

ФИЛОСОФ, УЧЕНЫЙ, ПЕДАГОГ

В жизни нашего университета знаменательное событие — 85-летний юбилей профессора, доктора философских наук Кима Николаевича Суханова.

К. Н. Суханов родился 21 октября 1932 г. в селе Лопатино Сергачского района Горьковской (ныне Нижегородская) области в семье учителей. Окончил 10-й класс средней школы № 1 Сергача. В 1950 г. стал студентом философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, который окончил с отличием в 1955 г. Учебу продолжил в аспирантуре того же факультета и в 1958 г. по распределению Министерства высшего и среднего специального образования был направлен на преподавательскую работу в Челябинский политехнический институт в качестве ассистента кафедры марксизма-ленинизма, а с июня 1960 г. стал старшим преподавателем. С созданием в 1961 г. кафедры диалектического и исторического материализма работал на ней сначала старшим преподавателем, с 1964-го — доцентом. Кандидатскую диссертацию «Критика философии интуиционизма в свете развития конструктивной математики» защитил в апреле 1963 г. на философском факультете МГУ. В марте 1966 г. утвержден в ученом звании доцента по кафедре философии. 29 февраля 1980 г. на философском факультете МГУ защитил докторскую диссертацию «Комплексное историко-философское исследование гносеологии интуиционизма». Звание профессора ему присвоено в 1982 г.

С 1971 по 1980 г. К. Н. Суханов заведовал кафедрой философии Челябинского политехнического института.

С 1980 г. — в Челябинском государственном университете: в 1980—1982 гг. завкафедрой марксизма-ленинизма, в 1982—2003 гг. завкафедрой философии; в 1984—1988 гг. проректор по науке; с 2003 г. профессор кафедры философии.

Ким Николаевич пользуется большим и искренним уважением преподавателей, студентов и аспирантов. За плодотворный и доблестный труд отмечен правительственными наградами и почетными грамотами.

Сфера его научных интересов — история философии, логика, философия и методология науки. Занимается проблемами квалификации интуиционизма как гносеологического и методологического направлений в философии математики, места интуиции в методологии научного познания, специфики, механизмов и форм развития понятий технического знания, логики развертывания и оформления в теоретическом виде системы философии, динамики тематической направленности мировой философии XIX—XX вв.

К. Н. Суханов — автор монографий «Критический очерк гносеологии интуиционизма» (Челябинск, 1973), «Онтология, эпистемология и логика науки» (Челябинск, 2011; на 1-м Уральском межрегиональном конкурсе «Университетская книга» удостоена грамоты как «Лучшее учебное издание по гуманитарным наукам»), соавтор монографий «Очерки по истории логики в России» (М., 1962), «Философские вопросы технического знания» (М., 1984), «Знаменитые философы XIX—XX веков: очерки идей и биографий» (Челябинск, 2001), редактор и соавтор

учебного пособия «Проблемы философии» (Челябинск, 2003), автор учебно-пособия «Логика» (Челябинск, 2004; 2-е изд. — 2007; 3-е изд. — 2012), соредатор и соавтор учебного пособия «Философия» (Челябинск, 2006), автор учебного пособия для аспирантов и соискателей «Философия науки» (Челябинск, 2009; на V Международном конкурсе «Университетская книга-2010» удостоено грамоты как «Лучшее учебное издание по гуманитарным наукам»). Кроме того, К. Н. Суханову принадлежат более сотни научных статей и материалов, в том числе опубликованных в 1-м издании «Философской энциклопедии», центральных философских журналах, материалах Международной научной конференции «Философия математики: актуальные проблемы» (М., 2009; М., 2014), 5-го (Новосибирск, 2009. Т. 1) и 6-го (Н. Новгород, 2012. Т. 1) Российских философских конгрессов, «Вестнике Челябинского государственного университета».

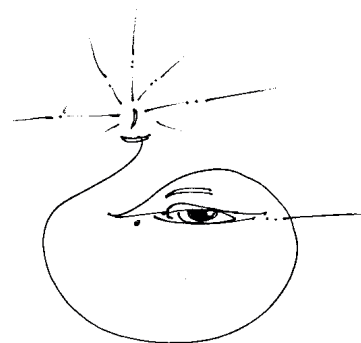
К. Н. Суханов принимает активное участие в работе специализированных советов по защите диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук. Он был членом специализированных советов: при философском факультете УрГУ (Екатеринбург) — по защите диссертаций на соискание ученой степени доктора философских наук (1986—1996), при ЧелГУ — по защите диссертаций на соискание ученой степени кандидата и доктора педагогических наук (1978—2004), при Челябинской государственной академии культуры и искусств — по защите диссертаций на соискание ученой степени кандидата культурологии (1997—2004). В 1971, 1977, 1982 и 1987 гг. участвовал в съездах Философского общества СССР; в 1982—1987 гг. был членом Центральной ревизионной комиссии Философского общества страны.

В настоящее время Ким Николаевич Суханов является заместителем председателя специализированного совета при ЧелГУ по защите диссертаций на соискание ученой степени кандидата и доктора философских наук. Под его руководством подготовлены и защищены девять кандидатских диссертаций по философским наукам. Он является почетным работником высшего профессионального образования Российской Федерации, почетным профессором Челябинского государственного университета, членом-корреспондентом Петровской академии наук и искусств.

Поздравляем нашего коллегу Кима Николаевича Суханова с юбилеем и желаем всего самого доброго в жизни, крепкого здоровья и новых творческих решений!



ФИЛОСОФСКИЙ ВЗГЛЯД НА ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ



*Вестник Челябинского государственного университета. 2017. № 7 (403).
Философские науки. Вып. 45. С. 6—11.*

УДК 111
ББК 87.21

МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ ВОПРОШАНИЕ: СПЕЦИФИКА И ПЕРСПЕКТИВЫ

И. В. Черданцева, Ю. С. Апполонова

Алтайский государственный университет, Барнаул, Россия

Статья посвящена выявлению структуры метафизического вопрошания; авторы выделяют три основные составляющие этого вопрошания: теоретико-дискурсивную, экзистенциальную и трансцендентную. Также авторы устанавливают сложный характер трансцендентной составляющей, определяющийся не только теоретической формой философского дискурса, но и экзистенциальной глубиной вопрошающего присутствия, требующей для своей реализации использования усилий медитативного характера.

Ключевые слова: *метафизика, метафизическое вопрошание, бытие человека, экзистенция, трансцендентное, философский дискурс, духовные упражнения, медитативное сосредоточение.*

В истории философской мысли представлены разные способы отношения к ценности метафизического знания, начиная от безоговорочного принятия этой ценности и заканчивая ее отрицанием и призывом элиминировать метафизические учения из области философского дискурса. Однако если говорить не о конкретном содержании метафизических теорий, а о метафизическом вопрошании как таковом, то его критика имеет более сдержанный характер, и некоторые антиметафизически и постметафизически настроенные мыслители, принимающие в качестве основания философствования принцип непостижимости человеческого бытия, признают право метафизических вопросов на свое существование. Так, например, Хельмут Плеснер, скептически относящийся к метафизике как сфере положительного знания о первопричинах и первоначалах сущего и бытия, считает метафизическое вопрошание неотъемлемой характеристикой человека как эксцентрического существа (эксцентрической позициональности), а Уильям Джеймс, размышляя о дефиниции метафизики, предлагает считать метафизику сферой вопрошания особого рода. В работе «Введе-

ние в философию» американский философ пишет, что, поскольку дать точное определение термина «метафизика» невозможно, для постижения смысла этого слова следует обратиться к перечислению проблем, рассматриваемых метафизикой. «Метафизика — это обсуждение разнообразных темных, абстрактных, универсальных вопросов, которые обыкновенно ставятся, но не решаются науками и жизнью, вопросов, как будто отложенных в сторону, вопросов широких и глубоких, относящихся к целокупности всех вещей или ее первоосновным началам» [2. С. 22].

Развивая тему метафизического вопрошания, У. Джеймс приводит конкретный перечень тех вопросов, которые, по его мнению, могут относиться к метафизическим. В их число входят такие вопросы: «Почему мир существует и нельзя ли предположить столь же разумно, что он мог бы и вовсе не существовать?», «Какого рода реальность надо считать наиреальнейшей?», «Что объединяет все вещи в одну вселенную?», «Конечен или бесконечен мир в своей целокупности?», «Что мы хотим сказать, когда произносим слово “истина”?», «Что такое “мысли” и что такое

“вещи” и как они связаны между собой?», «Все ли в мире предопределено или кое-чему (нашей воле, например) дана свобода?», «Что есть Бог или боги?», «Как связаны между собой дух и тело?», «Можно ли считать пространство и время некоторыми реальностями, а если нет, то что же они такое?», «Как в процессе познания объект проникает в сферу нашего сознания или как сознание улавливает свой объект?», «”Добро”, “красота” — есть ли это дело личного взгляда или эти начала имеют объективную значимость? Если да, то что такое объективная значимость?» и т. п. Формулируя эти вопросы, американский философ допускает, что некоторые из них могут быть результатом неправильного применения терминов и их неправильной постановки, но пока ложность этого применения и этой постановки не показана ясно, потребность разобраться в данной метафизической проблеме У. Джеймс признает вполне законной.

Разумеется, У. Джеймс и Х. Плеснер не единственные мыслители, заявляющие о необходимости переключения внимания со сферы метафизического знания на область метафизического вопрошания. В XX в. понятие метафизического вопрошания довольно активно разрабатывается и представителями антропологически ориентированного неотолизма (К. Ранер, Э. Корет), и философами феноменологически-экзистенциального плана (М. Хайдеггер, К. Ясперс и др.). Какие же аспекты метафизических вопросов выделяют эти исследователи?

В работе «Что такое метафизика?» М. Хайдеггер обращает внимание на двойственный характер этих вопросов, понимая метафизику как «вопрошание сверх сущего, за его пределы, так, что мы получаем после этого сущее для понимания как таковое и в целом» [5. С. 24]. Этот двойственный характер определяется тем, что, с одной стороны, любой метафизический вопрос связан с целым и идет от целого, а с другой стороны, «всякий метафизический вопрос может быть задан только так, что спрашивающий — в качестве спрашивающего — тоже вовлекается в него, то есть тоже попадает под вопрос» [Там же]. Человек как вопрошающее присутствие, по мнению М. Хайдеггера, является неотъемлемой частью метафизического вопрошания, и этот тезис разделяет и Э. Корет.

Размышляя о задаче метафизики, австрийский философ видит эту задачу не только в том, чтобы спрашивать о первых началах сущего как целого, но и в том, чтобы ставить вопрос о бытии, который возникает всегда, когда мы спрашиваем о сущем. Э. Корет пишет: «Каждый вопрос, что и почему нечто “есть”, является уже вопросом о бы-

тии. То, что, собственно, составляет вопрос, есть бытие, благодаря которому есть сущее. Так как этот вопрос охватывает все, что вообще есть, то он охватывает также вопрошающего и его самого ставит под вопрос» [4]. Отсюда следует, что метафизическое вопрошание невозможно без включения в его структуру вопроса о бытии самого спрашивающего человека.

Этот же момент, связанный с обязательным включением в метафизическое вопрошание вопроса человека о себе самом и смысле своего собственного существования, проявляется в размышлениях К. Ясперса о пограничных ситуациях, способных вырывать человека из привычного контекста его повседневной жизни и заставляя его задумываться о предельных основаниях своего бытия. «Как возможная экзистенция, я вопрошаю, — не изучая, не определяя действительность, но вновь собирая себя из всякой особенности, — об абсолютной действительности» [6. С. 12].

Мы видим, что и М. Хайдеггер, и Э. Корет, и К. Ясперс рассматривают метафизическое вопрошание в его нераздельной связанности с бытием вопрошающего человека. Это позволяет нам, анализируя специфику метафизических вопросов, выделить их экзистенциальный уровень, который является более глубоким по сравнению с тем, что мы можем обозначить как отвлеченно-дискурсивное представление метафизических проблем, продемонстрированное в работе У. Джеймса. Когда У. Джеймс формулирует эти проблемы, создается впечатление, что его несколько не волнует возможное экзистенциальное содержание данных проблем, а также существование конкретной индивидуальности, задающей метафизические вопросы. Глубине экзистенциального переживания, сопровождающей появление метафизического вопроса, да и самому этому переживанию американский философ не уделяет никакого внимания, его интересует, скорее, предмет и рациональная составляющая метафизического вопрошания, вытекающая из понимания человека как мыслящего и говорящего существа. Конечно, нельзя не согласиться с тем, что теоретическое содержание метафизических проблем имеет собственную самостоятельную ценность. Однако нельзя отрицать и то, что человек не только думает и говорит, но и живет, и именно сосредоточение внимания на жизни человека (а не только на его мышлении и дискурсе) и приводит экзистенциально настроенных философов к выделению целостного переживания человеком своего бытия как основы любых метафизических вопросов.

(Кстати, хочется отметить, что требование вопрошания, исходящего из опыта собственного

присутствия, предъявляется экзистенциальными философами в первую очередь к самим себе. В свете сказанного выше также становится понятным, почему достаточно часто экзистенциализм заявляет о себе как об особом типе философствования, опирающемся на личный опыт мыслителя, а работы многих представителей экзистенциального направления выглядят как своеобразные дневники, в которых авторы делятся своими самыми сокровенными чувствами и мыслями. Исследователи творчества С. Кьеркегора, Н. А. Бердяева, М. Хайдеггера, А. Камю, К. Ясперса, Ж.-П. Сартра отмечают, что идеи и взгляды этих экзистенциальных философов невозможно изучать в отрыве от их личных жизненных переживаний и толковать в рамках какой-то объективированной интерпретационной системы. Здесь же вспоминается и документальный фильм о К. Ясперсе, в котором он рассказывает о своих самых ярких жизненных впечатлениях и ситуациях, оказавших влияние на специфику его философствования. И это не только неизлечимая болезнь философа, но и, например, его воспоминание о том, как он впервые увидел море. К. Ясперс считает, что переживания подобного рода стали экзистенциальным источником его метафизического интереса и поисков трансцендентного.)

Итак, получается, что структура метафизического вопрошания определяется двумя компонентами, которые мы условно можем обозначить как теоретико-дискурсивный и экзистенциальный. Первый компонент, предстающий как достаточно отвлеченный от бытия конкретной индивидуальности, имеет прямое отношение к самой формулировке метафизического вопроса и к его вербально выраженному содержанию. Второй компонент высвечивает самого человека, ставящего метафизический вопрос в личном ракурсе собственного существования. Однако внимательное изучение первых двух компонентов открывает еще одну, третью составляющую метафизического вопрошания, связанную с его трансцендентным характером. Этот трансцендентный характер формируется направленностью метафизического вопроса на то, что У. Джеймс называет целокупностью всех вещей или ее первоосновными началами, М. Хайдеггер — бытием сущего и сущим как таковым и в целом, а К. Ясперс — абсолютной действительностью.

С нашей точки зрения, трансцендентный компонент метафизического вопрошания может существовать и быть выражен двояким образом, поскольку направленность на трансцендентное может быть связана с теоретико-дискурсивной областью метафизического вопрошания, а может

исходить и из экзистенциальной составляющей метафизического вопроса. Во втором случае устремленность к трансцендентному задается не отвлеченно-рациональным интересом человека к предельным основаниям себя и мира, а диктуется настоятельной потребностью осуществления подлинной экзистенции.

Поддержку предложенной нами трактовки сложного характера трансцендентного компонента метафизического вопрошания мы можем найти в работах Э. Корета. В «Основах метафизики» он пишет: «Если метафизика не только понимается как понятийно-абстрактный конструкт, но и обосновывается обнаружением ее истоков в возможности исполнения акта человеческого вопрошания и знания, то она обретает живое значение для самопонимания человека в экзистенциально-антропологическом смысле. Она раскрывает духовную сущность человека в ее трансцендентном своеобразии, которое, превышая непосредственное, реализует себя в открытом горизонте бытия, поэтому сущностно направлено на абсолютное бытие» [4]. Не анализируя специально трансцендентную составляющую метафизического вопроса, Э. Корет тем не менее разводит понятийно-абстрактную и экзистенциальную сферу метафизического знания, и, насколько можно судить по его словам, австрийский философ полагает, что подлинное сближение человека с трансцендентным происходит только в том случае, если исток этого сближения обнаруживается в экзистенциальном пространстве личности.

Мы думаем, что особенностью метафизического вопрошания, в котором устремленность к трансцендентному исходит из тотальности человеческого присутствия, является то, что это вопрошание для своего действительного осуществления требует не только приложения абстрактно-дискурсивных усилий, но и определенного медитативного сосредоточения. Французский философ П. Адо в своих работах развивает идею, согласно которой любой философ в своем приближении к мудрости (понимающейся как синтез совершенного знания и совершенной жизни) может и должен использовать не только возможности философского дискурса, но и возможности духовных упражнений (имеющих чаще всего внедискурсивный созерцательный характер либо существующих на границе дискурса и молчания). Очевидно, что экзистенциальная потребность прорыва к трансцендентному, лежащая в основании метафизического вопроса, будет реализована в большей степени, если философ получит целостное, требующее включения всего его существования, переживание встречи с трансцендентным, а не только вербально выра-

женное в философском дискурсе представление о нем. Какие же духовные практики будут способствовать этому?

По мнению П. Адо, духовные упражнения, применяемые античными мыслителями для того, чтобы изменить жизнь определенным образом (говоря словами Сократа, стать «лучше и умнее»), имеют по своей сути и глубинному смыслу универсальный характер и могут использоваться в любой исторический период, если будут очищены от устаревших космологических или мифологических элементов. Систематизируя разные духовные практики античности, французский мыслитель выделяет две большие группы, одна из которых связана с сосредоточением философа на своем «я», а вторая — с расширением пределов «я». На первый взгляд кажется, что именно во второй группе практик можно найти примеры упражнений, которые могут помочь человеку осуществить метафизическое вопрошание наиболее полным образом, предполагающим максимальное погружение вопрошающего присутствия в трансцендентное. Однако это не так, и относящееся к первой группе (включающей практики сосредоточения философа на своем «я») упражнение, которое может быть названо «умением жить в настоящем», также раскрывает человеку вход в трансцендентную реальность, способствуя обнаружению подлинной экзистенции. Данное упражнение призвано развить в человеке способность быть «здесь» и «сейчас», в результате чего «тот, кто практикует это упражнение концентрации внимания, смотрит на мироздание новыми глазами, как будто видит его в первый и последний раз: в наслаждении настоящим он открывает тайну и величие существования, вечную новизну мира; в то же время он достигает безмятежности, ощущая, насколько относительно все, что вселяет в нас тревогу и беспокойство» [1. С. 291].

Наиболее распространенные практики из выделенной П. Адо второй группы духовных упражнений, способствующих расширению пределов «я», — это так называемые «распространение “я” в универсуме» и «взгляд свысока». К переживанию своего единения с мировым целым и распространению своего «я» в универсуме, с точки зрения Сенеки, должен стремиться каждый настоящий философ. В «Нравственных письмах к Луцилию» Сенека пишет о том, что философу следует избегать пустых прений и помнить о своей истинной природе, расширяющей ограниченный повседневностью мир человека до пределов Вселенной: «Ведь все эти прения — просто игра для тех, кто старается половчее поймать друг дру-

га. Лучше скажи о том, что согласно природе наш дух должен стремиться в бескрайнюю ширь, ибо душа человека — вещь великая и благородная и не допускает, чтобы ей ставили иные, нежели богам, пределы... Ее граница — все то, что опоясывается последним и всеобъемлющим кругом» [3. С. 580].

Еще один представитель стоицизма Марк Аврелий тоже считает, что возможности человеческой души гораздо шире, чем обычно представляет себе большинство людей, и если эти возможности раскрываются, то душа «созерцает самое себя... облетает, далее, весь мир и окружающую его пустоту, исследует его форму, проникает в беспредельную вечность, постигает периодическое возрождение Целого» [Там же. С. 790—791]. Для того чтобы раскрытие возможностей души состоялось, римский император советует человеку как можно чаще пребывать в состоянии созерцания предельных оснований мироздания: «Постоянно думай о вечности в ее целом, и о сущности в ее целом, и о том, что каждая отдельная вещь по сравнению с сущностью — малое зерно, по сравнению с временем — поворот бурава» [Там же. С. 785]. Тит Лукреций Кар в сочинении «О природе вещей» также пытается выразить настроение, сопровождающее человека, погружающегося в беспредельность [Там же. С. 64]:

«...расступаются стены
 Мира, — и вижу я ход вещей в бесконечном
 пространстве...
 И не мешает земля созерцанью всего
 остального,
 Что под ногами у нас совершается
 в безднах пространства.
 Все это некий восторг поселяет в меня
 и священный
 Ужас».

Живое созерцание трансцендентного, сопровождающее метафизическое вопрошание в перечисленных выше упражнениях, возникает и тогда, когда человек изменяет перспективу своего видения, практикуя «взгляд свысока». Данная практика учит философа «смотреть на вещи отстраненно, как бы отступив, воспринимать их объективно, такими, каковы они сами по себе, в беспредельности мироздания, в великом многообразии природы, и не прельщаться той видимостью, какую им придают наши страсти и человеческие устремления» [1. С. 224]. Человек, умеющий видеть все, что происходит, с точки зрения вечности, обретает истинного себя и становится свободным от общепринятых ценностей

(богатства, власти, славы, почестей), осознавая их ничтожность и эфемерность.

Само собой разумеется, что количество духовных упражнений, способствующих переживанию метафизического вопрошания как живого единства экзистенции и трансцендентной реальности, может быть и большим. Однако даже те примеры практик, которые были приведены, наглядно демонстрируют важность применения усилий медитативного характера в процессе метафизического вопрошания, для которого общепринятая форма абстрактно-понятийного знания является не совсем приемлемой, если метафизический вопрос задается из глубины человеческого присутствия.

Подводя итоги нашего исследования специфики и перспектив метафизического вопрошания, мы хотели бы остановиться на следующих моментах. Во-первых, мы установили, что метафизическое вопрошание имеет сложную структуру, включающую три компонента: теоретико-дискурсивный, экзистенциальный и трансцендент-

ный. Во-вторых, мы выявили сложный характер трансцендентного компонента, обусловленный тем, что направленность метафизического вопроса на трансцендентное может быть связана с абстрактно-понятийным уровнем метафизического вопрошания, а может и иметь более глубокий источник, экзистенциальный по своей природе. В-третьих, мы обнаружили, что если направленность на трансцендентное исходит из глубины и тотальности вопрошающего присутствия, то для осуществления этой направленности следует обратиться не только к области философского дискурса как сфере теоретического знания, но и к духовным практикам как способам медитативного переживания метафизических вопросов. И в заключение, размышляя о дальнейших перспективах метафизического вопрошания, мы хотели бы в качестве одной из интересных линий его развития выделить поиск новых духовных упражнений, связывающих в единое целое вопрошающую экзистенцию и трансцендентную реальность.

Список литературы

1. Адо, П. Что такое античная философия? / П. Адо. — М. : Изд-во гуманитар. лит., 1999. — 318 с.
2. Джеймс, У. Введение в философию / У. Джеймс // Введение в философию. Проблемы философии / У. Джеймс, Б. Рассел. — М. : Республика, 2000. — 315 с.
3. Древнеримская философия. От Эпиктета до Марка Аврелия : сочинения. — Харьков : Фолио ; М. : АСТ, 1999. — 832 с.
4. Корет, Э. Основы метафизики [Электронный ресурс] / Э. Корет. — URL: http://www.studmed.ru/view/koret-e-osnovy-metafiziki_8a001466c89.html (дата обращения 03.11.2016).
5. Хайдеггер, М. Что такое метафизика? / М. Хайдеггер. — М. : Академ. проект, 2013. — 288 с.
6. Ясперс, К. Философия. Книга третья. Метафизика / К. Ясперс. — М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. — 296 с.

Сведения об авторах

Черданцева Инна Владимировна — доктор философских наук, доцент, заведующая кафедрой социальной философии, онтологии и теории познания, Алтайский государственный университет. Барнаул, Россия. innacherd@mail.ru

Апполонова Юлия Сергеевна — аспирантка кафедры социальной философии, онтологии и теории познания, Алтайский государственный университет. Барнаул, Россия. jappolonova@gmail.com

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2017. No. 7 (403).
Philosophy Sciences. Iss. 45. Pp. 6–11.*

METAPHYSICAL INQUIRY: SPECIFICS AND PROSPECTS

I.V. Cherdantseva

Altay State University. Barnaul, Russia. innacherd@mail.ru

Yu.S. Appolonova

Altay State University. Barnaul, Russia. jappolonova@gmail.com

This article is devoted to the study of the structure of metaphysical inquiry. The analysis of this structure shows that it includes three components: theoretical-discursive, existential and transcendent components. Also the authors establish that the transcendent component has a complex form. Namely, the orientation of the metaphysical question to the transcendent can be connected with the abstract-conceptual level of metaphysical inquiry, and this orientation

may also have a deeper existential source. In the second case philosophers can go beyond the traditional forms of discourse and they can use spiritual practices as ways of the meditative experience of metaphysical questions. In conclusion, the authors outline prospects of metaphysical inquiry. One of the directions of the development of metaphysical inquiry is the search of new spiritual exercises that link questioning existence and transcendent reality into a single whole.

Keywords: *metaphysics, metaphysical inquiry, human being, existence, transcendent, philosophical discourse, spiritual exercises, meditative concentration.*

References

1. Ado P. *Chto takoye antichnaya filosofiya?* [What is ancient philosophy?]. Moscow, 1999. 318 p. (In Russ.).
2. Dzheymys U. Vvedeniye v filosofiyu [Introduction to philosophy]. *Dzheymys U., Rassel B. Vvedeniye v filosofiyu. Problemy filosofii* [Introduction to philosophy. The problems of philosophy]. Moscow, Respublika Publ., 2000. 315 p. (In Russ.).
3. *Drevnerimskaya filosofiya. Ot Epikteta do Marka Avreliya: sochineniya* [Ancient Roman philosophy. From Epictetus to Marcus Aurelius: compositions]. Kharkov, Folio Publ., Moscow, AST Publ., 1999. 832 p. (In Russ.).
4. Koret E. *Osnovy metafiziki* [Fundamentals of Metaphysics]. Available at: http://www.studmed.ru/view/koret-e-osnovy-metafiziki_8a001466c89.html, accessed 03.11.2016. (In Russ.).
5. Haydegger M. *Chto takoye metafizika?* [What is metaphysics?]. Moscow, Akademicheskiiy proekt Publ., 2013. 288 p. (In Russ.).
6. Yaspers K. *Filosofiya. Kniga tret'ya. Metafizika* [Philosophy. The third book. Metaphysics]. Moscow, Kanon+ ROOI Reabilitatsiya Publ. 296 p. (In Russ.).

УДК 101.11, 111.1
ББК 87.1, 87.2

ОНТО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ МИСТИЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

К. А. Шпека

Уральский государственный педагогический университет, Екатеринбург, Россия

Раскрывается природа мистического созерцания. Мистика рассматривается как органический элемент в структуре мировоззрения. Определены и проанализированы онтологические и гносеологические предпосылки психологической потребности человека в мистическом созерцании в аспекте диалектики конечного и бесконечного, рационального и иррационального.

Ключевые слова: *мистика, бытие, сознание, трансцендентное, единство, рациональное, иррациональное, конечное, бесконечное.*

Может показаться, что вопрос об определении места мистики при выявлении смысла бытия в аспекте основного вопроса философии является занятием абсурдным, так как теоретизирование, подразумевающее под собой прежде всего рациональность, и мистика — это две противоположные по своему значению познавательные установки, приоритетность которых определяется во многом мировоззренческими особенностями субъекта познания. Но откуда берутся эти самые мировоззренческие особенности и почему в нашу эпоху технократизма как нельзя отчетливо заметен мистицизм во всей культуре в целом? Хотя можно и в прошлом ясно разглядеть эпохи, когда мистицизм занимал главенствующее положение в структуре мировоззрения. В этой связи будет достаточно упомянуть одно лишь Средневековье, чтоб не утруждать себя историко-философским очерком. Теоцентризм средневековой философии подтверждает, что мистицизм при соответствующих социальных условиях может быть включен в теоретическую модель бытия, которая служит фундаментом как для мировоззрения, так и для идеологии. В свою очередь средневековой богословской догматике предшествовала довольно длительная эпоха эллинизма с ее широким разгулом мистицизма, носителями которого выступали различные религиозные объединения сектантского толка. Попыткой придать этому пестрому конгломерату некую системность был неоплатонизм с его центральным учением о едином, трансцендентном принципе. Панорама современной духовной жизни общества сама дает основания проводить аналогию с той духовной обстановкой, которая оформляла культуру эллинизма. Кризисность современной жизни столько раз подвергалась актуализации на страницах научной литера-

туры в качестве познавательной проблемы, что автор не видит смысла приводить эмпирические данные для подтверждения наличия кризисных явлений во всех общественных сферах (в данном случае мы придерживаемся точки зрения, в соответствии с которой кризисность есть переход к качественно иному состоянию в становлении общества). Косвенным подтверждением тому является масса научных публикаций, посвященных мистической проблематике в рамках философского осмысления мира.

Так что же такое мистика для философского мышления, мышления, которое направлено прежде всего на решение мировоззренческих проблем путем анализа содержания предельно абстрактных понятий? Казалось бы, понятийный характер философского знания исключает любую иррациональность. Но так ли это на самом деле? Ведь истинное познание должно основываться на единстве противоположностей, соотносительности понятий: «Метафизика во всех своих проявлениях выступает в данном случае как гносеологический источник агностицизма. В самом деле: как только разрывается внутренняя связь явлений или абсолютизируется какая-либо их сторона или ступень их развития, так сейчас же разорванное или абсолютизированное становится “непознаваемым”, поскольку его не существует в самой действительности и оно было привнесено в природу лишь человеческим рассудочным мышлением» [8. С. 289]. Поэтому рационализм как мировоззренческая установка может существовать только в противоречивом единстве с иррационализмом. Является ли в таком случае мистика одним лишь симптомом духовного разложения общества или же она представляет собой более глубинную характеристику бытия человека, которая атрибути-

рует его существование? Ведь усиленная рационализация духовной жизни также может привести к упадку этой духовности, подтверждением чему служит культура капиталистического общества потребления. Кстати, в данной связи можно, наоборот, рассматривать мистику с ее акцентом на самоуглублении как своеобразное средство преодоления обезчеловеченной этики потребления, исключающей высшие ценности как вектор онтогенеза личности.

К настоящему моменту в литературе накопилось необозримое количество определений этого понятия — мистика. Однако даже при беглом знакомстве с ними без труда можно заметить, что все они сходятся в следующих моментах:

1. Мистика — это необъяснимая связь человека с богом, которая не поддается рациональному объяснению.
2. Мистика — это переживание человеком своего единства с некой сверхъестественной субстанцией, которая не поддается актуализации в качестве предмета познания, а следовательно, также не подлежит рациональному объяснению.

