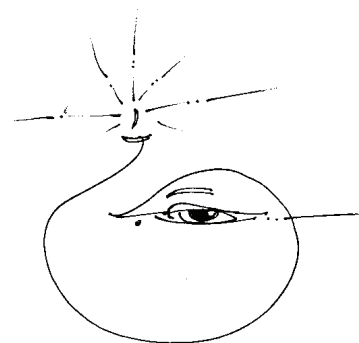


ФИЛОСОФСКИЙ ВЗГЛЯД НА ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ



*Вестник Челябинского государственного университета. 2016. № 8 (390).
Философские науки. Вып. 41. С. 7–12.*

УДК 101.1:316(0720)
ББК 87.6р

КРИЗИС ИДЕНТИЧНОСТИ И ПОИСКИ ПОДЛИННОГО «Я»: КРОСС-КУЛЬТУРНЫЙ ДИАЛОГ В ГЛОБАЛЬНОМ ИНФОРМАЦИОННОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Г. М. Кириллов, А. А. Орешкина, Н. А. Терина
Пензенский государственный университет, Пенза, Россия

Исследуется проблема кризиса идентичности, выражающаяся в растущей неустойчивости образа человека в современном, стремительно меняющемся мире. Отмечается важность присутствия фигуры Другого в онтогенезе личности, анализируются различные формы самоотчуждения в ситуации кросс-культурной коммуникации глобализирующегося общества. Сделан вывод о важности интерсубъективных отношений для процесса самоактуализации личности, а также фасилитирующей роли общества.

Ключевые слова: *кризис идентичности, самоотчуждение, значимый Другой, трансгуманизм, я-позиция, онтогенез, кросс-культурный подход.*

Сколько существует человек, столько он бьётся над вопросом о том, кто он такой и каково его истинное предназначение в мире. Оказывается, познать самого себя не такая простая задача. Вот как об этой проблеме писал гуманист Д. Пико делла Мирандола: «Тогда принял Бог человека как творение неопределённого образа и, поставив его в центре мира, сказал: “Не даём мы тебе, о Адам, ни определённого места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению”» [1. С. 319].

В самом деле, человек оказывается единственным существом в мире, не тождественным самому себе. Рождаясь, он не обретает собственной сущности, как все остальные земные творенья. Ему самому предстоит выбрать себя. Он, по выражению Ж.-П. Сартра, «прежде всего проект» самого себя [5. С. 323]. И, видимо, осмелимся добавить от себя, до конца не реализованный проект.

В эпоху античности и средневековья человеку было проще: перед ним была готовая модель со-

вершенного героя — например, героя гомеровского эпоса полубога Ахилла, или открывалась возможность стать пусть и несовершенным, но «образом и подобием» Бога. Всё изменилось в Новое время, когда человеку пришлось самому, на свой страх и риск, осуществлять задачу самоопределения, причём риск этот возрастал по мере открывающихся перед человеком новых возможностей. Наличие социального идеала в советское время было неплохой гарантией того, что человек обретёт некую идентичность (за образец могли быть приняты герои гражданской или Великой Отечественной войн).

В настоящее время человек живёт в мире, где стиль жизни, идеология, мораль, культура — всё стремительно и динамично меняется. Люди порой испытывают прилив энтузиазма, а иногда погружаются в хаос и бессмыслицу «неподлинного» бытия. Такое состояние в философии и психологии называют кризисом самоидентичности.

Слово «идентичность» (*identitas*) происходит от латинского *idem*, что означает «тот же самый». Человек как субъект культуры формируется тоже

не сразу. Собственно идентичность — форма ответственности человека и культуры, в которой личностный смысл, в конечном счёте, должен совпасть с общественным идеалом.

Понятие «кризиса идентичности» предложил известный американский психолог Эрик Эриксон. Он использовал его для обозначения недуга, которым страдали некоторые подростки. В том значении, которое вкладывал в слово «самоидентичность» Эриксон, оно обозначает компромисс между тем, кем человек хочет быть, и тем, чем мир позволяет ему быть [3. С. 36]. Единственной исходной точкой обретения самого себя является индивидуальность человека. Тем не менее Эриксон убеждён, что «идентичность нуждается в поддержке» [8. С. 98]. Невозможно сформировать самого себя, не имея перед глазами подходящих образцов. Наряду с понятием идентичности Эриксон выделяет понятие псевдоидентичности, которое навязывает индивиду всепроникающая масскультура.

Сегодня человека ожидают всё новые вызовы, угрожающие его целостности. Для самоощущения индивида всё более характерным оказывается состояние, которое английский психиатр Лэнг охарактеризовал как онтологическую неуверенность. Состояние это можно квалифицировать как своеобразную бытийственную недостаточность. Ещё на заре информационной эры Лэнг предостерегал: «Индивидуум при обычных условиях жизни может ощущать себя скорее нереальным, чем реальным; в буквальном смысле слова скорее мёртвым, чем живым; рискованно отличающимся от остального мира... Ему может не хватать переживания собственной временной непрерывности. Он может не обладать ощущением личностной согласованности и связности, чувствовать себя скорее несубстанциональным, чем субстанциональным... может ощущать своё “я” частично отлучённым от его тела» [3. С. 36].

Критически важным для процесса онтогенеза личности является присутствие «значимого Другого». Термин «значимый Другой» (англ. significant other) был предложен американским психиатром Гарри Стэк Салливаном (Sullivan, 1892–1949) в 1930-х гг. Он полагал, что значимым Другим может быть человек, чьё мнение важно с точки зрения индивида, и в силу этого оно оказывает влияние на его поведение. Таким образом, значимым может стать только авторитетное в глазах индивида лицо, которое является транслятором социальных норм и формирует об-

раз «я». Здесь важен выбор ценностных приоритетов личности, определяющих для себя «значимых Других».

Французский феноменолог М. Мерло-Понти в своём труде, посвящённом роли зеркального образа в генезисе самосознания, отмечает, что опыт становления картезианского *Cogito* — это опыт самообъективации: индивид открывает своё «я» в зеркале только тогда, когда отождествляет себя с телом-образом, который он там видит отдельно от себя. При этом он представляет свой телесный образ *там* и ощущает свой собственный образ бифурцированным (раздвоенным), и это ощущение оказывается в дальнейшем основой для обретения его самоидентичности: «...в том, как я смотрю на себя, есть уже набросок возможного качества “другого”, а в том, как я смотрю на другого, содержится его качество *ego*» [4. С. 563].

Ныне, помимо зеркала, индивид всё чаще вглядывается в экран телевизора, смартфона, ноутбука в поисках себя и подходящего образца для подражания. Современные средства коммуникации, с одной стороны, невидимыми нитями связывают человечество, сделав его единым, с другой стороны, они порождают новые формы отчуждения, в том числе от самого себя. Несмотря на то что мир в эпоху глобализации многомерен и многообразен и предоставляет человеку огромные возможности для коммуникаций разного уровня, поиска партнёров для общения, а значит, и моделей для самоактуализации, очевидно, что никакие средства коммуникации не могут заменить межличностные отношения, такие как дружба и любовь.

Безусловно, большую роль в самореализации человека занимает такое многогранное и всеобъемлющее чувство, как любовь. В фильме режиссёра Анны Меликян «Про любовь» герои пытаются разобраться в себе и ответить на вечный вопрос: что такое любовь. «Любовь, — по замечанию одного из персонажей фильма, — это духовная зависимость друг от друга». К сожалению, современная действительность часто уводит человека от поиска духовных начал, и это прослеживается в разноплановых сюжетах фильма. Более того, никто из героев фильма не только не испытывает глубоких внутренних переживаний по поводу взаимоотношений с избранником, но и не желает быть самим собой. Показать это, видимо, и входило в задачу режиссёра. Фильм состоит из пяти небольших новелл. Объединяющим центром в сюжете становится героиня Ренаты

Литвиновой, читающая лекцию о любви. Авторы смогли подметить новые тенденции, наметившиеся в общественном сознании: в лекции обсуждается физическая близость с представителями других рас (африканцами, азиатами), упоминаются гормоны любви — дофамин и окситоцин, используются схемы и диаграммы. Слушателям предлагается даже обнюхать друг друга, чтобы выяснить, с кем можно обрести полноценное потомство. Подразумевается, что влюблённые не должны испытывать никаких сомнений, терзаний, тревог, переживаний, душевных мук. Взамен им предлагаются облегчённые отношения, подкреплённые авторитетом науки. Здесь совсем не идёт речь о близости духовной, о «значимом Другом», который, казалось бы, должен присутствовать в мире любви. Далее зрители знакомятся с историей молодой пары, живущей в образе японских аниме-героев; затем идёт новелла о секретарше, которую пытается соблазнить босс; интересен рассказ о художнике граффити, мечущемся между двумя поклонницами, ищущем красоту в мире. Не удивляет сюжет о том, как муж нанимает бывшую жену для того, чтобы урегулировать взаимоотношения с новой избранницей. Авторы фильма вовлекают зрителей в историю японской девушки Мияко, приехавшей в Москву в поисках русской души, мечтающей встретить свою любовь. Носительница японской культуры, усиленно изучавшая Россию, русское искусство, стремящаяся найти свой идеал — русского мужчину, представителя уникальной культуры, человека с широкой душой, открытого и искреннего, — оказывается в итоге жертвой обманщиков. Она читает Достоевского, увлекается творчеством Высоцкого. Но ни один из тех русских мужчин, с кем она общалась на сайте знакомств, не смог ей при встрече ничего рассказать ни о Высоцком, ни о Скребице, ни о творчестве Чехова, ни о лирике Пастернака... Живой отклик на желание постичь загадочную русскую душу девушка находит в единственном человеке... японце Йоши, который тоже приехал в Москву. Он разбирается в русском искусстве, любит русские песни. Молодые люди вместе рассматривают картину Кустодиева, говорят о русской истории, поют песни... Когда авторы фильма снимали сюжет о японцах, их внимание привлекла группа молодых людей, идущих по Москве в образах японских аниме-героев. Меликян посчитала эту встречу знаменательной. Так родилась новелла о косплеях. Фильм выигрывает оттого,

что в роли аниме-героев снимались настоящие косплеи. Характерно, что воплотившиеся в реальность персонажи аниме-комиксов, встретившись в реальной жизни, без костюмов, без масок, без мультяшного камуфляжа, были разочарованы друг в друге, вели себя скованно и неестественно, им не о чем было разговаривать. Бывшее чувство они обрели лишь после возвращения в «образ».

Косплей — довольно новое молодёжное направление, о котором заговорили буквально в последние 5–7 лет. Переодевание в костюмы известных персонажей и полное повторение образа любимых героев — главная задача этих людей. Эта субкультура в России получила широкое распространение не так давно, но активно развивается в Китае, Японии, странах Евросоюза. Молодёжные субкультуры возникли в 1950-е гг. под влиянием жёсткого деления общества на «старших, опытных» и «молодёжь, неразумных», «отцов и детей» [2]. Возникновение молодёжной культуры связано с неопределённостью социальных ролей подрастающего поколения, неуверенностью в собственном социальном статусе. В онтогенетическом аспекте молодёжная субкультура представляется как фаза развития, через которую должен пройти каждый. Её сущность — поиск социального статуса.

Конечно, стремление осознать свою уникальность, независимость заслуживает уважения, но такое самовыражение не должно приобретать уродливые формы, превращаться в самоистязание и самоуничтожение. Показательной является история о девушке, которая после многочисленных операций по созданию своего образа стала практически идентичной кукле Барби. Это Валерия Лукьянова, которая называет себя Amatur. Уже в возрасте 14 лет она поняла, что не такая, как все; пыталась покончить жизнь самоубийством из-за несчастной любви, увлекалась вампиризмом, искала себя, изменяя внешность... Врачи предполагают, что девушка перенесла несколько операций: удаление нижних рёбер, пластику скул, ринопластику, блефаропластику. Что же хочет доказать Валерия? По мнению самой Amatur, она послана Богом для того, чтобы защищать людей и совершенствовать этот мир. На наш взгляд, эти тенденции могут рассматриваться как проявление трансгуманизма, отразившего новые направления в науке, такие, как улучшение интеллектуальных и физических способностей человека, изменение его внешности. Трансгуманисты считают, что их движение

направлено прежде всего на устранение тех аспектов в жизни человека, которые осложняют и ухудшают его существование: это болезни, возрастные изменения внешности, смерть. В последнее время широкое распространение получило суррогатное материнство, искусственное оплодотворение, благодаря развитию пластической хирургии у многих людей появилась возможность изменить свою внешность. Успешно реализуются на практике метод генной инженерии и клонирование. В настоящее время они испытываются на животных, но в ближайшее время будут опробованы и на человеке. Последствия этих экспериментов труднопредсказуемы. Конечно, в результате клонирования можно получить любую внешность человека, однако будет ли счастлив ребёнок, получивший наружность известного футболиста Дэвида Бэкхема.

Ещё одним примером, свидетельствующим о кризисе идентичности, является история со студенткой МГУ Варварой Карауловой, получившая огласку летом 2015 г. Варвара отправилась в Сирию, желая вступить в ряды боевиков группировки запрещённой в России террористической организации ИГИЛ. В обществе начались многочисленные дискуссии на тему о том, что могло заставить девушку из благополучной и обеспеченной семьи совершить такой поступок. Варвара Караулова родилась в богатой семье. Её отец — работник ФСБ, имеющий свой бизнес. Девочка большую часть жизни провела в Западной Европе и Америке. Училась в США и Англии. После развода родителей она с матерью переехала в Россию, здесь окончила школу с золотой медалью и поступила в МГУ на факультет философии. Она прекрасно знает английский, французский, немецкий языки и латынь. В университете стала изучать ещё и арабский язык. Кроме этого, Варвара занималась тайским боксом на уровне профессионального спортсмена. Увлекалась футболом, греблей, английским боксом, стрельбой из лука. Воспитывалась в семье атеистов, но была крещёной и постоянно ходила в церковь. Позже выяснилось, что девушка выходила из дома в обычной одежде, а в университет приходила в хиджабе и тёмной одежде с длинными рукавами. Иногда на ней был платок, который закрывал лицо. Впоследствии девушка поменяла имя на Амину в своём аккаунте в Whatsapp. По данным спецслужб, в Стамбуле Варвара приняла мусульманское имя Нур [6]. Причины этих метаморфоз неизвестны. Очевидно одно: девушка

искала пути для общения, самореализации, никто из окружающих не помог ей в этом. Ей необходим был «значимый Другой». Что-то подобное происходило с Родионом Раскольниковым, героем романа Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание», создавшим теорию о праве необыкновенных людей «сказать в среде своей новое слово».

Врачи предполагали, что Варвара страдает тяжёлым психическим заболеванием — диссоциативным расстройством личной идентичности (раздвоением личности), которое характеризуется тем, что в одном человеке уживаются две личности, существующие независимо друг от друга. Ведь Варвара дома и в университете — это два абсолютно разных человека. В кругу семьи она обычная русская девушка, православная, а за стенами дома — мусульманка, одетая в хиджаб, с закрытым лицом, решившая поехать в Сирию с неизвестной целью... Но результаты обследования показали, что Варвара не имеет никаких психических заболеваний. Скорее, недуг, который поразил девушку, духовный. В отличие от людей, страдающих раздвоением личности, Варя осознаёт свои поступки и помнит о совершённых действиях, в то время как у больных индивидуумов активная в данный момент личность не помнит события, которые происходили с другой личностью.

Возможное объяснение данному феномену нашёл профессор психологии из Нидерландов Губерт Херманс. Он склонен рассматривать, опираясь на идеи М. М. Бахтина и У. Джемса, человеческое «я» как своеобразный полифонический роман, в котором содержится множество голосов-позиций, ведущих диалоги друг с другом. Подобная модель позволяет человеку одновременно существовать во множестве миров, причём в каждом из них звучит свой «голос», рассказывающий свою историю в той или иной степени независимо от других голосов в других мирах. Следовательно, у каждого человека есть множество различных я-позиций, проявляющихся в той или иной конкретной ситуации [9]. При этом индивид пытается управлять ими и наладить контакт между двумя точками своего «я». Так и в случае с Варварой можно говорить о наличии в её личности нескольких «я», которые сначала находились в диалоге, но в определённый момент одно из них стало доминировать над другим, что и привело к описанным последствиям.

В трактовке Херманса, культуры также могут рассматриваться как коллективные голоса, кото-

рые функционируют в качестве социальных позиций в «самости». Такие голоса являются выражениями исторически ситуативных «самостей». Подобный подход в психологии получил наименование кросс-культурного и характеризуется пониманием культуры не как статичной и географически локализованной, а динамичной и меняющейся, для описания которой слово «путешествие» может быть выбрано в качестве метафоры для отображения отношений между культурами. Именно такими «странниками» и «путешественниками» являются некоторые из героев фильма Анны Меликян, прежде всего японка Мияко и косплеи, которые совершают воображаемое путешествие в другую культуру.

Подведём некоторые итоги нашего исследования. Ясно, что вопрос выбора идентичности — это неотъемлемое право самой личности. Вместе с тем человек — существо становящееся, и процесс становления охватывает целую жизнь, а иногда продолжается и после неё. На этом пути в современном обществе массовой коммуникации и глобализации его ожидают немалые рис-

ки, угрожающие как его телесной, так и духовной целостности. Найти своё подлинное «я» невозможно без обретения конкретного образа, и это придаёт вопросу социальную остроту. Человек не может в процессе поиска собственной идентичности обойтись без участия в этом поиске Другого и Других, а значит, без активного участия общества и государства, то есть он нуждается в фасилитирующей помощи и поддержке. Человек в ответе за Других, Другие в ответе за него. Здесь уместным оказывается термин «глобальная ответственность», предложенный Х. Йонасом. Глобализация — многосторонний процесс, имеющий личностный и социальный полюсы, причём осуществляется он в открытом для межкультурного контакта информационном пространстве. В нём должно найтись место и для межличностного общения с его богатством эмоций и переживаний. По мысли С. Библера, «человек становится субъектом культуры, способным к самодетерминации своего осмысленного бытия, только в процессе диалога, на грани своей и чужой культур» [7. С. 145].

Список литературы

1. Антология философии Средних веков и эпохи Возрождения / сост. С. Перевезенцев. — М. : Олма-Пресс, 2001. — 448 с.
2. Беляев, И. А. Культура, субкультура, контркультура / И. А. Беляев, Н. А. Беляева // *Духовность и государственность* : сб. науч. ст. Вып. 3 / под ред. И. А. Беляева. — Оренбург : Филиал УрАГС в г. Оренбурге, 2002. — С. 5–18
3. Лэнг, Р. Д. Расколотовое «я» : пер. с англ. / Р. Д. Лэнг. — СПб. : Белый кролик, 1995. — 352 с.
4. Мерло-Понти, М. Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти ; пер. с фр. под ред. И. С. Вдовинной, С. Л. Фокина. — СПб. : Ювента : Наука, 1999. — 603 с.
5. Сартр, Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм / Ж.-П. Сартр // *Сумерки богов*. — М. : Политиздат, 1990. — 398 с.
6. Сидоренко, А. Варвара Караулова ожидает решения властей в лагере для беженцев [Электронный ресурс] / А. Сидоренко, Д. Гималов, А. Пасечник // Сайт телеканала «ТВ Центр». — URL://www.tvc.ru/news/show/id/69978
7. Шеманов, И. Ю. Самоидентификация человека и культура / И. Ю. Шеманов. — М. : Акад. проект, 2007. — 479 с.
8. Эриксон, Э. Идентичность: юность и кризис : пер. с англ. / Э. Эриксон. — М. : Прогресс, 1996. — 344 с.
9. Hermans, H. J. M. The Dialogical Self Toward a Theory of Personal and Cultural Positioning / H. J. M. Hermans // *Culture and Psychology*. — 2001. — Vol 7 (3). — P. 243–281.

Сведения об авторах

Кириллов Герман Михайлович — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социальных коммуникаций Пензенского государственного университета. Пенза, Россия. gekir10@mail.ru

Орешкина Анастасия Александровна — студентка второго курса лечебного факультета Медицинского института Пензенского государственного университета. Пенза, Россия. nastyona.oreshkina@yandex.ru

Терина Наталия Алексеевна — студентка второго курса лечебного факультета Медицинского института Пензенского государственного университета. Пенза, Россия. barbi58ru1@rambler.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 8 (390).
Philosophy Sciences. Iss. 41. Pp. 7–12.*

IDENTITY CRISIS AND THE SEARCH FOR THE TRUE “I”: CROSS-CULTURAL DIALOGUE IN THE GLOBAL INFORMATION SPACE

H. M. Kirillov

Penza State University, Penza, Russia. gekir10@mail.ru

A. A. Oreshkina

The Medical Institute of Penza State University, Penza, Russia. nastyona.oreshkina@yandex.ru

N. A. Terina

The Medical Institute of Penza State University, Penza, Russia. barbi58rul@rambler.ru

This article deals with the problem of identity crisis, which is expressed in the growing instability of the image of man in the modern rapidly changing world. It is noted the importance of the presence of the figure of the Other in the ontogeny of personality in various forms of self-alienation in the situation of cross-cultural communication in globalizing society. The authors come to the conclusion that it is very important to pay attention on the inter-subjective relationships for self-actualization process of the individual as well as the facilitating role of society.

Keywords: *a crisis of identity, alienation, significant other, transhumanism, I-position, ontogeny, cross-cultural approach*

References

1. *Antologiya filosofii Srednikh vekov i epokhi Vozrozhdeniya* [Anthology of Philosophy of the Middle Ages and the Renaissance]. Moscow, OLMA-PRESS Publ., 2001. 448 p. (In Russ.).
2. Belyaev I.A., Belyaeva N.A. Kul'tura, subkul'tura, kontrkul'tura [Culture, Subculture, Counterculture]. *Dukhovnost' i gosudarstvennost'* [Spirituality and Statehood. Collection of scientific articles]. Orenburge, 2002. Pp. 5–18. (In Russ.).
3. Leng R.D. *Raskolotoe «ya»* [The Divided Self]. St. Petersburg, Belyi krolik Publ., 1995. 352 p. (In Russ.).
4. Merlo-Ponti M. *Fenomenologiya vospriyatiya* [Phenomenology of Perception]. St. Petersburg, Yuventa and Nauka Publ., 1999. 603 p. (In Russ.).
5. Sartr Zh.-P. Ekzistentsializm — eto gumanizm [Existentialism is a Humanism]. *Sumerki bogov* [The Twilight of the Gods]. Moscow, Politizdat Publ., 1990. 398 p. (In Russ.).
6. Sidorenko A., Gimalov D., Pasechnik A. Varvara Karaulova ozhidaet resheniya vlastey v lagere dlya bezhentshev [Varvara Karaulova Awaiting the Decision of the Authorities in the Refugee Camp]. Available at: www.tvc.ru/news/show/id/69978 (In Russ.).
7. Shemanov I.Yu. *Samoidentifikatsiya cheloveka i kul'tura* [Human Identity and Culture]. Moscow, Akademicheskii Proyekt Publ., 2007. 479 p. (In Russ.).
8. Erikson E. *Identichnost': yunost' i krizis* [[Identity: Youth and Crisis]. Moscow, Progress Publ., 1996. 344 p. (In Russ.).
9. Hermans H.J.M. The Dialogical Self Toward a Theory of Personal and Cultural Positioning. *Culture and Psychology*, 2001, vol. 7 (3), pp. 243–281.

УДК 1
ББК 87.5

К ПРОБЛЕМЕ СООТНОШЕНИЯ ИНДИВИДУАЛЬНОГО И ОБЩЕСТВЕННОГО: ПАРАДИГМЫ

Н. С. Кузнецов

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

Рассматриваются различные парадигмы соотношения индивидуального и общественного, социального и биологического в качестве объективных оснований идеологий, социальных теорий и систем ценностей.

Ключевые слова: идеология, парадигма, человеческая природа, социальное, биологическое, индивидуальное бытие человека.

Сегодня в развитых обществах осознано значение научного знания как уникального феномена цивилизации, его роль в развитии общества. Однако одинаков ли статус точных, естественных наук и обществознания? Ведь, рождаясь в русле философии, как античной, так и новоевропейской, теории государства и общества выступали ещё и в роли идеологий, во многом зависели от политических интересов и режимов.

Тот факт, что многие ожидания и предсказания идеологов Просвещения, а позднее — социализма и коммунизма во многом расходились с реальностью, не мог не породить скептического или отрицательного отношения к «идеологам» со стороны правителей (вспомним известные высказывания Наполеона Бонапарта, российского императора Николая I); такое же отношение к советскому обществоведению не могло не складываться у многих чиновников, учившихся ранее на естественнонаучных и технических факультетах.

В середине XX в. среди интеллектуалов Запада был весьма распространён тезис о «Конце идеологий» (Д. Белл и др.); такой же реакцией на идеологизацию в Советском Союзе можно объяснить отказ от идеологии в среде правящей элиты в России в начале 1990-х гг. Однако, как показала практика модернизации российского общества, именно отсутствие у элиты политической идеологии, способной критически, на уровне теоретического обществоведения оценить теорию и практику общественных преобразований в СССР, выдвинуть на этой основе общенациональные, объединительные цели и идеалы, не позволило интегрировать все слои общества вокруг идеи реформ. В 1997 г. впервые была признана необходимость такой идеологии. И, дей-

ствительно, из содержания прессы периода перестройки и 1990-х гг. было очевидно, что, наряду с экономическими, национальными и прочими, животрепещущими становились проблемы ценностного характера. Следовательно, у многих наших граждан возникала обострённая потребность в идейной определённости, в ясном представлении стратегических целей развития общества, главных жизненных ориентиров, которых давали бы человеку ощущение ясности, способности оценивать окружающие явления (социально-политические — в первую очередь). Налицо «экзистенциальный вакуум», потребность в ответах на вопросы, которые Ф. М. Достоевский не случайно называл «проклятыми».

Развитие науки давно поставило вопросы о гносеологическом статусе знаний об обществе, «наук о культуре», о том, насколько правомерны претензии социальных наук на объективность. Может быть, все обещания райской жизни в земном мире и все социально-политические учения являются утопиями? Ещё в XIX в., оценивая учения социалистов, тогда — гонимых и высмеиваемых, Беранже писал:

Господа! Если к правде святой
Мир дорогу найти не сумеет —
Честь безумцу, который навеет
Человечеству сон золотой! [1. 295]

Потребностью в объективно-истинном знании объясняется и возникновение философии в связи с переходом от родового общества к цивилизации как сложному типу общества. Аналогичное можно увидеть и в тех трансформациях, которые происходили в Западной Европе с выходом из средневековья — развитие городов, сопровождающихся ростом ремесла и торговли, накопление капиталов, прежде всего — в развитых городах Италии, муниципальные революции

XI–XIII вв. и т.д. Всё это сопровождалось мощным прорывом в сфере духовной культуры. Ренессанс — не только искусство, но открытие античной философии и науки, создание предпосылок для научной революции XVI–XVII вв. Появление новоевропейской науки, основанной на эксперименте и математизации, сопровождалось стремлением отделить точное знание от любой идеологии, тогда — религиозной. Идеи свободной от ценностей науки можно видеть уже у Ф. Бэкона и Г. Галилея. Автономность науки рассматривается как условие беспристрастности, достижения объективного знания. В дальнейшем, на протяжении XIX–XX вв. мы можем констатировать два противоположных направления в оценке так называемых идеологий — отрицание их научной ценности, как «ложного сознания» (К. Маркс и Ф. Энгельс. *Немецкая идеология*, 1845–1846 гг.), как умозрительных построений (позитивизм), стремление отделить строгое научное знание от ценностей, от любой идеологии, а с другой стороны — постепенное осознание аксиологической (и, соответственно — общественно-политической) роли обществознания. Наглядной иллюстрацией были массовые политические движения XIX–XX вв. и радикальные действия политической власти тоталитарных режимов по полному или частичному уничтожению существовавших до того институтов собственности и власти, результатом чего были колоссальные человеческие жертвы.

Опыт тоталитаризма в XX в., вызовы со стороны религиозного фундаментализма, оккультизма, возможность заполнения мировоззренческого вакуума иррационализмом и, наконец, процессы становления автономности личности в усложняющемся обществе — всё это свидетельствует в пользу развития рационалистических систем ценностей. Поворот к социокультурным и историческим аспектам научного знания произошёл и в философии науки (в постпозитивизме). Однако с учётом горького урока утопизма, опасности новых мифологических конструкций по-прежнему актуален поиск неких объективных оснований идеологий, ценностных систем.

Проблемой поиска подобных оснований социально-политических учений, соотношения в них реалистических и утопических компонентов занимался в первой половине XX в. Карл Мангейм, испытавший влияние марксизма. Утопичным он

считал «...то сознание, которое не находится в соответствии с окружающим его бытием...». Однако не каждую ориентацию, не соответствующую данному «бытию», трансцендентную по отношению к нему, «...мы назовём утопичной, а лишь ту, которая, преобразуясь в действие, частично или полностью взрывает существующий в данный момент порядок вещей...» [6. 113]. В этом К. Мангейм видит главное различие между утопическим и идеологическим сознанием. В ходе истории, отмечает он, люди значительно чаще ориентировались на трансцендентные бытию, чем на имманентные ему факторы, и тем не менее осуществляли на основе подобного им «идеологического» сознания вполне конкретное устройство социальной жизни. Утопичной же подобная несоответствующая бытию ориентация становилась лишь тогда, когда она действовала в направлении, неизбежно ведущем к уничтожению существующей «структуры бытия». И пример: «Пока феодальному государству и средневековой церкви удавалось связывать обещания райского блаженства не с существующей социальной структурой, а с трансцендентной сферой, потусторонним миром и тем самым лишать их преобразующей силы, они ещё принадлежали к данному общественному порядку. Лишь когда определённые группы людей ввели эти чаяния в сферу своей непосредственной деятельности, пытаясь их реализовать (хилиастические движения эпохи Реформации в Германии XVI в.), эти идеологии стали утопиями» [Там же. С. 114].

Напомним вкратце его характеристику нескольких основных идеологий. Второй формой утопического сознания К. Мангейм считает «либерально-гуманистическую идею». В своей адекватной форме, утверждает он, она противопоставляет «дурной» действительности «правильный» рациональный образ.

Если «Для хилиаста дух есть дух, который нисходит в нас и говорит за нас, для гуманистического либерализма — это парящее над нами “иное царство”, которое, будучи воспринято нашей духовной настроенностью, одухотворяет нас. Под знаком этого небывалого одухотворения (а не говорящего устами духа) находилась и та эпоха, которая непосредственно до и после Французской революции приступила к переделке мира во имя этих идей. Эта гуманистическая идея нового времени, сформированная политической сферой, распространилась на все области культурной жизни и, достигнув своей кульминации в “идеалистиче-

ской» философии, вступила в борьбу за высшую степень самопознания» [Там же. С. 136].

Автор стремится раскрыть и раскрывает социальную функцию новоевропейской философии, которая, по его мнению, состояла в том, «чтобы уничтожить церковно-теологическое видение мира» [6. С. 136]. Однако при такой оценке остаётся нераскрытой роль Просвещения в становлении нового типа общества в целом, которое последнее время определяют понятием «современность», подразумевая под этим общество, которое строится на принципах гражданской политической структуры национальных государств, как эпоху «эффективной структурности, проявляющейся в трёх основных сферах социальной жизни: духовной, политической и экономической — эпоха эффективного формально-правового законодательства и гражданских политических институтов» [2. С. 18]. Сегодня очевидно, что эпохи Возрождения и Реформации были выходом Западной Европы из средневековья, личностной трансформации, обусловившей становление Современности. Следует отметить, что Мангейм внимательно исследует утопическое сознание Реформации, констатируя постепенное преобразование религиозного сознания от хилиастического к рациональному, рассматривающему человеческую историю как процесс развития.

Третьей формой утопического сознания Мангейм считает консервативную идею, отмечая такие её существенные черты, как непредрасположенность к теоретизированию, склонность ощущать окружающее как часть раз и навсегда установленного мирового порядка. Не знает консервативное сознание и утопии — ведь в идеальном случае его структура полностью соответствует той действительности, над которой оно в каждом данном случае господствует. Не создаёт это сознание и тех теорий и интерпретаций исторического процесса, которые порождаются импульсом к прогрессу. Консервативное сознание есть прежде всего господствующая, инстинктивная, а подчас и теоретически обоснованная ориентация на имманентные бытию факторы. Всё то, что сохранилось от прежней напряжённости в виде трансцендентного содержания, воздействует теперь только идеологически в качестве веры, религии, мифа и изгнано за пределы истории в потусторонность. Движение оппозиционных слоёв, сил и их стремление взорвать существующий порядок как бы извне воздействуют на консерва-

тивное сознание, заставляя его... философски осмыслить свою историческую роль и создать необходимую для самоориентирования и обороны антиутопию. «И для консервативного сознания сова Минервы в самом деле начинает свой полёт только с наступлением сумерек» [6. С. 144]. В своей первоначальной форме консервативное мышление, — отмечает Мангейм, — не склонялось к созданию идей. Темы и форму борьбы диктует противник. Заслуга консервативных романтиков, и особенно Гегеля, состояла в том, что они истолковали смысл консервативного бытия на уровне идеи. Именно Гегель противопоставил либеральной идее её консервативного антагониста... тем, что поднял существующий тип бытия и опыта до уровня идеи и определил своеобразие этой идеи в её отличии от либерального отношения к миру. Либерально-просветительская идея представлялась сторонникам консервативного мышления чем-то легковесным, лишённым конкретности. Для Гегеля она была просто «мнением», представлением, только возможностью, за которой прячется, скрывается тот, кто пытается уйти от требования дня. Этому «мнению», этому чисто субъективному представлению противопоставляются погружённая в реальную действительность *hic et nunc* (здесь и теперь) обретающая в ней своё конкретное выражение идея. Смысл и действительность, долженствование и бытие здесь не разделены, так как утопическое начало, «конкретизированная идея» полностью присутствуют в этом мире. В подлинных законах государства чисто формальное долженствование либерализма обретает конкретное содержание. В объективации культуры, в искусстве и науке раскрывается духовное начало, и идея ощутимо раскрывает себя во всей своей полноте [Там же. С. 146]. В науке этому соответствуют труды представителей исторической школы, пытавшихся обнаружить эти погружённые в бытие, открывающиеся в нём «идеи» не посредством спекуляции, а путём конкретного изучения языка, нравов, права и т. п.

Четвёртой формой утопического сознания, которую анализирует Мангейм, является «социалистическо-коммунистическая утопия». На стадии своего возникновения социалистическое и коммунистическое мышление можно рассматривать как некое единство. И если в проектах Платона, Т. Мора и Т. Кампанеллы идеи обеих доктрин трудно различить, то впоследствии ситуация меняется в учениях коммунистов —

Морелли, Бабёфа — полностью отрицается всякая частная собственность, а в учениях А. Сен-Симона и Ш. Фурье частная собственность сохраняется, но интегрируется в коллективистский общественный проект. И в дальнейшем, в XIX, а тем более в XX в. эти различия становятся всё более принципиальными. Так, в советской (и нередко в современной российской литературе) вслед за Ф. Энгельсом и В. И. Лениным к домарксовскому социализму относят лишь три, ставших хрестоматийными фигуры А. Сен-Симона, Ш. Фурье и Р. Оуэна. Однако сам термин «социализм» был введён Пьером Леру (1797–1871) в книге «Индивидуализм и социализм» (1834). В статье «Неслучайно забытый мыслитель» А. Эпштейн и А. Кожевников констатируют, что в России не издано о нём ни одной книги, а в монографиях ряда известных советских авторов о домарксовском социализме — А. Штекли, Г. Кучеренко, академика В. Волгина — П. Леру либо не упоминается вообще, либо роль его значительно принижается. Авторы объясняют это укоренившимся в советском обществоведении идеологическим догматизмом, когда все авторы «не могли перечить Ленину, расправившемуся со всеми представителями социалистической мысли 1830–1840 гг. ещё в своей статье 1913 г.» [9].

Вместе с тем именно Леру, а впоследствии и ряд других мыслителей, в отличие от раннего либерализма и коммунизма увидел и осмысливал реальную проблему соотношения индивидуального и общественного начал, которую можно обоснованно считать одной из фундаментальных как в реальной исторической практике человечества, так и в общественном знании. Если классический либерализм выделял проблему свободы и автономности индивида, личности, обосновав фундаментальность потребностей индивидуального человека в защите от насилия и произвола (что обусловлено укоренённой в биологической природе потребностью в самосохранении, а также — потребностью человека в качестве развитой личности в защите чести и достоинства); потребность в защите плодов своего труда (обусловленной как социально, так и биологически, так как труд — это всегда некое, а нередко и весьма значительно напряжение интеллектуальных и физических сил, что отмечали защитники частной собственности — от Аристотеля до Гегеля, а также сторонники экономического и политического либе-

рализма), осознание фундаментальных потребностей человека и выводимых из них и естественных, неотчуждаемых прав — на жизнь, свободу и собственность, созданную своим трудом, является крупным достижением классического либерализма в лице Дж. Локка, А. Смита, ряда французских просветителей и материалистов XVIII в. Эти идеи разделяли и в России — А. Н. Радищев, М. М. Сперанский и многие русские мыслители уже времён Александра I. Построения социально-политической мысли Нового времени и Просвещения свидетельствуют о стремлении этих мыслителей опираться на определённую концепцию человека как уникального природно-социального и индивидуального существа. Именно такое понимание человеческой природы становится своеобразным основанием доктрины классического либерализма, в которой структура и функции государственной власти выводятся из свойств таким образом понятной человеческой природы.

Однако необходимо отметить, что сторонники теории естественных, неотчуждаемых прав человека не обратили внимания на возможность наличия и таких сторон человека, как эгоизм, агрессивность, стремление получить благо путём обмана, эксплуатации другого. Но П. Леру, живущий уже в эпоху развивающегося капитализма, вслед за А. Сен-Симоном, критически переосмысливал термин «индивидуализм», отмечая «развитие и без того сильного эгоизма в человеке» и пытался найти некие новые принципы организации общества, основанные на партнёрстве и сотрудничестве, но в отличие от коммунистической доктрины — без применения насильственного уравниательства и сосредоточения всей собственности в руках государственной власти.

Сравнение концепции социализма П. Леру, П. Ж. Прудона (и ряда французских и русских социалистов) с коммунистическими учениями Морелли, Г. Бабёфа и марксизмом обнаруживает различные концепции человека, лежащие в основе их построений, а также — различные парадигмы в понимании соотношения индивидуального и общественного.

И поскольку теория марксизма оказала существенное влияние на российскую историю XX в., закономерен вопрос: что собой представляет марксистская концепция человека в своём первоисточнике и как она могла влиять на мышление и практическую деятельность его последователей, прежде всего русских большевистских ли-

дерев и характер созданной ими общественно-политической системы?

