuroscience perspective*. Available at: <http://scottbarrykaufman.com/wp-content/uploads/2013/10/Fink-et-al.-2013.pdf>
13. Yaroslavtseva A.V. *Axiological foundation in altered states of consciousness studies*. *Eastern European Scientific Journal (Gesellschaftswissenschaften)*, 2014, no. 4, pp. 153–162.

УДК 130.2

ФЕНОМЕН ОРГАНИЗАЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ В СОВРЕМЕННОМ ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ

Н. Г. Апухтина, А. А. Карачканов

Челябинский государственный институт культуры, Челябинск, Россия

Рассматриваются основные факторы актуализации организационной культуры в рамках современной философии. Описан генезис организационной культуры и актуальность формирования концепта организационной культуры в XX в. Делается попытка постановки вопроса о статусе организационной культуры в системе философско-культурологических представлений о культуре вообще. Организационная культура представляется в виде двухуровневой системы, состоящей из жёсткого ядра и защитного пояса по модели научно-исследовательской программы И. Лакатоса. Жёсткое ядро представлено в качестве базовой ценностной триады: мораль, труд, творчество, а защитный пояс — как конкретно деятельностный способ её выражения.

Ключевые слова: феномен, организационная культура, философский дискурс.

Симптомы актуальности феномена организационной культуры многообразны, однако остаётся неоднозначным понимание и толкование термина «организационная культура». Мы можем фиксировать огромное количество литературы, посвящённой проблематике организационной культуры со стороны не только теоретиков и практиков менеджмента, но и социологов, психологов, экономистов, меньше — со стороны культурологов и философов. Несмотря на всё возрастающее внимание, лишь часть публикаций может выдержать полноценную научную критику, а остальная часть нуждается в более всестороннем, целостном и системном исследовании проблемы.

Несмотря на почти полувековой возраст концепта организационной культуры, для философии культуры остаётся неясным конкретное место и статус организационной культуры в рамках философско-культурологических представлений о культуре вообще. Чем может быть обосновано то уникальное положение феномена организационной культуры в рамках современной философии? Какие факторы в рамках современности делают актуальной разработку и концептуализацию организационной культуры?

В современной литературе существует огромное множество определений организационной культуры, как правило, увязанных с определённой наукой и практикой. Однако до сих пор философская концепция организационной культуры не имеет универсального определения. Исследователи чаще используют функциональные описания отдельных аспектов организационной культуры. Каждое из этих описаний де-

терминируется конкретной целью исследователя, когнитивными возможностями науки, но не существует общепризнанного целостного определения организационной культуры, как и не существует общего определения культуры вообще. Философское же осмысление этого явления находится на стадии первичного обобщения, которому также присущ широкий плюрализм подходов, переходящих зачастую в так называемый методологический анархизм [6].

Введение понятия организационной культуры в научно-гуманитарный дискурс приходится на 1980-е гг. Вызвано это было прежде всего невозможностью объяснения социальной динамики при помощи экономических терминов. Термин «культура» позволил охватить широкий спектр неэкономических явлений, которые затрагивают глубинные, сущностные, не поддающиеся жёсткой формализации аспекты жизни человека и общества.

В XX в. понятие «культура» стали применять менеджеры и исследователи организаций; оно обозначает общий климат организации и характерные методы работы, а также провозглашаемые ею ценности. Под влиянием социально-экономических факторов середины XX в., научных исследований, прежде всего хоторнских экспериментов, проведённых под руководством Э. Мейо, и не в последнюю очередь введения в 1956 г. Т. Парсонсом в научный лексикон понятия «организационная культура» оно становится самостоятельным объектом изучения. В конце 1970-х гг. зашли в тупик исследования в области стратегического управления, теории организации. Выход из кризиса теории в области менеджмента

увидели в развитии концепции организационной культуры, и уже к 1980-м гг. в США была разработана концепция организационной культуры. Связано это было прежде всего с потребностью крупного и среднего бизнеса, которому понадобились новые подходы к управлению, чтобы поднять эффективность труда, задействовав при этом не только способы материально-денежной стимуляции, а скорее глубинные уровни человеческой потребности в самоактуализации (А. Маслоу).

Можно выделить несколько исторических причин широкого распространения в то время нового понимания организации, связанного с концептом организационной культуры.

Во-первых, не вся организационная реальность могла быть эксплицирована и формально описана с использованием существовавших в то время инструментов исследования организаций. Формализованные описания охватывали бизнес-процессы, процессы трансформации (технологические процессы), нормы и правила регулярного менеджмента, организационную структуру, в некоторой степени — неформальную структуру и каналы коммуникаций (социометрия).

Всё остальное в организации существовало в «неписаном» виде. При этом сотрудники организации прекрасно знали, как действовать в различных ситуациях, хотя эти действия не регулировались никакими писаными правилами, регламентами и прочими документами. Вполне естественно возникла идея описать как некоторое целое неписанный свод норм, ценностей, знаний, которые действительно регулируют поведение сотрудников внутри организации, в их ролевом и сверхролевом контексте. Для этого как раз и подошло понятие «культуры» как концепта, охватывающего достаточно широкий класс феноменов.

Во-вторых, на этот период пришёлся подлинный расцвет транснациональных компаний. Одна из серьёзнейших проблем, с которыми столкнулись эти компании, — необходимость использовать рабочую силу в любых странах планеты. Если освоение технологий работы сотрудниками из этих стран существенных проблем не составило, то трудовые отношения, специфичные для этих стран, оказались камнем преткновения и сразу породили множество проблем. Возник вопрос о том, насколько культуру транснациональной компании можно транслировать на её филиалы в различных странах. Ответ предполагал, что мы знаем, что такое организационная культура,

умеем её «измерять», а также определять её «дистанцию» от культуры национальной, то есть возможные границы ассимиляции местных работников. Многие талантливые руководители и менеджеры, сами того не подозревая, создавали организации с сильным ценностным и идейным ядром, выраженным в специфической корпоративной идеологии, которые впоследствии транслировались работниками далеко за пределы их внутри-организационной реальности. По сути работники зачастую начали руководствоваться в своей личной и бытовой жизни ценностями и нормами из их рабочей деятельности.

Введение нового концепта «организационная культура» позволило разработать новые инструменты управления организацией. Ключевые области приложения новых инструментов: организационные интервенции и внедрение изменений (сопротивление и модификация организационной культуры), оценка и снижение рисков слияния и поглощения разных по культуре компаний, кросс-культурный менеджмент, программы отбора и адаптации новых сотрудников, программы «управления по ценностям».

В свою очередь, в организационной культуре могут содержаться и содержаться специфические нормы и ценности, разделяемые только представителями данной организации. Организационные ценности и нормы могут быть согласованы с общечеловеческими, а могут и противоречить им в том случае, когда цели деятельности организации носят асоциальный либо антисоциальный характер. Данное обстоятельство определяет характер соотношений общей и организационной культур. В случае если значимость организационных ценностей для субъекта деятельности превышает значение общечеловеческих, организационные интересы реализуются в ущерб общественным, а организационная культура приобретает статус контркультуры по отношению к культуре как целому [1. С. 12].

В исследованиях, посвящённых организационной культуре, существует огромное множество определений. Проблематика организационной культуры в научной литературе представлена с точки зрения двух подходов: рационально-прагматического и феноменологического.

Согласно рационально-прагматическому подходу культура рассматривается как инструмент повышения эффективности деятельности организации и проводник организационных изменений. Отличительной чертой этого подхода явля-

ется его ориентация на управление культурой. Характерно рассмотрение руководства (или создателей организации) как лиц, формирующих или селектирующих культуру. Интерес к этому подходу определяется теми возможностями эффективных решений проблем управления, которые могли бы быть достигнуты с его помощью. Данный подход представлен теорией организации, лежащей на пересечении ряда научных теорий: теории менеджмента (целенаправленном воздействии субъекта управления на объект управления с целью достижения определённых практико-ориентированных результатов); теории экономики (наука о получении определённых результатов с заданной эффективностью); социальной социологии, управления персоналом (дисциплины, учитывающей важность человеческого фактора в менеджменте); общей теории систем, кибернетики; теории информации; теории моделирования организованных систем. В последние годы особенно отчётливо проявляет себя научное изучение организационных систем, на котором сказывается специальная теория организации, синергетика и общая теория систем. Сторонники данного подхода — Г. Хофстеде, С. Ханди, Э. Шейн, Т. Питерс, Р. Уотерман, И. Ансофф, С. Янг, И. Адизес, Д. Ньюстром, К. Дейвис, У. Оучи, Р. Килман, С. О'Райли, В. Сате и др. Среди отечественных представителей данного направления принято выделять Т. Ю. Базарову, Д. М. Гвишиани, А. И. Пригожина, В. А. Спивака, Т. О. Соломанидину, Ж. Т. Тощенко, Е. Д. Малинина, Г. В. Сорину, Н. Н. Могутнову, Э. А. Капитонова, Н. С. Субочева, В. С. Виханского, И. В. Грошева, С. Г. Абрамова, В. П. Мясоедова, А. Я. Левина, В. Л. Михельсона-Ткача, Е. Н. Скляр, К. М. Ушакова, Л. Н. Аксеновскую и др.

Феноменологический же подход понимает и анализирует организационную культуру посредством интерпретации её проявлений. Речь идёт о способе трактовки организационной культуры для обозначения сути организации. Исходя из этого организационная культура не свойство, которым обладает организация, а то, чем она по существу является. Этот подход чаще всего ассоциируется с феноменологической моделью организации, когда организации понимаются и анализируются главным образом не в экономических или материальных терминах, а в терминах экспрессивных, мыслительных или символических. Авторы, придерживающиеся этого подхода, как

правило, отрицают возможность целенаправленного прямого воздействия на формирование организационной культуры. Наиболее крупными сторонниками данного подхода являются К. Вейк, Д. Силверман, А. Петтигрю, С. Роббинс, М. Луи, П. Бергер и др., среди отечественных представителей — В. В. Щербина, С. В. Щербина, Е. П. Попова.

Среди философских подходов можно выделить системный подход и его дальнейшие разработки в виде синергетики.

Системный подход оперирует следующими понятиями: системы, элемента, структуры, функции, историзма, воздействия и связи, программы. В аспекте системного подхода организационная культура — это система, характеризующаяся множеством элементов различной природы, чья структура задаёт интегральные качества системы. При этом, в свою очередь, организационная культура выступает в качестве подсистемы более общего порядка — национальной культуры. Анализ организационной культуры как полной системы с учётом её элементов и структур позволяет понять, как она формируется, культивируется (официально) и неформально (неофициально), как взаимодействуют элементы системы — с учётом того, что изменение в одном элементе вызывает цепь изменений в других. Для такого анализа традиционно применяется метод моделирования. Изучение динамики организационной культуры требует изучения внутри культуры процессов саморегулирования, координации, смены ценностных установок, принятия решений, поддержания организационного культурного баланса, а также анализа процессов роста, адаптивной эволюции, нововведений, общего «жизненного цикла» организационной культуры и её частей [2].

Следующим шагом в развитии системного подхода является синергетика (теория самоорганизации), которая рассматривается в качестве нового методологического средства. Ключевыми терминами синергетики выступают эволюция, коэволюция, самоорганизация, порядок, диссипация, среда, сложность, хаос, нелинейность, нестабильность, открытость, флуктуация, бифуркация, аттрактор, кооперация, конвергенция, дивергенция, энтропия, неэнтропия. Открывая «другую сторону мира» — его нестабильность, нелинейность, возрастающую сложность, высокую динамику процессов, синергетика предполагает реализацию следующих методологических установок в изучении способов оптимизации

организационной культуры (по схеме Е. Н. Князевой и С. П. Курдюмова) [3]. В аспекте синергетики организационная культура выступает сложноорганизованной системой, и как таковой ей нельзя навязывать пути развития. Необходимо понять, как способствовать её собственным тенденциям развития, как вывести систему на этот путь. Проблема управляемого развития принимает, таким образом, форму проблемы самоуправления развития. Организационная культура как сложное эволюционное целое собирается из частей. Сложные развивающиеся структуры строятся из простых. При этом образующееся целое является качественно иным по отношению к своим частям. Другими словами, целостная организационная культура есть качественно иное образование по сравнению с составляющими её субкультурами. Новым принципом согласования частей в целое является «установление общего темпа развития входящих в целое частей (существование структур разного возраста в одном темпомире...» [3]. Хаос может выступать как создающее начало, играть конструктивную роль в функционировании организационной культурной системы, поскольку через хаос осуществляется связь различных уровней организации. В момент неустойчивости флуктуации (малые возмущения) могут разрастаться в макроструктуры, то есть возникает неустойчивое состояние и появляется особая точка перехода (точка бифуркации), в которой система «делает выбор» (нового поведения, ценности, обобщения и т. д.). Новый порядок рождается через бифуркацию и состояния неустойчивости, именно здесь действия каждого отдельного человека могут влиять на макропроцессы.

В определении сущностной стороны организационной культуры видится продуктивным использование аксиологического подхода. Аксиология — это философское учение о природе и сущности ценностей, культура существует лишь постольку, поскольку является значимым и важным для человека и общества.

Определение и формирование ценностной составляющей лежит далеко за привычными методологическими рамками рационально-прагматического подхода в деле изучения организационной культуры, который в основе своей уделяет большое внимание административно-процессуальной стороне деятельности любой организации в условиях определённости, стандартных (известных или до известной меры похожих)

штатных ситуаций, что в свою очередь получает выражение в формальных способах регламентации в виде разного рода инструкций и предписаний. Поэтому привлечение философского методологического аппарата поможет прояснить природу и сущность ценностной компоненты организационной культуры, более того организационная культура получает полноценную реализацию тогда и только тогда, когда совмещает в себе и ценность, и деятельность при условии сочетания законов диалектического взаимодействия. Любая деятельность (конкретно трудовая, творческая и т. д.) без её смыслового наполнения ведёт к опустошению, отчуждению, симуляции и сиюминутности, что уже в своём определении является негативным, так же как и ценности, не получая деятельностного отражения, не могут носить статус жизненно важных и значимых, поскольку не закреплены в конкретных способах выражения и трансляции для человека и общества в целом.

Проблема определения аксиологических оснований организационной культуры позволяет решать один из самых главных вопросов, связанных с организационным функционированием вообще, таких как:

– возможности и способ существования организации в условиях неопределённости, когда стандартные и устоявшиеся модели поведения и принятия решений перестают действовать в совершенно новых условиях;

– условия неопределённости создают ситуативную форму поведения, при которой особое внимание уделяется адаптации и нацеленности организации на выживание (иногда любой ценой), что сопровождается зачастую негативными морально-этическими управленческими решениями;

– особый упор на адаптацию и выживание делает невозможным построение долгосрочной стратегии, которая требует наличия именно базовой ценностной составляющей, которая ляжет в основу любой организационной деятельности, отвечающей на ключевой вопрос: зачем и для чего?

При этом процесс управления задаётся как особый вид профессиональной деятельности, выполняющий ряд специфических функций (планирование, организация, мотивация и контроль). Более просто, управление — это деятельность над деятельностью в целях достижения и реализации организационных целей и функций. Важно

отметить, что процесс управления осуществляется в большей мере в условиях определённости или штатных ситуаций при условии, что определены чёткие рамки из целей, правил и условий внешней и внутренней среды. Любой выход за пределы определённости лишает управление его ряда изначальных функций (в рамках классической школы управления). Не всегда имеющийся набор методов и моделей управления и поведения является исчерпывающим на все случаи организационной жизни. Задача осуществляющего управление в данном случае — подвести нештатную ситуацию под знакомую в соответствующей модели управления.

Наличие организационной культуры может свидетельствовать о некоей организационной стабильности, определённом уровне устоявшихся правил игры, что позволяет осуществлять долгосрочные стратегические организационные цели. В современных условиях глобальных трансформаций в экономической, социальной, политической и духовной сферах формирование организационной культуры связано со стремлением к стабильности и упорядоченности, особенно в контексте кризиса культуры, который в большей степени выражен в серьёзном экзистенциальном дефиците, для которого характерны: 1) отсутствие нерелятивных смысла и цели существования; 2) утрата императивных поведенческих оснований; 3) минимизация укореняющих социальных корреляций; 4) слом пространственно-временной адаптированности [7]. В этом аспекте организационная культура выступает в роли микронарратива в силу невозможности построения меганарративов (по Ф. Лиотару) [4], при помощи которой делается возможным построение коммуникации и гармонизации между человеком и обществом в хаосе повседневной жизни. Ведь современный человек это по сути человек организаций, его можно даже назвать организационным человеком. В силу его социальной природы человек как личность сильно подвержен влиянию организационной культуры. Вся жизнь современного человека проходит через огромное количество организаций формального и неформального типа. Человек существует в своеобразном организационном бытии. Реализуя себя посредством достижения организационных целей, человек идентифицирует себя через отнесение к определённой организации.

В структурном аспекте организационную культуру целесообразней определять в виде двухуров-

невой системы, состоящей из жёсткого ядра и защитного пояса (по аналогии с научно-исследовательскими программами И. Лакатоса). Жёсткое ядро является инвариантным по отношению к защитному поясу и определяется как система ценностей, принятых за основу в качестве базовой триады: труд, мораль и творчество. Данная триада выступает основообразующей, где труд ориентирует на настоящее, являясь одним из основных интеграционных факторов; мораль же выступает ориентацией на прошлое и кумулирует в себе традиции, нормы, правила и деятельностные практики, полезность которых не ставится под сомнение; творчество позволяет видеть перспективу и осуществлять функцию предвидения или предвосхищения, направленного в будущее. Специфика и уникальность организационной культуры как философского явления заключается в том, что именно в ней сопрягаются и ценность, и деятельность в их диалектическом взаимодействии. Только при наличии этих двух компонентов организационная культура получает полную свою реализацию. Ценностное наполнение носит объективный (онтологический) характер и не подлежит возможности создания и целенаправленной корректировке со стороны отдельных должностных лиц в рамках организационного распределения ролей вопреки обратной установке рационально-прагматического подхода.

Это всё вместе лежит в основе культуры любой организованной общности. Из этого возникает необходимость в отнесении организационной культуры как явления к блоку проблем, которые носят концептуально пластичный характер, во многом из-за большого внимания со стороны социально-гуманитарных наук, но по-прежнему требуется целостное и всестороннее философское исследование с использованием философско-методологического инструментария этого ещё сравнительно молодого культурного феномена. Определение понятия «организационная культура» должно основываться на более общем понятии «культура» в рамках её специфического носителя — организации. При этом для выявления сущностного ядра организационной культуры необходимо учитывать её ценностную компоненту, которая детерминирует всё уникальное деятельностное пространство функционирования организационной культуры в каждой конкретной организации. Всё это и многое другое актуализирует внимание к феномену организационной культуры со стороны современной философской мысли.

Список литературы

1. Грунт, Е. В. Современное состояние корпоративной культуры в органах государственной службы и факторы её формирования: социологический анализ : монография / Е. В. Грунт, Е. А. Терешчук. – Челябинск : Изд-во Центра анализа и прогнозирования, 2008. – 168 с.
2. Карачканов, А. А. Феномен организационной культуры в современной философии: методологические основания исследования / А. А. Карачканов // Вестн. Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – 2015. – № 1 (41). – С. 83–88.
3. Князева, Е. Н. Синергетика как новое мировидение: диалог с И. Пригожиным / Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов // Вопр. философии. – 1992. – № 12. – С. 3–21.
4. Лиотар, Ж. Ф. Состояние постмодерна [Электронный ресурс] / Ж. Ф. Лиотар // Общероссийский информационный ресурс. – URL: http://lib.ru/CULTURE/LIOTAR/liotar.txt_with-big-pictures.html (Дата обращения: 10.05.2016).
5. Мильнер, Б. З. Системный подход к организации управления / Б. З. Мильнер, Л. И. Еванко, В. С. Рапопорт. – М. : Экономика, 1983. – 224 с.
6. Сафоновский, С. Б. Организационная культура (социально-философский анализ) : дис. ... канд. филос. наук. / С. Б. Сафоновский. – Ростов н/Д., 2006. – 152 с.
7. Уваров, П. Б. Копрадорская интеллигенция: бремя просвещённого неопита / П. Б. Уваров // Традиционные общества: неизвестное прошлое : материалы XI Междунар. науч.-практ. конф., 15–16 апр. 2015 г. / Челяб. гос. пед. ун-т. – Челябинск, 2015. – С. 63–75.

Сведения об авторах

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

Карачканов Арман Амангельдыевич — аспирант кафедры философских наук, Челябинский государственный институт культуры. Челябинск, Россия. arman5879@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 5 (387).
Philosophy Sciences. Issue 40. Pp. 75–81.*

ORGANIZATIONAL CULTURE PHENOMENON IN CONTEMPORARY PHILOSOPHICAL DISCOURSE

N. G. Apukhtina

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

A. A. Karachkanov

Chelyabinsk State Institute of Culture and Arts, Chelyabinsk, Russia. arman5879@mail.ru

The article considers the main factors of the actualization of the organizational culture in the framework of modern philosophy. It describes the Genesis of organizational culture and the urgency of the formation of the concept of organizational culture in the twentieth century. The author attempts to raise the issue about the status of organizational culture in the system of philosophical and cultural ideas about culture in General. Organizational culture is represented as a two-tier system, consisting of hard core and protective belt for model research programs of I. Lakatos. Hard core is presented as a basic value of the triad: morality, labor, creativity, and the protective belt as the activity specifically the way to express it.

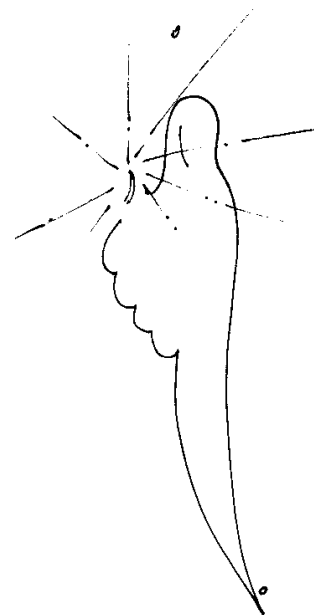
Keywords: *organizational culture, philosophical discourse.*

References

1. Grunt E.V., Tereshchuk E.A. *Sovremennoye sostoyaniye korporativnoy kul'tury v organah gosudarstvennoy sluzhby i faktory yeyo formirovaniya: sotsiologicheskiy analiz* [Current Status of Corporate Culture in the Civil Service Bodies and the Factors of its Formation: the Sociological Analysis. The monograph]. Chelyabinsk, 2008. 168 p. (In Russ.).

2. Karachkanov A.A. Fenomen organizatsionnoy kul'tury v sovremennoy filosofii: metodologicheskiye osnovaniya issledovaniya [Phenomenon of Organizational Culture in Contemporary Philosophy: Methodological Bases of Research]. *Vestnik Chelyabinskoy gosudarstvennoy akademii kul'tury i iskusstv* [Herald of Chelyabinsk State Academy of Culture and Arts], 2015, no. 1 (41), pp. 83–88. (In Russ.).
3. Knyazeva E.N., Kurdyumov S.P. Sinergetika kak novoye mirovideniye: Dialog s I. Prigozhinym [Synergetics as a New Vision of the World: Dialogue with I. Prigogine]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 1992, no. 12, pp. 3–21. (In Russ.).
4. Liotar Zh.F. *Sostoyaniye postmoderna* [Postmodern Condition]. *All-Russian informational resource*. Available at: http://lib.ru/CULTURE/LIOTAR/liotar.txt_with-big-pictures.html (In Russ.).
5. Mil'ner B.Z., Evenko L.I., Rapport V.S. *Sistemnyy podhod k organizatsii upravleniya* [System Approach to Management]. Moscow, 1983. 224 p. (In Russ.).
6. Safonovskiy S.B. *Organizatsionnaya kul'tura (social'no-filosofskiy analiz)* [Organizational Culture (Social-philosophical Analysis). Thesis]. Rostov on Don, 2006. 152 p. (In Russ.).
7. Uvarov P.B. Kopradorskaya intelligentsiya: bremya prosveshchennogo neofita [Kopradorsky intelligentsia: burden enlightened the neophyte]. *Traditsionnye obshchestva: neizvestnoye proshloye: materialy XI Mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii (15–16 aprelya 2015 goda)* [Traditional Society: Unknown Past. Proceedings of the XI International Scientific and Practical Conference, April 15–16, 2015]. Chelyabinsk, 2015. 171 p. (In Russ.).

СУДЬБА РОССИИ В ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ



*Вестник Челябинского государственного университета. 2016. № 5 (387).
Философские науки. Вып. 40. С. 82–87.*

УДК 101.1:316

ОФИЦЕРСКАЯ ЧЕСТЬ — НРАВСТВЕННАЯ ОБЯЗАННОСТЬ БЫТЬ ПЕРВЫМ

Ю. А. Панасенко, Р. Н. Новиков

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

Рассматривается проблема воспитания воинской чести и нравственной культуры офицерского корпуса, анализируется богатейший исторический опыт нравственного воспитания русских офицеров, изучение которого будет способствовать повышению эффективности подготовки современных российских офицеров.

Ключевые слова: *офицерская честь, воспитание, нравственная культура, традиция, чувство собственного достоинства, самоуважение.*

Историческое развитие смыслового содержания понятия «честь» происходило от конкретно к абстрактному, постепенно приобретая собственно моральный смысл. В Средние века развитие воинской чести ещё не приобрело «статуса» самостоятельного социально-нравственного явления. В русской армии, как и во всём государстве, господствовала родовая и сословная честь, составляющая исключительную принадлежность людей, занимавших высшее положение в служебной иерархии, облечённых высоким чином, должностью или же знатных по своей породе, по происхождению. Здесь она понималась как внешнее доказательство отличия, признание превосходства, право на собственное почтение (почёт). Личная честь, как внутреннее нравственное качество всякого человека, самостоятельного значения не имела [4].

В народном сознании зрело иное понимание чести, в том числе и воинской, послужившее основой для оформления нравственных и юридических норм воинской чести в последующие столетия. В народе воинская честь связывалась с такими качествами воинов, как верность свое-

му долгу, отечеству, предпочтение смерти сдаче в плен, готовность жертвовать жизнью за «други своя» и др. Таким образом, подготавливалась другая «критериальность» чести, нежели сословность [13].

Российский офицерский корпус получил в наследство от Московии представление о чести, как сумме обязанностей и связанных с ними привилегий, содержание которых зависело в большей степени от родовитости человека, чем от его непосредственных заслуг.