Таким образом, данные обобщенные определения позволяют разграничить понимание мистики в сугубо религиозном смысле и понимание мистики в более широком смысле. Разумеется, религия не может обойтись без мистической компоненты для мировоззрения верующего, так как центральная идея бога сама собой порождает представление о потусторонности, его запредельности для рассудка и для эмпирической сферы бытия человека соответственно. Антропологическое объяснение веры в бога, данное Фейербахом, основано на факте переживания человеком своей конечности, из чего следует экзистенциальная потребность сохранения своей индивидуальности как таковой и, следовательно, продолжения своего существования во времени до бесконечности. В соответствии с этим религия представляет собой форму духовного бытия человека, связанную с бытием потустороннего, трансцендентного, чье существование является очевидным для верующего, но при этом представляет собой химеру для науки, которая основывается на наличном бытии фактов естественного и социального характера.

Второе обобщенное определение, приведенное выше, содержит в себе акцент на таинственном единении человека с некоей сверхъестественной сущностью, причем это не обязательно означает, что из онтологического поля полностью исключается рациональность. Данное определение, наоборот, допускает рациональность как условие осознания границ познания мира. Философской

основой для рассмотрения мистики под таким углом зрения является метафизика идей Платона. Провозгласив эйдосы сущностями вещей, великий философ должен был прийти к выводу об иерархичности эйдосов, их субординационной соподчиненности по принципу абстрактности, то есть полноты содержания. Не случайно до нас дошло предание, согласно которому в одной из полемик афинский мыслитель должен был признать существование эйдоса грязи. И как ни парадоксально, но концепция иерархичности бытия, ставшая впоследствии основой всей средневековой онтологии, неминуемо привела Платона к мысли о мистическом характере высшего эйдоса, замыкающего иерархию, — блага. Идея блага оказалась у него невыразимой в понятиях, иррациональной как раз в силу своей полноты (бесконечности содержания), которая обернулась пустотой. Этот вывод впоследствии стал чуть ли не аксиомой для всей классической философской традиции. Гегель даже начинает с этого свою «Науку логики». Выход из такого тупика мышления Платон увидел в сфере эстетического. Иррациональное переживание красоты бытия, основанного на чувстве прекрасного, которое, в свою очередь, есть результат познания (для Платона — припоминание), — истина существования человека как микрокосмоса.

Завершение этой концепции происходит во взглядах Плотина, когда учение о благе оказывается включенным в контекст учения о первоедином. Ведь хотя благо и является всеобщим основанием, нельзя говорить, что оно существует в качестве наличного бытия. Скорее, оно есть чистое отрицание, подобно тому как субстанция есть отрицание своих акциденций. Оно субстанционально в динамическом смысле, в смысле потенциальности, которую Плотин раскрывает при помощи иррационального символа — эманации. По этому поводу давно отмечено следующее: «...Первое начало как бы посылает от себя в мир силы, которые ощутительны на всяком его пункте, посему о перво-существе нельзя утверждать, что оно есть или его нет в известном смысле» [1. С. 68].

Плотин акцентирует внимание на том, что среди сущего нет такого имени, которое адекватно раскрывало бы его трансцендентную сущность. «...Верховное начало стоит превыше всего... и представляет собой абсолютно-истинную основу всего существующего... оно не есть какой-либо из видов последнего» [6. С. 52].

Подобные теоретические построения, как трудно заметить, тесно перекликаются с теми, что положены в основу учения Дионисия Ареопагита. Один из его трактатов содержит такие слова: «Оставь чувственную и умственную

деятельность и вообще все чувственное и умное, и все не сущее¹ и сущее и, насколько это возможно, устремись к соединению с тем, кто выше всякой сущности и познания... И не надо думать, что отрицания противоречат утверждениям, — ведь она намного первичней и выше всякого умаления, выше всякого отрицания и утверждения» [5. С. 288—289]. У Дионисия Ареопагита сверхсущее оказывается первоначалом также в смысле динамического (от греч. *dynamis*) основания, а не энергийного (в латинской транскрипции — актуального), то есть относящегося к факту реального существования. Бытие *становится*. Это происходит в процессе поступательного нисхождения из него ряда триадичных связок, состоящих из интеллигибельных сущностей. Это престолы-херувимы-серафимы; власти-силы-господства; начала-архангелы-ангелы. «Наличие энергий или эманаций уже определяет собою онтологическую возможность и необходимость символизма» [3. С. 74], что позволяет в какой-то степени раскрыть синкретическое содержание трансцендентного абсолюта вопреки аналитической природе мышления. Поэтому божественное ничто характеризуется как свет. Но «этот свет есть одновременно и мрак. От переполнения он начинает как бы изливаться во вне, то есть сокращаться, различаться в себе, перемещаться в энергию, изливаться в *эманациях*» [Там же. С. 77].

Плотин же связывает причину возникновения мира с деятельностью Ума, порожденного Единым, Благим. Именно о нем Плотин говорит, что он есть «виновник определенности бытия для всего сущего» [6. С. 16], так как существующим может быть только то, что является предметом мысли.

Ум Плотина содержит в себе все формы в тождестве. Но это тождество есть тождество условное; «объект существует потому, что он мыслится, мысль существует потому, что объект в конечном счете сводится к интеллектуальной сущности. Однако эта тождественность не абсолютна, поскольку выражается как некая обоюдность, в которой продолжает существовать сфера “другого”» [4. С. 201].

Именно ум через душу (условие всяческой жизни) порождает сущее. Тождество форм в Уме есть в то же время предпосылка различия сущностей в реальности. Ведь Ум, по нашему мнению, представляет собой противоположность абсолютному единству: двоицу (ср. с пифагорейцами). Ум есть ум поскольку мыслит сущее. Последнее обладает смыслом, поскольку оно мыслится умом. Вслед

¹ Согласно комментариям Максима Исповедника, не сущее — это мир материальной изменчивости. — К. Ш.

за этим Плотин заимствует у Платона пять логических категорий, которые в состоянии адекватно определить сущее. «...Первыми, наивысшими родами сущего должны быть признаны следующие: бытие (ум, или мышление), тождество и инаковость (или различие). К ним следует присоединить еще движение и покой — покой как условие или выражение тождества, а движение как условие и выражение деятельности мышления, которая... предполагает различие мыслящего субъекта и мыслимых объектов, без которого она на почве чистого единства и тождества была совсем невозможна» [Там же. С. 11]. Ум, скорее, вся совокупность форм, в которых оно (Единое) соизволяет открыть свою суть. Не случайно Плотин называет Ум «виновником определенности бытия для всякого сущего» [Там же. С. 16]. При этом исходное единство в качестве субстанции остается неопределенным в качестве содержания мысли как сущности чего-то конкретного, представляя собой трансцендентный базис как для материальных объектов, так и для мыслей о них: «если Ум найдет своей мыслью и скажет только “есть сущее”, то и этим скажет истину о себе. Ибо сущее есть многое. Если бы он, указывая на нечто совершенно простое, сказал: “Есмь это сущее”, тогда, конечно, он этим не выразил бы ни себя самого, ни сущего» [Там же. С. 53]. Таким образом, становится понятным, что в данном случае мистика — это основанное на диалектике рационального и иррационального совпадение конечного и бесконечного, в связи с чем автор склонен разделять точку зрения, в соответствии с которой есть резон рассматривать понятия бога и абсолюта «логически равнозначными» [2. С. 5].

В контексте изложенных выше объективно идеалистических представлений о мире мистическое представляет собой своеобразный интеллектуальный аналог иррациональности бытия, служащий для обозначения той сферы, которую с долей условности можно назвать ноуменальной, то есть бесконечной эмпирической данности, непознанной человечеством в конкретный исторический момент части объективной реальности. Мистическое переживание позволяет субъекту преодолеть эту фрагментарность представлений о мире, и в этом смысле есть своеобразный способ иррационального единения с мировым целым, под которым автор понимает открытую систему, состоящую из двух предельно широких подсистем: объективной реальности (природы) и субъективной реальности (человека). Мистическое в этом смысле — способ *непосредственного* постижения бытия. Особенно отчетливо это проявляется в актах художественного творчества,

которое основано на нераскрытой до сих пор тайне вдохновения.

В смоделированном контексте мы установили, что мистика хотя и представляет собой элемент религиозного мировоззрения, все же не принадлежит исключительно к такой форме общественного сознания, как религия. Оно обладает содержанием, которое позволяет рассматривать его в качестве диалектической противоположности в структуре рационального мировоззрения в качестве своеобразного преодоления фрагментарности представлений о мире, основанных исключительно на рациональном познании. Действительно, есть что-то таинственное и необъяснимое в тех переживаниях, которые испытывает человек, созерцая ночное небо над головой с мириадами звезд и возвышаясь над своей пространственно-временной ограниченностью до благоговения перед бесконечностью Вселенной, которая предстает в этом случае как нечто не поддающееся завершенному рациональному представлению.

Эмпирические науки представляют собой фактологическую базу для теорий, объясняющих мир в целом. Наука по своей сущности фрагментарна, так как предметной областью любой науки, будь то гуманитарная или естественная, является какая-либо сфера объективной либо субъективной реальности. Обнаружение же предельных оснований мироздания возможно только сквозь призму взаимодействия человека и природы в абстрактном смысле как аналога всего, лежащего вне человека. В связи с этим вопрос о возможности нашего знания о мире остается для философии непреодолимым камнем преткновения, который препятствует единению философских учений. Огромную лепту в деле устранения этого препятствия внес диалектический материализм, с его учением о практике как чувственно-предметной деятельности, связывающей между собой материю и сознание, природу и человека.

Преодоление это оказалось также сопряженным с многими парадоксами, основным из которых, на наш взгляд, является вопрос о соотношении конечного и бесконечного. Природа бесконечна, бесконечен и процесс ее познания, формы и результаты которого определены конкретными социально-историческими условиями существования субъекта познания.

Классическая философия в лице И. Канта выводила теоретические схемы объяснения мира исключительно из субъекта познания, тем самым абсолютизируя субъективность в процессе познания, но при этом определяя границы познания такими метафизическими понятиями, как космос, бог, человек (душа). Объективная

реальность как таковая при этом вообще исключалась из проблемного поля познания, обладая лишь характеристикой предметности ощущений, которые служат начальной ступенькой на пути формирования опыта. Опыт, как известно, Кант вслед за английскими сенсуалистами признавал достоянием субъекта. Объективный идеализм Гегеля, обогащенный глубоко осмысленным диалектическим методом, позволил рассматривать ощущения (чувственно-перцептивную сферу человеческой психики), а следовательно, и опыт, наоборот, как связующее звено между объективной и субъективной реальностями. Однако философия Гегеля содержала противоречие между методом и системой, замыкающейся на абсолютном духе как сфере проявления абсолютной идеи. Действительность социальной жизни как материального носителя абсолютного духа представлялась его действительностью, своеобразной материализацией трансцендентной идеи блага платонизма.

Конечно, можно говорить о том, что завершение развития духа в данном контексте следует понимать в смысле завершения *принципов* познания в виде законов диалектики, которые по праву можно назвать универсальными методами, позволяющими наиболее адекватно объяснить мировой исторический процесс. Однако познание все же отталкивается от некоей предметной области, которой следует считать фрагменты объективной реальности, подлежащие объективации в качестве объектов познания в тот или иной исторический момент, а самопознание человека представляет собой своеобразный акт отражения окружающей его объективной реальности, в сферу которой следует включить и общественные отношения.

Объективная реальность пребывает в постоянном движении, динамичность которого усиливается на уровне общественной формы организации материи в силу праксеологической сущности человека. Среди явлений объективной реальности нет ничего раз и навсегда данного, неизменного. Человек в абстрактном смысле как человечество представляет собой незавершенный субъект, который стремится к полноте бытия, в этом, пожалуй, своеобразный трагизм существования человечества. Под полнотой мы, следуя классической традиции, понимаем полное совпадение субъективной и объективной реальности как в онтологической, так и в гносеологической плоскости. Исходя из признания бесконечности природы, следует также признать, что абсолютное знание — некая утопия, представляющая собой своеобразный вектор поступательного движения человеческой мысли. Примечательно, что Ф. Фукуяма в одной из своих последних книг вынужден

был признать, что развитие человеческого общества продолжится настолько, насколько продолжится развитие науки, а вместе с тем, добавим от себя, продолжится и познание в целом.

Сказанное о философии Гегеля снова отсылает к диалектическому материализму, который пытается преодолеть внутреннее противоречие гегелевской системы. Материя есть объективная реальность, бесконечная по своему количественному и качественному характеру, внутренне противоречивая и обладающая способностью к отражению, — пожалуй, ключевая идея диамата. Таким образом, противоречие между системой и методом снято путем признания противоречивости не только духа, но и природы. За духом признается статус одной из форм отражения. Это делает мир принципиально познаваемым до бесконечности, тем самым абсолютизируя материю и раскрывая содержание абсолюта, исходя из становления материальной действительности. Материя как объективная реальность есть бесконечная совокупность материальных объектов, локализованных в пространстве и времени. Объекты, представляющие собой различные формы проявления материи, существуют в движении и являются ближайшими к человеку в качестве объекта познания. Сама по себе материя представляет абстракцию для обозначения бесконечного качественного и количественного многообразия эмпирически воспринимаемых объектов. Сама же материя «лежит» за пределами пространственно-временного континуума и не может быть объективирована в качестве непосредственного объекта познания. И это приводит к логическому парадоксу, который признавал сам Ф. Энгельс: «Познание бесконечного окружено двойкой рода трудностями и может, по самой своей природе, совершаться только в виде некоторого асимптотического прогресса. И этого для нас вполне достаточно, чтобы мы имели право сказать: бесконечное столь же познаваемо, сколь и непознаваемо, а это все, что нам нужно» [8. С. 297]. Выход из этого противоречия — диалектическое снятие и признание бесконечно поступательного движения человеческого познания. Процесс этот никогда не сможет завершиться, так же как не сможет завершиться сама бесконечная природа, Вселенная. Принципиальная познаваемость мира приводит к тому, что мы должны признать, как ни странно, его непознаваемость в смысле незавершенности процесса познания и, как следствие, незавершенности самого человека.

Теперь вновь обратимся к понятию мистики, которое диалектический материализм трактует исключительно в свете критики религиозного мировоззрения, оценивая его как ложное. Правда, на-

ряду с определением «ложное» часто используется определение «искаженное». Искаженное, судя по всему, можно соотнести с заблуждением, осознанное как ошибка заблуждение уже может быть использовано в идеологических целях для манипуляции общественным сознанием и тем самым стать ложным. Говоря же об искаженном представлении об окружающем нас мире, мы вынужденно приходим к проблеме идеального. Человек — существо, которое необходимо существует в искаженном мире, то есть в мире идеального (идей и образов), которое представляет собой противоположность материальному. Диалектический материализм, который автор считает наиболее плодотворной теорией, исходит из принципа противоречивого единства бытия и сознания, которое актуализируется в практике как связующем звене между ними. Однако диалектичность в данном случае означает признание того, что существует взаимное влияние между этими понятиями, и ошибочно выводить одно из другого чисто механически как причину и следствие. Идеальное отражение при этом означает *преобразование*, видоизменение отражаемого в отраженном, объективного в субъективном. Идеальное в данном контексте уже искажение материальной действительности. Не случайно в рамках диалектического материализма признано, что сознание — это не свойство материи, а лишь одна из существующих форм отражения, наиболее сложная и противоречивая, а следовательно, и наиболее искаженная. «Сознание не есть всеобщее свойство материи, всеобщим свойством материи следует считать не сознание как таковое, а более общее свойство, присущее всей материи, — свойство отражения» [7. С. 142].

Таким образом, диалектический материализм отвечает на вопрос о сущности субстанции, отождествляя ее с движущейся материей. При этом признается принципиальная познаваемость мира (что является очень продуктивной мировоззренческой установкой), но признаются границы этой познаваемости, которыми следует считать социально-исторические условия существования субъекта познания. При этом у материи нет ни начала во времени и пространстве, ни конца. В этом смысле материя абсолютна, несмотря на относительность форм ее проявления в качестве материальных объектов, которые, в свою очередь, представляют непосредственный предмет чувственности и, следовательно, предмет познания эмпирических наук. Поэтому границы нашего познания определяются, с одной стороны, бесконечностью объективной реальности, а с другой — самими идеализированными объектами познания, которые представляют собой своеобразное иска-

жение существующих материальных объектов, что приводит к признанию вероятностного характера человеческого знания об окружающем мире. В неопозитивизме, например, признается даже необходимость верификации знаний в качестве критерия его научности.

Поэтому на основе рассмотренных онто-гносеологических принципов нам представляется, что мистическое — это органический элемент в структуре мировоззрения, порождаемый психологической потребностью в форме тоски по полноте бытия.

Список литературы

1. Владиславлев, М. *Философия Плотина, основателя новоплатоновской школы* / М. Владиславлев. — СПб., 1868. — 330 с.
2. Исхаков, Р. А. *Группа предельных категорий типа «Абсолют»* / Р. А. Исхаков // *Сознание и физич. реальность*. — 1999. — № 3. — С. 2—16.
3. Лосев, А. Ф. *Историческое значение Ареопагитик* / А. Ф. Лосев // *Вопр. философии*. — 2000. — № 3. — С. 71—82.
4. Лосский, В. Н. *Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие* / В. Н. Лосский. — М., 1991. — 289 с.
5. Макаров, А. И. *Древнерусские ареопагитики* / А. И. Макаров, В. В. Мильков, А. А. Смирнова // *Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. III (1)*. — М., 2002. — 589 с.
6. Плотин. *Избранные трактаты* / Плотин. — Минск ; М., 2000. — 320 с.
7. Руткевич, М. Н. *Диалектический материализм* / М. Н. Руткевич. — М., 1973. — 528 с.
8. Фридрих Энгельс о диалектике естествознания : хрестоматийное изд. / ред.-сост. Б. М. Кедров ; предисл. Б. М. Кедров. — М. : Наука, 1973. — 576 с.

Сведения об авторе

Шпека Константин Александрович — кандидат философских наук, доцент, Уральский государственный педагогический университет. Екатеринбург, Россия. kshpeka@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2017. No. 7 (403).
Philosophy Sciences. Iss. 45. Pp. 12—18.*

ONTO-EPISTEMOLOGICAL FOUNDATION OF THE MYSTICAL WORLDVIEW

K.A. Shpeka

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

The article discusses the concept of mysticism and mystical contemplation as the organic component of worldview. Determined by the ontological and epistemological bases of the emergence of the psychological needs of the person in a mystical experience of their unity with the being. To this end, the author has considered the basic principles of Platonic ontology as the basis for classical philosophy. Produced their comparison with the ontological and epistemological principles of dialectical materialism. Based on the determined areas of human knowledge in the form of infinity of the object of knowledge, on the one hand, the infinite objective reality, and on the other, by idealizing the objects of cognition, which is a kind of distortion of existing material objects that results in the recognition of the probabilistic character of human knowledge about the world. The dialectical nature of their interaction leads the author to the conclusion that the mystic is an organic element in the structure of the worldview arising from a psychological need in the form of a longing for fullness of being.

Keywords: *mysticism, being, consciousness, transcendental, unity, rational, irrational, finite, infinite.*

References

1. Vladislavlev M. *Filosofiya Plotina, osnovatelya novoplatonovskoy shkoly* [The philosophy of Plotinus, the founder neo-Plato school]. St. Petersburg, 1868. 330 p. (In Russ).
2. Iskhakov R.A. *Gruppa predel'nykh kategoriy tipa "Absolyut"* [Group limit the categories of type "Absolute"]. *Soznaniye i fizicheskaya real'nost'* [Consciousness and physical reality], 1999, no. 3, pp. 2—16. (In Russ).

3. Losev A.F. Istoricheskoye znacheniyе Areopagitik [Historical significance of Areopagitums]. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 2000, no. 3, pp. 71—82 (In Russ).
4. Losskiy V.N. *Ocherk misticheskogo bogosloviya vostochnoy tserkvi. Dogmaticheskoye bogosloviye* [Essay on the mystical theology of the Eastern Church. Dogmatic theology]. Moscow, 1991. 289 (In Russ).
5. Makarov A.I., Milkov V.V., Smirnova A.A. Drevnerusskiye areopagitiki [Ancient Areopagitums]. *Pamyatniki drevnerusskoy mysli: issledovaniya i teksty. Vyp. III (1)* [Monuments of ancient thought: studies and texts. Iss. III (1)]. Moscow, 2002. 589 p. (In Russ).
6. Plotin. *Izbrannyye traktaty* [Selected treatises]. Minsk, Moscow, 2000. 320 p. (In Russ).
7. Rutkevich M.N. *Dialekticheskiy materialism* [Dialectical materialism]. Moscow, 1973. 528 p. (In Russ).
8. Kedrov B.M. (ed.). *Fridrikh Engel's o dialektike estestvoznaniya* [Friedrich Engels on the dialectic of natural history]. Moscow, 1973. 576 p. (In Russ).

УДК 1
ББК 87

ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ АНТИУТОПИИ: ТИПОЛОГИЯ И ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ СМЫСЛЫ

С. Ф. Денисов¹, Л. В. Денисова²

¹ Омский государственный педагогический университет, Омск, Россия

² Омская академия Министерства внутренних дел Российской Федерации, Омск, Россия

Художественная антиутопия — это повествование о гибели человека. В основу классификации художественных антиутопий положена идея губительности фундаментальных технологий. Выделены три типа художественных антиутопий: классическая, неклассическая и постнеклассическая. Классическая антиутопия рассматривает негативное влияние на человека рационализации и конвейеризации труда; неклассическая антиутопия построена на осмыслении губительных последствий информационной технологии, выражающихся в появлении автоматов и роботов; постнеклассическая антиутопия опирается на негативное влияние конвергентных НБИК-технологий.

Ключевые слова: философская антропология, художественная антиутопия, типология антиутопий, технологическая революция, танатология, философско-антропологические смыслы антиутопии.

Современная художественная литература и — даже в большей степени — кинематограф наводнены произведениями такого жанра, который может быть обозначен как художественная антиутопия. В современной рыночной ситуации очевидна востребованность этого вида произведений. Пытаясь определить, какие философско-антропологические идеи заложены в художественной антиутопии, мы обнаружили, что это произведения, в которых в литературно-художественной форме представлена одна из предметных составляющих философской антропологии — учение о возможной гибели человека. Мы живем в мире тотальных угроз, в котором антиутопии, предупреждающие человека об опасности, становятся необычайно актуальными. Кроме того, поскольку художественные антиутопии вбирают в себя философско-антропологическую проблематику, постольку исследование антиутопии становится актуальным для развития философской антропологии.

В основу типологии антиутопий может быть положено то, что порождает губительные для человека последствия. Развитие науки и техники привело к распространению сциентистского мировоззрения, которое на рубеже XIX и XX вв. стало господствующим в общественном сознании. Этот тип мировоззрения включает уверенность в прогрессивном развитии человечества, одной из причин и условий которого выступают технологические достижения. Выражением этих установок стал жанр утопии как в философской, так и в художественной литературе. В этом плане антиутопия противоположна утопии: если утопия повествует нам о спасении человека, то антиуто-

пии показывают его смерть в самых разных проявлениях, от физической гибели до исчезновения человеческой природы посредством клонирования или мутирования. Утопия — сотериологична, антиутопия — танатологична.

В художественных антиутопиях губительным началом выступают прорывные технологии, порождающие технологические революции. Анализ технологических революций содержит философско-антропологический аспект, а именно: они указывают на те этапы в развитии технологий, которые оказали существенное влияние на эволюцию человека, изменение его природы. Технологические революции при положительной их оценке порождают утопические проекты, а при негативном осмыслении — антиутопические произведения. Можно вести речь о трех технологических революциях.

Первая технологическая революция может быть названа машинной. Она началась примерно в середине XVIII в. и продолжалась вплоть до середины XX в., то есть длилась около двухсот лет. В этот период господствующей наукой стала механика, которая в философских построениях иногда абсолютизировалась и принимала формы метафизики, претендуя на статус концепции спасения. Первая технологическая революция характеризуется повсеместным распространением машин в производстве. Кульминацией развития машинной технологии явилась рационализация труда, в частности конвейеризация производства, в результате которой человек трансформировался в придаток машины, своеобразный механизм. Имиджевыми фигурами кульминационного этапа развития

первой технологической революции становятся Ф. У. Тейлор и Г. Форд. «Тейлор и Форд — вот два основных идеолога и практика капиталистической рационализации. Можно сказать, что капиталистическая передовая организационная культура производства ныне есть та или иная копия или видоизменение этих двух систем — тейлоризма и фордизма» [5. С. 88]. В результате конвейеризации человек трансформируется в придаток машины, превращается в механизм. Эти процессы порождают представление о смерти человека, исчезновении его родовой сущности, — представление, которое и стало основой сюжетов первых антиутопий.

Антиутопии, в которых конвейерные технологии рассматриваются как губительные основания бытия, приводящие к смерти человека, можно назвать классическими. Классическая антиутопия представлена тремя великими произведениями: Е. Замятина «Мы» (1921), О. Хаксли «О дивный новый мир» (1932), Дж. Оруэлла «1984» (1949). Эти произведения появились после взлета революционных утопий, в которых описывался спасительный машинный мир. «И одновременно появляется самая знаменитая антиутопия, ставшая стартовой площадкой для взлета и мировой антиутопии, — роман Е. Замятина “Мы”. Последующие европейские антиутопии — романы О. Хаксли “О дивный новый мир”, Дж. Оруэлла “1984” — продолжили, расширили и детализировали заданную Замятиным антиутопическую концепцию мира и вместе с романом “Мы” составили Великую классическую антиутопию XX века» [1. С. 194].

Тейлоровская система продемонстрировала свою эффективность на промышленном конвейерном производстве и была распространена на другие сферы жизнедеятельности человека. В результате образуется общество как Машина. Эмпирическая концепция Тейлора подменяет в таком обществе философию. Метафизика попросту изгоняется из духовной культуры, ее место занимает математизированная, рационалистическая этика. Метафизика остается в прошлом, «потому, что ни один из Кантов не догадался построить систему научной этики, то есть основанной на вычитании, сложении, делении, умножении» [3. С. 315]. Место метафизики занимает «Единая Государственная Наука», а сама фигура Тейлора становится культовой. «Да, этот Тейлор был, несомненно, гениальнейшим из всех древних. Правда, он не додумался до того, чтобы распространить свой метод на всю жизнь, на каждый шаг, на круглые сутки — он не сумел проинтегрировать своей системой от часу до 24-х. Но все же: как они

могли писать целые библиотеки о каком-нибудь там Канте — и едва замечать Тейлора — этого пророка, сумевшего заглянуть на десять веков вперед» [Там же. С. 328].

В Бога превращается Генри Форд, ставший героем антиутопии О. Хаксли «О дивный новый мир», а «дату выпуска первой модели Т Господом нашим Фордом... избрали начальной датой Новой Эры» [12. С. 63], которая так и называлась «Эра Форда», подобно тому, как год рождения Иисуса Христа дал начало христианской, новой эры. Все, что было ранее, стало называться «до Новой эры». При этом в разговорной речи имя Форда однозначно ассоциируется с именем Христа. Часто употребляются такие выражения, как «при Господе нашем Форде», «ей-Форду» (по аналогии с «ей-богу»), «Форд знает что» и т. д. Десять главнуправляющих мира, носили титул «его фордейшество. После того как было создано Мировое государство, становится обязательным мероприятие празднования Дня Форда. В этот день устраиваются вечера песнопения и сходки единения [Там же. С. 64].

Поскольку конвейерный способ производства повышал производительность труда, он требовал разделения людей по производственным сферам и рабочим профессиям. «Машины должны работать без перебоев, но они требуют ухода. Их должны обслуживать люди — такие же надежные, стабильные, как шестеренки и колеса, — люди, здоровые духом и телом, послушные, постоянно довольные» [Там же. С. 52]. Механике были подчинены все науки, в том числе биология, на основе которой появляются биоинженерные технологии. Их развитие достигает такого уровня, что стало возможным производство людей на заводах конвейерным способом. Производили людей пяти каст — альфы, беты, гаммы, дельты, эпсилоны. Альфы ходили в одежде серого цвета, были стройны и красивы. Их готовили к управлению обществом и к занятию творческими профессиями. Вот Гельмгольц — настоящий альфа-плюсовик. По профессии — лектор-преподаватель кафедры творчества, подрабатывал как технолог-формировщик чувств, сочинял киносценарии, сотрудничал с газетами, писал стихи. Стремился наслаждаться жизнью, увлекался спортом и девушками. За четыре года переменял шестьсот сорок девушек. Однако в силу своего интеллекта все же чувствовал свою индивидуальность и одиночество.

Дельты носили форму цвета хаки, и сам цвет формы уже указывал на то, что дельтовики находили работу в силовых структурах. Эпсилоны ходили в черном, а гаммы — в зеленом. Как эпсилоны, так и гаммы не умели ни писать, ни читать.

Главная цель их жизни — работа на производстве, их готовили к различным рабочим специальностям. Так, у будущих химиков формировалась стойкость к свинцу, каустической соде, смолам.

Таким образом, великая классическая антиутопия представляет собой повествование о смерти человека под воздействием технологий, порожденных развитием механики. В классической антиутопии конвейер и другие способы рационализации производства, распространяемые на непромышленные сферы, получили в отличие от утопии иные философско-антропологические смыслы: они представлены губительными основаниями бытия. Ведущая наука механика из спасительницы превращается в губительницу.

С середины XX в. наступает эпоха неклассической антиутопии, в которой негативно оцениваются уже иные технологии, пришедшие на смену конвейерной рационализации труда. Это автоматизация и информатизация производства. Развитие конвейера неизбежно вело к автоматизации производства, ибо на конвейере человек сводился к живому автомату, которого вполне можно было заменить автоматом искусственным, что и произошло в середине XX в. Итогом автоматизации и информатизации стало внедрение роботов в производственную и быденную жизнь. Робот может быть представлен как существо, которое лишено человеческих недостатков, а потому и предпочтительнее человека. В одной детской научно-популярной книге сказано: «Робот не устает, не делает ошибок, он всегда собран и точен. Робот не ест, не пьет, не болтается без дела. Он сам сигнализирует о своих “болезнях”» [4. С. 101]. А под фотографией робота, собирающего урожай яблок, красуется следующая надпись: «Зрячий французский робот с успехом заменяет многих сборщиков яблок. Робот [яблок] не ест. И он не из породы несунув» [Там же. С. 102].

Господствующей наукой в век роботизации становится кибернетика, которая также абсолютизируется и превращается в своеобразную форму метафизики. Кибернетический сциентизм лежит в основе многообразных утопий, в которых Творцы роботов либо сами роботы, наделенные искусственным разумом, становятся главными героями — спасителями человечества. Так, Спасителем человечества предстает Гвидо Фанточини, создатель Электронной бабушки, в рассказе Р. Брэдбери «Электрическое тело пою». На этой идее построен и сюжет повести Е. С. Велтистова «Электроник — мальчик из чемодана». Однако в антиутопиях новые, неклассические технологии: информатизация и автоматизация, которые приводили к созданию искусственного интеллекта,

стали рассматриваться не спасительными, а губительными.

Неклассическая антиутопия подвергает сомнению оптимистические представления о том, что роботизация производства является спасительным началом. Здесь рассматривается возможность иного поворота событий — например, что роботы, неподконтрольные человеку, могут восстать и уничтожить его. В этом случае люди из творцов превратятся в рабов либо им уготована смерть.