Сегодня нередки споры о том, поступили ли русские большевики в соответствии с учением К. Маркса или вопреки ему, уничтожив путём революционного насилия частную собственность и парламентскую демократию. Однако нельзя не видеть того, что тезис об уничтожении частной собственности рассматривался К. Марксом как возвращение человеку «отчуждённой человеческой сущности», то есть имел антропологическое обоснование. В качестве априорной предпосылки уничтожения частной собственности и разделения человеческой истории на «предысторию» и «подлинную историю» у К. Маркса присутствует определённая концепция человека как родового, деятельного, универсального существа, которому лишь строй частной собственности мешает стать тем, чем он является изначально, по своей природе — существом общественным, «истинно человеческим» [7. С. 117]. Неслучайна в этом плане и оценка Карлом Марксом так называемых прав человека как прав «...эгоистического человека, отделённого от человеческой сущности и общности» [Там же. С. 400]. Без выявления этой антропологической составляющей марксистского учения остаётся непонятой вера ортодоксальных марксистов в спасительное изменение внешних условий жизни, что должно коренным образом изменить и внутренний, духовный мир человека. А. Ф. Коллодий уже по прошествии трагических событий XX в. отмечает, что «примитивные представления о способах «перековки человеческого материала» служили идеологическим оправданием насилия над «отсталым» народом и питали иллюзии насчёт недалёкого коммунистического будущего» [4. С. 55]. Эта взаимосвязь отмечалась и автором настоящей работы [5. § 2 гл. 1]. Проблема соотношения биологических и культурных детерминант в развитии человека сегодня разрабатывается представителями эволюционной эпистемологии на основе данных современных наук о человеке — эволюционной биологии, социобиологии, нейробиологии и др.

Следует отметить, что одностороннее понимание человека лишь как «продукта» общества было свойственно не только марксизму, но и многим западноевропейским социалистическим и коммунистическим учениям первой половины XIX в., что не могло не оказать влияния и на марксизм. Так, А. Сен-Симон утверждал,

что в научном управляемом обществе «управление людьми» будет заменено «управлением вещами» (впоследствии этот тезис воспроизводит Ф. Энгельс). То есть люди станут настолько рациональными, «сознательными», что исчезнут все социальные и личностные конфликты. Этим объясняется и то, что, уделяя главное внимание социальным проблемам, значительная часть теоретиков социализма и коммунизма относилась отрицательно или безразлично к политике и праву. Так, Ш. Фурье, Р. Оуэн и их последователи, а также О. Бланки и некоторые другие коммунисты считали, что в идеальном обществе не будет ни государства, ни права. Т. Дезами в книге «Кодекс общности» (1842–1843) писал, что при коммунизме отпадёт надобность в принуждении, поскольку все отношения и действия людей будут основаны на внутреннем влечении (как у пчёл, муравьёв, бобров и др.), но перед этим необходима пролетарская революция, диктаторское правительство.

Таким образом, необходимо взглянуть на марксизм и в более широком контексте — как на одно из коммунистических учений, которое авторы стремились обосновать с помощью определённых средств теоретической мысли западной Европы. Сильными сторонами марксизма стали опора на философию, экономические и социально-политические учения Западной Европы, и особенно социальная теория марксизма, рассматривающая развитие человечества как «естественно-исторический процесс» смены общественных формаций, согласно которой коммунизм наступит «с необходимостью природного процесса» (П. И. Новгородцев). Вера в объективные исторические законы, согласно которым произойдёт переход от «предыстории человечества» к «подлинной истории», оказывала огромное воздействие на многие умы и стала основным объектом критики в работах К. Поппера.

Что же касается самой модели будущего общества и средств её достижения, то марксизм здесь наиболее сходен с радикальными коллективистскими (коммунистическими) учениями XIX в. Об этом свидетельствуют решения первого открытого собрания, «банкета» коммунистов в Бельвиле 1 июня 1840 г.: идеи насильственной революции, ведущей к установлению народной диктатуры (в марксизме — диктатура пролетариата), цель которой — «реальное и совершенное равенство», сосредоточение руководства всем производством в руках государства, трудо-

вые армии [8. С. 54]— всё это осуществлялось русскими большевиками и коммунистическими властями в других странах с учётом национальной специфики. И не случайно П. И. Новгородцев ещё в 1917 г. определил суть марксизма как «радикальный коллективизм».

Однако в разнообразной критике марксизма — от неокантианцев до К. Поппера — связь марксистской концепции человека с представлениями о коммунистическом обществе и практикой строительства социализма в СССР остаётся недостаточно осмысленной. Когда в 1956 г. в Советском Союзе были изданы ранние работы К. Маркса и Ф. Энгельса, где К. Маркс рассматривает проблему «человека вообще», критикует с позиции человеческого существования антигуманные стороны тогдашнего капитализма, распространяя эту критику на любое общество с наличием частной собственности и классов, формулирует в качестве идеала «человеческую эмансипацию», — это стало своеобразным «подарком» для советских философов, зажатых в узкие рамки сталинской интерпретации марксистской социальной философии («учения о базисе и надстройке»). Тогда, в 1960-е гг., на основе идей раннего Маркса, в советской философии появились статьи о «предметной деятельности», «деятельной сущности человека» (Э. В. Ильенков, Г. С. Батищев и др.), стала разрабатываться проблема человека, существование которой ранее отрицалось многими тогдашними «мэтрами». Вместе с тем социологизаторство в рассмотрении человеческой природы, а также понимание человека только как родового существа без учёта специфики и относительной самостоятельности индивидуальной формы его бытия доминировало в советской философии ещё во второй половине 1980-х гг.

Однако на примере марксизма и практики коммунизма видно, что понимание человека лишь как социального и «родового» снимает необходимость в таких институтах цивилизации, как собственность, правовая защита свободы и безопасности, которые дают возможность быть индивидуальностью в рамках цивилизованных норм, сохранять добытое своим трудом, а свобода мышления является неперенным условием познания окружающего мира, самого себя, совершенствования общества и личности. Модель политической системы марксизма с единством законодательной и исполнительной власти (государство

типа Парижской коммуны), а также проект чрезмерно централизованной хозяйственной системы, бестоварной, безрыночной экономики выявили свою утопичность, а насильственное насаждение этой системы привело к миллионам человеческих жертв.

Критикуя недостатки парламентской демократии и рыночной экономики своего времени, теории и практики коммунистического движения не оценили антропологической обоснованности идей верховенства права, разделения властей, многопартийности, свободы печати и других институтов, защищающих личность и общество от произвола власти, возможностей развития профсоюзного движения. И в итоге многие коммунисты пали жертвой тоталитарного режима, который они же сами создали. История показала, что более продуктивным в качестве одного из существующих направлений политической идеологии стал проект синтеза идей либерализма и социализма, необходимость которого провозгласили в конце XIX в. сторонники реформистского движения: в Германии — Э. Бернштейн, К. Каутский; в России — П. И. Новгородцев и др.

Таким образом, проблема взаимоотношения индивидуального и общественного и связанные с ней вопросы о человеческой природе — далеко не академические. Идея об уникальности человека в христианском мировоззрении, развитая в эпоху Возрождения, получила свою конкретизацию в период борьбы с феодализмом в Западной Европе в концепции естественных, неотчуждаемых человеческих прав и договорной теории государства. Такая антропологическая концепция признаёт, что человеческая природа зависит от истории, изменяется в её ходе, но не растворяется полностью в ней. Это в значительной степени обусловлено принадлежностью человека к двум мирам — природному и культурному. Такой целостный подход позволяет учитывать и связь человека с живой природой (что доказано современной генетикой), и природу ряда его фундаментальных потребностей, обусловленных, помимо отмеченного выше, спецификой индивидуального бытия. Всё это является обоснованием концепции естественных, неотчуждаемых прав. И напротив, «...социологически понимаемый человек, не имеющий никакого твёрдого ядра и являющийся лишь зеркальным отражением социальных отношений, не способен иметь естественных или природных неотчуждаемых прав... только общество наделяет человека

правами и в той мере, в какой находит это нужным» [3. С. 222]. В развитии знаний об обществе и человеке во второй половине XIX и в XX в. можно увидеть устойчивую тенденцию теоретического выявления относительной самостоятельности роли «человеческого фактора» в общественных процессах. В экономической теории — это принцип методологического индивидуализма в австрийской школе в теории маржинализма. Это оформление аксиологии как раздела философского знания, развитие философской антропологии, исследования представителей неотрей-

дизма и т. д. Всё это демонстрировало неправомерность «растворения» человека в общественных отношениях. В социально-политическом плане, как отмечает А. Г. Глинчикова, для развития эффекта гражданственности необходимо некое особое соединение частного и всеобщего начал как базовый тип гражданской идентичности [2. С. 8]. Фактически всё это работает на поиск парадигмы соотношения индивидуального и общественного, соответствующей Современности, избегающей крайностей эгоизма и тоталитарного коллективизма.

Список литературы

1. Беранже, П.-Ж. Избранное / П.-Ж. Беранже. — М. : Правда, 1979.
2. Глинчикова, А. Г. Россия и Европа: два пути к Современности / А. Г. Глинчикова. — М. : Культур. революция, 2014. — 608 с.
3. Ивин, А. А. Основы социальной философии / А. А. Ивин. — М. : Высш. шк., 2005.
4. Коллодий, А. Ф. Реален ли коммунизм? / А. Ф. Коллодий // Филос. и социол. мысль. — 1991. — № 2.
5. Кузнецов, Н. С. Потребности и ценности / Н. С. Кузнецов. — Свердловск, 1992.
6. Мангейм, К. Идеология и утопия / К. Мангейм // Антология зарубежной литературы. — М. : Прогресс, 1991.
7. Маркс, К. Соч. / К. Маркс, Ф. Энгельс. — 2-е изд. — Т. 42.
8. История политических и правовых учений / под ред. О. Э. Лейста. — М., 2000.
9. Эпштейн, А. Неслучайно забытый мыслитель: Пьер Леру и вычеркнутые из памяти истоки демократического солидаризма [Электронный ресурс] / А. Эпштейн, А. Кожевников // Неприкосновен. запас. — 2014. — № 6. — URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2014/6/20k.html>

Сведения об авторе

Кузнецов Николай Степанович — кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Уральский федеральный университет им. первого Президента РФ Б. Н. Ельцина, Екатеринбург, Россия. Nic_kuznetsov@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 8 (390).
Philosophy Sciences. Iss. 41. Pp. 13–20.*

TO THE PROBLEM OF CORRELATION OF INDIVIDUAL AND SOCIAL: PARADIGMS

N. S. Kuznetsov

*Ural Federal University named after the first President of Russia B. N. Yeltsin, Ekaterinburg, Russia.
Nic_kuznetsov@mail.ru*

The article discusses the various paradigms of individual and social relations, the way from social and biological to social philosophy.

Keywords: *paradigm, human nature, social, biological, individual existence.*

References

1. Beranger P.-J. *Izbrannoye* [Favorites]. Moscow, Pravda Publ., 1979.
2. Glinchikova A.G. *Rossiya i Yevropa: dva puti k Sovremennosti* [Russia and Europe: Two Ways to Modernity]. Moscow, Cultural revolution Publ., 2014.

3. Ivin A.A. *Osnovy sotsial'noy filosofii* [Social Foundations of Philosophy]. Moscow, High school Publ., 2005.
4. Collodion A.F. Realen li kommunizm? [Whether Real Communism?]. *Filosofskaya i sotsiologicheskaya mys'* [Philosophical and Sociological Thought], 1991, no. 2.
5. Kuznetsov N. *Potrebnosti i tsennosti* [Needs and Values]. Sverdlovsk, 1992.
6. Mannheim K. Ideologiya i utopiya [Ideology and Utopia]. *Antologiya zarubezhnoy literatury* [An Anthology of Foreign Literature]. Moscow, Progress Publ., 1991.
7. Marx K., Engels F. *Sochineniya* [Writings]. 2nd ed. Vol. 42.
8. *Istoriya politicheskikh i pravovykh ucheniy* [The History of Political and Legal Doctrines. Ed. O. E. Leist]. Moscow, 2000.
9. Epstein A., Kozhevnikov A. Nesluchayno zabytyy myslitel': P'er Leru i vycherknutyie iz pamyati istoki demokraticeskogo solidarizma [Seminar by Chance a Forgotten Thinker: Pierre Leroux and Erased from the Memory of the Origins of Democratic Solidarity]. *Neprikosnovennyi zapas* [Survival Kit], 2014, no. 6. Available to: <http://magazines.russ.ru/nz/2014/6/20k.html>

УДК 1:321:159.947
ББК 66.03

ДЕЛЬТА-РЕЗУЛЬТАТ В СИСТЕМЕ ПРОИЗВОДСТВА ПОЛИТИЧЕСКОЙ ВЛАСТИ

В. А. Казанцева

Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия

Рассматривается дельта-результат в системе производства политической власти и возможности его использования субъектами власти. Дельта-результат понимается как результат действий субъекта власти за вычетом продукта, имеющий различный потенциал использования. Выделяются типы политической власти и использование в них дельта-результата. Обосновывается, что некоторыми участниками международных отношений сегодня негативный потенциал дельта-результата используется для дестабилизации международной обстановки.

Ключевые слова: *политическая власть, производство власти, дельта-результат, международные отношения, общество.*

С начала истории международных отношений человечеству было свойственно стремление к их сознательному регулированию, в основе которого лежала потребность в безопасности и обеспечении порядка. Дестабилизация международной обстановки сегодня свидетельствует о том, что старые механизмы производства политической власти перестают работать. Террористические атаки, проблема беженцев, повышение уровня преступности — вот неполный список вызовов, грозящих мировому сообществу. Для выработки практических мер по урегулированию международных проблем необходимо, опираясь на социально-философские исследования, выявить систему производства политической власти.

Политическая власть представляет собой важный объект исследования, поскольку является необходимым условием организации общественных отношений. Она обеспечивает выполнение общей социальной функции — воспроизводства общества как целостности. В условиях растущей интернационализации власти проблема её производства приобретает особенную актуальность.

В. А. Лоскутов определяет производство власти как специфический способ превращения субъекта власти в её субстанцию [2. С. 344]. На этапе «простого производства власти» происходит превращение власти из «формы деятельности» в «форму бытия», в процессе которого она получает определённую форму предметности. Власть, которая используется для производства определённого продукта, Лоскутов называет «производимой властью». «Производящей властью» он называет власть, которая используется для производства самой себя в качестве продукта.

«Власть становится из произведённой производящей по мере того, как она превращается из деятельности в самодеятельность, из продукта и результата деятельности в начало развития её самодеятельной природы» [Там же. С. 357].

Данные процессы производства политической власти диалектически переплетены, и одна форма власти не может воспроизводиться и реализовываться без другой. Переход от произведённой власти к производящей — важнейший фрагмент и принцип развития целостной властной реальности [Там же. С. 355]. В целях обеспечения общественной стабильности и порядка политическая власть должна постоянно воспроизводиться. Но при этом важно, чтобы продуктом её воспроизводства являлась не исключительно она сама.

Непрояснённым остаётся вопрос о том, посредством чего политическая власть из «произведённой» становится «производящей». Ответить на него возможно, обратившись к понятию «дельта-результат», разработанному в исследованиях А. Б. Невелева.

«Результат за вычетом продукта составляет ту разницу, которую можно назвать «дельта-результатом» (Δ-результат). Это объективная составляющая, которая указывает на реальное положение дел, вне субъективных намерений целеполагающего человека» [3. С. 34]. В процессе производства бывает так, что продукт не совпадает полностью с мыслимой властным субъектом целью. Цель есть образ предполагаемого продукта, распредмеченное «я» субъекта деятельности, существующее на идеальном уровне бытия. При реализации им цели в процессе производства власти часть результата может оказаться независи-

щим от воли субъекта вследствие ряда причин. Дельта-результат как разница между фактически полученным, существующим уже независимо от сознания субъекта продуктом, и желаемой целью свидетельствует о том, что субъект деятельности ошибся либо на уровне проектирования цели, либо на уровне её реализации. На уровне проектирования дельта-результат возникает, когда субъект неверно определил предмет деятельности, средство, способ применения средства, цель. Не учёл объективно существующих качеств объекта, предмета и средств деятельности или неполно представил образ продукта. На уровне исполнения дельта-результат возникает, если деятельность субъекта не соответствует проекту и он не умел или был не способен пользоваться средствами деятельности. К внешним причинам возникновения дельта-результата можно отнести развёртывание властной воли других субъектов, действующих независимо друг от друга и преследующих различные цели. Так объективный мир посредством дельта-результата ограничивает властные притязания действующих в нём субъектов.

Но вместе с ограничением притязаний на власть дельта-результат может быть намеренно использован ими для приращения властного потенциала посредством оборачивания произведённой власти во власть производящую. Оценивать политическую власть можно по тому, как она работает с дельта-результатом. Властный субъект, чья деятельность направлена на производство «производимой власти», использует позитивный потенциал дельта-результата, а властный субъект, чья деятельность направлена на производство «производящей власти», использует его исключительно для укрепления собственной власти.

Позитивный потенциал дельта-результата велик. Он участвует в корректировании цели, уточнении средств деятельности и её предмета. Все эти операции уменьшают объективную составляющую результата, увеличивают долю продуктивности деятельности [3. С. 35]. Но не меньшим может быть его негативный потенциал.

Производство власти некоторыми субъектами на международной арене осуществляется путём намеренного производства дельта-результата и обращения его негативного потенциала в целях усиления собственной политической власти. Подобные действия приводят к дестабилизации международной обстановки. Примерами могут служить внешнеполитические инициативы

США последних двадцати лет. Их вмешательство во внутренние дела Афганистана, Ливии, Ирака, Сирии приводило к осложнению международной ситуации. Политический аналитик Д. Бэндоу пишет, что партии США требуют вмешательства во внутренние дела любых государств, в любое время, независимо от последствий. Невзирая на возможную катастрофичность результатов лоббисты войны всё равно будут настаивать на том, что это намерение было вполне обоснованным. Такой двухпартийный консенсус приводит к постоянной интервенции, что грозит проблемами, перерастающими в новый виток войн, оккупаций, вторжений, дипломатического давления и других форм вмешательства [5]. Постоянное наслаивание одного дельта-результата на другой приведёт к дестабилизации мирового порядка. Показательна ситуация с сирийскими беженцами. Присутствие США в Сирии не способствовало урегулированию гражданской войны на её территории. За несколько лет страну покинули более 4 млн зарегистрированных беженцев. Конфликт в Сирии вызвал крупнейший кризис перемещения беженцев нашего времени, который раскалывает Европу. 23 июня 2016 г. состоялся референдум о членстве Великобритании в Евросоюзе [4], на котором около 52 % британцев проголосовали за выход своей страны из Евросоюза. Кризис Евросоюза, с нашей точки зрения, можно рассматривать как использование негативного потенциала дельта-результата США в их собственных интересах.

При систематическом использовании властным субъектом негативного потенциала дельта-результата в целях приращения политической власти возникает противоречие между производимой и производящей властью. Постоянное наслаивание одного дельта-результата на другой приведёт к утрате политическим субъектом контроля над ситуацией и к дестабилизации международной обстановки. Разрешить противоречие можно путём восстановления единства произведённой и производящей власти.

Перекося в сторону производства производящей власти можно предотвратить путём контроля работы политического субъекта с дельта-результатом. Он возможен на двух уровнях: на уровне международных отношений инструментом контроля выступает международное право; на внутриполитическом уровне эту роль выполняют институты гражданского общества. К сожалению, на данный момент международное право

является политизированным источником разрешения противоречий, позволяя подходить к действиям «своих» и «чужих» с разных правовых оценок.

Восстановление единства производимой и производящей власти возможно при формировании нового типа политической власти. В истории философской мысли известны различные классификации власти. Аристотель выделял, в зависимости от целей, которые ставят перед собой правители государства, правильные и неправильные государственные устройства. Правильной формой он считал ту форму власти, при которой преследуется общее благо. «Только те государственные устройства, которые имеют в виду общую пользу, являются правильными; имеющие в виду только благо правящих — ошибочны и представляют собой отклонения от правильных: они основаны на началах господства, а государство есть общение свободных людей» [1. С. 118]. Такими формами являются: монархия (власть принадлежит монарху), аристократия (власть принадлежит по наследству привилегированному сословию) и полиция (правит большинство). К неправильным формам власти, при которых преследуются частные цели правителей, относятся: тирания (преследуются частные интересы одного правителя), олигархия (преследуются частные интересы группы состоятельных граждан), демократия (преследуются выгоды неимущих граждан) и охлократия (власть толпы) [Там же. С. 119–122].

Беря за критерий классификации цель использования власти, мы выделяем три типа политической власти:

- 1) политическая власть, производящаяся властным субъектом в интересах государства и общества в целом;
- 2) политическая власть, производящаяся властным субъектом в интересах другого властного субъекта;
- 3) политическая власть, производящаяся властным субъектом в личных интересах.

Политическая власть, работающая в интересах государства и общества, направлена на сохранение общества как целостности. В структуре производства такого типа власти производящаяся власть служит средством для достижения определённых целей. Такая власть работает в целях обеспечения суверенитета государства. Дельта-результат в процессе производства такого типа власти используется как средство корреляции реализации политических решений. Данный тип

производства политической власти является необходимым для поддержания достигнутого качественного уровня жизни общества и его повышения. На наш взгляд, примером такого производства политической власти является современная Россия, отстаивающая свои национальные интересы. Начав военную операцию в Сирии, она действует в интересах мирового сообщества, поскольку угроза международного терроризма является глобальной проблемой.

Политическая власть, производящаяся одним властным субъектом в интересах другого, является порождением новой формы колониализма, заключающегося в том, чтобы создать систему разделения труда между государствами, которая бы обеспечила их взаимозависимость. Дельта-результат в системе производства такого типа власти создаётся и используется для приращения власти государства-колонизатора и против интересов общества. Примером является современная Украина, где глава государства служит интересам иностранного государства. Производимая им политическая власть не способствует укреплению государственности и поддержанию украинского общества как целостности. Создаваемый дельта-результат в виде экономических санкций и их последствий дестабилизирует экономическую и общественно-политическую ситуацию в мире.

При третьем типе власти её субъект использует производящуюся власть и дельта-результат не для обеспечения согласованности общества и поддержания его как целостности, а в целях приращения собственной власти и обеспечения своих интересов. Такой тип правления опасен для общества и ведёт к упадку и деградации государства. Продуктом производства такого типа власти является политическая коррупция. Международная антикоррупционная организация Transparency International определяет политическую коррупцию как злоупотребление служебным положением со стороны политических лидеров в целях личной наживы [6]. Опасность политической коррупции заключается в ценностном сдвиге по отношению к средству и целям в структуре производства политической власти, что приводит к применению властным субъектом непредусмотренных законом средств производства политической власти.

Итак, в современном мире проблема производства политической власти приобретает особую актуальность, поскольку продукты её производства затрагивают всё мировое сообщество.

В процессе производства политической власти, помимо основного продукта, образуется дельта-результат, имеющий позитивный и негативный потенциал использования. Рассмотрение включения властным субъектом дельта-результата

в структуру производства политической власти необходимо для выполнения основной цели нашего исследования: разработки концептуального основания технологий производства политической власти.

Список литературы

1. Аристотель. Политика / Аристотель. – М. : Эксмо, 2015. – 160 с.
2. Лоскутов, В. А. Власть в лабиринтах свободы : монография / В. А. Лоскутов. – Екатеринбург, 2013. – 1008 с.
3. Невелев, А. Б. Философия познания : учеб. пособие / А. Б. Невелев, Н. Л. Худякова. – Челябинск : Изд-во Челяб. гос. ун-та, 2015. – 123 с.
4. Референдум в Великобритании по вопросу выхода из Европейского союза [Электронный ресурс]. URL: https://ria.ru/trend/brexit_EU_20062016
5. Bandow, D. Washington's Foolish Foreign Policy: American People Must Say No to More Wars [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.forbes.com/sites/dougbandow/2015/02/21/washingtons-foolish-foreign-policy-american-people-must-say-no-to-more-wars/#ab6450a7bf10>
6. Global corruption report 2004: political corruption [Электронный ресурс]. – URL: http://www.transparency.org/research/gcr/gcr_political_corruption

Сведения об авторе

Казанцева Вера Анатольевна — аспирант кафедры философии, Челябинский государственный университет. Челябинск, Россия. VeraKazantseva@yandex.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 8 (390).
Philosophy Sciences. Iss. 41. Pp. 21–24.*

DELTA RESULT IN THE SYSTEM OF POLITICAL POWER PRODUCTION

V. A. Kazantseva

Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia. VeraKazantseva@yandex.ru

We consider the delta result in the production system of political power and the possibility of using of government entities. Delta result is understood as the result of government action for the subject product having various potential. There are allocated types of political power, they are considered particularly, the creation and use of delta result. It is proved that some of the participants of international relations today, the negative potential of the delta results is used for the destabilization of the international situation.

Keywords: *political power, power production, the delta result, international relations, society.*

References

1. Aristotel. *Politika* [Politics]. Moscow, Eksmo Publ., 2015. 160 p. (In Russ.).
2. Loskutov V.A. *Vlast' v labirintah svobody* [Power in the Labyrinths of Freedom]. Yekaterinburg, 2013. 1008 p. (In Russ.).
3. Nevelev A.B., Khudyakova N.L. *Filosofiya poznaniya* [The Philosophy of Knowledge: a tutorial]. Chelyabinsk, Chelyabinsk State University Publ., 2015. 123 p. (In Russ.).
4. *Referendum v Velikobritanii po voprosu vykhoda iz Yevropeyskogo soyuza* [A Referendum in Britain on the EU membership Conservation]. Available at: https://ria.ru/trend/brexit_EU_20062016 (In Russ.).
5. Bandow D. *Washington's Foolish Foreign Policy: American People Must Say No To More Wars*. Available at: <http://www.forbes.com/sites/dougbandow/2015/02/21/washingtons-foolish-foreign-policy-american-people-must-say-no-to-more-wars/#ab6450a7bf10>, accessed 12.06.2016.
6. *Global corruption report 2004: political corruption*. Available at: http://www.transparency.org/research/gcr/gcr_political_corruption, accessed 12.06.2016.

УДК 101.1:316

ФИЛОСОФСКИЕ КОНЦЕПЦИИ И ПАРАДИГМЫ КУЛЬТУРЫ ВОИНСКОЙ СЛУЖБЫ

Ю. А. Панасенко

*Военный учебно-научный центр Военно-воздушных сил «Военно-воздушная академия
имени профессора Н. Е. Жуковского и Ю. Н. Гагарина», филиал в г. Челябинске, Челябинск, Россия*

Воинская культура рассматривается исходя из диалектики сложных взаимоотношений целого и части — культуры вообще как целого и культуры воинской службы как части. Дана характеристика различным концепциям и парадигмам возникновения и развития воинской культуры. Приведены философские основания этой культуры. Рассмотрены тенденции внутреннего развития культуры.

Ключевые слова: *культура, воинская служба, социокультурная парадигма, структурно-функциональный подход, культурогенез, антропологический подход, мультикультуралистская парадигма.*

Рассматривая культуру воинской службы, следует исходить из диалектики сложных взаимоотношений целого и части — культуры вообще как целого и культуры воинской службы как части. Наиболее распространено мнение, что воинская культура есть не что иное, как воинская служба, которая наиболее полно и явно демонстрируется только в условиях войны. Именно в войне фиксируются и демонстрируются основные характеристики служения государству. Поэтому философско-культурологическая концепция позволяет представить воинскую культуру общества и военную сферу как целостность в социокультурном пространстве общества, а также позволяет установить «диалог» между теорией и практикой по проблеме воинской культуры общества, соединив усилия личности, общества и государства. При этом важно обратить внимание на то, что культура воинской службы обладает своей сложной структурой. Тем не менее культура воинской службы выступает одной из форм культуры общества наряду с политической, экономической, правовой и др. Фундаментальные черты воинской культуры формируются не столько под влиянием военных доктрин, сколько под влиянием цивилизационного развития страны.

Также воинская культура может рассматриваться в рамках социокультурной парадигмы, которая подробно исследована в работе французского учёного Абраама Моля [1].

Структурно-функциональный подход предполагает данный феномен рассматривать в рамках теории стратификации и социальной мобильности. Вместе с тем понимание категорий «ценности» и «деятельности» в общественной мысли неоднозначно. Категории психологизируются или трактуются в контексте только объективных про-

цессов, при этом рассматриваются, в одном случае, вне связи с экономической и политической, а в другом случае — вне связи с духовной сферами жизни общества. В данном случае интересна концепция П. Сорокина [2].

Подход, основанный на мысли о культурноценностной обусловленности социальных процессов, в определённом смысле стал общим для большинства русских мыслителей, а тема русского социокультурного цивилизационного своеобразия стала одной из ведущих в творчестве Н. А. Бердяева [3] и в работах других крупных исследователей. Для представителей русской религиозной философии размышления о воинской культуре — часть христианской этики, ищущей нравственное равновесие между универсальными христианскими ценностями и государственным патриотизмом.

Следует отметить, что в отечественной литературе оформилась традиция рассмотрения военных действий в рамках философии и социологии войны. Духовная и морально-нравственная компонента военных действий, а это формирование образа врага, вопросы войны и мира и т. п., становятся объектом исследования философии войны А. Г. Дугиным [4] и другими мыслителями.

Социология войны, как отмечает В. В. Серебрянников, обращается к объяснению места и роли войны в системе социальных отношений, её специфики как особого рода отношений между людьми, различными социальными общностями, государствами [5].

Специфический ракурс в социокультурном подходе к культуре можно увидеть в работах мыслителей XX и XXI столетий, который наиболее отчётливо демонстрирует характер взаимоотношений сформировавшегося массового

общества и личности. Прежде всего это концепция игры Й. Хейзинги «Человек играющий», согласно которой игра представляет собой не только пространственно-временные рамки культуры, но становится способом её существования. Игра есть начало культуры. В игровом континууме размещаются не только искусство, но и наука, быт, право, воинское искусство, мораль, религия. Способность играть связана глубоко с культурностью, которой противостоят отрицание игры, угрюмая серьёзность, основанная на отсутствии воображения, представления об относительности, временности, зыбкости. Вся человеческая деятельность есть не что иное, как игра, поэтому культура носит игровой характер [6].

Вместе с тем для подлинной культуры необходимо равновесие игрового и неигрового начал.

Интересная концепция культурогенеза представлена Э. Кассирером в работе «Философия символических форм» (т. 3). Мыслитель проанализировал различные формы творческой активности человека. Человек всегда обладал «приглушёнными» неразвитыми инстинктами, и поэтому формы его поведения произвольны. Природа даёт человеку шанс — не имея чёткой инстинктивной программы, человек присматривается к животным и выбирает образцы поведения, пригодные для себя. Так человек становится культурным и способен выжить [7].

Важную роль в исследовании воинской культуры сегодня играет антропологический подход, так как изменилось понимание человека-воина, особенно в условиях современного мира. Когда воин вообще не рассматривается как человек, он всего лишь высокотехнологичная машина.

В эпоху формирования общества информации и коммуникации и их различных технологий начинает формироваться и новый аспект философского рассмотрения культуры — культуры информационной эпохи, где доминируют медийные технологии и формируется общество потребления. Всё пространство культуры наполняется диктатурой рынка, время утрачивает свои привычные характеристики. Форма начинает доминировать над содержанием, мир предстаёт как копия копии и отмечается «смерть» духовной культуры. Наступает эпоха всеобщих стандартов и тиражирования однотипной и обезличенной информации, изолирующей её потребителя от работы по развитию представлений о смысле существования в социокуль-

турном процессе. Формируется мультикультуралистская парадигма.

Однако культура — это открытая и, следовательно, развивающаяся система. В развитии культуры появляются тенденции её внутреннего развития, которые не могут не сказаться на развитии культуры воинской службы. К числу этих тенденций следует отнести:

- изменение баланса физических и умственных затрат энергии человека в пользу последних, и культура становится продуктом творчества духа и разума;

- переход от конфронтации культур к их диалогу и при этом взаимное непонимание и неприятие культур абсолютно неизбежны;

- стремление преодолеть конфликт традиционной и новаторской культур;

- символизм культуры, изменение субъекта культуры.

Все эти тенденции находят отражение в воинской культуре.

Исследуя философские аспекты осмысления культуры воинской службы, следует обратиться к философским основаниям этой культуры, среди которых можно выделить онтологическое, гносеологическое, антропологическое, аксиологическое и социальное.

Онтологические основания культуры воинской службы позволяют осмыслить метафизику культуры. Культура воинской службы развёртывается в пространстве диалектического противоречия между идеальным и реальным, формирующегося в ходе общественной практики. В культуре воинской службы идеальное и реальное адекватно выражается в принципе их взаимной обусловленности.

Гносеологические основания культуры есть формирование гносеологического образа. С этой целью необходимо обращение к человеческой духовной активности в целом.

Антропологические основания культуры позволяют понять природную ограниченность человека и развёртывание культуры как творческой активности человека. Культура компенсирует биологическую слабость человека силой его разума и творческими способностями к созиданию второй природы и воспроизводства человека. Культура обусловлена потребностью людей в освоении мира человеком и создания его.

Аксиологические основания проявляются в стремлении человека к оцениванию результатов деятельности. Одним из основных структур-

ных элементов воинской культуры является нравственно-оценочный компонент (чувства, традиции, ценности, идеалы, убеждения). Культура даёт ценностную картину мира, которая формируется в результате освоения мира в ответ на его потребности. Выявив систему потребностей, можно понять систему ценностей человека. Ценностная картина мира имеет сложный многоуровневый характер, наиболее важным из которых выступает уровень общечеловеческих ценностей.

Социальные основания культуры выражаются в конкретном облике культур у различных народов, по странам и регионам, формирующихся в деятельности.

В воинской культуре, как и в культуре в целом, сегодня отмечаются серьёзные трансформации,

связанные прежде всего с изменениями в социокультурном пространстве и времени. Открытость современных обществ, их государственных и социальных границ, вовлечение человека в глобальные образовательные и производственные процессы привели к изменениям парадигмы социализации, что не могло не найти фиксации и в воинской культуре. Произошёл серьёзный сдвиг в системе ценностей — они стали многомерными. При этом, на наш взгляд, самое главное, чтобы идеи свободы личности в сознании общества и индивида не превратились во вседозволенность и безответственность, а признание успеха и престижа было сориентировано на саморазвитие, самосовершенствование и проявление личной инициативы, а не на материальные блага.

Список литературы

1. Моль, А. Социодинамика культуры : пер. с фр. / А. Моль ; предисл. Б. В. Бирюкова. — 3-е изд. — М. : ЛКИ, 2008. — 416 с.
2. Сорокин, П. А. Человек. Цивилизация. Общество / П. Сорокин. — М. : Политиздат, 1992. — 543 с.
3. Бердяев, Н. В. Судьба России: опыты по психологии войны и национальности / Н. В. Бердяев. — М. : Мысль, 1990. — 305 с.
4. Дугин, А. Г. Философия традиционализма / А. Г. Дугин. — М. : Арктогея-Центр, 2002. — 624 с.
5. Серебрянников, В. В. Имидж армии: проблемы формирования / В. В. Серебрянников // Воен. мысль. — 2005. — № 12.
6. Хейзинга, Й. Homo Ludens. Статьи по истории культуры / Й. Хейзинга ; пер. и вступ. ст. Д. В. Сильвестрова. — М. : Прогресс : Традиция, 1997. — 416 с.
7. Кассирер, Э. Философия классических форм / Э. Кассирер. — М. : Акад. проспект, 2011. — Т. 3 : Феноменология познания. — 397 с.

Сведения об авторе

Панасенко Юрий Александрович — кандидат педагогических наук, доцент, заместитель начальника филиала по учебной и научной работе Военного учебно-научного центра Военно-воздушных сил «Военно-воздушная академия» (филиал г. в Челябинске). Челябинск, Россия. panasenko-ep@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 8 (390).
Philosophy Sciences. Iss. 41. Pp. 25–28.*

PHILOSOPHICAL CONCEPTS AND PARADIGMS OF CULTURE OF MILITARY SERVICE

Yu. A. Panasenko

*Deputy Head of the branch of academic and scientific work of military educational and scientific center of the air force
“Air Force Academy” (branch, Chelyabinsk), Chelyabinsk, Russia. panasenko-ep@mail.ru*

In the article military culture is examined to proceed from the dialectics of the complex interrelations of whole and part - of the culture generally as whole and the culture of military service as parts. It is given the characteristic to different concepts. The article describes the paradigms of appearance and development of military culture. Philosophy is the bases of this culture. There are examined the trends of internal development of culture.

Keywords: *culture, military service, sociocultural paradigm, structural-functional approach, kulturo-genez, anthropological approach, multi-cultural paradigm.*

References

1. Mole A. *Sotsiodinamika kul'tury* [Sotsiodinamika of Culture]. Moscow, Publ. house LKI, 2008. 416 p.
2. Sorokin P.A. *Chelovek. Tsvilizatsiya. Obshchestvo* [Men. Civilization. Society]. Moscow, Politizdat Publ., 1992. 543 p.
3. Berdyaev N.V. *Sud'ba Rossii: opyty po psikhologii voyny i natsional'nosti* [Fate of Russia: Experiences in Psychology of War and Nationality]. Moscow, Mysl' Publ., 1990. 305 p.
4. Dugin A.G. *Filosofiya traditsionalizma* [Philosophy of Traditionalism]. Moscow, Arktogeya-Tsentr Publ., 2002. 624 p.
5. Serebryannikov V.V. Imidzh armii: problemy formirovaniya [Image of the Army: the Problem of Formation]. *Voennaya mysl'* [Military Thought], 2005, no. 12.
6. Kheyzinga Y. *Homo Ludens. Stat'i po istorii kul'tury* [Homo Ludens. Articles on the History of Culture]. Mpscow, Progress and Tradition Publ., 1997. 416 p.
7. Cassirer A. *Filosofiya klassicheskikh form* [Philosophy of Classical Forms. Vol. 3, Phenomenology of Knowledge]. Moscow, Academic prospectus Publ., 2011. 397 p.

УДК 101.1:316

ДЕЯТЕЛЬНОСТНЫЙ ПОДХОД В ОСМЫСЛЕНИИ КУЛЬТУРЫ ВОИНСКОЙ СЛУЖБЫ

А. Б. Невелев¹, Ю. А. Панасенко²

¹Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия

²Военный учебно-научный центр Военно-воздушных сил «Военно-воздушная академия имени профессора Н. Е. Жуковского и Ю. Н. Гагарина», филиал в г. Челябинске, Челябинск, Россия

Дан анализ культуры воинской службы на основе деятельностного подхода. Акцентировано внимание на культуре воинской службы, которая, как и в целом культура, порождается в процессе развития деятельности человека. Указывается, что деятельность есть способ актуализации индивидуальных и социальных потребностей индивида. Рассмотрена структура и взаимосвязь основных компонентов деятельности. Представлена эволюционно-орудийная концепция культуры. В рамках деятельностного подхода выделены функции культуры.