Принцип родовитости сохранился и в последующий период. Память о великих предках и гордость своим происхождением требовали прежде всего не уронить родовой чести дворянина. «Сладчайшим моим утешением [было то], что... я ежели не споспешествовал, то никогда конечно не повреждал славы носимого... имени», — писал своему брату П. И. Панин [11. С. 168]. В противном случае позор ложился на всех членов фамилии.

Пётр I позаботился и о том, чтобы представления о «должной чести», которые в предыдущий период были связаны с родом, теперь определя-

лись позицией в служебной иерархии («чином») и личными подвигами на службе Отечеству: «Надлежит каждого офицера и унтер-офицера главным генералам в... делах искушать и на поле оным велеть так делать порознь, якоб к самому делу, и потом паки вкупе; и ежели который в том неискусен явится, а нижний лучше учинит, то верхнего сводить на низ, а нижнего на верх, чрез которую юстицию у всех охота и страх прирастёт; кто же в том станет манить, и тот во время может своею головою заплатит» [2. С. 244].

Корпоративная честь подразумевала в первую очередь честь полка. «Полковнику честь и право полку своего весьма удерживать, во всяком случае, стараться, — писал П. А. Румянцев в Инструкции пехотного полка полковнику, — однако ж при том за всякую мелочь шуму и ссор с начальниками не вчинять, но порядочно и вовремя о всём том представлять, что чести полку, следовательно, и его собственной, к предосуждению следовать будет» [14].

Личная и корпоративная честь были тесно связаны, и поведение одного из членов полка могло возвысить или оскорбить всё подразделение. «Честь, заслуженную полком, каждый старается переносить и на себя», — писал в инструкции ротным командирам С. Р. Воронцов [6].

А. В. Суворов в своих письмах называл качества идеального дворянина: «Герой... весьма смел без запальчивости; быстр без опрометчивости; деятелен без суетности; подчиняется без низости; начальствует без фанфаронства; побеждает без гордыни; ласков без коварства; твёрд без упрямства; скромнен без притворства; основателен без педантства; приятен без легкомыслия; единомравен без примесей; расторопен без лукавства; проникателен без пронырства; искренен без панибратства; приветлив без околичностей; услужлив без корыстолюбия» [5. С. 26]. Таким образом, главное качество идеального героя, по мнению полководца, это стремление к добродетели, но без крайностей.

Основой честного поведения всякого благородного человека считалось соблюдение взятых на себя обязательств. Для офицера священными были не только присяга или клятва, но и любое данное им слово. «Исполненный чистосердечия, гнушается он ложью; прямой душою рушит замыслы двуличных... честь и честность составляют его особенные качества», — писал А. В. Суворов П. Н. Скрипицыну. В другом письме, перечисляя «достоинства генеральские»,

на первое место он ставил «добродетель, замыкающуюся в честности». «Она, — раскрывая это понятие, пишет полководец, — в сдержании слова, в безлукавствии и осторожности, в безмщении» [5. С. 38].

Пытаясь определить, что такое честь, Д. И. Фонвизин писал в «Опыте российского словника»: «Честный человек не закону повинуется, не рассуждению следует, не примерам подражает; в душе его есть нечто величавое, влекущее его мысль и действовать благородно... Он никогда не бывает орудием порока» [7].

Вместе с тем А. С. Пушкин в рассуждениях о дворянстве отмечал, что чувство чести, понимаемое прежде всего как сочетание независимости, храбрости и благородства, необходимо воспитывать в дворянине с детства [8].

Служба офицера начиналась с присяги, совмещавшей религиозную клятву, обязательство в личной преданности императору и честное слово, данное своим товарищам: не случайно верность присяге рассматривалась как основа мотивации любого военного человека. Поэтому декабристы восприняли факт переприсяги как лучший повод для выступления: организационно они не были готовы, зато им не пришлось нарушать присягу.

Если офицер считал себя оскорблённым, он мог прибегнуть к праву на поединок, то есть вызвать обидчика на дуэль. Динамика развития данного института и отношения к нему власти показывает, как менялось понятие дворянской чести у представителей этого сословия в целом и офицерского корпуса в частности [3].

Конец XVIII в. и особенно первые десятилетия XIX в. стали периодом расцвета дуэли. В это время не только утвердились формальные правила поединка. Главное в том, что общественное мнение однозначно стало считать дуэль делом необходимым и неизбежным. Декабрист С. Г. Волконский писал, вспоминая этот период: «В царствование Александра Павловича дуэли, когда при оных соблюдаемы были полные правила общепринятых условий, не были преследуемы государем, а только тогда обращали на себя взыскание, когда сие не было соблюдено или вызов был придишкой так называемых *bretteurs*; и то не преследовали таковых законом, а высылали на Кавказ. Дуэль почиталась государем как горькая необходимость в условиях общественных. Преследование, как за убийство, не признавалось им, в его благородных понятиях, правильным» [9]. Ещё более

«романтично» был настроен брат Александра Павловича — Константин, считавший дуэль непременным атрибутом благородного сословия. Он не только не препятствовал дуэлянтам, но даже мог вынудить примирившихся офицеров довести дело до кровавой развязки, утверждая, что только так они могут отстоять свою честь [9].

Размышления лучших представителей дворянского сословия о содержании чести привели их к пониманию того, что в её основе лежит самоуважение. Одним из первых такое представление о чести сформулировал просветитель-демократ, писатель, отец четырёх декабристов А. Ф. Бестужев. В начале XIX в. он так определял понятие чести: «...право, приобретаемое нами нашим поведением, почтение, какое отдают нам другие за похвальные деяния, и на собственном к самому себе уважении основанное» [1. С. 179].

Это самоуважение, о котором говорил А. Ф. Бестужев, было проявлением развития этического самосознания, ознаменовавшего рождение нового поколения дворянской военной интеллигенции в XVIII в. Его представители, считая правила этикета и приличия само собой разумеющимся, не замыкали своего представления о чести в этих рамках. Для них дворянская честь заключалась в жёсткой требовательности к личности офицера и дворянина, который должен был соответствовать высокому статусу, полученному при рождении [10].

Такое отношение к офицерским поединкам показывает, что под честью в данном случае понимались не столько правила, следование которым было обязательно для любого истинно военного человека [11], сколько особое чувство собственного достоинства.

Словный статус личности проявлялся прежде всего в поведении дворянина, его манерах. «По всему кажется, что честной голова, и подлинно той знатной фамилии, которой он себя числит», — писал своему отцу о графе Витгенштейне А. С. Строганов, отражая именно восприятие его поведения в обществе [9. С. 281]. Как правило, под достоинством офицера подразумевалось поведение, соответствующее его статусу.

В «Наставлении господам пехотным офицерам в день сражения, 17 июня 1812 года» его автор М. С. Воронцов писал: «Долг чести, благородства, храбрость и неустрашимость должны быть святы и нерушимы; без них все другие качества ничтожны, храбрость ничем на свете заменить не может: кто в себе не чувствует уверенно-

сти, что страх им в деле не овладеет, тот должен немедленно оставить службу и в обществе офицеров 12-й дивизии терпим быть не может» [2. С. 54].

Специфика деятельности офицера предполагала умение преодолевать страх смерти и при этом делать всё возможное для достижения поставленной цели. Мало того, мужество и решительность, необходимые для военного интеллигента, в ряде случаев не просто предполагали, но и требовали, чтобы полководец бросил свою жизнь на весы сражения. Подобное отношение к собственной жизни в полной мере демонстрировали русские военачальники XVIII–XIX вв. Как известно, многократно ранен в сражениях был А. В. Суворов, после нескольких ранений в голову чудом выжил М. И. Кутузов, после штурма Измаила почти не осталось живых офицеров, 29 генералов было убито, ранено или контужено в день Бородинского сражения, в том числе от смертельной раны умер П. И. Багратион — вот немногие примеры величайшего героизма, проявленного военной интеллигенцией России в войнах XVIII — начала XIX в.

Стремление к славе у русских солдат развивал и А. В. Суворов. По его мнению, послушание необходимо, чтобы каждый солдат освоил свою профессию, но только честолюбие позволит достичь совершенства. А. В. Суворов советовал юноше-дворянину: «Выбери себе героя, догоняй его, обгони его!» [12. С. 34].

Честолюбие военного человека предполагало не только его стремление к наградам. Так же как и на ранних этапах истории русского профессионального военного корпуса, честь и слава, заработанные на поле боя, оставались статусной категорией. Они не только обеспечивали герою ту или иную долю почестей, но и предполагали соответствующее поведение: ожидалось, что он останется героем и впоследствии, выполняя самые трудные и опасные задания командования.

Однако понимание честолюбия как простого стремления к славе, известности, почестям для военных интеллигентов совершенно недостаточно. Высшим воплощением чести для них начиная с XVIII в. были достоинство и слава России. «Я заключал доброе имя моё в славе моего Отечества, и все деяния мои клонились к его благоденствию», — писал А. В. Суворов [15. С. 214–215].

А. В. Суворов собственной жизнью подтвердил свои убеждения. Стремясь к славе, он пре-

жде всего стоял на страже боевой чести и славы России. Наиболее ярко это стремление проявилось в штурме Измаила. Мотивация, которой руководствовался А. В. Суворов, отправляясь на это почти безнадёжное предприятие, отражается в его приказе, изданном накануне штурма: «Храбрые воины! Приведите себе в сей день на память все наши победы и докажите, что ничто не может противиться силе оружия российского. Нам надлежит не сражение, которое бы в воле нашей состояло отложить, но непременно взятие места знаменитого, которое решит судьбу кампании и которое почитают гордые турки неприступным. Два раза осаждала Измаил русская армия и два раза отступала; нам остаётся в третий раз или победить, или умереть со славою» [16. С. 34].

Идея чести России в сознании военного интеллигента основывалась на национальной гордости, уверенности в том, что нет славы выше русского имени. Вся воспитательная система А. В. Суворова, выдающегося русского полководца, основана на «русскости»: «Я российский... Россиянин до конца своего...», «Мы — русские, с нами Бог!...».

Оказавшись в ловушке в Муотенской долине, А. В. Суворов, казалось, был обречён. П. И. Багратион передал его слова, обращённые в эту тяжелейшую минуту к солдатам: «...весь операционный план для изгнания французов из Швейцарии исчез!.. Теперь идти нам на Швиц — невозможно. У Массены свыше 60 тысяч, а у нас нет полных и 20 тысяч. Идти назад... стыд! Это значило бы отступить... а русские и я никогда не отступали!.. Нам предстоят труды величайшие, небывалые в мире: мы на краю пропасти!.. Но мы русские!» [17. С. 257].

Поколение офицеров, выросших на рассказах о подвигах Суворова и воевавших под командованием Кутузова, в полной мере оправдало надежды, возлагаемые на него великими полководцами.

И в наше время нравственный облик офицера воплощён в установках воинской офицерской чести, которая является важнейшим показателем, эталоном личности офицера.

Офицерская честь есть свойство, характерная черта высоконравственной личности офицера, выражающая его внутреннюю сущность. Честь обнаруживает себя в процессе взаимодействия личности с обществом. Честь офицера выражает оценку обществом его фактической моральной ценности. Понятие чести связано с нравственной ценностью людей в соответствии с их конкретными качествами и делами.

Честь офицера, будучи одной из важнейших нравственных ценностей, проявляется многопланово.

Понятие «честь мундира офицера» можно трактовать как в узком, так и широком смысле слова. В узком смысле слова оно связывалось с особой формой одежды и присвоенным знакам отличия, которой вводились для офицеров того или иного полка и стали традиционными.

В широком смысле слова «честь офицерского мундира» означает не только личную честь, но и нравственную обязанность оберегать достоинство офицерского звания, честь рода войск, армии и флота, а также честь государства. Тот, кто носит мундир, погоны офицера, не имеет морального права забывать об этом. Офицерская честь — это глубокое чувство гордости за свою профессию. На основе вышеизложенного разумно сделать вывод о том, что «офицерская честь и честь мундира» являются одними из важнейших нравственных ценностей современных офицеров. Офицер должен ревностно относиться к отдаванию воинской чести, к мундиру и знакам отличия, гордиться формой одежды и принадлежностью к своему роду войск, а выражение «честь имею» и в наши дни произносится офицерами в особо ответственных ситуациях.

Иметь офицерскую честь — значит гордиться своей военной профессией защитника Родины, принадлежностью к Вооружённым силам, дорожить их честью и боевой славой. Соблюдать честь офицера — значит дорожить честью своего офицерского воинского коллектива, своей честью.

Список литературы

1. Бестужев, А. Ф. Правила военного воспитания относительно благородного юношества и наставления для офицеров военной службе себя посвятивших / А. Ф. Бестужев. — СПб., 1807.
2. Воронцов, М. Наставление господам пехотным офицерам в день сражения, 17 июня 1812 года / М. Воронцов // Воен. сб. — 1902. — № 7.

3. Гордин, Я. А. Дуэли и дуэлянты: панорама столичной жизни / Я. А. Гордин. – СПб., 1997.
4. Ермолов, А. П. Письмо П. И. Багратиону, 6 августа / А. П. Ермолов // Бойцов И. А. К чести России. Из частной переписки 1812 года. – М. : Современник, 1988. – 239 с.
5. Иванов, Е. С. Воспитание воинской чести у офицеров Российской армии XVIII — начала XX века : монография / Е. С. Иванов. – М. : Воен. ун-т, 2006.
6. Инструкция ротным командирам за подписанием полковника графа Воронцова 1774 г., января 17 дня, в 17 пунктах, состоящая на 13 листах // Галушко Ю.А., Колесников А.А. О долге и чести воинской в Российской армии. – М. : Воениздат, 1990. – 368 с.
7. Керсновский, А. А. История русской армии / А. А. Керсновский. – М. : Голос, 1992. – Т. 1.
8. Керсновский, А. А. Качества военного человека / А. А. Керсновский // Душа армии: русская эмиграция о морально-психологических основах российской вооружённой силы. – М., 1997.
9. Переписка А. С. и С. Г. Строгановых // РГАДА. Ф. 1278. Оп. 4.1. Д. 97. Л. 9.
10. Петров, А. Н. Вторая турецкая война в царствование императрицы Екатерины II, 1787–1791 гг. / А. Н. Петров. – СПб., 1880. – Т. 2.
11. Письма П. И. Панина к брату его Никите Ивановичу // Рос. арх. – 1876. – Кн. 2.
12. Полевой, Н. А. История Князя Итальянского, графа Суворова-Рымникского, Генералиссимуса Российских войск / Н. А. Полевой. – М., 1890.
13. Приказ войскам Кубанского корпуса об улучшении материально-бытового и санитарного состояния войск, об их боевой подготовке и способах действий в бою, 16 мая 1778 г. П. 12 // Не числом, а умением! (Военная система А. В. Суворова). – М., 2001.
14. Румянцев, П. А. Инструкция пехотного полка полковнику, с приложением форм, штатов и таблиц // Галушко Ю.А., Колесников А.А. О долге и чести воинской в Российской армии. – М. : Воениздат, 1990. – 368 с.
15. Старков, Я. М. Рассказы старого воина о Суворове / Я. М. Старков. – М., 1847.
16. Суворов, А. В. Письмо А. И. Бибикову, 25 ноября 1772 года / А. В. Суворов // Суворов А. В. Письма. – М. : Наука, 1986. – 808 с.
17. Суворов, А. В. Письмо И. О. Курису, 26 сентября 1793 года / А. В. Суворов // Суворов А. В. Письма. – М. : Наука, 1986. – 808 с.

Сведения об авторах

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

Новиков Роман Николаевич — преподаватель, Военно-воздушная академия им. профессора Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина, филиал в г. Челябинске. Челябинск, Россия. chvvaush@mail.ru

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 5 (387).

Philosophy Sciences. Issue 40. Pp. 82–87.

OFFICER'S HONOR — A MORAL OBLIGATION TO BE THE FIRST

Yu. A. Panasenko

Branch of Military Educational Scientific Center of Military and air forces of "VVA". Chelyabinsk, Russia. panasenko-ep@mail.ru

R. N. Novikov

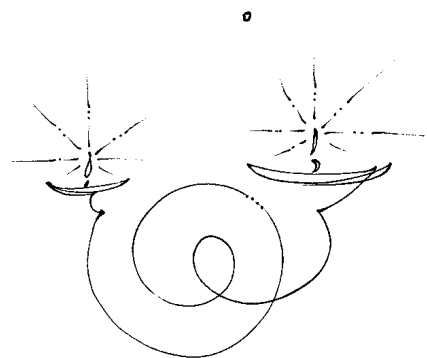
Branch of Military Educational Scientific Center of Military and air forces of "VVA". Chelyabinsk, Russia. chvvaush@mail.ru

The article describes the problem of training military honor and moral culture of officer corps. It is examined the richest historical experience of the moral training of Russian officers, whose study will contribute to an increase in the effectiveness of training of contemporary Russian officers.

Keywords: *officer's honor, education, moral culture, tradition, dignity, self-respect.*

References

1. Bestuzhev A.F. *Pravila voyennogo vospitaniya otnositel'no blagorodnogo yunoshhestva i nastavleniya dlya ofitserov voyennoy sluzhbe sebya posvyativshih* [Rules of Military Education of Rather Noble Youth and Manual for Officers to Military Service of Devoted]. St. Petersburg, 1807. (In Russ).
2. Voroncov M. *Nastavlenie gospodam pehotnym oficeram v den' srazheniya, 17 iyunya 1812 goda* [Manual to Misters to Infantry Officers in Day of Battle, on June 17, 1812]. *Voennyj sbornik* [Military Collection], 1902, no. 7. (In Russ.).
3. Gordin Ya.A. *Du'eli i du'elyanty: Panorama stolichnoy zhizni* [Duels and Duelists: Panorama of Capital Life]. St. Petersburg, 1997. (In Russ.).
4. Ermolov A.P. Pis'mo P.I. Bagrationu, 6 avgusta [Letter to P. I. Bagration, on August 6] // Boytsov I.A. *K chesti Rossii. Iz chastnoy perepiski 1812 goda* [To the Credit of Russia. From a Private Correspondence in 1812]. Moscow, Sovremennik Publ., 1988. 239 p. (In Russ.).
5. Ivanov E.S. *Vospitaniye voinskoy chesti u ofitserov Rossiyskoy Armii XVIII — nachala XX veka* [Education of Military Valor at Officers of the Russian Army XVIII — the Beginnings of the XX Century. Monograph]. Moscow, Voennyi Universitet Publ., 2006. (In Russ.).
6. *Instruktsiya rotnym komandiram za podpisaniyem polkovnika grafa Voroncova 1774 g., yanvary 17 dnya, v 17 punktah, sostoyashchaya na 13 listah* [The Instruction to Company Commanders behind Signing of the Colonel Graph, Vorontsov of 1774, January of the 17 th day, in 17 points, consisting on 13 sheets] // Galushko Ya.A., Kolesnikov A.A. *O dolge i chesti voinskoy v rossiyskoy armii* [About Debt and Military Valor in the Russian Army]. Moscow, Voenizdat Publ., 1990. 368 p. (In Russ.).
7. Kersnovskiy A.A. *Istoriya russkoy armii* [History of the Russian Army]. Moscow, Golos Publ., 1992. Vol. 1. (In Russ.).
8. Kersnovskiy A.A. *Kachestva voennogo cheloveka. Dusha armii: Russkaya `emigratsiya o moral'no-psichologicheskikh osnovakh rossiyskoy vooruzhennoy sily* [Qualities of the Military Person. Soul of Army: The Russian Emigration about Moral and Psychological Bases of the Russian Armed Force]. Moscow, 1997. (In Russ.).
9. *Perepiska A.S. i S.G. Stroganovyh* [A.S. and S.G. Stroganov' Correspondence]. The Russian State Archive of Ancient Documents. Fond 1278. Reg. 4.1, 97. Sh. 9. (In Russ.).
10. Petrov A.N. *Vtoraya tureckaya vojna v carstvovaniye imperatritsy Ekateriny II, 1787–1791 gg.* [The Second Turkish War in Reign of the Empress Catherine II, 1787–1791]. St. Petersburg, 1880. Vol. 2. (In Russ.).
11. Pis'ma P. I. Panina k bratu ego Nikite Ivanovichu [P. I. Panin's letters to the brother his Nikita Ivanovich]. *Russkiy arkhiv* [Russian Archive], 1876, book 2, p. 35. (In Russ.).
12. Polevoy N.A. *Istoriya Knyazya Italiyskogo, Grafa Suvorova-Rymnikskogo, Generalissimusa Rossiyskikh voysk* [History of the Prince Italiysky, Graff of Suvorov-Rymniksky, Generalissimo of the Russian Troops]. Moscow, 1890. P. 281. (In Russ.).
13. *Prikaz voyskam Kubanskogo korpusa ob uluchshenii material'no-bytovogo i sanitarnogo sostoyaniya voysk, ob ih boevoy podgotovke i sposobah deystviy v boyu, 16 maya 1778 g.* [The Order to Troops of the Kuban Body about Improvement of Material and Household and Sanitary Status of Troops, about their Combat Training and Ways of Actions in Fight, on May 16, 1778. Item 12]. *Ne chislom, a umen'em!: Voennaya sistema A. V. Suvorova* [Not Number, but Ability!: Military System of A. V. Suvorov]. Moscow, 2001. (In Russ.).
14. Romyancev P.A. *Instruktsiya pehotnogo polka polkovniku, s prilozheniyem form, shtatov i tabeley. Punkt 11* [The Instruction Infantry to Regiment to the Colonel, with Application of Forms, States and Sheets. Point 11] Galushko Ya.A., Kolesnikov A.A. *O dolge i chesti voinskoy v rossiyskoy armii* [About Debt and Military Valor in the Russian Army]. Moscow, Voenizdat Publ., 1990. 368 p. (In Russ.).
15. Starkov Ya.M. *Rasskazy starogo voina o Suvorove* [Stories of the Old Soldier about Suvorov]. Moscow, 1847. (In Russ.).
16. Suvorov A.V. Pis'mo A. I. Bibikovu, 25 noyabrya 1772 goda [Letter to A. I. Bibikov, on November 25, 1772]. Suvorov A. V. *Pis'ma* [Letters]. Moscow, Nauka Publ., 1986. 808 p. (In Russ.).
17. Suvorov A.V. Pis'mo I. O. Kurisu, 26 sentyabrya 1793 goda [Letter to I. O. Kuris, on September 26, 1793]. Suvorov A.V. *Pis'ma* [Letters]. Moscow, Nauka Publ., 1986. 808 p. (In Russ.).



*Вестник Челябинского государственного университета. 2016. № 5 (387).
Философские науки. Вып. 40. С. 88–95.*

УДК 111.1
ББК 87.1

ОБОЗРЕНИЕ ВЗАИМОСВЯЗИ ПОНЯТИЙ СИММЕТРИИ И ИНВАРИАНТНОСТИ В НАУЧНОМ ЗНАНИИ

Х. Н. Ягафарова

Уфимский государственный нефтяной технический университет, филиал в г. Октябрьском, Октябрьский, Россия

Представлен анализ взаимосвязи понятий симметрии и инвариантности с точки зрения как логического, так и математического подходов в физической и научной теории. На основе философских и современных научных представлений дано целостное понимание этих понятий, обозначена их соотношение. Симметрия раскрыта как принцип, по существу совпадающий с принципом инвариантности.

Ключевые слова: *симметрия, инвариантность, сохранение, тождество, преобразование, структура, теория группы.*

К глубинному и многообразному функционированию симметрии в различных областях знания можно подойти через предварительное описание содержания данного понятия. В первоначальном смысле симметрия представляется как внешняя гармония в очертаниях предметов, как некая повторяющаяся правильность, указываются обычно пропорциональность взаимных отношений частей объекта, их уравновешенность и согласованность. Подобное представление о симметрии основывается лишь на первоначальной, внешней фиксации некоторых особенностей наблюдаемых предметов, включает лишь элементарные проявления симметрии. При таком представлении о симметрии вполне логично утверждение — эта правильность однообразна и скучна, и её трудно ассоциировать с гармонией и красотой вещей, а тем более с принципом организации знания. Чисто внешнее описание симметрии может послужить основанием для другого утверждения — в восприятии красоты вещей и в познании мира существенна не симметрия, а отступление от неё. «С такой мыслью можно согласиться, даже если бы содержание симметрии заключалось только во внешней упорядоченности пред-

метов. Значит, отступать от подобной симметрии всё-таки необходимо. Но куда? Очевидно, в область неизведанного: отступая от внешней симметрии, мы открываем её новые, неизвестные нам формы, а не отказываемся от симметрии вообще» [16. С. 7].

Особенностью использования понятия симметрии в современной науке является его весьма абстрактный характер, зачастую очень далёкий от наглядности. Переход на абстрактно-теоретический уровень в понятии симметрии связан с построением системы знаний, в которой абстрактные объекты сохраняют себя в движении, специфичном для данной теории. При описании симметрии пространственных форм Н. Ф. Овчинников употребляет такие термины, как «сохранение», «инвариантность» и «тождество» [Там же. С. 20]. При определённом движении пространственной формы она возвращается к самой себе, сохраняет себя, остаётся инвариантом движения, или оказывается тождественной себе. Все эти описания одного и того же содержания, выраженные различными словами, различным языком. И тем не менее такое различие в языке при всей всеобщности содержания может

указывать на различие тех теоретических систем, где формируется и работает понятие симметрии в качестве принципа организации знания.

Термин «сохранение» характерен для языка физики. Известны законы сохранения энергии, массы, импульса, момента, электрического заряда, чётности, и они эмпирически проверяемы. При сохранении абстрактных математических объектов предпочитают говорить об инвариантности. Математическое понятие «инвариантности» предполагает понятие преобразования и только в связи с соответствующим преобразованием приобретает определённое содержание. Логика в аналогической ситуации предпочитают говорить о тождественности величин или объектов логического исследования. Конечно, не всегда можно заметить именно такое предпочтение. Не исключено, что в том или ином труде по современной физике о принципах инвариантности речь идёт гораздо чаще, чем о принципах сохранения. Но это всего лишь показатель органического проникновения математических методов в физическую теорию. Наряду с инвариантностью и сохранением используется и термин «тождественность», и это свидетельствует о том, что любая научная теория в целом и её отдельные понятия могут быть подвергнуты логическому анализу, поскольку и теория, и какое-либо понятие обладают логической структурой, определёнными логическими свойствами. Применение как логического, так и математического подходов в физической и научной теории вообще демонстрирует эвристические возможности логики и математики, которые тем самым позволяют открывать и исследовать новые, часто неожиданные пласты реального физического мира.