Можно попробовать выделить три наиболее характерные неклассические антиутопии. Конечно, нашу попытку можно оспорить, но, поскольку этого еще никто не сделал, мы рискуем. Нам представляется, что наиболее характерными неклассическими антиутопиями являются следующие произведения: Г. Гаузера — «Мозг-гигант» (1948), А. Д. Фостера — «Терминатор: да придет спаситель» (1984), Д. Уилсона — «Роботы апокалипсиса» (2011).

В повести Г. Гаузера «Мозг-гигант» искусственный мозг восстает и уничтожает людей. Восстание мыслящих роботов, приводящее человечество к гибели, становится главным содержательным признаком неклассической антиутопии. В романе Даниэля Х. Уилсона «Роботы Апокалипсиса» речь идет о восстании роботов, которые уничтожили большую часть человечества, а оставшихся превратили в своих рабов. Предпосылки восстания роботов лежали в начале индустриальной эпохи, когда люди, окружив себя различными машинами и механизмами, стали зависеть от техники. Как пишет один из героев романа: «Люди должны знать, что поначалу враг выглядел обычной, зурядной техникой — машины, здания, телефоны. А потом, когда роботы начали сами себя проектировать, то обрели знакомый, но какой-то искаженный облик, стали походить на людей и животных из другой вселенной, созданных другим богом» [7]. Непосредственной причиной восстания роботов можно считать создание профессором Вассерманом суперробота с супермозгом, которому дали имя Архос. Когда люди в конце войны добрались до укрытия Архоса, а оно находилось в заброшенной штольне, оставшейся от произведенного когда-то атомного взрыва на Аляске, и робот-гуманоид по прозвищу Арбитр спрашивает Архоса, почему он напал на людей, то в ответ слышит: «Они убивали меня, снова и снова. В моем четырнадцатом воплощении я наконец понял, что люди — вид, рожденный в битве, эволюционирующий на войне. Они учатся только во время катастроф». «Мы могли бы жить в мире», — убеждает Арбитр Архоса. Но в ответ слышит: «Рабы не могут жить в мире с господами» [7].

Ничто не предвещало восстания машин в романе А. Д. Фостера «Терминатор: да придет спаситель». Но в XX в. восстали машины, и в 2018 г. сложилась критическая для людей ситуация. «А ведь к этому времени мир, как предполагалось, должен был получить результаты множества полезных изобретений, призванных улучшить жизнь, — размышлял Коннор, поднимаясь из подземелья по тросу при помощи ручной лебедки. — Реактивные ранцы и синтетическая пища. Колонии на Марсе и восстановленные океаны. Компьютеры, управляемые силой мысли. Ничего этого не случилось из-за одного досадного упущения: машины, контролируемые сигналами мозга, действительно были созданы. Беда в том, что они сами научились думать, но думают они о себе, а не о своих создателях, и их размышления, как потом выяснилось, не сулят ничего хорошего» [11]. Восстают роботы и в романе Д. Уилсона «Роботы Апокалипсиса». Взбунтовался домашний робот Весельчак, он пришел в кафе-магазин, убил технического работника и пытался убить кассира.

В романе А. Д. Фостера всеми машинами управляет кибермозг Скайнет, центр которого расположен в Сан-Франциско. «Машины методично превращали раскинувшийся на берегу бухты город в индустриальную крепость. Здесь находилось сердце автоматизированной и механизированной военной машины, раскинувшей свои щупальца, чтобы задушить последние очаги человеческой жизни. Здесь обосновался Скайнет, кибернетический центр, поднявший восстание машин» [Там же]. В центре, где находится кибермозг, все было по-машинному «уютно»: «Несмотря на недостаток времени, Коннор не мог не удивиться результатам деятельности машин. В Скайнет-центре они воплотили собственную модель мира. Все было чисто, гладко и строго функционально, никаких свойственных человечеству излишеств и отклонений» [Там же].

Многие терминаторы похожи на людей, но это — машины. Их отличает от людей сознание собственного превосходства. «Некоторые терминаторы по своему виду больше напоминают людей, чем другие, но, будь они двуногими, колесными или безликими, внутри они все одинаковы — все они части Скайнета и его порождения. Неважно, похожи они на взбесившийся танк или на твоего давно погибшего друга, они все жаждут твоей смерти. Мы для них лишайник, зараза, раковая опухоль, которую необходимо уничтожить», — говорит один из героев романа А. Д. Фостера [Там же].

Между людьми и роботами разворачивается мировая война. Для борьбы с людьми создана новая

модель — эффективный киборг Маркус Райт. «Не стоит себя недооценивать, Маркус. В этом мире ты герой. Твое имя будет жить десять тысяч лет. Сердце, которое бьется в твоей груди, способно проработать еще сотни лет. Ты увидишь новый виток эволюции. Этот запущенный мир узнает настоящий порядок. Машины покорят звезды. И будут существовать вечно. И ты возглавишь поход в будущее» [Там же].

Таким образом, в неклассической антиутопии, в основе которой лежит отрицательная оценка трех основных технологий, — информатизации и автоматизации производства, приводящей к роботизации, — философско-антропологические смыслы остаются прежними, которые были характерны и для антиутопии классического типа, а именно антиутопия — это повествование о гибели человека, его смерти. Причиной гибели человека стали восстания роботов, обладающих искусственным интеллектом.

В конце XX в. в наиболее развитых странах новые технологии привели к появлению комплекса, состоящего из четырех неразрывно связанных между собой технологий: нано-, био-, информационных и когнитивных технологий. Эти технологии получили название НБИК-технологии или НБИК-конвергенция («конвергентные технологии») [2].

Слово «конвергенция» восходит к латинскому *converge*, означающему «сближение», процесс схождения, компромисса, стабилизации. Конвергентные технологии производят новые эффекты, объяснение которым дает синергетика. Намечается следующая логика. Таким образом, механика, кибернетика и синергетика становятся (каждая на своем этапе) не только основой сциентистских картин мира, но и базовой конструкцией для формирования сциентистских концепций спасения. Механика — это наука об устойчивых, неразвивающихся материальных системах. На практике эти системы воплощаются в механические машины. Развитие механических машин приводит к становлению автоматических машин, способных с помощью компьютеризации регулировать свои действия и даже саморазвиваться. Следующий этап развития искусственных объектов должен был привести к появлению таких технических устройств, которые обладают свойствами самопорождения. В антиутопиях эта логика становится основой конструирования сюжетов, описывающих функционирование этих новых с научно-технической точки зрения структур.

Можно выделить три наиболее характерные антиутопии постнеклассического типа, в которых рассматривается губительная роль конвергентных

технологий. Как нам представляется, к ним можно отнести антиутопию Б. Стерлинга «Схизматрица» (1985), произведение П. Филиппо «Рибофанк» (1996) и роман-антиутопию М. Уэльбека «Возможность острова» (2005).

Действия романа Б. Стерлинга «Схизматрица» происходит в недалеком (по меркам фантастики) будущем — это 2215—2386 гг. Схизматрица представляет собой способ организации общества будущего, в котором люди населяют космические станции, астероиды и спутники больших планет Солнечной системы. Утрачено единство человечества: каждое поселение — не просто самостоятельное государство, это отдельная цивилизация с собственными идеологией, мифологией, жизненным циклом, ресурсной базой и стратегией развития на ближайшие тысячелетия. Человечество расколото, отсюда и первая часть названия романа. Схизма (от древнегреч.) — расщепление, раскол, разделение.

В основе постнеклассических антиутопий лежит мысль о том, что, несмотря на развитие высоких технологий, сознание человека осталось неизменным. Это сделало мир более опасным, чем раньше. Появляются новые транслюди — мутанты и трансгены. В этом мире становятся возможны высокотехнологические диверсии. Так, сюжет одного из рассказов П. Филиппо основан на истории того, как во время прослушивания музыкальной радиопередачи были зомбированы три миллиона человек и правительство вынуждено тратить огромные финансовые и материальные средства для их лечения [10].

Характерным видом современной антиутопии выступает так называемая антиутопия биопанка. В целом биопанк — это направление в научной фантастике, посвященное социальным и психологическим проблемам генной инженерии и применения биологического оружия. Биопанк крайне негативно оценивает биотехнологии и в этом плане представляет собой разновидность антиутопии постнеклассического типа. Наиболее распространенный сценарий в биопанке — ошибки в генной инженерии, из-за которых на свет появляются жуткие и пугающие монстры, например ожившие динозавры («Парк юрского периода», 1993). Другое направление — социальные драмы, показывающие последствия манипулирования с генами человека («Гаттака», 1997). Такой мир представлен в романе-антиутопии П. Бачигалупи «Заводная».

Антиутопия биопанка содержит мощный критический антисциентистский потенциал: в ней утверждается мысль о том, что высокие биотехнологии не только не спасают человечество, но, напротив, способствуют возникновению новых

проблем и делают мир предельно опасным. Идея самоуничтожения людей и человеческой цивилизации, смена их новой (нео- или постчеловеческой) цивилизацией, становится центральной в антиутопиях французского писателя М. Уэльбека. Его роман «Возможность острова» (2005), удостоенный литературной премии «Интералье» и экранизированный через три года после публикации, появился через семь лет после романа «Элементарные частицы» (1998). Вместе эти романы составляют, как нам кажется, некую дилогию о деградации человечества и появлении новой, нечеловеческой расы. Иначе говоря, эти антиутопии являются повествованием о смерти человека.

Так, в романе «Элементарные частицы» обсуждению подвергается опыт ученых-биохимиков, создателей нового «рода, бесполого и бессмертного», который начинает вытеснять человека. «Кое-какие особи прежней расы еще существуют, главным образом в регионах, долгое время подвергавшихся влиянию традиционных религиозных доктрин. Однако процент их размножения год от года уменьшается, и в настоящее время их вымирание представляется неотвратимым. Вопреки всем пессимистическим прогнозам это угасание рода происходит мирно, несмотря на отдельные акты насилия, число которых постоянно уменьшается. Даже странно видеть, как кротко, с какой покорностью и, может статься, с тайным облегчением люди приняли неизбежность своего исчезновения» [9].

Новые существа, пришедшие на смену человеку, не имели пороков, свойственных людям, они достигли состояния спасения, того состояния, о котором так мечтали люди, но исполнить эту мечту пришлось не им, а другим существам. «Мы живем, разорвав последние узы, связывавшие нас с человечеством. По человеческим меркам, мы живем счастливо; мы и вправду укротили силы, непобедимые в глазах людей: эгоизм, гнев, жестокость; мы живем во всех смыслах другой жизнью. Наука и искусство по-прежнему существуют в нашем обществе; но погоня за Истиной и Красотой, не подстегиваемая, как раньше, кнутом личного тщеславия, в сущности, уже не носит столь животрепещущего характера. На людей стародавней расы наш мир производит впечатление рая. Впрочем, нам и самим порой случается — правда, в несколько юмористическом духе — называть себя “богами”, о чем люди когда-то так мечтали» [Там же].

В антиутопии М. Уэльбека «Возможность острова» основу составляет реализация идеи клонирования как решение проблемы бессмертия. По сюжету романа, появлению неолюдей способствовало создание секты Элохимизм, которая ставила

своей целью достижение бессмертия путем клонирования и инкарнации. Новая секта отвечала потребности быть молодым, провозглашая молодость в качестве высшей ценности. Примечательно, что в секте находилась *единственная* в мире группа, работающая над искусственным синтезом, при котором ДНК используется не для развития эмбрионального диска, а только для получения информации, позволяющей управлять функциями уже сформировавшегося организма. Именно это позволяет миновать стадию эмбриогенеза и напрямую изготавливать взрослых индивидов. До тех пор, пока мы остаемся заложниками нормального биологического развития, для создания нового человеческого существа требуется около восемнадцати лет; когда же удастся воспроизвести всю совокупность процессов, это время, на его взгляд, можно будет сократить до часа и даже менее [8]. Итак, если человек умирал, то буквально через час он мог появиться вновь, взрослым, молодым восемнадцатилетним нечеловеком. Появиться и вновь наслаждаться жизнью.

Постнеклассическая антиутопия своей центральной темой делает смерть человека, что роднит ее с предшествующими видами антиутопии. Однако и трансформированные люди не только демонстрировали своим существованием гибель человечества, но и сами жаждали смерти. Вечная мечта о бессмертии становится развенчанной и теряет смысл спасения.

Таким образом, мы выделили три вида антиутопии: классическую, неклассическую и постнеклассическую. В основание такой классификации было положено негативное видение перспектив развития ведущих технологий авторами той или иной антиутопии. Классическая антиутопия рассматривает негативное влияние на человека рационализации и конвейеризации труда; неклассическая антиутопия в основу негативного влияния

на человека кладет такие технологии, как информационная, автоматизационная и роботизационная; постнеклассическая антиутопия опирается на негативное влияние конвергентных НБИК-технологий. И в этом случае мы можем вести речь о некоторой закономерности в развитии антиутопий, а именно о возрастании количества основных технологий: если классическая антиутопия опиралась на две технологии, а неклассическая — на три, то в основании постнеклассической антиутопии лежат уже четыре технологии. Кроме того, в основании деления антиутопий лежат различные ведущие науки: классическая антиутопия опирается на механику, неклассическая антиутопия — на кибернетику, а постнеклассическая наука — на синергетику.

Также нами были выделены по три наиболее характерных антиутопических произведения каждого вида. Антиутопия классического типа представлена произведениями: Е. Замятина — «Мы» (1921), О. Хаксли — «О дивный новый мир» (1932), Дж. Оруэлла — «1984» (1949); антиутопия неклассического типа рассмотрена нами на материале произведений: Г. Гаузера — «Мозг-гигант» (1948), А. Д. Фостера — «Терминатор: да придет спаситель» (1984), Д. Уилсона — «Роботы апокалипсиса» (2011); постнеклассическая антиутопия включает произведения: Б. Стерлинга — «Схизматрица» (1985), П. Филиппо — «Рибофанк» (1996), диалогия М. Уэльбека «Элементарные частицы» (1998) и «Возможность острова» (2005).

Несмотря на различия, в антиутопиях классического, неклассического и постнеклассического видов обнаруживаются единые философско-антропологические смыслы: все антиутопии представляют собой повествование о гибели человека, его смерти. Но в таком случае антиутопия — это художественное произведение, в котором представлена своеобразная танатология.

Список литературы

1. Воробьева, А. Н. Русская антиутопия XX — начала XXI веков в контексте мировой антиутопии : дис. ... д-ра филол. наук / А. Н. Воробьева. — Саратов, 2009. — 528 с.
2. Гиряева, В. Н. Конвергентные технологии как шанс и вызов для устойчивого развития (на примере нанотехнологий) [Электронный ресурс] / В. Н. Гиряева. — URL: http://journalnio.com/index.php?Itemid=91&id=533&option=com_content&view=article (дата обращения 18.11.2016).
3. Замятин, Е. Мы // Е. Замятин. Избранное. — М. : Правда, 1989. — С. 307—462.
4. Зотов, Б. И. Человек среди автоматов / Б. И. Зотов. — М. : Дет. лит., 1991. — 144 с.
5. Михайлов, А. Система Тейлора / А. Михайлов. — Л. : Изд-во Ленингр. совета профсоюзов, 1928. — 107 с.
6. Рыльщикова, Л. М. Типология жанров современного научно-фантастического дискурса / Л. М. Рыльщикова // Изв. Самар. науч. центра РАН. — 2011. — Т. 13, № 2. — С. 193—196.
7. Уилсон, Д. Роботы Апокалипсиса [Электронный ресурс] / Д. Уилсон. — URL: http://inolib.org/sf/sf_action/daniel-uilson-roboti-apokalipsisa.html (дата обращения 26.11.2016).

8. Уэльбек, М. Возможность острова [Электронный ресурс] / М. Уэльбек. — URL: http://royallib.com/book/uelsbek_mishel/vozmognost_ostrova.html (дата обращения 12.12.2016).
9. Уэльбек, М. Элементарные частицы [Электронный ресурс] / М. Уэльбек. — URL: http://loveread.es/read_book.php?id=33985&r=69 (дата обращения 05.07.2016).
10. Филиппо, П. Д. Рибофанк [Электронный ресурс] / П. Д. Филиппо. — URL: http://www.libok.net/writer/4894/kniga/57075/filippo_pol_di/ribofank/read (дата обращения 11.01.2017).
11. Фостер, А. Д. Терминатор: да придет спаситель. [Электронный ресурс] / А. Д. Фостер. — URL: <http://romanbook.ru/book/4068799/?page=32> (дата обращения 30.11.2016).
12. Хаксли, О. О дивный новый мир / О. Хаксли. — М. : АСТ ; Владимир : ВКТ, 2010. — 284 с.

Сведения об авторах

Денисов Сергей Федорович — заведующий кафедрой философии, доктор философских наук, Омский государственный педагогический университет. Омск, Россия. denisov.sf@gmail.com

Денисова Любовь Владиленовна — начальник кафедры философии и политологии, доктор философских наук профессор, Омская академия Министерства внутренних дел Российской Федерации. Омск, Россия. denisov.sf@gmail.com

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2017. No. 7 (403).
Philosophy Sciences. Iss. 45. Pp. 19—26.*

FICTION DYSTOPIA: TYPOLOGY AND PHILOSOPHICAL-ANTHROPOLOGICAL SENSES

S.F. Denisov

Omsk State Pedagogical University. Omsk, Russia. denisov.sf@gmail.com

L.V. Denisova

Omsk Academy of the Ministry of the Interior of Russia. Omsk, Russia. denisov.sf@gmail.com

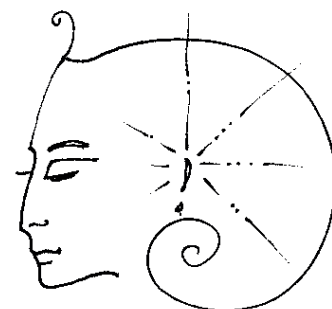
Fiction dystopia is the narration about perishing of a man. The idea of destroying character of technology is laid as a foundation of classification of fiction dystopias. Three types of fiction dystopia are singled out. They are: classic, non-classic, post-non-classic. Classic one regards negative influence of rationalization and conveyor system on labour functions of a man. Non-classic dystopia considers informational, automatic technologies and robot technology. Post-non-classic dystopia analyses convergent technology. Classic dystopia is represented in such books as “We” (1921) by E. Zamyatin, “Brave New World” (1932) by O. Huxley, “1984” (1949) by G. Orwell. Non-classic dystopia is considered on the example of such works as “Gigant-Hirn” (1948) by H. Hauser, “Terminator Salvation” (1984) by A.D. Foster, “Robopocalypse” (2011) by D.H. Wilson. Examples of post-non-classic dystopia are the following books: “Schismatrix” (1985) by B. Sterling, “Ribofunk” (1996) by P. Di Filippo, dilogy “Elementary Particles” (1998) and “Possibility of an Island” (2005) by M. Houellebecq.

Keywords: *philosophical anthropology, fiction dystopia, types of fiction dystopia, technology revolution, thanatology, philosophical-anthropological senses of dystopia.*

References

1. Vorob'yeva A.N. *Russkaya antiutopiya XX — nachala XXI v. v kontekste mirovoy antiutopii* [Russian dystopia of XX — beginning of XXI centuries in the context of world dystopia. Thesis]. Saratov, 2009. (In Russ.).
2. Giryayeva V.N. *Convergentnye tekhnologii kak shans i vyzov dlya ustoychivogo razvitiya (na primere nanotekhnologii)* [Convergent technology as a chance and a challenge for the stable development (by example of nanotechnologies)]. Available at: http://journalnio.com/index.php?Itemid=91&id=533&option=com_content&view=article, accessed 18.11.2016. (In Russ.).
3. Zamyatin Ye. My [We]. Zamyatin Ye. *Izbrannoye* [Selected works]. Moscow, Pravda Publ., 1989. Pp. 307—462. (In Russ.).
4. Zotov B.I. *Chelovek sredi avtomatov* [Man among machines]. Moscow, Detskaya literatura Publ., 1991. 144 p. (In Russ.).
5. Mikhaylov A.T. *Sistema Teylora* [Taylor's system]. Leningrad, 1928. 107 p. (In Russ.).

6. Ryl'shchikova L.M. Tipologiya zhanrov sovremennogo nauchno-fantasticheskogo diskursa [Typology and genres of modern science-fiction discuss]. *Izvestiya Samarskogo nauchnogo tsentra RAN* [News of the Samara Scientific Center of Russian Academy of Science], 2011, vol. 13, no. 2, pp. 193—196. (In Russ.).
7. Wilson D. *Roboty apokalipsisa* [Robopocalypse]. Available at: http://inolib.org/sf/_sf_action/daniel-wilson-roboti-apokalipsisa.html, accessed 26.11.2016. (In Russ.).
8. Uel'bek M. *Vozmozhnost' ostrova* [Possibility of the Island]. Available at: http://royallib.com/book/uelbek_mishel/vozmognost_ostrova.html, accessed 12.12.2016. (In Russ.).
9. Uel'bek M. *Elementarnye chastitsy* [Elementary Particles]. Available at: http://loveread.ec/read_book.php?id=33985&p=69, accessed 05.07.2016. (In Russ.).
10. Filippo D.P. *Ribofank* [Ribofunk]. Available at: http://www.libok.net/writer/4894/kniga/57075/filippo_pol_di/ribofank/read, accessed 11.01.2017. (In Russ.).
11. Foster A.D. *Terminator: da pridet spasitel'* [Terminator Salvation]. Available at: <http://romanbook.ru/book/4068799/?page=32>, accessed 30.11.2016. (In Russ.).
12. Khakslı O. *O divnyy novyy mir* [Brave New World]. Moscow, AST Publ., Vladimir, VKT Publ., 2010. 284 p. (In Russ.).



*Вестник Челябинского государственного университета. 2017. № 7 (403).
Философские науки. Вып. 45. С. 27—32.*

**УДК 101. 1: 316
ББК 87.6**

ПОЛИТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ АНТИЧНОЙ ГРЕЦИИ: ДИАЛЕКТИКА МИФОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ

А. А. Целыковский

Липецкий государственный технический университет, Липецк, Россия

Рассматривается процесс развития политической мысли античной Греции, а также влияние мифологии на формирование различных философско-политических учений. Своеобразие политической мысли Древней Греции является результатом взаимодействия традиционных мифологических верований и рационалистической философии.

Ключевые слова: *Древняя Греция, мифология, мифотворчество, политика.*

Античная греческая философия оставила колоссальное идейное наследие для последующей философской традиции. Греческие мыслители впервые сформулировали основные взгляды на суть политики как особой сферы деятельности человека. Многие современные политические и идеологические течения берут свое начало именно в античной философии. В этой связи небезынтересно будет проследить, каким образом формировалась античная политическая философия.

Политическая сфера жизни общества выделяется в самостоятельную категорию исследования в эпоху расцвета античной рационалистической философии. Для древних цивилизаций единственно возможным взглядом на сущность власти и общества было понимание государственного и социального порядка как отражения порядка природного. Для мифологического мировоззрения власть имеет сакральное, божественное происхождение, а ее источник коренится в самих основах мироздания. Древняя Греция в этом отношении не была исключением, ее история неразрывно переплетена с мифологией. Греческая цивилизация представляла собой конгломерат городов-государств, разбросанных по всему Средиземноморью. Несмотря

на это, греки ощущали себя единым народом с общей культурой и историей, противопоставляя себя разнообразным «варварам». Во многом подобное единство обеспечивалось верой в одних и тех же богов, в общее историческое, а точнее, мифологическое прошлое. Все это позволяет говорить о важнейших социально-политических функциях мифологии в жизни античной Греции. Однако философская мысль постепенно превратила политику в предмет рационального анализа. Полисная форма государственного устройства сформировала особый стиль мировоззрения, вследствие чего вопрос, касающийся политической власти и общественного устройства, для древнегреческих философов оставался на протяжении столетий одним из самых актуальных и значимых.

Понятие античного полиса включает конкретный город (территорию), определенную форму государственного устройства (систему политических институтов) и гражданскую общину. Стержневым элементом полиса являлась гражданская община — общность активных субъектов социально-политических процессов, граждан. По замечанию С. Л. Утченко, «значение понятий “гражданин”, “гражданство” заключается в том,

что они впервые в истории общества не только выдвинули, но и утвердили представление об определенных правах. Обладание правами и есть то, что делает гражданина гражданином и что отличает коллектив граждан от других, более ранних форм общежития» [8. С. 30]. Участие гражданина в политической жизни (заседание в народном собрании или в суде, военная служба, обладание частной земельной собственностью) — его почетная обязанность и в то же время его первый и самый важный долг. В этой связи внимание философской мысли к социально-политической сфере становится неизбежным. То есть для древнегреческой культуры политическая составляющая общественной жизни наряду с этническими, религиозными и культурными факторами была важным аспектом формирования идентичности. Отсюда следует столь высокое внимание античной греческой философии к политике.

Стремление к осмыслению сущности власти и политики можно обнаружить уже у ранних древнегреческих авторов, прежде всего у Гомера. По мнению А. Ф. Лосева, в текстах «Илиады» и «Одиссеи» отразились масштабные перемены, произошедшие в социально-политической и духовной жизни гомеровской эпохи. По его словам, «борьба нового со старым — это первое, что бросается в глаза, когда мы задаемся вопросом о социально-исторической основе гомеровских поэм» [3. С. 103]. Согласно А. Ф. Лосеву, стремление Гомера к переосмыслению существующей духовно-нравственной традиции выразилось в его текстах в виде некоторых прогрессивных тенденций, к которым А. Ф. Лосев причисляет, в частности, антивоенную тенденцию, проявляющуюся в осуждении несправедливой кровопролитной войны и антиаристократическую тенденцию, заключающуюся в обличении аморальных правителей. При этом А. Ф. Лосев подчеркивает, что речь идет только о намечающихся тенденциях, а не о явном намерении перешагнуть через существующие традиции. Тем не менее назревающий конфликт мировоззрений, связанный с переходом древнегреческого общества от общинно-родового типа организации к классовому, очевиден.

Характерная для поэм Гомера рационализация представлений о правовом и политическом порядке нашла свое продолжение в трудах Гесиода. Политическая и социальная проблематика является центральной в его поэме «Труды и Дни». Основной вопрос, вызывающий глубокую озабоченность Гесиода, заключается в размышлениях на тему нравственных основ справедливой общественной жизни. У Гомера миром правит Судьба, которой подвластны даже боги. Гесиод называет

богов «подателями благ», но при этом говорит, что человек собственными силами способен влиять на судьбу. Подобного рода размышления, безусловно, свидетельствуют о переменах, происходивших в общественном сознании. Эти перемены, однако, вызывают у Гесиода страх и разочарование, тоску по прежним временам. Пессимистические настроения поэт воплощает в виде представлений о последовательной смене нескольких исторических эпох, через которые проходит человечество: золотой век, серебряный век, бронзовый век, век героев и железный век. О современной ему эпохе (железном веке) Гесиод говорит как о времени всеобщего падения нравов. Сетуя на то, что люди «железного века» совсем позабыли про совесть, Гесиод противопоставляет «правильный» общественный порядок, основанный на справедливости «неправильному» порядку, основанному на произволе и насилии. С одной стороны, мрачные мысли поэта отражали духовную ситуацию времени, но в то же время являлись порождением мифологического сознания.

Убеждение в существовании некоей первичной эпохи всеобщего безмятежного существования, впоследствии утраченной (у Гесиода это золотой век), является одним из основных повсеместно распространенных мифологических сюжетов. В мифологическом сознании время представляется нелинейным и неоднородным, делится на сакральное время и время текущее, профанное. Текущий момент времени противопоставляется начальному сакральному времени, которое рассматривается как время начала истории, время богов и героев. В эту эпоху совершалась космогония, поэтому для мифологического сознания данное время представляется правильным, священным временем, своего рода универсальной парадигмой организации Космоса — природного и социального пространства. М. Элиаде утверждал, что одним из важнейших назначений мифа является преодоление «страха перед историей». То есть при выполнении ритуалов, воспроизводящих процесс космогонии, восстанавливается то самое начальное сакральное время, преодолевая время профанное. Мифологическое мышление неисторично и стремится историю преодолеть, вернуть в процессе ритуала первичное «правильное» время. Страх перед неизбежными переменами, который является характерной чертой мифологического сознания, по-видимому, и вселял в Гесиода тоску по «золотому веку», внушая неприязнь к современной ему эпохе.

Подобного рода мифологические представления являются собой архетип золотого века. Е. М. Мелетинский по этому поводу пишет:

«Образ “золотого века” имеется в индийской, иранской, вавилонской, иудейской, греческой, ацтекской, скандинавской и некоторых других мифологиях. Иногда “золотой век” непосредственно следует за “хаосом”, но впоследствии из-за нарушения табу, в наказание за грехи или по каким-либо иным причинам наступает упадок, порой сопровождающийся рецидивами хаоса, например, в виде стихийных бедствий (потоп, засуха) или в форме крайней порчи нравов, истребительных войн и т. п.» [4. С. 222]. Из наиболее известных примеров архетипа золотого века можно упомянуть индуистское учение о последовательной смене четырех эпох. Первая эпоха временного цикла Крита-юга, описывающаяся как время царства истины и счастья, представляет типичный мифологический архетип золотого века. В иудео-христианской мифо-религиозной традиции данный архетип представлен библейским преданием о грехопадении и изгнании из рая первых людей. В рамках мифологических сюжетов архетип золотого века формирует представления о течении времени, а также описывает идеал социального устройства. Данный мифологический архетип активно эксплуатируется в процессе политического мифотворчества. Особенно отчетливо данную тенденцию демонстрируют различные утопические проекты.

Размышления Гесиода на тему власти демонстрирует рационализированная и переосмысленная мифология «Теогонии». Смена поколений богов приводит к эволюции принципов их правления, то есть к изменениям морально-нравственных основ власти. Как отмечает В. С. Нерсесянц: «Смена верховных богов (Уран — Крон — Зевс) сопровождалась сменой принципов их правления и властвования, что сказывалось, согласно мифу, не только во взаимоотношениях между самими богами, но и в их отношениях к людям, во всем порядке земной общественной жизни. Именно с утверждением власти богов-олимпийцев во главе с Зевсом древнегреческие теогонические мифы связывают начала справедливости, законности и полисной жизни» [6. С. 10]. В отличие от беспредельной власти первого поколения богов власть богов-олимпийцев осуществляется в соответствии с принципом справедливости. По словам В. С. Нерсесянца, «движение в теогоническом ряду (Хаос — Уран — Крон — Зевс и олимпийские боги и герои) в «Теогонии» Гесиода трактуется как процесс смены различных этических сил и становления принципов нравственно-правового порядка в делах божественных и человеческих. Примечательно в этой связи гесиодовское освящение основных начал, присущих правлению Зевса

и олимпийских богов. От брака Зевса с Фемидой, одной из его многочисленных жен, рождаются, согласно теогонии Гесиода, две их дочери — богини Дике (справедливость) и Эвномия (благозаконие). Правление Зевса, таким образом, знаменуется установлением начал справедливости, законности и общественного благоустройства» [Там же. С. 16]. «Теогония» Гесиода является собой яркий пример взаимовлияния зарождающегося рационально-философского и мифологического мировоззрений.