Ключевые слова: *деятельность, деятельностный подход, культура, культура воинской службы, концепция, целенаправленность, структура, потребности.*

Культура воинской службы, как и культура вообще, порождается в процессе развития деятельности человека [3].

Следовательно, развитие и усложнение деятельности, равно как развитие её субъекта, будут существенно влиять на развитие культуры воинской службы. Осваивая мир, человек вынужден был осуществлять деятельность, которая сама по себе открывала перед ним множество возможностей [5].

Об этом ярко свидетельствует история развития человека, которая говорит, что всё в человеке и его бытии — результат его индивидуальной деятельности, с одной стороны, деятельности предшествующих поколений и общества в целом — с другой. Без деятельности человек не может существовать и развиваться как субъект изменений. В работах Е. Ануфриева, Г. Арефьевой, Д. Артюховича, Г. Баранова, Г. Батищева, М. Бахтина, Н. Бердяева, С. Булгакова, И. Бессонова, В. Василенко, Ю. Воробьёва, М. Дёмина, М. Кагана, А. Коршунова, А. Лойко, А. Маргулиса, А. Невелева, А. Огурцова, В. Пивоева, С. Туманова, А. Ухтомского, В. Фофанова, В. Швырёва, Э. Юдина и других рассматриваются общие проблемы деятельности и ценностных отношений [4].

В них раскрываются вопросы взаимодействия субъектов и объектов социальной деятельности, социального управления, структуры деятельности и её обусловленности социокультурным пространством и другие, без понимания которых ценностные основания воинской деятельности исследовать невозможно.

В широком смысле понятие «деятельность» означает процесс создания субъектом условий своего существования и развития, преобразование окружающего мира и самого себя в соответствии со своими потребностями и целями. Деятельность формирует человека. В этом смысле деятельность, взятая в отношении к своему продукту, выступает как производство. Личностная неповторимость человека разворачивается во всех моментах деятельности, взятой как процесс: в цели, в средствах, в предмете и, наконец, в продукте. Продукт в отличие от живого процесса деятельности выступает овеществлённой деятельностью, и, тем самым, порождается базовое противоречие деятельности как производства. Это конституирующее противоречие истории, противоречие между живой и овеществлённой деятельностью. Её диалектика в данном случае приводит к историческим перипетиям и в становлении личности. Достаточно вспомнить «трёхформационное» деление истории по К. Марксу, где каждая эпоха в становлении человека сопряжена с предметными метаморфозами деятельности [7].

Объективной предпосылкой деятельности является определённое несовершенство человека — отсутствие у него ряда качеств, присущих животному для удовлетворения специфически человеческих потребностей. Человеческая незавершённость требует постоянного целенаправленного действия по её реализации, по развитию и совершенствованию задатков и способностей человека. Поэтому, выступая субъектом взаимодействия с миром природы и с другими людьми, человек

вынужден быть деятельно активным субъектом реализации самого себя как природного существа на качественно ином уровне организации бытия. Следовательно, деятельность есть способ актуализации индивидуальных и социальных потребностей, выражающий всю меру самобытности человека и образующий основу всех форм его отношений к окружающей действительности, самому себе и другим субъектам деятельности.

Таким образом, важным методологическим подходом в исследовании культуры воинской службы будет деятельностный. Рассмотрим основные концепции деятельности, позволяющие осуществлять анализ культуры воинской службы.

Деятельность носит социальный характер, и поэтому ряд исследователей полагает, что социальность деятельности даже генетически предшествует другим её важным свойствам, как, например, целенаправленность, орудийность и т. п. [8].

Важную роль в процессе деятельности играют сознание человека и творчество. По мнению М. К. Мамардашвили, «...сознание — это весьма странное явление, которое есть и которое в то же время нельзя ухватить, представить как вещь» [6].

Оно не поддаётся объективированию, являя собой новое качество отражения, обладающее своими характеристиками, среди которых можно назвать универсальность, адекватность отражения бытия в мире, социализировано, индивидуально, опосредовано языком, мыслит и является основой творчества. В историко-философской традиции модели сознания чаще всего выстраивались на сенсуалистических или рациональных основаниях.

Суммарный результат деятельности — культура, которая и воспроизводит в своих идеальных и материальных формах цели и результаты человеческой деятельности, ориентируя её на производство и потребление социально значимых ценностей. Поэтому интересы индивида предстают в деятельности как его ценностные ориентации и цели. Ценностное содержание интересов побуждает человека к действию, будучи само обусловлено уровнем культуры общества [2].

Деятельность обладает структурой, представляющей собой взаимосвязь её основных компонентов: субъекта действий, направленных на те или иные объекты; объектов, то есть тех предметов и явлений, на которые направлена деятельная активность субъекта; материальных и духовных

орудий и средств деятельности, с помощью которых субъект деятельности воздействует на объект деятельности.

В рамках деятельностного подхода принято выделять функции культуры в обществе, которые вполне можно применить и к культуре воинской службы. Эти функции основываются на классификации основных типов и форм человеческой деятельности:

- практически-преобразовательная, когда потребности повседневной человеческой практики вызывают к жизни определённые изменения культуры как важное условие развития общества;
- познавательная, направленная на изучение механизма взаимодействия культуры и общества с помощью различных форм развития культуры (наука, историческая и социальная память и др.);
- ценностно-ориентационная, вырабатывающая нормы регулирования социальным поведением (политические, правовые, моральные, эстетические, религиозные идеалы и стереотипы);
- коммуникативная, позволяющая осуществлять обмен информацией, обеспечивать общение, вырабатывать общепринятые атрибуты поведения;
- социализация личности.

Преодолеть эволюционно-орудийную концепцию культуры, являющуюся ядром деятельностного подхода, одним из первых попытался З. Фрейд через анализ психической деятельности человека как существа, обладающего феноменом совести, в своей работе «Будущее одной иллюзии». Он полагал, что нашёл источник социальной организации, моральных норм и религии в акте отцеубийства. Под культурой человека он понимал всё то, чем человеческая жизнь возвышается над своими животными условиями и чем она отличается от жизни животных. По его мнению, культура демонстрирует две стороны: во-первых, она охватывает все приобретённые людьми знания и умения, дающие человеку возможность овладеть природными стихиями и получить от неё материальные блага для удовлетворения своих потребностей; во-вторых, в культуру входят все те установления, которые нужны для упорядочивания отношения между собой, особенно для распределения достижения материальных благ [9].

Однако такие исследователи, как этнологи Ф. Боас, А. Корбер, Б. Малиновский, отвергли данную гипотезу Фрейда. Они считали, что тотемизм не является древнейшей формой религии и не универсален. Тем не менее ни Фрейд, ни

его сторонники к этому мнению не прислушались [1].

Рассматривая культуру воинской службы, следует исходить из диалектики сложных взаимоотношений целого и части — культуры вообще как целого и культуры воинской службы как части. При этом важно обратить внимание, что культура воинской службы обладает своей сложной струк-

турой. Тем не менее культура воинской службы выступает одной из форм культуры общества наряду с политической, экономической, правовой и др. Фундаментальные черты воинской культуры формируются не столько под влиянием военных доктрин, сколько под влиянием цивилизационного развития страны.

Список литературы

1. Боас, Ф. Границы сравнительного метода в антропологии / Ф. Боас ; пер. Ю. С. Терентьева // Антология исследований культуры. — СПб. : Университ. кн., 1997. — Т. 1. — С. 509–518.
2. Бэкхерст, Д. Философия деятельности / Д. Бэкхерст // Вопр. философии. — 1996. — № 5. — С. 72–73.
3. Жданов, Ю. А. Сущность культуры / Ю. А. Жданов, В. Е. Давидович // Проблемы истории и теории культуры. — Ростов н/Д. : РГУ, 1979. — 264 с.
4. Каган, М. С. И вновь о сущности человека / М. С. Каган // Отчуждение человека в перспективе глобализации мира : сб. ст. Вып. 1 / под ред. Б. В. Маркова, Ю. Н. Солонина. — СПб. : Петрополис, 2001. — С. 48–67.
5. Кууси, П. Этот человеческий мир / П. Кууси. — М. : Науч. мир, 1988. — 136 с.
6. Мамардашвили, М. К. Сознание как философская проблема / М. К. Мамардашвили // Вопр. философии. — 1990. — № 10. — С. 3.
7. Невелев, А. Б. Теория стоимости К. Маркса: предметно-энергетический подход к моделированию идеала гражданина / А. Б. Невелев, А. Я. Камалетдинова // Вестн. Челяб. гос. ун-та. — 2015. — № 19. Философия. Социология. Культурология. Вып. 37. — С. 26–31.
8. Тард, Г. Социальная логика / Г. Тард ; пер. с фр. М. Цейтлин. — СПб. : Типогр. Ю. Н. Эрлих, 1901. — 491 с.
9. Фрейд, З. Будущее одной иллюзии / З. Фрейд ; пер. В. В. Бибикина // Вопр. философии. — 1988. — № 8. — С. 132–160.

Сведения об авторах

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

Панасенко Юрий Александрович — кандидат педагогических наук, доцент, заместитель начальника филиала по учебной и научной работе Военного учебно-научного центра Военно-воздушных сил «Военно-воздушная академия» (филиал в г. Челябинске). Челябинск, Россия. panasenko-ep@mail.ru

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 8 (390).

Philosophy Sciences. Iss. 41. Pp. 29–32.

ACTIVITY APPROACH BY THE UNDERSTANDING OF THE CULTURE OF MILITARY SERVICE

A. B. Nevelev

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

Yu. A. Panasenko

Deputy Head of the branch of academic and scientific work of military educational and scientific center of the air force "Air Force Academy" (branch, Chelyabinsk). Chelyabinsk, Russia. panasenko-ep@mail.ru

The article analyses the culture of military service on the basis of the activity approach. Special attention is paid to the culture of military service, which, as in the whole culture is generated in the process of development of human activities. The author indicates that there is a way of updating individual and social needs of

the individual. The article gives the structure and relationship of main components of activities, provides the evolutionary and tool concept of the culture. Within the framework of the activity approach are highlighted functions of the culture.

Keywords: *activities, activity approach, culture, culture of military service, concept, focus, structure, needs.*

References

1. Boas, F. Granitsy sravnitel'nogo metoda v antropologii [Border Comparative Method in Anthropology]. *Anthologia issledovaniy kul'turi* [Anthology Culture Research. Vol. 1]. St. Petersburg, Universitetskaya Kniga Publ., 1997. Pp. 509–518 (In Russ.).
2. Bèkherst D. Filosofiya deyatel'nosti [Philosophy of the Activities]. *Voprosy filosofii* [Philosophy of Science], 1996, no. 5, pp. 72–73 (In Russ.).
3. Zhdanov Y.A., Davidovich V.E. Sushnost' kul'turi [Essence of Culture]. *Problemy istorii i teorii kul'turi* [History and Theory of Culture Issues]. Rostov on Don, RMT Publ., 1979. 264. (In Russ.).
4. Kagan M.S. I vnov' o sushnosti cheloveka [And once again about the Nature of Human]. *Otchugdenie cheloveka v perspective globalizatsii mira* [Human Alienation in the Perspective of Globalization of the World]. St. Petersburg, Petropolis, 2001. Pp. 48–67 (In Russ.).
5. Kuusi P. *Etot chelovecheskiy mir* [This Human World]. Moscow, Nauchniy mir Publ., 1988. 136 p. (In Russ.).
6. Mamardashvili M.K. Soznaniye kak filosofskaya problema [Consciousness as a Philosophical Problem]. *Voprosy filosofii* [Philosophy of Science], 1990, no. 10, p. 3. (In Russ.).
7. Nevelev A.B., Kamaletdinova A.Ya. Teoriya stoimosti K. Marksa: predmetno-energiynny podhod k modelirovaniyu ideala grazhdanina [Karl Marx's Theory of Value: the Objective-Energetic Approach of Modeling of the Citizen's Ideal]. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Chelyabinsk State University], 2015, no. 19 (374), iss. 37, pp. 26–31 (In Russ.).
8. Tarde G. *Sotsial'naya logika* [Social Logic]. St. Petersburg, Publishing by Y.N. Erlich, 1901. 491 s. (In Russ.).
9. Freud Z. Budusheye odnoy illuzii [The Future of an Illusion]. *Voprosy filosofii* [Philosophy of Science], 1988, no. 8, 1988, pp. 132–160 (In Russ.).

УДК 130.2
ББК 87.667.1

ОТ ЧЕЛОВЕКА ПРЕОДОЛЕВАЮЩЕГО К КУЛЬТУРЕ ПРЕОДОЛЕНИЯ

А. И. Мацьина

*Военный учебно-научный центр Военно-воздушных сил «Военно-воздушная академия
имени профессора Н. Е. Жуковского и Ю. Н. Гагарина» (филиал в г. Челябинске), Челябинск, Россия*

Обосновывается актуальность осмысления совокупного человеческого опыта преодоления как трансцендирования человеческого бытия. Перспективы исследования связываются с предметно-энергетическим подходом, выводящим на биосоциальный уровень понимания феномена.

Ключевые слова: *антропологический кризис, человек преодолевающий, феномен преодоления, метафизика Преодоления, дихотомия жизни и смерти, смерть, инициация, культура преодоления.*

Дефицит способности человека к разрешению порождаемых им ситуаций отражён в нравственных аспектах глобальных проблем: насилие над человеком, над природой и духовно-нравственный кризис человечества [8]. Ключевая проблема углубляющегося духовно-нравственного кризиса свидетельствует об исключительной значимости идеи духовно развитой личности как монады [4. С. 53]. Атрибутом такой монады является способность к духовному саморазвитию как преодолению собственной ограниченности в соответствии с высшими человеческими ценностями. Человек в этом смысле может быть определён как принципиально преодолевающее существо.

В перспективе подходов М. Шелера [11], Х. Плеснера [9], А. Гелена [3], А. Бергсона [2] человек есть уникальное существо, погружённое в динамику культурного преодоления внешних и внутренних вызовов, наиболее значимые из которых сопровождаются изменением возможностей самоосуществления. При этом феномен преодоления как таковой практически остаётся неосмысленным в философии. Это обстоятельство указывает на необходимость комплексной разработки содержания совокупного человеческого опыта, описывающего, генерализующего и актуализирующего ситуацию преодоления как трансцендирования человеческого бытия.

Философское осмысление культурного снятия дихотомии жизни и смерти позволило создать метафизику Преодоления [5], моделирующую динамизм духовного пространства личности как соотношение имманентности части с трансцендентностью целостного бытия. Преодоление как принцип соотнесения части и целого представлен в инициатических практиках, когда неоднократное преодоление субъектом собственной чувственной реальности является самоотречением

конечной ограниченной части ради наполнения её трансцендентными содержаниями бесконечной целостности Бытия. Возвратная онтология, древнейшая смысловая основа инициатического акта, содержит в своём составе маркер смерти-рождения, обозначающий циклический переход биологического (живого) в абиологическое (неживое) и обратно. Предметно-энергетический подход [6. С. 9; 7] направляет к биосоциальным основаниям этой модели [10].

Согласно мысли Аристотеля, единичное бытие для познания есть сочетание «формы» и «материи» [1]. Постигание непреходящего бытия выступает как познание «формы», энергично насыщенный образ предмета в сознании. Энергичная составляющая развивает учение о движущей причине, которая может быть трактована как деятельность человека, переводящего форму вещи в форму действия, а затем в форму мысли. Тезис о метаморфозе формы по трём пунктам её бытия (в вещи, в действии и в мысли) становится особенно актуальным в связи с проблемой преодоления.

Радикальное преодоление господства инстинкта в видовом становлении человека связано с внедрением абиологического содержания в жизнь предчеловека [10. С. 143], с систематической целенаправленной подработкой материального орудия под воздействием мощнейшего объективного вызова. Это выводит на категорию «начала» в форме превращения, в виде «процесса становления новой формы, нового типа структурного сцепления» [Там же. С. 103]. Преодоление, активный момент «начала», превращает сцепление предпосылок в соответствующие условия, создавая «просвет» в ранее сплошном горизонте инстинктивной жизни становящегося человека; помещая биологически незначимое в сферу его внимания.

Человек открывается миру, концентрация внимания на подработке орудий изменяет его видовые характеристики. Неизъяснимость, фундаментальность, скачкообразность этой изначальной практики перехода от одной предметной идентичности (биологическое, живое) к принципиально иной (абиологическое, неживое), по всей видимости, и запечатлена в институте инициации, в моделях архаической доктрины имманентного (перманентного) воскресения. Такова природа первого Преодоления зависимости человека от собственной биологической природы в длительном, тяжелейшем процессе «задерживания вожделения», сравнимом с «возведением плотины» (Ф. Энгельс). Дав свободу, оно формирует механизм зарождения ценностей, идеалов и культуры.

Усиление роли абиологического приводит к идентичности «я» с неживым, в культуре нарастает преобладание материального. Это оканчивается апофеозом капиталистического рын-

ка, «игрой идентичности», когда на место человека заступает вещь, на место вещи — человек (К. Маркс). Теперь как никогда явственно возникает потребность преодоления абиологического фокуса сознания. Проблема второго Преодоления требует поворота к восстановлению значимости живого при сохранении достигнутых результатов цивилизации. Системно вывести за рамки вещной зависимости способна предметность «ничтожной» философской мысли [7]. «Нетость» (М. Хайдеггер) ставит человека на границу живого и неживого и, философски дистанцируя от обеих, позволяет организовать их разумное сочетание. Второе Преодоление можно рассматривать как спасительность на фоне философской любящей мысли, возвращение духа в мир (А. Невелев). Таким образом, крайне востребовано осмысление сущности феномена преодоления, его культурного механизма, значимости этого принципа и закрепления этих положений в понятии культуры преодоления.

Список литературы

1. Аристотель. Метафизика / Аристотель. — М. ; Л., 1934. — 348 с.
2. Бергсон, А. Творческая эволюция / А. Бергсон. — М., 2006. — 382 с.
3. Гелен, А. О систематике антропологии / А. Гелен // Проблема человека в западной философии. — М., 1988. — С. 152–201.
4. Ковальчук, Н. Д. Антропологический кризис: пути выхода из него / Н. Д. Ковальчук // Учен. зап. Таврич. нац. ун-та им. В. И. Вернадского. Сер. «Философия. Культурология. Политология. Социология». — 2010. — Т. 23 (62), № 1. — С. 50–53.
5. Мацына, А. И. Смерть как онтологическая категория (метафизика смерти) : дис. ... канд. филос. наук / А. И. Мацына. — Челябинск, 2006. — 150 с.
6. Невелев, А. Б. Предметность и энергичность бытия / А. Б. Невелев // Бытие человека: проблема единства в многообразии современного мира : материалы междунар. науч. конф. — Челябинск, 2012. — С. 9.
7. Невелев, А. Б. Предметно-энергичный метод / А. Б. Невелев // Философия. Толерантность. Глобализация. Восток и Запад — диалог мировоззрений : тез. докл. VII Рос. филос. конгресса, Уфа, 6–10 окт. 2015 г. : в 3 т. — Уфа : РИЦ БашГУ, 2015. — Т. I. — С. 41.
8. Нижников, С. А. Глобальные проблемы современности / С. А. Нижников // Философия : курс лекций. — М. : Экзамен, 2006. — 383 с.
9. Плеснер, Х. Ступени органического и человек / Х. Плеснер // Проблема человека в западной философии. — М., 1988. — С. 96–151.
10. Плотников, В. И. Социально-биологическая проблема / В. И. Плотников. — Свердловск, 1975.
11. Шелер, М. Положение человека в Космосе / М. Шелер // Проблема человека в западной философии. — М., 1988. — С. 31–95.

Сведения об авторе

Мацына Андрей Иванович — кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин филиала Военного учебно-научного центра Военно-воздушных сил «Военно-воздушная академия им. проф. Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина» (филиал в г. Челябинске), докторант кафедры философии, Челябинский государственный университет. Челябинск, Россия. matsyna@inbox.ru

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 8 (390).

Philosophy Sciences. Iss. 41. Pp. 33–35.

FROM THE PERSON OVERCOMES TO THE CULTURE OF OVERCOMING

A. I. Matsyna

*Deputy Head of the branch of academic and scientific work of military educational and scientific center of the air force
“Air Force Academy” (branch, Chelyabinsk), Chelyabinsk, Russia. matsyna@inbox.ru*

The article is devoted to phenomenon of overcome; the actuality of understanding total of human experience, integrating overcome the situation as the transcendence of human existence. As a scientific reserve study used the integrated model of the archaic culture of overcoming the dichotomy of life and death—metaphysics of Overcoming. Prospects for further study of the phenomenon of overcoming the author sees in the use of subject-energetic approach that brings to the biosocial level of understanding the phenomenon of overcoming. From these positions may further disclosure and understanding to the mechanism of overcoming, and those principles in the concept of the culture of overcoming.

Keywords: *anthropological crisis, a person overcomes, phenomenon of overcoming, metaphysics of overcoming, the dichotomy of life and death, death, initiation, the culture of overcoming*

References

1. Aristotel'. *Metafizika* [Metaphysics]. Moscow, Leningrad, 1934. 348 p. (In Russ.).
2. Bergson A. *Tvorcheskaya ehvolyutsiya* [Creative Evolution]. Moscow, 2006. 382 p. (In Russ.).
3. Gelen A. O sistematike antropologii [On the Taxonomy of Anthropology]. *Problema cheloveka v zapadnoy filosofii* [The Problem of Man in Western Philosophy]. Moscow, 1988. Pp. 152–201. (In Russ.).
4. Koval'chuk N.D. Antropologicheskiy krizis: puti vyhoda iz nego [Anthropological Crisis: Ways out of it]. *Uchenye zapiski Tavricheskogo natsional'nogo universiteta im. V.I. Vernadskogo. Seriya «Filosofiya. Kul'turologiya. Politologiya.Sociologiya»* [Scientific Notes of Taurida National University. Vernadsky. Series' "Philosophy. Cultural Studies. Political Science. Sociology"], 2010, vol. 23 (62), no. 1, pp. 50–53. (In Russ.).
5. Matsyna A.I. *Smert' kak ontologicheskaya kategoriya (Metafizika smerti)* [Death as an Ontological category (Metaphysics of Death). Thesis]. Chelyabinsk, 2006. 150 p. (In Russ.).
6. Nevelev A.B. Predmetnost' i energiynost' bytiya [Objectivity and Energetic Life]. *Bytiye cheloveka: problema edinstva v mnogoobrazii sovremennogo mira* [Being Human: The problem of Unity in Diversity of the Modern World. Proceedings of the international scientific conference]. Chelyabinsk, 2012. P. 9. (In Russ.).
7. Nevelev A.B. Predmetno-ehnergiynnyy metod [Subject-energetic Method]. *Filosofiya. Tolerantnost'. Globalizaciya. Vostok i Zapad—dialog mirovozzreniy* [Philosophy. Tolerance. Globalization. East and West—a dialogue of Worldviews: abstracts VII Russian Congress of Philosophy, Ufa, 6–10, October 2015. In 3 volumes, vol. I]. Ufa, RIP BSU Publ., 2015. P. 41. (In Russ.).
8. Nizhnikov S.A. Global'nyye problemy sovremennosti [Global Problems of the Present]. *Filosofiya* [Philosophy: a course of lectures]. Moscow, Examen Publ., 2006. 383 p. (In Russ.).
9. Plesner H. Stupeni organicheskogo i chelovek [Stages of Organic and Man]. *Problema cheloveka v zapadnoy filosofii* [The Problem of Man in Western Philosophy]. Moscow, 1988. Pp. 96–151. (In Russ.).
10. Plotnikov V.I. *Social'no-biologicheskaya problema* [The Socio-biological Problem]. Sverdlovsk, 1975. (In Russ.).
11. Sheler M. Polozheniye cheloveka v Kosmose [Man's Position in Space]. *Problema cheloveka v zapadnoy filosofii* [The Problem of Man in Western Philosophy]. Moscow, 1988. Pp. 31–95. (In Russ.).

УДК 101.1:316
ББК 87.6

ФЕНОМЕН МИФОТВОРЧЕСТВА В РАКУРСЕ ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

А. А. Цельковский

Липецкий государственный технический университет, Липецк, Россия

На примере психоаналитической традиции анализируется проблема психологической обусловленности феномена современного мифотворчества. Делается вывод о том, что процесс мифотворчества является неотъемлемым свойством общественного сознания и одним из условий его функционирования.

Ключевые слова: мифотворчество, социальная мифология, психоанализ.

Проблема современных форм мифотворчества без преувеличения является одной из самых актуальных в современной философии и других гуманитарных дисциплинах. Востребованность данной проблемы обусловлена существенной переоценкой роли мифологии и мифотворчества в различных социально-политических процессах. На данный момент большинством авторов, занимающихся разработкой проблем, связанных с мифологией, признаётся факт универсальности данного явления. В связи с этим возникает закономерный вопрос: в чём причина устойчивости феномена мифотворчества?

С одной стороны, устойчивость мифотворческих процессов может быть объяснена социально-политическими функциями мифологии. Современные социальные и политические мифы являются неотъемлемой частью политической практики. Что вообще представляет собой современная мифология и мифотворчество? По своей сути современные социальные или политические мифы являются идеологическими конструктами, а современное мифотворчество — частью идеологической практики. Несмотря на то что мифология как целостная система миропонимания больше не существует, тем не менее архетипические мифологические образы и сюжеты продолжают воспроизводиться в различных областях культуры: в религии, искусстве и, конечно же, в политике. То есть мифологические архетипы, воплощающие в себе социокультурный опыт, продолжают выполнять для общественного сознания роль своеобразных смысловых ориентиров в знаково-символическом пространстве социальной реальности. В частности, мифологические архетипы являются неотъемлемыми элементами любой идеологической системы. Таким образом, современная мифология и мифотворчество продолжают выполнять ряд значимых функций.

Но, с другой стороны, общественное сознание выступает не только потребителем социально-политических мифов, но и их творцом. Особенно отчётливо данная тенденция проявляется в кризисные периоды истории, когда процессы мифологизации и мифотворчества получают мощный импульс. Исследователи мифотворчества не раз обращали внимание, что в периоды культурных и социальных кризисов, характеризующихся потерей привычных духовно-нравственных ориентиров, массовое сознание, потерявшее ценностную опору, стремится обрести её в наиболее древних слоях сознания — в мифе. Исходя из этого можно предположить, что феномен мифотворчества имеет не только социальную и культурную, но и глубокую психологическую обусловленность. То есть можно с уверенностью утверждать, что в самом общественном сознании присутствует не только возможность, но даже потребность в мифотворчестве.

Неудивительно, что с момента появления психологии как самостоятельной научной дисциплины вопросы, касающиеся мифотворчества и мифологизации сознания, прочно вошли в её предметное поле. По замечанию К. Хьюбнера, «психологическая интерпретация придала мифу новое и донныне неизвестное значение» [6. С. 50]. В частности, В. Вундт, основатель экспериментальной психологии, выводил природу мифа из ярко выраженной эмоциональной окраски первобытного мышления. Исходя из этого В. Вундт считал, что склонность к мифотворчеству присуща не только архаическому сознанию, мифотворчество является характерной чертой и современного сознания. Черта эта актуализируется в подходящих социальных условиях. По его словам, «миф не представляет собой формы мысли, принадлежащей к невозвратному прошлому; он продолжает жить или

стремится вновь вернуться к жизни там, где он временно исчез» [1. С. 45].

Одним из самых плодотворных методов анализа феномена мифотворчества стал психоаналитический подход. Основоположник психоанализа З. Фрейд, будучи практикующим врачом, обратил внимание на схожесть фантазий и снов своих пациентов с некоторыми общеизвестными мифологическими сюжетами. По его словам, «душевнобольной и невротик сближаются... с первобытным человеком, с человеком отделённого доисторического времени» [4. С. 9]. Отсюда он делал вывод о том, что мифотворчество является универсальным свойством сознания человека.

Как известно, структура психики, по Фрейду, представлена тремя составляющими: «Оно», «Я» и «Сверх-Я». «Я» в личности человека репрезентует слой осознанного, систематизированного опыта. «Сверх-Я» — совокупность идеалов, ценностей и норм, навязываемых индивиду обществом, это морально-нравственный регулятор поведения человека. «Оно» — нижний и самый мощный пласт психики, область бессознательного, сосредоточение биологических инстинктов, страстей, аффектов, нереализованных желаний. Согласно З. Фрейду, именно бессознательное оказывает решающее влияние на мысли и поведение человека. Через понятие «бессознательное» З. Фрейд определял и сущность мифа, который представляет собой результат психической активности бессознательного. Актуализация тех или иных сублимированных комплексов, инстинктов или страхов приводит к возникновению мифа. Например, важнейший, по З. Фрейду, сексуальный комплекс (эдипов комплекс) актуализируется в виде сюжета мифа о царе Эдипе, убивающем собственного отца и берущем в жёны мать. З. Фрейд пишет по поводу мифологического образа Эдипа: «Судьба его захватывает нас потому, что она могла бы стать нашей судьбой, потому что оракул снабдил нас до нашего рождения таким же проклятием, как и Эдипа» [5. С. 170].

З. Фрейд не стремился создать полноценную философию мифологии, миф для него оставался лишь средством иллюстрации своих теорий. Тем не менее именно благодаря основателю психоанализа феномен мифотворчества и, в частности, современного мифотворчества получил качественно новую трактовку.

Не менее известным представителем психоаналитического направления в интерпретации мифа является К. Г. Юнг. Следует отметить, что в от-

личие от З. Фрейда в концепции К. Г. Юнга миф занимает центральное место. Структура психики человека, предложенная З. Фрейдом, использовалась и К. Г. Юнгом, за исключением одного важного отличия. К. Г. Юнг полагал, что в бессознательном присутствуют два уровня: первый основан на индивидуальном личностном опыте человека, второй же является внеличным, коллективным. То есть, по К. Г. Юнгу, помимо бессознательного в человеческой психике присутствует ещё один глубинный слой — коллективное бессознательное. Данную составляющую психики К. Г. Юнг характеризовал следующим образом: «В отличие от личной природы сознательной психики существует какая-то вторая психическая система, по характеру своему коллективная, не-личностная, — и это наряду с нашим сознанием, которое, со своей стороны, по природе сплошь личностно... Коллективное бессознательное не развивается индивидуально, но получено по наследству. Оно состоит из пресуществующих форм, архетипов, которые только вторично могут стать сознательными и которые придают содержаниям сознания твердоочерченные формы» [7. С. 13]. Коллективное бессознательное представляет собой хранилище, в котором заключён огромный опыт всех предшествующих поколений людей. Коллективное бессознательное формируется и передаётся на генетическом уровне и рациональному осмыслению не поддаётся. Единственным способом расшифровки содержания коллективного бессознательного является анализ его архетипов.

Хотя «архетип» является ключевым понятием концепции К. Г. Юнга, в своих работах он не давал ему чёткого исчерпывающего определения. В общем виде под архетипом К. Г. Юнг понимал некие универсальные первичные элементы или составные части коллективного бессознательного, благодаря которым оно проявляется в сфере сознания. При этом К. Г. Юнг акцентировал внимание на том, что архетип — это не конкретный наглядный образ или определённый образец поведения, а скорее тенденция к их формированию. То есть архетипы являются собой устойчивые смысловые ориентиры или векторы, благодаря которым сознание человека имеет возможность «соприкоснуться» с содержанием коллективного бессознательного. Архетипы представляют собой первичную априорную основу любого сюжета, в том числе и мифологического. То есть, по К. Г. Юнгу, миф есть непосредственная

проекция бессознательного в сферу сознания. Архетип как обобщённый опыт бесчисленных поколений предков, хранящийся в коллективном бессознательном, актуализируется и обретает наглядный образ в мифологических сюжетах.

Для характеристики устойчивых мифологических мотивов и образов, проявляющихся в самых разнообразных культурных контекстах, К. Г. Юнг использовал понятие «мифологема». В одной из своих работ, написанных совместно с религиоведом К. Кереньи, К. Г. Юнг задаётся вопросом: почему современный человек, давно утративший опыт непосредственного переживания мифологии, вновь и вновь обращается к её сюжетам? Для ответа на данный вопрос К. Г. Юнг обращается к содержанию мифологии, к её материалу. По К. Г. Юнгу: «традиция с незапамятных времён хранила этот материал в повествованиях о богах и богоподобных существах, героических битвах и странствиях в подземный мир — повествованиях (“мифологема”, пожалуй, — лучшее древнегреческое слово, выражающее их смысл), известных всем, но тем не менее далёких от окончательного оформления, ибо они являются источником для нового и нового творчества. Мифология есть движение этого материала: это нечто постоянное и мобильное, субстанциональное и всё же не статичное, способное к трансформации» [8. С. 7]. К. Г. Юнг совершенно справедливо замечает, что мифология не исчезает в историческом процессе, она сохраняется, но в некотором «искусственном» виде, например, в поэзии. Образы богов, героев и фантастических существ, некогда имевших буквальное значение, теперь же представляют собой лишь красочные поэтические фигуры. Тем не менее, их универсальность говорит о важнейшем культурном значении мифологии, по сути, не утраченном до настоящего времени. Термин «мифологема» демонстрирует универсальность мифологических мотивов и сюжетов, и в то же время их пластичность и динамичность, способность видоизменяться, проявляясь в самых разнообразных контекстах. Таким образом, можно сказать, что миф — это выражение глубинной духовной природы человека. Этим и объясняется универсальность феномена мифотворчества.

Интерпретация мифа и мифотворчества, предложенная К. Г. Юнгом, приобрела многочисленных последователей, среди которых стоит выделить фигуру Дж. Кэмпбелла — исследователя в области сравнительного религиоведения и мифологии. В центре научного интереса

Дж. Кэмпбелла находится поиск «мономифа». Под мономифом исследователь понимал универсальную архетипическую схему, присущую любому мифологическому сюжету о жизни и странствиях героя. Структура сюжета мономифа может быть представлена как последовательность нескольких этапов жизненного пути героя. Первый этап Дж. Кэмпбелл характеризовал как «зов к странствиям», приняв который, герой разрывает со своей прежней жизнью, то есть теряет свою социальную роль и становится на путь духовных исканий. Далее идёт описание череды испытаний, фактически выполняющих функции инициации, пройдя которые герой духовно перерождается. Финал мифа — преображение героя. При этом, как правило, кульминационный момент мифа описывает гибель героя. Однако герой, проходя через физическую смерть, обретает бессмертие духовное. Специфика мифа о герое заключается в том, что он по сути своей описывает психологическое созревание и духовное совершенствование любого человека. Каждый важный этап жизни человека неизбежно сопровождается кризисной ситуацией, связанной со сменой социальной роли и соответствующей психологической трансформацией. Задача мифа заключается в том, чтобы с помощью соответствующих ритуалов инициации или обрядов перехода должным образом провести человека через все жизненные этапы и помочь ему обрести мудрость и духовную целостность. Таким образом, по Дж. Кэмпбеллу главной функцией мифа является, если можно так выразиться, гармонизация человека, его сознания и внутреннего духовного мира.

Подобный взгляд на природу и роль мифологии особенно ярко просматривается в классификации функций мифа, предложенной Дж. Кэмпбеллом. Данная классификация, на наш взгляд, наиболее ясно демонстрирует функциональную направленность традиционной мифологии.

Согласно Дж. Кэмпбеллу, основными функциями мифа в традиционных обществах являются: мистическая, космологическая, социальная и психологическая. Первую, так называемую мистическую функцию, Дж. Кэмпбелл описывает следующим образом: «Традиционно первейшей функцией является примирение сознания с предпосылками его существования, сиречь с самой природой жизни» [2. С. 39]. Миф представляет собой систему, с помощью которой человеческий разум не только постигает окружающую действительность, но и наполняет её смыслом. «Такова пер-

вая функция мифологии — пробудить в человеке чувство благодарности и благоговейного трепета перед той вселяющей ужас тайной, которая есть бытие» [2. С. 45]. Именно чувство сакрального, священного трепета составляет сущностную основу мифа.

Далее автор пишет: «Вторая функция мифологии заключается в том, чтобы дать индивидууму образ космоса, образ окружающей его вселенной, который и станет источником и средством поддержания в индивидууме того самого священного трепета» [Там же]. Миф формирует в сознании человека образ окружающего мира.

Третья функция, социальная, призвана обосновать правомерность того или иного общественно-го устройства. «Социальный порядок традиционного, основанного на мифологии общества, столь же истинен и не подвержен никакой критике, как и законы самой природы» [Там же. С. 48]. Строго говоря, в традиционных обществах ещё нет чёткого разделения природы и социума. Социальный порядок, по сути, является отображением порядка природного.

И, наконец, о четвёртой, психологической, функции Д. Кэмпбелл пишет: «Миф должен провести индивидуума последовательно через все стадии жизни — от рождения через зрелость, старость и смерть. Мифология обязана сделать это в соответствии с социальным порядком его группы, картиной космоса, принятой в его группе» [Там же. С. 50].

Нельзя не заметить, насколько плавно и органично одна функция переходит в другую, образуя целостную завершённую систему. Миф наполняет окружающий человека мир и его жизнь смыслом, создаёт образ Вселенной, который, в свою очередь, ложится в основу общественного устройства. Общество и Вселенная по сути являются неразделимым целым. Наконец, миф помогает человеку, как части Космоса и общества, найти своё место в социуме.

Дж. Кэмпбелл акцентировал внимание на том, что современное рационализированное сознание не полностью утрачивает способность к правильному прочтению и восприятию мифологических символов. Современная литература, кинематограф или массовая культура неизбежно эксплуатируют элементы мономифа. Отсюда следует вывод об универсальности мифа как культурного феномена. По словам Кэмпбелла, «по всему населённому миру, во все времена и при любых обстоятельствах человеческое мифотворчество никогда не увядало; всякое порождение человеческого тела и духа есть плод вдохновения, черпаемого из этого живого источника» [3. С. 17].

Миф в трактовке психоаналитического подхода приобрёл значение непреходящей и необходимой функции сознания. Миф не наивное заблуждение и не примитивная философия, а живой духовный и социальный феномен, оказывающий колоссальное влияние на индивида и общество, а мифотворчество — это неотъемлемая функция сознания. Более того, современное общественное сознание подвержено мифологизации и мифотворчеству в меньшей степени, чем сознание архаическое.

Таким образом, можно заключить, что, несмотря на значительные трансформации традиционной мифологии в процессе десакрализации и рационализации, мифологические архетипы неизменно присутствуют в структуре общественного сознания, обуславливая процессы ремифологизации и мифотворчества. Естественно, под мифотворчеством подразумевается не возврат к мифологическому мышлению. Современное мифотворчество — это актуализация мифологических архетипов и их реализация в духовном пространстве социальной реальности. В этом отношении современное мифотворчество — это способ артикуляции универсальных духовных и социальных ценностей, попытка осмысления социального бытия.