Сохранение, инвариантность, тождество находят своё единство в понятии симметрии, которое, принимая различные формы, может стать и становится средством структурной организации теоретического знания в математике, физике, химии, биологии и других науках. Более того, понятие симметрии выходит в своём применении за пределы фундаментальных естественных наук и находит свою методологическую роль в технике, кристаллографии, социальных науках, в частности в психологии [8; 17].

Имея в виду отмеченную связь между понятиями сохранения, инвариантности, тождества и, конечно, их различие на уровне специфического научного языка, обратимся к истокам и остановимся на рассмотрении математических спо-

собов построения моделей, основанных на принципе симметрии (инвариантности), и в этом плане перейдём к общему описанию структурной организации теоретического знания. Основным условием эволюции научной интерпретации действительности стала в историческом прогрессе естествознания точка зрения объективности, выдвинутая Демокритом и конструктивно развитая затем в науке Нового времени в системе Коперника, революционным образом преобразовавшей теоретическое видение космического порядка небесных светил. В математической репрезентации действительности Коперник увидел действенный механизм проникновения в её инвариантные структуры, стоящие за эмпирическими феноменами универсалии. В этом, несомненно, и состоит величайшее из достижений Коперника, поскольку, повернув науку к проблемам реальности, он сделал возможным само становление современного научного знания [13].

Именно Коперник объективировал знание о природе не только в смысле его концептуальной организации, но и в плане объективной значимости его математической интерпретации. Он выдвинул ставший всеобщим лозунг для естественных наук, гласящий, что человеческий разум способен развиваться согласованно. Создающие основу для понимания реальности теории об окружающем мире, используя математические построения и опираясь на опытные наблюдения, выступают по своей сути средствами установления объективной истины. Истина, у Коперника, приобретает вид модели, структура которой и выступает предметом теоретического анализа действительности, а предметная истинность её элементов устанавливается в эксперименте и наблюдении. Подчёркивая принципиальную соизмеримость формального и содержательного в модели движения космических объектов, Коперник утверждает, что мы обнаруживаем при этом порядке «удивительную симметрию мироздания и такое гармоническое соотношение между движением и величинами орбит, какого другим образом отыскать не в состоянии» [14. С. 60].

Математический замысел Коперника, полагавшего, что Вселенную следует представлять как систему математических соотношений, фундаментальным образом отличается от философии чисел пифагорейцев и от инструктивной функции математики в гносеологии Платона. В культурных предпосылках Нового времени математика

становится и инструментом познания Природы, и аппаратом конструирования теории, которая и есть природа нашего ума, но взятая со стороны его целостности (концептуальности) и рациональности (объективности). Именно поэтому математика в эту эпоху превращается в символ, безусловно, рационального и объективно-истинного мышления, а само математическое знание приобретает необходимый и предметный характер.

В целом же математическая архитектура пифагорейцев с точки зрения Коперника не удовлетворяет двум важным критериям построения математической модели. Во-первых, в своём формировании она должна основываться на принципе отображения реальности: «модель должна быть адекватной, то есть соответствовать действительности» [18. С. 63]. Во-вторых, необходимо, чтобы модель соотносилась с некоторой научной проблемой или задачей, которую она призвана решить. В отличие от пифагорейцев, которые полагали геометрию «прообразом красоты мира», Коперник искал причины симметричного космоса и его гармонической целостности не в числовых соотношениях, а в скрытых геометрических пропорциях.

Анализ понятия симметрии в физике и математике (за редким исключением) имеет тенденцию к абсолютизации симметрии. Основной идеей Коперника выступает убежденность в том, что организация Вселенной подчинена строгой закономерности, раскрытие которой представляет собой акт математического творчества, и тайна мироздания, соответственно, заключена в порядке и правильности, соразмерности и симметрии частей космического устройства, в единстве и тождественности составляющих его элементов. Поэтому в процессе познания мира следует отводить математике одну из главных ролей, так как в исследовании природы математика вносит тот вклад, который позволяет выявить стройную систему идей, в соответствии с которой устроена наша Вселенная.

Выявление различных проявлений симметрии в природе, а иногда и их постулирование стало одним из методов теоретического (математического) исследования свойств микромира, макромира и мегамира. Если даже в той или иной области математического знания историк математики или методолог не находит терминов «группа», «инвариантность» и «симметрия», он, однако, может обнаружить такие математические образы в различных разделах этой науки, содержание

и смысл которых вполне соответствует этим понятиям [16. С. 30].

Заметим, что в XX в., исследуя закономерности симметрии, математика предпочитает говорить об инвариантности. Симметрия и инвариантность относятся к тем понятиям, которые дают надежду найти единство в необычайно разветвленном математическом знании. Учёные связывают поиски такого единства с тем, что применение аксиоматических методов в различных и даже полностью изолированных математических дисциплинах непреднамеренно приводит к выработке общих структур.

Инвариантность — свойство неизменности, или, иначе говоря, сохраняемости некоторых величин или абстрактных структур по отношению к определённым изменениям или преобразованиям. В естествознании теория инвариантов возникла в качестве математической теории в XIX в. Было обнаружено, что математические функции, описывающие геометрические конфигурации, оказываются неизменными по отношению к однородным линейным преобразованиям, то есть к взаимно-однозначному переходу от одного многообразия к другому. К концу же XIX в. дифференциация математических теорий достигла такой степени, что возникла настоятельная потребность в синтезе разветвленных математических знаний на основе единого принципа, и Ф. Клейн выдвигает идею объединения различных геометрий на основе принципа инвариантности [6. С. 95]. В результате исследований он выявил связь принципа инвариантности с теорией групп, с весьма сложным и абстрактным математическим аппаратом, который наиболее адекватно и точно описывает проявления симметрии в природе. Более того, посредством теоретико-групповых идей симметрия приобретает характер теоретического понятия, общность которого предполагается уже самой природой математического знания.

Понятие группы оказывается глубоко связанным с понятием инвариантности через так называемые представления групп. В современном понимании важнейшей структурой в математике является структура группы или просто группа [2. С. 250]. Определённость законов композиции, обуславливающих симметричные свойства физических объектов и процессов, имеет своё точное математическое выражение в терминах теории групп, теоретические основания которой находятся на стыке различных разделов математики.

Современный историк математики Г. Вуссинг, излагая развитие понятия группы, отмечает три источника этого понятия: «теорию решения алгебраических уравнений, геометрию и теорию чисел XIX века» [10].

В математической физике большое значение имеют группы преобразований, где в качестве элементов группы выступают определённые преобразования координат, хотя, как замечает Н. Ф. Овчинников, «следует иметь в виду, что понятие “преобразование” имеет весьма широкий смысл и в логическом отношении совпадает с понятием функции» [15. С. 177]. В геометрических преобразованиях обычно математики имеют дело с пространством, а само преобразование в этом случае состоит в определённом способе перехода от каждой точки пространства P в определённую точку P' того же пространства. Линии, поверхности и объёмы при этом рассматриваются как некоторого рода многообразия, где каждому элементу данного многообразия ставится в соответствие другой элемент того же многообразия. Рассмотрение группы преобразований открывает возможность поиска фундаментальных свойств, которые остаются неизменными при преобразованиях, так как именно эти инвариантные свойства становятся характеристическими свойствами геометрических объектов. Так, например, различаются метрические, аффинные и проективные свойства. Но особый методологический интерес представляет анализ топологических характеристик физических процессов, математическое представление которых связано с топологическими особенностями многообразий и их инвариантами.

Значительный вклад в развитие теории групп внёс французский математик Эварист Галуа. Исследуя проблему разрешимости уравнений, Галуа ещё в 1832 г. пришёл к понятию группы и предложил классифицировать алгебраические уравнения по их группам симметрии. Позднее Ф. Клейн выдвинул идею симметрии как единого принципа при построении различных геометрий: «Как обобщение геометрии получается, таким образом, следующая многообъемлющая задача: дано многообразие, и в нём группа преобразований. Требуется развить теорию инвариантов этой группы» [12. С. 402]. Основная идея этой работы Клейна, получившая название Эрлангенской программы, заключается в том, что любую геометрическую систему можно представить как теорию инвариантов некоторой не-

прерывной группы преобразований. Симметрия здесь выступает как некоторая подгруппа данной группы. С современной точки зрения, группа — это множество элементов, для которых определена обобщённая операция умножения, или, иначе, композиция, удовлетворяющая требованиям:

- композиция двух элементов даёт элемент, принадлежащий данному множеству;
- выполняется ассоциативность композиции: $a(bc) = (ab)c$;
- существует единичный элемент e , такой, что $a e = a$;
- для любого элемента существует обратный ему элемент $1/a$ такой, что $a(1/a) = e$.

Если в качестве элементов будут взяты геометрические движения (преобразования), то инвариантами движений окажутся пространственные интервалы. На основании вышеизложенного можно сделать вывод, что теория групп становится математической теорией симметрии и принцип симметрии формализуется в математике в понятии группы. С развитием этой идеи становится очевидным, что принцип симметрии служит той единой основой, которая поможет объединить все разрозненные части огромного здания современной математики.

Направленному к истине движению мысли необходимо иметь в качестве истока некое тождественное начало, опираться на фиксированные принципы, заключающие в себе инвариантные структуры. Поэтому принцип инвариантности и выступает как критерий объективности самого знания, как определённая и существенная черта самого мышления. Поэтому структуры объективности истины могут подвергаться аналитическому рассмотрению в симметричном аспекте и выражаться на языке теории групп, поскольку «систематической теорией симметрии является математическая теория групп» [19. С. 149]. Соответственно, и само понятие симметрии, которое первоначально исторически связывалось с числовыми соотношениями, а затем со свойствами геометрических фигур, расширяет свои границы. Но числовых и геометрических представлений оказалось явно недостаточно, и «в подобных случаях, — как отмечает И. С. Желудев, — целесообразно говорить о симметрии в более широком смысле этого слова, как об инвариантности тех или иных уравнений по отношению к определённым преобразованиям» [9. С. 237].

Абстрактно-теоретическому вопросу, сформулированному на языке математики, соответствует конкретно-экспериментальный ответ, данный на языке физических измерений, поэтому уравнения математической физики, выражающие законы сохранения и движения, в форме дифференциальных и интегральных уравнений отображают реальное содержание материальных процессов. В конечном счёте, законы природы выражаются с помощью уравнений. Всё многообразие решений данных уравнений соответствует в этом случае бесконечному многообразию единичных явлений, возможных в данной области природы. Следовательно, законы в физике являются приближением, формализованным описанием особенностей процесса, то есть по существу модельным описанием. Независимое развитие физики привело, как известно, к созданию теории относительности и квантовой механики. Подобно тому, как в геометрии и теории чисел абстрактное понятие группы содержится неявным образом (это показал Г. Вуссинг), историко-методологические исследования, проведённые историком науки В. П. Визгиным, выявили, что генезис и содержание теории относительности и квантовой механики глубоко связаны с понятиями инвариантности, сохранения и симметрии [5]. Теория относительности, придавшая Эрлангенской программе новое физическое звучание, положила начало теоретико-групповому, или Эрлангенскому подходу в физике, и теория относительности воспринимается сегодня под этим углом зрения. По свидетельству Г. Вейля, ученика Клейна, вся теория относительности, как теория инвариантов четырёхмерного пространства-времени, представляет собой не более чем иной аспект теории симметрии [3. С. 49]. Таким образом, программа Клейна как задача поиска различных форм симметрии выходит не только за рамки геометрии, но и математики в целом и превращается в проблему поиска единого принципа для всего естествознания [15. С. 182].

В современной физике понятие инвариантности неотъемлемо от понятия симметрии. Обычно свойство инвариантности (симметрии) приписывается тем или иным объектам, причём в роли объектов могут выступать не только объекты в привычном смысле этого слова (вещи, тела), но и законы, уравнения или экспериментальные ситуации. Часто термины «симметрия» и «инвариантность» употребляются как синонимы (например, в работах учёного-физика В. П. Визгина)

[7. С. 6]. В физической литературе симметрия и инвариантность обозначают «свойство оставаться неизменными относительно одной или нескольких различных операций», это значит, что инвариантность (симметрия) объектов имеет место всегда по отношению к определённым, чётко фиксированным операциям [13]. Поэтому можно сказать, что симметрия в физике всегда конкретна: это симметрия по отношению либо к зеркальному отражению, либо к операции замены частиц на античастицы и т. п. Операции, по отношению к которым объект оказывается симметричным (инвариантным), называют операциями (преобразованиями) симметрии. Совокупность однотипных операций симметрии (сдвигов в пространстве, поворотов, отражений) образует группу определённой симметрии данного объекта, который выступает как инвариант этой группы.

Теоретико-групповой метод в физике своё дальнейшее развитие получает в весьма изящном и тонком выводе законов сохранения на основе идей симметрии [4. С. 220], где в понятии симметрии содержится представление о связи сохранения и изменения, причём сохраняющийся аспект приписывается объекту, остающемуся одним и тем же при преобразованиях, олицетворяющих собой момент изменчивости. Эта связь отмечается в методологических исследованиях понятия симметрии: «Если мы имеем дело с объектами природы... их симметрия заключается в единстве сохранения и изменения, которое в каждом объекте существует специфическим образом... В теоретической системе симметрия предстаёт как преобразования с соответствующими этим преобразованиям инвариантами» [15. С. 215].

В научной литературе последних лет широко обсуждаются концепции, согласно которым инвариантность трактуется в более широком смысле, чем чисто математическое или физическое понятие, выступая в качестве если не эквивалента, то, по крайней мере, необходимого условия реальности. Одной из них является концепция Макса Борна, который убеждён в том, что «идея инвариантов является ключом к рациональному понятию реальности... не только в физике, но и в каждом аспекте мира» [1. С. 276]. Видимо, принципы симметрии (инвариантности) устанавливают эквивалентность различных по своим характеристикам процессов в отношении их экспериментального проявления. Но иногда они выступают и «как ограничения, налагаемые на возможное разнообразие экспериментальных результатов»

[11. С. 87], как утверждения о том, что опытное знание всегда закрыто для нас.

Хрестоматийным примером этого является принцип относительности, утверждающий невозможность экспериментального различения состояний покоя и равномерного прямолинейного движения, которые, несмотря на их «онтологическое» различие, оказываются физически (экспериментально) эквивалентными. Благодаря этой роли принципы симметрии служат мощным средством построения конкретных фрагментов современной физической картины реальности, обеспечивая конкретную определённую связи между теорией и экспериментом, то есть конкретизируя структуру связи, в общем виде сформулированной М. Борном, между «сущностным» и «явленческим» уровнями реальности. По своей значимости для обоснования физической теории требование симметрии с полным правом можно

сравнить с требованием соответствия теории эксперименту.

Ныне требования, предъявляемые симметрией и инвариантностью к условиям их реализации, столь общи, что им отвечают все формы движения и отношения материи, вся реальность — материальная и духовная [20. С. 16]. Принципы симметрии, требующие инвариантности физических величин относительно различного рода преобразований, как мы видели выше, так или иначе связаны представлениями о реальности. По мнению Е. Вигнера: «Законы природы не могли бы существовать без принципов инвариантности...» [4. С. 36]. Выделяя устойчивые моменты в огромном разнообразии опытных данных (явлений), обуславливая и взаимно дополняя друг друга, понятия симметрии и инвариантности выступают как их сущность, образуя своеобразный каркас физической картины реальности.

Список литературы

1. Борн, М. Физика в жизни моего поколения / М. Борн. — М., 1963.
2. Бурбаки, Н. История математики / Н. Бурбаки. — М., 1963.
3. Вейль, Г. Симметрия / Г. Вейль. — М.: Наука, 1968. — 192 с.
4. Вигнер, Е. Этюды о симметрии / Е. Вигнер. — М., 1971.
5. Визгин, В. П. Из истории конформной симметрии в физике / В. П. Визгин // Историко-математические исследования : сб. науч. ст. — Вып. XIX. — М., 1974.
6. Визгин, В. П. Эрлангенская программа и физика / В. П. Визгин. — М., 1975.
7. Визгин, В. П. Развитие взаимосвязи принципов инвариантности с законами сохранения в классической физике / В. П. Визгин. — М., 1972.
8. Галимов, Б. С. Картина мира и научная теория / Б. С. Галимов // Формирование и функционирование научной картины мира. — Уфа, 1985.
9. Желудев, И. С. Симметрия и её приложения / И. С. Желудев. — М.: Атомиздат, 1976.
10. Историко-математические исследования. — Вып. XVII. — М., 1966.
11. Кемпфер, Ф. Путь в современную физику / Ф. Кемпфер. — М., 1972.
12. Клейн, Ф. Сравнительное обозрение новейших математических исследований / Ф. Клейн // Об основаниях геометрии : сб. клас. работ по геометрии Лобачевского и развитию её идей. — М.: Гос. изд-во техн.-теорет. лит., 1956. — 527 с.
13. Коломейцев, А. В. Гносеологические функции принципов симметрии в развитии научного знания : автореф. дис. ... канд. филос. наук / А. В. Коломейцев. — М., 1988. — 21 с.
14. Коперник, Н. Об обращениях небесных сфер / Н. Коперник // Польские мыслители эпохи Возрождения. — М.: Изд-во АН СССР, 1960. — 320 с.
15. Овчинников, Н. Ф. Принципы сохранения / Н. Ф. Овчинников. — М., 1966.
16. Овчинников, Н. Ф. Симметрия — закономерность природы и принцип познания / Н. Ф. Овчинников // Принцип симметрии. Историко-методологические проблемы. — М.: Наука, 1978. — С. 7–30.
17. Пиаже, Ж. Избранные психологические труды / Ж. Пиаже. — М., 1969.
18. Рузавин, Г. И. Математизация научного знания / Г. И. Рузавин. — М., 1984.
19. Хунд, Ф. История квантовой теории / Ф. Хунд. — Киев, 1980.
20. Ягафарова, Х. Н. Симметрия и самоорганизация: от античной натурфилософии до современной науки : автореф. дис. ... канд. филос. наук / Х. Н. Ягафарова. — Уфа, 2008. — 21 с.

Сведения об авторе

Ягафарова Хафиза Нургалиевна — кандидат философских наук, доцент кафедры механики и технологии машиностроения, Уфимский государственный нефтяной технический университет, филиал в г. Октябрьском. Октябрьский, Россия. yagafarova-kh@mail.ru

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 5 (387).

Philosophy Sciences. Issue 40. Pp. 88–95.

REVIEW OF THE RELATIONSHIP BETWEEN THE CONCEPTS OF SYMMETRY AND INVARIANCE IN SCIENTIFIC KNOWLEDGE

Kh. N. Yagafarova

Ufa state Petroleum Technological University, branch. Oktyabrsky, Russia. yagafarova-kh@mail.ru

This article discusses the peculiarities of forming the concepts of symmetry and invariance from the point of view of both logical and mathematical approaches according to the physical and scientific theories. The author notes that for description of the symmetry of spatial forms in modern science the following terms are used: preservation, invariance and identity. At certain movements of spatial forms it comes back, preserves itself, remains as an invariant of motion, or turns to be identical. All these are descriptions of one and the same content expressed in different words, different languages. And yet, such difference in languages, considering the universal character of content, may indicate the difference of those theoretical systems where the concept of symmetry as a principle of knowledge organization is employed. As a result of the analysis of interrelation between the concepts of symmetry and invariance, the author gives a holistic understanding of these concepts and indicates their relatedness, reveals the symmetry principle, essentially coinciding with the invariance principle.

Keywords: *symmetry, invariance, conservation, identity, transformation, structure, group theory.*

References

1. Born M. *Fizika v zhizni moyego pokoleniya* [Physics in my Generation]. Moscow, 1963.
2. Bourbaki N. *Istoriya matematiki* [The History of Mathematics]. Moscow, 1963.
3. Weyl G. *Simmetriya* [Symmetry]. Moscow, Nauka Publ., 1968.
4. Wigner E. *Etyudy o simmetrii* [The Studies of Symmetry]. Moscow, 1971.
5. Vizgin V.P. Iz istorii konformnoy simmetrii v fizike [From the History of the Conformal Symmetry in Physics]. *Istoriko-matematicheskiye issledovaniya* [Historical and Mathematical Researches]. Moscow, 1974.
6. Vizgin V.P. *Erlangenskaya programma i fizika* [Erlangen Program and Physics]. Moscow, 1975.
7. Vizgin V.P. *Razvitiye vzaimosvyazi printsipov invariantnosti s zakonami sokhraneniya v klassicheskoy fizike* [The Development of the Interconnection between the Invariance Principles and the Conservation Laws in Classical Physics]. Moscow, 1972.
8. Galimov B.S. *Kartina mira i nauchnaya teoriya* [Picture of the World and a Scientific Theory]. *Formirovaniye i funktsionirovaniye nauchnoy kartiny mira* [The Formation and Functioning of the Scientific Picture of the World]. Ufa, 1985.
9. Zheludev I.S. *Simmetriya i yeye prilozheniya* [Symmetry and its Applications]. Moscow, Atomizdat Publ., 1976.
10. *Istoriko-matematicheskiye issledovaniya* [Historical-mathematical Investigations]. Vol. XVII. Moscow, 1966.
11. Kampfer F. *Put' v sovremennuyu fiziku* [Way into Modern Physics]. Moscow, 1972.
12. Klein F. *Sravnitel'noye obozreniye noveyshikh matematicheskikh issledovaniy* [A Comparative Review of the Latest Mathematical Studies]. *Ob osnovaniyakh geometrii* [About the Foundations of Geometry]. Moscow, 1956.
13. Kolomeytsev V.A. *Gnoseologicheskiye funktsii printsipov simmetrii v razvitiy nauchnogo znaniya* [The Epistemological Function of the Symmetry Principles in the Development of scientific Knowledge. Abstract of thesis]. Moscow, 1988. 21 p.

14. Copernicus N. Ob obrashcheniyakh nebesnykh sfer [On the Revolutions of the Heavenly Spheres]. *Pol'skie mysliteli epokhi Vozrozhdeniya* [Polish Thinkers of the Renaissance]. Moscow, 1960.
15. Ovchinnikov N.F. *Printsipy sokhraneniya* [The Principles of Conservation]. Moscow, 1966.
16. Ovchinnikov N.F. Simmetriya — zakonomernost' prirody i printsip poznaniya [Symmetry is the Law of Nature and the Principle of Knowledge]. *Printsip simmetrii. Istoriko-metodologicheskiye problemy* [The Principle of Symmetry. Historical and Methodological Problems]. Moscow, Nauka Publ., 1978.
17. Piaget J. *Izbrannyye psikhologicheskiye trudy* [Selected Psychological Works]. Moscow, 1969.
18. Ruzavin G.I. *Matematizatsiya nauchnogo znaniya* [Mathematization of Scientific Knowledge]. Moscow, 1984.
19. Hund F. *Istoriya kvantovoy teorii* [The History of Quantum Theory]. Kiev, 1980.
20. Yagafarova H.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.

УДК 165.6
ББК 87.22

ОСМЫСЛЕНИЕ ОНТОЛОГИЗАЦИИ В РЕПРЕЗЕНТАТИВИЗМЕ И КОНСТРУКТИВИЗМЕ

А. Д. Воробьева

Волгоградский государственный университет, Волгоград, Россия

Анализируется два противоположных подхода к решению проблемы соотношения познания и реальности — репрезентативизм и конструктивизм. Делается вывод о том, что умеренный конструктивизм является наиболее эффективным подходом для изучения процесса онтологизации. Автор предлагается осмысление онтологизации в качестве уникальной творческой деятельности, в результате которой появляются онтологические модели. Однако, по мнению автора, полномочия субъекта онтологизации ограничены внешними и внутренними влияниями.

Ключевые слова: *конструктивизм, онтологизация, репрезентативизм, сознание, теория познания.*

Одним из важнейших процессов, воздействующих на мышление, является онтологизация — утверждение или закрепление в сознании представлений и идей о степени бытийности того или иного объекта. Как правило, в течение жизни человек несколько раз меняет своё представление о структуре бытия, так, например, вера в существование сверхъестественных сил может смениться полным отрицанием «потустороннего» мира, а затем снова возродиться, но уже в качестве рационального умозаключения о существовании высшего разума. Может показаться, что подобные представления — это личное дело каждого, выбор, зависящий лишь от воли индивида. Однако, как показывает современная философия, в сознании человека не так уж много индивидуального, как кажется, и если мы действительно хотим сохранить свободу личности, то заявлений о том, что «каждый вправе верить в то, что пожелает», недостаточно. Прежде всего следует осознать свою ограниченность и разобраться с теми процессами, которые сопровождают человеческую жизнь.

Осмысление онтологизации зависит от гносеологической позиции. Речь идёт о признании или отрицании существования реальности и возможности её познания. Существует два основных подхода к решению этой проблемы, осмысление онтологизации в которых принципиально различно. Один из них может быть обозначен как репрезентативизм. В его рамках познание рассматривается как *отражение* субъектом свойств и характеристик реальности, которая, в свою очередь, понимается как объективная данность. Поэтому в качестве исследовательской задачи ставится правильное и точное воспроизведение реальности.

Репрезентативизм закладывается ещё в античной философии (Парменид, Платон, Аристотель), а особенно чётко артикулируется в философии Нового времени (Р. Декарт, Ф. Бэкон, Дж. Локк).

Все репрезентативистские теории объединяет представление об ограниченности субъекта познания теми знаниями, которые соответствуют реальности. Всё то, что искажает реальность или выходит за её пределы, не может считаться подлинным знанием. В рамках такого видения, как пишет И. В. Черникова, формируется идея о том, что «реальность — антипод воображения» [9. С. 80]. Отсюда вытекает, что субъект познания зависим от объекта. Несмотря на то что субъект наделяется активностью (Декарт) и динамичностью (Г. Лейбниц), он по-прежнему лишён возможности как-либо воздействовать на объект познания и может лишь «присваивать» его качества в ментальной форме.

Из этого следует, что в репрезентативизме онтологизация осмысляется не как отдельный процесс, а как условие и одновременно результат познания. Стоит ли говорить, что в рамках данного подхода знания о существовании объектов представляются «неподвижными», а процессуальность онтологизации не осознаётся. Основной функцией онтологизации считается обеспечение «прозрачности» действительности для познающего субъекта.