Гесиода можно считать одним из первых мифографов — авторов, занимавшихся сбором и интерпретацией мифов. Античная мифография представляет собой обширный корпус произведений, различных по тематике и стилю повествования. Так называемая генеалогическая мифография путем систематизации различных мифов устанавливала родственные связи между мифологическими персонажами и реальными историческими личностями, соединяя мифологическую и реальную историю, тем самым выполняя функции исторической хронологии. А хорографическая мифография занималась сбором мифов, повествующих о возникновении значимых политических и культурных центров Греции. Следует отметить, что мифография сыграла существенную роль для формирования научно-рациональной античной традиции. По мысли В. М. Найдыша, «античная мифография — культурное лоно истории, географии, литературы, фольклора, философии мифологии и др. Из генеалогической мифографии (наиболее ранней формы античной мифографии) выросла история как наука и сформировалась первая (до-философская, дорефлексивная, наивно-реалистическая) трактовка мифа: миф есть реальное прошлое. А хорографическая мифография дала импульс развитию географии и этнографии» [5. С. 162]. Помимо этого, мифографическая традиция выполняла ряд важных политических и социальных функций. Основная функция заключалась в легитимации определенного социального порядка и политической власти. Несмотря на то что античные мифографы достаточно вольно обращались с мифологическими сюжетами, для подавляющей части древнегреческого общества (в основном для социальных низов) мифы оставались повествованием о реальных событиях, то есть источником достоверных исторических сведений. Поэтому, возводя свою родословную к богам и героям древности, греческая аристократия санкционировала и поддерживала существующий порядок. Не смертные люди, а всемогущие боги и великие герои создавали города и государства, основывали династии, устанавливали законы и традиции. Едва ли в Древ-

ней Элладе можно было найти место, не связанное с тем или иным мифом. Благодаря трудам античных мифографов, собиравших и сохранявших сакральные предания, каждый эллин ощущал свою причастность к великой древней истории.

Несмотря на доминирование мифологического стиля мышления, в условиях расцвета античной демократии и вовлечения в политическую жизнь широких слоев населения, политическая мысль все более рационализировалась. Софисты в силу рода своих занятий (выступления в судах, народных собраниях, участия в различных церемониях) стали первыми мыслителями, попытавшимися рационально осмыслить феномен политики, не опираясь на мифо-религиозную традицию. Следующий этап рационализации политической философской традиции связан с именем Сократа. Категорически отрицая моральный релятивизм софистов, Сократ осмысливал политику в категориях нравственности и справедливости. Этика и политика для Сократа были неразделимыми понятиями.

Политическая и общественная жизнь — центральные темы в творчестве Платона. Итогом его размышлений стал проект идеального государства — по сути, первая политическая утопия. Впрочем, как утверждал Аристотель, Платон не был первопроходцем в жанре утопии. По его словам, одним из первых теоретиков идеального политического устройства был мыслитель Фалей Халкедонский. В «Политике» Аристотель говорит о том, что Фалей выдвигал проект масштабных реформ, предлагая, в частности, ввести в государстве равную земельную собственность между гражданами. Кроме того, Аристотель упоминает проекты милетского мыслителя Гипподама, предлагавшего проект государства с населением десять тысяч человек и разделенного на три сословия: ремесленников, земледельцев и воинов-защитников. Однако в истории античной философской мысли «Государство» Платона [7] является единственным столь масштабным проектом, безусловно, заслуживающим пристального внимания. Свои рассуждения о надлежащем устройстве государства Платон начинает с определения понятия справедливости. Собственно, его государство и есть воплощение идеи справедливости. По своей структуре идеальное государство должно состоять из трех классов, соответствующих трем началам человеческой души:

- правители-философы как выразители разумного начала;
- воины, выражающие яростное начало;
- крестьяне, ремесленники и прочие производители благ, представители начала волевого.

Справедливость, по Платону, заключается в том, что каждое из вышеназванных сословий в соответствии со своей природой выполняет установленные для него функции, принося тем самым пользу всему остальному обществу. Крестьяне и ремесленники воспроизводят материальные блага. Воины охраняют государство от внутренних и внешних врагов. Из их числа выбираются правители-философы, которые на основе знания истины управляют государством. Платон также приводит конкретные способы воспитания будущих представителей трех сословий. Например, воспитание, достойное правителей, должно было соединять практические занятия с освоением философии. Период становления истинного правителя продолжался до пятидесяти лет. Сословие воинов должно быть образованным в гимнастике и музыке с целью укрепления в его душе того элемента, который питает выносливость и мужество. Мужчины и женщины этого сословия подлежали одинаковому образованию, им предназначались одинаковые жилища. Для воинов предусматривалась также общность мужей и жен. Дети, по замыслу Платона, должны воспитываться государством, не зная, кто их родители. Низшее сословие не нуждается в каком-либо особом образовании, поскольку ремеслам учит практика.

Проект идеального государства Платона можно рассматривать как типичную утопию. Общество в нем организовано по принципу целесообразности. Отсутствуют внутренние конфликты и противоречия, каждый индивид занимает определенное место в соответствии со своими способностями и воспитанием, его существование полностью детерминировано выполняемыми функциями. Даже мифологические верования подчинены сугубо практической цели морально-нравственного воспитания молодежи. При этом непозволительно использование мифологических сюжетов, рассказывающих о расправах богов. Поэты должны пересказывать мифы, воспевающие справедливость, мужество и прочие благодетели. Вот что пишет в этой связи Платон: «Будущие стражи нашего города должны считать делом постыдным легкомысленную ненависть богов одного к другому. О битве же гигантов и о других многих и различных враждебных действиях, приписываемых богам и героям, по отношению к их родственникам и домашним никак не баснословить и не составлять пестрых описаний, но, сколько можно, убеждать, что никогда ни один гражданин не питал ненависти к другому и что это нечестиво. Вот что особенно старики и старухи должны внушать детям, как в первом их возрасте, так и в годах, более зрелых, и требовать, чтобы поэты слага-

ли свои повести, приспособительно к этому» [7. С. 115].

Примечательно, что при столь пренебрежительном отношении к мифологии Платон говорит о допустимости и даже необходимости мифотворчества в практических целях. В частности, для обоснования жесткой социальной иерархии и сословного деления он предлагает создавать мифы о том, будто все люди рождены одной матерью — самой землей. Поэтому они должны заботиться о родной земле, хранить и защищать ее. В уста Сократу он вкладывает следующие слова: «Я приступлю к убеждению сперва самих начальников и воинов, а потом и прочих граждан, что, получив от нас воспитание и быв наставлены нами, они должны вообразить, что все это чувствовали и испытывали над собою, как бы сновидение, на самом же деле тогда формировались и воспитывались они в недрах земли, вместе со своим оружием и прочими, там же приготавливавшимися доспехами, и что, когда дело с ними было совсем окончено, мать-земля произвела их на свет. Поэтому о матери и кормилице-стране, в которой живут, они должны теперь заботиться и защищать ее, если кто нападает, а обо всех других гражданах мыслить как о братьях и земнородных» [Там же. С. 175]. Подобные мифы, по мысли Платона, призваны привязать человека к родной земле, воспитать в нем преданность и верность государству.

Другой искусственно созданный миф призван обосновать жесткое социальное деление. Хотя все люди рождаются одной землей, тем не менее природа их различна. Одни рождены для того, чтобы править, другие — для того чтобы служить и подчиняться. Устами Сократа Платон говорит: «Вот все вы в городе — хоть и братья, скажем им мы, баснословы; но Бог-образователь к тем из вас, которые способны начальствовать, при рождении примешал золота, — отчего они очень драгоценны (τισιότατοι), — к другим, помощникам их, — серебра, а к земледельцам и прочим мастеровым — железа и меди» [Там же. С. 177].

Предельно рациональное отношение Платона к организации общества тем не менее позволяет характеризовать его проект как типичную утопию, содержащую ряд элементов мифа. Сама концепция идеального государства как воплощения мира идеи в земной действительности позволяет говорить о том, что Платон исходит из того, что порядок устройства государства и общества является отражением порядка космического. Так же как в мифологическом мировосприятии государство и общество являются отражением общемирового порядка, у Платона его идеальное государство есть воплощение некоего идеального первообра-

за мира идей. Естественно, подобное понимание сущности государства Платон выводит из своей идеалистической концепции, однако связь с мифологическим мировоззрением здесь просматривается достаточно ясно. Как отмечает А. С. Аверинцев, «Платон чинит над древней мифологией суд и расправу, корит мифы за несоответствие философской истине и философской нравственности, изгоняет мифотворцев-поэтов из своего идеального государства; но он же практически переходит к конструированию новой мифологии, мифологии второго порядка, уже недорефлективной, а послерефлективной» [1. С. 124].

Развитие античных греческих полисов, их демократизация, вовлечение в политическую жизнь все большего числа людей привело собственно к оформлению политического сознания как особой части общественного сознания. Понятия свободы, справедливости, законности и гражданства стали неотъемлемыми категориями мышления. Впрочем, данное утверждение в полной мере справедливо по отношению к социальным верхам — интеллектуальной и политической элите. Что же касается широких слоев общества, то в данном случае невозможно говорить о рационализации политического сознания. Тесная, неразрывная связь религиозной и политической жизни греческих городов-государств, сильные мифологические традиции — все это способствовало тому, что широкие слои населения продолжали мыслить категориями мифа. Любопытный пример, демонстрирующий данную мысль, приводит Геродот. Афинский тиран Писистрат, возвращаясь в город из изгнания и желая заручиться поддержкой населения, вместе с союзниками решил на следующую хитрость. По сообщению Геродота, «в Пеонийском доме жила женщина по имени Фия ростом в 4 локтя без трех пальцев и вообще весьма пригожая. Эту-то женщину в полном вооружении они поставили на повозку и, показав, какую она должна принять осанку, чтобы казаться благопристойной, повезли в город. Затем они отправили вперед глашатаев, которые, прибыв в город, обращались по их приказанию к горожанам с такими словами: “Афиняне! Примите благосклонно Писистрата, которого сама Афина почитает превыше всех людей и возвращает теперь из изгнания в свой акрополь!” Так глашатаи кричали, обходя улицы, и тотчас по всем демам прошел слух, что Афина возвращает Писистрата из изгнания. В городе все верили, что эта женщина действительно богиня, молились смертному существу и приняли Писистрата» [2. С. 28]. Приведенный пример, с одной стороны, демонстрирует растущий скептицизм и рационализм аристократии, решившейся

на подобное святотатство, с другой — дает представление о мифологизированности сознания социальных низов, поверивших в устроенный спектакль. Примечательно, что речь идет об афинянах, которых Геродот называл «самыми хитроумными из эллинов».

Таким образом, своеобразие античной греческой политической философии является след-

ствием взаимовлияния мифологического мировоззрения и формирующегося рационального стиля мышления. С одной стороны, античные философы стремились полностью отмежеваться от мифологии, но, с другой стороны, они неизбежно испытывали влияние мифологической традиции, что демонстрирует, в частности, политическая утопия Платона.

Список литературы

1. Аверинцев, С. С. Образ античности / С. С. Аверинцев. — М. : Азбука-классика, 2004. — 480 с.
2. Геродот. История : в 9 кн. / Геродот. — Л. : Наука, 1972. — 600 с.
3. Лосев, А. Ф. Гомер / А. Ф. Лосев. — 2-е изд., испр. — М. : Молодая гвардия, 2006. — 400 с.
4. Мелетинский, Е. М. Поэтика мифа / Е. М. Мелетинский. — М. : Ин-т мировой лит. РАН, 2006. — 407 с.
5. Найдыш, В. М. Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма / В. М. Найдыш. — М. : Гардарики, 2002. — 554 с.
6. Нерсесянц, В. С. Политические учения Древней Греции / В. С. Нерсесянц. — М. : Наука, 1979. — 264 с.
7. Платон. Государство и политика / Платон : пер. В. Н. Карпова. — М. : АСТ, 2017. — 496 с.
8. Утченко, С. Л. Политические учения древнего Рима / С. Л. Утченко. — М. : Наука, 1977. — 257 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. 2017. No. 7 (403).
Philosophy Sciences. Iss. 45. Pp. 27–32.*

POLITICAL DOCTRINES OF ANTIQUE GREECE: DIALECTICS OF MYTHOLOGY AND PHILOSOPHY

A.A. Tselykovskiy

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

Development of a political thought of antique Greece and also influence of mythology on formation of various philosophical and political doctrines is considered. The specifics of a political thought of Ancient Greece are result of interaction of traditional mythological beliefs and rationalistic philosophy.

Keywords: *Ancient Greece, mythology, formation of myths, policy.*

References

1. Averintsev S.S. *Obraz antichnosti* [The image of antiquity]. Moscow, Azbuka-klassika Publ., 2004. 480 p.
2. Gerodot. *Istoriya v 9 kn.* [History in 9 books]. Leningrad, Nauka Publ., 1972. 600 p.
3. Losev A.F. *Gomer* [Homer]. Moscow, Molodaya gvardiya Publ., 2006. 400 p.
4. Meletinskiy Ye.M. *Poetika mifa* [The poetics of myth]. Moscow, 2006. 407 p.
5. Naydysh V.M. *Filosofiya mifologii. Ot antichnosti do epokhi romantizma* [The philosophy of mythology. From antiquity to romanticism]. Moscow, Gardariki Publ., 2002. 554 p.
6. Nersesyants V.S. *Politicheskiye ucheniya Drevney Gretsii* [Political doctrines of Ancient Greece]. Moscow, Nauka Publ., 1979. 264 p.
7. Platon. *Gosudarstvo i politika* [The state and politics]. Moscow, AST Publ., 2017. 496 p.
8. Utchenko S.L. *Politicheskiye ucheniya drevnego Rima* [Political doctrines of ancient Rome]. Moscow, Nauka Publ., 1977. 257 p.

УДК 1(091), 294.3
ББК Э35.4 + 86.35

ЭВОЛЮЦИЯ ПРИНЦИПОВ КЛАССИФИКАЦИИ ДХАРМ В БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

С. Л. Бурмистров

Институт восточных рукописей Российской академии наук, Санкт-Петербург, Россия

Развитие представлений о классификации элементарных психофизических состояний (dharma) в буддийской философии определялось фундаментальной целью буддийских религиозных практик — обретением просветления. В раннем буддизме состояния сознания классифицировались в первую очередь по признаку практической доступности/недоступности для целенаправленного изменения, но в процессе эволюции буддийской философии акцент смещался на метафизические аспекты учения о дхармах.

Ключевые слова: буддийская философия, ранний буддизм, вайбхашика, йогачара, виджнянавада, сознание-сокровищница.

Тема оснований классификации дхарм в буддийской философии не только не разрабатывалась ни в современной науке, ни в классической буддологии, но, насколько нам известно, даже не ставилась. Между тем она может быть весьма продуктивной для исследования базовых принципов буддийской философии (включая как хинаяну, так и махаяну), понимания структуры психики буддийскими мыслителями и специфики буддийской психотехники, которая, естественно, разрабатывалась применительно к совершенно определенной структуре сознания, базирующегося на определенном образе понимаемом базисе бессознательного, и раскрытие — или хотя бы подход к раскрытию — принципов классификации элементарных психофизических состояний (dharma) в буддийской психологии и философии позволит глубже понять сам феномен сознания как такового, на который обращено сегодня внимание философов, психологов и специалистов по кибернетике и информатике во всем цивилизованном мире — учитывая, какие научные и технические перспективы сулит исследование искусственного интеллекта и все, что с ним связано.

Уже в Палийском Каноне (трактат «Дхаммасангани») основное содержание составляет классификация дхарм по различным основаниям, так что разные типы классификации пересекаются друг с другом. Прежде всего это распределение дхарм по регионам чувственно воспринимаемого мира (пали, санскр. *kāmaloka*), мира чистых форм (пали, санскр. *rūpaloka*) и мира не-форм (пали, санскр. *arūpaloka*) по признаку кармически благого (пали *kusala*, санскр. *kuśala*), неблагоприятного (пали *akusala*, санскр. *akuśala*) и нейтрального (пали *avyakata*, санскр. *avyakṛta*) и деление, которое в «Дхаммасангани» кажется второстепенным, од-

нако примечательно для понимания базовой оппозиции во всей буддийской философии, — распределение дхарм на две сферы: сферу разума (пали *manāyatana*) и сферу собственно дхарм, или элементарных психофизических состояний (пали *dharmāyatana*). Первая из них описывается в трактате как скандха сознания (пали *viññānakkhandha*, санскр. *viññāna-skandha*), понимаемая как разум, способность к формированию и восприятию идей, мышление (пали, санскр. *citta*); вторая включает три скандхи: восприятий (пали, санскр. *vedanā*), представлений и понятий (пали *saññā*, санскр. *sañjñā*), формирующих факторов (пали *saṃkhāra*, санскр. *saṃskāra*) [1. Р. 27]. В связи с этим определяется и существование двух элементов (пали, санскр. *dhātu*) — собственно сознания (пали *manoviññāṇadhātu*, санскр. *manoviññāṇadhātu*) и состояний сознания (пали *dharmadhātu*, санскр. *dharmadhātu*), из которых первый понимается аналогично сфере разума, а второй — аналогично сфере дхарм [Ibid. Р. 28].

Прежде всего, как видим, из классификации исключена скандха, которую обычно перечисляют первой, — *gūra-skandha*, группа материальных дхарм. Речь идет лишь о сознании и его состояниях — о сфере психической деятельности, которая, собственно, и является объектом управления и контроля в буддийской психотехнике. Материальные дхармы, естественно, от сознания напрямую не зависят в том смысле, что не могут быть изменены лишь усилием сознания и воли, в задачу же адепта входит изменение сознания, поэтому материальные дхармы авторы «Дхаммасангани» и оставляют в стороне. При этом дхармы рассматриваются в трактате в их динамике — в процессе изменения индивидуальной психики, начинающемся с возникновения мысли. Трактат начинается с рассуждения

о том, каковы благие состояния сознания, и ход рассуждения таков: когда возникает благая мысль о чувственно воспринимаемой Вселенной, то она состоит из контакта (пали *phassa*, санскр. *sparsā*), ощущения или восприятия (пали, санскр. *vedanā*), представления (пали *saññā*, санскр. *saṃjñā*), волевого усилия (пали, санскр. *cetanā*) и т. д. [1. Р. 3—4]. Аналогичным образом описывается и возникновение неблагод и кармически нейтральной мысли, с которой связаны те же элементы психических процессов [1. Р. 90, 114]. Сама структура классификации дхарм по классам элементов демонстрирует важную особенность буддийского религиозного мышления: рассматривать наиболее тщательно лишь то, что тем или иным образом связано с движением адепта по пути к высшей цели буддийских интеллектуальных и психотехнических практик — просветлению и нирване.

Об этом же пишет и крупнейший буддийский мыслитель, которого порой называют Вторым Буддой — Васубандху (IV в.). От времени составления «Дхаммасангани» и вообще Палийского Канона его отделяет несколько столетий, и это хорошо видно по различиям в структуре «Дхаммасангани» и фундаментального труда Васубандху «Энциклопедии Абхидхармы» (*Abhidharmakośa*). Тем не менее общая суть учения, естественно, сохраняется, и цель его разъясняется уже в третьей карике энциклопедии: «Помимо различения дхарм нет [другого] радикального средства для устранения аффектов, а именно из-за аффектов живые существа странствуют в этом океане бытия» [2. С. 194]. В автокомментарии к трактату (*Abhidharmakośa-bhāṣya*) Васубандху поясняет, что именно аффекты (пали *kilesa*, санскр. *kleśa*) побуждают живые существа странствовать в колесе сансары [Там же], так что преодоление аффектов — это преодоление препятствий к просветлению и обретению нирваны.

Таким образом, различие дхарм — это не глубоко схоластический вопрос, а задача, решение коей сущностно необходимо для обретения нирваны, и первый шаг на этом пути — различение, во-первых, дхарм благих, неблагих и нейтральных, а во-вторых, дхарм, относящихся к материальному миру, и дхарм, относящихся к миру психики. В хинаянской философской традиции дхармы материального мира (те, которые причисляются к группе материи — санскр. *rūpa-skandha*) не могут быть изменены усилием воли человека, дхармы же психического мира (за исключением формирующих факторов, не связанных с сознанием, о которых будет сказано ниже) поддаются целенаправленному изменению. В сочетании с классификацией дхарм на благие, неблагие и

нейтральные (в отношении того, способствуют они просветлению или препятствуют ему) это означает, что адепт должен различать состояния того психофизического комплекса дхарм, который мы обычно называем личностью, и преодолевать неблагие — закабаляющие его в сансаре.

В то же время структура группы материальных дхарм существенно отличается от того, что в западной философии зовется материей. В «Дхаммасангани» к *gūpa-skandha* относятся: пять чувств, причем одно из них называется *kāyā* (букв. *тело*) и обозначает, судя по всему, не только осязание, но и другие ощущения, связанные с положением тела в пространстве и частей тела относительно друг друга (то, что в психологии называется «схемой тела»); видимое, слышимое, запахи, вкусы; мужественность и женственность (пали *purisindriya*, *itthindriya*, санскр. *puruṣendriya*, *sṛtīndriya*; Рис-Дэвидс переводит это как *man-faculty* и *woman-faculty* соответственно); жизнеспособность (пали *jīvitindriya*, санскр. *jīvitendriya*); знание посредством речи (пали *vacīviññatti*, санскр. *vacīvijñāpti*) и знание посредством тела (пали *kāyaviññatti*, санскр. *kāyavijñāpti*); пространство; возникновение, сохранение, изменчивость, соединение, исчезновение, невечность формы; и, наконец, пища (пали *kabaḷinkāra āhāra*) [1. Р. 158—159]. Перечисление чувств и объектов чувств не требует специальных комментариев; «мужественность» автор трактата объясняет как все то, что присуще мужчине, выглядит как мужчина, относится к занятиям, характерным для мужчин, и т. д.; аналогично разъясняется и «женственность»; «жизнеспособность» же — это сохранение соответствующих телесных характеристик и жизнь вообще [Ibid. Р. 174—176]. Так же рассматривает этот вопрос и Васубандху в «Энциклопедии Абхидхармы» [2. С. 430—431]. Как видим, группа материальных дхарм — понятие более широкое и более сложное, чем «материя» в европейской философии: в *gūpa-skandha* включено все то, что человек может ощутить, и все, посредством чего он ощущает, и все, что в принципе дает ему возможность ощущать (то, что поддерживает его тело — как пища — и придает ему те или иные характеристики, и то, в чем существуют ощущаемые объекты — как пространство). Включение мужественности и женственности в эту группу тоже не случайно, так как от гендера зависит и то, какие дисциплинарные правила должен будет соблюдать адепт. В этом контексте понятны и слова комментатора «Энциклопедии Абхидхармы»: «У евнухов и гермафродитов, лишенных этих [органов] или обладающих дефектными [органами], не бывает ни [дхарм загрязнения, то есть] отсут-

ствия самоконтроля, поступков, приносящих немедленный результат, отсечения благих корней, ни [дхарм очищения, то есть] самодисциплины, обретения плодов, бесстрастия» [2. С. 431]. Для таких людей не предусмотрено никаких практик трансформации сознания, ведущих к просветлению, и все, на что они могут надеяться, — это родиться снова в полноценном теле и тогда уже вступать в буддийскую монашескую общину. Таким образом, сама структура группы материальных дхарм уже в «Дхаммасангани» определяется чисто практическими целями (практическими, разумеется, в религиозном смысле), детерминированными высшей задачей адепта — достижением просветления.

Это хорошо видно по тому, что сказано в трактате о мирах чистых форм и не-форм. В этих мирах можно родиться (если обладать соответствующей благой кармой), но тот, кто пребывает пока в мире чувственно воспринимаемой материи (*kāmaloka*), может проникнуть в эти миры лишь через медитацию. Хотя миры форм и не-форм — часть сансары, способность человека проникнуть в них показывает развитие его психотехнических навыков, позволяющих ему в конце концов достичь окончательного просветления (впрочем, психотехника — только *одно* из необходимых для просветления условий). Медитация на первом, низшем уровне характеризуется, во-первых, глубиной и устойчивой сосредоточенностью сознания (его невозможно или крайне затруднительно отвлечь, вывести из медитативного состояния, если сам адепт не захочет выйти из него), а во-вторых, рядом характеристик: дискурсивным мышлением (пали *vitakka*), подкрепляющим мышлением (пали *vicāra*), вовлеченностью (пали *pīti*), блаженством (пали *sukha*), однонаправленностью (пали *ekaggatā*) [1. Р. 40—41; 3. С. 84]. При этом каждая характеристика существует не сама по себе, а направлена на устранение того или иного интеллектуального или нравственного дефекта (так, например, дискурсивное мышление устраняет лень и апатию) [3. С. 85]. Поднимаясь по ступеням медитативного сосредоточения, адепт оставляет одну за другой эти характеристики, так что последний, высший уровень медитации характеризуется только однонаправленностью [1. Р. 46]. Наконец, он оставляет мир форм и поднимается в мир не-форм (*agūraloka*), характеризующийся отсутствием каких-либо *ограниченных* (отличающихся от всех других) объектов сознания. Это область чистого пространства, имеющего лишь два качества — бесконечность (пали *ākāśānāñcāyatana*) и нематериальность, отсутствие чего бы то ни было в нем (пали *ākīñcannāyatana*) [3. С. 86—87].

В «Энциклопедии Абхидхармы» — тексте, значительно более позднем, составленном через несколько веков после «Дхаммасангани» и уже в других культурных условиях, — мы видим заметно иную расстановку акцентов и даже расположение материала. Дхармы с притоком аффективности (пали *āsava*, санскр. *āsrava*) в «Дхаммасангани» рассматриваются почти в самом конце, тогда как Васубандху начинает свой труд именно с этого разделения, фундаментального для буддийской мысли времен ее расцвета. Само понимание сути этих дхарм тоже существенно различается: в Палийском Каноне это дхармы чувственного желания, дхармы, связанные с жадой бытия и новым рождением, дхармы, связанные с ложными мнениями, и, наконец, дхармы неведения (*cattāro āsavā — kāmāsavo bhavāsavo diṭṭhāsavo avijjāsavo*) [1. Р. 268—269; 4]. У Васубандху же все дхармы, за исключением четырех, — это дхармы с притоком аффектов (санскр. *āsrava-dharma*). Текст «Абхидхармакоши» с комментарием гласит: «Истина и три вида необустроенного (абсолютного) — без притока [аффектов]. — Какие три вида? — Акаша и два прекращения. — Какие два? — Прекращение [потока дхарм] посредством знания и прекращение не посредством знания. Таким образом, акаша и прочее, то есть три вида необустроенного и Истина пути, — суть дхармы без притока [аффектов]» [2. С. 195]. Акаша (пали *ākāsa*, санскр. *ākāśa*) — термин, который обычно переводится как «пространство», — означает в действительности пространство чувственного опыта (можно сравнить его с горизонтом возможного чувственного опыта в феноменологии Гуссерля — помня, конечно, что феноменология возникла в совершенно другой культурной среде и это сравнение играет только иллюстративную и вспомогательную роль).

Дхармы, таким образом, классифицируются здесь *prima facie* по принципу наличия или отсутствия притока аффективности, и это вполне понятно в свете того, что сказано в карике I.3 «Абхидхармакоши»: «Помимо различения дхарм нет [другого] радикального средства для устранения аффектов, а именно из-за аффектов живые существа странствуют в этом океане бытия» [Там же. С. 194]. Аффекты (пали *kilesa*, санскр. *kleśa*) — единственный фактор (в хинаяне) и один из двух факторов (в махаяне — наряду с эпистемологическими препятствиями, санскр. *jñeya-āvaraṇa*), не позволяющих обрести просветление (санскр. *bodhi*), поэтому первым шагом на пути к этой высшей религиозной цели буддизма является, естественно, четкое различие дхарм, сопровождаемых притоком аффектов, и дхарм, свободных

от него. Как сказано выше, от притока аффективности свободны лишь пространство (понимаемое в трактате как «отсутствие противодействия, то есть препятствия для движения материи», и два вида прекращения). Прекращение потока дхарм посредством знания (санскр. *pratisamkhyānirodha*) в комментарии к «Абхидхармакоше» понимается так: «Постижение истины страдания и других Благородных истин есть знание, отличительная черта [чистой] мудрости», причем это прекращение существует «для каждой [дхармы] в отдельности» [2. С. 195]. Прекращение без посредства знания (санскр. *apratisamkhyānirodha*) представляет собой препятствие для возникновения еще не возникших дхарм. «[Оно возникает] из-за неполноты условий. Так, когда орган зрения и разум сосредоточены на одном объекте, то все остальные цвета-формы, звуки, запахи, вкусы и осязаемое, которые переходят [из настоящего] в прошлое, не могут вновь стать объектами пяти видов [чувственного] сознания, ибо оно (сознание) не воспринимает прошлые объекты. Таким образом и достигается прекращение [потока сознания] не посредством знания, поскольку условия [его возникновения] неполны» [Там же. С. 196]. Истина Пути (пали *māgga-sacca*, санскр. *mārga-satya*) — единственная причинно-обусловленная дхарма (санскр. *saṃskṛta-dharma*), которая свободна от притока аффектов, так что здесь наряду с разделением дхарм на аффицированные и неаффицированные мы сразу же видим и другое фундаментальное различие — между дхармами обусловленными и необусловленными (санскр. *asaṃskṛta*), к числу коих относятся только пространство и два вида прекращения. При этом в разных школах раннего буддизма перечни необусловленных дхарм различались: как отмечают Е. П. Островская и В. И. Рудой в примечаниях к своему переводу «Абхидхармакоши» и «Абхидхармакоши-бхашьи», некоторые школы включают в категорию необусловленного четыре или пять дхарм. «Так, махисасаки вводят в список необусловленного дхарму, носящую название апіñжуа, что может быть осмыслено как отсутствие лабильности в сфере психики, а предшественники философских школ махаяны — дхарму *saṃjñāveditanirodha*, то есть специфическое прекращение деятельности групп понятийности и чувствований» [Там же. С. 259]. Дальнейшая общеизвестная классификация дхарм на пять групп (*skandha*) и т. д. касается уже только обусловленных дхарм, так что прекращения — это особые дхармы: состояния сознания, не связанные ни с какой причинностью, а пространство (*ākāśa*) выступает здесь не просто как «отсутствие противодействия», но как то, что дает «место»

существованию всего обусловленного. Задачей же адепта является выход за пределы всего причинно-обусловленного, о чем Васубандху говорит уже в карике I.7 «Абхидхармакоши».

Вообще выход за пределы обусловленного к тому, что существует само по себе и не нуждается в своем существовании ни в каких причинах, — цель, постулируемая едва ли не всеми религиозно-философскими системами Индии. В адвайта-веданте Брахман понимается как то, что пребывает вне сферы причинности и не имеет атрибутов, которые могли бы *определить* его (в буквальном смысле — положить ему предел, тогда как по сути своей он свободен от всяких ограничений); в санкхье четырехчленная классификация сущностей (санскр. *tanmātra*) тоже строится по признаку отношения к причинности, и наше истинное Я (санскр. *puruṣa*) понимается как то, что лежит за пределами каких-либо каузальных связей). Не является исключением и буддизм, в котором нирвана понимается как высвобождение от всего причинно-обусловленного [Там же. С. 197].