Список литературы

1. Вундт, В. Очерк психологии / В. Вунд ; пер. с нем. Г. Паперны. — М. : Кн. клуб «Книгобек» ; СПб. : Северо-Запад, 2015. — 464 с.
2. Кэмпбелл, Дж. Пути к блаженству: мифология и трансформация личности / Дж. Кэмпбелл ; пер. с англ. А. Осипова. — М. : Открытый мир, 2006. — 320 с.
3. Кэмпбелл, Дж. Тысячеликий герой / Дж. Кэмпбелл ; пер. с англ. А. П. Хомика. — М. : Рефл-бук, АСТ ; Киев : Ваклер, 1997. — 384 с.
4. Фрейд, З. Толкование сновидений / З. Фрейд ; пер. с нем. Я. М. Когана. — Киев : Здоровья, 1991. — 384 с.

5. Фрейд, З. Тотем и табу : пер. с нем. / З. Фрейд. – М. : АСТ, 2006. – 253 с.
6. Хюбнер, К. Истина мифа / К. Хюбнер ; пер. с нем. И. Касавина. – М. : Республика, 1996. – 448 с.
7. Юнг, К. Г. Душа и миф. Шесть архетипов / К. Г. Юнг ; пер. с нем. А. А. Спектор. – М. : АСТ ; Минск : Харвест, 2005. – 400 с.
8. Юнг, К. Г. Структура психики и архетипы / К. Г. Юнг ; пер. с нем. Т. А. Ребеко. – М. : Акад. проект, 2007. – 303 с.

Сведения об авторе

Цельковский Алексей Андреевич — кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Липецкий государственный технический университет. Липецк, Россия. alts1085@mail.ru

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 8 (390).

Philosophy Sciences. Iss. 41. Pp. 36–40.

PHENOMENON OF A FORMATION OF MYTHS IN A FORESHORTENING OF PSYCHOANALYTIC TRADITION

A. A. Tselykovskiy

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

In article on the example of psychoanalytic tradition the problem of psychological conditionality of a phenomenon of a modern formation of myths is analyzed. As a result of a research in article the conclusion that process of a formation of myths is the integral property of public consciousness and one of conditions of its functioning is drawn.

Keywords: *formation of myths, social mythology, psychoanalysis.*

References

1. Wundt V. *Oчерk psikhologii* [Outline the Psychology]. Moscow, Book club Knigovek; St. Petersburg, Northwest Publ., 2015. 464 p.
2. Campbell Dzh. *Puti k blazhenstvu: mifologiya i transformatsiya lichnosti* [Ways to Pleasure: Mythology and Transformation of the Personality]. Moscow, Open world Publ., 2006. 320 p.
3. Campbell Dzh. *Tysyachelikiy geroy* [The Hero with a Thousand Faces]. Moscow, Refl-buk, AST Publ., Kiev, Vakler Publ., 1997. 384 p.
4. Freyd Z. *Tolkovaniye snovideniy* [Interpretation Dreams]. Kiev, Zdorovya Publ., 1991. 384 p.
5. Freyd Z. *Totem i tabu* [Totem and the Taboo]. Moscow, AST Publ., 2006. 253 p.
6. Khyubner K. *Istina mifa* [The Truth the Myth]. Moscow, Republic Publ., 1996. 448 p.
7. Yung K.G. *Dusha i mif. Shest' arkhetipov* [Soul and Myth. Six Archetypes]. Moscow, АСТ; Минск, Kharvest Publ., 2005. 400 p.
8. Yung K.G. *Struktura psikhiki i arkhetipy* [Structure of Mentality and the Archetypes]. Moscow, Academic Project Publ., 2007. 303 p.

УДК 008.001
ББК 71.06

КУЛЬТУРНЫЕ И КОММУНИКАТИВНЫЕ (ЯЗЫКОВЫЕ) БАРЬЕРЫ В МЕЖДУНАРОДНОМ БИЗНЕСЕ

С. В. Михельсон

Красноярский государственный аграрный университет, Красноярск, Россия

Изучены особенности языка деловой культуры, влияние национальной культуры и стиля общения, которые могут вызвать значительные трудности и негативно повлиять на международную бизнес-деятельность. Проанализированы различные культурные и коммуникативные барьеры в межкультурной деловой коммуникации у представителей разных стран.

Ключевые слова: культура, деловая культура, международные коммуникации, язык, национальный компонент.

Реалии современной экономики вывели на первый план проблему коммуникации, которая стала стратегическим ресурсом для бизнеса. Коммуникации деловой культуры современного мира, как внутренние, так и внешние, отличаются от классического понимания экономической теории. В первую очередь достижения гуманитарных наук, в частности исследования коммуникации антропологами К. Леви-Строссом, Л. Леви-Брюлем, Л. Уайтом, философами В. С. Библером, М. Бубером, культурологами Ю. М. Лотманом, В. В. Ивановым и др., включили в неё как основной компонент язык. Применительно к деловой культуре — это язык деловых коммуникаций, который, основываясь на естественном языке, всё же имеет особенности, связанные как с традициями культуры, так и с адаптационными особенностями национального языка. «Бизнес является как минимум не менее важной и объёмной сферой человеческой деятельности, а подязык бизнеса и бизнес-коммуникация обладают своими специфическими свойствами, требующими изучения» [2].

Множество авторов занимались исследованиями современного мира, деловой культуры и коммуникации. Исследованиями в области этнических трансформаций законов бизнеса и деловой культуры занимались Э. О. Афанасьев, А. Андреев и И. Гладков, Н. В. Жданов, И. Латышев, Д. Р. Льюис, Т. А. Милославская и др. Основой исследований становятся классические труды по экономической этике М. Вебера, по психологии поведения К. Г. Юнга, по политической экономии К. Маркса, Ф. Энгельса, по экономической теории А. Смита, Д. Юма, Т. Гоббса и др. Результатом становится утверждение, что люди рациональны, всегда ищут для себя прибыль, эго-

истичны и что эгоизм занимает центральное место в нашем мышлении. На этом утверждении последние 300 лет строятся все экономические отношения как внутри государств, так и на международной арене. Однако в последние несколько десятилетий классические схемы экономической теории стали подвергаться критике. Оказалось, что экономические теории не имеют всеобщего характера и в странах незападной экономики часто наталкиваются на «подводные камни культуры», которые могут привести к полностью противоположному результату, нежели провозглашённая теорией. Так, исследования, проведённые исследовательским подразделением Economist Group в 2012 г., показали, что 61 % международных компаний сталкиваются с трудностями из-за культурных и языковых барьеров, 50 % жалуются на непонимание сторон. В этом же отчёте сказано, что потери по указанным причинам составляют порядка 30 % возможной прибыли компаний [7]. Соответственно, мы можем сделать вывод, что проблематика экономической, а шире — деловой культуры и коммуникации — становится всё более актуальной не только для научных изысканий, но и для практического применения в повседневной жизни.

Язык не существует вне культуры как «социально унаследованной совокупности практических навыков и идей, характеризующих наш образ жизни» [2. С. 185].

Реальное употребление языка в речи во многом зависит от социокультурных «фоновых знаний». Между текстами деловой и повседневной культуры устанавливаются коммуникативные связи. Именно в процессе коммуникации создаются правила экономического поведения, возникает хозяйственная этика, понятия богатства

и бедности, способы законного и незаконного накопления богатства. Действительно, пути для ведения бизнеса в различных национальных контекстах можно поставить под сомнение в ряде направлений. В результате в повседневной культуре возникают языковые понятия, которые в рамках национального менталитета наиболее полно отражают ценности деловой культуры. В этом отношении национальный язык становится той структурой, которая, с одной стороны, воспринимает и закрепляет экономические реалии, а с другой, накладывает определённые ограничения на функционирование понятий структурой и законами национального языка. «Культура вербализуется в языке», «культурные смыслы и ценности, являющиеся ядром культурных универсалий, задаются языком и транслируются через язык», «ценности и культура сопрягаются через язык» [3. С. 155]. Эти положения в аспекте межкультурного взаимодействия актуализируют поиски специализированных смыслов и ценностей типов и видов культур, закреплённых в языке.

Без сомнений, естественный язык и объединённые в семиотические системы знаки являются базовыми элементами культуры, но функционирование в современном коммуникативном поле деловой культуры выявило их собственные, отличные от устоявшихся представлений особенности. В семиотических системах деловой культуры открылись специализированные признаки функционирования не только чётко и конструктивно однозначных систем естественных языков, но и специфики возникновения «вторичных моделирующих систем», которые и позволяют нам «строить модели мира или его фрагменты» [1].

Так, например, культурные коды цвета связались в деловой культуре многих стран «как со значением (в самом широком смысле), так и с сообщением, обусловленным актом коммуникации» [4. С. 11]: голубые фишки (англ. blue chips) — акции или ценные бумаги наиболее крупных компаний; чёрный, подпольный рынок и серый рынок, который характеризуется продажей дефицитных товаров со значительной наценкой (англ. black/grey market) и т. п.

Следовательно, язык отражает все эмоциональные составляющие любой человеческой деятельности, в том числе и деловой: позитивные или негативные эмоционально окрашенные слова, постоянно появляясь в разговорной речи, могут быть использованы и в деловых текстах, в ситуациях, когда участники коммуникативного про-

цесса вольны выбирать наиболее подходящие средства выражения.

Участники коммуникации опираются и на семиотические ресурсы национальных культур, которые определяют видение приемлемых или ожидаемых норм и практик деловой культуры. Если самобытность или схожесть различных культур достаточно очевидна, то процесс коммуникации идёт быстро и в большинстве случаев может перерасти в диалог культур. Но часто в решении практических ситуаций возникают коммуникативные барьеры. Вопросы коммуникативных барьеров являются главным объектом анализа культурной внешней среды и постоянного контроля в ходе практической деятельности. Коммуникативные барьеры чаще всего возникают на деловых встречах, конференциях, презентациях, которые, являясь неотъемлемой частью деловой культуры, часто не рассматриваются работниками многонациональных фирм как сложные и требующие соответствующей подготовки в плане языка и культуры, но их результаты существенно зависят от понимания различий национальных культур. Непонимание из-за культурных различий, в настоящее время, является самым большим препятствием для продуктивного международного сотрудничества. Данные слова можно подкрепить статистическим анализом, проведённым журналом *Competing across Borders*. Отмечается, что различия в «культурных традициях» (51 %) и «разных нормах на рабочем месте» (49 %) становятся величайшими угрозами, которые мешают бесперебойному функционированию международных отношений [7]. Избежать конфликтов и межкультурных, межэтнических столкновений, на наш взгляд, возможно лишь при условии терпения и толерантности по отношению к другим культурам, другим системам ценностей, другим манерам поведения.

Если говорить о таких направлениях, как западная и восточная деловая культура, то важно отметить, что именно при их деловом взаимодействии и возникают культурные и коммуникативные трудности и подводные камни. Так, например, американское деловое сообщество применяет свои привычные языковые фразы и шаблоны, которые не приемлемы в восточной деловой культуре: *Let's get down to business* (Давайте приступим к делу); *Who wants to start the ball rolling?* (Кто желает начать...); *To pay lip service* (Не заморачивайтесь!). Идиоматические выражения в деловой коммуникации имеют ярко выраженный

окрас национальной культуры, что ведёт к полнейшему непониманию со стороны партнёров восточной культуры.

Например, западные бизнесмены, проводя деловые переговоры, думают в основном о себе. Им важно донести свою точку зрения до собеседника, а иногда даже навязать её. Такая тенденция наблюдается и в России. В Японии бизнесмен всегда подчёркивает, что ему хочется узнать точку зрения оппонента. Агрессивный американский стиль в деловой коммуникации вряд ли будет благосклонно воспринят в Китае и может рассматриваться как весьма непрофессиональный. В начале встречи китайские партнёры будут обращать особое внимание на поведение и манеры оппонента.

Когда важные международные связи портятся, это вредит бизнесу, он терпит финансовые убытки и, конечно же, портится репутация. В связи с этим возникают вопросы о межкультурной компетентности, которая определяется возможностью межперсональной коммуникации партнёров в специальном контексте, о значимости культурных различий, способности их осознать, понять и адекватно учесть их в процессе коммуникации [6. С. 5]. Поэтому, наверное, неудивительно, что, когда мы размышляем о международной экспансии, многие предпочитают закрепиться сначала в тех странах, с которыми они могут быть более совместимы культурно.

Подводя итог проведённому исследованию, мы можем сделать вывод, что различия в культурных нормах и ценностях влияют не только на выбор потребителей, но и на деловые взаимоотношения

с зарубежными партнёрами. В международном бизнесе могут возникнуть трудности (коммуникативные барьеры) не только из-за культурных различий стран, а также проблемы чисто коммуникативного характера, связанные с различиями в уровне социального и экономического развития, нравах, правовых нормах, языке, культурных и религиозных обычаях и традициях. Причём часто затруднения возникают на уровне не культур, а личностей, которые выступают как самобытные представители культур. При этом они являются типичными представителями национальной культуры, но в условиях деловой культуры могут проявлять и аффективные позиции культуры. Необходимо чётко понимать, что на фоне существования общечеловеческих ценностей, таких как трудолюбие, патриотизм, мужество, целеустремлённость, у каждой культуры есть свои особенности их интерпретации. Другими словами, в многонациональный мир бизнеса каждый участник приносит свою матрицу культурной идентичности, которая определяет сценарии его поведения в деловых переговорах, в оформлении документов, в понимании удачной сделки и т.п. Эти сценарии коммуникативного поведения в деловой среде определяются множеством культурных и социальных факторов: национально-культурными позициями по отношению к коммуникативному процессу, языковыми стандартами, социальными практиками, временными и интеракционными обстоятельствами, особенностями личности коммуникантов, решаемыми проблемами и т.д.

Список литературы

1. Городищева, А.Н. Семиотика программного обеспечения в культурологическом аспекте [Электронный ресурс] / А.Н. Городищева // *Соврем. проблемы науки и образования*. – 2013. – № 5. – URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/semiotika-programmnogo-obespecheniya-v-kulturologicheskom-aspekte> (дата обращения: 02.03.2016).
2. Данюшина, Ю.В. Бизнес-лингвистика — новое синергетическое направление прикладной лингвистики [Электронный ресурс] / Ю.В. Данюшина // *Вестн. Ленинград. гос. ун-та им. А.С. Пушкина*. – 2010. – № 2. – URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/biznes-lingvistika-novoe-sinergeticheskoe-napravlenie-prikladnoy-lingvistiki> (дата обращения: 05.12.2014).
3. Жилаева, О.А. Роль языка в становлении профессиональной культуры врача : дис. ... канд. культурологии / О.А. Жилаева. – Улан-Удэ, 2009.
4. Новиков, Ф.Н. Динамика культурных кодов и её отражение в семиотическом поле цветообозначения (в русском, английском и французском языках) : дис. ... канд. филол. наук / Ф.Н. Новиков. – М., 2012.
5. Сепир, Э. Язык. Введение в изучение речи / Э. Сепир // Сепир, Э. *Избранные труды по языкознанию и культурологии* : пер. с англ. – М. : Прогресс, 1993.
6. Шкутина, Л.А. Межкультурная компетентность: понятие, структура и содержание / Л.А. Шкутина, Б.Ж. Жанкина // *Вестн. Караганд. ун-та. Сер. Педагогика*. – 2012. – № 3 (67).

7. Competing across borders. How cultural and communication barriers affect business [Электронный репорт] // Economist Intelligence Unit report. – 2012. – URL: <http://www.ef.com.tr/~/media/efcom/2012/loc/documnt-download/EIU-report> (дата обращения: 17.11.2015)

Сведения об авторе

Михельсон Светлана Викторовна — аспирант кафедры делового иностранного языка, Красноярский государственный аграрный университет. Красноярск, Россия. autel@inbox.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 8 (390).
Philosophy Sciences. Iss. 41. Pp. 41–46.*

CULTURAL AND COMMUNICATIVE (LANGUAGE) BARRIERS IN INTERNATIONAL BUSINESS

S. V. Mikhelson

Krasnoyarsk State Agrarian University, Krasnoyarsk, Russia. autel@inbox.ru

This article focuses on the language features of business culture, influence of national culture and style of communication, which can cause considerable difficulties and negatively affect by international business activities. The article presents the analysis of different cultural and communication barriers in intercultural business communication between representatives of different countries.

Keywords: *culture, business culture, international communication, language, national component.*

References

1. Gorodischeva A.N. Semiotika programmnogo obespecheniya v kul'turologicheskom aspekte [Semiotics of Software in Cultural Aspect]. *Sovremennyye problemy nauki i obrazovaniya* [Modern Problems of Science and Education], 2013, no. 5. Available at: <http://cyberleninka.ru/article/n/semiotika-programmnogo-obespecheniya-v-kulturologicheskom-aspekte> (accessed: 02.03.2016). (in Russ.).
2. Danushina Yu.V. Biznes-lingvistika — novoye sinergeticheskoye napravleniye prikladnoy lingvistiki [Business Linguistics — a New Synergetic Direction of Applied Linguistics]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina* [Vestnik of Leningrad State University named after A. S. Pushkin], 2010, no. 2. Available at: <http://cyberleninka.ru/article/n/biznes-lingvistika-novoe-sinergeticheskoe-napravlenie-prikladnoy-lingvistiki> (accessed: 05.12.2014). (in Russ.).
3. Zhilyaeva O.A. *Rol' yazika v stanovlenii professional'noy kul'tury vracha* [Role of Language in the Formation of Professional Culture of a Doctor. Thesis]. Ulan-Ude, 2009.
4. Novikov F.N. *Dinamika kulturnikh kodov i yeyo otrazheniye v semoiticheskom pole tsvetooboznacheniya (v russkom, angliyskom i frantsuzhskom yazikakh)* [Dynamics of Cultural Codes and its Reflection in the Semiotic Field of colourablechange (in Russian, English and French). Thesis]. Moscow, 2012. (In Russ.).
5. Sepir E. *Yazik. Vvedeniye v izucheniye rechi* [Language. Introduction to the Study of Speech]. *Izbranniye trudy po yazikoznaniyu i kul'turologii* [Selected Works on Linguistics and Cultural Studies]. Moscow, 1993. (In Russ.).
6. Shkutina L.A., Genkina B.J. *Mezhkul'turnaya kompetentnost': ponyatiye, struktura i sodержaniye* [Intercultural Competence: Concept, Structure and Content]. *Vestnik Karagandinskogo universiteta, sriya Pedagogika* [Vestnik of Karaganda University, series Pedagogy], 2012, no. 3 (67). (In Russ.).
7. Competing across Borders. How Cultural and Communication Barriers Affect Business. *Economist Intelligence Unit report*, 2012. Available at: <http://www.ef.com.tr/~/media/efcom/2012/loc/documnt-download/EIU-report> (accessed: 17.11.2015)

УДК 130.2
ББК 87.3+71.1

ИГРОИЗАЦИЯ КУЛЬТУРЫ ПОСТМОДЕРНА И СОВРЕМЕННЫЕ ПРАКТИКИ ЭСКАПИЗМА

О. Н. Новикова

Уральский государственный лесотехнический университет, Екатеринбург, Россия

Рассматривается взаимосвязь игрового характера культуры постмодерна и современных практик эскапизма. Автор выделяет продуктивную и деструктивную формы эскапизма, рассматривая их как механизмы борьбы со стрессом, реализуемые через игровые практики, демонстрирующие все новые способы спастись от повседневности в мире иллюзий и грёз.

Ключевые слова: *игроизация культуры, игровые практики, продуктивный эскапизм, деструктивный эскапизм.*

Игра охватывает всю жизнь человека, проходит через все стороны, грани, качества человеческого бытия. По мнению Е. Финка, она «пронизывает все основные феномены человеческого существования, будучи неразрывно переплетённой и скреплённой с ними» [1. С. 432]. Опираясь на субъективизм жизни, каждый человек интуитивно знает, что есть игра, но трактует её по-своему, с учётом личного восприятия, собственного опыта. Реализуясь в становлении, развитии личностной свободы, социальной адаптации индивида, игровое содержание наполняет новым смыслом и ценностью пространство повседневности. Стремление убежать от рутины жизни, опасности окружающей среды в мир грёз, игровых фантазий базируется на продуктивном эскапизме, ориентированном на престиж, процветание, получение удовольствия, удовлетворение от каждого мига жизни.

Эпоха постмодерна как «культура избытка» провозгласила новую реальность как гиперреальность (Ж. Бодрийяр), наполненную символической симуляцией (от лат. *simulare* — притворяться), как модели, способной меняться в зависимости от цели применения (Платон, Ж. Делез, Ж. Бодрийяр и др.). Потребление данных знаков и символов становится необходимостью, способной отобразить аксиологические координаты жизни индивида, выступающие как символы счастья, удачи, власти, престижа, благополучия. Переосмысление старого, нововидение чего-то отличного от предыдущего внедряются в современное жизненное пространство человека через феномен игроизации. В отечественную науку данный термин Л. Т. Ретюнских ввела и определила как «проникновение различных элементов игрового мира в другие сферы бытия» [2. С. 162].

Ведь, как отмечает Ж. Бодрийяр, «именно игровая деятельность всё более управляет нашими отношениями к вещам, к людям, к культуре, к досугу, иногда к труду, а кроме того, к политике» [3. С. 149]. Игроизация социума определяет тип социокультурного развития общества, предпочитающего потребление определённых товаров и услуг, нацеленных на стилизованный образ, контекст, модные тенденции жизни, проявленные в игровом эскапизме. Выступая в качестве нормативных регуляторов, игровые практики нацеливают индивида на получение удовольствия с одновременной выгодой и пользой для себя, через погружение в альтернативную реальность. Смоделированное по своему желанию игровое пространство становится надёжным, стабильным и безопасным местом обитания человека, гарантирующим иллюзию объективности, ведь в нём задействовано огромное количество современников, действующих по одним и тем же правилам, создающих новую объективную реальность. Реализуя в данном пространстве некую социальность, неукоснительно выполняя навязанную или выбранную роль, индивид получает мнимое чувство свободы, симулякр исполнения данного ему алгоритма.

Стремясь выйти за пределы своего «я», нивелируя рассудочную и рациональную деятельность, человек вольно или невольно реализует эскапистские стратегии как возможности и способы решения личных проблем в любой активной деятельности: карьере, работе, досуге, ролевых играх, следовании моде, виртуальной среде и т. д.

Виртуальный мир становится жизненным пространством, объединяющим воедино рациональный информационный поток и иррациональные субъективные фантазии индивида.

В виртуальной среде индивид попадает не просто в иную реальность, с другими телами, ландшафтами, инородными предметами (симулякрами), замещающими настоящий мир, он сам становится «развеществлённым» телом, тем самым симулякром, способным по-новому ощутить бытие, обретая иной телесный и психологически-эмоциональный облик. Он конструирует себя, трансформирует время и пространство под свои потребности, чаянья и желания. Изменяя самость в понимании тела, воли, самой личности, индивид погружается и существует одновременно в двух измерениях: компьютерный стол — реальный мир, со статической активностью, и виртуальная среда — активная преобразовательная деятельность. Данный формат существования помогает индивиду справиться с проблемами, неустроенностью реального бытия, даёт возможность быть другим, иным, отличным от себя настоящего. Но нередко он означает и бегство от проблем в мир грёз и иллюзий, яркой, захватывающей нереальной реальности.

В связи с этим следует отметить, что эскапизм как механизм борьбы со стрессом выполняет защитную функцию и реализуется в двух формах: продуктивной или деструктивной. Продуктивный эскапизм основан на фантазии, желании реализовать свою мечту, примерить иную идентичность, найти и продемонстрировать идеального себя, он мотивирует современника «зависать» в киберпространстве, создавая иные другие реальности, проживая одновременно несколько жизней. Ведь так просто и явлено общаться, находясь на разных полюсах и континентах, осуществлять покупки онлайн, не выходя из дома, вести деловые переговоры, согласовывая рабочие моменты по и-мейл. Знакомиться и поддерживать отношения на сайтах знакомств, общаться с друзьями и единомышленниками, обмениваясь последними новостями и идеями, испытывать судьбу в интернет-казино, делиться личными откровениями и перипетиями жизни с незнакомыми людьми, скрыв своё лицо за ником или аватаркой.

Но уход от реального мира подчас не решает текущие проблемы, а накапливает их, ведь мир фантазии и грёз — лишь симулякр реализации социального потенциала, где повседневность предстаёт как жестокая и бессмысленная реальность, обезличивающая функционально и социально индивида. Так проявляется деструктивный эскапизм, где человек, избегая активных дей-

ствий в реальном мире, существует в виртуальной среде.

Виртуальные игровые практики, пробуждая эмоции, отвлекая от повседневных будней, бессознательно вырабатывают рефлексy, привычки, предпочтения и желания не только конкретного индивидуума, но и группы людей, задействованных в коммуникационном обмене, что свидетельствует о групповом эскапизме. Сама идея принадлежности к той или иной группе подчас вызывает у индивида чувство удовольствия, удовлетворения, основанное на феномене групповой референции (соотнесение собственного и мнения другого при принятии решения и самооценки себя), совпадения ценностных позиций, понимания самотождественности, рефлексивного самоопределения вкупе с внерациональным постижением Другого через личностное самоотношение. Именно на этих факторах и основан огромный интерес людей к социальным сетям «Одноклассники», «ВКонтакте», «Facebook», «Мой мир» и др. Объединяясь в группы по интересам, целям, аксиологическим координатам, пользователи не только обмениваются информацией, но и выстраивают свою личную историю жизни, корректируемую и координируемую другими участниками виртуального мира, — такковы правила метаигры, так рождаются «метасюжеты». В метаигре, адаптируясь к нововведениям, соблюдая выстроенные кем-то правила, игрок манипулирует прежде всего собой, а затем уже другим участником процесса. Так индивидуальная идентичность растворяется в глобальной. Метасюжеты киберпространства легко вписывают индивида в общий формат жизни, демонстрирующий личные заслуги и достижения в соотношении с житейскими практиками товарищей, друзей, знакомых, людей одного поколения. Интернет-пространство, кино, телевидение, виртуальная реальность, новые технологии жизни — небольшой перечень из множества способов создания личной альтернативной реальности.

Agon, негласное соперничество реализовывается в личностной стратегии с чередующейся игрой масок, ведь анонимность и вседозволенность в сети дают ощущение свободы, творца, демиурга собственной жизни. Каждый пользователь (networked self) изначально уже включён в атмосферу карнавальности, интриги и авантюры. В сети можно найти массу вымышленных страниц, эфемерных дневников и выдуманных персонажей. Достаточно вспомнить аккаунты,

появившиеся после триумфа Гарри Поттера, героев «Сумерек», «Зачарованных», «Властелина колец» и т. д. Поклонники данных персонажей начинают действовать от лица выбранных героев: развивается новая сюжетная линия в рамках изначальной канвы, додумываются образы, которые воплощаются в сценариях, продолжениях романа, видеопостановках, клипах, сценках. Так рождается одна из современных практик эскапизма, связанная с замещением реала виртуальной, «новой» жизнью, отличной от обыденной.

Расширению современных практик эскапизма способствует также игровая симуляция жизни, в которой публичное и приватное пространства соединяются воедино. Публичное подчас воспринимается уже не как спектакль, а как реальная жизнь (достаточно вспомнить популярность и востребованность у современной молодёжи телешоу «Дом», «Дом-2», «Каникулы в Мексике», «Холостяк» и т. д.). Приватное перестало быть тайной, личные интимные взаимодействия становятся достоянием публичности (огромный интерес к фото ню из домашнего архива). Реалити-шоу формируют иллюзию, что жизнь — модель игры в жизнь. Современный кинематограф подтверждает это через поливариативность многочисленных игровых сюжетов («Джуманджи», «Игра», «Остаться в живых», «На игре», «Геймер», «Игры разума», «Смерть в эфире», «Независимая игра», «Голодные игры» и т. д.).

В современном обществе одна из главных характеристик игры — двойственность восприятия — становится нормой бытия, провоцируя личностно ориентированный эскапизм. Особая роль в процессе принадлежит медиаиндустрии, транслирующей потенциальные сценарии жизни, где все жизненные события переживаются как реально-нереальные игрища. Реализованные через публичные игры-соревнования, они демонстрируют силу, ловкость, выносливость, адаптивность (шоу «Последний герой», «Экстремалы», «Форт Боярд», «Без страховки» и т. д.). Разнообразие интеллектуальных игр, нацеленных на получение ответа на поставленный вопрос, заставляет не только участника, но и зрителя сопоставлять свои способности и смекалку с чужими знаниями и опытом, идентифицировать себя то оппонентом, то союзником в данном игровом формате («Что? Где? Когда?», «Самый умный», «Кто хочет стать миллионером?» «Своя игра», «Большой вопрос», «Умники и умницы» и т. д.). Ну а игры с фортуной базируются на архетипе «поймать

Жар-птицу» и осуществляются в лотереях, розыгрышах призов, вере в благосклонность фортуны, везение («Поле чудес», «Золотой ключ», «Русское лото» и т. д.).

Многочисленные реалити-шоу, проигрывая типичные ситуации личного и семейного взаимодействия, задают стандарты поведения, иные технологии предъявления себя. В результате формируется множественность единичного «я», в которой теряется индивидуальность. Огромное количество кочующих с канала на канал сериалов и скейт-шоу привлекательны для целевой аудитории благодаря разыгранным социальным характеристикам, задающим игровые образцы поведения в обществе («Кухня», «Физрук», «Интерны», «Бригада», «Молодёжка», «Реальные пацаны», «Универ», «Деффчонки» и др.).

Человек эпохи постмодерна не имеет реальных героев, авторитетов, кумиров для подражания, он создается в культурной среде, где об одном и том же человеке средства массовой информации распространяют противоречивые сведения. Поэтому притягательным становится персона, чьи действия и внешний вид эпатажируют, нарушают правила, стандарты, клише. Персона, известная всем, как правило, создаёт себя как внешне (пластическая хирургия, усиленная атлетическая нагрузка для выстраивания определённого внешнего облика, сознательная диета, применение фетишей: наколки, пирсинг, татуаж, мейкап, утрированные элементы одежды и т. д.), так и внутренне. Она, как правило, разыгрывает образ успешного, деятельного человека, совмещающая в себе черты гротеска и фарса. Всё это позволяет сказать, что возникают такие разновидности современных практик эскапизма, как эпатажные формы поведения, игра на публику.

«Транспозиционность» современного общества не только упразднила антагонизмы, но прежде всего создала искусственный мир, в котором стираются «мужское — женское», «прекрасное — безобразное», «великое — малое», «чёрное — белое» и т. д. Огромное количество людей, «совершенствуя» свою природу, реализуют себя в культуре транссексуалов, бодибилдинга, татуажа, пирсинга и т. д. Это их путь идентификации себя, демонстрации миру своих нереализованных желаний и потребностей. Лисси Мусса, автор современной игровой психотренинговой системы «ОК`сЮМОРон», выстроенной на утверждении, что жизнь — это увлекательная игра, позволяющая изменять реальность по своему желанию,

хотению и велению, сказала: «Все правила игры создаются по ходу игры». Это утверждение верно, если люди ориентируются на достижение какой-то цели, отвергают принятые нормы взаимодействия в данной ситуации, эпохе, культуре в целом.

В современной игроизированной культуре эскапизм проникает во все сферы жизни человека. Индивид выстраивает альтернативную версию себя в ролевой игре через погружение в другой, ирреальный мир. Ролевики, косплеи, аниме, манга, примеряя на себя выдуманную личину персонажа (сказки, мифа, кино и мультфильма, виртуальной истории и т.д.), не только копируют одежду, манеру речи, движения, но осознанно живут жизнью выбранного героя, оценивая данную роль, образ не только как хобби, проведение досуга, но и делая его своей работой, бизнесом, способом обеспечения своих материальных потребностей (реконструкторские клубы, флеш-мобы, платные селфи, видео- и чат-дневники и т.д.).

Игра становится серьёзным занятием, требующим наличия творческих и коммуникативных способностей. Креатив костюма, создание его собственными руками заставляют совершенствовать навыки рукоделия, практику забытых ремёсел, развиваться поэтическому, художественному, музыкальному, хореографическому или иному таланту. Необходимость общения с другими игроками, совместная проработка и разыгрывание выбранного сюжета расширяют коммуникативные возможности, способствуют формированию эмпатии и трансформации себя в рамках ролевой идентификации. Ролевая игра создаёт реальное пространство, где современник пробует себя в новом качестве, роли, положении. Данное игровое пространство комфортно (изначально ирреально), малобюджетно (каждый при желании может создать свой костюм исходя из материального достатка и потребности в атрибутах), психологически оптимально (базируется на доверии, сопричастности и солидарности), а главное, позволяет каждому получить ощущение востребованности, ценности и значимости.

Всё большую популярность в современной жизни приобретают реальные квесты, новый вид командного развлечения, предъявляемого через включение в интерактивные истории себя в качестве главного героя. Данное времяпровождение как бы переносит человека из повседневности в мир фантазии, компьютерный мир, напол-

ненный реальными осязаемыми предметами. Путешествие и обследование по квестовому миру («Казематы», «Тайна агента КГБ», «Турецкий гамбит», «Тайна кабинета профессора» и т.д.) строятся на решении сложных головоломок и умственных задач, цель которых выйти из комнаты, в которой ты заперт, отыскав все тайники, используя найденные артефакты и подсказки. На наш взгляд, выйти из комнаты, в которой ты заперт, — это и есть, в образном смысле, главный мотив современных форм эскапизма.

Современный мир движем игрой, в которой он играет как с самим собой, так и с окружающим пространством. Как свидетельствует практика, технология жизни общества постмодерна базируется на постоянной смене правил жизни, трансформирующихся по ходу действия в чередование кратковременных событий, объединённых всеобъемлющей игрой. Приоритет коротких жизненных программ базируется на требовании: не привязываться к конкретному месту, профессии, ценностям, людям, избегать долгосрочных взаимодействий, не планировать будущее, как и не опираться на прошлое, незавершённость есть основа существования.

Вовлечённый в мир призов, премий, подарков, даров судьбы индивид естественно становится активным потребителем ряда товаров и услуг, разрекламированных в данных интерактивных форматах. Подаваемая через призму развлекательного, релаксационного начала многочисленная рекламная, новостная, любая другая информация проще и лучше усваивается, базируясь на сущностных характеристиках игры (повторяемости, вариативности, сопричастности, независимости, компенсаторности, эстетичности и включённости). Рациональность и логика действий заменяется жадой обладания разрекламированными товарами или услугами, направленного на определённую идентификацию в группе, социуме. Распространяя определённую марку, бренд, продукт, реклама идентифицирует человека как носителя некоего знака конкретной социальной группы (определённые марки одежда, мейкап-образ, наличие в руках гаджета или иной продвинутой технологической игрушки, автомобиля, конкретной марки, возможности отдыха и путешествий по знаковым местам). Известные, медийные лица, задействованные в рекламных роликах, разыгрывают сценки из личной повседневной жизни, предъявляют образ, идею, факт, что именно данный продукт, вещь, бренд или мар-

ка содействуют личной жизненной успешности и известности. Так формируется определённый тип идентичности, зависимый от потребления, заикленный на вещи, создаётся носитель определённой социальной роли, клонируется «одномерный человек» (Г. Маркузе).

Столь популярный в последнее время шопинг — это игра с самим собой. На практике всё больше людей отправляются в торговые центры, не столько за нужными, крайне необходимыми предметами, вещами, сколько за тем, чтобы получить удовольствие от сопутствующих развлечений, комплексов услуг. Современный человек наслаждается самим процессом, прогулкой по мегамаркету. При этом он принимает правила, установленные в торговой зоне, подкупаясь скидками, входит в азарт, за счёт чего и получает удовлетворение от данной ситуации. Ведь в подобных практиках человек чувствует себя победителем, он лидер, это его способ переключения, самоутверждения и ещё одна из доступных форм современного эскапизма.

Инфантильно-эгоцентричный взгляд на жизнь, многовариантная идентичность способствуют формированию социальных практик эскапизма, что очень ярко проявляется в отношении к такому социальному институту, как семья. Сегодня всё больше в семье не живут, а «играют в неё» (гражданский, гостевой брак, свингерство и т.д.). Установка попробовать всё и вся, быть свободным от норм, предрассудков, стандартов выстраивается через демонстрацию множественного «я» как в виртуальной среде, так и в повседневной действительности, что требует от современника постоянного переключения с одной социальной ситуации на другую. События жизни, как правило, оцениваются не по нравственно-этическим категориям, а по мере воздействия, оказания влияния на психику, мысли и поступки человека. Так формируется клиповое мышление, обладатель которого не мотивирован на анализ жизненных реалий, ведь их образ содержательно не задерживается надолго, а моментально замещается новым информационным полем, что и создаёт прерывность обыденности.

Современная промышленность породила новую форму игрового эскапизма — хобби, дело, которым занимаются ради увлечения, приносящее радость, помогающее самореализоваться, один из простых и доступных способов борьбы со стрессом, плохим настроением, приятное времяпровождение, своеобразный способ уйти

от рутины, с которым незаметно проходит время и возвращается эмоциональная удовлетворённость. Разнообразие современных досуговых мероприятий безгранично: от простейшего коллекционирования книг, монет, открыток, марок, конфетных обёрток, предметов определённой направленности (собирать статуэтки рыбок, собак, колокольчики и т.д.), занятий спортивными играми (страйтбол, пейнтбол и т.д.), творчеством (вышивка, шитьё вязание, моделирование конструкций, резьба по дереву, тыкве и т.д.) до более нетрадиционных занятий — рисование на грязной машине, создания картин на песке пляжа, скульптур из масла и т.д. Так общество играет с предметным миром, создавая свои правила, стандарты и классификаторы неодушевлённой материи. Хобби социализирует и самоутверждает, мотивирует и развивает определённые качества и черты индивидов.

В последнее время всё больше пропагандируется лозунг, что работа должна приносить удовольствие, иначе она надоедает и воспринимается как событие, приводящее к стрессу. Работа перестала быть делом, приносящим только доход, она должна быть средством самореализации, профессионального самосовершенствования. Поэтому так часто встречается идея, что работа должна совпадать с хобби, и только тогда можно гарантированно получить качественный товар или оказанную услугу. Желание получать и от работы удовольствие заставляет современника постоянно искать, менять и пробовать себя в разных профессиях, сферах и практиках.