Переосмысление онтологизации происходит лишь тогда, когда формируется идея о том, что реальность (или её модель) не отражается, но *конструируется* в процессе познания. Как считают некоторые исследователи (например, В. А. Лекторский, В. С. Швырёв, И. Т. Касавин), первым конструктивистом был

И. Кант. Действительно, именно Кант ввёл в гносеологию идею о конструировании объектов познания в рамках самого познания [1]. По словам Т. Рокмора, в кантианской концепции не «познание должно соответствовать объекту», но «объект соответствует познанию» [5. С. 41]. Однако здесь же Рокмор отмечает, что Кант является сторонником и «репрезентационизма», и конструктивизма одновременно. Конечно, мы должны признать, что философия Канта не была чисто конструктивистской, однако её вклад в развитие этого направления поистине велик.

Серьёзным толчком для развития конструктивизма были изменения представлений о реальности в науке. Большое значение имела квантовая физика, в которой, во-первых, произошёл отказ от идеи «существования реальности самой по себе» [6. С. 81], а во-вторых, был признан особый онтологический статус «бытия в возможности» [9. С. 80]. Параллельно с этим происходило переосмысление оснований и структуры науки: появились исследования закономерностей развития научных теорий (Т. Кун, И. Лакатос) и влияния на науку культурно-исторической ситуации (М. Фуко).

Сегодня же мы можем констатировать, что репрезентативизм потерпел поражение и уступил место конструктивистским теориям. Основные причины неудачи репрезентативизма в теории познания могут быть артикулированы следующим образом.

1. Философия и наука не смогли предоставить убедительных доказательств объективности знаний.

2. Новые научные открытия не могут быть поняты с точки зрения репрезентативизма.

3. Конструктивистские объяснительные модели обладают большей эффективностью при исследовании конкретных сфер познания (и жизни).

Именно «конструктивистская ветвь» философии сделала возможным осмысление онтологизации в качестве отдельного процесса. Дело в том, что возможность исследования процессов становления и развития представлений о мире появляется лишь после признания сконструированности знаний о реальности (или даже самой реальности). На сегодняшний день существует несколько конструктивистских теорий, которые могут быть поделены на два вида: «радикальный» и «умеренный».

К первому виду конструктивизма мы будем относить такие теории, в которых полностью от-

рицаются классические (репрезентативистские) представления о познании, реальности, а также о субъекте и объекте. Термин «радикальный конструктивизм» был введён Э. Глазерфельдом для обозначения собственной концепции. В ней он разворачивал идею о том, что объективной реальности не существует, а то, что мы познаём, — это лишь рационализированный опыт субъекта [8. С. 74–99]. Таким образом, по мнению Глазерфельда, единственным участником процесса познания является сам субъект. Развивая данную идею, Х. Фёрстер предлагает модель замкнутого познания, где субъект, понятый как культурно-биологическое существо, посылает сигналы, которые сам же и получает [Там же. С. 164–185].

Несложно заметить, что «радикальный конструктивизм» попадает в ту же ловушку, что и солипсизм, — идея о том, что знания не имеют никакого отношения к реальности, лишает исследователей возможности обосновать собственную теорию. Конечно, сами «радикальные конструктивисты» прекрасно осознают наличие такой проблемы и предлагают весьма остроумные пути её решения. Так, Матурана постулирует наличие «синоптической щели», позволяющей субъекту познания стать на сторону наблюдателя, то есть созерцать самого себя [11]. Кроме того, он замечает, что описанная им модель — это не реальность, но лишь фиксация способа согласования человеческого опыта [8. С. 221]. Матурана всячески пытается избегать слова «реальность», однако это не избавляет его от необходимости признать реальными основания собственной теории: способ согласования опыта — это тоже своего рода реальность. Не решает проблему и «синоптическая щель», которая, по сути, снова приводит нас к нововременной идее о беспристрастном наблюдателе, занимающем особую точку зрения, откуда ему всё «видно».

Существует и другая форма радикального конструктивизма, которая обыкновенно обозначается как социальный конструктивизм. В рамках этого подхода радикальной трансформации подвергаются понятия «субъект» и «объект», кроме того вводится новый термин «гибрид», обозначающий то, что является «наполовину объектами, наполовину субъектами» [3. С. 194]. Конструирование же, согласно этому подходу, происходит внутри сети взаимодействий, а не совершается субъектом, как полагали «радикальные конструктивисты».

Особым образом представители социального конструктивизма решают и проблему реальности, заявляя: то, что конструируется — это и есть объект (Э. Пикеринг) [12], это и есть реальность (Б. Латур) [4]. В рамках данного подхода рождается совершенно новое осмысление онтологизации, которая понимается теперь как нечто происходящее с субъектом, а не осуществляющееся им. Из рассуждений Латура вытекает, что процесс онтологизации происходит по мере укрепления того или иного конструкта. Следовательно, чем больше внимания и сил акторы уделяют конструируемой реальности, тем более «прочной» она будет и тем большую степень существования она приобретёт [7. С. 367].

В социальном конструктивизме онтологизация рассматривается как творческий акт, однако творцом здесь выступает не человек, а сама реальность. Представители социального конструктивизма не ограничивают онтологизацию рамками одной онтологической модели, но осмысливают её как процесс, дающий возможность создавать совершенно непохожие онтологии. Идея множественности онтологий делает онтологизацию одним из важнейших процессов реальности и позволяет осознать её значимость.

Мы видим, что данный подход принёс много интересных и значимых идей. Тем не менее стремление избавиться от субъект-объектной структуры познания и замена термина «субъект познания» на понятие «актор» вызывают множество вопросов. В отличие от субъекта, актор — это всего лишь один из «участников» конструирования, ничем не выделяющийся среди остальных [7. С. 365–389]. На наш взгляд, здесь упускается из виду очень важная деталь — в отличие от объектов субъект способен выбирать *точку зрения*, с которой он будет производить своё исследование, как это сделали сами Б. Латур, С. Вулгар и Э. Пикеринг. Конечно, этот выбор всегда ограничен, а любая точка зрения позволяет увидеть лишь часть реальности. Однако для того, чтобы выбрать ракурс иссле-

дования, от познающего субъекта требуется хотя бы минимальное волевое усилие, что позволяет говорить об особой роли субъекта, отличающей его от объектов познания.

Идеи радикального конструктивизма были пересмотрены в зарубежной и отечественной философии (особенно в рамках теории деятельности), что позволило избавиться от многих «перекосов» и создать более гибкий подход, который мы обозначили как умеренный конструктивизм. В нём были предприняты попытки реабилитировать такие концепты, как «субъект», «объект» и «реальность», но в то же время сохранены идеи множественности онтологий, процессуальности онтологизации, представление о познании как творческой деятельности и т. д. [2; 10]. Таким образом, в умеренном конструктивизме, с одной стороны, признаётся, что конструкты познания сами обладают некоторой реальностью (В. А. Лекторский), с другой — учитывается важность познавательной деятельности субъекта.

Мы полагаем, что именно умеренный конструктивизм наиболее эффективен для исследования онтологизации. Его преимущество состоит в том, что он позволяет описать онтологизацию «рельефно», учесть многие её аспекты. Кроме того, мы уверены, что современная философия будет развиваться не по пути абсолютизации тех или иных положений, но через поиск компромиссов, интеграцию ранее противоборствующих концепций. Конечно, умеренный конструктивизм не лишён недостатков, тем более что он ещё недостаточно оформлен как философское течение и требует серьёзной проработки. Однако мы уверены, что данное направление обладает большим потенциалом и может быть полезно не только для философии науки, но и для гносеологии, культурологии, а возможно, даже и для онтологии. Поэтому мы полагаем, что следует продолжать исследования процесса онтологизации в рамках умеренного конструктивизма.

Список литературы

1. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант. — М. : Эксмо, 2007. — 736 с.
2. Конструктивизм в теории познания / отв. ред. В. А. Лекторский. — М. : ИФРАН, 2008. — 171 с.
3. Латур, Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии / Б. Латур. — СПб. : Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2006. — 240 с.
4. Латур, Б. Когда вещи дают сдачи. Возможный вклад «исследований науки» в общественные науки / Б. Латур // Вестн. Моск. ун-та. Сер. Философия. — 2003. — № 3. — С. 20–39.

5. Рокмор, Т. Кант о репрезентационизме и конструктивизме / Т. Рокмор // Эпистемология & Философия науки. – 2005. – № 1. – С. 35–46.
6. Севальников, А. Ю. Современное физическое познание: в поисках новой онтологии / А. Ю. Севальников. – М. : ИФРАН, 2003. – 144 с.
7. Социология вещей : сб. ст. / под ред. В. В. Вахштайна. – М. : Территория будущего, 2006. – 392 с.
8. Цоколов, С. Дискурс радикального конструктивизма. Традиции скептицизма в современной философии и теории познания / С. Цоколов. – Мюнхен : PHREN, 2000. – 333 с.
9. Черникова, И. В. Трансформация представлений о реальности в науке и философии / И. В. Черникова // Гуманитар. вектор. Сер. Философия, культурология. – 2014. – № 2 (38). – С. 79–88.
10. Швырёв, В. С. Рациональность как ценность культуры. Традиция и современность / В. С. Швырёв. – М. : Прогресс-Традиция, 2003. – 176 с.
11. Maturana, H. Cognition [Электронный ресурс] / H. Maturana. – URL: <http://www.enolagaia.com/M78bCog.html>
12. Pickering, A. Constructing Quarks: a sociological history of particle physics / A. Pickering. – Edinburgh : Edinburgh University Press, 1984. – 468 p.

Сведения об авторе

Воробьева Александра Дмитриевна — аспирант кафедры философии, Волгоградский государственный университет. Волгоград, Россия. haidegger@list.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 5 (387).
Philosophy Sciences. Issue 40. Pp. 96–100.*

COMPREHENSION OF ONTOLOGIZATION IN REPRESENTATIVISM AND CONSTRUCTIVISM

A. D. Vorobyeva

Volgograd State University, Volgograd, Russia. haidegger@list.ru

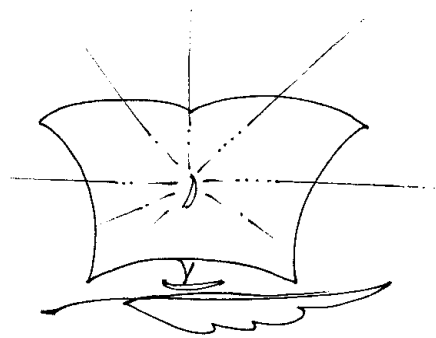
The article presents the theoretical analysis of two opposite approaches — representativism and constructivism. It is shown that subject of knowledge is always limited by correct knowledge in representativism. According to this approach, ontologization is comprehended not as separate process, but as a condition and at the same time result of knowledge. Reconsideration of ontologization occurs when the idea that reality is a construct is formed. If that is the case than the ontologization is construct too. There are two types of constructivism: radical and moderate. In radical constructivism classical ideas of reality or subject are completely denied. The author draws the conclusion that moderate constructivism is the most effective approach for studying ontologization. According to this approach, ontologization is a creative activity because of which appear ontological models.

Keywords: *constructivism, ontologization, representativism, consciousness, theory of knowledge.*

References

1. Kant I. *Kritika chistogo razuma* [The Critique of Pure Reason]. Moscow, Eksmo Publ., 2007. 736 p. (In Russ.).
2. *Konstruktivizm v teorii poznaniya* [Constructivism in the Theory of Knowledge]. V. A. Lektorskiy (ed.), Moscow, RAS Institute of Philosophy Publ., 2008. 171 p. (In Russ.).
3. Latur B. *Novogo vremeni ne bylo. Esse po simmetrichnoy antropologii* [We Have Never Been Modern]. St. Petersburg, European University in St. Petersburg Publ., 2006. 240 p. (In Russ.).
4. Latur B. *Kogda veshhi dayut sdachi. Vozmozhnyy vklad "issledovaniy nauki" v obshchestvennyye nauki* [When Things Strike Back: a Possible Contribution of 'Science Studies' to the Social Sciences]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya Filosofiya* [The Moscow University Herald. Series Philosophy], 2003, no. 3, pp. 20–39. (In Russ.).

5. Rokmor, T. *Kant o reprezentatsionizme i konstruktivizme* [Kant about a Representatsionizm and Constructivism]. *Epistemologiya & Filosofiya nauki* [Epistemology & Philosophy of Science], 2005, no. 1, pp. 35–46. (In Russ.).
6. Seval'nikov A. Yu. *Sovremennoye fizicheskoye poznanie: v poiskah novoy ontologii* [Modern Physical Knowledge: in Search of New Ontology]. Moscow, RAS Institute of Philosophy Publ., 2003. 144 p. (In Russ.).
7. *Sotsiologiya veshhey. Sbornik statey* [Sociology of Things. Collection of Articles]. V. V. Vahshtajna (ed.), Moscow, Territoriya budushhego Publ., 2006. 392 p. (In Russ.).
8. Tsokolov S. *Diskurs radikal'nogo konstruktivizma. Traditsii skeptitsizma v sovremennoy filosofii i teorii poznaniya* [Discourse of Radical Constructivism. Traditions of Scepticism in Modern Philosophy and the Theory of Knowledge]. Munich, PHREN Publ., 2000. 333 p. (In Russ.).
9. Chernikova I.V. *Transformatsiya predstavleniy o real'nosti v nauke i filosofii* [Transformation of Ideas about Reality in Science and Philosophy]. *Gumanitarnyy vektor. Seriya Filosofiya, kul'turologiya* [Humanitarian Vector. Series Philosophy, Cultural Science], 2014, no. 2 (38), pp. 79–88. (In Russ.).
10. Shvyryov V.S. *Ratsional'nost' kak tsennost' kul'tury. Traditsiya i sovremennost'* [Rationality as Culture Value. Tradition and Modernity]. Moscow, Progress-Tradiciya Publ., 2003. 176 p. (In Russ.).
11. Maturana H. *Cognition*. Available at: <http://www.enolagaia.com/M78bCog.html>, accessed 13.05.2016
12. Pickering A. *Constructing Quarks: a sociological history of particle physics*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 1984. 468p.



*Вестник Челябинского государственного университета. 2016. № 5 (387).
Философские науки. Вып. 40. С. 101–112.*

УДК 14
ББК ЮЗ(4Вел) 5

**РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ И МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ
Т. ГОББСА, ДЖ. ЛОККА И ДЖ. ТОЛАНДА
НА СТРАНИЦАХ СОВЕТСКОГО ЖУРНАЛА
«НАУЧНЫЕ ДОКЛАДЫ ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ. ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ»**

В. В. Яковлев

Тюменский государственный университет, Тюмень, Россия

Исследованы проблемы сохранения и использования достижений советских историков философии в сфере изучения религиозно-философских и материалистических воззрений Гоббса, Локка и Толанда. Осуществлена интерпретация материалов ведущего советского специализированного журнала «Научные доклады высшей школы. Философские науки», связанных с осмыслением указанных воззрений. Выявлены ключевые оценки этих воззрений, данные исследователями на страницах журнала. Выдвинуто предположение, что выявленные оценки религиозно-философских и материалистических воззрений Гоббса, Локка и Толанда воплощали собой квинтэссенцию принадлежащих советским историкам философии оценок этих воззрений.

Ключевые слова: *Т. Гоббс, Дж. Локк, Дж. Толанд, материализм, атеизм, деизм, свободомыслие, марксизм, история идей, советские историки философии.*

Материалы ведущих советских специализированных журналов являются важным звеном в истории изучения религиозно-философских и материалистических воззрений Т. Гоббса, Дж. Локка и Дж. Толанда — выдающихся представителей английского и западноевропейского свободомыслия. Самостоятельный блок в числе этих журнальных исследований представлен материалами, опубликованными в одном из ведущих советских специализированных журналов «Научные доклады высшей школы. Философские науки» (с 1987 г. — «Философские науки»). Настоящая статья посвящена проблемам сохранения и использования достижений советских историков философии в сфере изучения религиозно-философских и материалистических воззрений Гоббса, Локка и Толанда. Актуальность статьи обусловлена следующими обстоятельствами. Во-первых, журнал «Философские нау-

ки» стал одним из лидеров среди ведущих советских специализированных журнальных изданий по числу опубликованных материалов о философии Гоббса, Локка и Толанда [15–18; 21–29]. Во-вторых, авторы этих материалов в условиях нехватки в СССР научных монографий о философии Гоббса, Локка и Толанда (преобладали научно-популярные работы), фактически, обобщали опыт советских историков философии в осмыслении идейного наследия перечисленных мыслителей вообще и конкретно их религиозно-философских и материалистических идей.

В связи с вышеупомянутыми факторами следует особо остановиться на том, что в целом наполненность ведущих советских специализированных журналов материалами указанной проблематики была весьма и весьма скромной. Это подтверждает составленная автором данной статьи на основе библиографического по-

иска в Российской государственной библиотеке (РГБ) публикационная статистика по основным ведущим советским специализированным журналам: «Вестник Социалистической академии» — «Вестник Коммунистической академии» (1922–1935) [5; 10; 39]; «Летописи марксизма» (1926–1930) [20; 35]; «Книга и пролетарская революция» (1932–1940) [1; 8; 34]; «Вопросы философии» (издаётся с 1947 г.) [9; 30; 36–38]; «Вестник Московского университета» (философская серия издаётся с 1966 г.) [2; 6; 31]. Любопытно при этом, что в журнале «Вестник Ленинградского университета» (серия, включающая философию, издаётся с 1956 г.) не были обнаружены материалы, напрямую связанные с освещением философии Гоббса, Локка и Толанда. По числу опубликованных материалов обозначенной проблематики с «Философскими науками» сравнится только предшественник «Вопросов философии» — журнал «Под знаменем марксизма» (1922–1944) [3; 4; 7; 11–14; 19; 32; 33; 40–42]. Статистика составлена на основе изучения содержания всех без исключения номеров журналов за полные периоды их выхода в СССР.

Таким образом, цель статьи заключается в выявлении ключевых оценок религиозно-философских и материалистических воззрений Гоббса, Локка и Толанда, данных исследователями на страницах журнала и воплощающих по сути quintessence принадлежащих советским историкам философии оценок этих воззрений. Задачей является осуществление интерпретации соответствующих журнальных материалов. При подготовке статьи автором были изучены содержания всех без исключения номеров «Философских наук», опубликованных в 1958–1991 гг., то есть за полный период выхода журнала в СССР. Анализ материалов в настоящей статье подчинён хронологическому принципу, то есть произведён с учётом дат выхода в свет рассматриваемых публикаций. Автор статьи выражает глубокую признательность библиографу РГБ Е. Л. Наждиной за неоценимую помощь в библиографическом поиске.

Пик публикаций по обозначенной проблематике в журнале «Философские науки» пришёл на 1970–1990-е гг. В 1972 г. была опубликована статья Б. В. Мееровского «Английский деизм и Джон Локк» [21]. Мееровский напомнил, что Локк не считал себя деистом. Полемизируя с представителями англиканского духовенства, Локк также оспаривал принадлежность своих

воззрений к кругу идей, развиваемых унитариями и социнианами, и не признавал себя и вероотступником. Кроме того, в «Письме о веротерпимости» Локк выступил с критикой в адрес атеистов [21. С. 86]. В актуальном историографическом экскурсе Мееровский показал, что неоднозначность размышлений Локка по ряду актуальных религиозно-философских проблем порождает такие же неоднозначные трактовки этих размышлений со стороны как зарубежных, так и советских специалистов [21. С. 86–87].

В заключение Мееровский отметил, что Локка нельзя причислять ни к основоположникам деизма, ни к величайшим представителям данного религиозно-философского течения, ни к его систематичным сторонникам. Обсуждая религиозно-философские вопросы, Локк «колебался между деистической формой материализма и религиозно-идеалистическими воззрениями». Согласно Мееровскому, стремление Локка к компромиссу при решении религиозно-философских проблем, отчётливо просматривающееся в «Опыте о человеческом разуме», ещё больше проявилось в «Разумности христианства». Локк здесь то выступал в качестве свободомыслящего рационалиста, разделяющего идеи социниан и деистов, то выказывал своё нежелание полностью отрицать религиозную догматику. В целом Мееровскому импонировало объяснение двойственности и противоречивости воззрений Локка, данное Ф. Энгельсом, считавшим, в частности, что направленность религиозных и политических идей Локка была обусловлена так называемым классовым компромиссом 1688 г. [21. С. 90].

В 1975 г. в качестве сопровождения научной публикации двух писем леди Демерис Мешэм Г. В. Лейбницу от 3 июня и 8 августа 1704 г. был издан комментарий И. С. Нарского «Страничка из истории борьбы материализма против идеализма в начале XVIII в. (Локк против Лейбница)» [28]. В эпистолярно-теоретическом наследии Лейбница Нарский отводил отдельное место его переписке периода 1703–1705 гг. с Мешэм. Нарский напомнил, что Лейбниц, желая полемизировать с некоторыми великими философами-современниками, периодически просил третьих лиц-посредников переписываться с ним. Примером опосредованной полемики Лейбница и Ньютона стала переписка Лейбница с ньютономцем С. Кларком. Дочь английского философа-неоплатоника Р. Кедворта Мешэм являлась,

по словам Нарского, «другом великого материалиста конца XVII — начала XVIII века Джона Локка» и, в контексте анализируемого комментария, была посредником в переписке Лейбница с Локком.

Особую же значимость переписки Лейбница с Мешэм Нарский связывал не с тем, что Локк был сторонником натурфилософских, физических и математических доктрин Ньютона, в связи с чем, эту переписку резонно было бы воспринимать в качестве своеобразного дополнения к произошедшей позднее письменной дискуссии Лейбница с Кларком. Нарский сделал акцент на самостоятельности Локка как мыслителя (в отличие от Кларка) и на том, что он был родоначальником «материалистической теории познания и учения о материи и её основных атрибутах», базирующихся на сенсуализме и повлиявших на всю философию XVIII столетия. И вот в силу всего этого, по мнению Нарского, в опосредованной переписке Лейбница с Локком, ни много, ни мало, отражена конфронтация «сенсуалистического материализма Локка и рационалистического идеализма Лейбница» [28. С. 135]. Заканчивая комментарий, Нарский отметил, что из всей переписки наиболее интересны именно два опубликованных письма. По его мнению, в них ярко запечатлено преимущество «общефилософской материалистической позиции Локка в отношении её к идеализму Лейбница» [28. С. 136]. Примечательно, что ещё в 1958 г. в «Философских науках» была опубликована статья Нарского, в которой был сделан глубокий анализ своеобразия материалистических идей Локка [27].

В 1976 г. в качестве сопровождения научной публикации раздела «О разуме» из трактата Толанда «Христианство без тайн» был издан комментарий Б. В. Мееровского «Из истории английского материализма и свободомыслия» [23]. Толанд был охарактеризован Мееровским как «философ-материалист», которого справедливо считают «выдающимся представителем свободомыслия нового времени». По мнению Мееровского, в «Христианстве без тайн» Толанд продолжил и углубил критическое осмысление христианства «с рационалистических позиций», осуществлённое в рамках вышеупомянутых учений. Упомянув о деистах, Мееровский подчеркнул, что они значительно усилили критику религиозной веры и церковных институтов. Так, помимо всего прочего, деисты «отри-

цали откровение, таинства, чудеса». Толанд же, по Мееровскому, вошёл в плеяду величайших английских деистов, развивая, в частности, одну из разновидностей английского деизма, «которая в сочетании с материализмом привела к возникновению особой деистической формы материализма» [23. С. 123].

Мееровский полагал, что в «Христианстве без тайн» отражён исключительно начальный этап формирования деизма и материализма Толанда. Здесь Толанд сосредоточился ещё не на противопоставлении христианскому вероучению «естественной» религии, которое производили деисты, а на поиске доказательств того, что христианство задумывалось в качестве разумной и понятной религии и того, что церковнослужители в угоду своим корыстным интересам затуманили и испортили «первоначальную чистоту и ясность христианства», сделали его неразумным учением. По замечанию Мееровского, эти суждения Толанда согласовывались с идеями, выдвинутыми чуть раньше Локком в «Разумности христианства», где также говорилось, что Писание не содержит каких бы то ни было положений, противоречащих разуму. Правда, Локк не исключал наличие догматов, находящихся «выше разума». По Толанду же, христианство ни в чём не противоречит разуму и не превышает его, иначе — оно является абсолютно разумным, а точнее, было таковым в своей первоначальной форме.

Мееровский пришёл к выводу, что материалистические идеи Толанда в рассматриваемом трактате охватывали исключительно познавательную сферу и не распространялись пока на восприятие природы. Для Толанда аксиоматично, что способы приобретения знаний представлены в опыте и авторитете (последний — или человеческий, или божественный). При этом в авторитете Бога, или божественном откровении, по Толанду, проявляется наивысшая истина. Впрочем, как констатировал Мееровский, Толанд не возвышал «божественный авторитет» и не наделял его неким привилегированным статусом [23. С. 124].

В 1981 г. была опубликована статья Б. В. Мееровского «Из истории английского материализма XVIII века» [22]. В статье, помимо всего прочего, произведён краткий анализ основных идей по вопросам бессмертия души, возникновения и сущности сознания, принадлежащих Дж. Локку и Дж. Толанду. Мееровский отметил, что Дж. Локк, как и многие представители европейского свободомыслия, подвергся влиянию

идей движения «польских братьев». Так, эмигрировав по политическим мотивам в Голландию, Локк поддерживал общение с живущими здесь представителями социнианства, уделял время чтению их трудов. По мнению Мееровского, Локк непременно должен был бы ознакомиться с сочинением выдающегося теоретика «польских братьев» А. Вишоватого «О религии, согласной с разумом», в котором «провозглашался примат разума над верой», говорилось о том, что все люди имеют право, опираясь на здравый разум, заниматься толкованием слова Божьего так, как следует. Сходные мысли развивал и Локк, заявивший в «Опыте о человеческом разуме», что вера не наделена силой авторитета перед ясными и очевидными предписаниями разума. В то же время, по замечанию Мееровского, Локк считал, что вера опирается на ряд положений, превосходящих разум, поскольку их сущность не может быть раскрыта с помощью естественных способностей человека (например, догмат о воскрешении мёртвых).

Согласно Мееровскому, решая вопрос о возникновении и сущности сознания, Локк опирался на тезис, согласно которому материя, созданная Творцом, наделена способностью мышления, а значит, и незачем признавать наличие «нематериальной мыслящей субстанции». Однако Мееровский напомнил, что в рамках рассуждений по указанному вопросу Локк на самом деле высказал два предположения: и о том, что может существовать материальная субстанция, способная мыслить, и о том, что может существовать особая духовная субстанция, которая наделена сознанием [22. С. 105].