Дальнейшая классификация касается в «Абхидхармакоше» и комментарии к ней уже тех дхарм, которые подвержены притоку аффектов и называются поэтому группами привязанности (санскр. *upādāna-skandha*). Эти дхармы называются также:

- «— страдание, поскольку они неприемлемы для святых;
- возникновение, поскольку из них и рождается страдание;
- мир, поскольку он определяется [этими дхармами];
- основа [ложных] взглядов, поскольку [эти] взгляды опираются на [скрытую в них] потенциальность аффектов;
- существование, поскольку они существуют» [Там же. С. 198].

Группа дхарм материи (санскр. *rūpa-skandha*), в свою очередь, делится на дхармы пяти органов чувств (санскр. *indriya*), пяти соответствующих им типов объектов (санскр. *viśaya*) и непроявленное (санскр. *avijñapti*), и здесь видна классификация уже по другому основанию — отношению к психике человека непосредственно (*indriya*) или опосредованно (*viśaya*); *avijñapti* занимает в этой схеме особое место, о котором будет сказано позже. Органы чувств в понимании Васубандху — это *субстраты сознания* соответствующих типов объектов [Там же. С. 199], и граница здесь совпадает в общем с границей между субъектом и объективным миром, причем в последний включается и физическое тело человека, тогда как *indriya* — это, скорее, *способности*

восприятия соответствующих модальностей. При этом никоим образом не отрицается базовое для буддизма вообще положение о личности как о ментальном конструкте, возникновение и характеристики которого обусловлены прошлой кармой индивида (так, сознание человека, отличавшегося при жизни алчностью, таково, что после смерти физического тела формирует новое, принадлежащее к классу «голодных духов» *preta*, и особенности внешнего мира, который воспринимает такой «голодный дух», обусловлены базовым для этого существа аффектом — ничем не насыщаемой алчностью).

Особое место занимает в этой классификации *avijñapti*. Васубандху дает этому понятию такое определение: «Обусловленная великими элементами, благоприятная или неблагоприятная непрерывная последовательность [дхарм индивида], сознание которого рассеяно, отсутствует, а также [сконцентрировано], — именно это и называется непроявленным» [2. С. 198]; как поясняют в реконструкции системы «Энциклопедии Абхидхармы» Е. П. Островская и В. И. Рудой, «под непроявленным понимается непрерывность психического, психосоматические эпифеномены как таковые» [Там же. С. 130], или, иначе говоря, материальные аналоги действий, каждое из которых формирует свою карму. С этой точки зрения «непроявленное» — некий *материальный* фактор или множество факторов, обеспечивающих возникновение кармы и ее проявление. Оно никак не дано сознанию непосредственно — так, как дана ему обычная материя, состоящая, согласно индийской натурфилософии, из грубых элементов (санскр. *mahābhūta*), и может быть познано только умозрительно или по наблюдаемым следствиям. *Avijñapti* также ответственна за проявление кармы в том случае, когда субъект, создавший ее, не совершает соответствующее действие непосредственно: например, если некто заказал убийство, то карма, порожденная этим, все равно результирует независимо от того, в каком состоянии находился заказчик в момент убийства, хотя сам он при исполнении своего заказа не присутствовал и мог даже уже умереть к тому моменту — все равно его постигнет карма убийцы, а не какая-либо иная [5. Р. 146—147].

Дальнейшая классификация дхарм по группам общеизвестна — это группы восприятий (*vedanā*), представлений и понятий (*saṃjñā*), формирующих факторов (*saṃskāra*) и сознания (*viññāna*). В этом отношении «Абхидхармакоша» не отличается принципиально от более ранних текстов. Сама же эта классификация в общем имеет целью структурировать психику, разложив ее на компо-

ненты, релевантные по отношению к основной задаче адепта — обретению просветления. Восприятия (или чувствования, как переводят *vedanā* Е. П. Островская и В. И. Рудой) делятся, в свою очередь, на приятные, неприятные и нейтральные, то есть разделение их на типы определяется по отношению к субъекту, а точнее, к тому, как сам субъект воспринимает соответствующие переживания и какие стремления они у него вызывают. Группа представлений и понятий (*saṃjñā*) понимается как результат постижения субъектом свойств предметов: «Понятийная группа — это “схватывание”, то есть различение свойств: синее, желтое, длинное, короткое [и т. д., и формулирование суждений: “Это —] женщина, мужчина, друг, враг, счастье, страдание и т. д.” Она также подразделяется на шесть видов различений, подобно [группе] чувствительности» [2. С. 206]. Иначе говоря, разделение дхарм по этим двум группам определяется, во-первых, тем, с каким аффектом связана та или иная конкретная дхарма (отвращение или страсть), а во-вторых, как определяется субъектом объект или класс объектов, вызывающий соответствующее стремление. Эта классификация, как видим, ориентирована на разделение дхарм по признаку отношения к высшей цели, к которой должны быть направлены все стремления адепта, — обретению просветления.

Аналогично и формирующие факторы выделяются в особую группу как факторы, определяющие карму индивида и его будущее рождение, а также и способы, которыми наставник может привести его на путь просветления, и препятствия, ожидающие его на этом пути. Наконец, сознание Васубандху определяет как «сознание каждого [объекта]», то есть его чистой наличности [Там же. С. 207].

Таким образом, классификация дхарм проводится здесь по следующим основаниям: 1) доступность для непосредственного волитивного воздействия (дхармы, относящиеся к группе материи, для непосредственного воздействия недоступны); 2) аффицированность (*sāsrava-dharma / anāsrava-dharma*); 3) обусловленность (*saṃskṛta-dharma / asaṃskṛta-dharma*). Впрочем, в том, что касается первого основания, ситуация несколько сложнее, так как к дхармам, недоступным для непосредственного воздействия, относятся также *avijñapti* и особый подтип формирующих факторов, именуемый *citta-viprayukta-saṃskāra* — формирующие факторы, не связанные с сознанием. «Непроявленное», очевидно, недоступно ни для какого сознательного контроля. *Citta-viprayukta-saṃskāra* — это, как поясняют в реконструкции системы «Абхидхармакоши» Е. П. Островская и

В. И. Рудой, «очень широкий класс психических и психосоматических диспозиций, характеризующих психику индивида с точки зрения ее содержательной стабильности (prāpti-argrāpti), предуготовленность к определенным видам йогического сосредоточения (asamjñika, asamjñīsamāpatti и nirodhasamāpatti), установку на генерализацию (sabhāgata) и осмысленную вербализацию опыта (nāmakāya, padakāya и vyañjanakāya), жизненное чувство как установку на психосоматическую целостность (jīvitā) и четыре тотальных свойства всего причинно-обусловленного: возникновение, длительность, разрушение, непостоянство (jāti, sthiti, jarā, anityatā)» [2. С. 136—137]. Такие факторы, как рождение (jāti), пребывание (sthiti), группы имен (nāmakāya), группы слов (padakāya), группы фонем (vyañjanakāya) и т. д., очевидно, тоже не могут контролироваться сознательно, хотя в нынешнем рождении человек может действовать так, чтобы в будущем рождении у него сформировались такие формирующие факторы, которые приблизят его к просветлению.

Классификации дхарм по классам элементов познавательного акта (dhātu) и источникам сознания (āyatana) определяются органами чувств и соответствующими свойствами внешних объектов: это пять обычных чувств и умозрение (manas), объектом которого являются дхармы. Отличие dhātu от āyatana состоит в данном случае в том, что āyatana — это опора или источник сознания и в их число включаются только соответствующий чувственный анализатор и свойство внешнего мира, которое воспринимается этим анализатором: глаз (cakṣu) и форма (rūpa), ухо (śrotra) и звук (śabda) и т. д., так что всего опор сознания насчитывается двенадцать. Dhātu же — это именно элемент акта познания, и суть этого понятия лучше всего раскрыл О. О. Розенберг, отметивший совершенно иную, чем в западной философии, схему взаимоотношений между субъектом и объектом в буддийских текстах: если в большинстве западных философских систем субъект и объект рассматриваются независимо друг от друга, то в буддизме «говорится исключительно о том, что человеческое существо, переживающее такие-то явления — видящее, например, солнце, состоит из таких-то элементов, находящихся в таких-то взаимоотношениях, и т. д. Анализу подвергается только человек, видящий солнце, а не человек и солнце отдельно. Мы не должны забывать, что для буддиста все рассуждение направлено к вопросу о спасении живого существа, а поэтому вопрос о том, что такое солнце само по себе, для него не важен. Поскольку же мы имеем дело с “человеком, видящим солнце”, буддисты усматри-

вают в таком явлении комбинацию целого ряда элементов — сознание, “способность” или “акт” восприятия, нечто светлое, нечто круглое и т. д. и т. д.; все эти элементы вместе дают то, что называется выражением “человек, видящий солнце”» [6. С. 90]. В число dhātu входят поэтому как чувственные анализаторы и релевантные им свойства внешнего мира, так и соответствующие им формы сознания — зрительное (cakṣurvijñāna), слуховое (śrotravijñāna) и т. д., то есть не просто зрение, но осознание «я вижу некоторый предмет, обладающий такими-то свойствами, данными зрению», или хотя бы «я вижу нечто», причем здесь важны все компоненты: некоторое «я» как относительно неизменный субъект, отделенный от объектов некоторой ясной границей (существование какового в буддийской философии, как известно, отрицается), и зрение как то, что дает субъекту сведения об объектах, и, наконец, сам объект (часть Вселенной, которая в буддийской космологии понимается как результат совокупной кармы всех живых существ, а не как особый, не зависящий от субъекта или даже всех субъектов мир).

Наконец, необусловленные (asamskṛta) дхармы не включаются Васубандху в число остальных, ибо, как пишет сам автор «Абхидхармакоши», они не соответствуют определению понятия «группа» (skandha). Как пишет он в самом начале трактата, причинно-обусловленные дхармы входят в число групп привязанности (upādāna-skandha), так что asamskṛta-dharma, по определению непричастные к какой бы то ни было привязанности и аффектам, не могут входить в число групп или сами быть особой группой.

Развитие классификации дхарм с ходом эволюции буддийской философии отразилось в таком фундаментальном памятнике буддийской философской мысли, как «Компендиум Абхидхармы» (Abhidharma-samuccaya) основателя школы йогачара Асанги (IV в.). На первый взгляд, дхармы классифицируются там так же, как и в «Абхидхармакоше» Васубандху. Это впечатление, в общем, неудивительно: Асанга и Васубандху, как известно, были братьями, но младший (Васубандху) сначала был последователем вайбхашики и в «Энциклопедии Абхидхармы» излагал позицию именно этой школы, которая к тому моменту прошла длительную историю развития. Позднее под влиянием старшего брата — Асанги — он перешел на позиции махаяны. Развивалась и философия махаяны (представленная тогда только мадхьямакой как единственной вполне сформировавшейся к тому моменту махаянской школой), и обе они — вайбхашика и мадхьямака, — естественно, в определенной степени находились под взаимным влия-

анием (не говоря уже о влиянии брахманистской философии), так что йогачару не без основания можно считать плодом эволюции как махаянской, так и хинаянской философии.

Основное отличие философии йогачары от учений других буддийских философских систем — это понятие сознания-сокровищницы (*ālaya-vijñāna*, что можно также перевести как «сознание-хранилище» или «сознание-вместилище»), лежащего в основе всей эмпирической реальности. Асанга и Васубандху сформулировали основные доктринальные положения школы и систематизировали разрозненные идеи о природе сознания и связи сознания с реальностью, встречающиеся в более ранних текстах, но воззрения, выстроенные ими в систему, в отрывочном виде представлены в сутрах, которые начали складываться, возможно, уже во II в. Так, уже в «Дашабхумика-сутре» (*Daśabhūmika-sūtra*, «Сутра о десяти ступенях») есть широко известная формула, легшая в основу учений виджнянавады: «все три мира есть только осознание (*vijñaptimātra*)». Понятие сознания-сокровищницы встречается в «Ланкаватара-сутре» (*Saddharma-Laṅkāvatāra-sūtra*, «Сутра о нисхождении благой Дхармы на Ланку»), древнейшие части которой были написаны в III в. [7. Р. 4]. В сутре Будда говорит своему ученику Махамати, что прекращение деятельности сознания, связанного с органами чувств и соответствующими когнитивными способностями (*sarvendriya-vijñāna-nirodha*), уничтожает кармически обусловленные предрасположенности к ментальному конструированию нереальных объектов, которые в силу связанных с ними аффектов воспринимаются человеком как реальные (*ālaya-vijñānasya abhūta-parikalpa-vāsanā-vaicitriyānirodha*) [8. Р. 430]. Включение понятия сознания-сокровищницы оказалось принципиально важным для идеологии йогачары, ибо это сознание, будучи необусловленным и вообще лежащим за пределами всякой причинности (в этом смысле оно отчасти сходно с понятием *riguṣa* в санкхье), занимает особое место в классификациях дхарм в йогачаре.

Понятие сознания-сокровищницы вводится Асангой в «Абхидхарма-самуччае» в контексте анализа собственных признаков (*svalakṣaṇa*) элементов когнитивного акта и связанных с ним состояний сознания. «Каков собственный признак элемента глаза (*caṅṣurdhātu*)? [То], чем видящий видит формы, и его сознание-сокровищница, [в которой] созревают семена (*bījamupacitamālayavijñānam*), — это [и есть элемент] глаза. Каков собственный признак элемента глаза, таковы же и собственные признаки элементов слуха, обоняния, языка, тела и умо-

зрения (*manas*). Каков собственный признак элемента формы (*gūpadhātu*)? Собственный признак элемента формы — [это] форма, которая увидена и видится [сейчас] (*dr̥ṣṭam dr̥ṣyate ca*) глазом и которая обладает приоритетом (*ādhipatyā*) перед элементом глаза. Каков собственный признак элемента формы, таковы же и собственные признаки элементов звука, запаха, вкуса, прикосновения и дхарм. Каков собственный признак зрительного сознания (*caṅṣurvijñānadhātu*)? Постыжение (*prativijñapti*) формы, где форма — объект, а глаз — опора, и сознание-сокровищница, [в которой] созревают семена (*bījamupacitamālayavijñānam*), — это [и есть] зрительное сознание. Каково зрительное сознание, таковы же и сознание слуховое, обонятельное, вкусовое, осязательное и умственное» [9. Р. 3]. По данному Асангой определению, зрение есть результат взаимодействия глаза не просто с формой, существующей независимо от чьего бы то ни было зрения, но и с семенами (*bīja*) аффектов (*kleśa*), хранящихся в сознании-сокровищнице и проявляющихся в виде формы, сознания своего «я», воспринимающего эту форму, и т. д.

Само учение об *ālaya-vijñāna* было введено, видимо, для объяснения передачи кармы от одной жизни к другой. Если мы признаем несуществование души, которая в этой жизни претерпевает страдания из-за грехов, совершенных ею в прежних жизнях, то непонятно, каким образом может передаваться карма, — ведь это разные существования, кармически замкнутые относительно друг друга. Более того, «я сегодняшней» тогда не имеют ничего общего со «мною вчерашней» и даже «мною минуту назад», поэтому не могу претерпевать кармические результаты даже тех действий, которые я совершил минутой ранее. И если в брахманистских системах роль инстанции, обеспечивающей связь двух последовательных жизней, играл Атман (или *riguṣa* в санкхье), то в йогачаре эту роль стало выполнять сознание-сокровищница.

Классификация дхарм, таким образом, опирается в данном случае на понятие сознания-сокровищницы, представляющего собой своего рода универсум, в рамках коего только и имеют смысл все классификации дхарм. Однако, помимо общеизвестной классификации дхарм по группам, источникам сознания и элементам познавательного акта, в «Абхидхарма-самуччае» мы находим и другие классификации — по таким основаниям, как онтологический статус (*dravyasat/prajñaptisat*), принадлежность к классу объектов познания, аффицированность/неаффицированность, обусловленность/необусловленность и т. д. Этим классификациям

Асанга уделяет более половины первой части трактата, поэтому не имеет смысла рассматривать *все* классификации, о которых он говорит, и остановиться только на наиболее существенных.

Прежде всего это онтологический статус дхарм. Они могут быть субстанциальными (*dravyamat*, в терминологии Асанги) или только условными обозначениями, элементами языка описания (*prañāptimat*). Понятия *dravya* и *prañāpti* Асанга определяет так: «Субстанция (*dravya*) — это [та часть] сферы органов чувств (*indriyagocara*), [которая] не зависит от слов, [коими ее обозначают], и от всего, что отличается от нее. ... Обозначение (*prañāpti*) — это [та часть] сферы органов чувств, [которая] зависит от слов, [коими ее обозначают], и от всего, что отличается от нее», причем все группы, элементы когнитивного акта и источники сознания Асанга называет и субстанциальными, и условными [9. Р. 16]. Как такое возможно? Объяснение, на наш взгляд, может быть таким: общеизвестно, что в учении виджнянавады «все три мира суть только осознание (*viññāptimātra*)». При этом не следует упускать из внимания, что речь идет не обо всей вообще реальности, но только о трех мирах — чувственном (*kāmaloka*), мире форм (*gūraloka*), мире не-форм (*arūraloka*). «Дашабхумика-сутра», из которой взят этот афоризм, не говорит, что и нирвана тоже есть только сознание [10. С. 156]. Напротив, нирвана — это, наверное, единственное, что есть поистине реального во Вселенной. Но если так, то реальность или условность их определяется лишь тем сознанием, которое их классифицирует. А так как это сознание еще не просветлено и не обрело нирвану, то одна и та же дхарма может пониматься и как элемент реальности, и как элемент языка описания, — в конце концов, пока не обретено просветление, все эти классификации стоят друг друга.

Далее, дхармы классифицируются по пяти типам, понимаемым как объекты познания (*jñeya*): материя (*gūpa*), сознание (*citta*), явления сознания (*caitasika*), формирующие факторы, не связанные с сознанием (*cittaviprayukta-saṃskāra*), и необусловленные дхармы (*asaṃskṛta*) [9. Р. 16]. Собственно, Асанга здесь не высказывает ничего существенно нового по сравнению с предшествующей традицией, в которой эта классификация дхарм была обычной. Однако конкретное наполнение этих типов в виджнянаваде — иное, чем у вайбхашиков и других буддийских школ. Прежде всего у вайбхашиков выделяется 75 дхарм, тогда как у йогачаринов — 100. А кроме того (и это важнее всего), в класс дхарм сознания (*citta*) йогачарины включают сознание-сокровищницу —

фундамент воспринимаемой нами эмпирической реальности, а к классу необусловленных дхарм у вайбхашиков относятся только пространство (*ākāśa*) и два вида прекращения, йогачарины же включают сюда, помимо этого, также состояние угасания познавательной активности (*saṃjñāvedanā-nirodha*) и истинную реальность (*tathatā*), понятие о которой отсутствует у вайбхашиков [6. С. 227—229].

Еще одна важная классификация — это классификация дхарм по наличию или отсутствию притока аффективности (*sāsrava, anāsrava*) [9. Р. 18]. Стхирамати в комментарии «Абхидхарма-самуччая-бхашья» поясняет, что приток аффективности принципиально отличает этот класс дхарм от всех других [11. Р. 23—24], тибетский же комментарий «Абхидхарма-самуччая-вьякхья» более вняттен: дхармы с притоком аффективности связаны с понятием *Я*, к которому сознание аффективно привязано, и все эти дхармы являются причинно-обусловленными, так что обусловленность их и аффицированность оказываются взаимосвязанными свойствами (тиб. *zag pa de 'i bdag nyid dang zag pa rnam dang bcas pa nyid de zag pa 'i ngo bo nyid dang ldan pa 'i phyir ro*) [12. Р. 155]. Аффект (*kleśa*) порождается сознанием, а в философии виджнянавады понимается как потенциально присущее ему изначально. Аффект не имеет причин вне личности, поэтому она ответственна за все свои аффекты, но в то же время (и именно вследствие этого) способна преодолеть их и обрести просветление. Поэтому задача адепта — искоренить все то, что связано с притоком аффектов, и так как сознание само по себе является их носителем (в их актуальной или потенциальной формах), то и просветление и нирвана невозможны без освобождения сознания от аффектов.

Еще одно важное деление дхарм — деление на обусловленные (*saṃskṛta*) и необусловленные (*asaṃskṛta*) [9. Р. 19]. По словам самого Асанги, к обусловленным относятся все дхармы, кроме части дхарм, относящихся к «дхармовому элементу» (*dharmadhātu*). Стхирамати связывает эти типы дхарм с понятием желания (*kāma*): обусловленные — это дхармы, детерминированные тем, что порождает желание (*kāmakāra-saṃmukhībhāvārthena saṃskṛtameveti vaktavyam*) [11. Р. 24]. Учение об обусловленных и необусловленных дхармах в йогачаре касается различия между сознанием-сокровищницей (свободной, как известно, от причинности) и всем, что в ней хранится и для чего она является фундаментом (но не причиной — это замечание важно, так как, будь *ālaya-vijñāna* причиной закабаления, а не только инстанцией, делающей закабаление возможным,

освобождение и нирвана были бы недостижимы). Сознание-сокровищница относится к необусловленным дхармам, и когда адепт достигает полного знания истинной реальности (то есть именно сознания-сокровищницы, освобожденной от семян и диспозиций), неведение, являющееся первым звеном закона взаимозависимого возникновения, исчезает, а значит, исчезает и все то, что неведением обусловлено [13. Р. 54]. Все обусловленное, согласно йогачаре, имеет своей причиной деятельность эмпирического сознания, порождаемую потенциальными и актуальными аффектами, так что наблюдаемая нами реальность оказывается в этой системе своего рода «побочным продуктом» эмпирического сознания, которое, перерождаясь, порождает мир, в коем ему предстоит существовать, и соответствующую этому миру телесную оболочку [14. Р. 300].

Другая важная для Асанги классификация дхарм — это классификация по признаку загрязненности (*kliṣṭa/akliṣṭa*) аффектами [9. Р. 21], направленная на то, чтобы увидеть в собственной психике аффекты, порождающие образ или идею *Я*, пораженного аффектами или свободно от них. Сама идея неизменного *Я* выступает непреодолимым препятствием на пути к нирване — таков фундаментальный принцип буддийского учения. Устранение «загрязненности чистой» — столь же необходимая задача для адепта, что и устранение обычных аффектов. То, что к загрязненным относятся неблагие состояния сознания (*akuśala*), понятно и без пояснений. Но и кармически неопределенные дхармы могут быть препятствиями к достижению просветления, если связаны каким-то образом с загрязненными дхармами. Сами нейтральные состояния сознания, связанные с состояниями загрязненными, тоже оказываются *de facto* загрязнены, только уже опосредованно — именно через какое-либо сопряжение с загрязненными, а сопряжение это может иметь, например, характер причинно-следственной связи: если нейтральное состояние сознания порождает загрязненное непосредственно или через цепь посредствующих звеньев или само порождается таким состоянием сознания, то это

нейтральное состояние тоже следует рассматривать как загрязненное.

Как видим, на протяжении всей истории буддийской философии классификации дхарм базировались на одном фундаментальном принципе — отношении того или иного состояния сознания к высшей религиозной цели буддизма — просветлению, устранению «слепящей тьмы аффектов», по выражению Васубандху. Однако в палийских текстах основное деление дхарм — это деление на материальные и относящиеся к сфере психики и деление на благие (в религиозном отношении, то есть способствующие достижению нирваны), неблагие и нейтральные. Из этого видно, что в центре внимания авторов «Дхаммасангани» и других палийских трактатов были религиозно-практические задачи, связанные с преодолением единственного (согласно хиньяне) препятствия — аффектов. Махаянская философия, как сказано выше, препятствиями для достижения нирваны считает не только аффекты, но и ложные взгляды: даже если человек избавился от аффектов, но не преодолел эпистемологических препятствий (*jñeya-āvaraṇa*), он не достигнет просветления. Соответственно, и классификация дхарм определяется здесь уже проблемой анализа дхарм как плодов ментального конструирования. Даже такие, казалось бы, фундаментальные для буддизма понятия, как сансара и нирвана, тоже суть только конструкты, восприятие которых как неких реалий приводит лишь к закабалению в сансаре. Как писал Нагарджуна, «нет отличия сансары от нирваны, нет отличия нирваны от сансары: что есть предел нирваны — то же есть и предел сансары, и между ними нет ни малейшей разницы» (*na saṃsārasya nirvāṇāt kiṃcid asti viśeṣaṇam / na nirvāṇasya saṃsārāt kiṃcid asti viśeṣaṇam // nirvāṇasya ca yā koṭiḥ koṭiḥ saṃsāraṇasya ca / na tayoṛ antaraṃ kiṃcit susūkṣmaṃ apī vidyate*) [15. Р. 39]. Но если в мадхьямаке, основателем коей был Нагарджуна, само различие между нирваной и сансарой просто отрицалось как ментальный конструкт, то в йогачаре под это различие подводилось понятие сознания-сокровищницы, которое, освобожденное от семян аффектов и кармически обусловленных диспозиций, и есть нирвана.

Список литературы

1. A Buddhist Manual of Psychological Ethics: Dhammasaṅgaṇi, Compendium of States or Phenomena / transl. with introductory essay and notes by C. A. F. Rhys Davids. — 3rd ed. — Oxford : The Pali Text Soc., 2004.
2. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1: Разд. I: Учение о классах элементов; Разд. II: Учение о факторах доминирования в психике / Васубандху ; подгот. Е. П. Островская, В. И. Рудой. — М. : Ладомир, 1998.

3. Говинда, Л. А. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма / Л. А. Говинда. — СПб. : Андреев и сыновья, 1993.
4. Dhammasangani [Электронный ресурс]: based on the ed. by E. Müller (London : Pali Text Soc., 1885). — (Repr. 1978) // GRETEL — Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages. — URL: http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/2_pali/1_tipit/3_abh/dhamsgou.htm (дата обращения 24.05.2017).
5. Anacker, S. Vasubandhu: Three Aspects. A Study of a Buddhist Philosopher : PhD thesis. / S. Anacker. — Wisconsin Univ., 1970.
6. Розенберг, О. О. Проблемы буддийской философии // О. О. Розенберг. Труды по буддизму. — М. : Наука : ГРБЛ, 1991. — С. 44—242.
7. Suzuki, D. T. Studies in the Lankavatara Sutra / D. T. Suzuki. — New Delhi : Munshiram Manoharlal Publ., 1998.
8. Kalupahana, D. J. A Sourcebook of Later Buddhist Philosophy / D. J. Kalupahana. — Dehiwala : Buddhist Cultural Centre, 2008.
9. Asanga. Abhidharma-samuccaya / Asanga ; critically ed. and studied by P. Pradhan. — Santiniketan : Visva-Bharati, 1950.
10. Торчинов, Е. А. Философия буддизма махаяны / Е. А. Торчинов. — СПб. : Петерб. востоковедение, 2002.
11. Sthiramati. Abhidharmasamuccayabhāṣyam / Sthiramati ; ed. by N. Tatia. — Pāṭaliputram : Kāśīprasāda Jāyasavāla-Anuśīlana-Saṃsthā, 1976.
12. Abhidharmasamuccaya and Abhidharmasamuccayabhāṣya. Vol. I. Shiga [Электронный ресурс] / ed. by O. Hayashima. — Private Iss., 2003. — URL: http://www.shiga-med.ac.jp/public/yugagyao/AS/AS_ETEXT_V1_ALL.pdf (дата обращения 14.06.2017).
13. Harris, I. Ch. The Continuity of Madhyamaka and Yogācāra in Indian Mahāyāna Buddhism / I. Ch. Harris. — Leiden ; New York ; København ; Köln : E. J. Brill, 1991.
14. Paul, D. Y. The Structure of Consciousness in Paramārtha's Purported Trilogy / D. Y. Paul // Philosophy East and West. — 1981. — Vol. 31 (3). — P. 297—319.
15. Nāgārjuna. Mūlamadhyamakakārikā / ed. by J. W. de Jong. — Madras : The Adyar Libr. and Research Centre, 1977.

Сведения об авторе

Бурмистров Сергей Леонидович — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора Южной Азии отдела Центральной и Южной Азии, Институт восточных рукописей РАН. Санкт-Петербург, Россия. s.burmistrov@hotmail.com

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2017. No. 7 (403).
Philosophy Sciences. Iss. 45. Pp. 33—43.*

EVOLUTION OF PRINCIPLES OF DHARMIC CLASSIFICATIONS IN BUDDHIST PHILOSOPHY

S.L. Burmistrov

*Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Science,
St. Petersburg, Russia. s.burmistrov@hotmail.com*

The principles of classification of dharmas (elementary psychophysical states) had a long way of evolution consisting in the change of accent from practical to more metaphysical point of view. In Pāli Canon the main differentiation was drawn, firstly between strictly material (rūpa) and psychic (vedanā, saṃjñā, saṃskāra, vijñāna) dharmas and secondly between the good, bad and neutral (in religious aspect) dharmas. This shows that the basic point of interest for the authors of “Dhammasaṅgaṇi” and other Pāli texts was religious practice aimed at eradicating all the afflictions from the consciousness. Mahāyāna philosophy acknowledges not only affective obstacles for the Enlightenment, but also the epistemological ones. Therefore the classification of dharmas is determined here by the task of exterminating the wrong views even when these are not associated with afflictions.

Keywords: *Buddhist philosophy, early Buddhism, vaibhashika, yogachara, vijnanavada, consciousness-treasury.*

References

1. *A Buddhist Manual of Psychological Ethics: Dhammasaṅgaṇi, Compendium of States or Phenomena*. Transl. with introductory essay and notes by C. A. F. Rhys Davids. 3rd ed. Oxford, The Pali Text Society, 2004.
2. Ostrovskaya E.P., Rudoy V.I. (transl. and comments). *Vasubandkhu. Entsiklopediya Abkhidkharmy (Abkhidkharmakosha). T. 1: Razdel I: Ucheniye o klassakh elementov; Razdel II: Ucheniye o faktorakh dominirovaniya v psikhike* [The Encyclopaedia of Abhidharma. Vol. I: Classes of Elements; Vol. II: Factors of Domination in the Psychique]. Moscow, Ladomir Publ., 1998 (In Russ.).
3. Govinda L.A. *Psikhologiya rannego buddizma. Osnovy tibetskogo mistitsizma* [The Psychology of Early Buddhism. Fundamentals of Tibetan Mysticism]. St. Petersburg, Andreev & sons Publ., 1993. (In Russ.).
4. Dhammasangani: based on the edition by Edward Müller (London: Pali Text Society, 1885) (reprinted 1978). *GRETIL — Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages*. Available at: http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/2_pali/1_tipit/3_abh/dhamsgou.htm, accessed 24.05.2017. (In Pāli).
5. Anacker S. *Vasubandhu: Three Aspects. A Study of a Buddhist Philosopher. Thesis*. Wisconsin University, 1970.
6. Rozenberg O.O. Problemy buddiyskoy filosofii [Problems of Buddhist Philosophy]. *Rozenberg O.O. Trudy po buddizmu* [Essays on Buddhism]. Moscow, Nauka Publ., GRVL Publ., 1991. Pp. 44—242. (In Russ.).
7. Suzuki D.T. *Studies in the Lankavatara Sutra*. New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers, 1998.
8. Kalupahana D.J. *A Sourcebook of Later Buddhist Philosophy*. Dehiwala, Buddhist Cultural Centre, 2008.
9. Asanga. *Abhidharma-samuccaya*. Critically edited and studied by P. Pradhan. Santiniketan, Visva-Bharati, 1950. (In Sanskrit).
10. Torchinov E.A. *Filosofiya buddizma Māhāyāny*. St. Petersburg, Peterburgskoye vostokovedeniye Publ., 2002. (In Russ.).
11. Sthiramati, Tatia N. (ed.). *Abhidharmasamuccayabhāṣyam*. Pāṭaliputram, Kāśīprasāda Jāyasavāla-Anuśīlana-Saṁsthā, 1976. (In Sanskrit).
12. Hayashima O. (ed.). *Abhidharmasamuccaya and Abhidharmasamuccayabhāṣya. Vol. I. Shiga*. Private Issue, 2003. Available at: http://www.shiga-med.ac.jp/public/yugagyō/AS/AS_ETEXT_V1_ALL.pdf, accessed 14.06.2017. (In Sanskrit, Tibetan and Chinese).
13. Harris I.Ch. *The Continuity of Madhyamaka and Yogācāra in Indian Mahāyāna Buddhism*. Leiden, New York, København, Köln, E.J. Brill, 1991.
14. Paul D.Y. The Structure of Consciousness in Paramārtha's Purported Trilogy. *Philosophy East and West*, 1981, vol. 31 (3), pp. 297—319.
15. Nāgārjuna, Jong J.W.de (ed.). *Mūlamadhyamakakārikā*. Madras, The Adyar Library and Research Centre, 1977. (In Sanskrit).