Стремление к регулярной смене профессии (статистика свидетельствует, что современник к концу трудовой деятельности может 5–6 раз поменять профиль работы) и места жительства — характерный признак образа жизни человека, позиционирующего себя хозяином своей судьбы. Индивид сам придумывает, создаёт стратегию своей жизни, выбирает способы представления (роль, имидж, манеры), каждый играет ту роль, которая от него требуется по жизненному сценарию. Ещё Монтень в своих знаменитых «Опытах» сказал: «Большинство наших занятий — лицедейство. Нужно добросовестно играть свою роль, но при этом не забывать, что это всего-навсего роль, которую нам поручили. Маску и внешний облик нельзя делать сущностью, чужое — своим... достаточно посыпать мукой лицо, не посыпая ею одновременно и сердце» [4. С. 216]. Однако в условиях игроизации современной культуры

человек зачастую идёт гораздо дальше. Он «попадает мукой» не только лицо, но и меняет своё сознание, свою личностную идентичность, подчиняясь нормам, правилам и ценностям, почерпнутым в игровой деятельности.

Таким образом, игроизация современной культуры создаёт условия для эскапизма и базируется на его функционале. Основанная на подражании, развлечении и отвлечении от насущных текущих проблем, игра демонстрирует всё новые формы, способы и средства спастись в мире иллюзий и грёз. Любая социальная деятельность постепенно теряет черты серьёзности, замещаясь виртуальной самореализацией и релаксационным началом (охота, рыбалка, поход на природу, пикники, коллекционирование, посещение

клубов по интересам и т. д.). В этих условиях современник, располагая поливариативом идентификаций, как ролевых, так и проектных, формирует отношение к жизни, как к игре, с частой сменой обстоятельств, правил, партнёров-игроков, где значимое место приобретает случай, шанс, фортуна. Всё это способствует созданию альтернативной реальности в определённом социокультурном пространстве, обеспечивающей удовлетворение биологических (соперничество), психологических (позитивные эмоции) и эстетических потребностей всех участников социума, что и порождает в современных условиях многочисленные практики эскапизма, часть из которых отражена в данной статье.

Список литературы

1. Финк, Е. Основные феномены человеческого бытия / Е. Финк // Проблема человека в западной философии / сост. П. С. Гуревич ; общ. ред. Ю. Н. Попов. – М. : Прогресс, 1998. – 552 с.
2. Ретюнских, Л. Т. Философия игры / Л. Т. Ретюнских. – М. : Вузов. кн., 2002. – 256 с.
3. Бодрийяр, Ж. Общество потребления. Его мифы и структура / Ж. Бодрийяр. – М. : Культур. революция : Республика, 2006. – 269 с.
4. Монтень, М. Опыты. Избранные главы / М. Монтень ; пер. с фр. Г. Косикова ; примеч. Н. Мавлевич. – М. : Правда, 1991. – 656 с.

Сведения об авторе

Новикова Оксана Николаевна — кандидат педагогических наук, доцент, заведующая кафедрой философии Уральского государственного лесотехнического университета, докторант. Екатеринбург, Россия. oksnovi@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 8 (390).
Philosophy Sciences. Iss. 41. Pp. 45–51.*

GAME PRACTICE OF POSTMODERN CULTURE AND MODERN PRACTICE OF ESCAPISM

O. N. Novikova

Ural State Forest Engineering University, Yekaterinburg, Russia. oksnovi@mail.ru

The article discusses the relationship of the playing character of the postmodern culture and contemporary practices of escapism. The author singles out productive and destructive forms of escapism, as mechanisms to deal with stress, sold through gaming practices that demonstrate new ways to escape from the daily routine in a world of illusions and dreams. In these circumstances, any social activity gradually loses the severity features, purchases features virtual self-realization and relaxation and people generates an attitude to life as a game, with frequent changes of circumstances, rules, and partners. All this contributes are to creating an alternate reality that in today's conditions and produces numerous practices escapism, some of which are reflected in this article.

Keywords: *the playing character of culture, gaming practices, productive escapism, destructive escapism.*

References

1. Fink Ye. *Osnovnyye fenomeny chelovecheskogo bytiya* [The Basic Phenomena of Human Existence]. The *Problema cheloveka v zapadnoy filosofii* [Problem of Man in Western Philosophy]. Moscow, Progress, 1998. 552 p.
2. Retyunskikh L.T. *Filosofiya igry* [The Philosophy of the Game]. Moscow, University Book Publ., 2002. 256 p.
3. Bodriyyar Zh. *Obshchestvo potrebleniya. Yego mify i struktura* [The Consumer Society. Its Myths and Structure]. Moscow, The Cultural Revolution and Republic Publ., 2006. 269 p.
4. Monten' M. *Opyty. Izbrannyye glavy* [The Experiments. Selected Chapters]. Moscow, Pravda Publ., 1991. 656 p.

УДК 130.3
ББК 87.52

ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ИСПОВЕДИ В ТВОРЧЕСТВЕ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО И Л. Н. ТОЛСТОГО: ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

К. В. Чемодуров

Курганский государственный университет, Курган, Россия

Показана специфика художественной исповеди как произведения, имеющего пограничный характер между литературой и философией. Данный вид исповеди раскрывает внутренний мир героя, его «я», показывает его духовные искания, экзистенциальные переживания. В рамках статьи анализируются художественные исповеди в произведениях Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого. Отличительной чертой героев исповедей Достоевского является бунтарство, а в исповедях Толстого исследуется состояние человеческой души в трагические моменты жизни.

Ключевые слова: *исповедь, художественная исповедь, «подпольный человек», экзистенциальные переживания, экзистенциалы человеческого существования.*

Слово «исповедь» многозначно и обозначает: 1) покаяние; 2) в христианстве — таинство, раскрытие верующим своих грехов священнику и получение от него прощения («отпущение грехов») именем Христа; 3) философский жанр, характеризующийся автобиографичностью, размышлениями о собственном авторском предназначении, перипетиях судьбы, смысле жизни и индивидуальном бытии автора [10. С. 260]. Недостатком данного определения является то, что оно характеризует церковную и философскую исповеди и не включает такие её формы, как художественная и политическая.

Художественная исповедь относится к литературному жанру [7], который существует в различных родах литературы: эпос, лирика, драма. Она чаще всего существует в таких формах эпоса, как роман или повесть, и может быть определена как «произведение, в котором повествование ведётся от первого лица, причём рассказчик (сам автор или герой) впускает читателя в самые сокровенные глубины собственной духовной жизни, стремясь понять “конечные истины” о себе, своём поколении» [9. С. 320].

Исповедь как таковая является гибридным жанром, сочетающим признаки психологической прозы, документального, публицистического и литературного жанра. Для художественной исповеди наиболее важным являются признаки психологической прозы. Психологический роман «проникает внутрь “я”»: читателю раскрывается самоеединение и самопереживание героев. Психологический роман представляет дитя Нового времени, христианской культуры.

А. де-Виньи усматривал генезис психологического романа в исповеди, «научившей ценить индивидуальную внутреннюю жизнь человека, достигающую на вершинах европейского развития своего напряжённейшего расцвета, усложнённости и глубины...» [13].

Как литературный жанр художественные исповеди представляют синтетические произведения, имеющие пограничный характер между философией, искусством (литературой) и психологией. Они описывают коренные переломы в жизни и внутреннем мире героя, представляя в определённой мере подведение итогов прожитой жизни; самовыражение в форме раскрытия им своего «я»; диалог с Другими; осмысление драматических событий своей жизни; поиски смысла жизни; покаяние и раскаяние и вместе с тем антроподицею и апологию; выражение духа эпохи и «урок просветляющейся души» [12. С. 299], искренность, правдивость; экзистенциальные переживания; конфликт героя с обществом или окружающими. Художественная исповедь может быть целостным произведением или быть встроенной в произведение, не относящееся к исповедальному жанру. Встроенные исповеди могут представлять фрагменты автобиографии, записок, письма, дневника. В качестве предмета анализа в статье рассмотрены художественные исповеди в творчестве Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого.

Хотя они относятся к художественной литературе, но вместе с тем есть основания рассматривать их и как философские произведения. В связи с этим знаменательной является идея С. Л. Франка о глубокой связи русской философии и русской

художественной литературы. «В России, — писал он, — наиболее глубокие и знаменательные мысли и идеи были высказаны не в систематичных научных работах, а в литературной форме. Мы видим здесь художественную литературу, пронизанную глубоким философским восприятием жизни: кроме всем известных имён Достоевского и Толстого, я напому о Пушкине, Лермонтове, Тютчеве, Гоголе» [14. С. 84].

О творчестве и мирозерцании Ф. М. Достоевского Н. А. Бердяев писал: «Достоевский отражает все противоречия русского духа, всю его антиномичность, допускающую возможность самых противоположных суждений о России и русском народе. По Достоевскому можно изучать наше своеобразное духовное строение... У Достоевского нет ничего кроме человека: нет природы, нет мира вещей, нет в самом человеке того, что связывает его с природным миром, с миром вещей, с бытом, с объективным строем жизни. Существует только дух человеческий и только он интересен, он исследуется...» [2].

Первым и главным произведением Достоевского, которое можно считать художественной исповедью, являются «Записки из подполья», которые первоначально должны были называться «Исповедь» и о которых Бердяев писал, что здесь Достоевский «уже не только психолог, он — метафизик, он исследует до глубины трагедию человеческого духа» [Там же]. «Записки из подполья» разделены на две части: «Подполье» и «По поводу мокрого снега». В. Кауфман считал, что «первая часть «Записок из подполья» — это лучшее введение в экзистенциализм, которое когда-либо было написано» [15. С. 14].

Философской основой первой части является понимание личности, её «я», самоидентичности, отношения «я» к Другому. Герой говорит неприятные вещи. О себе: «Ничем не сумел сделаться: ни злым, ни добрым, ни подлецом, ни честным, ни героем, ни насекомым» [6. С. 45]. О человеке: «существо на двух ногах и неблагодарное» [Там же. С. 72]. Герой провозглашает три принципа своего мировоззрения: «Я ненавижу фразу, фразёров и тальи с перехватами... Второй пункт: ненавижу клубничку и клубничников... Третий пункт: люблю правду, искренность и честность» [Там же. С. 124]. Достоевский показывает раздвоенность сознания и поведения героя; он ненавидел «тальи с перехватами» и поехал на встречу с офицерами; не любил «клубничку» и вступил в интимные отношения с проституткой Лизой;

любил честность и обманул её. Вместе с тем от имени «подпольного человека» Достоевский декларирует и некоторые позитивные идеи: отрицание конформизма и стандартной модели счастья, предпочтение свободы, неприятие принудительного коллективизма и поиск своего «я». Писатель считает, что в своём подпольном герое он изобразил тип, широко распространённый в российском обществе.

С. А. Никольский высказал гипотезу, что тема «подпольного человека» продолжается в романах «Преступление и наказание», «Идиот», «Бесы», «Братья Карамазовы» [11]. В романе «Преступление и наказание» важное значение для понимания характера и системы ценностей героя («Свободу и власть, а главное власть! Над всею дрожащею тварью и над всем муравейником!») имеет исповедь Раскольникова перед Соней Мармеладовой, а для понимания жизни городских социальных низов — исповедь Мармеладова перед Раскольниковым. В романе «Идиот» героем «подпольности» выступает Ипполит, в исповеди которого ставятся два фундаментальных вопроса: каким образом будет осуществлено бессмертие человека и какие метафизические силы обуславливают смерть и бессмертие человека [8]. В романе «Бесы» в исповеди перед старцем Тихоном (в ненапечатанной главе «У Тихона») Ставрогин кается в страшных грехах, которые он совершил и в своём намерении стать собственным судьёй, покончив жизнь самоубийством. В письме-исповеди перед Дашей Ставрогин признаёт, что истощил себя физически и морально в пороках и утратил смысл жизни. Бердяев, считая Ставрогина главной фигурой в романе, так оценил его судьбу: «Это мировая трагедия истощения от безмерности, трагедия омертвения и гибели человеческой индивидуальности от дерзновения на безмерные, бесконечные стремления, не знавшие границ, выбора и оформления» [3]. Бердяев считал Ставрогина родоначальником «разных линий жизни, разных идей и явлений»: русские революционеры и русские декаденты. Исповедь Ставрогина раскрывает духовный характер данных людей.

В романе «Братья Карамазовы» присутствуют исповеди братьев Дмитрия и Ивана Карамазовых. Дмитрий в трёх исповедях кается в своей беспутной жизни, трагической любви к двум женщинам и отвергает обвинение в воровстве. Центральной исповедью является разговор Ивана с Алёшей, касающийся фундаментальных религиозных

вопросов. Иван отвергает любовь к ближнему, потому что считает природу человека злой: «Во всяком человеке, конечно, таится зверь, зверь гневливости, зверь сладострастной распальемости от криков истязуемой жертвы, зверь без удержу спущенного с цепи, зверь нажитых в разврате болезней, подагр, больных печёнок и проч.» [5]. Иван читает Алёше свою поэму «Великий Инквизитор», которую Алёша понимает как свидетельство его неверия в Бога и бунт против него, а Иван утверждает, что никогда не отречётся от формулы «всё позволено».

Гипотеза, высказанная С. А. Никольским, является верной: в исповедях романов Достоевского отражены разные грани «подпольного человека», основной жизненной ориентацией которого является бунтарство: против стандартности и безликости повседневной жизни, против христианской заповеди «Не убий», против собственных грехов, против Бога. Многие идеи, осуждённые Достоевским, были подхвачены Ф. Ницше, который, как известно, конспектировал роман «Бесы».

Л. Н. Толстой создал две повести, которые считаются художественными исповедями. В одной из них «Смерть Ивана Ильича» рассматривается болезнь и смерть чиновника министерства юстиции в Петербурге Головина. В повести можно выделить две части: нарративные описания жизни и карьеры Головина и его исповедь умирающего человека. Тезис М. Хайдеггера «Бытие к смерти есть сущностно ужас» в повести воплощается в описании телесных и душевных мук героя в период его умирания: физическое страдание, отчаяние, страх перед смертью, беспомощность, ужасное одиночество, мысли о жестокости и отсутствии Бога. Герой сначала не может понять, зачем эти муки и за что они ему. Затем ему приходит понимание, что все эти мучения представляют расплату за неправильно прожитую жизнь: скандалы с ревнивой женой, собственные дурные поступки, отсутствие подлинного смысла жизни. Только находясь в непосредственной близости от смерти, он вдруг обнаруживает, что есть иные ценности — не респектабельность и благопристойность, а добро, жалость, милосердие, сострадание, которые выражает простой буфетный мужик Герасим, ухаживающий за ним.

Иван Ильич начинает понимать, что его жизнь была «ужасный огромный обман, закрывающий и жизнь и смерть», так что он оказался совершенно неготовым к смерти, у него отсутствует решимость опереться на собственные силы и достойно

встретить смерть. Сначала он надеялся, что ему поможет церковное причастие, но этого не произошло. И лишь увидев отчаяние жены и сына, он вдруг испытал острую жалость к ним и желание сделать что-то, «чтобы им не было больно». Тогда он смирился с болью в своём теле, и у него исчез страх перед смертью. «Мысль о себе и о своей судьбе, — пишет Н. К. Гудзий, — отступает у Ивана Ильича перед мыслью о других, и это самоотречение в момент величайшего страдания — физического и душевного — возрождает его и поднимает в последнее мгновение сознательной жизни на ту духовную высоту, достижение которой искупает всю бессмыслицу его существования. Любовь, в религиозном истолковании Толстого, побеждает смерть и отрицает её. Таков смысл повести» [4].

В повести «Крейцера соната» помещик Позднышев в поезде исповедуется перед случайным попутчиком об убийстве своей жены. Он в молодости женился, мечтая устроить «возвышенную чистую семейную жизнь». Но за любовь он и его жена приняли сексуальную чувственность и скоро поняли, что они являются чужими друг другу эгоистами, желающими получать лишь физические удовольствия. Начались постоянные ссоры, скандалы, озлобленность, нежелание договариваться друг с другом. Позднышев начал ревновать свою жену к музыканту Трухачевскому, с которым она любила музицировать. В. Бачинин считает, что «в описаниях предкриминальных коллизий, рождаемых половой страстью, ощутимо влияние А. Шопенгауэра, который рассматривал эрос не только как животворящее начало, но и как некоего враждебного демона, способного вносить раздор и смуту в человеческую жизнь, заставляющего людей разрушать и губить всё вокруг себя, толкающего их на дурные дела и преступления» [1. С. 61]. Пусковой причиной преступления явилось мучительное душевное состояние Позднышева при исполнении его женой и Трухачевским «Крейцеровой сонаты» Л. Бетховена, ибо он воспринял музыку как дионисийское начало, усиливающее чувство ревности и жажду разрушения. Встретив Трухачевского ночью в своём доме по возвращении из командировки, Позднышев в припадке ярости убивает жену. В своей исповеди он не называет себя зверем, но после смерти жены он испытал вину, ужасные душевные муки, раскаялся, сумев победить в себе зверя. Толстой позже написал «Послесловие к “Крейцеровой сонате”»,

где попытался объяснить свои представления о любви и браке, предлагая обществу принять христианский идеал любви, осуждающий плотскую любовь как падение и грех. Конечно, это позиция максимализма, христианство не отвергает любви между мужчиной и женщиной и их брака. Другое дело, что основой брака Толстой считал не голую чувственность, а духовное сродство, взаимоуважение и ответственность.

В отличие от Достоевского, который раскрывал глубины души своих героев, оказавшихся на пути вседозволенной свободы, Толстой в ис-

поведях обратился к художественному исследованию человеческой плоти в самые драматические моменты: неизлечимая болезнь, ревность, смерть, преступление. Но оба писателя через анализ духовного мира героев стремились охарактеризовать тип человека как такового. Оба они связывали спасение человека с исповедальным покаянием, раскаянием в грехах и искуплением. У обоих исповедь становится проповедью: они проповедовали идеал нового нравственно-религиозного человека, руководствующегося христианскими ценностями.

Список литературы

1. Бачинин, В. В. «Человек-паук» и «человек-зверь»: две ипостаси «естественного человека» / В. В. Бачинин // Человек. – 2001. – № 4. – С. 49–66.
2. Бердяев, Н. А. Мирозерцание Достоевского [Электронный ресурс] / Н. А. Бердяев. – URL: http://krotov.info/library/02_b/berdyayev/1923_018_00.htm
3. Бердяев, Н. А. Ставрогин [Электронный ресурс] / Н. А. Бердяев. – URL: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyayev/berdn022.htm>
4. Гудзий, Н. К. Л. Н. Толстой [Электронный ресурс] / Н. К. Гудзий. – URL: <http://feb-web.ru/feb/tolstoy/critics/glt/glt-001-.htm>
5. Достоевский, Ф. М. Братья Карамазовы [Электронный ресурс] : роман / Ф. М. Достоевский. – URL: http://az.lib.ru/d/dostoevskij_f_m/text_0100.shtml
6. Достоевский, Ф. М. Записки из подполья : повесть / Ф. М. Достоевский. – СПб. : Азбука-классика, 2010. – 256 с.
7. Достоевский: эстетика и поэтика : слов.-справ. / сост. Г. К. Щенников, А. А. Алексеев ; науч. ред. Г. К. Щенников ; Челябин. гос. ун-т. – Челябинск : Металл, 1997. – 272 с.
8. Евлампиев, И. И. Кириллов и Христос. Самоубийцы Достоевского и проблема бессмертия [Электронный ресурс] / И. И. Евлампиев. – URL: http://anthropology.rchgi.spb.ru/dostoev/dostoevsk_i3.htm
9. Литературная энциклопедия терминов и понятий / под ред. А. Н. Николюкина. – М. : Интелвак, 2001. – 1600 с.
10. Многообразие жанров философского дискурса : учеб. пособие / Е. Ю. Базаров, И. С. Бельский, А. А. Еникеев и др. ; Рос. филос. о-во; Межвуз. центр проблем непрерывного гуманитар. образования при Урал. гос. ун-те им. А. М. Горького ; под общ. ред. В. И. Плотникова / В. И. Плотников. – Екатеринбург : Банк культур. информ., 2001. – 275 с. – (Филос. образование; Вып. 18).
11. Никольский, С. А. Достоевский и явление «подпольного» человека / С. А. Никольский // Вопр. философии. – 2011. – № 12. – С. 77–87.
12. Рабинович, В. Л. Человек в исповедальном жанре / В. Л. Рабинович // О человеческом в человеке. – М. : Политиздат, 1991. – 384 с.
13. Психологический роман [Электронный ресурс] // Словарь литературных терминов. – URL: <http://feb-web.ru/feb/slt/abc/lt2/lt2-6701.htm>
14. Франк, С. Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии / С. Л. Франк // Филос. науки. – 1990. – № 5. – С. 83–91.
15. Kaufmann, W. Existentialism from Dostoevsky to Sartre / W. Kaufmann. – N. Y. : Meridian Books, 1960. – 384 p.

Сведения об авторе

Чемодуров Константин Викторович — аспирант кафедры философии, Курганский государственный университет. Курган, Россия. kostya4500@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 8 (390).
Philosophy Sciences. Iss. 41. Pp. 52–56.*

FICTION CONFESSION IN THE CREATIVITY OF F. M. DOSTOEVSKY AND L. N. TOLSTOY: PHILOSOPHICAL-ANTROPOLOGICAL INTERPRETATION

K. V. Chemodurov

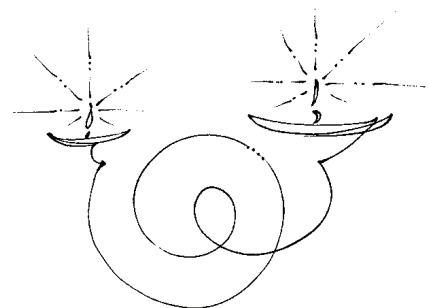
Kurgan State University, Kurgan, Russia. kostya4500@mail.ru

The article shows the specifics of fiction confession as work, which has the border between literature and philosophy. This confession reveals the inner world of the hero, his I, shows his spiritual searching, existential feelings. The article analyzes the fiction confessions in the works of F. M. Dostoevsky and L. N. Tolstoy. The main feature of Dostoevsky's confessions is rebellion, and in the confessions of Tolstoy examines the state of human soul in the tragic moments of life.

Keywords: *confession, fiction confession, “the underground man”, the existential experience, existential of human being.*

References

1. Bachinin V.V. «Chelovek-pauk» i «chelovek-zver'»: dve ipostasi «yestestvennogo cheloveka» [“Spiderman” and “Man-beast”: Two Faces of a “Natural Person”]. *Chelovek* [Human], 2001, no. 4, pp. 49–66. (In Russ.).
2. Berdyaev N.A. *Mirosozertsaniye Dostoevskogo* [The Dostoevsky's Worldview]. Available at: http://krotov.info/library/02_b/berdyaev/1923_018_00.htm, accessed 07.09.2016. (In Russ.).
3. Berdyaev N.A. *Stavrogin* [Stavrogin]. Available at: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyaev/berdn022.htm>, accessed 07.09.2016. (In Russ.).
4. Gudziy N.K. *L. N. Tolstoy* [L. N. Tolstoy]. Available at: <http://feb-web.ru/feb/tolstoy/critics/glt/glt-001-.htm>, accessed 07.09.2016. (In Russ.).
5. Dostoevskiy F.M. *Brat'ya Karamazovy* [The Brothers Karamazov]. Available at: http://az.lib.ru/d/dostoevskij_f_m/text_0100.shtml, accessed 07.09.2016. (In Russ.).
6. Dostoevskiy F.M. *Zapiski iz podpol'ya* [Notes from Underground]. St. Petersburg, Azbuka-klassika Publ., 2010. 256 p. (In Russ.).
7. *Dostoevskiy: Estetika i poetika* [Dostoevsky: the Aesthetics and Poetics: Dictionary]. Chelyabinsk, Metall Publ., 1997. 272 p. (In Russ.).
8. Yevlampiyev I.I. *Kirillov i Khristos. Samoubiytsy Dostoevskogo i problema bessmertiya* [Kirillov and Christ. Suicides of Dostoevsky and the Problem of Immortality]. Available at: http://anthropology.rchgi.spb.ru/dostoev/dostoevsk_i3.htm, accessed 07.09.2016. (In Russ.).
9. *Literaturnaya entsiklopediya terminov i ponyatiy* [Literature Encyclopedia of Terms and Concepts]. Moscow, Intelvak Publ., 2001. 1600 p. (In Russ.).
10. *Mnogoobraziye zhanrov filosofskogo diskursa* [The Diversity of the Genres of Philosophical Discourse]. Yekaterinburg, Bank kul'turnoy informatsii, 2001. 275 p.
11. Nikol'skiy S.A. Dostoyevskiy i yavleniye «podpol'nogo» cheloveka [Dostoevsky and the Phenomenon of “Underground” Man]. *Voprosy filosofii* [Philosophy of Science], 2011, no. 12, pp. 77–87. (In Russ.).
12. Rabinovich V.L. Chelovek v ispovedal'nom zhanre [The Man in the Confessional Genre]. *O chelovecheskom v cheloveke* [About Human in Human]. Moscow, Politizdat Publ., 1991. 384 p. (In Russ.).
13. Slovar' literaturnykh terminov [Dictionary of Literary Terms]. *Psikhologicheskiy roman* [Philosophical Novel]. Available at: <http://feb-web.ru/feb/slt/abc/lt2/lt2-6701.htm>, accessed 07.09.2016. (In Russ.).
14. Frank S.L. Sushchnost' i vedushchie motivy russkoy filosofii [The Essence and the Leading Motives of Russian Philosophy]. *Filosofskie nauki* [Philosophical Sciences], 1990, № 5, pp. 83–91 (In Russ.).
15. Kaufmann W. *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*. New York, Meridian Books, 1960. 384 p.



*Вестник Челябинского государственного университета. 2016. № 8 (390).
Философские науки. Вып. 41. С. 57–61.*

УДК 1
ББК 87.25

ЛОЖЬ И ЗАБЛУЖДЕНИЕ В СТРУКТУРЕ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ

К. Н. Суханов

Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия

Исследована проблема соотношения истины, лжи, заблуждения в научном познании. Наука даёт человеку методы и средства решения практических и теоретических проблем. Именно в аспекте решения таких проблем должен определяться статус «неплохо придуманных» научных заблуждений.

Ключевые слова: *истина, ложь, обман, заблуждение, ближе стоящие к истине или к заблуждению научные знания.*

Представляется приемлемым рассматривать ложь в четырёх аспектах — гносеологическом, логическом, этическом и политическом. Предметом нашей статьи является гносеологический и логический аспекты характеристики лжи.

Проблема лжи в её соотношении с истиной достаточно «прозрачно» решается в логике, где истина и ложь представлены «значениями истинности» (свойствами) простых (выражаемых индикативными, повествовательными предложениями и риторическими вопросами) и сложных высказываний. Эти значения берутся в модусе абсолютной противоположности друг другу, несовместимости, взаимного отрицания высказываний с одним и тем же смысловым и предметным значением.

В классической логике сложные высказывания трактуются как составленные из простых высказываний с помощью логических операторов (в частности, пропозициональных связок) отрицания, конъюнкции, дизъюнкции, импликации, эквивалентности. Истинность или ложность сложного высказывания определяется как зависящая от значений истинности входящих в него простых высказываний и логического смысла опера-

торов. По значениям истинности сложные высказывания разделяются на всегда (тождественно) истинные, всегда (тождественно) ложные и выполнимые. Первые при любом наборе значений истинности входящих простых высказываний всегда принимают значение «истина», вторые — значение «ложь», а третьи при одних наборах получают значение «истина», а при других «ложь».

При более широком гносеологическом подходе проявлением лжи вообще (в том числе и в научной деятельности) может быть обман в смысле умышленной дезинформации. В науке обман может быть элементом коммуникации конкурирующих, соперничающих субъектов научного познания. Субъект, обладающий определённым истинным знанием, отсутствующим у соперничающих субъектов, может скрывать свои научные результаты от конкурентов или даже вводить последних в заблуждение, давая искажённую информацию о содержании своих научных результатов. В нормальной практике научной коммуникации (поскольку нет весомых мотивов к обману) такие ситуации отсутствуют. Практика обмана имеет место в некоторых специальных ситуациях научной коммуникации, когда знание становится

секретом личного, корпоративного (группового) или государственного характера. Не претендуя на исчерпывающее перечисление мотивов научной дезинформации, отметим, что наука, как известно, является социальным институтом, выполняющим социальные функции и заказы. В условиях конфронтации государств, экономических корпораций научные достижения (в особенности технические, военные и т.п.), выполненные учёными по заказу одного государства или корпорации, тщательно скрываются от учёных конкурирующих, враждебных государств и корпораций с целью получить максимальную выгоду, преимущество в борьбе.

Изложенное значение слова «обман» связано с контекстом коммуникативной деятельности, в которой субъект намеренно, умышленно вводит в заблуждение кого-либо. В этой ситуации обман с полным основанием можно отнести к категории «ложь» (ложной информации). За пределами контекста языковой коммуникации (языковой передачи смыслов и значений) на уровне эмпирического научного познания открывается возможность выделения обмана по объективным основаниям, связанным с характером органов человеческого познания и характером познаваемых объектов. Примером первого случая могут служить чувственные галлюцинации (восприятия объектов, не воздействующих в данный момент на соответствующие органы чувств). Г. Гельмгольц приводил пример больного, который жаловался на боль в ампутированной ноге [1]. Примером второго случая являются иллюзии (искажённые восприятия объектов). Здесь можно указать на имеющее отношение к научному познанию восприятие человеком отдалённых звёзд. Как известно, свет отдалённых звёзд и галактик на своём пути через Вселенную испытывает влияние гравитационных полей массивных космических объектов, таких как другие звёзды или скопление галактик. Траектория движения света искривляется под влиянием гравитации. Картина соответствующих звёзд доходит до Земли в искажённом виде. Приведённые примеры относятся к уровню чувственного, эмпирического научного познания.

Сложнее дело обстоит с уровнем интеллектуального, теоретического познания. На этом уровне в силу специфики теоретического познания строгая дифференциация галлюцинаций и иллюзий утрачивает смысл. Теоретическое знание обычно не формируется под непосредственным воздействием реальных объектов и не является

буквальным «снимком» реально существующих объектов. В некоторых разделах научного познания (например, в микрофизике) такие непосредственные «снимки» в принципе невозможны. Образы объектов познания на теоретическом уровне активно формируются субъектом познания с использованием воображения, аналогии, гипотезы, процедур интерпретации на основе собственного культурного потенциала, творческого синтеза различных знаний. Такие образы могут претендовать на информационное, модельное соответствие своим объектам. Они, при экстраполяции на них языка анализа чувственных образов, всегда будут подпадать как под понятие галлюцинации (то есть конструкта, формирование которого происходит не на основе механизма непосредственного воздействия какого-либо реального объекта), так и под понятие иллюзии (образа, на содержание которого оказывает влияние сложная цепочка условий и элементов «механизма» процесса познания).

Хороший пример галлюцинации и иллюзии в науке приводит И. Ленгмюр [2]. В своей статье он рассказывает о том, как французский профессор, член Французской академии Р. Блондло в 1903 г. объявил об открытии так называемых N-лучей, испускаемых спонтанно многими металлами и якобы усиливающих способность человека видеть предметы почти в полной темноте. Около двух десятков научных авторитетов, в том числе первый авторитет Франции того времени по электричеству и магнетизму д'Арсонваль, подтвердили открытие Р. Блондло. В научном журнале Французской академии *Comptes Rendus* в 1903–1904 гг. по открытым лучам было помещено более 100 научных статей. Французская академия увенчала открытие Блондло премией имени Лаланда в 20 000 франков и золотой медалью. Сегодня известно, что открытых Р. Блондло явлений на самом деле не существует. Предлагаемые Блондло образы N-лучей являются галлюцинациями, так как несуществующие N-лучи не могли влиять на формирование таких образов. Эти образы предметно пусты. По отношению к реальным объектам, которые Блондло и его сторонники положили в основу своих эмпирических процедур исследования, они являются типичными иллюзиями.

Обман, являющийся результатом объективных факторов и обстоятельств, следует отнести к категории заблуждений. Существует достаточно большой разброс мнений относительно понятия

заблуждения. Иногда понятие заблуждения разъясняют на основе понятия «ошибка». Ошибкой предлагается считать обман, обусловленный характером органов человеческого познания или характером познаваемых объектов. В этом контексте заблуждение состоит в принятии ошибки за истину [3].

Нам представляется неприемлемым отнесение лжи исключительно к нравственно-правовым феноменам сознательного, умышленного искажения информации [4]. Это не соответствует практике использования категории «ложь» в логике и гносеологии в качестве истинностного значения высказываний и систем высказываний (теорий). Неполной нам представляется и характеристика заблуждения как принятия ложных образов объекта познания за истину, поскольку и принятие истинного знания (истинных высказываний) за ложное является также типичным случаем заблуждения.

Принятие неполного, одностороннего знания объекта (относительной истины) за полное, исчерпывающее знание (абсолютную истину) является более типичным и значимым примером заблуждения, достаточно широко распространённого в науке. Специфика этого случая связана с тем, что здесь заблуждение не состоит в принятии лжи за истину. Здесь заблуждение появляется в результате абсолютизации неполного, одностороннего (и в этом объёме истинного) знания, возведения этого знания в ранг абсолюта. Специфика отмеченного примера показывает, что заблуждение может появляться как на «поле лжи», так и на «поле истины».

Заблуждениями могут быть как отдельные высказывания, так и системы высказываний типа научной теории. В случае требования органической целостности научных систем высказываний (теорий), в которых смыслы и значения всех понятий и высказываний взаимозависимы, ложность одного или нескольких высказываний системы имеет решающее значение для характеристики всей системы в целом как ложной. Такой подход приемлем, если система представима, например, в виде конъюнкции её высказываний. В этом случае очевидна несимметричность положения дел с истинностью системы (теории): система в целом истинна, если и только если истинны все её высказывания.

Особый интерес представляет идея некоторой пропорции истинных и ложных высказываний системы, и в связи с этим можно говорить

о большей или меньшей близости системы к истине или заблуждению. При таком подходе, выражаясь словами Л. П. Карсавина, ложь — это лишь недостаток истины (в смысле недостатка истинных высказываний системы). Система может находиться ближе к ложности (по числу ложных элементов) и вместе с тем заслуживать характеристики «неплохо придуманной». Категорию «неплохо придуманных» мы трактуем в смысле пригодности для решения определённых практических и познавательных задач. В связи с этим даже концепцию плоской Земли можно отнести к «неплохо придуманным», поскольку и она давала возможность более или менее точно определять положение небесных светил, что позволяло мореплавателям определять свои координаты. Собственно, ориентация на решение таких задач скорее и лежала в основе формирования соответствующего образа.

В науке существует несколько «неплохо придуманных» систем высказываний — великих заблуждений. С точки зрения «хорошо придуманных» заблуждений определённый интерес вызывают картины устройства (говоря современным языком) Солнечной системы. Пифагореец Филолай первым интерпретировал смену дня и ночи как результат движения шарообразной Земли вокруг некоего центра Космоса. Аэций сообщает: «Другие [учили, что] земля пребывает неподвижно. Пифагореец же Филолай [говорил, что] она вращается вокруг центрального огня по наклонному кругу одинаково с солнцем и лунной» [5]. Стобей свидетельствует, что в центре Вселенной, по Филолаю, находится Центральный огонь (Гестия), освещающий весь мир. Вокруг Центрального огня вращаются (сфантазированная Филолаем) Антиземля (Противоземля), Земля, Луна, Солнце и пять известных древним планет (Меркурий, Венера, Марс, Юпитер, Сатурн). На последней сфере располагался Объемлющий огонь, представляющий собой совокупность неподвижных звёзд. Значение картины мира Филолая состоит в том, что в ней впервые сформулирована центральная идея движения Земли, которая уже не помещалась в центр Вселенной. Конечно, система Филолая — это ещё не гелиоцентризм, но всего лишь не геоцентризм. В деталях система Филолая полна ложных представлений. Согласно Филолаю Земля всегда обращена к центру Вселенной одной стороной (подобно Луне по отношению к Земле), Солнце выступает в роли зеркала, отражающего чужой свет, и т. п.

Эти детали свидетельствуют, что картина мира Филолая при её рассмотрении как целостной системы не может претендовать на истинность, она ложна, хотя в этой системе есть истинная идея движения Земли.

Переход к собственно гелиоцентризму связан с именем Аристарха Самосского. Считается вероятным, что на Аристарха Самосского повлияла концепция Филолая. Гелиоцентрическую гипотезу Аристарха отличают не только качественное описание структуры мира (неподвижное Солнце находится в центре сферы неподвижных звёзд, Земля вращается вокруг своей оси и вместе с тем движется вокруг Солнца по кругу, наклонному к экватору и т.п.), но и количественные параметры системы мира, предложенные на основе математической интерпретации своих астрономических наблюдений (в частности, Луны в квадратуре, затмений Луны и Солнца и др.). Аристарх вычислял, во сколько раз Солнце расположено дальше от Земли, чем Луна, во сколько раз диаметр Солнца больше диаметра Луны, во сколько раз диаметр Земли больше диаметра Луны, во сколько раз диаметр Солнца больше диаметра Земли и во сколько раз Солнце больше Земли по объёму. Значения величин Аристарха, строго говоря, были ошибочными, и нарисованная Аристархом картина в этом аспекте ложна. Однако в качественном аспекте картина мира Аристарха ближе к истине. Картина мировой системы Аристарха вполне может претендовать на статус относительной ис-

тины, неполного, одностороннего отражения объекта. Тем не менее модель мира Аристарха была атакована со стороны религии и примыкающих к ней философских эллинистических сект (стоик Клеанф призывал предать Аристарха суду за отступление от геоцентризма), здравого смысла, «для которого геоцентризм всегда был более очевидным» [6]. Критика концепции Аристарха является явным стремлением выдать (относительную) истину гелиоцентрической картины мира за ложь, а ложные геоцентристские концепции за истину.

Только через восемнадцать веков после Аристарха Самосского его гелиоцентризм был подтверждён Коперником, но так как Коперник по-прежнему думал, что планеты движутся вокруг Солнца по круговым орбитам, то гелиоцентризм Коперника расходился с наблюдениями. Лишь открытие Кеплером того факта, что планеты движутся вокруг Солнца не по окружностям, а по слегка вытянутым эллипсам и неравномерно, утвердило гелиоцентризм в 1609 г. (только через 66 лет после выхода в свет книги Коперника «Об обращении небесных кругов»).

К великим «хорошо придуманным» заблуждениям в науке относятся и другие концепции: теория эфира, теория флогистона и т.п.

Установление ложности высказываний, галлюцинаций, иллюзий относится к существенным функциям науки при процедурах проверки научного знания.