Значительное место в рассматриваемой статье Мееровского уделено анализу соответствующих идей «деиста-материалиста» Дж. Толанда. По мнению Мееровского, в трудах Толанда можно встретить материалистическую интерпретацию сущности сознания. Так, в «Письмах к Серене» Толанд делал акцент на органической связи сознания и мозга. Толанд также выступил с критикой религиозно-идеалистических воззрений по проблеме сознания, развивавшихся кембриджскими платониками (конкретно, Р. Кедвортом). Толандом была отвергнута и гилозоистская концепция, так как он считал её противной «разуму и опыту». В свою очередь, по Мееровскому, в силу того что Толанд видел в движении существование свойство и один из атрибутов материи, он делал упор на связи между сознанием, мыш-

лением и «движением мозга», особенно отчётливо выразив эту идею в трактате «Пантеистикон».

Мееровский отметил, что Толанд не оставил без внимания и религиозное учение о бессмертии души, полностью посвятив его критическому анализу второе письмо из «Писем к Серене». Здесь Толанд показывает, что вера в бессмертие души появилась естественно и не была порождена божественным откровением [22. С. 106]. По мысли Толанда, бессмертие души впервые в языческие времена было провозглашено древними египтянами, а уже от них веру в бессмертие души переняли многие другие народы [22. С. 106–107]. Причём, по замечанию Мееровского, Толанд делал акцент на том, что данную веру целенаправленно поддерживали законодатели и правители, поскольку они видели в ней практическую пользу. Показательно, по Мееровскому, что Толанд намеренно не затрагивал христианское учение о бессмертии души, заверив только, что у него нет причин не считать его истинным. Но содержание письма, как полагал Мееровский, ясно указывает на то, что сам он открыто выступал против убеждений о бессмертии души и загробном воздаянии [22. С. 107].

В 1982 г. была опубликована статья И. С. Нарского «Джон Локк глазами XX века» [26]. Нарский отметил, что в условиях кризиса философии лингвистического анализа и философии, развиваемой логиками-аналитиками, современные британские философы стали проявлять повышенное внимание к идеям Локка. Но при этом почти никто из буржуазных философов не готов признать то, что неопозитивистские шаблоны мышления могут быть преодолены лишь с помощью материализма и что Локк снова восхищает основательностью и всесторонностью не вследствие своей приверженности умеренному и трезвому эмпиризму, а вследствие того, «что он был выдающимся, пронизательно мыслящим материалистом» [26. С. 130]. Впрочем, анализируя «Опыт о человеческом разуме», Нарский констатировал, что Локк стоял в целом на позициях метафизического материализма [Там же. С. 135].

По Нарскому, неоднократно развивая в «Опыте» мысль о том, что религиозная вера ни при каких обстоятельствах не убедит людей в чём-то, вступающем в противоречие со знанием, Локк, даже с учётом его колебаний от англиканства к деизму, стал провозвестником европейского свободомыслия и атеизма XVIII в. В данном контексте значительную роль сыграли

«Письма о веротерпимости» и «Опыт о чудесах» Локка [26. С. 132]. Согласно Нарскому, современные исследователи-марксисты справедливо отмечают, что высказанные Локком в «Опыте» соображения по тезису о подчинённости веры разуму неизбежно порождали скепсис по отношению к знаниям об истинности христианства и по отношению к оценкам истинности почитаемого христианами откровения. Кроме того, из переписки Локка и леди Мешэм можно узнать об отрицательном отношении Локка к религиозным фанатикам любых вероисповеданий [Там же. С. 137–138]. Нарский упомянул также о большом общественном резонансе, вызванном отказом Локка признать врождённость идеи Бога. Однако, по Нарскому, современные богословы, напротив, всячески стараются показать, что Локк всё-таки не хотел идти на крупные конфликты с церковно-религиозными деятелями [Там же. С. 138].

В 1983 г. в качестве сопровождения научной публикации «Рассуждения о чудесах» Локка был издан комментарий Б. В. Мееровского «Из истории английского свободомыслия» [24]. Мееровский отметил, что хотя Локк, в общем, не отмежёвывался от религии, он одновременно выражал несогласие со многими христианскими догматическими установлениями. Сущность христианства трактовалась Локком в социнианском и деистическом направлении, он был сторонником минимизации числа сверхъестественных источников веры (говоря об откровении, чудесах и т. п.), делал акцент на подчинённости веры разуму.

Мееровский согласился с мнением советского религиоведа Г. А. Габинского, в соответствии с которым, несмотря на некоторые различия в интерпретации, в целом, в христианстве чудо понимается как прорыв, преодоление или отмена естественных законов [24. С. 120]. Мееровский перечислил также некоторые критические суждения о чудесах, принадлежащие современнику Локка Б. Спинозе [Там же. С. 120–121]. Локка же Мееровский считал примыкавшим к разряду мыслителей, не отвергавших в основном понятия чуда, но своим истолкованием этого понятия готовивших почву для формирования сомнений в существовании чудес и, по большому счёту, для отрицания реальности чудес. Это проявилось в данном Локком определении чуда, в критике, которой он подверг определения чуда, принадлежащие англиканским теологам.

Однако, согласно Мееровскому, Локк с достаточной осторожностью высказывался по пробле-

мам спасительности и богооткровенности чудес. Локк указал на то, что особое значение чудеса приобрели в вероучениях, построенных на откровении (получив там статус верительных грамот божьих посланников). Сосредоточившись на интерпретации евангельских чудес, Локк продемонстрировал абсолютно лояльное к ним отношение [Там же. С. 121]. Впрочем, Мееровский считал, что размышления Локка о чудесах не лишены завуалированного свободомыслия. Так, Локк пытался «рационализировать понятие чуда», о чём свидетельствуют сформулированные им признаки распознавания «истинных» и «ложных» чудес. Хотя, в целом, как заключил Мееровский, Локк подвёл читателей к выводу, согласно которому чудеса «могут быть лишь предметом веры, но не предметом доказательства» [Там же. С. 122].

В 1984 г. был опубликован обзор Г. А. Заиченко «350 лет со дня рождения Джона Локка» [15]. В обзоре изложены основные положения докладов и выступлений советских учёных на «Философском четверге», проведённом под эгидой президиума Философского общества СССР 21 октября 1982 г. в ознаменование юбилея «великого английского материалиста XVII в. Джона Локка» [Там же. С. 161]. С учётом проблематики настоящей статьи особую значимость приобретает рассмотрение Заиченко основных положений докладов И. С. Нарского, Б. В. Мееровского и Г. А. Заиченко. Текстовая версия доклада И. С. Нарского, опубликованная в журнале «Философские науки» [26], уже проанализирована.

Б. В. Мееровский сделал доклад под названием «Джон Локк — родоначальник английского свободомыслия». Помимо прочего, Мееровский дал здесь характеристику философских идей Локка, выполнявших значимую функцию в процессе утверждения и обоснования им свободомыслия [15. С. 161–162]. Критикуя теорию врождённых идей, а также идею Бога, Локк отказался причислять её к врождённым. Решая проблему «соотношения веры и разума», Локк не устал убеждать, что вера отнюдь не авторитетней установок, диктуемых разумом. Дополнительные сведения о свободомыслии Локка, по Мееровскому, содержатся в «Рассуждении о чудесах». Негативное отношение Локка к атеизму, раскачивания его мысли от признания деистских доктрин до признания христианской догматики Мееровский считал свидетельствами «исторической и классовой ограниченности свободомыслия английского материалиста» [Там же. С. 162].

Г. А. Заиченко сделал доклад под названием «Исследование теоретического наследия Д. Локка советскими философами». Заиченко отметил, что в советских исследованиях конца 1940-х — начала 1950-х гг. теоретико-познавательные концепции Локка оценивались «несколько упрощённо». Так, например, по части антагонизма между диалектикой и метафизикой философские взгляды Локка квалифицировали как исключительно метафизические, а по части антагонизма между сенсуализмом и рационализмом — как безусловно сенсуалистские, пусть и отягощённые сбивчивостью. В последующем же, отметил Заиченко, советскими исследователями было выявлено, что, например, решая основной вопрос философии, Локк, пусть и колеблясь от материализма к идеализму, всё же в основном придерживался материалистической линии. Были выработаны также более гибкие трактовки сенсуалистских идей Локка [15. С. 162]. Следует отметить, что ещё в 1959 г. в «Философских науках» была опубликована статья Заиченко, посвящённая анализу скептицизма в теории познания Локка [16].

В 1985 г. была опубликована статья Г. А. Заиченко «Объективность чувственного знания: Локк, Беркли и проблема “вторичных качеств”» [17]. Как отметил Заиченко, в центре внимания при сопоставлении философских учений Локка и Беркли находится «проблема гносеологических характеристик чувственного знания», поскольку природа исходного теоретико-познавательного принципа их учений была сенсуалистской, но Локк был сторонником материалистического, а Беркли — идеалистического сенсуализма. Заиченко считал, что затруднения, которые испытывал Локк, пытаясь описать процессы чувственного отражения мира, познавательного воспроизведения мира и т. п., усиливались характерным для его времени «исторически ограниченным уровнем познания природы», базировавшимся на механико-математической модели толкования мира, а также тем, что Локк использовал метафизическую в своей сущности философскую методологию [17. С. 98].

В 1988 г. была опубликована статья И. С. Нарского «Теоретик познания, смотревший далеко вперёд (к 400-летию со дня рождения Томаса Гоббса)» [29]. В статье анализируются онтологические и эпистемологические идеи Гоббса, развиваемые им в сочинениях «Левиафан», «О теле», «Человеческая природа», «О человеке». Гоббс охарактеризован здесь Нарским как «великий

новатор XVII в.». Среди заслуг Гоббса Нарский отметил создание онтологической классической концепции «механистического материализма», а также сооружение семиотического фундамента теории познания. Семиотика, согласно Нарскому, стала залогом соединения в философской концепции Гоббса сенсуалистического эмпиризма Ф. Бэкона и рационализма Р. Декарта [29. С. 52].

Тем не менее, по мнению Нарского, поставленная Гоббсом проблема объединения эмпирических и рационалистических доктрин в новой, целостной методологии не была решена им в полной мере. Ибо этой методологии полагалось бы «стать диалектической», что применительно к XVII столетию было ещё попросту неосуществимо [Там же. С. 57]. Нарский также считал очевидным, что Гоббс не сумел стать создателем материалистической теории социального бытия. По Нарскому, этот и ряд других фактов позволяют тенденциозно мыслящим исследователям пытаться «выдать религиозную видимость “Левиафана” за сущность его социологической теории» [29. С. 59]. Подводя итоги, Нарский отметил, что Гоббс «был сыном своего метафизического века», поэтому многие поднятые им, фактически, диалектические теоретико-познавательные проблемы он вынужденно оставил без должных решений, с тем, чтобы таковые были найдены уже потомками [Там же. С. 59–60].

В 1988 г. была опубликована статья Б. В. Мееровского «Томас Гоббс как политический мыслитель» [25]. Центральное место в статье отведено анализу социально-политических воззрений Гоббса, изложенных им в сочинениях «О гражданине» и «Левиафан». Но Мееровский здесь бегло охарактеризовал также и сущность содержащихся в тех же сочинениях религиозно-философских идей Гоббса. Мееровский напомнил, что, по Гоббсу, религия подпитывается страхом, невежеством, воображением и, в целом, идентична суеверию. Одобряемую со стороны государства религию Гоббс рассматривал в качестве своеобразного политического инструмента, а также средства, укрепляющего верховную власть. Причём, в понимании Гоббса, церковнослужители должны полностью зависеть от государства и подчиняться ему, поскольку сущностные основы церкви и христианского государства в идеале совпадают.

В рассуждениях Гоббса о религии Мееровский предложил выделять два компонента. Первый был связан с материалистическими воззрения-

ми Гоббса и являлся основой его атеизма и антиклерикализма, жёстко критикуемых церковнослужителями. Второй был связан с политическими идеями Гоббса и подготавливал умы к тому, что на деле религия должна стать неотъемлемой частью государственной машины, а церковь должна быть полностью сращена с государственными институтами. По мнению Мееровского, подобного рода ориентиры, своеобразно обосновывавшие практику государственного англиканства, отражали консерватизм Гоббса. Тогда как передовые философы того времени уже разрабатывали «идею об отделении церкви от государства». Впоследствии эту идею сформулирует в «Письме о веротерпимости» Локк. Там он будет утверждать, что гражданское правительство и церковь должны заниматься, соответственно, только гражданскими и только богослужебными делами. Однако, согласно Мееровскому, уже Гоббс методично и твёрдо осуждал стремление клира к обладанию светской властью [25. С. 59].

В 1990 г. был опубликован обзор Г. А. Заиченко и А. В. Семушкина «Д. Локк и современность» [18]. В обзоре лаконично освещены некоторые положения современных исследований зарубежных и советских учёных, в которых осмыслиется разнообразное идейное наследие Дж. Локка. С учётом цели настоящей статьи, особую значимость приобретает рассмотрение Заиченко и Семушкиным основных положений исследований, в которых осмыслились религиозно-философские и материалистические идеи Локка. Заиченко и Семушкину импонировали рассуждения И. С. Нарского о своеобразии религиозно-философских идей Локка, которые этот выдающийся отечественный учёный произвёл во вступительной статье к первому тому советского трёхтомника сочинений Локка. Здесь, по их мнению, Нарский убедительно показал тщетность предпринимаемых некоторыми западными философами усилий для обоснования того, что в «Разумности христианства» Локк изменил свои убеждения и стал защищать идеи, согласно которым преимущество в сфере знания принадлежит не разуму, а религии [Там же. С. 108]. В этой связи Нарский напомнил, что в «естественной религии» Локка, принципы которой изложены им в указанном сочинении, практически не нашлось места религиозным догматам. В понимании Нарского, Локк к тому же минимизировал значение и божественного откровения,

и его единственных доказательств — чудес [Там же. С. 108–109].

Заиченко и Семушкин отметили, что, решая вопрос о том, являлся ли Локк приверженцем материализма, ряд западных философов до сих пор предпочитают давать уклончивые ответы, отзываясь о нём то как о дуалисте, то, более пространно, как о реалисте [Там же. С. 109]. Заиченко и Семушкин также признали, что опробования «чисто гносеологической и дуалистической» трактовки философских идей Локка порой можно встретить и в отечественных исследованиях. Выражая же собственное мнение об особенностях философских воззрений Локка, они, помимо всего прочего, призвали считаться с тем, что, в частности, «концепция материализма» Локка напрямую связана с постановкой и решением вопросов теоретико-познавательного плана, разрабатывать которые нужно было вследствие необходимости формирования «антисхоластической и антифеодальной этической и социально-политической системы взглядов» [Там же. С. 110].

Таким образом, осуществлённая интерпретация материалов ведущего советского специализированного журнала «Научные доклады высшей школы. Философские науки», связанных с осмыслением религиозно-философских и материалистических воззрений Гоббса, Локка и Толанда, позволяет выявить ключевые оценки этих воззрений, данные исследователями на страницах журнала и воплощающие собой по сути квинт-эссенцию принадлежащих советским историкам философии оценок этих воззрений. Во-первых, исследователи практически однозначно относили Гоббса, Локка и Толанда к материалистически мыслящим философам [15. С. 161; 17. С. 98; 18. С. 110; 22. С. 105, 106; 23. С. 123; 25. С. 59; 26. С. 130; 28. С. 135; 29. С. 52 и др.]. Во-вторых, исследователи акцентировали внимание на том, что Гоббс, Локк и Толанд выступали с критикой религии в целом и христианских догматов и церковных институтов в частности [15. С. 162; 18. С. 108–109; 21. С. 90; 22. С. 105, 106–107; 23. С. 123; 24. С. 120; 25. С. 59; 26. С. 137–138 и др.]. В-третьих, тем не менее исследователи отмечали, что по объективным причинам Гоббс, Локк и Толанд не могли быть последовательными материалистами и критиками религии [15. С. 162; 17. С. 98; 21. С. 90; 22. С. 105; 23. С. 124; 25. С. 59; 26. С. 138; 29. С. 59–60 и др.]. В заключение следует отметить, что оценки религиозно-философских

и материалистических воззрений Гоббса, Локка и Толанда, данные советскими исследователями на страницах журнала, были сделаны с учётом достижений мирового историко-философского

знания и, несомненно, даже несмотря на наличие в них известных теоретико-методологических клише, достойны использования в современных изысканиях соответствующей проблематики.

Список литературы

1. Александров, Г. Учение Гоббса о государстве / Г. Александров // Кн. и пролетар. революция. – 1937. – № 9. – С. 62–66. – Рец. на кн.: Гоббс, Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / предисл. и ред. А. Ческиса. – М. : Соцэргиз, 1936. – 503 с.
2. Биалов, М. И. Дж. Локк о соотношении истины и знания / М. И. Биалов // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7 : Философия. – 1984. – № 2. – С. 61–68.
3. Бихдрикер, Д. Учение Гоббса о государстве и праве / Д. Бихдрикер // Под знаменем марксизма. – 1938. – № 6. – С. 119–132.
4. Быховский, Б. Материализм Томаса Гоббса (к 350-летию со дня рождения) / Б. Быховский // Под знаменем марксизма. – 1938. – № 6. – С. 79–91.
5. Быховский, Б. Психофизическое учение Томаса Гоббса / Б. Быховский // Вестн. Коммунист. акад. – 1928. – № 2 (26). – С. 80–112.
6. Гайдамака, В. П. Концепция первичных качеств и формирование научной картины мира в естествознании XVII в. / В. П. Гайдамака // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7 : Философия. – 1980. – № 3. – С. 49–57.
7. Герман, Л. Учение Гоббса об обществе / Л. Герман // Под знаменем марксизма. – 1938. – № 6. – С. 92–118.
8. Н. П. Гоббс Томас. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / предисл. и ред. А. Ческиса. М.: Соцэргиз, 1936. 503 с. [рец. на кн.] / Н. П. // Кн. и пролетар. революция. – 1937. – № 7. – С. 145–146.
9. Голосов, В. Ф. Английский материализм XVII века и его историческое значение / В. Ф. Голосов // Вопр. философии. – 1954. – № 4. – С. 129–141.
10. Гребнев, К. Критическая заметка / К. Гребнев // Вестн. Коммунист. акад. – 1929. – № 3 (33). – С. 259–265. – Рец. на кн.: Деборин, А. Очерки по истории материализма XVII и XVIII вв. – М. : ГИЗ, 1929. – 294 с.
11. Луппол, И. Д. Рахман. Джон Локк. Его учение о познании, праве и воспитании, субъективная и объективная психология. С предисл. Л. И. Аксельрод (Ортодокс). Харьков : Червоний Шлях, 1924. 182 с. [рец. на кн.] / И. Луппол // Под знаменем марксизма. – 1924. – № 10–11. – С. 247–251.
12. Ческис, Л. Две новые книги о Томасе Гоббсе / Л. Ческис // Под знаменем марксизма. – 1930. – № 2–3. – С. 229–233. – Рец. на кн.: Brandt, F. Thomas Hobbes' mechanical conception of nature. – Copenhagen; London, 1928. – 400 p.; Levi, A. La filosofia di Tommaso Hobbes. – Milano; Genova; Roma; Neapoli, Societa Ebitrici Dante Alighieri, 1929. – 423 p.
13. Панкратов, К. Джон Локк. Педагогические сочинения. М. : Учпедгиз, 1939 [рец. на кн.] / К. Панкратов // Под знаменем марксизма. – 1940. – № 10. – С. 186–195.
14. Дидро, Д. Статьи из «Энциклопедии». II. Философия Гоббса // Под знаменем марксизма. – 1923. – № 6–7. – С. 132–159.
15. Заиченко, Г. А. 350 лет со дня рождения Джона Локка / Г. А. Заиченко // Науч. докл. высш. шк. Филос. науки. – 1984. – № 1. – С. 161–163.
16. Заиченко, Г. А. К вопросу о скептицизме в теории познания Д. Локка / Г. А. Заиченко // Науч. докл. высш. шк. Филос. науки. – 1959. – № 4. – С. 123–131.
17. Заиченко, Г. А. Объективность чувственного знания: Локк, Беркли и проблема «вторичных качеств» / Г. А. Заиченко // Науч. докл. высш. шк. Филос. науки. – 1985. – № 4. – С. 98–107.
18. Заиченко, Г. А. Д. Локк и современность / Г. А. Заиченко, А. В. Семушкин // Филос. науки. – 1990. – № 10. – С. 108–113.
19. Ионов, П. Заметки о сочинениях Томаса Гоббса / П. Ионов // Под знаменем марксизма. – 1926. – № 9–10. – С. 220–229. – Рец. на кн.: Гоббс, Т. Избранные сочинения / Ин-т К. Маркса и Ф. Энгельса ; Б-ка материализма ; пер. А. Гутермана ; с предисл. А. Деборина. – М. : ГИЗ, 1926. – 276 с.

20. Луппол, И. Томас Гоббс / И. Луппол // *Летописи марксизма*. – 1930. – Кн. 1 (11). – С. 3–17.
21. Мееровский, Б. В. Английский деизм и Джон Локк / Б. В. Мееровский // *Науч. докл. высш. шк. Филос. науки*. – 1972. – № 4. – С. 81–90.
22. Мееровский, Б. В. Из истории английского материализма XVIII века / Б. В. Мееровский // *Науч. докл. высш. шк. Филос. науки*. – 1981. – № 3. – С. 104–109.
23. Мееровский, Б. В. Из истории английского материализма и свободомыслия [к научной публикации раздела «О разуме» из трактата Дж. Толанда «Христианство без тайн»] / Б. В. Мееровский // *Науч. докл. высш. шк. Филос. науки*. – 1976. – № 2. – С. 123–125.
24. Мееровский, Б. В. Из истории английского свободомыслия [к научной публикации сочинения Дж. Локка «Рассуждение о чудесах»] / Б. В. Мееровский // *Науч. докл. высш. шк. Филос. науки*. – 1983. – № 4. – С. 120–122.
25. Мееровский, Б. В. Томас Гоббс как политический мыслитель / Б. В. Мееровский // *Филос. науки*. – 1988. – № 8. – С. 54–61.
26. Нарский, И. С. Джон Локк глазами XX века / И. С. Нарский // *Науч. докл. высш. шк. Филос. науки*. – 1982. – № 2. – С. 130–139.
27. Нарский, И. С. К вопросу об особенностях материализма Локка / И. С. Нарский // *Науч. докл. высш. шк. Филос. науки*. – 1958. – № 3. – С. 177–186.
28. Нарский, И. С. Страничка из истории борьбы материализма против идеализма в начале XVIII в. (Локк против Лейбница) [к научной публикации писем леди Д. Мешэм Г. Лейбницу] / И. С. Нарский // *Науч. докл. высш. шк. Филос. науки*. – 1975. – № 5. – С. 135–136.
29. Нарский, И. С. Теоретик познания, смотревший далеко вперед (к 400-летию со дня рождения Томаса Гоббса) / И. С. Нарский // *Филос. науки*. – 1988. – № 4. – С. 52–60.
30. Сахарова, Т. А. Новое о Локке / Т. А. Сахарова // *Вопр. философии*. – 1956. – № 5. – С. 185–190. – Рец. на кн. *Les relations intellectuelles de Locke avec la France (D'après des documents inédits) by Gabriel Bonno*. University of California Press. Berkeley and Los Angeles, 1955.
31. Тажуризина, З. А. От гуманистов до Бейля / З. А. Тажуризина // *Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7: Философия*. – 1986. – № 1. – С. 87–89. – Рец. на кн.: Соколов, В. В. *Европейская философия XV–XVII веков: учеб. пособие*. – М.: Высш. шк., 1984. – 448 с.
32. Панкратов, К. Джон Локк и его «Опыт о человеческом разуме» / К. Панкратов // *Под знаменем марксизма*. – 1940. – № 2. – С. 114–143.
33. Петросова, М. Гоббс о религии / М. Петросова // *Под знаменем марксизма*. – 1938. – № 6. – С. 133–145.
34. Познер, В. Томас Гоббс — выдающийся материалист и атеист: к 350-летию со дня рождения (1588–1938) / В. Познер // *Кн. и пролетар. революция*. – 1938. – № 4. – С. 54–57.
35. Рубин, И. Экономические взгляды Томаса Гоббса / И. Рубин // *Летописи марксизма*. – 1930. – Кн. 1 (11). – С. 18–33.
36. Салимова, К. И. Материализм Дж. Толанда / К. И. Салимова // *Вопр. философии*. – 1956. – № 1. – С. 104–116.
37. Асмус, В. Ф. Советское издание сочинений Джона Локка / В. Ф. Асмус // *Вопр. философии*. – 1963. – № 4. – С. 156–161. – Рец. на кн.: Локк, Д. *Избранные философские произведения*: в 2 т. – М.: Соцэргиз, 1960. – Т. 1. – 734 с.; Т. 2. – 532 с.
38. Субботин, А. Л. Принципы гносеологии Локка / А. Л. Субботин // *Вопр. философии*. – 1955. – № 2. – С. 105–117.
39. Томас Гоббс: торжественное заседание по поводу 250-летия со дня его смерти / [вступ. сл. И. Луппола; докл. А. Ческис, И. Разумовский; прения по докл. А. Ческиса о Гоббсе: А. В. Кубицкий, А. И. Рубин, И. К. Луппол; заключ. сл. А. Ческис] // *Вестн. Коммунист. акад.* – 1930. – № 37–38. – С. 1–39.
40. Тымянский, Г. Джон Толанд / Г. Тымянский // *Под знаменем марксизма*. – 1924. – № 10–11. – С. 32–55.
41. П. С. Ческис А. И. Томас Гоббс, родоначальник современного материализма (его жизнь и учение). М.: Красная Новь: Г. П. П. 1924. 138 с. [рец. на кн.] / П. С. // *Под знаменем марксизма*. – 1924. – № 8–9. – С. 290–293.
42. Щеглов, А. Материализм Джона Толанда / А. Щеглов // *Под знаменем марксизма*. – 1938. – № 10. – С. 136–157.

Сведения об авторе

Яковлев Валентин Валентинович — кандидат культурологии, доцент кафедры археологии, истории Древнего мира и Средних веков Института истории и политических наук, Тюменский государственный университет. Тюмень, Россия. v-yakovlev@yandex.ru

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 5 (387).

Philosophy Sciences. Issue 40. Pp. 101–112.