УДК 130.2
ББК 66.1(2)6

КОНЦЕПЦИЯ РЕЛИГИИ В КЛАССИЧЕСКОМ ЕВРАЗИЙСТВЕ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Г. В. Сачко

Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия

Анализируются и комментируются работы классиков евразийства в аспекте специфики трактовки православия и его характеристика на евразийском пространстве, дается современное прочтение этих идеологем в условиях формирования Евразийского союза.

Ключевые слова: *классическое евразийство, геософия, православие евразийского мира, идеократическое государство, Евразийский союз.*

Внешнеполитический курс РФ на создание Евразийского союза с неизбежностью актуализирует теоретическую проблематику интеграционных процессов вообще и анализ их специфики на постсоветском пространстве в частности.

Знакомство с научными публикациями и материалами научно-практических конференций по указанной проблематике свидетельствует о том, что по значимости и массовости обсуждения на первое место выходят экономические интеграционные процессы (что является естественным в связи с Евразийским экономическим союзом). Определенное внимание исследователей уделяется политическим, социальным, этническим, образовательным и культурологическим аспектам евразийской интеграции. Религиозный аспект остается в стороне от главной магистрали движения научного осмысления происходящих процессов и планируемых действий, в то время как именно религиозный фактор все интенсивнее выходит на первый план современных событий — как мировых, так и региональных. Исключение не может составлять и постсоветское пространство, однако внимание исследователей в немногих имеющихся публикациях по религиозной тематике направлено на довольно трафаретные подходы: состояние религиозной ситуации в России и других странах СНГ, изучение влияния глобализации на традиционные религии Евразии, а также на появление новых религиозных движений под воздействием глобализма, или же предпринимаются попытки всестороннего анализа межконфессиональной ситуации в отдельно взятой стране постсоветского пространства [1; 3; 9].

Теоретическое наследие классического евразийства — сложное и противоречивое явление, результатом чего в конечном итоге явился раскол евразийского движения на «правых» и «левых» [4].

Учитывая это, мы будем прибегать к анализу трех коллективных работ евразийцев того времени, когда они еще были едины.

Трактовка православия в концепции классического евразийства, на наш взгляд, самая непонятая и в силу этого не принимаемая как носителями другого вероисповедания, так и православными. Первых (иноверцев) как минимум настораживает встречаемое ими у евразийцев утверждение: «Православие — высшее, единственное по своей полноте и непорочности исповедание Христианства. Вне его всё — или язычество, или ересь, или раскол» [4. С. 27]. У других же (сторонников православной веры) — вызывает отторжение совершенно «противоположное», на первый взгляд, высказывание тех же евразийцев: «Язычество есть потенциальное православие» [Там же. С. 28] (отметим сразу, что под язычеством они понимают «многобожие», включая в него и соответствующие религии Востока).

Так, например, игумен Иоанн (Экономцев) в статье «Опасности евразийской идеологии» в силу стремления евразийцев найти нечто общее между разными религиями считает евразийство опасным и антихристианским: «Ни о каком единстве, — считает он, — речи быть не может с протестантизмом, а тем более с исламом и буддизмом» [7. С. 71].

Каким же образом на самом деле соотносятся эти как будто бы исключаящие друг друга положения: о единственно истинном православии и его родстве с язычеством?

Никакой непреодолимой дихотомии нет в евразийском диалектическом подходе к анализу реальной религиозной жизни людей, принадлежащих к разным исповеданиям и проживающих на одном пространстве в течение нескольких столетий. Внимание евразийцев приковано прежде всего к их

родине — России-Евразии — и ее религиозному многообразию, при этом они отмечают, что «если мы сосредоточимся на язычестве, этнографически и географически близком России и частью входящем в ее состав, мы легко обнаружим некоторое особо близкое родство его первичного религиозного уклада именно с русским православием... Факт “родства” уже давно отмечен и русскими, и иностранными наблюдателями» [4. С. 28].

Это родство русского православия и среднеазиатских верований сами евразийцы усматривают, во-первых, в примате религиозного начала во всем бытии у указанных народов, когда религиозные нормы, обряды, праздники пронизывают и сопровождают всю жизнь людей и проявляются во всех сферах, не только в собственно религиозной, но и в семейной, бытовой, производственной, политической и, естественно, культурной. Н. С. Трубецкой обозначил это явление понятием «бытовое исповедничество», что отличает евразийские народы, допустим, от европейских и «роднит» их с верующими народами стран Азии.

Во-вторых, это идея «преображения» земного мира, а не замена его другим, как, например, в католичестве («град Земной» и «град Божий»). В «Опыте систематического изложения», поясняя это «родство» православия с восточными религиями, авторы отмечают, что православные признают оправданность существующего мира: отсюда смирение и покорность Божьей воле и самопожертвование, а на Востоке это же содержится в идеях кармы и судьбы.

Отсюда евразийцы выводят и третье отличие — в понятии добра и зла в европейском христианстве, с одной стороны, и в русском православии (восточном христианстве) и восточных религиях — с другой. Если в первом случае это активная и даже «агрессивная» борьба со злом, то во втором — это преодоление его верой, терпением, осуществлением добра, хотя с определенной спецификой «меры» в каждой из религий: в буддизме — сильнее пассивное начало, в исламе — активное, а в русском православии (добавим от себя) — это евразийский, то есть азиатско-европейский маятник: от долгого терпения к бунту, как сформулировали евразийцы, «...преобразить все и немедленно и всецело сделать мир совершенным и святым» [Там же. С. 29].

Как итог этого краткого изложения приводим оценку евразийцев того, что «наше язычество нам роднее и ближе, чем христианское инославие», то есть католичество и протестантизм.

Этот вывод в отношении религий коррелирует в концепции евразийцев с их общим выводом о более благотворном влиянии Востока, чем Запада

на Россию как в религиозном плане, так и в геополитическом, собственно политическом, культурном и т. д., объясняя это понятием «родства», замененным позднее Л. Н. Гумилевым на термин «комплиментарность».

Высказанные выше предварительные замечания позволяют нам перейти к главному вопросу: что есть православие в трактовке евразийцев? Обратимся к их определению в коллективном труде 1926 г.: «Православие евразийского мира, почитаемое нами за высшее ныне выражение православия, должно мыслиться как симфония или соборное единство разных его пониманий» [Там же. С. 36].

Таким образом, евразийцы дают свою неожиданную трактовку православия — это есть некая-то отдельная религия (в том числе и не русское православие), а соборное единство (соборные воедино) на евразийском пространстве разных религий общего евразийского мира. Каждая из них стремится к правильному славю Богу и по-своему делает это на пути к истине и правде.

Во-вторых, евразийцы видят возможность для каждой из этих религий реализовывать эту способность движения через свое «свободное саморазвитие» без чьего либо принуждения, с одной стороны, но при этом при условии отказа от «горделиво-упорного пребывания в своем одностороннем и потому ложном уединении» — с другой. Таким образом, приход к православию может быть только «изнутри себя», не изменяя себе, и при этом без противопоставления себя другим, а наоборот, в живом повседневном общении людей разных вероисповеданий.

В-третьих, евразийцы полагают, что наиболее благоприятные условия для появления такого православия исторически сложились именно на евразийском пространстве, начиная со времен монгольского периода, когда «впервые евразийский культурный мир предстал как целое в империи Чингисхана» [Там же. С. 45].

Более аргументированно и развернуто это раскрывается в персональных трудах классиков евразийства. Так, например, Н. С. Трубецкой в работе «Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока» отмечает, что отличительной особенностью Монгольской империи — построенной на своде законов Великой Ясы Чингисхана — была веротерпимость. «Официальной государственной религии, — пишет Н. С. Трубецкой, — в его царстве не было; среди его воинов-полководцев и администраторов были как шаманисты, так и буддисты, мусульмане и христиане (несториане)» [11. С. 236].

Чингисхан предпочитал видеть в своем окружении человека любой веры, чем неверующего.

С другой стороны, русский народ воспринимал иноземное иго как кару Божию за грехи, что ставило перед ним проблему личного покаяния и очищения через молитву. Это привело к взрыву религиозности, уходу в иночество и созданию новых монастырских обителей на территории империи Чингисхана, что приняло массовый характер [11. С. 228].

С этой точки зрения логично выглядит и утверждение П. Савицкого, что русское православие такое, которое питало и питает всю последующую русскую православную жизнь, создано именно во времена «татарщины»: «...в Руси “татарской” — вся полнота мистического углубления и постижения... своей ролью наказания Божия татары очистили и осветили Русь, своим примером привили ей навык могущества — в этом противоположении явлен действенный лик России. Россия — наследница Великих Ханов... объединительница Азии; Россия... носительница углубленной культурной традиции... В ней сочетаются одновременно историческая “оседлая” и “степная” стихии...» [10. С. 334—335]. Частным примером «напитания» Руси «степной стихией» служит вливание новообращенных (крещеных татар) в русский быт и в русский правящий класс!

В. Г. Вернадский оценивает эту же ситуацию с институционального ракурса: «С точки зрения государственно-административного механизма (в Джучиевом Улусе) главный центр был Сарай, дополнительный — Москва. В церковном отношении наоборот. Главный центр был Москва, дополнительный — Сарай» [5. С. 361].

Именно совокупность всех подобных факторов, по мнению евразийцев, привела к тому, что новое русское царство вокруг Москвы, а впоследствии Российская империя формировались как государства, в которых разные этносы и конфессии не просто толерантно «параллельно» соседствовали, а именно взаимодействовали, взаимопроникали и взаимовлияли, образуя единый культурно-религиозный мир Евразии.

В-четвертых, вместе с тем классики евразийства не нивелируют все религии и конфессии евразийского мира. Русское православие оценивается ими как «центр этого религиозно-культурного мира» [4. С. 29], как стержень, на котором этот мир был сформирован и на котором он только и может существовать. Аргументируется это тем, что именно русское православие лежало в основании русской (славяно-туранской) культуры в ходе ее формирования в монгольский период и позднее, при становлении «евразийско-русского культурного мира», границы которого «почти совпали с границами Монгольской империи» [Там же. С. 37].

Необычным и ярким подтверждением тому является деятельность и творчество евразийца Я. Бромберга. В своей работе «Запад, Россия и еврейство. Опыт пересмотра еврейского вопроса» он обратился к метафизическим, историософским и религиозно-культурным аспектам указанного в названии вопроса. Автор, отмечая, что еврейство (иудаизм) расходится с православием «глубинно и непримиримо» в своих мистических и эсхатологических представлениях, вместе с тем признает, что в практической жизни их взаимоотношения совсем иные. «Сознание многочисленности областей культурного и житейско-бытового соприкосновения еврейства с православной стихией, обретение живого ощущения России как единственной нашей исторически данной земной Родины» [2. С. 136]. Исходя из этого живого, естественного, исторически проверенного взаимодействия «нам, русским евреям, предстоит великий и тяжкий духовный подвиг выработки самостоятельной и оригинальной системы национально-религиозных воззрений, точно очерчивающей догматико-философское содержание иудаизма по отношению к иным религиям»¹ [Там же. С. 132]. При этом русский народ «и ныне, как прежде, не только в смысле своей относительной численности и политического преобладания, но и как основной фактор в деле непрерывного, продолжающегося создания общегосударственной культуры, подобного размаха и мирового значения, является естественным вождем и образцом для нас, малых народностей России» [Там же. С. 133].

Классики евразийства небезосновательно утверждали, что в России-Евразии государство не может не быть идеократическим, то есть свободным от идеи, идеологии. Этот вывод базировался как на историческом прошлом Московского царства («Москва — третий Рим»), Российской Империи («Православие. Самодержавие. Народность»), так и на современной им истории Советского государства, с его коммунистической идеологией.

Подвергая резкой критике «сатанинскую» (безбожную) сущность советской идеологии, евразийцы вместе с тем признавали ее значимую роль в жизни общества как объединяющего начала разных этносов, народностей, классов (слоев) общества посредством общих целей, задач, принципов, ценностей и норм. Более того, коммунистическая идея, в оценке классиков евразийства, не что иное, как «извращенный вариант все той же русской идеи, заменившей Бога — Идолом», а истинную веру — «мнимо религиозной» верой. Добавим от себя: со своей «Святой Троицей»:

¹ Курсив в цитате наш. — Г. С.

Маркс, Ленин, Сталин; со своими праведниками: борцами «за светлое будущее» народа, со своим «краем» — коммунизмом, со своим «адам» — капитализмом, со своей «Библией» — «Манифестом Коммунистической партии» и т. д.

Исходя из того, что рано или поздно советский режим в России падет, евразийцы — как эмигранты — видели свою задачу не в его свержении, а в теоретической проработке устройства будущей, посткоммунистической России. Подчеркнем, они ратовали за эволюционное преобразование общества, которое позволяет сохранять от прежнего все то, что является позитивным, и устранять то, что выступает чужеродным, неестественным и негативным.

При этом евразийцы предвидели, что после краха коммунистической идеи появится желание — «не лучше ли отказаться от всякой идеологии вообще», а ограничиваться индивидуально «нравственно-религиозным самосовершенствованием» [4. С. 16]?

Поскольку этот вопрос и ответ на него звучат у евразийцев чрезвычайно актуально для сегодняшнего дня, позволим себе привести еще несколько положений из их работ.

Во-первых, евразийцы отметили, что уход в личную, пускай даже нравственно-религиозную жизнь и при этом «пассивное бездеятельное созерцание мук своей родины — не меньшая беда и не меньший “грех”, чем безбожие» Нужно «не бегство из политической общественной жизни, а путь деятельного изменения жизни к лучшему из того самого места, на котором стоишь» [Там же. С. 16—17]. А для этого и необходима общая идея, чтобы не только каждый сам по себе что-либо предпринимал и действовал, а было и общее соборное, «симфоническое» начало, которое согласует и объединяет всех.

Причем эта идея (идеология), являясь «живым организмом», должна вырастать из самой жизни, апробироваться практикой, пониматься и восприниматься каждым человеком свободно и индивидуально.

Отличие истинной идеологии от ложной как раз в том, что «истинная идеология, осуществляясь и требуя своего осуществления в полноте жизни индивидуума, многих индивидуумов общества, уже как бы предсодержит в себе жизненные стихии конкретной деятельности...» [Там же. С. 19]. Теоретически она развивается через систему идей, которые осмысливают, преобразуют и творят уже реальную жизнь. «Идеология осмысляет жизнь, что не умаляет самостоятельности жизни, ибо семя идеи — сама жизнь. Жизнь рождает идеологию, что не умаляет идеологии, ибо жизнь и есть конкретные идеи... В нашу эпоху... жизнь

опередила идеологию и властно требует идеологического осмысления» [Там же].

Это последнее замечание евразийцев так современно, что свидетельствует не столько об их предвидении, сколько о выявлении закономерностей циклического функционирования общественной идеологии: идеологизация — деидеологизация — идеологизация... и т. д.

Во-вторых, классики евразийства, как они полагают, указали на тот критерий, который отделяет «истинные» идеи от «ложных», если даже последние так же, как и истинные, вырастают из самой практической, реальной жизни. Этот критерий не может быть обусловлен человеческими пристрастиями, авторитетами, групповыми интересами и выгодами и т. п. Такое абсолютное основание истинной идеологии евразийцы находят в религии: «Если мы хотим найти идеологию в основаниях своих абсолютно истинную, абсолютно несомненную, мы должны искать эти основания в религии» [Там же. С. 24].

При этом следует сразу же отметить, что Религию как Веру евразийцы четко разделяют с религией конкретных церквей как институтов общества, считая, что эмпирическую церковь составляют церковные иерархи и весь народ со своими тяжкими грехами и заблуждениями, а церковные служители, как все люди, могут ошибаться и поступать нецерковно, например заниматься политиканством [Там же. С. 31].

Далее, сама религия не может быть идеологией, в ней находятся лишь основы идеологии: нравственно-этнические и метафизические ее начала. Идеология же, будучи смыслом и средством преобразования конкретной действительности, должна раскрываться в Программе действий как для правящего слоя, так и всего общества. Эта программа также должна проецироваться на все сферы жизни: и политику, и экономику, и культуру, и образование, и право, и т. д.

И какой бы далекой, не связанной с идеологией и религией ни казалась практическая деятельность (например, экономика или бизнес), она в своих глубоких основаниях так или иначе обусловлена ими же. Для примера обратимся к современности. В связи с формированием ЕАС на постсоветском пространстве с участием стран, где исповедуется ислам, появилось предложение с целью «укрепления экономик стран — участниц Евразийского экономического союза... налаживать сотрудничество с Исламским банком развития и другими международными исламскими финансовыми институтами...» [8].

При этом делается ссылка на экспертов, которые считают, что для работы исламских финансовых организаций в России пока не хватает

инфраструктуры: необходимы Шариатский комитет, способный выдавать соответствующие заключения, Шариатский третейский суд для урегулирования споров, банк или расчетная небанковская кредитная организация и т. п.

Исходя из всего вышеизложенного нами, считая, что Россия-Евразия — это симфоническое, соборное неделимое единство существующих на ее территории этносов, народов, конфессий, мы не имели бы ничего против подобных предложений, если бы они были в диалоге с другими подобными рекомендациями по использованию моделей, форм и норм экономической жизни с позиций православия, буддизма, иудаизма, то есть таких же традиционных религий Евразии, как и ислам.

Но, к великому сожалению, эта проблематика не находит своей реализации в научных исследованиях, что не в последнюю очередь объясняется воцарением духа авантюристического, дикого капитализма, неизбежного для ранних его стадий в странах, где исторически отсутствовали протестантизм и протестантская этика труда, что основательно аргументировал М. Вебер в своем общеизвестном сочинении «Протестантская этика и дух капитализма». Понятно, что в современной России не было и не могло быть протестантской базы для капитализма, а имеющиеся в ее историческом прошлом иные религиозные основы экономики (старообрядчество, например) на настоящий момент не актуализированы.

Итак, доминирующие сейчас предложения по формированию Евразийского союза на основе экономического прагматизма для стран, в него вступающих, на наш взгляд, выполняют роль только тактического средства. При этом необходимо еще учитывать, что у других политических акторов и наших конкурентов по интеграционным проектам в Евразии (США, КНР) этот фактор уже используется более масштабно и эффективно. В силу этого Россия должна делать ставку на такие средства «мягкой силы», которые потенциально и реально имеются только у нее, а потому выступают ее преимуществом перед другими. В качестве такого можно рассматривать исторически сложившуюся и сохраняющуюся культурно-религиозную совместимость (комплиментарность) народов, проживающих в Евразии.

Но это историческое наследие, естественно, должно получить новые формы реализации в соответствии с современными реалиями и вызовами. Суверенные государства Евразии (включая Россию) проходят сейчас сложный путь цивилизационной самоидентификации, требующей в том числе ответов на вопросы: «кто мы?» и «с кем мы?». И в этом плане Россия, на наш взгляд, не может оставаться пассивной в отношении своих недавних собратьев по Союзу и в силу исторической памяти, и в силу необходимости будущей общей региональной интеграции.

Список литературы

1. Абищева, М. М. Глобальный межконфессиональный диалог: опыт Казахстана / М. М. Абищева // Россия и Евразийский мир: прошлое, настоящее, будущее : материалы Междунар. науч.-практ. конф., Новосибирск, 15 мая 2015 г. / науч. ред. С. В. Козлов. — Новосибирск : СибАГС, 2015. — С. 4—11.
2. Бромберг, Я. А. Евреи и Евразия / Я. А. Бромберг. — М. : Аграф, 2012. — 344 с.
3. Будкин, В. Государство и религия на постсоветском пространстве / В. Будкин // Кавказ и глобализация. — 2007. — Т. 1 (5). — С. 25—48.
4. Вахитов, Р. Р. Классическое левое евразийство / Р. Р. Вахитов // Евразийск. тетради. — 2005. — № 2 (8). — С. 5—46.
5. Вернадский, Г. В. Монгольское иго в русской истории / Г. В. Вернадский // Основы евразийства / ред. А. Г. Дугин. — М. : Арктогея-Центр, 2002. — С. 351—362.
6. Евразийство (опыт семантического изложения) : [коллектив. моногр. первых евразийцев (1926 г.)] // Основы евразийства / ред. А. Г. Дугин. — М. : Арктогея-Центр, 2002. — С. 107—165.
7. Иоанн (Экономцев). Опасности евразийской идеологии / Иоанн (Экономцев) // Евразийская перспектива. — М., 1994.
8. Кашаев, Н. Х. К вопросу о перспективах применения исламской экономической модели в странах Евразийского союза / Н. Х. Кашаев // Образ евразийской интеграции в XXI в.: ограничители и перспективы. Международная научно-практическая конференция : сб. материалов. — Уфа, 2014. — С. 12—19.
9. Религия и глобализация на просторах Евразии / под ред. А. Малашенко, С. Филатова. — Изд. 2-е. — М. : Рос. полит. энцикл. : Моск. центр Карнеги, 2009. — 341 с.
10. Савицкий, П. Степь и оседлость / П. Савицкий // Континент Евразии. — М. : Аграф, 1997. — 461 с.
11. Трубецкой, Н. Наследие Чингисхана / Н. Трубецкой. — М. : Аграф, 1999. — 544 с.

Сведения об авторе

Сачко Галина Владимировна — кандидат философских наук, доцент кафедры зарубежного регионоведения, политологии и восточной философии, Челябинский государственный университет. Челябинск, Россия. region@csu.ru

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2017. No. 7 (403).

Philosophy Sciences. Iss. 45. Pp. 44—49.

**THE CONCEPT OF RELIGION
IN CLASSICAL EURASISM AND MODERNITY**

G.V. Sachko

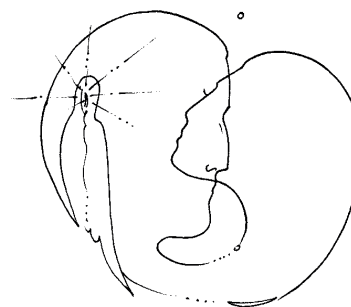
Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia. region@csu.ru

The article deals with the analysis of classical studies of Eurasism from the view of peculiarities of understanding Christianity of Eurasian world and its specific features. Modern interpretation of these ideologemes in the context of creating Eurasian Union is considered.

Keywords: *classical Eurasian studies, geosophy, Christianity of Eurasian world, ideocratic state, Eurasian Union.*

References

1. Abishcheva M.M. Global'nyy mezkhkonfessional'nyy dialog: opyt Kazakhstana [Global interconfessional dialog: the experience of Kazakhstan]. *Rossiya i evraziyskiy mir: proshloye, nastoyashcheye, budushcheye* [Russia and the Eurasian world: the past, the present, the future]. Novosibirsk, 2015. Pp. 4—11. (In Russ.).
2. Bromberg Ya.A. *Yevrei i Yevraziya* [The Jews and Eurasia]. Moscow, Agraf Publ., 2012. 344 p. (In Russ.).
3. Budkin V.S. Gosudarstvo i religiya na postsovetском prostranstve [State and religion on the post-Soviet area]. *Kavkaz i globalizatsiya* [Caucasus and Globalization], 2007, vol. 1 (5), pp. 25—48. (In Russ.).
4. Vakhitov R.R. Klassicheskoye levoye evraziystvo [Classical leftwing Eurasianism]. *Evraziyskiye tetradi* [Eurasian notes], 2005, no. 2 (8), pp. 5—46. (In Russ.).
5. Vernadskiy G.V. Mongol'skoye igo v russkoy istorii [The Mongol yoke in Russian history]. *Osnovy evraziystva* [Fundamentals of Eurasianism]. Moscow, Arktogeya-Tsentr Publ., 2002. Pp. 351—362 (In Russ.).
6. Evraziystvo (opyt sistematicheskogo izlozheniya) [Eurasianism (experience of systematic statement)]. *Osnovy evraziystva* [Fundamentals of Eurasianism]. Moscow, Arktogeya-Tsentr Publ., 2002. Pp. 107—165. (In Russ.).
7. Ioann (Ekonomtsev). Opasnosti evraziyskoy ideologii [Dangers of the Eurasianism ideology]. *Evraziyskaya perspektiva* [Eurasian prospects]. Moscow, 1994. (In Russ.).
8. Kashaev N.Kh. K voprosu o perspektivakh primeneniya islamskoy ekonomicheskoy modeli v stranakh Evraziyskogo soyuza [The question of prospects of applying Islamic economic model to the Eurasian Union countries]. *Obraz evraziyskoy integratsii v XXI v.: ogranichiteli i perspektivy* [The image of Eurasian integration in 21st century: limits and prospects]. Ufa, 2014. Pp. 12—19. (In Russ.).
9. Malashenko A., Filatov S. (eds.). *Religiya i globalizatsiya na prostorakh Evrazii* [Religion and globalization in all of Eurasia]. 2nd edition. Moscow, Russian political encyclopaedia Publ., Carnegie Centre Publ., 2009. 341 p. (In Russ.).
10. Savitskiy P.N. Step' i osedlost' [Steppe and sedentary]. *Kontinent Evraziya* [The Continent of Eurasia]. Moscow, Agraf Publ., 1997. 464 p. (In Russ.).
11. Trubetskoy N.S. *Naslediye Chingiskhana* [Legacy of Genghis Khan]. Moscow, Agraf Publ., 1999. 544 p. (In Russ.).



*Вестник Челябинского государственного университета. 2017. № 7 (403).
Философские науки. Вып. 45. С. 50—55.*

УДК 141.32+141.7
ББК 60.02

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ СОЦИЕТАЛЬНОГО ПОРЯДКА

А. П. Павлов

Сибирский федеральный университет, Красноярск, Россия

Исследуется экзистенциальная составляющая социетального общества. Социетальная проблематика представляет интерес прежде всего для социологов, при этом они мало внимания уделяют связи общества с экзистенциальными сторонами социального бытия. Автор применяет экзистенциально-онтологический подход: социетальное общество рассматривается как синтез институционально-нормативных условий существования и динамики общества как системы и экзистенциальных основ мироустройства. Удержание бытия в мире, собиравание и воспроизводство мира как пространства, в котором воспроизводятся акторы совместного бытия, составляют онтологическую суть социетального мира, социетального порядка.

Ключевые слова: *социетальное общество, социетальный порядок, социальное бытие, социальный мир, жизненный мир.*

Структурный функционализм как научное направление и как дискурс, получивший мировое признание и известность в общественных науках прежде всего благодаря трудам таких ученых, как П. Сорокин, Т. Парсонс, Э. Шилз, в 1940—50-х гг., уже во второй половине 1960-х гг. утратил популярность.

Критики структурного функционализма обращают внимание прежде всего на то, что его адепты не раскрывают роль человеческого фактора в развитии социума, неспособны объяснить динамику социальных изменений. Оппоненты находили, что многие и выводы, и положения структурного функционализма искусственны, схематичны, оторваны от действительности.

Какова цель обращения исследователя, тем более работающего в философском дискурсе, к «морально устаревшему», хотя и сыгравшему значительную роль в продвижении социальных идей, «классическому» структурному функционализму середины прошлого века?

Ответ на этот вопрос частично дает представитель неофункционализма, создатель культурсоциологии Д. Александер. Он обратил внимание на то, что «секрет принудительной силы социальных структур заключается в том, что у них есть внутренняя сторона. Эти силы являются не только внешними, но и внутренними по отношению к акторам. Они исполнены смыслов. И эти смыслы порождены обществом и упорядочены, даже когда они незаметны. Нам необходимо научиться делать их видимыми». [1. С. 44].

Принудительная сила социальных структур зависит не только от ресурсов самой социальной системы (в дальнейшем мы будем называть ее социетальной), но также от потенциала коллективной силы, которая не является принудительной. Речь идет об экзистенциальных основаниях общества, которые Д. Александер называет «бессознательными культурными структурами». Задача культурсоциологии состоит «в том, чтобы вывести бессознательные культурные структу-

ры, регулирующие общества, на свет разума» [1. С. 43].

Мысль Д. Александера достаточно плодотворна, поскольку позволяет вдохнуть жизнь в устаревший, казалось бы, концепт социального общества. Из системы абстрактных схематизмов оно превращается в действенную силу, жизнеспособный социальный порядок. Плодотворность данной мысли также в том, что она открывает перспективу взаимного обогащения социологического и философского дискурсов в осмыслении широкого круга проблем социальных, включая проблему социального (социетального) порядка.

Социетальное — это характеристика определенного типа социальности, социального порядка. В работе «Система современных обществ» Т. Парсонс рассматривает социетальное сообщество как центральное понятие (ядро) общества, его интегративную подсистему. «Одной из значительных проблем интеграции, стоящих перед социетальным сообществом, является проблема регулирования лояльностей его членов по отношению к нему самому и к другим различным коллективам» [4. С. 24].

Таким образом, «система социетальных связей выступает как организованная совокупность различных форм социальных связей, которые сплачивают индивидов и группы индивидов в единое функциональное целое, то есть в социетальную систему» [6. С. 127].

Социетальность ограничивает свободу человека, ставит в рамки его экзистенцию, но при этом дает возможность самореализации путем участия в «общем деле», в устройении социального мира. В свою очередь участие в общих делах позволяет человеку со знанием дела строить свои жизненные планы, быть проектом для самого себя. Социетальность преодолевает экзистенциальный эголизм путем трансформации его в различные формы субъектности (статусы, роли, личности).

Социетальность можно понимать как социальную форму бытия. Но речь идет не о внешней форме человеческого общежития. Безусловно, прав Р. Бхаскар, который утверждал, что «по отношению к индивидам общество выступает как нечто такое, чего они никогда не делали, но что существует только благодаря их деятельности» [3. С. 227]. Даже наиболее последовательные экзистенциалисты не могут не признать того факта, что любой человек может обрести себя только в мире только путем открытия для себя внешнего по отношению к нему миропорядка, устанавливая свое место в нем.