Список литературы

1. Гельмгольц, Г. О восприятии вообще / Г. Гельмгольц // Хрестоматия по ощущению и восприятию / под ред. Ю. Б. Гиппенрейтер, М. Б. Михалевской. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1975. – С. 63.
2. Ленгмюр, И. Наука о явлениях, которых на самом деле нет / И. Ленгмюр // Наука и жизнь. – 1968. – № 12; 1969. – № 2.
3. Ошибка, заблуждение, обман [Электронный ресурс] // Российской гуманистическое общество. – URL: <http://www.humanism.ru/education/cours/thinking/172-thinking4.html>
4. Кальной, И. И. Истина и заблуждение, ложь и правда, специфика социального познания [Электронный ресурс] / И. И. Кальной, Ю. А. Сандулов // Библиотека «Полка букиниста». – URL: <http://society.polbu.ru>
5. Антология мировой философии : в 4 т. / ред. коллегия : В. В. Соколов и др. – Т. 1 : Философия древности и средневековья. – Ч. 1. – М. : Мысль, 1969. – 290 с.
6. Реале, Дж. Западная философия от истоков до наших дней / Дж. Реале, Д. Антисери. – СПб. : Петрополис, 1994. – 214 с.

Сведения об авторе

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

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 8 (390).
Philosophy Sciences. Iss. 41. Pp. 57–61.*

LIE AND MISCONCEPTION IN THE STRUCTURE OF THE SCIENTIFIC KNOWLEDGE

K. N. Sukhanov

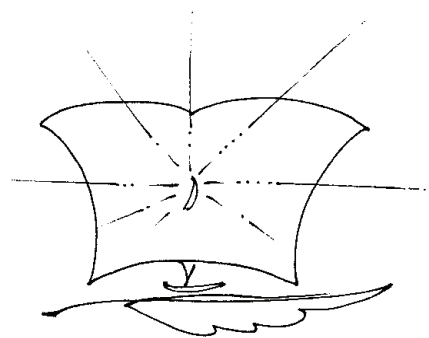
Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia. sukhanov@csu.ru

Article is dedicated to the problem of the relationship of truth, lie, misconception in the scientific knowledge. Science gives methods and means of the solution of practical and theoretical problems to man. In aspect of the decision of such problems should be defined the status of “not bad thought up” scientific misconceptions.

Keywords: *truth, lie, fraud, misconception, more close standing to true or to misconception scientific knowledge.*

References

1. Helmholtz H. O vospriyatnykh voobshche [About Perceptions in General]. *Khrestomatiya po oshchushcheniyu i vospriyatnyu* [Reader on Sensation and Perception]. Moscow, 1975. P. 63.
2. Lengmyur I. Nauka o yavleniyakh, kotorykh na samom dele net [Science about the Phenomena which Actually are Not Present]. *Nauka i zhizn'* [A Science and a Life], 1968, no. 12; 1969, no. 2.
3. *Oshibka, zabluzhdeniye, obman* [An Error, Misconception, Deceit]. Available to: <http://www.humanism.ru/education/cours/thinking/172-thinking4.html>
4. Kal'noy I.I., Sandulov Yu. A. Istina i zabluzhdeniye, lozh' i pravda, spetsifika sotsial'nogo poznaniya [True and Error, Lie and the Truth, Specificity of Social Knowledge]. Available at: <http://society.polbu.ru>
5. Antologiya Mirovoy Filosofii [The Anthology of World Philosophy in Four Volumes in 4 voluies. Vol. 1. Antiquity and Middle Ages Philosophy. The Part 1]. Moscow, Misl' Publ., 1969. 290 p.
6. Reale, Dzh. *Zapadnaya filosofiya ot istokov do nashikh dney* [The Western Philosophy from Sources up to Now]. St. Petersburg, Petropolis Publ., 1994. 214 p.



*Вестник Челябинского государственного университета. 2016. № 8 (390).
Философские науки. Вып. 41. С. 62–72.*

УДК 165.412.3
ББК 87.3

«ИСКУССТВО ВОПРОШАНИЯ» В ФИЛОСОФИИ И. КАНТА И СОВРЕМЕННОМ ДИСКУРСЕ

В. П. Прытков

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

Излагается опыт реконструкции логико-методологической концепции Канта о нормах и правилах постановки вопросов (задач, проблем) в естествознании и в науках чистого разума. Отмечается его эпистемологическое обоснование проблемности научного познания. Анализируются исторические изменения указанных норм и правил и проводится сравнение с состоянием современного научного, философского и общественно-политического дискурса.

Ключевые слова: *антиномия, вопрос, задача, Кант, проблема, рассудок, разум, трансцендентальный, экзистенция.*

*Посвящается светлой памяти
Данила Валентиновича Пивоварова
(29.10.1943–7.01.2016),
выдающегося русского философа*

Несомненно, мы являемся свидетелями судьбоносного исторического события: «закат Европы», предсказанный О. Шпенглером сто лет назад, произошёл на наших глазах и не без нашего участия. Либеральная Европа живёт уже после «заката». Мы не злорадуем, а констатируем факты, которые необходимо понять и оценить *средствами философского дискурса*. Очевидно, что не только европейцы, но и русские особенно нуждаются в ориентирах, которые помогли бы всем нам найти свой путь в ситуации «антропологической катастрофы». Анализируя эту катастрофу, М. К. Мамардашвили сформулировал принцип трёх «К» — Картезия (Декарта), Канта и Кафки [14. С. 11]. В данной статье я ставлю более локальные задачи — изучить одну составляющую кантовского стиля мышления: его вопрошающую активность, способы постановки научных

и философских проблем, формулируемые Кантом требования к культуре разума в целом и к «искусству вопрошания» в частности. Далее, на основе выявленных характеристик, проанализировать их изменения за прошедшие два с лишним века и сравнить с состоянием современного дискурса.

С позиции современной эпистемологии, *мышление* — это процесс усмотрения, постановки и решения проблем, состоящий в многоэтапном переходе от осознания проблемной ситуации к получению результата и его осмыслению. «Мышление предполагает активную конструктивную деятельность по переструктурированию исходных данных, их расчленение, синтезирование и дополнение» [13. С. 137]. Как известно, Кант различал понятия «познание» и «мышление»: «Для *познания* предмета необходимо, чтобы я мог доказать его возможность <...> Но *мыслить*

я могу что угодно, если только я не противоречу самому себе...» [10. С. 29]. Это различие он использует для решения фундаментальных мировоззренческих проблем — для «спасения» идей свободы, бессмертной души и Бога.

Общепризнано, что «основным вопросом теоретической философии Канта является вопрос об оправдании наук, содержащих в себе априорные синтетические суждения» [4. С. 63]. При этом в «тени» остаётся вопрос о кантовском *образе науки* — все исследователи полагают, что Кант безоговорочно принимает науку Галилея — Ньютона, экспериментально-математическое естествознание XVII–XVIII вв. как идеал науки. Данное предположение требует уточнения: следует напомнить тезис Канта из его первой публикации — «Мысли об истинной оценке живых сил» (1749). Он писал: «**Наука представляет собой неправильное тело, лишённое соразмерности и единообразия** [выделено мною. — Авт.]» [8. С. 55]. Следовательно, молодой Кант не отождествляет современную ему науку с неким априорным идеалом, «со всей совокупностью безупречного познания». Другими словами, он формулирует эпистемологическое *основание проблемности* научного познания: действительная наука не есть завершённое здание, законченная механическая конструкция, она представляет собой живой развивающийся организм. Глядя на младенца, невозможно представить его в зрелые и тем более в старческие годы.

Предварительно отметим те особенности философии Канта, которые значимы для решения поставленных задач. Во-первых, это *рационализм*, свойственный эпохе Просвещения. Мыслитель из Кёнигсберга был убеждён, что «человеческий разум благополучно освободился уже от тех пут, которые неведение и удивление на него налагали» [8. С. 52]. Очень выразительна характеристика, данная Г. Зиммелем: «Это — философия, вышедшая из рассудка, правда, из рассудка, совершенного, а не ограниченного рассудка прежнего рационализма» [7. С. 12]. Во-вторых, это принцип примата практического разума над теоретическим (чистым) разумом. В-третьих, это антидогматическая и антиавторитарная направленность философии Канта. Данная интенция производна от его рационализма: «В настоящее время можно смело не считаться с авторитетами Ньютона и Лейбница, если они препятствуют открытию истины, и не руководствоваться никакими ины-

ми соображениями, кроме велений разума» [8. С. 52]. В-четвёртых, это ярко выраженный *амбивалентный* характер кантовской философии, проявляемый в решении многих ключевых проблем, таких, например, как: а) отношение к метафизике; б) соотношение веры и знания; в) оппозиция «эмпирическое — теоретическое»; г) соотношение парных понятий «конечное — бесконечное», «свобода — необходимость», «феномен — ноумен» и т. д.

Указанные бинарные оппозиции в результате взаимодействия между собой формируют учение Канта об антиномиях чистого разума, перед которым, по словам В. Виндельбанда, «стоит в высшей степени интересная задача — раскрыть *внутреннее противоречие человеческой познавательной деятельности*. <...> познавательная деятельность с необходимостью порождает задачи, которые не могут быть ею решены» [4. С. 102]. Данное противоречие порождается стремлением связать ранее разделённые миры — мир чувственно воспринимаемых вещей и мир умопостигаемых идей. Это закономерное следствие философского «удвоения мира», впервые осуществлённого Парменидом и Платоном, основателями объективного идеализма. Следовательно, учение об антиномиях есть *наследственная болезнь* философии Канта, отягощённая влиянием субъективного идеализма Беркли и особенно скептицизма Юма (многократно упоминаемого на страницах «Критики чистого разума» [10. С. 712]). Тем не менее И. С. Нарский справедливо утверждает: «Кант хочет *обосновать* именно *саму науку*, а уж никак не разрушить её, к чему стремился Беркли и что, вопреки желанию, получалось у Юма» [7. С. 116–117]. Именно поэтому кантовская теория научного познания в высшей степени актуальна для нас. Определяя философию как законодательство человеческого разума, Кант характеризует её и как необходимое «завершение всей *культуры* человеческого разума» [10. С. 611, 618]. «Искусство вопрошания» является, на мой взгляд, неотъемлемой компонентой культуры разума. Основные нормы и правила этого «искусства» могут быть представлены следующим образом.

I. Роль исходной директивной установки исполняет требование ставить *осмысленные вопросы*. Кант писал: «Умение ставить разумные вопросы есть уже важный и необходимый признак ума или проницательности. Если вопрос сам по себе бессмыслен и требует вольных ответов,

то кроме стыда для вопрошающего он имеет иногда ещё тот недостаток, что побуждает неосмотрительного слушателя к нелепым ответам и создаёт смешное зрелище: один (по выражению древних) доит козла, а другой держит под ним решето» [3. С. 94]. Отметим, что данное логико-методологическое требование «Ставь только осмысленные вопросы» сопровождается *этическими* (понятие стыда) и *эстетическими* («смешное зрелище») оценками.

II. Указанное требование повторяется ещё раз и также с обращением к историко-философской традиции: Кант обнаруживает его «среди пустяковых вопросов древних диалектических школ» [3. С. 381]. Речь идёт, по-видимому, о древнегреческих софистах и об их «мнимой мудрости» (по характеристике Аристотеля). Словосочетание «*пустяковый вопрос*» есть не что иное, как эпистемическая оценка. Здесь уместно привести суждение Виндельбанда: «И если кто захочет найти у Канта слабую сторону, то ему следует искать её в недостатке научного знания истории его собственной науки, и особенно истории античной философии» [4. С. 23].

III. В трансцендентальной диалектике Канта представлены также *запрещённые вопросы* — это вопросы о долженствовании. Он писал: «Мы не можем даже спрашивать, что должно происходить в природе, точно так же как нельзя спрашивать, какими свойствами должен обладать круг; мы можем лишь спрашивать, что происходит в природе или какими свойствами обладает круг» [10. С. 419]. Данный запрет есть следствие принципа Юма, согласно которому нельзя переходить от суждений факта (дескриптивных) к суждениям долга (прескриптивным). Юм полагал, что указанный принцип опровергает «все обычные этические системы» [30. С. 230]. Однако Кант нарушает этот запрет уже в первой «Критике», например, в разделе «О трансцендентальном идеале» [10. С. 434–442].

IV. *Диалектика разрешимых, неразрешимых и нерешённых вопросов (задач)*. Кант писал: «Желание разрешить все задачи и ответить на все вопросы было бы бесстыдным хвастовством и признаком такого непомерного самомнения, что тотчас же подорвало бы к себе всякое доверие. Тем не менее существуют науки, природа которых такова, что всякий встречающийся в них вопрос безусловно должен допускать ответ на основании того, что уже известно, так как ответ должен возникать из тех же источников, что

и вопрос, и потому в этих науках никоим образом непозволительно оправдываться неизбежным незнанием, а можно требовать решения вопроса» [Там же. С. 373]. Речь идёт о так называемых науках чистого разума — о чистой математике, чистой морали и трансцендентальной философии. Однако в естествознании дело обстоит иначе: многие вопросы должны остаться для нас *нерешёнными*, полагает Кант, потому что наши знания о природе далеко недостаточны для того, что мы должны объяснить.

Таким образом, Кант углубляет «эпистемологическую пропасть» между естествознанием, с одной стороны, и науками чистого разума, с другой [Там же. С. 375]. Относительно философии он формулирует *парадоксальный тезис*: «Я утверждаю, что трансцендентальная философия обладает среди всех спекулятивных знаний той особенностью, что *ни один вопрос*, касающийся предметов, данных чистому разуму, *не может быть неразрешимым* для того же человеческого разума... [выделено мною. — Авт.]» [Там же. С. 373] В чём состоит парадокс? Во-первых, указанный тезис, на мой взгляд, противоречит общепринятому мнению о кантовском агностицизме; во всяком случае проблематизирует это мнение. Во-вторых, данное утверждение формулируется *после* обсуждения всех четырёх антиномий. В-третьих, буквально в следующем абзаце Кант резко ослабляет тезис, заявляя, что «эти вопросы могут иметь отношение только к космологическим идеям» [Там же. С. 374]. Все указанные моменты требуют тщательного изучения.

V. *Поговорка «Отсутствие ответа есть также ответ»*. О ней Кант вспоминает в контексте обсуждения предыдущего тезиса. Для решения нашей задачи релевантны следующие утверждения: а) вопрос не имеет смысла, если его предмет не дан эмпирически, то есть является трансцендентальным. Данное правило справедливо, по мнению Канта, для космологических и психологических вопросов; б) содержание вопроса касается только *соответствия* его предмета какой-нибудь идее; в) если предмет неизвестен, то от «этого он не становится невозможным» [Там же]; г) если предмет вопроса не дан эмпирически, то относительно его ни одна из категорий не находит условий для своего применения. Между тем *вопрос относится, собственно, к категориям*. В этом случае применима указанная поговорка: отсутствие ответа есть указание на то, что вопрос лишён всякого смысла.

Таким образом, Кант устанавливает связь между трансцендентальной диалектикой и аналитической понятий, представленной в его таблице категорий [10. С. 110]. При этом он трактует категории как основные понятия чистого рассудка и сравнивает свою таблицу с учением Аристотеля о категориях (сравнение в свою пользу!). Подчеркивая достоинства предложенной таблицы, Кант утверждает, что она «чрезвычайно полезна и даже необходима для того, чтобы набросать полный план науки как целого, опирающейся на априорные понятия, и систематически *разделить её согласно определённым принципам...*» [Там же. С. 112]. Следовательно, он дезавуирует собственный образ науки как живого организма [8. С. 55], отказывается от идеи, сформулированной более тридцати лет назад. Перед нами ещё одно проявление амбивалентности философии Канта [20]. В ней возобладал, по словам Зиммеля, *логический фанатизм*, стремление «придать всей жизни математически точную форму» [7. С. 12]. Не является ли подобное стремление ахиллесовой пятой философии?

VI. *Ответы на вопросы: догматические, скептические и критические.* Как известно, ещё Диоген Лаэртский (III в. н. э.) разделил философов на догматиков и скептиков: «Догматики — это все те, которые рассуждают о предметах, считая их постижимыми; скептики — это те, которые воздерживаются от суждений, считая предметы непостижимыми» [6. С. 67]. Ранее (см. пункт IV) отмечалось наличие «эпистемологической пропасти» между естествознанием и науками чистого разума. Кант разъясняет её наличие так: «В естествознании же есть бесконечное множество предположений, в отношении которых никогда нельзя ожидать достоверности, потому что явления природы суть предметы, которые даются нам независимо от наших понятий; следовательно, ключ к ним находится не в нас и нашем чистом мышлении, а вне нас; поэтому во многих случаях он не может быть найден, и мы не можем ожидать решения [этих проблем]» [10. С. 375–376]. Необходимо подчеркнуть, что данное онтогносеологическое рассуждение, во-первых, является вполне *материалистическим*; во-вторых, Кант обращается к понятию «проблема», которое отнюдь не тождественно понятиям «вопрос» и «задача»; в-третьих, он утверждает, что многие выводы естествознания имеют гипотетический, а не достоверный характер. Относительно предметов, которые не даны никаким возмож-

ным опытом, и задач, направленных на их объяснение, он утверждает: «Догматическое решение здесь не просто недостоверно, а [вообще] невозможно» [Там же. С. 378]. Далее Кант даёт скептическое изложение космологических вопросов, а затем приходит к заключению: «Следовательно, трансцендентальная диалектика содействует во все не скептицизму, а скептическому методу; она даёт пример огромной пользы этого метода...». В чём же состоит скептический метод? И в чём его польза? Словно отвечая на эти непоставленные вопросы, кёнигсбергский мыслитель излагает способ построения антиномий: диалектика приводит «...совершенно свободно друг против друга аргументы разума, которые, хотя в результате и не дают того, что мы искали, тем не менее дают нам нечто полезное и нужное для исправления наших суждений» [Там же. С. 393]. Таким образом, наряду с догматическими и скептическими решениями научных и метафизических вопросов, Кант вводит новый вид — *критическое решение*, понимая его как антиномию.

VII. *Смысл критического решения.* Раздел седьмой учения об антиномиях имеет красноречивое название — «Критическое разрешение космологического спора разума с самим собой». В нём приводится разъясняющий пример из сферы обыденного опыта: «Если бы кто-то сказал, что всякое тело или пахнет хорошо, или пахнет дурно, то можно сказать и нечто третье, а именно что тело вообще не пахнет, и таким образом оба противоположных суждения могут быть ложными» [Там же. С. 390]. Это выглядит убедительно; однако, с точки зрения логики, можно упрекнуть Канта в непоследовательности: отношение между тезисом и антитезисом он называет поразному — то противоположностью, то противоречием. Такая путаница недопустима! Поэтому предлагаемое критическое разрешение космологического спора не выглядит убедительно.

VIII. *Трансцендентальные вопросы допускают только трансцендентальные ответы* [10. С. 478]. Данное правило кантовского «искусства вопрошания» формулируется в контексте критики рациональной теологии. Ему предшествует следующее суждение: «Итак, я утверждаю, что все попытки чисто спекулятивного применения разума в теологии совершенно бесплодны и по своему внутреннему характеру никчёмны, а принципы его применения к природе во все не ведут ни к какой теологии; следовательно, если не положить в основу моральные законы

или не руководствоваться ими, то вообще не может быть никакой рациональной теологии» [10. С. 477–478]. Кант поясняет, что трансцендентальные ответы — это ответы, исходящие из одних лишь априорных понятий, без всякой эмпирической примеси. Откуда у него это отторжение эмпирического знания?

IX. *Парадоксальность антитетики.* Согласно Канту, антитетика — это совокупность противоположных утверждений, тезисов и антитезисов, «из которых ни одному нельзя отдать предпочтения перед другим» [Там же. С. 332]. Далее он поясняет, что антитетика рассматривает общие знания разума только с точки зрения противоречия их между собой и причин этого противоречия. После тщательного анализа антиномий (занимающего более двухсот страниц!) Кант приходит к парадоксальному выводу: «Таким образом, собственно, никакой антитетики чистого разума нет» [Там же. С. 547]. Данное заключение он резюмирует неоднократно, заявляя, например: «...в сфере чистого разума не бывает настоящей полемики. Обе стороны толкут воду в ступе и дерутся со своими тенями, так как они выходят за пределы природы...» [Там же. С. 556].

X. *Казуистические вопросы.* Они появляются в «Метафизике нравов» (1797). Кант полагает, что этика неизбежно приводит к такого рода вопросам — «этика впадает в казуистику»; при этом «казуистика не наука и не часть её, ибо это было бы догматикой», она представляет собой «упражнение в том, как именно следует искать истину» [11. С. 454]. Казуистические вопросы выступают как антитезисы и не находят ответа, по-видимому, потому, что каждый должен решать их самостоятельно. Уместно процитировать статью А. В. Гулыги: «Вопросы остаются без ответа, но они говорят о том, что Кант не закрывал глаза на противоречия жизни» [5. С. 30]. Это утверждение приводит к следующему пункту, в котором ставится вопрос об экзистенциальных основах философии Канта.

XI. *Разум и экзистенция.* Противостояние этих категорий следует, по-видимому, из разделения его философии на теоретическую и практическую, из многочисленных дихотомий, пронизывающих обе части. Тем не менее нельзя согласиться с теми, кто пытается представить Канта как бездушного формалиста, «логического фанатика» и т. п. Это одностороннее мнение легко опровергается более внимательным чтением самого Канта: прочтите, например, «Заметки

о книге “Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного”» [9. С. 354–392]. Именно поэтому я разделяю позицию тех исследователей, которые фиксируют и изучают связь указанных категорий, — к ним принадлежат В. Виндельбанд, Х. Ортега-и-Гассет, К. Ясперс, Т. И. Ойзерман и другие.

Дальнейшее изложение — это попытка сравнительного анализа выявленных характеристик учения Канта о вопрошании с состоянием современного философского, научного и общественно-политического дискурса (соответствующие пункты нумеруются арабскими цифрами). Цель анализа — постановка проблем, требующих дальнейшего исследования.

1. Требование Канта ставить только осмысленные вопросы послужило одним из «катализаторов» процесса разработки двух исследовательских программ: а) логической семантики; б) логики вопросов и ответов. Логическая семантика формировалась на основе *семиотики* — общей теории знаковых систем. Идею создания семиотики выдвинули на рубеже XIX–XX вв. независимо друг от друга американский учёный Чарльз С. Пирс, швейцарский лингвист Фердинанд де Соссюр и немецкий философ Эдмунд Гуссерль. О влиянии идей Канта на указанных мыслителей пишут авторы учебников [15; 25]. Работы немецкого логика Готлоба Фреге сыграли существенную роль в создании искусственных знаковых систем. Именно ему, отмечает Е. Д. Смирнова, принадлежит идея создания особого символического языка, построенного для чистого мышления и воспроизводящего в действиях со знаками наглядным, однозначным образом содержательные, смысловые связи [27. С. 5]. Работа А. Тарского «Понятие истины в формализованных языках» (1935) имела решающее значение для становления логической семантики. Показательно, что эта наука, наравне с теорией множеств, столкнулась с многочисленными парадоксами: «Семантические парадоксы поднимают целый комплекс вопросов, связанных с философскими проблемами языка и мышления, — трактовка суждений, отрицания, критерии осмысленности высказываний и возможность их истинностной оценки, типы объектов, предметная отнесённость суждений, анализ выразительных возможностей языков, их типология и т. д.» [Там же. С. 23]. Связь перечисленных вопросов с идеями Канта, на мой взгляд, несомненна.

Вторая из указанных программ привела к созданию логики вопросов и ответов [2], в которой, помимо всего прочего, доказывается теорема «пятого гимнасофиста»: «*Задай глупый вопрос, и ты получишь глупый ответ*». Несомненно, что вопрос должен быть осмысленным. Однако данное требование порождает две, как минимум, фундаментальные междисциплинарные проблемы: а) «Что такое вопрос?» и б) «Что такое смысл — в частности, смысл вопроса и смысл языкового выражения?». По мнению специалистов, наибольшее влияние на формирование логической теории вопросов (эротетической логики) оказали труды К. Айдукевича (начиная с 1926 г.), Т. Кубиньского (1958), Н. Д. Белнапа (1963) и Д. Харры [26. С. 7]. Кроме того, следует учитывать идеи Р. Дж. Коллингвуда, Л. Витгенштейна, Х.-Г. Гадамера и отечественных философов П. В. Копнина, В. Ф. Беркова, В. Н. Карповича, логиков Е. К. Войшвилло, Ю. А. Петрова, Ф. С. Лимантова и математиков А. Н. Колмогорова, А. А. Маркова и других. В изучении проблемы смысла необходимо отметить работы Р. И. Павилёниса, В. А. Смирнова и Е. Д. Смирновой, А. Л. Никифорова. Таким образом, успехи в реализации указанных исследовательских программ фальсифицируют широко распространённое *ошибочное мнение об отсутствии прогресса в философии*. Кроме того, исторический опыт XX в., являющегося, помимо всего прочего, «золотым веком Логики» (Г. Х. фон Вригт), опровергает мнение Канта о том, что логика «кажется наукой вполне законченной и завершённой» [10. С. 18]. История исправляет ошибки, в том числе и заблуждения великих учёных и философов. Не является ли исторический опыт критерием истины в философии и социально-гуманитарных науках?

2. Оценочное суждение Канта о «пустяковых вопросах» древнегреческих диалектиков проблематизировал Гегель. Для анализа этой ситуации следует обратиться к истории философии. Как известно, деятельность софистов и идейная борьба с ними, возглавляемая мыслителями Афинской школы, сыграли поистине судьбоносную роль в становлении европейской культуры. По определению Аристотеля, софистика — это «искусство наживы с помощью мнимой мудрости». В своём резко негативном отношении к софистам Кант следовал традициям Афинской школы. Гегель занимал противоположную позицию: он утверждал, что софисты «учили людей мыслить». Этот

спор продолжается и в наше время.

В частности, Реймон Арон трактует его как спор между специалистами (например, социологами, политологами и т. п.), философами и софистами (идеологами). Он ставит проблему социальной ответственности философа: «Какую позицию занимает философ как таковой в отношении государства, партий, исторических конфликтов?» [1. С. 162]. При этом Р. Арон утверждает: философ считает себя крайним противником софиста, но публика плохо отличает философа от софиста. «Диалог между специалистом, софистом и философом продолжается в наше время, хотя специалист и софист <...> имеют отныне преимущество, а философа, кажется, затмили его противники» [Там же. С. 164].

Каковы «национальные особенности» данного спора в современном российском дискурсе? Отметим прежде всего одну весьма негативную тенденцию — «*уход от фундаментальных вопросов*». В нашем обществе, пишет С. Г. Кара-Мурза, «заключён как бы негласный договор: не ставить не только фундаментальных, но и вообще трудных вопросов, уже не говоря о том, чтобы отвечать на них. Депутаты не задают таких вопросов правительству, избиратели депутатам, читатели газете и т. д.» [12. С. 208]. Он характеризует указанную тенденцию как одно из проявлений регресса в общественном сознании, как кризис рационального мышления. Правда, за последние годы появились признаки того, что «бытие восстанавливает сознание» [Там же. С. 728].

3. Представление Канта о «запрещённых вопросах» (вопросах о долженствовании) опровергнуто, на мой взгляд, развитием в XX в. инженерной деятельности и формированием *технонауки*. Действительно, на этапе технического задания (обязательном этапе любой НИОКР) заказчик формулирует требования к тому, какими свойствами, тактико-техническими характеристиками (ТТХ) должен обладать проектируемый объект (например, самолёт, ракета и т. п.), поэтому разработчик не только может, но и *должен спрашивать* о будущих ТТХ объекта и о способах их достижения. Тем не менее некоторые исследователи (например, В. В. Налимов) полагают, что всякая культура содержит два набора вопросов: разрешённые и запрещённые. По-видимому, данный тезис есть экстраполяция понятия «парадигма» в смысле Т. Куна: разрешённые вопросы суть внутрипарадигмальные, а запрещённые выходят за границы парадигмы.

4. Точно так же со времён Канта произошли кардинальные изменения в представлениях учёных о разрешимых и неразрешимых вопросах. Подчеркнём, что в этом контексте следует использовать термин «проблема» вместо термина «вопрос». Необходимость их разграничения явствует из результатов структурного анализа научной проблемы: вопрос — это важный, но не единственный элемент проблемы, включающей также предпосылочное знание, систему идеализаций, образ искомого решения и т. д. [24]. Древнегреческие математики различали *теоремы* (задачи на доказательство) и *проблемы* (задачи на построение с помощью циркуля и линейки). Ещё Евклиду (III в. до н.э.) были известны три знаменитые проблемы — трисекция угла, квадратура круга и удвоение куба. Однако их неразрешимость была доказана лишь в XIX в. [28. С. 90]. В современной математике и логике общая формулировка проблемы разрешения такова: даны класс методов M и класс проблем P . Можно ли найти единый метод $m \in M$, позволяющий решить каждую из проблем P , для которой в принципе существует решение? Математики различают три вида разрешимости (соответственно — неразрешимости) [17. С. 402]. Как обстоит дело в философии? Слово сочетание «неразрешимая философская проблема» употребляется, на мой взгляд, всего лишь как *метафора*.

5. Научные и технологические революции XIX–XX вв. дезавуировали (по-видимому, окончательно) многие принципы, установки и положения кантовской теории познания. Речь идёт, в частности, о принципиально новом решении проблемы соотношения теории и практики. Оценивая трансцендентальную метафизику в целом, Т. И. Ойзерман пишет: «...Кант полагал, что нашёл единственно верный путь разрешения противоречия, которое в течение двух тысячелетий сводило на нет усилия творцов метафизических систем. Этот путь — превращение метафизических (онтологических) проблем в проблемы *гносеологические*, а также перемещение этих проблем из сферы теоретического разума, где они принципиально неразрешимы, в сферу *практического* разума...» [19. С. 180]. Данная оценка применима и к диалектике разрешимых, неразрешимых и нерешённых проблем, и к кантовской трактовке указанной (в пункте V) поговорки. Вопреки Канту, многие задачи (проблемы) современной науки имеют смысл, хотя их предмет не дан эмпирически. Таковы,

например, проблемы космологии и микрофизики. Американские исследователи А. Уиггинс и Ч. Уинн составили обширный список нерешённых проблем в разных областях естествознания [29]. Замечательно, что некоторые из них «исчезли» из этого списка в наши дни: обнаружены бозон Хиггса и гравитационные волны.

Однако многие философы XX в. отвергли предложенное Кантом устранение онтологии из системы философского знания; это привело к «*онтологическому повороту*» (Н. Гартман, М. Хайдеггер и другие). В отечественной философии данный «поворот» стимулировал дискуссию между «онтологами» и «гносеологами». Позицию первых выражает, в частности, Д. В. Пивоваров: «В наши дни, вопреки критике онтологии и метафизики сторонниками кантианства и позитивизма, онтологические размышления вновь обретают осязаемую мировоззренческую значимость, востребованы фундаментальными науками» [22. С. 9]. Следовательно, указанная дискуссия (неадекватно оценённая Лореном Р. Грэхэмом) утратила актуальность: в системе философского знания должны развиваться и онтология, и гносеология (эпистемология), будучи неразрывно связанными.

6. Предложенная Кантом классификация *решений* научных проблем — их деление на догматические, скептические и критические — также представляется, на мой взгляд, архаичной. В современной трактовке догматическое решение есть решение определённое, обоснованное, относительно истинное; оно может уточняться, ограничиваться, но не может быть отброшено (принцип соответствия справедлив, по крайней мере, для развития физического знания). Скептическое решение — это решение гипотетическое. Принципиально новым моментом во взаимодействии эмпирии и теории в ряде областей физики и космологии выступает СЭНТ — стадия эмпирической невесомости теории [21. С. 45, 159]. Кантовское понятие критического решения, благодаря Гегелю, трансформировалось в создание двух теорий: антиномий — истин и антиномий — проблем (И. С. Нарский, Г. Д. Левин). Вторая из них представляется мне более эвристичной. Сторонники антиномизма (П. А. Флоренский, Д. В. Пивоваров и другие) отдают предпочтение первой. Время покажет, кто прав.

7. «Космологический спор разума с самим собой» получил весьма нетривиальное продолжение. Космология перешла из сферы метафизики

в «ведомство» физики. Тем не менее современные философы утверждают, что учение Канта методологически востребовано наукой нашего времени [16]. Дальнейшего изучения требует вопрос о соотношении «коперниканского переворота», совершённого Кантом в эпистемологии, с пониманием антропоного космологического принципа. В его решении, согласно А. Н. Павленко, сформировались три позиции: а) *удивление* физиков, делающих физику; б) *возмущение* со стороны философов науки; в) *неприятие* антропоного принципа богословием и религиозной философией [21. С. 43]. В развитии космологии, более широко — европейской рациональности, произошло, по-видимому, своеобразное «отрицание отрицания».

8. Кантовская критика рациональной теологии предстаёт как один из этапов непрекращающегося спора между верой и знанием, между религией и наукой. В наше время обсуждается, в частности, следующий вопрос: «Возможно ли объединение религиозной онтологии и онтологий научных в рамках некоторой единой картины мира?» Проанализировав попытки создания «христианской физики» и «христианской психологии», В. А. Лекторский приходит к отрицательному ответу на этот вопрос: объединение указанных онтологий невозможно, поскольку они лежат «в различных плоскостях и выражают разные способы постижения реальности и взаимодействия с ней» [13. С. 60]. Другая позиция представлена (точнее, намечена) в монографии Д. В. Пивоварова [23]. Спор продолжается и, по-видимому, никогда не окончится.

9. Парадоксальность антитетики можно преодолеть, если буквально истолковать слова Канта о том, что «никакой антитетики чистого разума нет». Как говорится, на нет и суда нет.

10. Казуистические (неразрешимые) вопросы в современном дискурсе имеют место не только в сфере морали и нравственности, они пронизывают все сферы общественной и индивидуаль-

ной жизни. Обозначим данное явление термином *«проблемность жизненного мира»* (понимая его не в смысле Э. Гуссерля и А. Шюца). Особенно тревожит то, что многие социально-экономические (например, проблемы социального неравенства [3]) и политические проблемы переходят в разряд «условно неразрешимых» по причине отсутствия политической воли.

11. Одна из главных задач современной философии — преодолеть противопоставление разума и экзистенции. Понятие «современная философия» далеко не тождественно понятию «постмодернистская философия». Более того, *постмодернизм — это «ВИЧ-инфекция» современной культуры*. И «вакцина» от него давно создана — это уважительное отношение к традиции и бережное обновление, развитие её. Сказанное относится прежде всего к историко-философской традиции, у истоков которой, в Древней Греции, философский образ жизни (подлинно человеческого существования, экзистенции) был неотделим от философского образа мышления, философского Разума. В поисках решения указанной задачи И. Д. Неважжай предложил эвристически перспективное направление, исходным пунктом которого служит кантовское учение об антиномиях. Он высказал предположение о том, что «антиномия является выражением проблемы существования человека как разумного существа. Антиномия свидетельствует о невозможности существования человека в мире, поскольку разумное субъектное существование человека, условно выражаясь, в форме “А” невозможно в силу существования в форме “не-А”, и наоборот» [18. С. 57]. Единственным выходом из антиномии существования, утверждает Неважжай, является творчество. В этом он усматривает экзистенциальный смысл научного творчества. Критическая философия Канта помогает нам осмыслить самые острые проблемы современности.

Список литературы

1. Арон, Р. Измерения исторического сознания / Р. Арон. — М. : Либроком, 2014. — 196 с.
2. Белнап, Н. Логика вопросов и ответов / Н. Белнап, Т. Стил. — М. : Прогресс, 1981. — 288 с.
3. Викторов, А. Ш. Введение в социологию неравенства / А. Ш. Викторов. — М. : Канон+, 2015. — 240 с.
4. Виндельбанд, В. От Канта до Ницше / В. Виндельбанд. — М. : Канон-пресс, 1998. — 496 с.
5. Гулыга, А. Революция духа (жизнь и творчество Иммануила Канта) / А. Гулыга // Кант И. Сочинения : в 8 т. — М. : Чоро, 1994. — Т. 1. — С. 5–49.
6. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Диоген Лаэртский. — М. : Мысль, 1979. — 620 с.

7. Зиммель, Г. 16 лекций о Канте / Г. Зиммель // Зиммель Г. Избранное. – Т. 1 : Философия культуры. – М. : Юрист, 1996. – 671 с.
8. Кант, И. Сочинения : в 8 т. / И. Кант. – М. : Чоро, 1994. – Т. 1. – 544 с.
9. Кант, И. Сочинения : в 8 т. / И. Кант. – М. : Чоро, 1994. – Т. 2. – 429 с.
10. Кант, И. Сочинения : в 8 т. / И. Кант. – М. : Чоро, 1994. – Т. 3. – 741 с.
11. Кант, И. Сочинения : в 8 т. / И. Кант. – М. : Чоро, 1994. – Т. 6. – 613 с.
12. Кара-Мурза, С. Г. Потерянный разум / С. Г. Кара-Мурза. – М. : Эксмо : Алгоритм, 2006. – 736 с.
13. Лекторский, В. А. Эпистемология классическая и неклассическая / В. А. Лекторский. – М. : Эдиториал УРСС, 2001. – 256 с.
14. Мамардашвили, М. К. Сознание и цивилизация / М. К. Мамардашвили. – СПб. : Азбука, 2011. – 288 с.
15. Мотрошилова, Н. В. Феноменология / Н. В. Мотрошилова // История философии: Запад—Россия—Восток. – Кн. 3 : Философия XIX—XX вв. : учеб. для вузов / под ред. Н. В. Мотрошиловой, А. М. Руткевича. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Акад. проект, 2012. – 443 с.
16. Минасян, Л. А. Иммануил Кант и современная космология / Л. А. Минасян. – М. : УРСС, 2009. – 160 с.
17. Непейвода, Н. Н. Разрешения проблема / Н. Н. Непейвода // Новая философская энциклопедия : в 4 т. – М. : Мысль, 2010. – Т. 3. – С. 402–403.
18. Неважжай, И. Д. Экзистенциальный смысл научного творчества / И. Д. Неважжай // Филос. исслед. – 1995. – № 1. – С. 54–64.
19. Ойзерман, Т. И. Теория познания Канта / Т. И. Ойзерман, И. С. Нарский. – М. : Наука, 1991. – 208 с.
20. Ойзерман, Т. И. Амбивалентность философии / Т. И. Ойзерман. – М. : Канон+, 2011. – 400 с.
21. Павленко, А. Н. Философские проблемы космологии / А. Н. Павленко. – М. : Либроком, 2012. – 208 с.
22. Пивоваров, Д. В. Онтология: материя и её атрибуты : учеб. пособие / Д. В. Пивоваров. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2015. – 192 с.
23. Пивоваров, Д. В. Социоцентрические религии : [монография] / Д. В. Пивоваров. – Екатеринбург, 2015. – 140 с.
24. Прытков, В. П. Структура научной проблемы / В. П. Прытков // Теория и практика обществ. развития. – 2013. – № 1.
25. Светлов, В. А. История научного метода : учеб. пособие для вузов / В. А. Светлов. – М. : Акад. проект, 2008. – 700 с.
26. Сергеев, К. А. Логический анализ форм научного поиска / К. А. Сергеев, А. Н. Соколов. – Л. : Наука, 1986. – 121 с.
27. Смирнова, Е. Д. Основы логической семантики : учеб. пособие / Е. Д. Смирнова. – М. : Высш. шк., 1990. – 144 с.
28. Стюарт, И. Величайшие математические задачи / И. Стюарт. – М. : Альпина нон-фикшн, 2015. – 460 с.
29. Уиггинс, А. Пять нерешённых проблем науки / А. Уиггинс, Ч. Уинн. – М. : Фаир-Пресс, 2005. – 304 с.
30. Юм, Д. Трактат о человеческой природе / Д. Юм. – М. : Канон, 1995. – 400 с.