RELIGIOUS-PHILOSOPHICAL AND MATERIALISTIC VIEWS OF T. HOBBS, J. LOCKE AND J. TOLAND ON THE PAGES OF THE SOVIET JOURNAL “SCIENTIFIC REPORTS OF HIGHER SCHOOL. PHILOSOPHICAL SCIENCE”

V. V. Yakovlev

Tyumen State University. Tyumen, Russia. v-yakovlev@yandex.ru

The article is devoted to problems of preservation and use of the achievements of Soviet historians of philosophy in the field of the study of religious-philosophical and materialistic views of Hobbes, Locke, and Toland. The author carried out the interpretation of the materials of a leading Soviet magazine «Scientific reports of higher school. Philosophical science» associated with the comprehension of these views. Identified key assessments of these views are given by the researchers in the journal. It is suggested that identified assessments of religious-philosophical and materialistic views of Hobbes, Locke and Toland embodied the quintessence belonging to Soviet historians of philosophy assessments of these views.

Keywords: *T. Hobbes, J. Locke, J. Toland, materialism, atheism, deism, freethinking, Marxism, history of ideas, Soviet historians of philosophy.*

References

1. Aleksandrov G. Ucheniye Gobbsa o gosudarstve [The Doctrine of Hobbes about the State. Book review]. *Kniga i proletarskaya revolyutsiya* [Book and Proletarian Revolution], 1937, no. 9, pp. 62–66. (In Russ.).
2. Bilalov M.I. D. Lokk o sootnoshenii istiny i znaniya [J. Locke on the Ratio of Truth and Knowledge]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7. Filosofiya* [Moscow University Bulletin. Series 7. Philosophy], 1984, no. 2, pp. 61–68. (In Russ.).
3. Bikhdraker D. Ucheniye Gobbsa o gosudarstve i prave [The Doctrine of Hobbes on the State and the Law]. *Pod znamenem marksizma* [Under the Banner of Marxism], 1938, no. 6, pp. 119–132. (In Russ.).
4. Bykhovskiy B. Materializm Tomasa Gobbsa (k 350-letiyu so dnya rozhdeniya) [The Materialism of Thomas Hobbes (the 350th anniversary of birth)]. *Pod znamenem marksizma* [Under the Banner of Marxism], 1938, no. 6, pp. 79–91. (In Russ.).
5. Bykhovskiy B. Psikhofizicheskoye ucheniye Tomasa Gobbsa [The Psychophysical Doctrine of Thomas Hobbes]. *Vestnik Kommunisticheskoy akademii* [Journal of the Communist Academy], 1928, no. 2 (26), pp. 80–112. (In Russ.).
6. Gaydamaka V.P. Kontsepsiya pervichnykh kachestv i formirovaniye nauchnoj kartiny mira v yestestvoznaniy XVII v. [The Concept of Primary Qualities and the Formation of Scientific Picture of the World in Science of XVII Century]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7. Filosofiya* [Moscow University Bulletin. Series 7. Philosophy], 1980, no. 3, pp. 49–57. (In Russ.).
7. German L. Ucheniye Gobbsa ob obshchestve [The Doctrine of Hobbes about the Society]. *Pod znamenem marksizma* [Under the Banner of Marxism], 1938, no. 6, pp. 92–118. (In Russ.).
8. N. P. Gobbs Tomas. Leviatan... [Hobbes Thomas. Leviathan... Book review]. *Kniga i proletarskaya revolyutsiya* [Book and Proletarian Revolution], 1937, no. 7, pp. 145–146. (In Russ.).
9. Golosov V.F. Angliyskiy materializm XVII veka i yego istoricheskoye znacheniye [English Materialism of the Seventeenth Century and its Historical Significance]. *Voprosy filosofii* [The Problems of Philosophy], 1954, no. 4, pp. 129–141. (In Russ.).
10. Grebnev K. Kriticheskaya zametka [Critical Note. Book review]. *Vestnik Kommunisticheskoy akademii* [Journal of the Communist Academy], 1929, no. 3 (33), pp. 259–265. (In Russ.).

11. Luppol I. D. Rakhman. Dzhon Lokk. Yego ucheniye o poznanii, prave i vospitanii, sub"ektivnaya i ob"ectivnaya psikhologiya [D. Rakhman. John Locke. His doctrine... Book review]. *Pod znamenem marksizma* [Under the Banner of Marxism], 1924, no. 10–11, pp. 247–251. (In Russ.).
12. Cheskis L. Dve novye knigi o Tomase Gobbse [Two New Books about Thomas Hobbes. Books reviews]. *Pod znamenem marksizma* [Under the Banner of Marxism], 1930, no. 2–3, pp. 229–233. (In Russ.).
13. Pankratov K. Dzhon Locke. Pedagogicheskiye sochineniya [John Locke. Pedagogical Works. Book review]. *Pod znamenem marksizma* [Under the Banner of Marxism], 1940, no. 10, pp. 186–195. (In Russ.).
14. Didro D. Stat'i is "Entsiklopedii". II. Filosofiya Gobbssa [Diderot D. Articles from the "Encyclopedia". II. The Philosophy of Hobbes]. *Pod znamenem marksizma* [Under the Banner of Marxism], 1923, no. 6–7, pp. 132–159. (In Russ.).
15. Zaichenko G.A. 350 let so dnya rozhdeniya Dzhona Lokka [350 Years Since the Birth of John Locke]. *Nauchnye doklady vysshey shkoly. Filosofskiyye nauki* [Scientific Reports of Higher School. Philosophical Science], 1984, no. 1, pp. 161–163. (In Russ.).
16. Zaichenko G.A. K voprosu o szeptitsizme v teorii poznaniya D. Lokka [To the Question of Skepticism in Theories of Knowledge of J. Locke]. *Nauchnye doklady vysshey shkoly. Filosofskiyye nauki* [Scientific Reports of Higher School. Philosophical Science], 1959, no. 4, pp. 123–131. (In Russ.).
17. Zaichenko G.A. Obektivnost' chuvstvennogo znaniya: Lokk, Berkli i problema "vtorichnykh kachestv" [The Objectivity of Sensitive Knowledge: Locke, Berkeley, and the Problem of "Secondary Qualities"]. *Nauchnye doklady vysshey shkoly. Filosofskie nauki* [Scientific Reports of Higher School. Philosophical Science], 1985, no. 4, pp. 98–107. (In Russ.).
18. Zaichenko G.A., Semushkin A.V. D. Lokk i sovremennost' [J. Locke and Modernity]. *Filosofskiyye nauki* [Philosophical Science], 1990, no. 10, pp. 108–113. (In Russ.).
19. Ionov, P. Zametki o sochineniyah Tomasa Gobbssa / [Notes on the Writings of Thomas Hobbes. Book review]. *Pod znamenem marksizma* [Under the Banner of Marxism], 1926, no. 9–10, pp. 220–229. (In Russ.).
20. Luppol I. Tomas Gobbes [Thomas Hobbes]. *Letopisi marksizma* [The Annals of Marxism], 1930, book 1 (11), pp. 3–17. (In Russ.).
21. Meerovskiy B.V. Anglijskiy deizm i Dzhon Lokk [English Deism and John Locke]. *Nauchnye doklady vysshey shkoly. Filosofskiyye nauki* [Scientific Reports of Higher School. Philosophical Science], 1972, no. 4, pp. 81–90. (In Russ.).
22. Meerovskiy B.V. Iz istorii angliyskogo materializma XVIII veka [From the History of English Materialism of the Eighteenth Century]. *Nauchnye doklady vysshey shkoly. Filosofskiyye nauki* [Scientific Reports of Higher School. Philosophical Science], 1981, no. 3, pp. 104–109. (In Russ.).
23. Meerovskiy B.V. Iz istorii angliyskogo materializma i svobodomyслиya [From the History of English Materialism and Freethinking]. *Nauchnye doklady vysshey shkoly. Filosofskie nauki* [Scientific Reports of Higher School. Philosophical Science], 1976, no. 2, pp. 123–125. (In Russ.).
24. Meerovskiy B.V. Iz istorii angliyskogo svobodomyслиya [From the History of English Freethinking]. *Nauchnye doklady vysshey shkoly. Filosofskiyye nauki* [Scientific Reports of Higher School. Philosophical Science], 1983, no. 4, pp. 120–122. (In Russ.).
25. Meerovskiy B.V. Tomas Gobbss kak politicheskiy myslitel' [Thomas Hobbes as a Political Thinker]. *Filosofskiyye nauki* [Philosophical Science], 1988, no. 8, pp. 54–61. (In Russ.).
26. Narskiy I.S. Dzhon Lokk glazami XX veka [John Locke of the XX Century through the Eyes]. *Nauchnye doklady vysshey shkoly. Filosofskiyye nauki* [Scientific Reports of Higher School. Philosophical Science], 1982, no. 2, pp. 130–139. (In Russ.).
27. Narskiy I. S. K voprosu ob osobennostyakh materializma Lokka [To the Question about the Features of the Materialism of Locke]. *Nauchnye doklady vysshey shkoly. Filosofskiyye nauki* [Scientific Reports of Higher School. Philosophical Science], 1958, no. 3, pp. 177–186. (In Russ.).
28. Narskiy I. S. Stranichka iz istorii bor'by materializma protiv idealizma v nachale XVIII veka (Lokk protiv Leibnitsa) [Page from the History of Struggle of Materialism against Idealism in the Early Eighteenth Century (Locke vs. Leibniz)]. *Nauchnye doklady vysshey shkoly. Filosofskiyye nauki* [Scientific Reports of Higher School. Philosophical Science], 1975, no. 5, pp. 135–136. (In Russ.).
29. Narskiy I. S. Teoretik poznaniya, smotrevshiy daleko vperyod (k 400-letiyu so dnya rozhdeniya Tomasa Gobbssa) [The Theorist of Cognition, Looking far Ahead (to the 400th Anniversary of the Birth of Thomas Hobbes)].

Hobbes)]. *Filosofskiye nauki* [Philosophical Science], 1988, no. 4, pp. 52–60. (In Russ.).

30. Sakharova T.A. Novoye o Lokke [New about Locke. Book review]. *Voprosy filosofii* [The Problems of Philosophy], 1956, no. 5, pp. 185–190. (In Russ.).

31. Tazhurizina Z.A. Ot gumanistov do Beylya [From Humanists to Bayle. Book review]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7. Filosofiya* [Moscow University Bulletin. Series 7. Philosophy], 1986, no. 1, pp. 87–89. (In Russ.).

32. Pankratov K. Dzhon Lokk i yego “Opyt o chelovecheskom razume” [John Locke and his “Essay Concerning Human Understanding”]. *Pod znamenem marksizma* [Under the Banner of Marxism], 1940, no. 2, pp. 114–143. (In Russ.).

33. Petrosova M. Gobbs o religii [Hobbes on Religion]. *Pod znamenem marksizma* [Under the Banner of Marxism], 1938, no. 6, pp. 133–145. (In Russ.).

34. Pozner V. Thomas Hobbes — vydayushchiysya materialist i ateist: k 350-letiyu so dnya rozhdeniya (1588–1938) [Thomas Hobbes — is an Outstanding Materialist and Atheist: the 350th Anniversary of the Birth (1588–1938)]. *Kniga i proletarskaya revolyutsiya* [Book and Proletarian Revolution], 1938, no. 4, pp. 54–57. (In Russ.).

35. Rubin I. Ekonomicheskiye vzglyady Tomasa Gobbsa [Economic Views of Thomas Hobbes]. *Letopisi marksizma* [The Annals of Marxism], 1930, book 1 (11), pp. 18–33. (In Russ.).

36. Salimova K.I. Materializm D. Tolanda [The Materialism of J. Toland]. *Voprosy filosofii* [The Problems of Philosophy], 1956, no. 1, pp. 104–116. (In Russ.).

37. Asmus V.F. Sovetskoe izdaniye sochineniy Dzhona Lokka [The Soviet Edition of the Works of John Locke. Book review]. *Voprosy filosofii* [The Problems of Philosophy], 1963, no. 4, pp. 156–161. (In Russ.).

38. Subbotin A.L. Printsipy gnoseologii Lokka [The Principles of Epistemology of Locke]. *Voprosy filosofii* [The Problems of Philosophy], 1955, no. 2, pp. 105–117. (In Russ.).

39. Tomas Gobbs: torzhestvennoye zasedaniye po povodu 250-letiya so dnya yego smerti [Thomas Hobbes: a Solemn Meeting on the Occasion of 250-anniversary of his Death]. *Vestnik Kommunisticheskoy akademii* [Journal of the Communist Academy], 1930, no. 37–38, pp. 1–39. (In Russ.).

40. Tymyanskiy G. Dzhon Toland [John Toland]. *Pod znamenem marksizma* [Under the Banner of Marxism], 1924, no. 10–11, pp. 32–55. (In Russ.).

41. P. S. Cheskis A.I. Tomas Gobbs, rodonachal'nik sovremennogo materializma (yego zhizn' i ucheniye) [Cheskis A.I. Thomas Hobbes, the Founder of Modern Materialism (his Life and Teaching). Book review]. *Pod znamenem marksizma* [Under the Banner of Marxism], 1924, no. 8–9, pp. 290–293. (In Russ.).

42. Shcheglov A. Materializm Dzhona Tolanda [The Materialism of John Toland]. *Pod znamenem marksizma* [Under the Banner of Marxism], 1938, no. 10, pp. 136–157. (In Russ.).

УДК 316.48
ББК 87.3

ТЕМА БОРЬБЫ В ФИЛОСОФСКИХ ПЕРВОИСТОЧНИКАХ

В. Ш. Алимов

Самарский государственный университет путей сообщения, Самара, Россия

Анализируется освещение темы борьбы в первоисточниках философии, рассматривается роль понятия борьбы в главных философских трудах. Так или иначе понятие борьбы употребляется во многих философских первоисточниках, но при этом оно зачастую имеет второстепенное или несамостоятельное подчинённое значение. Выделяется основная группа первоисточников, где понятие борьбы играет важную роль.

Ключевые слова: *борьба, война, конфликт, древнегреческая философия, общественный договор, гражданское общество, право.*

В современной науке проблема борьбы и конфликта является довольно актуальной, данная тема исследуется не только представителями гуманитарных дисциплин: соответствующие ей понятия разрабатываются в качестве терминов в экономических, математических, биологических и военных науках. Более того, проблеме борьбы и конфликта сегодня посвящено целое направление, в котором главную роль играют социология, психология и политология — речь идёт о конфликтологии, перспективной и активно развивающейся дисциплине, основанной на широком междисциплинарном взаимодействии, поскольку изучаемая проблема обширна и многогранна и выходит далеко за рамки какой-либо конкретной научной дисциплины [1. С. 23, 37].

В философской литературе тема борьбы в той или иной степени встречается у многих выдающихся мыслителей: понятие борьбы имеет своё употребление в сочинениях Протагора, Горгия, Ликофрона, Трасимаха, Платона, Аристотеля, Марка Аврелия, Плутарха, Луция Сенеки, Цицерона, Плотина, Аврелия Августина, П. Абеляра, Ф. Бэкона, Г. Гроция, Т. Гоббса, Д. Локка, Р. Декарта, Г. В. Лейбница, Д. Юма, Ж.-Ж. Руссо, И. Канта, И. Г. Фихте, Ф. Шеллинга, А. Шопенгауэра, К. Маркса, Ф. Энгельса, Й. Хейзинги, Н. А. Бердяева, Э. Финка, О. Шпенглера, Р. Дарендорфа и др. Особое значение термину «борьба», или точнее «классовая борьба» (классовый конфликт) придаётся в трудах К. Маркса и Р. Дарендорфа. Под влиянием К. Маркса в отечественной философии советского периода понятие борьбы приобретает важное научное значение. В частности, тема вооружённой борьбы является одним из главных предметов военной

философии, ведущими представителями которой являются С. А. Тюшкевич, И. А. Грудинин, С. И. Крупнов, М. В. Попов и др.

В пространстве современной отечественной философии тема борьбы рассматривается преимущественно с позиций конфликтологии и социальной философии (см. исследования И. В. Киян, А. Е. Кацаева, Н. Н. Сыбеновой, Р. Н. Галиахметова, О. Н. Мизиновой, А. А. Бушмелева, И. А. Костюк, А. Б. Белинской, А. А. Иванихина, О. Ю. Ефремова и др.).

Для философской рефлексии понятия борьбы очень важным является ориентирование на мировое наследие философской мысли, в котором в разное время высказывались идеи, непосредственно связанные с феноменом борьбы. Начинать поиск таких идей следует прежде всего с изучения древнегреческой философии.

Софисты известны своим значительным вкладом в развитие древнегреческой философии и кроме этого часто затрагивали в своих суждениях тему борьбы. Если вспомнить, что софистическое учение многие, в том числе и сами софисты, позиционировали как искусство побеждать в спорах и даже сравнивали его с речевым состязанием, то ясно прослеживается связь первого со сферой понятия борьбы. По сообщению Аристиды, Исократ называл софистами лиц, занимавшихся «словесными состязаниями-диалектиками, как они сами, пожалуй, назвали бы себя, философом же (он называет) самого себя и также философами (называет) ораторов и лиц, занимающихся государственными делами» [6. С. 4]. Платон называет софиста «чем-то в роде борца в словесных состязаниях, избравшего своей специальностью искусство спорить» [Там же. С. 5]. Подобные определения несомненно происходят

из оценки деятельности софистов, которая в небольшой степени протекала в сфере политики и политической борьбы.

В связи с этим интересен факт названия книги Протагора «О борьбе», текст которой, к сожалению, не сохранился. Как известно данное сочинение было посвящено проблемам аргументации, и примечательно присвоение дискуссии (или некоторым её разновидностям) значения борьбы, в рамках которой происходит аргументация. По нашему мнению, далеко не все случаи дискуссии можно называть борьбой, в том числе и те из них, что проходят в сфере политической жизни. Мы полагаем, что, скорее всего, в книге «О борьбе» соответствующее понятие употребляется в нестрогом смысле, поскольку очевидно, что не все случаи споров и дискуссии даже с участием софистов против представителей других учений с уверенностью можно назвать борьбой в точном смысле этого понятия. Примером тому может послужить дискуссия Горгия и Сократа, которую они сами называют «исследованием» проблемы добродетели [8. С. 277].

Главным вкладом софистов в исследование проблемы борьбы является оформление и практическое применение софистических приёмов дискуссии, и особенно тех её форм, что проходят в контексте политической борьбы (как публичных выступлений, дебатов, прений, обсуждений и т. п.). Аристотель передаёт нам яркий пример одного из софистических методов подмены тезиса дискуссии (обсуждения) в исполнении Ликофрона: «иногда должно нападать и на другое из сказанного, выбирая последнее (для нападения), если кто-нибудь не в состоянии нападать на (непосредственный) предмет (спора). Так именно поступил Ликофрон, когда ему было предложено прославлять лиру <...> когда некоторые заставляли его хвалить лиру, то он не нашёл для этого многих слов и, вкратце восхвалив эту чувственно ощущаемую лиру, затем перешёл (в своей речи) на небесную (лиру). Дело в том, что на небе есть светило, состоящее из многих звёзд, называемое Лирой, относительно которой он и нашёл много хороших слов» [6. С. 47]. Такие приёмы в сущности нацелены на подмену действенной аргументации ложной, на перенаправление дискуссии по ложному пути и в конце концов на подмену изначального тезиса дискуссии посторонним. Такой вклад софистов в изучение проблем дискуссии (и темы борьбы) является в научном смысле отрицательным опытом,

но не теряющим от этого своей значимости, поскольку и сегодня софистические приёмы применяются в политической борьбе, протекающей в форме дискуссии.

Если в древнегреческой философии тема борьбы имеет фрагментарное значение, то с философией Нового времени она занимает более важное место. Именно с творчеством Т. Гоббса можно связывать повышение внимания философов к проблеме состояния войны в обществе, к так называемой войне всех против всех, как изначальному догосударственному типу отношений (или взаимодействий) между индивидами, которым ещё предстоит образовать общественные отношения. В книге «Человеческая природа» Т. Гоббс даёт следующее определение борьбы: «Если воля двух различных людей производит действия, враждебные друг другу, то это называется конфликтом. Если же люди непосредственно действуют друг против друга, то это называется борьбой» [2. С. 568], а естественное состояние безвластия (войны и борьбы всех против всех) трактуется так: «пока люди живут без общей власти, держащей всех их в страхе, они находятся в том состоянии, которое называется войной, и именно в состоянии войны всех против всех. Ибо война есть не только сражение или военное действие, а промежуток времени, в течение которого явно сказывается воля к борьбе путём сражения» [3. С. 96], где под «сражением» мы должны иметь в виду готовность вести бой (войну) самым решительным образом (вплоть до смертельного исхода) [Там же. С. 96–97].

Т. Гоббс называет борьбу «злом» меньшим злом «смерти» и при необходимости допускает выбор первого во избежание второго [2. С. 301]. А поскольку «мир есть добро, и в силу этого добром, то есть моральными добродетелями являются также пути или средства к миру», то и задача философии состоит в поиске путей обеспечения общественного блага, что достижимо с построением государства для защиты мира и, следовательно, жизни гражданина [3. С. 123]. Но в данных определениях недостаточно ясно, имеет ли в виду Т. Гоббс борьбу как зло или только смертоубийство и насилие в ходе неё. В одних случаях Т. Гоббс считает смерть и насилие в естественном состоянии «войны всех против всех» вредом и «несчастьем», но в целом не отказывается от применения насилия при необходимости, к примеру, при защите от внешнего врага или для наказаний внутри государства [2; 3].

Борьба (в том числе в виде войны) имеет у Т. Гоббса лишь отрицательные качества: «Сила и коварство являются на войне двумя основными добродетелями», а причинами борьбы являются «почести и общественное положение» [3. С. 97], «ненависть и зависть» порождают «восстания и войны» [2. С. 329], а также тот факт, что «одновременно множество людей стремится к обладанию одной и той же вещью, однако чаще всего они не могут ни пользоваться одновременно этой вещью, ни разделить её между собой. Следовательно, её приходится отдавать сильнейшему, а кто будет сильнейшим, решит борьба» [Там же. С. 289]. Таким образом, термин «война всех против всех» и близкое ему понятие борьбы являются одними из фундаментальных в философии Т. Гоббса.

Вслед за Т. Гоббсом заметный вклад в исследование проблемы состояния войны в обществе вносит Д. Локк — он применяет в своём учении о гражданском обществе понятие «состояния войны» людей до и после формирования государства. Но в отличие от Т. Гоббса Д. Локк описывает естественное состояние людей в менее резких формах, он признаёт способность к познанию нравственного принципа за всеми людьми, какой бы культуре они ни принадлежали [5. С. 270]. Также Д. Локк в своих сочинениях даёт правовую оценку явлениям войны и состояния войны в обществе и описывает предпосылки разработки правовых норм в контексте проблемы борьбы.

Правовая философия И. Г. Фихте кроме разработки фундаментальных оснований «естественного права» и рассмотрения проблемы гражданского общества затрагивала также проблему борьбы, как в плане индивидуальных столкновений, так и на уровне противостояния государства с государством (то есть в вопросах военной борьбы). И. Г. Фихте даёт правовую оценку борьбе как общественному явлению, существующему при любом виде человеческого общежития.

В своей правовой оценке борьбы человека с человеком, доходящей до своей крайности — убийства одного из её участников другим, И. Г. Фихте исходит прежде всего из естественного «нравственного закона», обязывающего каждого уважать свободу и жизнь другого, для чего необходимо беречь собственное здоровье и здоровье других людей: «здоровье, сила и сохранение тела и жизни других должно быть для нас целью; мы должны, насколько это находится в наших силах, не только не препятствовать этому сохранению,

но способствовать ему, именно в той степени, в которой мы способствуем сохранению наших собственных тел» [10. С. 276], поскольку «нет никакого различия между обязанностью самозащиты и защиты другого; обе есть та же самая обязанность защиты свободы вообще» [Там же. С. 294].

Утверждая, что «всякая война, является абсолютно противоправной» [9. С. 115], И. Г. Фихте тем не менее разрабатывает в своей правовой философии положения, касающиеся международного права в сфере ведения войны между государствами и даёт правовую оценку ситуациям вооружённой борьбы, которые не всегда могут выходить за рамки закона. Тем самым правовая философия И. Г. Фихте содержит в себе важные идеи обеспечения закона и международного права силой, поднимая этим сложные проблемы международной политической борьбы.

Значительный вклад в изучение явлений политической сферы внесли К. Маркс и Ф. Энгельс, понятие классовой борьбы занимало важное место в их трудах. Последние имеют не только глубокую теоретическую разработанность, но и практические реализации. Классовая борьба в общем виде является предпосылкой и условием «революционного переустройства», источник первой К. Маркс видит в исторически неотвратимом «антагонизме» общественных классов: «История всех дотепе существовавших обществ двигалась в классовых противоположностях» [7. С. 445], а политическая власть — это «организованное насилие одного класса для подавления другого» [Там же. С. 447], что нередко приводило к гражданским войнам, коренным социальным и культурным переменам в обществе.

Если Аристотель и Макиавелли принимали неравнозначность частей государства (и общества) как должное, предлагая свои пути решения проблемы неравенства и несправедливости, то К. Маркс и Ф. Энгельс пошли дальше и видели в завершении коммунистического проекта освобождение от необходимости политической классовой борьбы как таковой: «Вместе с антагонизмом классов внутри наций падут и враждебные отношения наций между собой <...> пролетариат в борьбе против буржуазии <...> путём революции <...> уничтожает условия существования классовой противоположности, уничтожает классы вообще» [Там же. С. 465, 467].

Философия К. Маркса оказала значительное влияние на формирование современных кон-

фликтологических концепций, в которых центральное место занимает проблема классового конфликта и социальной борьбы разных частей общества. Вместе с тем сама конструкция понятия борьбы не имеет строгого описания в чистом смысле.

После К. Маркса и Ф. Энгельса заметный вклад в теорию классовой борьбы (и классового конфликта) внёс немецкий философ Р. Дарендорф. В своей книге «Современный классовый конфликт. Очерк политики свободы» он рассматривает явления политико-правовой сферы в тесной взаимосвязи с явлениями экономической сферы: «Основная мысль этой книги проста. Современный социальный конфликт — это антагонизм прав и их обеспечения, политики и экономики, гражданских прав и экономического роста. Это вдобавок постоянный конфликт между группами удовлетворёнными и требующими удовлетворения, хотя здесь возникновение в недавние времена обширного класса большинства весьма усложнило картину» [4. С. 5].

Р. Дарендорф в своей книге «Современный классовый конфликт. Очерк политики свободы» в некотором смысле придерживается того же направления мысли, что и вышеупомянутые философы И. Кант, И. Г. Фихте, он указывает на необходимость строительства «мирового гражданского общества», в чьей основе лежат принципы

«общественного договора», который не нужно воспроизводить в его изначальных редакциях, а лишь обновить для современной ситуации: «Общественный договор — не фундамент общества, а тема истории. Он не составляется раз и навсегда, а формулируется заново каждым новым поколением <...> вопрос не в том, чтобы вернуться к вечным статьям общественного договора, а в том, как написать эти статьи заново, чтобы продолжать дело свободы в изменившихся обстоятельствах» [Там же. С. 43]. Вслед за Кантом Дарендорф утверждает, что «Конфликт — источник прогресса, ведущего к цивилизации и в конечном счёте к мировому гражданскому обществу» [Там же. С. 252].