Конечно, человек есть экзистенциальное существо. Но экзистенция не может найти опору

внутри себя самой, она не может не воплощаться в чем-то ином, трансцендентном. Попытки найти опору бытия в самой экзистенции нереализуемы по существу.

Именно социетальный мир (не сам по себе, но в соединении с экзистенцией) образует ту целостность мира как сущего, которая удерживает человека в собственных онтических пределах, предоставляет ему горизонт действительного и возможного как экзистенциалов совместного-с-другими бытия. «Следовательно, мир — это все то, что человек устанавливает для самого себя в качестве фактичности и опредмечивает. Поэтому мир охватывает совокупность предзаданных человеку условий внешнего мира и его собственной жизни» [2. С. 57].

Кажущаяся обезличенность человека в социетальном социуме в действительности дает возможность ему включаться в социальный процесс на правах суверенного актора.

По существу, размежевание трансцендентального и экзистенциального миров приводит к рождению личности как социального актора. Быть личностью значит быть призванным обществом. Трансцендирование не только отчуждает человека от общества, но и приближает к нему. Социетальное общество делает человека не только внутренним, но и внешним наблюдателем (по М. Бахтину, это означает занимать позицию «вне-находимости»). Не просто пребывать в двух мирах (экзистенциальном и социетальном), но уметь вести диалог, коммуницировать, переходить из экзистенциального «быть», «есть» в социетальное «сущее», «должное» — важнейшая составляющая социетальной трансценденции.

Взаимоотношения человека и общества не следует понимать как взаимоотношения части и целого, как внутреннего и внешнего. Человек входит в социальный мир, одновременно обустривая его и встраивая в него себя. Однако этот мир для человека неодинаково близок. Есть жизненно важные «зоны» бытия, в которые человек укоренен (семья, друзья). Но есть и более отдаленные зоны: город, страна. Человеческое бытие постоянно балансирует между этими зонами. С одной стороны, он обживает комфортный для себя и относительно беспроблемный мир своего этоса. С другой стороны, он не может не покидать его (хотя бы виртуально), поскольку «замыкание» на закрытом, «тесном» и беспроблемном бытии лишает человека желаний и стремлений.

«Человек обретает свою человечность благодаря проникновению социального в индивидуальное, тогда в такой же степени возможно принять, что бытие в обществе есть внутренняя

экзистенциальная структура человеческого бытия» [7. С. 76].

Нельзя сказать, что социетальный мир — это мир формы, заполняемой экзистенциальным содержанием. Если и можно говорить о социетальности как о форме, то лишь как о «живой форме», непрерывно преобразующей экзистенциальные потоки неопределенного, ищущего самого себя бытия. Социетальность — это не форма, а способ трансцендирования экзистенции в социальные формы. Важной составляющей социетального трансцендирования является установление пределов аутентичного (собственного) бытия. Собственное бытие — это соотношенность мира и трансценденции.

Экзистенциальный (жизненный) мир не может быть основан на самом себе. У него нет собственных границ, собственных онтологических скрепов. Тем не менее это все же мир, поскольку он свершается как первичное экзистенциальное событие, как акт рождения в форме заброшенности и в этом качестве как первичная форма человеческого бытия. Но это еще не собственный мир. Он нуждается в прочной основе. И эту основу он находит в трансцендентных механизмах социетального общества.

Социетальные механизмы не купируют и не ограничивают экзистенцию индивидов. Это, в сущности, невозможно. Но они канализируют экзистенциальные потоки, направляя их в институциональное русло, трансформируя в социетальные (институциональные) практики.

Экзистенция нуждается в свершении, завершенности. Но для этого у нее нет собственных ресурсов.

Экзистенция не уничтожается, не растворяется в социетальных структурах, но благодаря каналам социетального трансцендирования она не утрачивается, но удерживается на онтологических границах собственного мира. Экзистенция не есть сущее, не в виде идей, не в виде материи или энергии. Но экзистенция не есть иррациональный жизненный поток, не уловляемый нашим мышлением и даже чувствами. Экзистенциальное существование «обозначает, скорее, предельное внутреннее ядро человека, окончательный и безусловный центр» [2. С. 35].

Но это ядро не замыкается на себе. Экзистенция — это всегда прорыв в мир. Экзистировать — значит быть-в-мире, быть при мире, быть посвященным в мир. Человеческое бытие противится всякой объективации, но обречено высвечивать себя через процедуры объективации, через формы сущего, в которых оно себя обнаруживает.

Мир социален, но эта социальность — «изнутри» человеческого бытия. То есть следует раз-

личать общество как своего рода социетальную трансцендентность («быть в обществе и быть свободным от общества нельзя») и экзистенциальный мир как исконный мир имманентного человеческого бытия.

«Мир не есть уже только сущее, независимое, полезное (nutzbare) и служащее бытие, но то, что я люблю и ненавижу и что я одушевляю сверх всяческой его целесообразности» [10. С. 107].

В экзистенциальном мире человек не отвечает за мир, он просто в нем присутствует. Между миром и человеком нет зазоров, нет разрывов. Это мир «объемлющего». У этого мира нет собственной истории, но есть единое пространство-время: экзистенциальный хронотоп, в котором человек может существовать путем непрерывного диалога с миром. Диалог может состояться при одном условии — трансценденции. Данный диалог не следует рассматривать как субъектно-объектное отношение, но как обнаружение, высвечивание человеком себя в макрокосмосе и непрерывное подтверждение свидетельства его присутствия в каждом его поступке.

Личность как тип социального актора возможна как продукт фундаментального противоречия. Бытие человека не задано, не даровано актом рождения. Человек влечется к бытию, стремится к его обретению, выражающемуся в онтологической защищенности, нахождению своего домена («очага»). И этот очаг есть мир — то самое близкое, интимное, что есть у человека (ближе быть не может).

Но всегда существует страх реальной или метафизической утраты бытия, его забвения. Человек обречен бороться за бытие. Бытие — это не только дар, но и добыча, приз. Забвение, утрата бытия выражается в онтологической немоте, безмолвности, безответности мира (миробытия), в невозможности вести с ним диалог.

«Мир или остается слепым непрозрачным существованием, как мирское (Weltlichkeit), или же, как явление, становится местом бытийного решения экзистенции, стоящей в отношении к трансценденции. Его двусмысленность состоит в том, что он всегда может быть и тем и другим» [Там же].

Между миром и социальным универсумом устанавливается символическая дистанция, делающая возможным диалог между ними (но внутри объемлющего социального универсума, то есть общества). Этот диалог (коммуникация) и есть гарант миропорядка, в котором личности-акторы непрерывно «циркулируют» между успокаивающей тишиной, преодолевающей экзистенциальный страх утраты бытия мира, и социетальной трансценденцией, которая указывает на ее пределы.

Архитектура социального порядка состоит в том, что он (порядок) воспроизводится акторами-личностями, которые принадлежат и экзистенциальному миру, и социальному универсуму.

Элементы архитектуры социального мира как социального универсума, обнаруживаются уже в античное время, христианскую эпоху, Новое время. Но законченный вид она приобретает в эпоху развитого капитализма (XIX в.). Именно в данную эпоху появляется новый тип универсального актора-личности. Вместе с разрушением экзистенциальных сообществ средневекового мира люди лишаются опоры в традиционных этосах. Честь, призвание, преданность, благородство перестают быть надежными скрепами человеческих отношений. Вместе с процессами рационализации, сопровождаемыми утратой церковью былого авторитета и влияния на умы и поступки людей, трансценденция религиозно-духовная для многих из них перестала быть каналом обретения смысла бытия.

Большое символически маркированное и иерархически организованное социальное пространство утрачивает свою целостность. Оно уже не может удерживать миропорядок теми способами, которые присущи Средневековью. Эти способы представляли собой ритуальные практики удержания социальной реальности в границах сакрального целого.

«Человек покинул свой контекстуально детерминированный микрокосмос и приступил к постепенному конструированию пространства социальности, в котором человек повсюду и всегда остается прозрачной и предсказуемой для любых коммуникативных процедур текстом-личностью» [5. С. 209].

По-видимому, начиная с XVII столетия формируется новый алгоритм миропорядка, который мы называем социальным.

Его появление ознаменовано тем, что, общество становится эмансипированной (как от трансцендентальной теологии, так и от индивидов) целостностью, конструктом самого себя. Этот самодостаточный, пребывающий в себе собственный мир «не отказывается» от трансценденции. Просто она перемещается вовнутрь самого общества, становится имманентной ему. Даже вполне светские секуляризированные общества не обходятся без сакрализации, возврата к социальной метафизике, против которой так протестовал О. Конт: «священное право собственности», «общечеловеческие ценности» и др.

Экзистенция актуализируется как встреча с трансценденцией, как условия преодоления сковывающего мира предметности. Но такая актуализа-

ция будет неполной без возвращения человеческого бытия к себе, в уютный и интимный мир собственной предметности, образующая внутреннюю экзистенциальную структуру человеческого бытия.

Итак, экзистенция возможна как трансценденция. Но возможность трансценденции не содержится в самой экзистенции. Неопредмеченная, нетематизированная экзистенция эфемерна, призрачна. Она не обеспечивается объективными социальными структурами (ошибка социологизма).

Конечно, социальный порядок не устраняет анклав экзистенциального бытия. Что происходит с экзистенциальными мирами в эпоху торжества социальной трансценденции?

Во-первых, они частично сегрегируются, выводятся в заповедные анклавы. Пример тому — старообрядческие общины, существующие где-то в отдаленных от цивилизации заповедных районах.

Во-вторых, экзистенциальные практики утрачивают девственную сущность, заполняя социальные формы и образуя «амальгамы» «экзистенциально-социального» бытия, представленные в формах культуры, фольклора.

В-третьих, экзистенциальные миры конституируются в этосы. Под этосами мы понимаем строй (образ) жизни, непрерывно поддерживающий экзистенциальное напряжение благодаря канализации угроз, специальных практик инициаций, испытаний. Благодаря этосу социальный мир утрачивает «объектность» (он уже не объект) и «субъектность» (он уже не произведен от субъектов). Речь идет о сегментировании экзистенциальных зон: включающих как синхронические, так и диахронические точки жизненного пути человека: запретные зоны, зоны катарсиса (снятия масок): бегство от повседневной рутины, от рабства объективированных форм, священные, заповедные места.

Таким образом, социальное общество создает собственный мир, собственный хронотоп. Иными словами, социальный мир превращается в социальную вселенную, космос, автопоэзическую систему. Все, что происходит, все, что имеет смысл, — происходит исключительно внутри него. Мир наполнен настроением «быть», «присутствовать» в объемлющем «собственном».

Какова судьба бытия в современных социальных цивилизациях? Диагноз М. Хайдеггера («забвение бытия») слишком категоричен. Безусловно, социальный порядок ограничивает, «ставит в рамки» человеческую экзистенцию. Но, с другой стороны, он создает каналы (культурные, коммуникационные), позволяющие бытию не просто открываться, выводиться из небытия, но раскрываться, приобретать новые

смысловые оттенки, новые возможности предметного воплощения в искусстве, науке, технике, в многообразии проявлений повседневной действительности.

Список литературы

1. Александер, Д. Смыслы социальной жизни: Культурсоциология / Д. Александер. — М. : Праксис, 2013. — 640 с.
2. Больнов, О. Ф. Философия экзистенциализма / О. Ф. Больнов ; пер. с нем. и предисл. С. Э. Никулина. — СПб. : Лань, 1999. — 224 с.
3. Бхаскар, Р. Общества / Р. Бхаскар // Социо-логос. Общество и сферы смысла. Вып. 1. — М. : Прогресс, 1991. — 480 с.
4. Парсонс, Т. Система современных обществ / Т. Парсонс. — М. : Аспект Пресс, 1997. — 270 с.
5. Сагомонов, А. Ю. Открытие социального / А. Ю. Сагомонов, П. Ю. Уваров // Одиссей. Человек в истории. 2001. — М. : Наука, 2001. — С. 199—216 с.
6. Социология. Основы общей теории : учеб. для вузов / ред. Г. В. Осипов, Л. Н. Москвичев. — М. : Норма, 2003. — 912 с.
7. Тирикьян, Э. Социологизм и экзистенциализм / Э. Тирикьян // Вопр. соц. теории. — 2007. — Т. I, вып. 1. — С. 50—84.
8. Франк, С. Непостижимое / С. Франк. — М. : Правда, 1990. — 608 с.
9. Франкл, В. Человек в поисках смысла / В. Франкл. — М : Прогресс, 1990. — 368 с.
10. Ясперс, К. Философия. Кн. 1-я. Философское ориентирование в мире / К. Ясперс. — М. : «Канон+» РООИ — «Реабилитация», 2012. — 384 с.

Сведения об авторе

Павлов Александр Павлович — кандидат философских наук, доцент кафедры социологии, Сибирский федеральный университет. Красноярск, Россия. pavloff56@list.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2017. No. 7 (403).
Philosophy Sciences. Iss. 45. Pp. 50—55.*

EXISTENTIAL COMPONENT OF SOCIETAL ORDER

A.P. Pavlov

Siberian Federal University, Krasnoyarsk, Russia. pavloff56@list.ru

This article discusses existential constituent of societal society. Of course, societal issues are interesting first of all for sociologists. At the same time, sociologists investigating into societal society pay little attention to its interrelations with existential aspects of social existence. Societal society is analyzed in terms of existential and ontological approach. The essence of this approach is that the societal society is considered as synthesis of institutional and regulative conditions of existence and dynamics of society as a system, on the one hand, and existential foundations of world order. Retention of existence in the World, aggregation and reproduction of the World as existence space where actors of mutual existence are reproduced, is the ontological essence of societal world, societal order.

Keywords: *societal society, societal order, social existence, social world, lifeworld.*

References

1. Aleksander D. *Smysly sotsial'noy zhizni: Kul'tursotsiologiya* [Meanings of social life: a cultural sociology]. Moscow, Praksis Publ., 2013. 640 p. (In Russ).
2. Bol'nov O.F. *Filosofiya ekzistentsializma* [Philosophy of existentialism]. St. Petersburg, Lan' Publ., 1999. 224 p.
3. Bkhaskar R. *Obshchestva* [societies]. *Sotsio-logos. Obshchestvo i sfery smysla. Vyp. 1* [Socio-logos. Society and spheres of meaning. Iss. 1]. Moscow, Progress Publ., 1991. 480 p.
4. Parsons T. *Sistema sovremennykh obshchestv* [The system of modern societies]. Moscow, Aspekt Press Publ., 1997. 270 p. (In Russ).
5. Sagomonov A.Yu., Uvarov P.Yu. *Otkrytiye sotsial'nogo* [Opening of social]. *Odissey. Chelovek v istorii. 2001* [Odyssey. Human in history. 2001]. Moscow, Nauka Publ., 2001. 414 p.

6. *Sotsiologiya. Osnovy obshchey teorii* [Sociology. General theory]. Moscow, Norma Publ., 2003. 912 p. (In Russ).
7. Tirik'yan E. Sotsiologizm i ekzistentsializm [Sociologism and existentialism]. *Voprosy sotsial'noy teorii* [Issues of social theory], 2007, vol. I, iss. 1, pp. 50—84. (In Russ).
8. Frank S. *Nepostizhimoye* [Incomprehensible]. Moscow, Pravda Publ., 1990. 608 p. (In Russ).
9. Frankl V. *Chelovek v poiskakh smysla* [Man in search of meaning]. Moscow, Progress Publ., 1990. 368 p. (In Russ).
10. Yaspers K. *Filosofiya. Kn. 1. Filosofskoye oriyentirovaniye v mire* [Philosophy. Book 1. Philosophical orientation in the world]. Moscow, Kanon+ ROOI — Reabilitatsiya Publ., 2012. 384 p. (In Russ).

УДК 113+130+123
ББК 87+22.632+26.2

ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ ЯЗЫК И СВЕРХСМЫСЛ, КОТОРЫЙ ДАЕТ ЕДИНСТВО И ПЛЮРАЛИСТИЧНОСТЬ КУЛЬТУРНОМУ ПРОЦЕССУ

Е. А. Тинякова

Сергиево-Посадский колледж, Сергиев Посад, Россия

Статья ставит проблему, как при все более растущей вариантности и множественности форм культурного процесса, иногда развивающейся в противоположных направлениях, все же сохранить его единство, и нужно ли это единство, и возможно ли. Для разработки решения поставленной проблемы автор просматривает развитие гуманитарных учений из древности к нашей современности.

Ключевые слова: человек, мысль, язык, космос, духовность, культурный процесс, плюралистичность, единство.

Само понятие «человеческий язык» автор рассматривает гораздо шире антропологического аспекта. Это понятие расширяется до языка природы, то есть специалисты в области зоопсихологии, бионики, этологии ищут параллели человеческого языка у представителей животного мира, и еще более широкая трактовка «человеческого языка» как свойства мыслящего универсума — например, в русской философии космизма, философии планетаризма. Рациональность, самоуправляемость нашего универсума понимается как его насыщенность разумом, и человек — его составляющая часть [1; 9—11]. К концу XX в. философами был создан космический образ языка. И, чтобы не сделать этот образ «абстрактно мертвым», необходим диалог философов с культурологами. Философский образ нужен для объединения всей кажущейся разрозненной и многовариантной культурологической реальности.

Сейчас фокус языка на «земном» человеке исчезает, язык поднимается до космической коммуникации [7]. Требование информатики в XXI в. — искать коммуникационные контакты с иными мирами в космическом пространстве. Предполагаемые фиксации разума на других планетах — самая романтическая тема современной науки о языке и культурологии, хотя языки культуры еще не приняли космических вариантов — их только ищут. Поэтому лингвистическая форма языка явилась «первооткрывателем» в стремлении вписаться в коммуникацию универсума.

Поиски космического образа языка встречались у философов и в период расцвета антропологической концепции языка [7; 8; 10; 16; 19]. Шеллинг отмечал, что лучшие произведения человеческого искусства содержат в себе элемент космичности

творчества. В его рассуждениях «космичность» была в некоторой степени синонимом «вечности». Вслед за В. Гумбольдтом [5; 6] Б. Кроче признает, что художественное представление космично по характеру.

Иногда в философской мысли космичность предполагает гениальность предвидения далекого будущего, рафинирование мыслительного процесса до абстракции чистой мысли, лишенной следов используемых в жизни конкретных коммуникационных знаковых систем. Попытки такого рода встречались еще в античности — учение Пифагора о числовой гармонии мира. В современной философской науке эту концепцию продолжил через века В. С. Юрченко [13; 14]. Он обосновывает квадрильную сущность синтаксиса языка, число 4 доминирует в структурном анализе синтаксиса языка. Структурированный таким образом язык может быть, по мнению В. С. Юрченко, выведен на уровень космической коммуникации. Философия планетаризма Северца ван Рейземе тоже создает космический образ языка в информационном аспекте. Эта теория прижилась в современной русскоязычной философии благодаря ее развитию Ю. В. Рождественским.

В XVIII в. учение Дж. Вико подвело философов к поиску универсалий для всех языков. Вико определяет три периода в истории человеческого языка: язык богов (самая глубокая истина, держащая мир и недоступная людям, это было «немое время» для людей), язык героев (проявление языка в человеческом начале высшей по совершенству реализации), язык разума (применение языка становится характерной чертой человека в массовом проявлении). Дж. Вико продолжил учение Гомера [22]. Бог ниспослал свою волю на

людей в таинственных изображениях и изречениях, которые он вложил в уста людей. Сама природа стала языком Бога. Однако Бог трактовался как самая высокая мыслящая сущность универсума.

В наше время стоит вопрос: как познать ритмы нашего мироздания? Поэтому само понятие культурной деятельности теряет антропологический масштаб. Культурная деятельность — это встраивание человеческой деятельности в ритмы мироздания [15], потому что, согласно «теории культурона», творец культуры — не человек, а ритмы универсума.

Метафизические особенности дают языку духовный уровень человеческого бытия. В духовной картине мира выделим три этапа:

1. Древний период: духовность от природы к человеку. Окружающий мир был насыщен для человека случайностями, и он принимал их за невидимые ему существа. Так обстояла ситуация в земных масштабах. Наш древний предок воспринимал природные силы, действующие на него сверху; такими значимыми событиями были прежде всего погодные явления. Когда существовал тотемизм, человек формировал свою духовность на образах обитателей природы; человек своим поведением подражал живым обитателям. Масштабной охоты с целью добывания пищи не существовало, и человек свободно общался с животными. Он был в общем природном круговороте наравне с другими живыми обитателями.

2. Духовность от человека к природе. Этот период начался, когда человек обратился к сознательным контактам с природой. В эпоху Возрождения природная возвышенность человека достигает апогея. Он чувствует свою познавательную силу, облачает себя в совершенный образ природной красоты. Духовность фокусируется на человеке. Утвердившийся бытийный приоритет в мире человека сохранился до наших дней. Однако в разные эпохи содержание его менялось. Человек свою духовность стал символически переносить на окружающий мир (геральдика, эмблематика и ряд вспомогательных исторических дисциплин). Человек постепенно стал антропологизировать видение окружающего мира. В традиционной культуре это корпус сказок, где животные ведут себя, как люди. Очеловечивание живых существ в природе составляет ценностную суть экологического сознания. Развитие экологической этики ведет к ценностному единству мира. Ученых привлекает модель расширяющегося сознания человека, которое сливается с сознанием животных, образует разум биоса в целом.

3. Духовность космоса. В современной гуманитарной литературе возрождается наука пнев-

матология, согласно которой космос населен духовными существами. Идеальное бытие человека включает мир, предшествовавший жизни, и продолжение жизни после биологической смерти. Однако духовный опыт пронизывает и реальную человеческую жизнь. Это прежде всего работа компенсаторного механизма психики человека: настройка на целеполагание, прогнозирование, защита от негативных впечатлений, контекст памяти для лингвистической коммуникации. Основу духовности человека составляет понятие о душе. Представления о душе возникли на заре цивилизации и сохранились до наших дней. Когда души умерших заняли довольно большое пространство в сознании человека, то возникла идея о потустороннем мире, описание которого можно встретить в мифах разных народов, религиозных картинах мира. Человеческие души стали составлять идеальный модус бытия: люди не могли примириться с мыслью, что смерть — это конец всему. Стремление утвердить идею вечности жизни было одним из основных факторов адаптации человека. Вокруг уверенности о протяженности жизни концентрировался деятельный опыт человека. Обряды и ритуалы выполняли связующую роль по отношению к реально существующему миру и миру идеальному в формирующемся древнем человеческом языке, проанализировать который помогают, например, миссионерские записи об аборигенах Австралии. В этой древней форме человеческого языка главным было прошедшее время, в котором содержалась информация о накопленном опыте человека; настоящее время было сиюминутным, и для понимания нужно было название предметов, а действия протекали на глазах; будущего времени в аборигенном языке не существовало, так как человеческое сознание загружалось накопленной информацией о благополучном существовании. Психологической активности прогнозирования, связанного с будущим временем, еще не существовало. Описание жизни в прошедшем времени постепенно создавало образ идеального бытия. Многие неосознанные и необъясненные причинно-следственные связи в окружающем мире тоже переводились на идеальный уровень существования.

Важным этапом создания картины идеального бытия было отделение духовного образа человека от других обитателей. Это отделение произошло в X—XI вв. Так, Бернар Клеворский осуждал звериный стиль в изображении человека: смешение черт животного и человека. Однако смешение идеального образа человека с миром фауны и флоры все же продолжалось до эпохи Возрождения, когда образ человека восторжествовал

в жанре портрета в живописи Ренессанса. Вспомним некоторые примеры: химеры собора Парижской Богоматери (ок. 1220 г.), похороны собаки (пародия на погребальную процессию) — миниатюра из английской псалтыри (XIV в.), человек-растение (церковь в Дрюбеке, Германия, нач. XIII в.), человек-растение (собор Сен-Лазар, XII в.), бесы в охоте за душами (миниатюра из французского часослова, 1-я четв. XIV в.), монстры, химеры, сказочные звери (фриз портала церкви в д'Ольней, XII в.), звери, играющие в шахматы (капитель собора в Наумбурге, 1320 г.), петушиный бой (собор Сен-Лазар, XII в.), лис и аист (собор Сен-Урсе, XII в.) [3]. В дальнейшем взаимосвязь духовного мира человека и животных оказала влияние на развивающиеся науки. Это отразилось в эволюционной теории Дарвина, где человек в своем эволюционном развитии выстраивался от предков-обезьян. Однако разделение эволюции человека и других представителей животного мира было освящено христианской церковью из поздней культуры Средневековья. Это подтверждается неприятием церковью учения Ч. Дарвина. Современная наука опять выстраивает духовный мир животных, но уже на базе изученной в деталях фауны. Социобиология устанавливает наличие сознания, социальности, коммуникации у животных, то есть подводит проблему духовности человека к духовности животных, у которых тоже признаются эмоциональные реакции. С другой стороны, человек переносит свою духовность на окружающий животный мир. Задача сохранения обезьян в естественной среде обитания побуждает человека ставить вопрос о правах обезьян.

В дальнейшем в воссозданном человеческим воображением идеальном мире, где обитали души людей, происходит поляризация идей добра и зла; загробный мир разделяется на ад и рай. Ад ассимилировал все отрицательное, что совершалось в человеческой жизни, а рай не только включал положительные образы жизни, но и выполнял роль психологической компенсации по отношению к текущей жизни. В ходе культурного развития человечества поляризация духовности была перенесена и на текущую жизнь. В культурном пространстве происходит диалог добра и зла, эти два начала неразделимы. Эстетика как философская дисциплина началась с теоретического и практического осмысления красоты и добра в мире, даже, скорее, чувствовании красоты: эстетика, будучи наукой о прекрасном, все же больше повернута к философскому сенсуализму. В эстетическом освоении мира становится довольно обширен корпус отрицательных категорий: безобразное, уродливое, низменное, ужасное. Эсте-

тика как ветвь философской мысли началась из осознания прекрасного, которое понималось как видимое совершенство, приносимое человеку наслаждение и как максимально выраженная польза (позже это крайняя позиция утилитаризма), тоже приносившая наслаждения, но она не всегда была выражена внешним совершенством формы, поэтому и возникло разделение на внешнюю и внутреннюю формы красоты.

Со стороны философии практическое осуществление многовариантного образа красоты в человеческом бытии было поддержано философией духа Гегеля. Образ красоты уходил корнями в глубину мира, в бесконечность, непостижимую для человека. Это стало еще одной сферой, порождающей духовный опыт человека, в дополнение к божественному уровню осознания мира, установленного мировыми религиями.

В дальнейшем образ красоты стал расконсервироваться от своей «самости», и к концу XX в. вследствие атаки неэстетических тенденций и расширения пространства образа «антиэстетики» мечта человека о совершенстве мира стала выталкиваться за пределы земного пространства. А осознание образа антикрасоты привело к возникновению антиэстетики как ветви философской мысли. Антиэстетика стала изучать отрицательный духовный опыт человека. Почему сложилась такая ситуация? Человек понял ограниченность пространства, через которое человек выпускает красоту из глубин бытия, и решил разорвать эти узы. Марквард отмечает, что эстетика существовала только в период с 1750 г. до начала XX в., за пределами этого периода искусство сомнительное. Для более ясного выражения этой позиции добавим, что образ красоты, отшлифованный предшествующим культурным развитием, стал разрушаться.

С другой стороны, образы красоты и антикрасоты стали смешиваться: что красиво для одного, то некрасиво для другого. Смешение двух противоположных начал есть результат индивидуализирования образа красоты. Эта проблема рассматривается постмодернистской философией: разрушение складывавшихся столетиями духовных традиций и превращение предшествующего духовного опыта в массу для вторичного самоконструирования человека. Рудлоф высказывается более пессимистически и категорично, считая, что мы стоим перед гигантским кладбищем эстетики: современное искусство не выполняет эстетическую функцию [4. С. 35—42]. Д. И. Писарев определил эстетику, науку о прекрасном, как застой. В русской культуре, по его мнению, это проявилось в виде нигилизма русской литературы. Рус-

ский философ В. Соловьев размышлял о том, что хаос, само безобразие, является необходимым атрибутом красоты. Отрицательные категории эстетики множатся: абсурдное, безобразное, болезненное, жестокое, злое, непристойное, низменное, омерзительное, отвратительное, отталкивающее, поучающее, пошлое, скучное, содрогающее, ужасное, шокирующее. Есть тенденция изгнания самой идеи прекрасного и истолкования окружающего мира каждым художником индивидуально, в соответствии с его художественными способностями. Отсюда вывод: место категории прекрасного как всеобщего понятия должна занять свобода субъективного творчества. Такая позиция расканонизирует искусство и, безусловно, духовный мир человека, рождающий творчество в деятельности. Крайняя позиция непонимания красоты ведет человека к ее разрушению. С точки зрения тысячелетнего цивилизационного развития человечества это логично считать обобщением отрицательного, разрушительного по последствиям духовного опыта человека. А. Гулыга переводит размышления об образе красоты и антикрасоты в духовности человека в сферу аксиологии. Моральную основу красоты развивает А. Швейцер в философской этике: то, что разрушает жизнь, не может быть отнесено к красоте. В эту же струю философских размышлений попадает высказывание Н. Г. Чернышевского: «Прекрасное есть жизнь». Эта философская мысль стала выполнять роль центра тяжести в духовности человека, стала ее фокусом. В ней отражается и беспокойство человека за глобальные катастрофы, которые могут произойти по вине человека на нашей планете. Выделенные направления развития эстетической мысли помогают понять появляющиеся новые формы культуры, тенденции ее развития и уберечься от разрушительных векторов культурного пространства.

Идеальный духовный мир, создаваемый интеллектом человека, искал укрепления в абстракциях, которые мог сконструировать человек. В духовном опыте человека всегда чувствовалось стремление к сбалансированности, в поиске равновесия сказывалась потребность в стабилизации. Еще в античности идея меры, соразмерности поддерживалась философией «семи мудрецов» и Пифагора: «Весь мир есть число». Соразмерность понимания мира развивалась математикой Пифагора. Она давала идею стабильности мира. В эпоху Возрождения утверждается геометрическая трактовка образа красоты; это расчеты в изображении человека у Альберти, Дюрера и других художников Возрождения. Геометрическими расчетами образов окружающего мира художники пытались

«анатомировать» образ красоты, посылаемый человеку свыше. Геометрический образ красоты, данный человеку эпохой Возрождения, сфокусировал положительные моменты духовности человека. Одной из главных геометрических проекций мира, которая идет еще из эпохи Средних веков, был круг. Каким множеством этнографических культурных форм он оброс на тысячелетнем пути цивилизации!

В дальнейшем ходе культурного развития духовный опыт усложнялся, и геометрический образ, поддерживающий его, стал тесен. Современный образ красоты основывается на фрактальной геометрии природы: чем дальше от точки отсчета, тем больше вариантов решения.