Сведения об авторе

Прытков Владимир Павлович — кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина. Екатеринбург, Россия. akolobaeva1@gmail.com

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 8 (390).

Philosophy Sciences. Iss. 41. Pp. 62–72.

«ART OF QUESTIONING» IN THE PHILOSOPHY OF I. KANT AND MODERN DISCOURSE

V. P. Prytkov

Urals Federal University named after the first President of Russia B. N. Yeltsin. Yecaterinburg, Russia. a.n.kolobaeva@urfu.ru

The article presents the experience of reconstruction of the logical-methodological concepts of Kant on the rules and regulations of statement of issues (tasks, problems) in natural Sciences and in the Sciences of pure reason. We show its epistemological justification of the topicality of scientific knowledge. The article analyzes historical changes in these rules and regulations and provides comparison with the state of modern scientific, philosophical and socio-political discourse.

Keywords: *antinomy, question, task, Kant, problem, reason, mind, transcendent, existence.*

References

1. Aron R. *Izmereniya istoricheskogo soznaniya* [Measurement of Historical Consciousness]. Moscow, Librokom Publ., 2014. 196 p.
2. Belnap N. *Logika voprosov i otvetov* [The Logic of Questions and Answers]. Moscow, Progress Publ., 1981. 288 p.
3. Viktorov, A. Sh. *Vvedeniye v sotsiologiyu neravenstva* [Introduction to the Sociology of Inequality]. Moscow, Kanon+ Publ., 2015. 240 p.
4. Vindel'band V. *Ot Kanta do Nitsshe* [From Kant to Nietzsche]. Moscow, Kanon-press Publ., 1998. 496 p.
5. Gulyga, A. *Revolutsiya dukha (Zhizn' i tvorchestvo Immanuila Kanta)* [The Revolution of the Spirit (the Life and Works of Immanuel Kant)]. Kant I. *Sochineniya* [Works in 8 volumes. Vol. 1]. Moscow, Choro Publ., 1994. Pp. 5–49.
6. Diogen Laertskiy. *O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitikh filosofov* [About the Life, Teachings and Sayings of Famous Philosophers]. Moscow, Mysl' Publ., 1979. 620 p.
7. Zimmel G. 16 lektсий o Kante [16 Lectures on Kant]. Zimmel G. *Izbrannoye* [Favorites, vol. 1. Philosophy of Culture]. Moscow, The Lawyer Publ., 1996. 671 p.
8. Kant I. *Sochineniya* [Collection in 8 volumes. Vol. 1]. Moscow, Choro Publ., 1994. 544 p.
9. Kant I. *Sochineniya* [Collection in 8 volumes. Vol. 2]. Moscow, Choro Publ., 1994. 429 p.
10. Kant I. *Sochineniya* [Collection in 8 volumes. Vol. 3]. Moscow, Choro Publ., 1994. 741 p.
11. Kant I. *Sochineniya* [Collection in 8 volumes. Vol. 6]. Moscow, Choro Publ., 1994. 613 p.
12. Kara-Murza S.G. *Poteryanny razum* [Lose Reason]. Moscow, Eksmo, Algoritm Publ., 2006. 736 p.
13. Lektorskiy V.A. *Epistemologiya klassicheskaya i neklassicheskaya* [Epistemology Classical and Non-classical]. Moscow, Editorial URSS Publ., 2001. 256 p.
14. Mamardashvili M.K. *Soznaniye i tsivilizatsiya* [Consciousness and Civilization]. St. Peterburh, Azbuka Publ., 2011. 288 p.
15. Motroshilova N.V. *Fenomenologiya* [Phenomenology]. *Istoriya filosofii: Zapad—Rossiya—Vostok. Kniga 3: Filosofiya XIX—XX vecov* [History of Philosophy: West—Russia—East. Book three: Philosophy of XIX—XX centuries: Textbook for universities]. Moscow, Academic Project Publ., 2012. 443 p.
16. Minasyan L.A. *Immanuel Kant i sovremennaya kosmologiya* [Immanuel Kant and Modern Cosmology]. Moscow, URSS Publ., 2009. 160 p.
17. Nepeyvoda N.N. *Razresheniya problema* [Permissions Problem]. *Novaya filosofskaya entsiklopediya* [New Philosophical Encyclopedia in 4 volumes. Vol. 3]. Moscow, Mysl' Publ., 2010. Pp. 402–403.
18. Nevazhzhay I.D. *Ekzistentsial'nyy smysl nauchnogo tvorchestva* [Existential Meaning of Scientific Creativity]. *Filosofskie issledovaniya* [Philosophical Studies], 1995, no. 1, pp. 54–64.
19. Oyzerman T.I., Narskiy I.S. *Teoriya poznaniya Kanta* [The Theory of Knowledge Kant]. Moscow, Nauka, 1991. 208 p.

20. Oyzerman T.I. *Ambivalentnost' filosofii* [Ambivalence of Philosophy]. Moscow, Kanon+ Publ., 2011. 400 p.
21. Pavlenko A.N. *Filosofskiye problemy kosmologii* [Philosophical Problems of Cosmology]. Moscow, Li-brokom Publ., 2012. 208 p.
22. Pivovarov D.V. *Ontologiya: materiya i eye atributy* [Ontology: Matter and its Attributes: a textbook]. Yekaterinburg, Publishing house Ural University press, 2015. 192 p.
23. Pivovarov D.V. *Sotsiotsentricheskiye religii* [Sociocentric Religion: monograph]. Yekaterinburg, 2015. 140 p.
24. Prytkov V.P. *Struktura nauchnoy problemy* [The Structure of Scientific Problems]. *Teoriya i praktika obshchestvennogo razvitiya* [Theory and Practice of Social Development], 2013, no. 1.
25. Svetlov V.A. *Istoriya nauchnogo metoda* [History of the Scientific Method: study guide for universities]. Moscow, Academic Project Publ., 2008. 700 p.
26. Sergeev K.A., Sokolov A.N. *Logicheskiy analiz form nauchnogo poiska* [Logical Analysis of the Forms of Scientific Research]. Leningrad, Nauka Publ., 1986. 121 p.
27. Smirnova E.D. *Osnovy logicheskoy semantiki* [Foundations of Logical Semantics: a tutorial]. Moscow, Vysshaya shkola Publ., 1990. 144 p.
28. Styuart I. *Velichayshiye matematicheskiye zadachi* [Greatest Mathematical Problem]. Moscow, Alpina non-fiction Publ., 2015. 460 p.
29. Uiggins A., Uinn Ch. *Pyat' nereshyonnykh problem nauki* [The Five Outstanding Issues of Science]. Moscow, Fair-press Publ., 2005. 304 p.
30. Yum D. *Traktat o chelovecheskoy prirode* [A Treatise of Human Nature]. Moscow, Kanon Publ., 1995. 400 p.

УДК 128

ЭКЗИСТЕНЦИАЛ ВЕРЫ В ФИЛОСОФИИ С. Л. ФРАНКА

В. И. Любецкий

Нижевартовский государственный университет, Нижевартовск, Россия

Рассматривается проблематика веры в экзистенциальном аспекте философской антропологии С. Л. Франка. Выявляется постигаемый посредством экзистенциала веры опыт самораскрывающейся реальности. Показан предложенный философом аспект экзистирования человека как формы трансцендирования. Анализируется предложенное Франком видение проблемы отношения «я» и «ты» через сопричастие экзистенции к Богу. Дается характеристика веры как основного экзистенциала человеческого бытия.

Ключевые слова: бытие, реальность, вера, трансцендирование, экзистенция, экзистирование, экзистенциал.

На рубеже XIX–XX вв. европейская мысль находилась в кризисном состоянии. Классическое рациональное объяснение основоположных вопросов философии всё более воспринималось как недостаточное и узконаправленное. Критическое переосмысление проходило по всем «фронтам» философской рефлексии: онтологии, гносеологии и антропологии. В области последней существование критики сводилось к преодолению пренебрежения отдельной человеческой личностью и её существованием в мире [1]. Новаторство мысли С. Кьеркегора и Ф. Ницше противопоставляло всеобщности и, как следствие, «объектности» человека его единичность и индивидуальность. Зарождающаяся экзистенциальная проблематика касалась не общих характеристик и абстрактных размышлений, а конкретной и индивидуальной жизненной «ткани», средоточия уникального и неповторимого личностного пространства. Этот «бунт» ввёл в философское употребление по-новому осмысленное понятие существования — *экзистенцию*.

Творчество русских философов этого периода, отличающееся своеобразием и глубиной, не могло дистанцироваться от вышеуказанных тенденций. Вслед за Ф. М. Достоевским экзистенциальная проблематика прочно обосновывается и в трудах отечественных мыслителей. Кризис европейской философии явился отправной точкой для построения самобытной русской онтологии, гносеологии и антропологии [3], хотя корнями её в значительной степени оставались философия всеединства [2] и религиозно-нравственная аксиология. Определённый отпечаток на отечественную философию наложило тяжёлое испытание в лице идеологического «научного» атеизма. В этих исторических условиях русские мыс-

лители стремились найти разумное объяснение и обоснование важнейшего аспекта человеческой жизни — его духовного трансцендирующего начала. Глубоко продуманные и пережитые экзистенциальные прозрения отечественных философов (С. Л. Франка, Л. И. Шестова, Н. А. Бердяева, Л. П. Карсавина, И. А. Ильина и др.) и священников (П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова, Г. В. Флоровского) составили фундаментальный вклад в отечественную экзистенциальную философию. К творчеству Семёна Людвиговича Франка (1877–1950), основательно проработавшего онтологическую и экзистенциальную проблематику, в частности экзистенциал веры, мы обратимся в данном исследовании.

В своей онтогносеологии Франк отчётливо разделяет область «объективной действительности» и сферы особой реальности [5]. Совокупность эмпирически данного материала, доступного в непосредственном опыте, отнюдь не составляет всей области апперцепции человека. Отчасти забытые со времён Платона, а в Новое время напомним Кантом «идеи» составляют важнейшую часть последующей философской рефлексии. И Франк показывает, что принудительно навязываемая нам эмпирическая действительность, характеризующаяся как неустранимая фактичность «мира», дана нам не в большей степени, чем сфера идеального, область духа или «душевная жизнь». Соблазн мысли приписать идеальному бытию только субъективную природу преодолевается у Франка неустранимым ощущением самим мыслящим принадлежности к этой стихии. Мысль об идеальном бытии невозможна в отрыве от него, не способна находиться «вне» его и наблюдать его как «объект», но находится как бы «внутри», вплетена в него, можно сказать,

«состоит» из идеального. Отсюда ясно вытекает общая для всей неклассической философской интуиции мысль о том, что «объективное рациональное» познание соответствует лишь части реальности, другая же её часть доступна экзистенциально, она переживается в соучастии, в судьбоносном и многогранном жизненном опыте.

Итак, опыт реальности — это ещё и опыт человеческого духа, так что здесь происходит логичный переход к антропологии. Вся глубина и «тайна» человеческой личности, заключённая в его *самопознании*, составляет *непосредственную данность* человека самому себе и есть *откровение подлинного существа реальности*. Существо человека, по мысли Франка, заключается в том, что «во всякий момент своего сознательного бытия он трансцендирует за пределы всего фактически данного, включая и своё собственное бытие в его фактической данности» [7. С. 267]. Так, Франк, не относясь непосредственно к экзистенциальным философам, определённо предполагает экзистенцию как *конкретное для-себя-бытие человека*, находящееся на более глубоком уровне реальности, нежели психически-эмоциональная и объективно-рациональная сферы. Этот опыт самораскрытия, или «откровения» в широком смысле этого слова, по мысли Франка, составляет предмет истинной философии и по своей природе сроден опыту мистическому.

Обозначенная здесь реальность трансрациональна, постижение её происходит лишь *умудрённым неведением*, если можно так выразиться, «апофатически-катафатическим» созерцанием. Фундаментальный труд уже зрелого Франка так и называется — «Непостижимое». То, что непосредственно реально «может быть именно только пережито, как бы являть нам своё бытие и быть нами обладаемым, но не может быть уяснено каким-либо умственным анализом» [9. С. 280]. То же относится и к Богу, которого можно лишь чувствовать или ощущать. Поэтому существо веры, по мысли Франка, наряду с его трансцендирующим движением, обладает предельной имманентностью человеческой экзистенции. Христианство, составляющее основу философии Франка, раскрывает в полноте эту истину, поскольку «весь его смысл, всё революционирующее значение состоит именно в раскрытии имманентности Бога человеческой душе, Его непосредственной близости и доступности ей» [8. С. 456]. Наряду с этим христианство есть религия личности, несравнимая и своеобразная реальность которой была

впервые обнаружена блаженным Августином и «заново» раскрыта Паскалем, Кьеркегором и последующими за ними экзистенциальными мыслителями. И именно в русле христианского откровения о боговоплощении, *богосродности* человека раскрывается вся глубина современной философской антропологии и персонализма. Таково кредо Франка в разработанной им религиозной философии, о чём ниже.

Франк выделяет два аспекта веры: веру-доверие и веру-достоверность. Он напоминает типичное представление о вере, как строгой убеждённости в том, чего невозможно доказать. Упорство и «твёрдость» достигается усилием воли, так что здесь наличествует *загипнотизированность сознания* и происходит *внутренняя раздвоенность* человека. Вера, основанная на «откровении», в свою очередь, апеллирует к авторитету: священному тексту, наставлению учителя, в конечном итоге к Богу и обусловлена «слепым» послушанием некоей высшей инстанции. Знание же, напротив, выступает как нечто определённое и точное. Возникает совершенно логичное, напрашивающееся само собой, рациональное отвержение и неприятие такой веры. Но, по мысли Франка, это происходит в силу смешения понятий и вышеуказанных аспектов веры. В повседневном и в эмпирическом знании всегда остаётся область вероятного. Знание может выбирать между более вероятным и менее вероятным, но не способно приблизиться к безусловной точности. Как ясно показал Д. Юм, оно неизбежно содержит в себе элемент веры, который, усилием воли приближается к минимальной степени. Таким образом, знание, посредством рациональной мысли, стремится к более вероятному и приобретает точность, как бы вынося веру за скобки.

Подлинное понимание веры, данное Франком, гораздо глубже. По его мнению, логика Спинозы в формуле «мерило истины и заблуждения есть сама истина» всецело применима к сущности веры. Она есть сама *достоверность, прямое и непосредственное усмотрение истины веры*. При этом она обладает признанной свободно *убедительностью и ценностью*. По своему существу вера совершенно исключает какой-либо расчёт вероятности, само это понятие становится неуместным. Таким образом, только *вера-достоверность* — вера-знание может выступать основанием для *веры-доверия* авторитету. Человек не потому верит в авторитетные постановления, что это вменено ему в обязанность, а по причи-

не знания им трансцендентной истины, абсолютного восприятия им Бога, который открывается в религиозных учениях и практиках. Так, различие между верующим и неверующим состоит в том, что первый имеет возможность прикосновения, «видения», тогда как второй ограничен в этой возможности по причине своих «убеждений» или «разумных доводов». В вере, как «суждении» о трансцендентном предмете, привычные гносеологические операции и эмпирические работы по проверке этого знания по определению не уместны. «Область веры сверхрациональна, выходит за пределы сферы действия категорий рационального познания; это, однако, не исключает возможности для рационального познания — в форме конкретного описания и трансцендентального мышления — отдавать отчёт в том, в чём область веры его превосходит» [7. С. 210].

И всё же здесь остаётся место для скепсиса, пусть и не до конца последовательного, способного отрицать наличие трансцендентного, считая его необоснованным проявлением недоступной нам реальности. Вере может придаваться статус иррациональной конструкции, диктуемой впечатлениями, страхами, жадой чего-то принципиально иного, самовнушением. Свободно мыслящий человек, привыкший думать и не отказывать себе в умственной проверке, оставаясь на этом понимании существа веры, может испытывать сомнение. Иными словами, становится ли вообще возможной вера-достоверность, преодолит ли этот разрыв между верой и знанием? Ответом на этот вопрос может быть только опыт, который удостоверяет себя сам, которому *достаточно просто бытть, чтобы быть истиной*. По Франку, опыт — такое обладание чем-либо, которое само есть свидетельство реальности обладаемого. Опыт веры, таким образом, непосредственно указывает на *реальное присутствие самого предмета знания или мысли в нашем сознании*. Выражаясь конкретнее, опыт не может вызывать сомнения, в опыте происходит встреча с самой реальностью. «Религиозный опыт — есть опыт такой реальности, которую мы осознаём как условие всякого опыта и всякой мысли — как общий фон, опору, почву, последнее завершение всего, что нам дано и чем мы живём» [8. С. 472]. По мысли Франка, эта реальность обладает абсолютной необходимостью, она есть то безусловное, сомнение в чём равносильно бессодержательной мысли и явному недоразумению. Таким образом, Франк приходит к онтологиче-

скому обоснованию веры, которое преодолевает «неполноту», с точки зрения философии, её субъективно-психологического или традиционно религиозного понимания.

Здесь религиозно-философская интуиция Франка по своей глубине роднится с построением фундаментальной онтологии М. Хайдеггера. «Хотя Хайдеггер и отрицал онтологический статус теологии, в то же время признавал фундаментальность веры, что, безусловно, способствовало развитию новых форм прояснения как религиозного сознания, так и создания соответствующей метафизики» [4. С. 197]. Но, в отличие от хайдеггеровского понимания ограниченности экзистенции и, как следствие, «вброшенности» в бытие, русский философ не видит «я» абсолютно ограниченным. Опыт трансцендирования, по мысли Франка, состоит в том, что экзистенция сама по себе причастна бытию как таковому, находящемуся и в ней самой и за её пределами. Осознание «пределов» своей экзистенции найдется в верхнем уровне реальности, хотя и тут уже может мыслиться *в связи с чем-то иным, ему запредельным*. На глубинном же уровне, в недрах самого бытия, в его *почве*, экзистенция «произрастает» из той самораскрывающейся реальности, которая есть всеобъемлющее единство. Из этого следует, что момент трансцендирования достижим и в экзистировании, поскольку «внутри» самого существа экзистенции «находится» бытие (реальность по Франку) как единственное, что есть. А расчленение реальности — на уровни «я» и «бытие-вне-меня» — необходимая разуму структура, поскольку мысль не в состоянии удерживать в себе противоречие единства того, что «вне меня» есть «я» или «я» есть и «я», и «вне меня». Таким образом, самосознание себя как «я» есть соучастие в *бесконечном, всеобъемлющем бытии*. Проникая в глубины, *корень* своего бытия, достигая своего подлинного существа, экзистенция обнаруживает принадлежность к *сверхмирной первичной реальности*, из которой проистекает не только человек, но и мир, как объективная действительность.

Другой аспект трансцендирования состоит в самораскрытии одного самозамкнутого существа другому, подобному ему, самозамкнутому носителю бытия. Здесь Франк освящает одну из актуальнейших проблем философии: соотношения «я» и «ты». Именно во встрече с «ты» обнаруживается, конституируется «я» в подлинном смысле. Это общение происходит не в привычном

акте мышления. «Ты» не полагается как объект созерцания «я», в этом познании «я», воздействуя на «ты», впервые полагается как «я». Это «ты» как некое «другое я» или «я-подобное» существо, находясь вне «я», взаимодействует с ним в форме *взаимпроникновения*. «Бытие одного с другим, действие одного на другое есть здесь бытие одного для другого; а это бытие одного-для-другого тем самым — несмотря на раздельность — *бытие одного-в-другом*» [9. С. 371]. В этом экзистенциально-мистическом погружении друг в друга теряется сама двойственность, исчезает само отношение «я»—«ты». Гносеологически, в этом единстве реальности жизнь познающего совпадает с содержанием познаваемого, составляя *всеобъемлющую полноту конкретности*.

Уяснив, пусть и довольно поверхностно, основные интенции философии Франка, можно приблизиться к более глубокому пониманию веры. Существо веры есть сердечное знание человека, живое ощущение Бога как *средоточия и первоисточника некоей несказанной сферы божественного*. Бог, как основоположник реальности, к которой принадлежит сам человек, и «объективный мир» открывается человеку в его движении как «внутри» себя, так и «во вне». Евангельские слова о Царствии Божиим внутри вас, замечает Франк, отнюдь не метафора, а выражение подлинного понимания человеческой экзистенции и божественного присутствия. Вера в Бога, в данном понимании, есть не мысль или убеждение в его существовании, она — *внутреннее состояние духа, живая полнота сердца*, радостное ощущение неразрывной родственной связи с необъятной и непостижимой божественной стихией. Христианское прозрение характеризует эту стихию полной бесконечной любви, покоя, блаженства, неисчерпаемой сокровищницей добра. Бог «находится» в идеальном бытии, где мысль и мыслимое совпадают, Он есть источник и «основание» той реальности, которая есть Он Сам и которой принадлежит человек. Отношения «я»—«ты» находят своё полнейшее выражение в общении, встрече с личным Богом, более того,

они Им конституируются и на высшей степени единения снимаются в экзистенциально-мистическом опыте обожения.

Вера, таким образом, по мысли Франка, есть самое подлинное осуществление человека. Через неё, как через «пуповину», экзистенция человека «питается» от источника реальности, находит своё глубинное основание и раскрывает подлинное бытие. Говоря языком современной Франку западной философии, вера есть центральный экзистенциал человеческого бытия, конституирующий, смыслообразующий стержень его существования. И поскольку Бог не предстаёт человеку как «грубый факт», как «объект» действительности, навязывающий себя; поскольку Он не «гипотеза», в смысле Канта, необходимая для практической моральной жизни, Он не противоречит свободе человека. Подобно фундаментально проработанному западным философом П. Тиллихом определению веры как *предельного интереса* [6], вера Франка является свободным напряжением, *умышленным вниманием* человека к реальности и истине бытия. Она есть *самодовлеющая сфера жизни* человека, имеющая в себе самой собственную *опытную имманентную достоверность* и необходимость.

Итак, постижение Бога, подчёркивает Франк, неотделимо от переживания конкретной экзистенции. Бог, это всегда *Бог-со-мной*, Он обращён ко мне через мою *бытийственную обращённость* к Нему. Философ постоянно повторяет, что, говоря о Боге «Он», мы всегда должны помнить Его «Ты» — живое, обращённое к нам личное божество. Даже в общении между собой, люди не говорят в третьем лице о присутствующем в разговоре человеке. В этом смысле подлинная религиозность непосредственно выражается не в речи о Боге, а в слове к Нему, в участливом обращении к Высшему Существо, иными словами, в молитве. Экзистенциал веры, таким образом, всегда *переживает* человеком как живая встреча с Богом и подлинным самим собой, живой бытийственный диалог, подлинное общение и единение в любви.

Список литературы

1. Евлампиев, И. И. Концепция человека в русском экзистенциализме / И. И. Евлампиев // Изв. Рос. гос. пед. ун-та им. А. И. Герцена. — 2005. — Т. 5, № 10. — С. 122–133.
2. Зеньковский, В. В. История русской философии / В. В. Зеньковский. — Харьков : Фолио ; М. : Эксмо-Пресс, 2001. — 896 с. — (Серия «Антология мысли»).
3. Назарова, О. А. Онтологическое обоснование интуитивизма в философии С. Л. Франка / О. А. Назарова. — М. : Идея-Пресс, 2003. — 196 с.

4. Нижников, С.А. Метафизика веры в русской философии : монография / С. А. Нижников.– 2-е изд.–М. : Инфра-М, 2012. – 313 с.– (Научная мысль).
5. Семенюк, А.П. Онтогносеология С.Л. Франка / А. П. Семенюк // Учен. зап. Казан. ун-та. Сер. Гуманитар. науки. – 2012. – Т. 154, № 1. – С. 153–165.
6. Тиллих, П. Динамика веры / П. Тиллих // Тиллих П. Избранное: теология культуры : пер. с англ.– М. : Юрист, 1995.– 479 с.– (Лики культуры).
7. Франк, С.Л. Реальность и человек / С. Л. Франк.–М. : АСТ, 2007.– 390 с.
8. Франк, С.Л. С нами Бог / С.Л. Франк ; сост. и предисл. А.С. Филоненко.– М. : АСТ, 2003.– 750 с.– (Philosophy).
9. Франк, С.Л. Сочинения / С. Л. Франк.–М. : Правда, 1990.

Сведения об авторе

Любецкий Виталий Игоревич — аспирант второго года обучения, кафедра социально-гуманитарных наук и туризма, Нижневартковский государственный университет. Нижневартовск, Россия. ovital@yandex.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 8 (390).
Philosophy Sciences. Iss. 41. Pp. 73–77.*

THE EXISTENCE OF FAITH IN THE PHILOSOPHY OF S.L. FRANK

V.I. Liubetskiy

Nizhnevartovsk State University, Nizhnevartovsk, Russia. ovital@yandex.ru

The article deals with the problem of faith in the existential aspect of philosophical anthropology of S. L. Frank. It reveals not only the unique approach of the Russian thinker to the definition of the phenomenon of faith, but also attained through the existential faith experience of self-expanding reality. A distinction is the understanding of faith-trust and faith-knowledge. It is proposed by the philosophical aspect of the existence of a person as a form of transcendence and as a way of rooting identity in the depths of reality. We analyze proposed by Frank vision of the relationship “I” and “You” through the communion of existence to God. The author adduces parallels to the intuition of the philosopher with the work of Heidegger and other Western thinkers. It is given the characteristic of faith as the basic existential of human being.

Keywords: *being, faith, existence, reality, transcendence, existential, religious experience*

References

1. Yevlampiyev I.I. Kontsepsiya cheloveka v russkom ehkzistentsializme [The Concept of Man in the Russian Existentialism]. *Izvestiya Rossiyskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta imeni A. I. Gertsena* [Izvestia of Russian State Pedagogical University named after A. I. Herzen], 2005, vol. 10, no. 5, pp. 122–133. (In Russ.).
2. Zenkovsky V.V. *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian Philosophy]. Har’kov, Folio Publ.; Moscow, Eksmo-Press Publ., 2001. 896 p. (In Russ.).
3. Nazarova O.A. *Ontologicheskoye obosnovaniye intuitivizma v filosofii S. L. Franka* [Ontological Justification of Intuitionism in the Philosophy of S. L. Frank]. Moscow, Idea-Press Publ., 2003. 196 p. (In Russ.).
4. Nizhnikov S.A. *Metafizika very v russkoy filosofii* [The Metaphysics of Faith in Russian Philosophy: monography, second edition]. Moscow, Infra-M Publ., 2012. 313 p. (In Russ.).
5. Semenyuk A.P. Ontognoseologiya S. L. Franka [Onto-epistemology of S. L. Frank]. *Uchenyye zapiski Kazanskogo universiteta. Seriya Gumanitarnyye nauki* [Scientific Notes of Kazan University. Series of Humanities Sciences], 2012, vol. 1, no. 154, pp. 153–165. (In Russ.).
6. Tillih P. Dinamika very [Dynamics of Faith]. Tillih P. *Izbrannoye: teologiya kul’tury* [Favorites: Theology of Culture]. Moscow, Yurist Publ., 1995. 479 p. (In Russ.).
7. Frank S.L. *Real’nost’ i chelovek* [Reality and Man]. Moscow, AST, 2007. 390 p. (In Russ.).
8. Frank S.L. *S nami Bog* [God is with Us]. Moscow, AST Publ., 2003. 750 p. (In Russ.).
9. Frank S.L. *Sochineniya* [Works]. Moscow, Pravda, 1990. (In Russ.).

УДК 130.121
ББК 87.3(4/8)

СОВЕСТЬ КАК ЗОВ БЫТИЯ В ФИЛОСОФИИ М. ХАЙДЕГГЕРА

А. С. Емельянов

Курский государственный университет, Курск, Россия

Проанализирован феномен совести в экзистенциальной аналитике немецкого философа М. Хайдеггера. Автор обращает внимание на переживание состояния совести, благодаря которому для человека становится возможным выход из фактического и конечного существования, а также возвращение собственного достоинства как свободного существа. Свобода человека, по мнению Хайдеггера, выступает в качестве ситуации выбора — озабоченностью миром или озабоченностью своим бытием.

Ключевые слова: человек, бытие, *Dasein*, феномен «бездомности», совесть.

Совесть является специфической формой понимания самого себя и формой возвращения самости человека. Возвращение к себе, в контексте экзистенциальной аналитики Хайдеггера, сопряжено с антиантропологическим проектом [7. С. 330], суть которого заключается в том, что для того, чтобы вернуться к самому себе, к собственному бытию, к своему истоку, нужно отказаться от себя в качестве человека. Антиантропологизм данной позиции не заключается в том, что в истории философии происходит переоценка статуса человека, как и не заключается в том, что тема человека устраняется из данной проблематики. Антиантропологизм заключается в выявлении несамодостаточного характера понятия «человек», критике его телеологической природы. Там, где сам человек выступает как цель для самого себя, утверждает антиантропология, нет ничего человеческого [и не осталось], как того, что сущностно принадлежит человеку и его бытию, а есть лишь «человеческое» как субстрат для того, чтобы быть человеком [12. С. 25]. Человек не может быть целью, потому как сама по себе цель быть человеком бесчеловечна по своей природе! Антиантропологическая интерпретация человека говорит о том, что человек не цель, а состояние. В контексте экзистенциальной аналитики Хайдеггера отказ от человека, как отказ от человеческого в самом человеке, реализуется в характерном для его феноменологической интерпретации отказе от субъекта и от самости человека. Именно поэтому «удар совести» оказывается настолько решительным, что сам человек — тот самый человек, который живёт в мире среди некто, — распадается [7. С. 273].

В осуществляемом «развенчивании себя» [15. С. 259], в ничтожении своей уникально-

сти и престижа экзистенции Хайдеггер видит способ возвращения, способ сделать «шаг назад», освободиться от фактичности озабоченного мира и вернуться к своему истоку; к истоку своей возможности быть. Однако коль скоро происходит ничтожение субъекта и человека-самости, как некто то, что такого слышится человеком в зове совести, который фундаментально изменяет метафизическую конструкцию его бытия? Вот, что отвечает на это Хайдеггер: «Что совесть выкрикивает позванному? Беря строго — ничего. Зов ничего не высказывает, не даёт справок о мировых событиях, не имеет, что поведать» [3. С. 273]. Именно поэтому отличительным свойством совести является молчание. Совесть ни к чему не призывает, ничего не говорит, а лишь удерживает человека в интенции выбора. Будучи потерянной в некто, она не откликается на фактические формы бытия-в-мире человека, такие как — определённые формы речи или субъекта. Нельзя установить, что и для чего зовёт совесть, откуда и кому она обращена, потому как в данном экзистенциальном модусе не к кому обращаться, так как нет того, к кому можно было бы обратиться. Поэтому совесть, в контексте аналитики *Dasein* Хайдеггера, это не просто отказ от мира и отказ от людей, напоминающее уединение. Даже отказавшись от мира и от людей, мы всегда остаёмся с самими собой. В данном случае речь идёт об отказе от своей самости и самой по себе возможности иметь какую-либо самость [13; 14].

Совесть — это удержание себя в равновесном состоянии, когда некто ещё не втянут миром в какое-либо рассуждение или исследование, когда человек ещё не озабочен окружающим его миром и людьми, когда он ещё не озабочен самим собой

[3. С. 275]. Идя сверх меня, совесть оказывается тем, что стоит выше моей человеческой самости, выше моей человечности вообще. Именно поэтому совесть, протекающая как молчаливое ожидание выбора собственного пути, в этот момент становится существом снятия каких-либо различий и соединяющей собственное и несобственное, окружающее и внутреннее, моё и чужое [7. С. 276–77].

Коль скоро фактическое присутствие человека в мире среди людей реализует «бегство от совести», то встреча с ней изображает «неотвратимость судьбы» каждого встретиться с пропастью ничто в самом себе. Именно ничтожность, самоидентификация и десубъективация своей значимости в бытии-в-мире являются главным итогом возвращения человека к собственному и подлинному пониманию своего присутствия [3. С. 280]. Отходя в сторону от весьма распространённой интерпретации собственности как акта воли, как властного механизма, что имеет место быть в фактическом присутствии человека и где сама самость человека, как его собственность, благодаря совести оказывается для него неподлинной или даже чужой самостью себя, тяжёлым бременем и ношей, Хайдеггер говорит об отсутствии принципиальной собственности в пространстве бытия человека. И самость и сам человек, в конечном итоге, оказываются собственностью бытия и, следовательно, только ему и подвластны [4. С. 194].

«Содержание» совести, точно такое же, как и относящийся к нему экзистенциальный «факт» того, что «я» есть. Оно ничего не выражает, говорит Хайдеггер, как не выражает ничего и настойчивое вопрошание о том, почему «я» есть. Иными словами, совесть ничего не говорит о том, что я должен сделать, а лишь просто устремляет меня к экспликации того факта моего существования, что «я» есть так, как «я» и должен быть в определённом способе-бытии или в-обладании-прежде (себя самого) [7. С. 276]. Исходя из этого следует, что совесть просто не способна объяснить факт экзистенциального непостоянства «я есть», так как сама совесть есть не что иное, как то, чем «я» по большей степени озабочено само по себе. Именно поэтому, *Dasein* есть отклик на такой зов совести, затрагивающий собственное бытие и обнаруживающий в отношении самого бытия «сверхъестественный» и поистине бездомный смысл (*Unheimlichkeit*), «угрожающий самому бытию

быть погребённым в само-забвении» [Там же. С. 277] под тяжестью собственных обломков. В свою очередь откликающийся зов в дальнейшем определяется Хайдеггером как вина *Dasein* перед своим бытием за то, что оно является «основанием собственной беспочвенности» (*Grund e iner Nichtigkeit seiner selbst*) [6. С. 284]. Эта беспочвенность, по его словам, имеет точно такое же отношение к *Dasein*, как, к примеру, проекция мира к своей сущностной заброшенности. Однако удивляет не это, а то, что благодаря беспочвенности Хайдеггер снова приходит к человеческой свободе: «Беспочвенность изначально принадлежит *Dasein* и свободна (*Freisein*) от собственной экзистенциальной возможности. Но свобода есть только в выборе чего-то одного, то есть в становлении не-обладающим-выбором и бытием-не-способным-выбрать что-либо другое» [7. С. 285]. Беспочвенность, которую Хайдеггер устанавливает в качестве основного признака человеческой свободы, таким образом, становится истолкованием *Dasein* в собственной радикальной возможности утверждающим «ничто» (*Nichts*) в качестве моей собственной смерти.

В конечном счёте, представленная Хайдеггером в «Бытии и времени» фигура смерти субъекта человеческой свободы как смерти определённой возможности связана с индивидуальной реализацией этого «подлинного» бытия [8. С. 105]. Стирающаяся грань между понятиями «подлинной свободы» и «подлинного бытия», в совершающемся экстазисе феномена не-по-себе достигает своего предельного выражения в ужасе, который всегда соседствует со смертью, совестью и виной. Ужас развернувшейся перед человеком трагедии своей собственной озабоченности всем чем угодно проявляется как «последний» и окончательный голос самого бытия [3. С. 287]. «Назад к самому себе» — здесь представляет собой общую методологическую базу феноменологических изысканий Хайдеггера, которая фундаментально изменяет всю структуру познавательных и онтологических целей самой феноменологии. Сама феноменологическая практика, таким образом, должна представлять собой трансформированный девиз Гуссерля «Назад к самим вещам» в экзистенциальное устремление «Назад к самому себе» [4. С. 197].

Феномен «бездомности» оказывается (впервые) модусом вневременного или безвременного присутствия, поскольку скоро время понимается

как вручение, помещение и направление, увязание в себе, в мире, в человеке. Поэтому страх, ужас, смерть и совесть — как феномены обезличенного присутствия человека — вневременны

и антисубъективны. И именно поэтому ужас, страх, смерть и совесть — беззвучны по своему характеру, для них не нужны слова, как и не нужно время.

Список литературы

1. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант ; пер. с нем. Н. Лосского. – М. : Эксмо, 2007. – 487 с.
2. Левинас, Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека / Э. Левинас ; пер. с фр. А. В. Парибка. – СПб. : Высш. религ.-филос. шк., 1998. – 627 с.
3. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В. В. Бибихина. – М. : Ad Marginem, 1997. – 422 с.
4. Brejidak, J. Self-Interpretation of Time as a Rule of Individuation in Scheler's, Dilthey's and Heidegger's Concepts of Man. The Origins of Life / J. Brejidak // *Analecta Husserliana*. – 2000. – № 66. – P. 187–200.
5. Calarco, M. Another Insistence of Man: Prolegomena to the Question of the Animal in Derrida's Reading of Heidegger / M. Calarco // *Human Studies*. – 2005. – № 28, iss. 3. – P. 317–334.
6. Heidegger, M. Kant und das Problem der Metaphysik / M. Heidegger. – 5th ed. ; ed. F.-W. von Herrmann. – Frankfurt : Klostermann, 1991. – 405 p.
7. Heidegger, M. Sein und Zeit / M. Heidegger. – Tübingen : Niemayer, 1993. – 510 p.
8. Llewellyn, J. The Impossibility Heidegger's Death / J. Llewellyn. – Bloomington : Indiana University Press., 2002. – 395 p.
9. Mulhall, S. Attunement and Disorientation: The Moods of Philosophy in Heidegger and Sartre. Philosophy's Moods: The Affective Grounds of Thinking / S. Mulhall // *Contributions To Phenomenology*. – 2011. – № 63. – P. 123–139.
10. Pawliszyn, A. A Temporality of Dasein (Heidegger) and a Time of the Other (Levinas). The Creative Matrix of the Origins / A. Pawliszyn // *Analecta Husserliana*. – 2002. – № 77. – P. 193–204.
11. Rae, G. Re-Thinking the Human: Heidegger, Fundamental Ontology, and Humanism / G. Rae // *Human Studies*. – 2010. – № 33, iss. 1. – P. 23–39.
12. Rossi, O. On the subject of Heidegger: Existence, Person, Alterity. Phenomenology of Life from the Animal Soul to the Human Mind / O. Rossi // *Analecta Husserliana*. – 2007. – № 93.
13. Singh, R.R. Heidegger and the Poetic Human Dwelling. Passion for Place Book II / R.R. Singh // *Analecta Husserliana*. – 1997. – № 51. – P. 251–260.
14. Soderstrom, K. The phenomenology of religious humility in Heidegger's reading of Luther / K. Soderstrom // *Continental Philosophy Review*. – 2009. – № 42, iss. 2. – P. 171–200.
15. Teloni, M.K. Time and the Formation of the Human Person: a Comparison of Edith Stein's and Martin Heidegger's Thoughts. Timing and Temporality in Islamic Philosophy and Phenomenology of Life / M.K. Teloni // *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology in Dialogue*. – 2007. – № 3. – P. 225–266.