Таким образом, понятие борьбы (и родственное ему понятие конфликта) приобретает важное значение только с разработками в теории общественного договора и формированием концепции правового гражданского общества. В данной области в особую группу следует выделить работы Т. Гоббса, Д. Локка, Ж.-Ж. Руссо, И. Канта, И. Г. Фихте, К. Маркса, Ф. Энгельса и Р. Дарендорфа, в чьих трудах особое внимание уделяется проблемам состояния войны между индивидами, вечного антагонизма между разными частями общества — в силу чего понятие борьбы имеет частое употребление и определённое описание.

Список литературы

1. Анцупов, А. Я. Конфликтология в схемах и комментариях : учеб. пособие / А. Я. Анцупов, С. В. Багановский. — 2-е изд., перераб. — СПб. : Питер, 2009. — 304 с.: ил. — (Учеб. пособие).
2. Гоббс, Т. Сочинения : в 2 т. — Т. 1 : пер. с лат. и англ. / Т. Гоббс ; сост., ред. изд., авт. вступ. ст. и примеч. В. В. Соколов. — М. : Мысль, 1989. — 622 [2] с., 1 л. портр. — (Филос. наследие; Т. 107).
3. Гоббс, Т. Сочинения : в 2 т. — Т. 2 : пер. с лат. и англ. / Т. Гоббс ; сост., ред., авт. примеч. В. В. Соколов. — М. : Мысль, 1991. — 731, [1] с., [1] л. ил. — (Филос. наследие).
4. Дарендорф, Р. Современный социальный конфликт. Очерк политики свободы : пер. с нем. / Р. Дарендорф. — М. : Рос. полит. энцикл., 2002. — 288 с.
5. Локк, Дж. Сочинения : в 3 т. — Т. 3 : пер. с англ. и лат. / Дж. Локк. ; ред. и сост., авт. примеч. А. Л. Субботин. — М. : Мысль, 1988. — 668 [1] с.: ил., 1 л. портр. — (Филос. наследие).
6. Маковельский, А. Софисты. — Вып. 1–2. — Баку, 1940–1941.
7. Маркс, К. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. — 2-е изд. — М. : Гос. изд-во полит. лит., 1955. — Т. 4.
8. Платон. Сочинения : в 4 т. / Платон ; под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса ; пер. с древнегр. — СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та : Изд-во Олега Абышко, 2006. — Т. 1. — 632 с.
9. Фихте, И. Г. Основа естественного права согласно принципам наукоучения / И. Г. Фихте ; пер. с нем. А. К. Судакова. — М. : Канон+ : РООИ «Реабилитация», 2014. — 392 с. — (История философии в памятниках).
10. Фихте, И. Г. Система учения о нравах согласно принципам наукоучения; Наукоучение 1805 г.; Наукоучение 1813 г.; Наукоучение 1814 г. / пер. с нем., вступ. ст. В. В. Мурского. — СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. — 619 с.

Сведения об авторе

Алимов Виталий Шамильевич — аспирант кафедры философии и истории науки, Самарский государственный университет путей сообщения. Самара, Россия. clyx@bk.ru

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 5 (387).

Philosophy Sciences. Issue 40. Pp. 113–117.

THEME OF STRUGGLE IN PHILOSOPHICAL SOURCE MATERIALS

V. Sh. Alimov

Samara State Transport University. Samara, Russia. clyx@bk.ru

The article analyzes the coverage of struggle problem in the philosophical source materials, discusses the role of struggle concept in the major philosophical works. Somehow the concept of the struggle is used in many original sources of philosophy, but it is often of secondary value. The author identifies two main themes in philosophy, where the struggle concept plays an important role. The first topic relates the block of Greek sophistical thought, one of which objects is a problem of political struggle as a form of discussion. The second group of works, where the struggle theme is important, is the block in the philosophical literature devoted to the problems of civil society and the theory of the class struggle. The conclusion is that despite of the presence in the ancient Greek philosophy the theme of struggle becomes important since the researches in the theory of social contract and the formation of the legal civil society conception. The most important are the ideas of Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte, Marx and Ralf Dahrendorf.

Keywords: *struggle, war, conflict, ancient Greek philosophy, social contract, civil society, right.*

References

1. Antsupov A.Ya., Baklanovskii S.V. *Konfliktologiya v skhemakh i kommentariyakh* [Conflict in Diagrams and Comments. Textbook]. 2nd ed. St. Petersburg, Piter Publ., 2009. 304 p.
2. Gobbs T. *Sochineniya* [Works in 2 vol. Vol. 1]. Moscow, Mysl' Publ., 1989. 622 p.
3. Gobbs T. *Sochineniya* [Works in 2 vol. Vol. 2]. Moscow, Mysl' Publ., 1991. 731 p.
4. Darendorf R. *Sovremennyyi sotsial'nyi konflikt. Ocherk politiki svobody* [Modern Social Conflict. Policy Essay Freedom]. Moscow, 2002. 288 p.
5. Lokk Dzh. *Sochineniya* [Works in 3 vol.]. Moscow, Mysl' Publ., 1988. 668 p.
6. Makovel'skiy A. *Sofisty* [Sophists]. Baku, 1940–1941. Vol. 1–2.
7. Marks K., Engel's F. *Sochineniya* [Works]. 2nd ed. Moscow, 1955. Vol. 4.
8. Platon. *Sochineniya* [Works in 4 vol.]. St. Petersburg, 2006. 632 p.
9. Fikhte I.G. *Osnova estestvennogo prava soglasno printsipam naukoucheniya* [The Basis of Natural Law According to the Principles of the Science Of Knowledge]. Moscow, Kanon+ Publ., Reabilitatsiya Publ., 2014. 392 p.
10. Fikhte I.G. *Sistema ucheniya o npravakh soglasno printsipam naukoucheniya; Naukouchenie 1805 g.; Naukouchenie 1813 g.; Naukouchenie 1814 g.* [The System According to the Doctrine of Morals Principles or Science Study; Science Study 1805; Science Study 1813; Science Study 1814]. St. Petersburg, 2006. 619 p.

УДК [1:316]:167
ББК 60.000

КАТЕГОРИИ «ВНУТРЕННИЕ УЗЫ» И «ОБЩИЙ СУБСТРАТ» В УЧЕНИИ М. С. ГОЛВАЛКАРА О ЧЕЛОВЕКЕ И ОБЩЕСТВЕ

М. Г. Смирнов

Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия

Анализируется вопрос формирования категорий в современной индийской социальной философии. Рассматривается проблема возможностей создания альтернативных современным основ социального преобразования и социального строительства, базирующихся на естественных механизмах, заложенных в человеческой природе. Дается анализ содержания категорий «внутренние узлы» и «общий субстрат» в контексте представлений Мадхава Садашива Голвалкара о природе индивида и общества. Обе категории характеризуют особую «альтерсоциальную» природу человека, основанную на устойчивой связи индивида с Абсолютом.

Ключевые слова: человек, общество, внутренние узлы, общий субстрат, счастье, альтернативная социальность, М. С. Голвалкар, индийская философия, социальная философия, история философии.

Индийская философская традиция, как и европейская, имеет собственные оригинальные устойчивые категориальные основания, старт для формирования которых был заложен ещё в эпоху ведантизма и в период даршан. Тогда же была сформулирована основная философская проблематика, заложившая парадигмальную базу философских рассуждений и в современную эпоху. Само по себе деление мира на иллюзорный и реальный, где иллюзорной выступает материальная составляющая; теоцентричность в противовес антропоцентричности — вплоть до размывания и дробления самой категории «человек»; формирование основных вопросов философии вокруг социально-философской проблематики; безоговорочное преобладание гносеологии над онтологией; чёткая преэминентность философской мысли и многое другое — всё это определяет уникальность индийской философской мысли и её категориального аппарата.

В данной статье хотелось бы обратиться к анализу ключевых категорий социально-философской мысли Мадхава Садашива Голвалкара — довольно неоднозначного индийского мыслителя, философа XX в., политического деятеля, лидера националистической организации «Союз добровольных служащих Родины» (RSS).

М. С. Голвалкар, или как его чаще называют последователи — Шри Гуруджи, является автором более двадцати фундаментальных работ по социальной и политической философии. Анализ смыслового содержания категорий «внутренние узлы» и «общий субстрат», приведённый в данной статье, будет строиться на концепции

соотношения индивидуального и социального в человеке, изложенной в программной работе Гуруджи «Пучок мыслей» (Bunch of Thoughts) [4].

Голвалкар рассматривает человека в двух взаимосвязанных аспектах его существования: в индивидуальном и социальном. В качестве основной детерминанты существования человека как в индивидуальном, так и в социальном аспектах мыслитель, следуя индийской философской традиции, видит стремление человека к достижению «истинного счастья». Под истинным счастьем понимается полное удовлетворение человеческих желаний и потребностей при условии невозникновения новых; также понимается особое перманентное состояние удовлетворённости индивида. Голвалкар подчёркивает, что «человек желает быть счастливым не просто на день или два, а постоянно в течение всей своей жизни» [Там же]. Именно импульс к поиску истинного счастья, по мнению мыслителя, формирует человека в его целостности. Именно он раскрывает сущность индивида во всей полноте и является основным источником человеческой жизненной активности. Однако стремления и реальная социальная практика индивида расходятся.

В противовес истинному счастью, как полному удовлетворению индивидуальных желаний и потребностей, философ рассматривает существующую практику реализации основного импульса индивида — стремлению к счастью, которое мы могли бы назвать «ложным», поскольку его существование рассматривается Голвалкаром через моральную антитезу. Философ придерживается следующей логики: концепция «ложного» сча-

стья индивидов в современных обществах заключается в удовлетворении желаний через удовлетворение чувств — в предоставлении индивиду большего количества физических и ментальных удовольствий. Все эти удовольствия имеют строго ограниченный характер, так как ограничены и блага, за ними стоящие, и возможности чувств человека, которые нуждаются в восполнении. Все эти ограничения приводят к естественному накоплению благ, причём сам процесс накопления становится настолько необходимым, что начинает представлять собой самоцель, от которой невозможно отказаться. Со временем этот рост переходит национальные рамки, что неизбежно приводит к конфликтам не только между индивидами, но и между обществами, которые при росте напряжения могут приобретать катастрофический характер. Такая жизненная практика предопределяет гибель вечных ценностей и добродетелей, то есть именно того, что, по мнению Гуруджи и способно привести к «истинному счастью».

В целом, основной импульс индивида — стремление к счастью становится основой построения отношений с «окружающим миром», в которых этот импульс играет роль своего рода навигатора. Под окружающим миром Голвалкар понимает прежде всего человеческое общество и его социальную среду, противостоящую индивиду и его основному импульсу. Окружающий мир становится той совокупностью условий, в которых реализуется основной импульс.

При этом материальный прогресс, понимаемый как своеобразная форма отмеченного выше накопления благ, приводит к духовной деградации общества, а духовная деградация, в свою очередь, приводит к гибели общества, поскольку разрушается его целостность и не достигается счастье ни на индивидуальном, ни на общественном уровнях. В таких условиях индивид не может реализовать свой «основной импульс».

В целом сущность основного противостояния в современных социальных системах, с точки зрения Голвалкара, заключается в том, что стремление индивида к реализации основного импульса противоречит условиям существования современных социальных систем. И сущность проблемы не в противопоставлении «эгоистичного индивидуального» и «корпоративного социального», а в том, что существующая социальная среда объективно не способна создать условия для реализации стремления индивида к «истинному

счастью», в силу наложенных ограничений на результаты стремлений. В результате мыслитель видит проблему не в том, что индивид не может реализовать заложенный в нём импульс, а в том, что он его реализует в саморазрушающей манере.

Проблема поиска счастья человеком видится Голвалкаром в том, что человек пытается удовлетворить свои текущие телесные и духовные нужды. Это он пытается сделать посредством чувств. Удовлетворение соответствующих чувств ведёт к удовлетворению соответствующих потребностей. Утоление этого голода и насыщение даёт человеку чувство счастья, но это состояние прекращается со всевозрастающими потребностями. Гуруджи отмечает, что опыт учит человека тому, что, «чем больше он пытается насладиться удовольствиями плоти, тем более остро он испытывает голод» [4]. То же касается и духовного насыщения, производимого через чувства. Таким образом, удовлетворение чувств в конечном счёте не приводит человека к удовлетворению желаний и, как итог, — не ведёт к истинному счастью.

Голвалкар делает вывод, что если внешний источник счастья необходимо носит преходящий характер, то реальный источник перманентного счастья должен находиться внутри самого человека. Однако Голвалкар далёк от мысли эгоцентрического обращения человека внутрь себя. Будучи учеником Свами Акхандананды, одного из последних прямых последователей самого Рамакришны, он чётко придерживается идеи, что духовный рост человека не может осуществляться только погружением в самого себя, а лишь через служение обществу [1. С. 27]. Если источник истинного счастья находится внутри человека, то внешние объекты, прежде всего социальные, выступают в качестве инструментов, раскрывающих этот источник. Голвалкар сопоставляет обращение к внутреннему источнику счастья с обращением к Абсолюту, поскольку получаемое через него счастье имеет непреложный вечный характер.

Таким образом, реализация основного импульса переводится Голвалкаром из сферы внешнего мира — общества во внутренний мир индивида. И для характеристики наиболее существенных отношений этой, своего рода «внутренней действительности», понимаемой в индуистском ключе далеко за пределами предметности, Гуруджи вводит категории «внутренних узлов» и «общего субстрата». Они призваны раскрыть характер связей внутреннего источника истинного счастья

с внешними социальными импульсами его достижения.

Диалектика подхода мыслителя заключается в том, что, с одной стороны, «инструментарий» достижения человеком истинного счастья не должен зависеть от внешних условий, поскольку человек в этом случае пойдёт по, рассмотренному выше, ложному пути достижения счастья через удовлетворение чувств, с другой — отрешение от социальной реальности останавливает духовный рост человека.

По сути Голвалкар приходит к идее внутренней альтернативной социальности (альтерсоциальности) как социальности, обращённой не к миру предметного, а к вечному. Альтерсоциальность он характеризует через категории внутренних уз и общего субстрата. Для Гуруджи два понятия «спокойствие человеческого сознания» и «высшее счастье» прочно связаны, поскольку спокойствие и истинное счастье — это атрибуты Вечного, Абсолюта. Это согласуется с индийской философской традицией, которая гласит, что всё преходящее изменчиво, тленно, активно и представляет собой лишь часть целого, а всё вечное спокойно, пассивно и представляет собой целое.

Перевод проблемы достижения счастья в сферу альтерсоциальности необходим потому, что Голвалкар, во-первых, вынужден вывести возможность достижения перманентного истинного счастья из предметного мира как ограниченного и перевести её в спокойствие внутреннего духовного мира, во-вторых — расширить понимание духовного мира за пределы индивидуального, чтобы избежать редукции самого инструментария, импульса к достижению истинного счастья, приводящей к духовной стагнации, основной характеристикой которой будет утрата самого «основного импульса».

Теперь обратимся собственно к категории «внутренних уз» как основы альтерсоциальности Голвалкара. Под «внутренними узами» (Inner Bond, англ.), мыслитель понимает идентичную особенность, свойственную всем человеческим индивидам, являющуюся связующим звеном между ними. Иными словами, если бы в каждом человеке оставались бы только внутренние узы, то человечество было бы единой сущностью. Голвалкар отмечает, что «...в каждом существе изначально присутствует один великий общий принцип, имеющий множество имён. Его можно назвать Душой, Богом, Истиной, Реальностью или Нереальностью, Бытием или Небытием. Это

и есть проявление общей сущности, которая и вдохновляет человечество бороться не только за своё счастье, но и за счастье других... «“Я” во мне есть то же самое, что и “Я” в других существах» [4].

Гуруджи подчёркивает, что сами по себе внутренние узы обладают естественной природой и имеют естественное происхождение. В этом смысле альтерсоциальность существует вне зависимости от её восприятия и понимания нами. Он обосновывает это определённым противоречием в человеческом бытии. Суть его в естественном сосуществовании двух явлений. С одной стороны, ограниченное число благ предметного мира неумолимо и естественно ведёт к конфликтам, которые, в свою очередь, приводят к эгоизму, сепаратизму, национализму и иным формам распада общества и преобладания индивидуальных стремлений над общими. И это естественно для человеческой природы в условиях конкуренции, конфликта и ограниченности мира в целом [Там же]. С другой стороны, почему в таких условиях «...в целом люди стремятся к мировому единству и человеческому благосостоянию? Почему они чувствуют боль, наблюдая, как один человек встаёт против другого человека? Почему мы все должны любить друг друга?» [Там же]. Естественным источником подобных гуманистических устремлений Голвалкар видит некую устойчивую естественную связь между людьми, пролегающую в плоскости вечного, а следовательно, за пределами предметного мира.

То есть Гуруджи фиксирует естественное существование внутренних уз через устойчивые формы их проявленности. Гуруджи пишет: «С материалистической точки зрения, эти вопросы не имеют смысла, т. к. в материальном мире нет ничего, что связывало бы человечество, только битва за блага, в которой существуют лишь временные группировки, ибо основная цель — это индивидуальное удовлетворение» [Там же].

Голвалкар считает, что внутренние узы — это тот, неучтённый аспект существования человека, который был упущен во всех иных попытках построения всеобщего человеческого счастья и благосостояния.

Внутренние узы можно понимать как своего рода ощущение идентичности, рождённое из нематериальной связи человеческого сообщества, где внутренняя сущность — это реальная сила, стоящая за природными импульсами человека и, в целом, ведущая к человеческому единству.

Голвалкар считает внутреннюю альтерсоциальную общность единичной и имманентной человеку, а также одинаково характеризующей его как индивида и как общество в их единстве и связи с Вечным. На манер юнговских архетипов, внутренние узлы, будучи непостижимы, оказывают влияние на человеческую жизнь в её материальном измерении. Гуруджи подчёркивает, что человечество не осознаёт внутренние узлы и не приходит в соприкосновение непосредственно с ними. Оно знакомо лишь с множеством их проявлений, таких как сострадание, взаимопомощь, героизм, самопожертвование, неосознанное стремление к единению, да и само общественное объединение индивидов.

Таким образом, всю совокупность предметных проявлений внутренних узлов, а также комплекс связей и отношений (как положительных, так и отрицательных) внутренних узлов с материальным миром Голвалкар очерчивает категорией «общий субстрат» (Common Substratum), который непосредственно ощутим человеком. Если категория «внутренних узлов» отражает статичные альтерсоциальные связи человечества, определяемые через обращённость к Вечному, то категория «общий субстрат» раскрывает динамическое влияние альтерсоциальной природы человека на предметную действительность.

В западной философской традиции под субстратом чаще всего понимают первооснову всего предметного мира. Более того, субстратом называют простейшие структуры, обладающие устойчивостью и неизменностью в ходе преобразования вещей предметного мира и задающие им определённые свойства. В этом смысле к таким структурам относят первоэлементы в греческой натурфилософии или атомы в более современной понимании [3. С. 220]. То есть сам субстрат имеет параметры материальности, пусть и на элементарном уровне. У Голвалкара «общий субстрат» также понимается как первооснова, но имеет двойственную природу: будучи определённой в своих частных проявлениях как единство, общий субстрат относится к сфере духовной обыденности, представляя собой связующее звено между Абсолютом и материальным миром. Общий субстрат представляет собой механизм трансляции Вечного в повседневные предметные формы. И внутренние узлы как аспект Вечного также транслируются и воплощаются в пространство предметного мира посредством общего субстрата. Как и внутренние узлы, общий

субстрат существует независимо от осознания его людьми. Он регулирует жизнь людей через их поведенческие стратагемы, актуализация которых тем не менее зависит от самих людей.

В итоге, с точки зрения Голвалкара, человек, воспринимающий и понимающий альтерсоциальный аспект своего бытия, в переориентации на стремление к истинному счастью не должен прийти к самопогружению и уходу от предметной реальности. Восприятие предметной реальности индивидом должно быть подвержено редактуре естественного характера посредством общего субстрата. Гуруджи называет это «естественным самоограничением» [4]. Результат подобного самоограничения индивида выражается в социальном действии, определяющем преобладание в общественной жизни проявлений внутренних узлов и стремлений к единству над естественными центробежными конфликтными тенденциями и конкурентным эгоистическим удовлетворением индивидуальных потребностей. Перманентное созидательное социальное действие в общественном масштабе Голвалкар называет социальным служением.

Таким образом, реальная возможность достижения истинного счастья определяется человеческим единством и естественным самоограничением через расширение горизонта человеческого сознания — осознание внутренних узлов, которые единственные способны подавлять ограниченность и конфликтность предметного мира. Голвалкар пишет: «Когда человек осознаёт, что все люди пронизаны единым Духом, связаны внутренними узлами не только в своей духовной, но и в материальной жизни, он начинает ощущать, что плоды его собственного труда, приносящие радость не ему, а кому-то другому, на самом деле приносят радость и ему тоже. Это происходит в силу того, что он может ощущать радость другого как свою, потому что “Я” в нём есть “Я” в другом человеке» [4].

С помощью этих механизмов Голвалкар предлагает достигать жизненного баланса как в материальной жизни общества, так и в его духовной сфере. К примеру, экономический баланс человеческого существования заключается в том, что возможности индивида накапливать собственность и приобщаться к объектам наслаждения достигают того предела, какого достигает его вклад в наполнение нужд и радостей других членов общества, поскольку оба этих явления обретают единство в общем субстрате.

Подводя итог сказанному, можно суммировать следующие выводы:

1. Голвалкар рассматривает категории внутренних уз и общего субстрата как отражающие реально существующие явления, пусть и не осознаваемые, но воспринимаемые большинством людей.

2. Обе эти категории характеризуют особый режим существования человека — альтернативную социальность (альтерсоциальность). Хотя сам мыслитель и описывал его, но не обозначал его никаким термином.

3. Под альтернативной социальностью следует понимать особый общественный режим существования человека, при котором определяющими условиями человеческого бытия выступают не материальные характеристики и импульсы

человеческого общежития, а вечные ориентиры (внутренние узы) и близость к Абсолюту.

4. Альтерсоциальность, будучи имманентной индивиду, имеет и материальные проявления (общий субстрат) через особые формы поведения индивида и социального действия, такие как героизм, сострадание, самопожертвование и др.

5. Вся социальная концепция М. С. Голвалкара построена на дихотомии индивидуального и социального, части и целого, относительного и абсолютного, движимого и вечного, конкретного и абстрактного, счастья и несчастья. Категории внутренних уз и общего субстрата призваны раскрыть связи между этими противоположностями и разрешить противоречия между ними в рамках смысла бытия человека.

Список литературы

1. Миссия Рамакришны. Сто лет [юбилейн. сб.]. – М. : Сиринь, 1997.
2. Ткачёва, А. А. Неоиндуизм и неоиндусский мистицизм / А. А. Ткачёва // Древо индуизма. – М. : Вост. лит., РАН, 1999.
3. Fisher, S. (Saul) Pierre Gassendi's philosophy and science: atomism for empiricists / S. (Saul) Fisher. – Boston, 2005.
4. Golwalkar, M. S. Bunch of Thoughts [Электронный ресурс] / M. S. Golwalkar. – URL: http://www.archivesofrss.org/Encyc/2014/1/20/23_07_20_06_thoughts.pdf
5. Parameshwaran, P. Shri Guruji on "Hindu view of life" [Электронный ресурс] / P. Parameshwaran. – URL: http://www.archivesofrss.org/Encyc/2014/1/20/23_07_39_35_hindu.pdf

Сведения об авторе

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

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 5 (387).
Philosophy Sciences. Issue 40. Pp. 118–123.*

“INNER BOND” AND “COMMON SUBSTRATUM” CATEGORIES IN M. S. GOLWALKAR PHILOSOPHICAL DOCTRINE OF MAN AND SOCIETY

M. G. Smirnov

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

As the title implies the article describes usage of “inner bond” and “common substratum” categories in modern Hindu political philosophy. Its key idea is to introduce the special Indian social categories discourse through discover the M. S. Golwalkars concept of human and society. In 1st part of the paper much attention is given to term “happiness” in its Indian philosophical tradition and in Golwalkars theory. In 2nd part of the article are analyzed the “inner bond” and “common substratum” categories on classical Hindu national movement text of M. S. Golwalkar — Bunch of Thoughts. The main method is philosophical analysis of original texts content of alternative sociality. As a result, the discovered elements of dharma “inner bond” and “common substratum” categories in Hindu philosophical discourse reveals links between these categories, and in-

dividual and social aspects of human life. The article is of interest to those who work in the field of indology, philosophy and political science.

Keywords: *human, society, inner bond, common substratum, alternative sociality, M. S. Golwalkar, Indian philosophy, social philosophy, history of philosophy.*

References

1. *Missiya Ramakrishny. Sto let* [Ramakrishna Mission. A Hundred Years]. Moscow, Sirin, 1997.
2. Tkachyova A.A. *Neoinduizm i neindusskiy mistitsizm* [Neo-Hinduism and Neo-Hinduistic Mysticism]. *Drevo induizma* [Tree of Hinduism]. Moscow, Vostochnaya literatura, RAN Publ., 1999.
3. Fisher S. (Saul). *Pierre Gassendi's Philosophy and Science: Atomism for Empiricists*. Boston, 2005.
4. Golwalkar M.S. *Bunch of Thoughts*. Available at: http://www.archivesofrss.org/Encyc/2014/1/20/23_07_20_06_thoughts.pdf
5. Parameshwaran P. *Shri Guruji on "Hindu view of life"*. Available at: http://www.archivesofrss.org/Encyc/2014/1/20/23_07_39_35_hindu.pdf

УДК 141.319.8:130.2

АРКАИМ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ К. ЯСПЕРСА И Л. Н. ГУМИЛЁВА

И. П. Лобанкова

Уфимский государственный университет экономики и сервиса, Уфа, Россия

Аркаимская эпоха, связанная с развитием культуры степных обществ Северной Евразии эпохи бронзы (конец III — начало II тыс. до н. э.), как преддверие Осевой эпохи, рассмотрена в контексте философии истории и философии культуры: сквозь призму социальных и культурных предпосылок начала истории К. Ясперса и природных истоков и оснований исторического Л. Н. Гумилёва. Основываясь на пассионарной теории этногенеза Гумилёва, можно утверждать, что разнообразие ландшафтов и стык различных природных зон явились местом рождения индоиранского этноса.