Сведения об авторе

Емельянов Андрей Сергеевич — аспирант третьего курса кафедры философии, Курский государственный университет. Курск, Россия. andrei.e1992@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 8 (390).
Philosophy Sciences. Iss. 41. Pp. 78–81.*

CONSCIENCE AS A CALL OF BEING IN PHILOSOPHY OF M. HEIDEGGER

A. S. Emelyanov

Kursk State University, Kursk, Russia. philosophy@kursksu.ru

This article analyzes the phenomenon of the «conscience» existential analytics of the German philosopher Martin Heidegger. The author notes that, thanks to the experience of the state of conscience Heidegger remains problem factuality and finiteness of of human Dasein, and return to human himself their dignity as free

creatures. Human freedom, according to Heidegger, acts as a situation of choice—the solicitude of world or solicitude of own being. The radicalization of the actual nature of human presence in the world, as Dasein, opens its existence as a tragedy of the loss of his own ontological dignity and advantages over being. The insignificance concerns human world is achieved through a decline in the factual Dasein. Through the conscience of guilt and a person is able to throw off the shackles of the world, as that essentially does not belong to him being like that is improper perspective on himself. Heidegger's fundamental ontology becomes confession and revelation to guide him in the way of finding human dignity and his own being. As existential situation categories «uncanniness» of human is: fear, terror, language and conscience. Last modus—conscience, according to the author, appears as central point of existential analytics of Heidegger, that allows him to make own celebrated «Turn» from factuality here-being (Dasein) to being as such (Sein).

Keywords: *human, being, Dasein, phenomenon of «uncanniness», conscience.*

References

1. Kant I. *Kritika prakticheskogo razuma* [Critique of Pure Reason]. Moscow, Eksmo Publ., 2007. 488 p. (In Russ.).
2. Levinas E., *Vremya i Drugoy. Gumanizm drugogo cheloveka* [Time and the Other. Humanism Another Person]. St. Petersburg, Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola Publ., 1998. 627 p. (In Russ.).
3. Heidegger M. *Bytiye i vremya* [Being and Time]. Moscow, Ad Marginem Publ., 1997. 422 p. (In Russ.).
4. Brejidak J. Self-Interpretation of Time as a Rule of Individuation in Scheler's, Dilthey's and Heidegger's Concepts of Man. The Origins of Life. *Analecta Husserliana*, 2000, no. 66, pp. 187–200.
5. Calarco M. Another Insistence of Man: Prolegomena to the Question of the Animal in Derrida's Reading of Heidegger. *Human Studies*, 2005, no. 28, iss. 3, pp. 317–334.
6. Heidegger M. *Kant und das Problem der Metaphysik* [Kant and the Problem of Metaphysics]. Frankfurt, Klostermann, 1991. 405 p. (In Germ.).
7. Heidegger M. *Sein und Zeit* [Being and Time]. Tübingen, Niemayer, 1993. 510 p. (In Germ.).
8. Llewellyn J. *The Impossibility Heidegger's Death*. Bloomington, Indiana University Press., 2002. 395 p.
9. Mulhall S. Attunement and Disorientation: The Moods of Philosophy in Heidegger and Sartre. Philosophy's Moods: The Affective Grounds of Thinking. *Contributions to Phenomenology*, 2011, no. 63, pp. 123–139.
10. Pawliszyn A. A Temporality of Dasein (Heidegger) and a Time of the Other (Levinas). The Creative Matrix of the Origins. *Analecta Husserliana*, 2002, no. 77, pp. 193–204.
11. Rae G. Re-Thinking the Human: Heidegger, Fundamental Ontology, and Humanism. *Human Studies*, 2010, no. 33, iss. 1, pp. 23–39.
12. Rossi O. On the subject of Heidegger: Existence, Person, Alterity. Phenomenology of Life from the Animal Soul to the Human Mind. *Analecta Husserliana*, 2007, no. 93, pp. 283–317.
13. Singh R.R. Heidegger and the Poetic Human Dwelling. Passion for Place Book II. *Analecta Husserliana*, 1997, no. 51, pp. 251–260.
14. Soderstrom K. The Phenomenology of Religious Humility in Heidegger's Reading of Luther. *Continental Philosophy Review*, 2009, no. 42, iss. 2, pp. 171–200.
15. Teloni M.K. Time and The Formation of the Human Person: a Comparison of Edith Stein's and Martin Heidegger's Thoughts. Timing and Temporality in Islamic Philosophy and Phenomenology of Life. *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology in Dialogue*, 2007, no. 3, pp. 225–266.

УДК 130.2
ББК 71

РОМАН КАК МАНИФЕСТАЦИЯ КУЛЬТУРНОГО ИМПЕРИАЛИЗМА В КОНЦЕПЦИИ Э. САИДА

В. А. Гудов, Ю. В. Гудова

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

Рассматривается жанр романа как способ воплощения и репрезентации культурного империализма. Следуя концепции Э. Саида, авторы связывают выразительные возможности романа с изображением различных имперских пространств. Делается вывод, что романский жанр является литературной манифестацией, способной показать многообразие форм и уровней культурного империализма.

Ключевые слова: культурный империализм, имперская культура, Э. Саид, роман, постколониализм, манифестация.

Понятие культурного империализма было введено Эдвардом Саидом в книге «Culture and Imperialism» (1993), где автор впервые обосновал теоретически интеллектуальный подход, реализованный им применительно к анализу империализма и его манифестаций в культуре. Под культурным империализмом он понимал два взаимосвязанных процесса: культурное доминирование и культурную экспансию одной страны в культуре и культурном развитии другой страны. По мнению Э. Саида, культурный империализм зародился в период классического империализма конца XIX — начала XX в., когда культурное господство существовало одновременно с военно-политическим захватом территорий и социально-экономическим господством метрополий на захваченных территориях. Также Э. Саид наблюдал культурный империализм в конце XX в., когда установился постколониальный порядок. Современный культурный империализм он обнаруживал в том, что колонии завоевали политическую свободу и независимость, стали суверенными государствами, но в культурах этих народов сохранилось культурное доминирование и нарастание культурной экспансии государств, приобретающих статус сверхдержав в современном глобальном мире.

Целью исследования культуры и империализма Э. Саид считал установление взаимосвязи между «такими давними практиками, как рабство, колониальное или расовое подавление, имперская зависимость, с одной стороны, и поэзией, литературой и философией этого общества — с другой» [6. С. 10]. Именно эти практики, по мнению Э. Саида, наиболее полно характеризуют социокультурные аспекты взаимоотношений меж-

ду метрополиями и колониями. Под культурой Э. Саид понимал «все те практики — такие, как искусство описания, коммуникации и репрезентации, — которые обладают относительной независимостью от экономической, социальной и политической сфер, и существуют в таких формах, одной из основных целей которых является удовольствие» [Там же. С. 7].

Исходя из такого определения культуры в центре его внимания оказывались разнообразные повествования, которые создавались в культуре метрополий, колоний и которые создаются в современном постколониальном мире в странах, переживших периоды колониального господства или колониальной зависимости.

Нарративы привлекали внимание исследователя, потому что именно в форме текстов, как он считал, «колонизированный народ обычно выражает свою идентичность и наличие собственной истории» [Там же. С. 8]. Также именно в форме нарративов, по мнению Э. Саида, проявляется и культурное доминирование господствующей нации, поскольку нарративы реализуют «власть излагать свою позицию или препятствовать формированию других нарративов» [Там же]. Иными словами, именно нарративы внедряют в сознание господствующей нации идеи нормальности, гуманности и полезности колониального мироустройства, идеи ненормальности колониальной зависимости, необходимости сопротивления и вооружённой борьбы за освобождение от колониального господства в сознание колонизированного народа.

Более того, именно в форме борьбы нарративов, по мнению Э. Саида, происходит борьба колониального и колонизируемого сознаний. Одни нарративы препятствуют созданию дру-

гих, блокируют их смысловые коды, вытесняют из поля актуальной культуры.

Из всех функционировавших в колониальном и постколониальном мире нарративов Э. Саид делает предмет своего анализа романы. Сам исследователь аргументирует это следующими способами. Во-первых, он признаёт их выдающиеся художественные достоинства и привлекательность для читателей, связывает процесс чтения романов с получением удовольствия. Во-вторых, он акцентирует способность романного жанра воплощать особенности социальных отношений своего времени и сохранять их в памяти культуры. Наконец, в-третьих, он анализирует роман с точки зрения социального функционирования как важный инструмент для «формирования имперского подхода, круга референций и опыта» [6. С. 27] в сознании представителей метрополий. Поскольку классический английский роман развивался в период утверждения британского колониализма, то Э. Саид жёстко увязывает между собой эти явления и ставит перед собой задачу «связать доставляемые (романом) удовольствия с имперским процессом» [Там же. С. 11]. В силу всего этого для анализа манифестаций культурного империализма в искусстве метрополий Э. Саид выбирает английский классический роман.

Однако английские романы XIX в., что выбирает в качестве манифестаций культурного империализма Э. Саид, касаются жизни в колониях лишь косвенным образом. Это происходит потому, что, как считает Э. Саид, авторы этих романов не имеют личного опыта жизни в колониях, не знают её и их более всего интересуют процессы, вызванные колонизациями, но происходящие внутри британского общества.

Одним из отправных пунктов его теории была уверенность, что прежде чем завоевать какую-либо страну в качестве колонии, необходимо допустить эту возможность в сознании колонизаторов и убедить их в правоте своих действий, чему и служит классический английский роман. В качестве первого произведения такого рода в истории европейской литературы Э. Саид рассматривает «Робинзона Крузо» Даниэля Дефо (1719) — роман французского автора британского подданства, в основе которого лежат путевые заметки моряка, отправившегося в торговое странствие в колонии и после кораблекрушения «устроившего своё феодальное поместье на удалённом неевропейском острове» [Там же. С. 8].

Поскольку борьба за колонии — это политико-экономическая борьба за новые земли, то и европейский классический роман — это в представлении Э. Саида, как правило, повествование о земле. В этом повествовании читателю рассказывается о том, «кто владел землёй, кто имел право трудиться и селиться на ней, кто ухаживал за ней, кто отвоевал её обратно и кто теперь определяет её будущее» [Там же]. В то же время роман это ещё и повествование о проблеме самоопределения героя, коллизиях его личной судьбы и особенностях сознания. И Робинзон Крузо для того, чтобы осознать себя человеком, предназначенным для освоения далёких и щедрых заморских земель, то есть колонизатором, не по своей воле вынужден был провести на необитаемом острове 28 лет, прожить не один сельскохозяйственный цикл обработки земли, научиться вести отсчёт времени, освоить культурную коммуникацию с туземцами. Робинзон Крузо изображён и счастливой жертвой кораблекрушения, избегнувшей одинокой смерти на необитаемом острове, и носителем постепенно складывавшегося имперского сознания завоевателя далёких заморских земель, способных приносить быструю и лёгкую прибыль. В дискурсе постколониальных исследований (по мнению М. Берга, это дискурс «другого» или «дикаря» [1]) Э. Саид видит в этом романе безусловное проявление имперскости — стремление подчинить своим политико-экономическим целям доминирования и землю, и время, и Пятницу.

Мы видим в «Робинзоне Крузо» один из самых захватывающих романов о коллизиях сознания героя-путешественника, который из инфантильного юноши превращается в самостоятельного, деятельного и ответственного джентельмена. Если мы обратимся к оценке «Робинзона Крузо» В. С. Рабиновичем, то он соединяет и постколониальное, и антрополого-социальное видение этого романа. Он пишет, что это роман «о человеческой природе, о нас грешных!» [4. С. 138], а не о Британской империи и её колониях. Но этот роман — это настолько захватывающий и вдохновляющий гимн человеку и его возможностям, что после его выхода «Британская империя на несколько веков стала страной почти Робинзонов — только уже не поневоле. Тысячи (если не сотни тысяч и не миллионы) молодых джентельменов забрасывались в самые отдалённые от цивилизации места — и создавали там островки европейской цивилизации» [Там же]. Как делает вывод

В. С. Рабинович, «Робинзоны всех времён поработали на славу, принесли ли они счастье всем своим современным Пятницам, живущим в Лондоне и Париже, оценить очень трудно» [4. С. 139]. Однако, оценивая роман по его социальным эффектам и отдалённым последствиям, мы не можем не признать, что он сформировал и привлекательный образ Робинзона, и привлекательный образ метрополии, как для самих колонизаторов, так и для колонистов. Именно последнее делает роман «Робинзон Крузо» очень влиятельным романом, последовательно осуществившим колониальный дискурс.

Классик довикторианского романа Джейн Остин и её творчество также попали в сферу критического постколониального анализа Э. Саида. В произведениях Джейн Остин учёный видел корни империалистического мировоззрения британцев, особенно в романе «Мэнсфилд-парк» (1814). Э. Саид утверждал, что даже Джейн Остин, на вид аполитичная и не касавшаяся темы Востока писательница, своими сочинениями легитимировала колониальную империалистическую политику. «Казалось бы, какое отношение имеют семейные неурядицы провинциальных викариев и любовные драмы сельских сквайров к порабощению индусов! Как же, как же, а откуда чаёк, который они попивают из своих веджвудских чашечек?» [6. С. 138]. Э. Саид пишет, что для Джейн Остин и её героев плантации на далёком Карибском острове — это естественное продолжение их владений в Британии, ещё одно поместье, «богатство, которое конвертируется в собственность, порядок, <...> в комфорт, покой и дополнительное благо» [Там же. С. 201]. «Мэнсфилд-парк» написан в духе романов нравов, поэтому там нет «туземцев», а есть лишь отдалённые результаты их рабского физического труда в качестве источника роскоши, достатка и порядка в английском поместье, изображённом в викторианском романе. Героиней, наблюдающей становящиеся викторианские нравы, является Фанни Прайс, которая постепенно привыкает и к размеру, комфорту и роскоши нового дома, и к обилию и сложности отношений среди богатой родни, и к порядку, который необходимо поддерживать и в британском поместье, и на колониальном острове Антигуа. Однако Э. Саид связывает место романов Джейн Остин в структуре империализма со способом производства текстов. Так, он обвиняет Джейн Остин в том, что она «узнавала о заморском предмете описания, в луч-

шем случае, из текстов исследователей-авантюристов, пришедших в колонизируемые страны вместе с оккупационными войсками» [Там же]. Одним из моряков флота Великой Британской империи поэтому, по мнению Э. Саида, становится и брат героини «Мэнсфилд-парка» — Уильям Прайс. По мнению исследователя, политически нейтральный на первый взгляд роман, при углублённом исследовании является апологетическим произведением в отношении такого проявления культурного империализма, как культурная экспансия, когда сфера действия английского порядка и зарождающейся викторианской морали непрерывно расширяется от скромного дома Прайсов в Портсмуте до заокеанских плантаций.

Колониальный дискурс, последовательно разрабатываемый Э. Саидом, наталкивает на размышления о том, какую роль для европейского сознания имело существование империй. Автору кажется, что мысль европейца состояла в том, что мир предопределён пасть к его ногам, а границы империи потенциально совпадают с границами мироздания. В. С. Рабинович, размышляя в этом ключе, считает, что существование колоний накладывало на колонизаторов огромные обязательства, не только военно-политического, социально-экономического, но и морально-нравственного порядка. Отсюда и суровость требований империи по отношению к джентельмену и господину, необходимость воспитывать у него «пунктуальность и обязательность, застёгнутость, отглаженность, выбритость и начищенность». Как пишет В. С. Рабинович, эта сложная система организации жизни выступала доказательством того, что англичане «лучше и выше дикарей, живущих естественно, как велит природа», являлась «подтверждением морального права быть “имперским” народом» [4].

Вершину английского викторианского романа, пронизанного духом имперского господства, важным для исследования манифестаций отношений метрополии со своими колониями, Э. Саид обнаруживает в творчестве Ч. Диккенса. В сферу внимания исследователя попадают романы Ч. Диккенса «Дэвид Копперфильд» (1840) и «Большие надежды» (1861). В этих романах Э. Саид обнаруживает не только полные драматических коллизий судьбы персонажей, но истории Британии и «Австралии, колонии для преступников, предназначенной для перевоспитания, а вовсе не для их репатриации обратно» [6. С. 12]. Отношения Англии и Австралии в изо-

бражении Диккенса развиваются по двум направлениям: Австралия — колония для изгоев и Австралия — форпост Британии для торговли со странами Востока: Индией, Афганистаном, Цейлоном, Китаем и другими. Преступник может перевоспитаться, торговец быть успешным, но, по мнению Саида, и тот, и другой будут счастливы только в Австралии, для Англии и её истеблишмента и тот и другой — навсегда изгой. Творчество Ч. Диккенса Э. Саид рассматривает как наглядный пример имперского сознания: «подневольных людей можно отправить, например, в Австралию, но нельзя позволить им вернуться в пространство метрополии, которое, как свидетельствует всё творчество Диккенса, тщательно размечено, заполнено иерархией столичных персонажей» [6. С. 14].

В романах Ч. Диккенса сюжетобразующей является духовная коллизия: выпадение героя из мира британского истеблишмента и ощущение смыслоутраты; отсюда и основная сюжетная линия в его романах — поиск персонажами жизненного смысла. Этот поиск осуществляется в разных направлениях, с разной степенью достижения. То, что у некоторых героев ощущение пронизанности их жизни смыслом может совпадать с ощущением принадлежности к Великой Британской империи, неудивительно, поскольку за счёт такого ощущения у этих людей появляется возможность переосмыслить масштаб своей личности, своих поступков, вести диалог о мироздании. Роман не только территориально-географически расширяет границы империи, в повествовании появляется широкая пространственная панорама, и это являет собой аналог имперской широты. Классический английский роман — это коммуникативная площадка деятельности сознания, для него характерно внятное вопрошание и ответы. В этом плане классический роман является имперским жанром — он объединяет разные голоса и уважает субъектность каждого, в том числе и покоряемых народов. Пожалуй, именно в этом плане в романе можно усмотреть признаки имперского жанра. Он организован как пространство диалога, потенциально расширяющееся и способное вмещать новые смыслы. Эти же черты романа делают его удобной формой для разрушения устоявшихся конструкций имперского социума. Роман — это форма духовного движения [3], он не утверждает границ, он воссоздаёт ситуацию, когда границы отсутствуют и все изображаемые герои и звуча-

щие голоса пересекаются и вступают в диалогическое взаимодействие друг с другом.

Ряд анализируемых Э. Саидом в постколониальном дискурсе романов весьма продолжителен. Среди материалов его исследования есть и культовые произведения мировой литературы, и классические, однако этот ряд представляется неполным без двух самых известных произведений английской литературы первой половины XX в. — цикла детективных рассказов и повестей о Шерлоке Холмсе и докторе Ватсоне (1891–1926), написанных одним из самых верноподданных граждан Великой Британской империи сэром Артуром Конан-Дойлем [8], и книг-сказок Алана Милна «Винни-Пух» (1926) и «Дом в медвежьем углу» (1929).

Почему мы считаем, что эти книги также манифестируют культурный империализм, когда ни одна из них не описывает жизнь колоний и колонистов, как и все те, о которых ранее говорил Э. Саид? Потому что герои этих книг — мальчик Кристофер Робин и доктор Ватсон воплощают в себе самые яркие черты британского имперского сознания. Заметим, что это герои не главные. Главные герои — Шерлок Холмс и Винни-Пух, но и тот, и другой — являются маргинальными фигурами для упорядоченного мироустройства викторианской Англии. Это очень характерно для начала XX в. Если последовательно продолжать идеи Саида, то здесь мы можем сказать, что в маргинальности этих персонажей авторы воплотили кризисное состояние Британской империи, серьёзное испытание её могущества, связанное с Первой мировой войной и последующими событиями и дискуссиями в Англии.

В книге о Винни-Пухе мы можем выделить два нарратива. Первый представляет собой идиллический имперский детально картографированный мир, где мальчик играет со своим бурым медвежонком, а второй — это вольные «антиколониальные» (то есть разрушающие колониальный порядок) приключения нескладного и неорганизованного, неуклюжего медвежонка Винни-Пуха, о которых оглашаются его «пыхтелки» и «сопелки», «кричалки» и «вопилки». Это стихи, при помощи которых он непрерывно осознаёт и формирует окружающий мир и его персонажей. Эти два нарратива представляют нам две важнейшие фигуры имперской картины мира: Робин — это колонизатор, который пытается организовать жизнь своих игрушек, заботясь о них и проводя с ними своё свободное время, а Винни-Пух — это

колониист, который говорит сам с собой, находится в непрерывном творческом самоуглублённом состоянии, формирует иную внутреннюю реальность в единении со всеми, населяющими её персонажами. В этой сказке Милн являет нам идею того, что империя — это преодоление границ, это то пространство, что простирается за пределы Британских остров, Ост- и Вест-Индии, за пределы жизни человека и его игрушек. В этой сказке границы империи проницаемы для смысла и создают пространство диалога. Этот диалог может быть инструментом политики, но совсем не простой. Пространство — это не зачарованный, заколдованный лес, а путешествие, которое принимают колониисты-игрушки. Традиционно для колонизированных народов оно предпринимается к Северному полюсу. Как отмечал Саид, британцы стремятся на Юг, а колониисты стремятся на Север. У Милна в походе на Северный полюс два нарратива наконец-то пересеклись, люди и игрушки совершили предприятие вместе, и Кристофер Робин своей властью провозгласил Винни-Пуха первооткрывателем Северного полюса. В. Руднев интерпретировал этот процесс как «утверждение Пуха в качестве культурного героя» [5. С. 44]. Э. Саид в этом акте, конечно же, обнаружил бы правоустанавливающую власть империи, а мы находим совместное дело, в котором был разочарован только резонёр-осёл. И такой финал Милн предложил не только для сказки, но и, как думается, для развязки постколониальных отношений в современном мире.

Иное дело цикл сочинений о Шерлоке Холмсе и докторе Ватсоне. Каждый из заглавных героев этого цикла воплощает разные стороны жизни империи. Доктор Ватсон — бывший военный врач колониальной армии, воевал на границах колоний, чудом остался жив, ищет работу и дешёвое жильё в столице империи, психически абсолютно нормален; вернувшись в культурное пространство метрополии, попадает на границу борьбы добра со злом, борьбы викторианской добродетели, этики и порядка с преступностью и хаосом. Холмс оказывается полезен там, где граница британской империи и викторианской добродетели подвергается провокациям. Он богемное хаотическое существо, склонное к экспериментам: изучает химию, играет на скрипке, принимает наркотики, разводит пчёл и розы (колониальные народы также подобны пчёлам и розам, за которыми ухаживает садовник). Шерлок Холмс пытается побороть мировое зло, воплощённое матема-

тическим гением профессора Мориарти, который как математик требует художественных средств борьбы с преступной рациональностью, поэтому для борьбы с ним Шерлок Холмс вынужден прибегать к разнообразным инсценировкам. Какова функция доктора Ватсона в этом цикле рассказов и повестей? Н. Н. Вольский считает, что Шерлок Холмс, доктор Ватсон и инспектор Лестрейд воплощают собой три разных момента диалектического мышления, абсолютно необходимых для разрешения интеллектуальной проблемы, поэтому всегда действуют в детективном сюжете в определённом порядке: Лестрейд устанавливает факт, доктор находит ему опровержение, Шерлок Холмс на основе тезиса и антитезиса синтезирует истинное суждение [2. С. 35].

Мы считаем, что доктор Ватсон — это медийный посредник между Шерлоком Холмсом и его адептами. Доктор большую часть повествовательного времени занят тем, что интерпретирует деятельность Холмса, чтобы сделать её понятной для людей. Только приобретя колониальный опыт общения с малоизвестным и непонятым «иным», вернувшись из полной случайностей военной жизни колоний, человек способен понимать маргинальные процессы, происходящие в метрополии. Ватсон не руководствуется своим военным опытом. Опыт военного врача он использует исключительно в экспертных целях. Во всех остальных случаях он использует умение жить в ситуации неопределённости. Он стабилен и предсказуем как джентельмен викторианской эпохи: каков на войне, таков и в мирной жизни — чисто вымыт, гладко выбрит, тщательно отглажен. Это человек — на границах империи — олицетворяет духовную, рациональную и социальную стабильность. Имперский дух и имперское сознание проявляется не только в том, что он говорит, пишет или делает, но ещё и в том, как он живёт: как чистит сапоги и гладит брюки.

Проведя анализ произведений в методике Э. Саида, мы приходим к выводу, что, разрабатывая постколониальную методiku исследования романа как имперского жанра, Саид связывает его выразительные возможности с изображением различных имперских пространств — английской усадьбы и заокеанской плантации, игровой комнаты или пути на Северный полюс — с особым неспешным характером течения романного времени, с созданием привлекательных образов метрополии, где царит порядок, иерархия и организованность, с демонстрацией социальных,

этических и психологических преимуществ, которыми обладают колонизаторы (образованность, воспитанность, сдержанность), с демонстрацией полезности и необходимости в повседневной жизни метрополий колониальных товаров, с подробным прописыванием британского имперского образа жизни, воспроизводимого не только в Великобритании, но и на самых удалённых островах. На формирование имперского духа Великобритании работают не только сами романы викторианской эпохи, но и присутствующие в романах вывески бакалейных лавок и названия кораблей.

В результате нашего обзора колониальных английских романов мы можем сделать вывод, что для культурного империализма роман выступил и в качестве формы манифестации колониальных намерений, когда явился предвестником колониальных процессов, как роман Д. Дефо «Робинзон Крузо», и как форма манифестации сложившихся в культуре явлений, когда отношения колонии и метрополии обрели определённые узнаваемые схемы и их стало возможным экстраполировать на мир детей и мир их игрушек, как у А. Милна

в «Винни-Пухе» и в «Доме в медвежьем углу». Также роман явился и формой манифестации кризиса колониализма, что произошло в творчестве Дж. Оруэлла и Э.М. Форстера [7. С. 15].

Кроме того, роман оказался гибкой формой, способной показать многообразие форм и уровней культурного империализма: это и представления о земле, предназначенной для британского могущества, и осознание личного достоинства персонажами, и понятие родовой чести, поддерживаемое всеми членами фамилии, и способность устанавливать свои границы пространствам и начинать самостоятельный отсчёт времени, и ритуалы повседневной жизни, свидетельствующие о сложной социальной организации быта, и особые формы речевой деятельности персонажей, демонстрирующие их право покорять и управлять.

Идеи Э. Саида о культурном империализме как комплексном явлении, которое характеризует глубинные культурные и художественные взаимодействия и манифестируется в форме романа, позволяют по-новому перечитать историю литературы, вскрыть явления культурного империализма там, где они раньше не замечались.

Список литературы

1. Берг, М. Постколониальный дискурс и проблема успеха в современной русской литературе / М. Берг // Михаил Берг. – URL: <http://mberg.net/pstk>
2. Вольский, Н. Н. Загадочная логика. Детектив как модель диалектического мышления / Н. Н. Вольский // Работы по теории и истории детективного жанра. – Новосибирск : Изд-во НГПУ, 2006. – С. 4–126.
3. Кожин, В. В. Роман / В. В. Кожин // Литературная энциклопедия терминов и понятий. – М. : Интелвак, 2001. – С. 890–891.
4. Рабинович, В. С. Дефо — Свифт / В. С. Рабинович // Рабинович В. С. Наедине с собой и с людьми: литература в жизни и жизнь в литературе. – Екатеринбург : Урал. лит. агентство, 2012. – С. 137–145.
5. Руднев, В. П. Введение в прагмасемантику «Винни Пуха» / В. П. Руднев // Руднев В. П. Винни Пух и философия обыденного языка. – М. : Гнозис, 1994. – С. 9–48.
6. Саид, Э. Культура и империализм / Э. Саид. – СПб. : Владимир Даль, 2012. – 778 с.
7. Сидорова, О. Г. Британский постколониальный роман последней трети XX века в контексте литературы Великобритании : автореф. дис. ... д-ра филол. наук / О. Г. Сидорова. – М., 2005. – 34 с.
8. Чертанов, М. Конан Дойль / М. Чертанов. – М. : Молодая гвардия, 2008. – 592 с.

Сведения об авторах

Гудов Валерий Александрович — кандидат филологических наук, доцент кафедры литературы XX–XXI вв., Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина. Екатеринбург, Россия. goodov1967@yandex.ru

Гудова Юлия Валерьевна — аспирант кафедры этики, эстетики, теории и истории культуры, Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина. Екатеринбург, Россия. jgudova@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2016. No. 8 (390).
Philosophy Sciences. Iss. 41. Pp. 82–88.*

THE NOVEL AS THE DEMONSTRATION OF THE CULTURAL IMPERIALISM IN E. SAID'S CONCEPT

V. A. Gudov

Ural Federal University named after the first President of Russia B. N. Yeltsin, Ekaterinburg, Russia. goodov1967@yandex.ru

Iu. V. Gudova

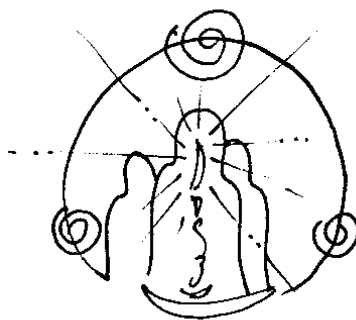
Ural Federal University named after the first President of Russia B. N. Yeltsin, Ekaterinburg, Russia. jgudova@mail.ru

In this article genre of novel is researched as mode of embodiment and representation of cultural imperialism. According to E. Said, authors attribute art features of novels with narratives about different imperia's spaces. The conclusion consists in the idea, that novel genre is literary manifestation, which has possibility to present multiplicity forms and levels of cultural imperialism.

Keywords: *cultural imperialism, culture of Imperia, E. Said, novel, post-colonialism, manifestation*

References

1. Berg M. Postkolonial'nyy diskurs i problema uspekha v sovremennoy russkoy literature [Post-colonial Discourse and Problem of Success in Modern Russian Literature]. *Mihail Berg* [Mikhail Berg]. Available at: <http://mberg.net/pstk> (In Russ.).
2. Vol'skiy N.N. Zagadochnaya logika. Detektiv kak model' dialekticheskogo myshleniya [Mysterious Logic. Detective as Model of Dialectic Thinking]. *Raboty po teorii i istorii detektivnogo zhanra* [Works on the Theory and History of a Detective Genre]. Novosibirsk, NGPU Publ., 2006. Pp. 4–126. (In Russ.).
3. Kozhinov V.V. Roman [Novel]. *Literaturnaya ehntsiklopediya terminov i ponyatiy* [Literary Encyclopedia of Terms and Concepts]. Moscow, Intelvak Publ., 2001. Pp. 890–891. (In Russ.).
4. Rabinovich V.S. Defo — Svift [Defoe — Swift]. Rabinovich V.S. *Nayedine s soboy i s lyud'mi: literatura v zhizni i zhizn' v literature* [Alone with and with People: Literature in Lives and Life in Literature]. Yekaterinburg, Ural'skoe literaturnoe agentstvo Publ., 2012. Pp. 137–145. (In Russ.).
5. Rudnev V.P. Vvedeniye v pragmasemantiku «Vinni Puh» [Introduction to a Pragmasemantika of “Winnie-the-Pooh”]. Rudnev V.P. *Vinni Puh i filosofiya obydenogo yazyka* [Winnie-the-Pooh and Philosophy of Ordinary Language]. Moscow, Gnozis Publ., 1994. Pp. 9–48. (In Russ.).
6. Said Eh. *Kul'tura i imperializm* [Culture and Imperialism]. St. Petersburg, Vladimir Dal' Publ., 2012. 778 p. (In Russ.).
7. Sidorova O.G. *Britanskiy postkolonial'nyy roman posledney treti XX veka v kontekste literatury Velikobritanii* [The British Post-colonial Novel of the Last Third of the XX Century in the Context of Literature of Great Britain. Thesis]. Moscow, 2005. 34 p. (In Russ.).
8. Chertanov M. *Konan Doyle* [Conan Doyle]. Moscow, Molodaya gvardiya Publ., 2008. 592 p. (In Russ.).



*Вестник Челябинского государственного университета. 2016. № 8 (390).
Философские науки. Вып. 41. С. 89–90.*

ПЕРВЫЙ ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ В РОССИИ

В. А. Кузнецов

12 января 1755 г. (в Татьянин день по старому стилю) состоялся указ императрицы Елизаветы о создании университета в Москве. Хотя М. В. Ломоносов в своё время заявил о том, что ему первому принадлежит мысль об основании московского университета, но осуществление её связано с деятельностью одного из влиятельных и просвещённых вельмож того времени, камергера двора и фаворита императрицы И. И. Шувалова, под руководством которого и создан проект университета. При этом следует уточнить, что ещё Г. Лейбниц в беседе с Петром I называл возможные центры просвещения в России — Петербург, Москву, Киев, Астрахань (См.: Поссельт М. Ф. *Peter der Grosse und Leibnitz*. Дерт, 1843).

По указу университет был непосредственно подчинён сенату, а его сотрудники — университетскому суду. Первым куратором (ректором) университета был сам И. И. Шувалов, а также императрица назначила куратором университета бывшего первого президента Петербургской академии наук Л. Л. Блюментроста. Проектом университета предусматривалось обучать 30 студентов на курсе. При университете работали две гимназии: одна для дворян, другая для разночинцев. В университете ввели должности 10 профессоров и организационно его разделили на три факультета: 1) юридический имел три должности профессора: профессор натурального и народного права; профессор русской юриспруденции; профессор политики; 2) философский факультет имел четырёх профессоров: философии, который должен был обучать логике, метафизике и нравоведению; физики; красноречия; истории универ-

сальной и российской, древностей и геральдики; 3) медицинский факультет имел трёх профессоров: химии, натуральной истории и анатомии. Лекции читались на латинском и русском языках. При этом первые три года все студенты учились на философском факультете, а затем только могли перейти на юридический и медицинский факультеты.

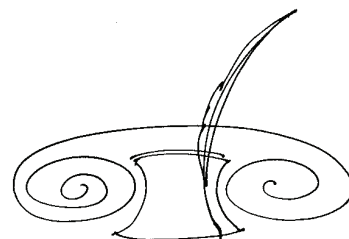
Среди первых профессоров был И. М. Шаден, магистр Тюбингенского университета, последователь философии Вольфа. В начальный период он был ректором гимназий университета и преподавал историю древностей, введение в свободные науки, нумизматику и геральдику. По словам Н. М. Карамзина, Д. И. Фонвизина, М. Н. Муравьёва и др. учеников гимназии, Иоганн Шаден, «являвший истину без покрова», имел огромное нравственное и интеллектуальное влияние на молодёжь.

Одновременно с Шадемом в Россию приехал И. Г. Фромман из Штутгарта, последователь философии Винклера. Он обучал студентов логике, метафизике и нравоведению. Затем в Россию были выписаны профессора И. Г. Рейхель, Х. Г. Келлнер (выпускники Лейпцигского университета) и И. И.-Ю. Рост (на русский лад Иван Акимович). И. Келлнеру поручили преподавать всеобщую историю, но он вскоре, в 1760 г., умер. Рейхель преподавал сначала немецкую литературу, а также историю наук и словесности, а после смерти Келлнера — всеобщую историю. Ученик Гёттингенского университета Рост явился основателем математического отдела философского факультета. В 1761 г. среди математиков и физиков встречаются уже русские —

Д. В. Савич, получивший степень магистра философии и свободных наук и ставший первым российским преподавателем физики в университете, и С. Лобанов — профессор физики и математики. В 1757 г. стал читаться публичный курс физики на французском языке, и читал этот курс аббат Франкози. Эти лекции посещали все желающие, в том числе и дамы. Кроме того, на факультете преподавались древние и новые языки. В первое время публичная деятельность университета выражалась главным образом в диспутах студентов и подготовке ими речей. Из первых выпускников университета вышло пять профессоров и четыре государственных деятеля:

Г. С. Потёмкин, дипломаты Я. И. Булгаков и гр. А. И. Морков, председатель Государственного совета и Комитета министров кн. П. В. Лопухин; а также писатели: Д. И. Фонвизин, удостоенный в 1760 г. золотой медали, заменённой награждением военным чином, И. Ф. Богданович, С. Башилов. В числе учеников университета встречаются лица из аристократических фамилий: Хованские, Долгоруковы, Прозоровские, Головины, Салтыковы, Шереметевы и др. Таковы были первые годы университета и его философского факультета. (В исторической странице использованы документы, издания и статьи из периодической печати XIX–XX вв.)

В ЗАПИСНУЮ КНИЖКУ ПРЕПОДАВАТЕЛЯ



Шэнь-цзы — трактат, названный по имени древнекитайского государственного деятеля Шэнь Бу-хая (? — 37 г. до н.э.), представителя философской школы «законников». Он возвысился из низов до звания канцлера царства Хань и настойчиво претворял в жизнь идеи своей школы, которые он изложил, как считают, в этом небольшом трактате.

Чэнь Лян — один из бродячих китайских педагогов-проповедников, представитель школы жуцзя («учёных-книжников»), основоположником учения которых считают философа Конфуция.

Эмуша — в «Ригведе» имя одного из демонов, побеждённого богом Индрой. В Брахманах Эмуша — имя мифического Вепря, поднявшего Землю на клыке; видимо, это — прототип знаменитой аватары (воплощения) бога Вишну.

Абарис — скиф или гипербореец, жрец бога Аполлона; по преданию, получил от Аполлона золотую стрелу, с помощью которой летал по воздуху. Считался чудотворцем, пророком, целителем, аскетом. Жил в VI в. до н.э.

Юань Жан — старый приятель философа Конфуция, отличавшийся эксцентричностью. Например, он осмелился петь на гробе своей матери.

Биант из Приены в Ионии (VI в. до н.э.) — один из «семи мудрецов», известный изречением — «всё моё ношу с собой».

(Из словаря В. А. Кузнецова. Краткий словарь-справочник по истории, мифологии, религии, философии, искусству Древней Индии и Древнего Китая. — Челябинск, 2010. — 273 с.; 2013. — 406 с.)