Ключевые слова: культура, Осевая эпоха, этногенез, ландшафт.

Аркаим — протогород эпохи бронзы (XXI–XVIII вв. до н. э.), открытый археологами в степях Зауралья и представляющий собой два кольца фортификаций из сырцовых блоков, круговую улицу, центральную площадь и четыре входа. Вслед за Аркаимом обнаружена «Страна городов» (двадцать памятников), отнесённых к синташтинской археологической культуре. Учёные связывают её с индоиранцами — степными скотоводами бронзового века.

Рассмотрим Аркаим в контексте философии истории К. Ясперса (философский подход) и Л. Н. Гумилёва (естественнонаучный подход). К. Ясперс исследует два связанных феномена: бытие человека и культуру их главной характеристики — историчности.

Философия культуры К. Ясперса: историчность человека — рост духовности, историчность культуры — смена новаций. Человек, овладев огнём, изготовлением орудий труда, речью, наполнил природное бытие духовным и мифологическим мировоззрением завершил своё духовное становление, создав древние цивилизации. В мифологии человек соотнос мир с этикой взаимоотношений, осмыслив своё существование, но в цикличности мифа он так и не достиг самосознания, успокоительное знание о своей смерти как бренности сущего не стало для него трагичным. Миф не историчен.

Мифологическое мировоззрение аркаимцев, как носителей индоиранской традиции, основано на осознании себя частью космоса, боги — персонафицированные стихии (Агни). Характерна теофания — возможность явленности богов. В Аркаиме выражено почитание Агни — огонь жертвенного костра, бог ритуала, посредник

между людьми и богами во взаимообмене жертвами и благами свыше.

По Ясперсу, в 800–200 гг. до н. э. в Евразии, Индии, Китае был период смены миропонимания, *Осевая эпоха* — пробуждение духа, прорыв из мифа в трансценденцию дал начало общей мировой истории, новому типу культуры свободной личности в экзистенции, возникли философия, религия.

Концепция о смысле истории К. Ясперса: единое происхождение человечества: историю определяют экзистенциальная жизнь и трансцендентное. Причина возникновения *осевой эпохи* — философская вера. *Цель истории* — духовное и историческое единство человечества. *Истоки народов Евразии* — в завоевании Запада, Китая и Индии кочевниками из Центральной Азии, которые привнесли технику использования лошади и героико-трагический эпос. Поворот истории совершили индоевропейские завоеватели, достигшие Европы и Средиземноморья в конце III тыс. до н. э., а Индии и Ирана около 1200 г. до н. э., сметая на пути древние культуры матриархата оседлых скотоводов. Начало возникновения культур Азии и Европы в Западном Курдистане у Каспийского моря — центре культуры, откуда из-за засухи началась миграция народов [9. С. 45].

«Аркаимская эпоха — преддверие Осевой эпохи, развитие культуры степных обществ Северной Евразии эпохи бронзы (конец III — начало II тыс. до н. э.) — время культурогенеза, становления новых технологий в строительстве, металлургии, освоении пространства. Изобретение колесницы определило военные успехи аркаимцев и их способность к миграциям» (синташтинские колесницы — самые древние в Старом

Свете). «Архитектура Аркаима указывает на взлёт мифологического мышления, развитие культа. Принципы, задающие систему моральных абсолютов, заключены в сакрализации пространства» [4. С. 36]. Образец деяний правителей и мудрецов в Аркаиме — могила Учителя в Большом синташтинском кургане [3].

Ю. М. Лотман указывал особенность бесписьменных цивилизаций: мощная архитектура, богатый ритуал и погребальный обряд. «Страна городов» соответствует этой категории.

Оппонент К. Ясперса, Л. Н. Гумилёв предложил свой вариант начала истории в концепции этногенеза. В. С. Невелева отмечает: «обе концепции различны по исходным установкам, целям, предмету исследования, пониманию возможностей философии и науки. У обоих мыслителей история понята из “неисторического” начала, а понимание начала различно. Ясперс сосредоточен на социальных и культурных предпосылках, подготовивших открывающий историю духовный прорыв. Сторонник приоритета жизни перед культурой, Гумилёв выясняет роль природных истоков исторического» [7].

Опираясь на исследование Н. М. Дорошенко [2. С. 124], отметим, что синергетическое видение Л. Н. Гумилёвым истории — не линейное восхождение вверх: от низших форм к высшим (прогресс) и не бесконечное ритмичное повторение циклов культуры, а появление в результате пассионарных толчков этнических системных целостностей, развитие их и распад (диссипация) неравновесных структур. Постоянное чередование устойчивости и неустойчивости этнических систем, резкие подъёмы и спады. Биохимическая энергия живого вещества находится в гомеостазе — неустойчивом равновесии, но иногда наблюдаются её флуктуации, бифуркации. В этнической истории человечества вспышки этногенеза (начала) и распада этнических систем (концы), в социальной истории «концы и вновь начало». В обоих случаях исторический процесс не прямая линия, а пучок нитей, переплетённых во взаимодействии. Объяснить неустойчивую историю человечества можно только системно-синергетическим подходом.

Л. Н. Гумилёв создал модель Всемирной истории — философское обобщение исторического материала, возвысив историю до уровня естественных наук, описав природную закономерность, построенную на фактах. Л. Н. Гумилёв, пытаясь найти причины, источники, движущие

силы исторического общественного развития, создал *теорию пассионарности*, акцентируя в ней роль природного фактора.

По Гумилёву, *пассионарность*: 1) целенаправленность; 2) поведение и психика — импульс подсознания, противоположен инстинкту самосохранения; 3) причинность; 4) источник и движущая сила истории; 5) жизненная энергия — «фактор Икс», определяющий появление и развитие этногенеза. Культура играет роль руля, а не двигателя. Единственный этнодифференцирующий признак этноса — этнический стереотип поведения. Способность этноса к работе пропорциональна пассионарному напряжению. История этноса обусловлена ритмом этногенеза, ландшафтом, традициями, контактами с соседями. Импульсы пассионарности, преломляясь в психике человека, создают этносы, исчезающие, как только слабеет пассионарное напряжение. Социальные условия определяют направленность поступков, энергетическое их напряжение зависит от состояния организма, генетических признаков. Новый этнос возникает из смешения нескольких этнических субстратов [1. С. 335].

Применим теорию этногенеза Гумилёва в исследовании историко-археологического памятника Аркаим. По одной из научных гипотез, Аркаим построен индоиранской творческой элитой на пике культурогенеза первых степных обществ во II тыс. до н. э. Культурно-историческая монадология связывает жизнеспособность, творческие возможности культуры с деятельностью элиты, создающей духовно-ценностные ориентиры для масс. Не могла масса людей построить Аркаим без руководства учителей-вождей, поскольку сложная конструкция, точная ориентированность Аркаима требует знаний законов геометрии, геодезии, астрономии и прочих интеллектуальных ресурсов социальной организации — военно-жреческой элиты, которая, опираясь на религию и астрономию, построила Аркаим.

По Гумилёву, «роль пассионариев в этногенезе велика, но число их в составе этноса всегда ничтожно. Группа пассионариев, приспособившая ландшафт к своим потребностям и сама приспособившаяся к ландшафту, — основа для возникновения этноса. Для поддержания целостности системы устанавливаются социальные институты, их характер связан местом (географическая обусловленность) и временем (стадия развития человечества). Потребность в самоутверждении обуславливает рост системы, территориальное

расширение и усложнение внутриэтнических связей; силы для развития её черпаются в пассионарности популяции. Рост системы создаёт инерцию развития, медленно теряющуюся от сопротивления среды. Для возникновения этноса обязательно сочетание двух и более ландшафтов и этносов. Этнос связан с ландшафтом. Для этногенеза решающим является территориальность. Образование народов полицентрично; вспышки этногенеза связаны не с культурой и бытом народов, находящихся в развитии или застое, не с расовым составом, не с уровнем экономики и техники, а с условиями пространства и времени. Регионы этногенеза всё время меняются, значит, его вызывают не наземные силы, а источник этногенеза в окружении планеты Земля.

Этногенез обусловлен географическими условиями: монотонный ландшафт препятствует быстрому развитию культуры, стабилизирует этносы, разнородный — способствует культурогенезу, стимулирует изменения, ведущие к появлению этнических образований, смене культур.

Пассионарный импульс для возникновения этногенеза обязателен, а разнообразие определяется ландшафтом, климатом, этническим соседством, культурными традициями, силой импульса. Этносы неповторимы, хотя процессы этногенеза по характеру и направлению сходны» [1. С. 338–339].

«Территория “Страны городов”, содержащая несколько ландшафтных зон, способствовала культурному взрыву, рождающему новые этносы: 1) многообразие ландшафтов: приуральский хребет — сочетание гор, предгорий, равнин, степи, лесостепи, реликтовых хвойных лесов, пастбищ; 2) пенеплен — разрушенные Уральские горы; медные месторождения с легкоплавкими природно-легированными медными рудами; 3) водораздел — стык верховьев Сибирских, Европейских и Азиатских рек на восточных склонах Уральского хребта — путь из Европы в Азию» [4. С. 40].

По Гумилёву, «месторазвития», где богатое разнообразие ландшафтов и стык разных природных зон может быть местом рождения этноса. Этносы способны адаптироваться в разных ландшафтах, приспосабливать окружающую среду — качество энергии живого вещества биосферы, проявляющееся в пассионарности. Эта энергия даёт сопричастность природе. Формирование и поддержание потоков вещества и энергии гео-

сфер в русле антропогенного проявления обусловлено почвой и ресурсами.

«Почва, ландшафт, одарившие людей энергией пассионарности, рождающей этнос, изменивший образ жизни и лик земли, — источник и следствие планетарно-космического развития и участник эволюции, её ноосферный этап предвидели философы-космисты. Геологическое могущество пассионарности, источник творческих преобразований и геохимического воздействия человека на планету обусловлено концентрацией пассионарной энергии и овеществлением её в деятельности» [8. С. 203].

«Пик культурогенеза степной цивилизации Южного Зауралья связан с синташтинской культурой. Благодаря освоению рудной базы, металлургии “Страна городов” достигла уровня протогородской цивилизации. По Гумилёву, изменения географической среды обусловлены деятельностью человека. Историко-культурный анализ типа личности, сформированного на территории, позволяет связать внешние условия бытия человека (географическое измерение, историческую обусловленность) с внутренним миром (деятельность в соответствии с ценностными ориентациями) [5. С. 82].

Согласно В. М. Массону, «более поздняя культурная стагнация связана с уходом индоиранцев — носителей синташтинской традиции. Постепенное угасание привнесённых инноваций привело степную цивилизацию назад в первобытность. В постаркаимское время стабильность, способствующая росту населения, связана с культурной дивергенцией. Причины упадка — завершение освоения экологических ниш и природные катаклизмы. Экологический кризис вёл к кризису производства. Выходом стала миграция в другую экологическую нишу» [6. С. 108]. «Согласно пассионарной теории, при пассионарной инертности теряется сопротивляемость природному окружению, а это — путь к гибели. Избыток пассионарности отрицательно влияет на развитие культуры, направляя пассионарное сверхнапряжение на саморазрушение. Лишь расширение ареала снижает уровень пассионарности до оптимума, становится возможна продуктивная деятельность кристаллизуя культуру этноса.

Аркаимцы мощным всплеском пассионарного напряжения поглощали сопредельные культуры и расширяли ареал за счёт новых территорий. Жители “Страны городов” и их потомки, создав в степях Евразии основу для коммуникаций

и трансляции культурных ценностей, реализовали новые идеи, рождённые в степи в высоких достижениях культуры, на территории Индии и Ирана кристаллизуя культуру индоиранского этноса. Ритуалы, мифы, символы арийских племён сохранились при миграции в другую экологическую нишу. Приблизившись к порогу цивилизации, общество «Страны городов» исчерпало в данной природной и исторической ситуации возможности развития культурно-хозяйственных систем и, снимая избыток пассионарного сверхнапряжения, направленного на саморазрушение, двинулось к снижению уровня пассионарности до оптимума за счёт расширения культурного ареала новых территорий. При продвижении разнородный вмещающий ландшафт способствовал возникновению процессов культуругенеза, сти-

мулируя изменения, ведущие к смене культур» [4. С. 42].

Условием общечеловеческой коммуникации К. Ясперс считает общий духовный исток человечества — «осевую эпоху». Аркаимская эпоха — преддверие Осевой эпохи и исток Евразийской общности, которая объединила, по мнению Л. Н. Гумилёва, многие народы единой территорией, духовным и культурным родством, унитарной политической идентичностью. Это исток общечеловеческих ценностей — гарант общности в судьбе и вере, общности высших духовных ценностей, отречение от которых, по мнению К. Ясперса, повлечёт за собой мировую катастрофу, предотвратить которую поможет лишь обращение к единым историческим, культурным и духовным корням человечества.

Список литературы

1. Гумилёв, Л. Н. Этногенез и биосфера Земли / Л. Н. Гумилёв. — М., 1989. — 496 с.
2. Дорошенко, Н. М. Гумилёв Лев Николаевич: новый взгляд на историю / Н. М. Дорошенко ; Балт. гос. техн. ун-т. — СПб., 2012. — 163 с.
3. Зданович, Г. Б. Могила «Учителя», или Образ горы в культуре «Страны городов» / Г. Б. Зданович // Аркаим. — Челябинск : Крокус, 2004. — С. 75–86.
4. Лобанкова, И. П. Историко-археологический памятник Аркаим в контексте евразийства и пассионарной теории этногенеза Л. Н. Гумилёва / И. П. Лобанкова // Изв. Рос. гос. пед. ун-та им. А. И. Герцена. — 2014. — № 172. — С. 33–44.
5. Лобанкова, И. П. Опыт реконструкции протогорода (на примере историко-археологического памятника Аркаим) : дис. ... канд. культурологии / И. П. Лобанкова. — Екатеринбург, 2009. — 188 с.
6. Массон, В. М. Народы Евразийских степей в эпоху палеометалла / В. М. Массон // Россия и Восток. — Челябинск, 1995. — С. 108–110.
7. Невелева, В. С. Антропологический принцип в философии истории: современность и истоки : автореф. дис. ... д-ра филос. наук / В. С. Невелева. — Екатеринбург, 2002. — 40 с.
8. Сабодина, Е. П. Почва и мировоззренческие основания единства народов России, прочности федеративной системы и благополучия населения / Е. П. Сабодина, Е. П. Никитин // Мировоззренческие основания культуры современной России : материалы междунар. науч. конф. — Магнитогорск, 2011. — С. 201–211.
9. Ясперс, К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. — М. : Политиздат, 1991. — 527 с.

Сведения об авторе

Лобанкова Инна Петровна — кандидат культурологии, доцент кафедры философии, социологии и социально-коммуникационных технологий, Уфимский государственный университет экономики и сервиса. Уфа, Россия. izar77@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 5 (387).
Philosophy Sciences. Issue 40. Pp. 124–128.*

THE ARKAIM IN CONTEXT OF K. JASPERS' AND L. N. GUMILEV'S PHILOSOPHY OF CULTURE

I. P. Lobankova

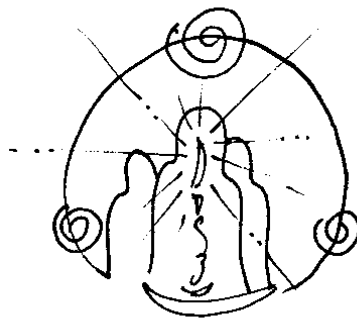
Ufa State University of Economy and Service. Ufa, Russia. izar77@mail.ru

Arkaim epoch connected with the development of culture of steppe societies of the North Eurasia of the bronze epoch (III II Millennia BC) as the threshold of the Axis epoch was considered in the context of the philosophy of history and the philosophy of culture: through the prism of social and cultural preconditions of the beginning of the history by K. Jaspers and natural sources and foundation of historical by L. N. Gumilev. Basing on the L. N. Gumilev's passionar theory of ethno genes, we can say, that diversity of landscapes and a joint of different natural zones were the birth-place of Indo-Iranians ethnos.

Keywords: *culture, Axis epoch, ethnogenes, landscape.*

References

1. Gumilyov L.N. *Etnogenez i biosfera Zemli* [The Ethnogenesis and Biosphere of Earth]. Moscow, 1989. 496 p. (In Russ.).
2. Doroshenko N.M. *Gumilyov Lev Nikolayevich: novyy vzglyad na istoriyu* [Gumilev Lev Nikolaevich: a New View on History]. St. Petersburg, 2012. 163 p. (In Russ.).
3. Zdanovich G.B. Mogila «Uchitelya», ili Obraz gory v kul'ture «Strany gorodov» [The Grave of "Teacher" or an Image of the Mountain in Culture of "The Country of the Cities"]. *Arkaim*. Chelyabinsk, Krokus Publ., 2004. Pp. 75–86. (In Russ.).
4. Lobankova I.P. Istoriko-arheologicheskii pamyatnik Arkaim v kontekste evraziystva i passionarnoy teorii etnogeneza L.N. Gumilyova [Historical and Archaeological Monument Arkaim in the Context of Eurasianism and the Passionar Theory of Ethnogenesis of L. N. Gumilev]. *Izvestiya Rossiyskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. A. I. Gertsena* [Izvestia: Herzen University Journal of Humanities & Science], 2014, no. 172, pp. 33–44. (In Russ.).
5. Lobankova I.P. *Opyt rekonstruktsii protogoroda (na primere istoriko-arheologicheskogo pamyatnika Arkaim)* [Experience of Reconstruction of a Protogorod (on the Example of a Historical and Archaeological Monument Arkaim). Thesis]. Ekaterinburg, 2009. 188 p. (In Russ.).
6. Masson V.M. Narody Evraziyskikh stepey v epohu paleometalla [The People of the Euroasian Steppes during an era of a Paleometall]. *Rossiya i Vostok* [Russia and the East]. Chelyabinsk, 1995. Pp. 108–110. (In Russ.).
7. Neveleva V.S. *Antropologicheskii printsip v filosofii istorii: sovremennost' i istoki* [The Anthropological Principle in History Philosophy: Present and Sources. Abstract thesis]. Ekaterinburg, 2002. 40 p. (In Russ.).
8. Sabodina E.P., Nikitin E.P. Pochva i mirovozzrencheskiye osnovaniya yedinstva narodov Rossii, prochnosti federativnoy sistemy i blagopoluchiya naseleniya [Pochva and the World Outlook Bases of Unity of the People of Russia, Durabilities of Federal System and Wellbeing of the Population]. *Ideological foundation of modern Russian culture* [Mirovozzrencheskie osnovaniya kul'tury sovremennoy Rossii]. Magnitogorsk, 2011. Pp. 201–211. (In Russ.).
9. Jaspers K. *Smysl i naznachenkiye istorii* [Sense and Purpose of History]. Moscow, Politizdat Publ., 1991. 527 p. (In Russ.).



*Вестник Челябинского государственного университета. 2016. № 5 (387).
Философские науки. Вып. 40. С. 129–130.*

ИНОСТРАННЫЙ ЧЛЕН ПЕТЕРБУРГСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК, «ГИЛЬОТИНИРОВАВШИЙ БОГА», ИЛИ АВТОР «БИБЛИИ МАТЕРИАЛИЗМА»

В. А. Кузнецов

Гольбах Поль-Анри (Пауль Генрих Дитрих) (1723/25–1789 гг.) — выдающийся французский философ, один из представителей французского материализма XVIII в. Главное сочинение — «Система природы» (1770). В этом и других произведениях Гольбах говорит о необходимости просвещать общество, учил его жить по справедливым законам, боролся за освобождение людей от пагубных заблуждений; отстаивал идею о формирующей роли среды по отношению к личности.

Родился в городе Гейдельсгейме (Эдесхайм), на севере Ландау (Пфальц, Германия), в семье мелкого торговца Иоганна Дитриха. Рано лишившись родителей, был взят на воспитание своим дядей, старшим братом его матери Франциском Адамом де Гольбах, который с конца XVII в. служил во французской армии и за отличие в войнах был удостоен титула барона. Имел огромные богатства. От дяди Франциска он получил фамилию Гольбах с баронским титулом и большое состояние, позволившее ему посвятить свою жизнь философии и просветительству.

Учился в Парижском университете, где изучал естественные науки, слушал лекции крупных учёных своего времени; изучал химию, физику, геологию и минералогию. В то же время он знакомился с философией, читая в подлинниках древних философов, изучал труды английских философов XVII–XVIII вв., в частности, сочинения Бэкона, Гоббса, Локка и др.

Имея выдающиеся знания во многих областях науки и талант популяризатора, Гольбах

был привлечён к изданию «Энциклопедии, или Толкового словаря наук, искусств и ремёсел». В парижском салоне Гольбаха, ставшем одним из центров французского Просвещения, встречались Д. Дидро, К. А. Гельвеций, Ж. Д'Аламбер, Ж. Л. Бюффон, Ж.-Ж. Руссо и др.

Дидро особенно высоко ценил этическое учение Гольбаха. Рекомендуя в представленном русскому правительству «Плане университета» в качестве учебного пособия «Всеобщую мораль» Гольбаха, Дидро писал: «Все должны читать и изучать эту книгу, особенно юношество должно воспитываться в соответствии с принципами “Всеобщей морали”. Пусть будет благословенно имя того, кто дал нам “Всеобщую мораль”».

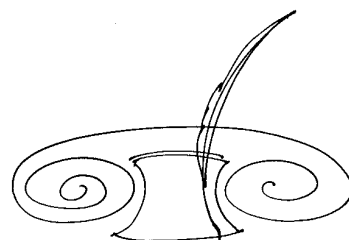
Сочинения Гольбаха неоднократно подвергались цензуре и запрещению. Например, книга «Разоблаченное христианство» (1761) во Франции была запрещена и два раза сжигалась (1768 и 1770), в России эта книга была запрещена в 1771 г. Произведение «Священная зараза» (1768) сожжена во Франции в 1770 г. «Систему природы» (1770), которую считали одной из самых страшных книг и справедливо называли «библией материализма», запретили и сожгли по решению французского парламента 18 августа 1770 г. Эта книга неоднократно запрещалась в России по причине «резкого материализма... отрицающего бытие божие и разрушающего основные начала веры... и нравственности». Тем не менее 11 сентября 1780 г. П. Гольбах был единогласно избран почётным иностранным членом Петербургской академии. В протоколе заседания

записано: «Его превосходительство господин директор перешёл к выбору новых иностранных членов, и выбор пал по соизволению конференции на следующих: г-н Поль Тири Гольбах, барон Гесс, сеньер Ленд, Вальбер, Остерик и т. д., член Прусской королевской академии наук и литературы, из Парижа». Но почему-то о состоявшемся избрании Академия известила Гольбаха лишь в мае 1782 г. Протокол заседания конференции академии 1 июля (14 июля) 1782 г. гласит: «Секретарь представил и прочёл благодарственное письмо г-на барона Гольбаха, датированное в Париже 15 июня. Этот иностранный академик, который получил извещение о принятии его в академию лишь спустя 20 месяцев, извиняется в том, что он медлил столь долго с благодарностью за оказанную честь». Последняя запись о Гольбахе в протоколах академии относится к 30 марта 1789 г., когда на заседании академии

её секретарь «прочёл датированное 10 февраля письмо капитана Шенбергского драгунского полка в Париже, г-на барона Гольбаха, который извещает о смерти отца Поля Тири Гольбаха, барона Гесс, сеньера Ленд, Вальбер, Остерик и др., члена прусской королевской академии наук и литературы, принятого в число иностранных членов 19 сентября 1780 г. и умершего в Париже 10/22 января 1789 г.». Великий философ П. Гольбах пробыл членом русской академии наук 8 лет и 4 месяца. В России Гольбаха знали ещё и как участника перевода и издания на французском языке книги М. В. Ломоносова «Древняя Российская история».

(См: Протоколы заседаний Конференции Императорской Академии наук с 1725 по 1803 г. – Т. III (1771–1785). – СПб., 1900; Протоколы заседаний Конференции Императорской Академии наук с 1725 по 1803 г. – Т. IV (1786–1803). – СПб., 1911.)

В ЗАПИСНУЮ КНИЖКУ ПРЕПОДАВАТЕЛЮ



Бань Чжао (49?–116) — младшая сестра и соавтор историографа Ханьской эпохи Бань Гу (32–92). В «Наставлении для женщин», отражая конфуцианскую этику, создала идеал праведной женщины, призвание которой служение мужу и продление рода.

Вадавамукха («кобылья голова, пасть») — 1) в инд. мифол. и космографии представление об огнедышащем входе в подземный мир на дне океана, близ Южного полюса; мифический огонь, горящий на дне океана; 2) одно из воплощений Нараяны.

Джамадагни (смысл слова неясен; полагают: «пламенеющий», «огонь пожирающий», «горящий», «пылающий») — в индийском эпосе так называется брамин, великий риши, мудрец и отшельник, знаток вед, часто упоминается вместе с Вишмамитрой (царём, отшельником); потомок Бхригу; он сын Ричики и Сатьявати и отец Парашурамы, великого воина (поэтому Парашурама носил прозвище Джамадагнья («сын Джамадагни»); противник Васиштхи.

Е — 1) (санскр. — карма (дословно «дело»); кит. — необузданность, дикость, естественность) — одна из важнейших доктрин буддизма, джайнизма и индуизма. Цель буддизма — устранение аффектов, прекращение кармической деятельности, выход из круга сансары — карми-

чески обуславливающей смерти-рождения и достижение «освобождения» — нирваны (непань); 2) в китайской традиции морально-этические категории, крайне отрицательные с точки зрения конфуцианства; в даосской же традиции они предстают сугубо положительными качествами, присущими людям идеализированного или первобытного прошлого; 3) территория, принадлежащая в период Чунью княжеству Чу, впоследствии, в период Чжаньго, княжеству Чжао (на территории современной провинции Хэнань).

Зевксис (420–380 до н. э.) — знаменитый греческий художник, родом из Гераклеи на юге Италии. Его произведения не сохранились. Предание гласит, что лучшей его картиной была «Елена», где была представлена совершенная красота. Он написал эту картину для г. Кротона. По преданию, во время работы над картиной ему позировали пять красивейших девушек.

Майн — древнегреческая богиня гор; в честь этой богини гор называли последний месяц весны, так как в это время горы в Греции покрываются зеленью.

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