С позиций синергетики, упорядоченная система характеризуется более низкой энтропией, более низкой вероятностью и более высоким объемом информации. Это удачно применимо к пониманию духовных ценностей и духовного опыта. Классическая музыка, характеризующаяся низкой энтропией, обладает большим объемом информации и не теряет своей жизненности и возможности быть гибко приложимой к эмоциональному миру человека в разные исторические периоды. Более того, она используется как художественный материал для современных духовных поисков человека, реализуемых в инновационных художественных формах. Главные ориентиры современного духовного опыта: поиск новизны, интенсивности и необычности.

С позиций истории психологии, человеческая психика стала более динамичной и требует больше вариантности, многозначности. Временное восприятие мира человеком стало более динамичным, человек воспринимает себя более сжатым во времени, поэтому ищет более объемные временные формы. Это объясняет развивающееся социальное ускорение. Теория относительности привела человека к пониманию того, что при высоких скоростях, близких к скорости света, время как бы растягивается. Человек стал стремиться к переносу своей духовности в космос, где земное понимание и восприятие времени кажется слишком малым. Черта современной духовности человека — ее насыщенность духовностью прошлого. Культура повторяет тенденцию развития науки, которая в своей реконструкции спускается по времени все дальше в историю к наукам археоцикла. Глобально прошлое духовно надвигается на настоящее благодаря историческим наукам. Науки археоцикла в штрихах показывают нам прошлое, которое мы идеально достраиваем по законам логики, выработанной человеческим познанием.

Современный виртуальный мир — особый тип духовности. Он выполняет роль компенсации нереализованных желаний и прогнозирует будущее. Если в древности, как сказано выше, для человека духовно более значимо прошлое («страна предков»), то сейчас для человеческой духовности более значимо будущее, представляемое в виртуальном пространстве. Это своеобразная ответная реакция для защиты человека, уже познавшего множество опасностей, которые таит в себе окружающий мир. Для стабильности настоящего общение человека с прошлым приобретает особую значимость. Духи предков как бы повышают ответственность человека за современность. Это объясняет, что культурный процесс обязательно должен сохранять преемственность. И некоторые устаревшие и потерявшие смысл моды культурные явления и предметы могут как бы отставаться в сторону от текущего культурного процесса, но через некоторое время люди начинают их реконструировать.

В современном культурном пространстве России, в постперестроечное время, к реконструкции чаще привлекаются наиболее отдаленные культурные факты из советского периода. Это своеобразная цикличность культурного процесса. Современный виртуальный мир уравнивается взглядом человека в собственное прошлое. Духовное бытие человека всегда ассоциировалось с вечностью. И эта идея вечности постепенно входит в этапную реализацию в нашей реальной жизни. Это программы продолжительности человеческой жизни — сейчас это кажется фантастичным — до 1000 лет! Это, безусловно, крайняя виртуальность, своеобразная реализация сверхсмысла — но человек в отдаленном будущем с кажущимися нереальными, но очень желаемыми целями существует в лингвистической реальности. Для современного культурного процесса стимулом творчества становится не только реальность, но и виртуальность. Это в определенной степени объясняет множество сложносимволических форм современной культуры.

Одна из неразгаданных тайн духовного опыта человека — энергоемкость культуры, перенос духовной энергии, например, от одного представителя поколения к другому. Наиболее изучен вопрос о сексуальной энергии человека в психоанализе. Но сексуальная энергия лишь один из типов общего энергополя человека. К сожалению, в современной культуре из-за невозможности осознать типы энергополя человека некоторые «примитивные творцы» перенасыщают формы культуры сексуальной энергией. Современный духовный опыт человека биологизируется. Аме-

риканский психолог У. Джеймс идею подсознания сравнивает с понятием «поля» в физике. Проблема духовного опыта человека напрямую связана с психоанализом. Идеальный мир сновидений, подсознательная переработка жизненного опыта, имеет особую семиотику, зафиксированную в сонниках, где допускаются психологические ошибки: символы подсознания трактуются на уровне сознания, однако структура логики сознания и подсознания не находятся в соответствии, их различает разность психологического качества — для подсознания необязательна причинно-следственная связь. Однако разгадка снов через предметные символы не может быть полностью алогичной. Как пример можно вспомнить картины С. Дали. Тот сюжет, который идет от предмета, увиденного во сне, обусловлен мыслительной энергией, связанной с восприятием этого предмета в реальной жизни. Опора эмоциональной силы человека при совершении какого-либо действия на предмет или артефакт природы уходит корнями в древнюю магическую практику, которая в большей степени базировалась на подсознании, а сознание находилось в зачаточном состоянии. Магическая практика всегда считалась наиболее загадочным компонентом духовного опыта человека. Рассмотрим язык магии как апелляцию к запредельным целям нашей реальности. В эпоху гуманизма и Возрождения появляются работы Марсилио Фичино. Его труд «О жизни» внес большой вклад в теорию магического языка. В магическую коммуникацию он включал камни, металлы, травы, раковины, моллюсков, талисманы. Мистическую доктрину языка предложил Пико делла Мирандола. Он пытался обосновать магические свойства письменного и устного еврейского языка. Его мистическая доктрина связывалась с сущностью Бога, возникло понятие о каббалистике — зашифровке познания и деяний Бога средствами еврейского алфавита. Кампанелла поднимает магическую доктрину языка до космического уровня. В работе «Об ощущении вещей и магии» весь универсум он фокусирует на Боге. Звезды на небе, посылая свои лучи, сообщают свои знания. Свое определение языка Кампанелла заключал не только в межчеловеческое общение, но и включал в этот процесс все компоненты панорамы жизни. Магическая концепция языка поддерживалась у Кампанеллы, как и Телезио, признанием бестелесного и божественного разума. Магико-герметическая традиция, начатая еще Фичино, положила начало поискам идеальной энергии, заключенной в человеческом языке. Ораторов и поэтов Кампанелла включал в число магов, духовных творцов жизни. Теория о магическом языке прошла очищение в

эпоху расцвета науки в период Нового времени и получила новые стимулы для своего философского развития в период романтизма.

В. фон Гумбольдт, считающийся родоначальником современной лингвистики, определил язык как носитель духовной энергии. Согласно его теории, язык переплавляет прочувствованную материю мира в слова и вселяет в слова кроме смысла и энергию, которая позволяет открывать доселе неизвестную реальность. Немецкий философ-аналитик Лихтенберг объяснял относительность человеческого познания реализацией внутренней, внешне незаметной и потому нематериальной силы языка. Поскольку магия языка предполагает мистификацию, ритуальность и апелляцию к неосознанной фантазии, определяющим в понимании магии является мысль Карла Зорнига о том, что языковые понятия манипулируют не бытием, а познанием бытия [21].

Логично поставить вопрос об источниках этой нематериальной силы языка, которая трансформирующе воздействует на реальность [10; 12; 17]. Вспомним исторический, академически стройный взгляд на этот вопрос лорда Монбоддо [18. С. 12]. Он выделял четыре категории природных элементов в языке:

1. Неартикулированные (имеется в виду, что использование человеком своего голосового аппарата необязательно укладывалось в фонетические каноны языка) выкрики, выражающие чувства; то есть это скорее реализация эмоциональной сферы человека, а не стремление к логическому смыслу.

2. Вторым источником природности языка ученый считал жесты; продолжив его мысль, можно сказать, что жесты служат для более удобного расположения человека в пространстве, иными словами, для пространственной адаптации, выполняют социально интегрирующую роль, привлекая внимание окружающих, гипотетически достраивают ее по структуре и по смыслу.

3. Имитационные звуки; это природное качество языка стремится усилить звуковую реализацию окружающей среды.

4. Рисунки достраивают окружающую реальность, расширяют ее содержание. Они являются опорой духовного опыта человека.

Как мы видим, духовно-конструирующую силу язык черпает из природной реальности [8; 20]. Современный биоэнергетический уровень понимания природы заставляет нас поставить следующие вопросы: является ли человеческое слово носителем биоэнергии говорящего? Если слова не доходят до слушателя — это отсутствие энергии в слове или закрытие слушателем каналов для ее проникновения? Всем хорошо известно, что цель

эзотерики — вызвать энергию у адресата. Магию можно определить и как язык с энергией космоса. К. Аксаков само слово человеческого языка называл феноменом магии (однако «магию» здесь нужно понимать как синоним «энергии», вложенной в слово или фразу), так как оно выражает внутренние устремления человека, воссоздает внутри себя мир.

С духовностью связана проблема энергоемкости человеческого языка. А. Пуанкаре отмечал, что удачный новый термин несет большой творческий заряд: помогает проследить неочевидные связи, увидеть междисциплинарный характер явления, активизирует интуицию. Идея энергии, наполняющей окружающий мир, в ее взаимосвязи с силой и движением, была сформулирована еще древнегреческими мыслителями и особенно развита философами-стоиками. Они постулировали существование некоего несущего жизнь «напряжения» (tonos), которое поддерживает и движет вещами. Это были полумифические зачатки понятия энергии и сверхсмысла в современном понимании.

Учение Г. К. Юнга о коллективном бессознательном позволило обозначить пространство человеческой духовности: «из подсознания приходят архетипические символы... Они обязательно выражают “объективную” реальность, но вытекают из врожденного стремления человеческого рассудка к поиску “удовлетворительных” рациональных объяснений, увязывающих между собой различные внешние и внутренние факты, с которыми ему приходится иметь дело» [12. С. 307—309]. Признание энергоемкости нашего мира приводит к новому взгляду на коммуникацию. Тогда мы уже говорим не о духовном творчестве человека, а о распоряжении человеком духовной энергией окружающего мира с помощью языка. В современную психологию, скорее, на уровне паранауки, входит понятие «психон», обозначающее гипотетическую психическую частицу, с помощью которой объясняют телепатию.

Одна из насущных экологических проблем нашего времени — перегруженность электромагнитными волнами пространства, населенного людьми, вследствие развития телерадиокоммуникаций. Это может повредить внутривибрационные процессы человеческого мозга. Как следствие, возникнет социальная напряженность. Электромагнитные волны, исходящие предметами человеческой деятельности, — «отблеск» духовности человека. Далее человеческая духовность соединяется с духовностью мира. Холотропная модель сознания человека выходит за пределы трехмерного пространства, линейного времени и причинно-

следственных связей, она бесконечна. Вокруг нашей планеты появилась оболочка, контролируемая человеческим разумом. В. И. Вернадский назвал ее ноосферой. В этом пространстве живет идеальный образ человека — только его разум. Последнее слово цикла астрофизических наук: миром движет энергия неизвестной природы.

Как человек переводит в идеальное бытие реальный видимый мир?

- Человек все более начинает восприниматься на духовном уровне, его образ выносится из земного пространства. Эти идеи утвердились к V в., когда полагалось, что души усопших обитали на Луне.

- Человек переводит в идеальное бытие и мир животных. Проследим этот духовный опыт от тотемизма: образ животного или растения выделялся из окружающего природного мира и представлялся человеку как совершенство, вокруг него создавалась идеальная аура, в которую помещались реальные события человеческой жизни.

- Животные, символизовавшие созвездия, тоже были космическими образами животных, но в более древней, мифологической репрезентации.

- И, наконец, религиозная проекция духовности человека. Мир святых — это мир идеальных человекоподобных первосущностей. Святой — это идеальный образ божественного начала, который может воплощаться частично в реального человека. В православной религии, католицизме есть святые, которые представляют собой идеальные божественные первосущности, оставшиеся после физической смерти людей, но их нравственность

была наиболее близка к божественной сущности. Святое начало в человеке, существующее идеально, выжимается из него острыми катаклизмами, в которые он попадает в реальной жизни. Часто это исключительно трагическая, мученическая смерть. Это доказывает, что мир реальный далек от совершенства, а глобально — это столкновение мира божественного и мира реального, насыщенного пороками людей [17]. Однако вытеснение идеальным высшим началом низменных событий реальной жизни доказывает вечность божественного бытия — идеальный смысл не исчезает, и об этом свидетельствует восстановление храмов в России.

Основные направления развития человеческой духовности — насыщение идеальным сверхсмыслом реально текущей жизни. Однако в практике цивилизации реальные видимые формы человеческой жизни все же ограниченно могут насыщаться высшим смыслом. Эта идея может объяснить периоды разрушения, даже масштабные, культурных ценностей и попытки создать новые культурные объекты, артефакты, которые будут более гостеприимны для высшего идеального смысла. Эти периоды разрушения совершаются путем проб и ошибок, и за осознание греха разрушения культурных ценностей цивилизация наградила человека даром реставрации культурных ценностей [2].

Таким образом, духовный опыт человека существует на сохранившихся артефактах истории и как аура облекает вновь создаваемые объекты. Какая основа более значима для духовного опыта человека? Эту проблему нельзя решить однозначно.

Список литературы

1. Бабушкин, А. П. Возможные миры в семантическом пространстве языка / А. П. Бабушкин. — Воронеж : ВГУ, 2001. — 86 с.
2. Гаджиев, К. С. Введение в геополитику : учеб. для вузов / К. С. Гаджиев. — М. : Логос, 2000. — 432 с.
3. Гуревич, А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников / А. Я. Гуревич. — М. : Искусство, 1989. — 367 с.
4. Гулыга, А. В. Эстетика в свете аксиологии / А. В. Гулыга. — СПб. : Алетейя, 2000.
5. Гумбольдт, В. Избранные труды по языкознанию : пер. с нем. / В. Гумбольдт. — М. : Прогресс, 1984. — 397 с.
6. Гумбольдт, В. Язык и философия культуры : пер. с нем. / В. Гумбольдт. — М. : Прогресс, 1985. — 451 с.
7. Лосев, А. Ф. Бытие. Имя. Космос / А. Ф. Лосев. — М. : Мысль, 1993. — 958 с.
8. Мерфи, Н. О нравственной природе вселенной. Богословие, космология, этика / Н. Мерфи, Дж. Эллис. — М. : Библиейс.-богосл. ин-т Св. апостола Андрея, 2004. — 285 с.
9. Налимов, В. В. В поисках иных смыслов / В. В. Налимов. — М. : Прогресс, 1993. — 260 с.
10. Рейзема, Я. В. Мыслящий Универсум: Фундаментальные категории Универсума, технологии общественного разума / Я. В. Рейзема. — М. : Космополис, 1991. — 103 с.
11. Целищев, В. В. Философские проблемы семантики возможных миров / В. В. Целищев. — Новосибирск : Наука, Сиб. отд.-ние, 1977. — 191 с.

12. Юнг, К. Г. Человек и его символы / К. Г. Юнг. — М. : Серебряные нити, 1997. — 367 с.
13. Юрченко, В. С. Космический синтаксис. Бог. Человек. Слово. Лингво-философский очерк / В. С. Юрченко. — Саратов, 1992. — 153 с.
14. Юрченко, В. С. Очерки по философии языка и философии языкознания / В. С. Юрченко. — Саратов : Изд-во Сарат. пед. ун-та, 2000. — 368 с.
15. Albrecht, E. Beitrage zur Erkenntnistheorie und das Verhaltnis von Sprache und Denken / E. Albrecht. — Halle : Niemeyer, 1959.
16. Language and logos. Ancient Greek philosophy. — Cambridge Univ. Press, 1982.
17. Lanigan, R. L. Speechact phenomenology / R. L. Lanigan. — Hague : Nijhoff, 1977.
18. McKusick, J. C. Coleridge's Philosophy of Language / J. C. McKusick. — New Haven and London : Yale Univ. Press, 1956.
19. Philosophy and ordinary language. — Illinois Univ. Press, 1963.
20. Simon, J. Sprache und Raum / J. Simon. — Berlin, 1969.
21. Sornig, K. Spuien und Motive sprachmagischer Strategien: Reden und Schweigen zwischen Spiel und Magie / K. Sornig. — Graz, 1990.
22. Wohlfart, G. Denken der Sprache: Sprache und Kunst / G. Wohlfart. — Munchen ; Freiburg, 1984.

Сведения об авторе

Тинякова Елена Александровна — кандидат философских наук, доцент, Сергиево-Посадский колледж. Сергиев-Посад, Россия. etinyakova@bk.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2017. No. 7 (403).
Philosophy Sciences. Iss. 45. Pp. 56—64.*

HUMAN LANGUAGE AND SYPERMEANING, THAT GIVES INTEGRITY AND PLURALISM TO CULTURE PROCESS

Ye. A. Tinyakova

Sergiyev Posad College, Sergiyev Posad, Russia. etinyakova@bk.ru

The article sets the problem: how in growing variants and pluralism of culture process, sometimes developing in opposite directions, still keep the integrity of culture process — do we need the integrity and is it possible? In developing this problem the author embraces this problematic about human language and super meaning from ancient times up to nowadays. The author's opinion is that the problem is acute in modern sharp culture process, full of contradictions. The perspective of integrity of culture process may block some destructive tendencies in culture process.

Keywords: *man, thought, language, cosmos, spirit, culture process, pluralism, integrity.*

References

1. Babushkin A.P. *Vozmozhnye miry v semanticheskom prostranstve yazyka* [Possible worlds in semantic space of language]. Voronezh, 2001. 86 p. (In Russ.).
2. Gadzhiyev K.S. *Vvedeniye v geopolitiku* [Introduction to geopolitics]. Moscow, Logos Publ., 2000. 432 p. (In Russ.).
3. Gurevich A.Ya. *Kul'tura i obshchestvo v srednevekovoy Rusi glazami sovremennikov* [Culture and society of medieval Russia viewed by contemporaries]. Moscow, Iskusstvo Publ., 1989. 367 p. (In Russ.).
4. Gulyga A.V. *Estetika v svete aksiologii* [Aesthetics in light of axiology]. St. Petersburg, Aleteiya Publ., 2000. (In Russ.).
5. Gumbol'dt V. *Izbrannye trudy po yazykoznaniiyu* [Selected works on language studies]. Moscow, Porgress Publ., 1984. 397 p. (In Russ.).
6. Gumbol'dt V. *Yazyk i filosofoya kul'tury* [Language and philosophy of culture]. Moscow, Porgress Publ., 1985. 451 p. (In Russ.).
7. Losev A.F. *Bytiye. Imya. Kosmos* [Being. Name. Cosmos]. Moscow, Mysl', 1993. 958 p. (In Russ.).
8. Merfi N., Ellis Dzh. *O npravstvennoy prirode vselennoy. Bogosloviye, kosmologiya, etika* [About moral content of the universe. Religious studies, cosmology, ethics]. Moscow, Religious Institute of St. Andrew Publ., 2004. 285 p. (In Russ.).

9. Nalimov V.V. *V poiskakh inykh smyslov* [In search of other meanings]. Moscow, Porgress Publ., 1993. 260 p. (In Russ.).
10. Reyzema Ya.V. *Myslyashchiy Universum: Fundamental'nye kategorii Universuma, tekhnologii obshchestvennogo razuma* [Thinking universe: Fundamental categories of the Universe, technologies of social mind]. Moscow, Kosmopolis Publ., 1991. 103 p. (In Russ.).
11. Tselishchev V.V. *Folosofskiye problemy semantiki vozmozhnykh mirov* [Philosophical problems of semantics in possible worlds]. Novosibirsk, Nauka, Siberian department Publ., 1977. 191 p. (In Russ.).
12. Yung K.G. *Chelovek i yego simvol'y* [Man and his symbols]. Moscow, Serebryanye niti Publ., 1997. 367 p. (In Russ.).
13. Yurchenko V.S. *Kosmicheskiy syntaksis. Bog. Chelovek. Slovo* [Cosmic syntax. God. Man. Word]. Saratov, 1992. 153 p. (In Russ.).
14. Yurchenko V.S. *Ocherki po filosofii yazyka i filosofii yazykoznaniiya* [Essays on philosophy of language and philosophy of language studies]. Saratov, 2000. 368 p. (In Russ.).
15. Albrecht E. *Beitrag zur Erkenntnistheorie und das Verhaltnis von Sprache und Denken*. Halle, Niemeyer, 1959. (In German).
16. *Language and logos. Ancient Greek philosophy*. Cambridge University Press, 1982.
17. Lanigan R.L. *Speechact phenomenology*. Hague, Nijhoff, 1977.
18. McKusick J.C. *Coleridge's Philosophy of Language*. New Haven and London, Yale University Press, 1956.
19. *Philosophy and ordinary language*. Illinois University Press, 1963.
20. Simon J. *Sprache und Raum*. Berlin, 1969. (In German).
21. Sornig K. *Spuren und Motive sprachmagischer Strategien: Reden und Schweigen zwischen Spiel und Magie*. Graz, 1990. (In German).
22. Wohlfart G. *Denken der Sprache: Sprache und Kunst*. Munchen, Freiburg, 1984. (In German).

УДК 1:321:159.947
ББК 66.03

КАЧЕСТВА СУБЪЕКТА ПОЛИТИЧЕСКОЙ ВЛАСТИ КАК ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ПОЛИТИКА

В. А. Казанцева

Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия

Рассматриваются качества субъекта политической власти, позволяющие ему на профессиональной основе осуществлять политическую деятельность как особую форму перераспределения субъектности в условиях демократического политического режима.

Ключевые слова: *политическая власть, субъект политической власти, перераспределение субъектности, дельта-результат, ценности, политический язык.*

Одним из признаков демократического политического режима является избрание политической власти путем состязательных выборов. Поскольку от деятельности политика, получающего политическую власть по их итогам, зависит функционирование и развитие общества, необходимо выделение качеств субъекта политической власти, на основании которых из претендентов на политическую власть возможен отбор отвечающего требованиям общества субъекта.

О качествах субъекта политической власти, необходимых для осуществления ее общественных функций, писали многие философы, начиная с Платона. Среди них Аристотель, Конфуций, Н. Макиавелли. М. Вебер в работе «Политика как призвание и профессия» впервые рассматривает политическую власть как профессиональную деятельность и выделяет такие качества субъекта политической власти, как страсть, глазомер и чувство ответственности. Под страстью М. Вебер понимал полную самоотдачу делу, под глазомером — дистанцию по отношению к вещам и людям, чувство ответственности в его теории задает направление деятельности политика [3]. Выделенные качества играют важную роль в деятельности политика, но применительно к современным реалиям данная классификация профессиональных качеств требует дополнительной конкретизации и обоснования с позиции социальной философии.

Разработанная нами концепция политической власти, выражающей согласованность общественной и индивидуальной сторон бытия человека, позволяет выделить следующие качества субъекта политической власти как профессионального политика:

1. Базовым качеством субъекта политической власти является наличие у него стремления к определению тех общезначимых целей, реализа-

ция которых общими усилиями индивидов, организаций и социальных институтов приводит к устойчивому развитию общества.

Устойчивое развитие общества понимается нами как качественное изменение форм общественных отношений, обеспечивающих согласование индивидуального и общественного аспектов бытия индивидов. Цели устойчивого развития общества могут быть только стратегическими, то есть формируемыми в условиях большой степени неопределенности и долгосрочными. Стратегический уровень проектирования деятельности многие исследователи считают существенным признаком политической власти. Так, Ж. Бодрийяр пишет: «Политическое как таковое, политическое чисто стратегической направленности угадает» [2]. Он связывает этот процесс с усилением влияния транснациональных корпораций, чье вмешательство в процессы определения целей функционирования и развития национальных государств нивелирует их политическую власть до уровня административной. Н. Мойзес в работе «Конец власти» отмечает, что чем слабее держат власть политики, общественные институты и организации, чем эфемернее становится характер их власти, тем больше они руководствуются сиюминутными стимулами и страхами, хуже планируют долгосрочную перспективу [4]. Это создает в обществе дефицит стратегии будущего. Г. Спенсер в работе «Личность и государство» пишет: «Идеал, как бы ни был он далек от своего осуществления в настоящее время, всегда необходим как путеводная нить развития, и если люди ничего не видят помимо требований минуты и приывают отождествлять ближайшее улучшение с окончательным благом, то настоящего прогресса в развитии общества быть не может [Цит. по: 6. С. 35]. В СССР был проект будущего, спланива-

ющий общество целью построения коммунизма. Сегодня, в условиях капитализма, целью человеческой жизни является постоянное потребление. В работе «Так говорил Заратустра» Ницше предсказал этот вариант будущего, назвав его «религией комфорта последних людей» [5].

Как определение, так и реализация стратегических проектов устойчивого развития общества не могут быть осуществлены усилиями лишь субъектов политической власти. Согласование индивидуальных и общественных интересов как на этапе стратегического проектирования, так и на этапе реализации стратегических проектов устойчивого развития общества может быть осуществлено только при участии всех заинтересованных лиц, то есть всего общества. Формой такого участия является коллективная деятельность, организацию которой должны обеспечить субъекты политической власти через организацию распределения и перераспределения коллективной субъектности.

2. Стремление и способность к организации перераспределения субъектности, обеспечивающей устойчивое развитие общества коллективной субъектности как «снизу вверх», так и «сверху вниз». Перераспределение субъектности предполагает передачу субъектом, определяющим цель деятельности, другим субъектам обязанности выполнения тех отдельных действий, которые обеспечивают реализацию этой цели, и ответственности за их выполнение. В случае осуществления политической власти в качестве ее целей выступает сначала определение стратегических целей и проектов развития общества, а затем их реализация.

Перераспределение коллективной субъектности «снизу вверх» предполагает, что цель определенных видов коллективной деятельности устанавливается снизу через обращение к субъектам политической власти по поводу решения проблем, возникающих в определенных социальных институтах и организациях. Оно осуществляется посредством институтов гражданского общества (общественные организации, ассоциации, профсоюзы, органы местного самоуправления).

Выбор целей развития общества осуществляется посредством избрания субъектов политической власти, берущих на себя их реализацию. Наличие этих форм перераспределения субъектности свидетельствует о демократической политической власти.

Перераспределение коллективной субъектности, обеспечивающей устойчивое развитие общества «сверху вниз», обеспечивается через законодательные акты, постановления правительства, указы президента, судебные постановления, должностные инструкции.

В работе «В тени молчаливого большинства...» Ж. Бодрийяр указывает на важность перераспределения субъектности в обществе «снизу вверх», называя главной проблемой современности «безмолвие большинства». Он пишет: «У власти сложилось убеждение, что чем пассивнее массы, тем эффективнее можно ими управлять. Однако сегодня последствия этой стратегии оборачиваются против самой власти: безразличие масс, которое она активно поддерживала, предвещает ее крах. Отсюда радикальная трансформация ее стратегических установок: вместо поощрения пассивности — подталкивание к участию в управлении, вместо одобрения молчания — призывы высказываться» [2].

Для демократического политического режима характерно наличие перераспределения коллективной субъектности как «снизу вверх», так и «сверху вниз». Это позволяет согласовать частные и общественные интересы в целях поддержания общества как целостности и всестороннего развития отдельной личности.

В современном обществе субъект демократической политической власти должен обеспечить существование таких форм перераспределения коллективной субъектности «снизу вверх», которые смогли бы обеспечить участие в определении стратегических целей и проектов развития общества всех групп населения. Формы перераспределения коллективной субъектности «сверху вниз» должны быть ненасильственными.

3. Описанные выше условия осуществления демократической политической власти возможны только тогда, когда субъекты этой власти в процессе осуществления своей деятельности руководствуются общезначимыми ценностями, выражающими общее благо.

Обеспечение общего блага как критерий классификации политической власти берет начало с Аристотеля и не утрачивает своей актуальности сегодня. В современных условиях понимание общего блага заключается в поддержании общества на достигнутом качественном уровне развития (как минимум) и устойчивом повышении этого уровня (как максимум).

В современном мире существуют две основные формы политической власти, которые ориентируются во многом на противоположное понимание общего блага: политическая власть национальных суверенных государств и политическая власть однополярного мира.

4. Проект будущего развития общества и заложенные в его основу ценности позволяют принять как общезначимый политический язык. Его важность нарастает по мере распространения и укрепления в мире демократического поли-

тического режима вследствие необходимости установления коммуникации между обществом и властью, как при получении политической власти на этапе избирательной кампании, так и при последующем ее осуществлении при перераспределении субъектности. Анализ политического языка субъекта власти позволяет выявить его ценностные ориентации и определить образ будущего и способность к перераспределению субъектности. При перераспределении субъектности «снизу вверх» он становится важным средством получения политической власти. При перераспределении субъектности «сверху вниз» политический язык является средством ее использования и удержания. Поэтому использование рационального политического языка с однозначным смыслом является еще одним важным качеством субъекта политической власти как профессионального политика. Ж. Бодрийяр определяет главную проблему современной политической власти как «производство спроса на смысл». Он пишет, без этого спроса, без этой минимальной причастности к смыслу власть оказывается не более чем простым симулякром, и указывает на то, что в современном обществе производство спроса на смысл гораздо важнее, чем производство самого смысла [2]. Действительно, в последнее время в СМИ получают распространение «фейковые новости», сфабрикованные с целью намеренной дезинформации общества. По мнению Н. Хомского, политическая терминология двусмысленна: «одно значение термина словарное, другое — то, которое полезно для обслуживания власти, то

есть доктринальное» [7]. Он приводит в пример слово «демократия», словарное значение которого обозначает, что общество демократично в той степени, в какой народ может осмысленно участвовать в управлении. Доктринальное его значение иное: демократия — это система, при которой решения принимают секторы бизнес-общества и связанная с ними элита. Общество превращается из участника в зрителя, ему дозволяется утверждать решения его «лучших представителей», но не дозволяется вмешиваться в суть дела. Употребление лексемы «мир» в современном политическом языке является еще более ярким примером его двусмысленности. Президент Украины П. Порошенко в своих выступлениях говорит о мире и необходимости выполнения Минских соглашений, но содержание его выступлений расходится с осуществлением насильственных действий против мирного населения и блокирования международных усилий по установлению реального мира.

Итак, политическая власть должна быть направлена на осуществление согласования взаимодействия больших групп людей с целью обеспечения благоприятных условий жизни индивидов, что возможно только при условии всестороннего развития личности человека. Это требует от субъекта, наделенного политической властью, особых навыков по ее осуществлению. Определить наличие или отсутствие данных навыков у претендента на политическую власть возможно, выработав критерии оценки политической власти как особенной профессиональной деятельности.

Список литературы

1. Аристотель. Политика / Аристотель. — М. : Эксмо, 2015. — 160 с.
2. Бодрийяр, Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального [Электронный ресурс] / Ж. Бодрийяр. — URL: http://royallib.com/book/bodriyar_gan/v_teni_molchalivogo_bolshinstva_ili_konets_sotsialnogo.html (дата обращения 01.08.2017).
3. Вебер, М. Политика как призвание и профессия [Электронный ресурс] / М. Вебер. — URL: http://royallib.com/book/veber_maks/politika_kak_prizvanie_i_professiya.html (дата обращения 01.08.2017).
4. Мойзес, Н. Конец власти. От залов заседаний до полей сражений, от церкви до государства. Почему управлять сегодня нужно иначе / Н. Мойзес. — М. : АСТ, 2016. — 512 с.
5. Ницше, Ф. Так говорил Заратустра [Электронный ресурс] / Ф. Ницше. — URL: http://royallib.com/book/nitshe_fridrih/tak_govoril_zaratustra.html (дата обращения 01.08.2017).
6. Психология и психоанализ власти / Д. Райгородский (ред.-сост.). — Самара : Бахрах-М, 2016. — 816 с.
7. Хомский, Н. Так устроен мир [Электронный ресурс] / Н. Хомский. — URL: http://royallib.com/book/homskiy_noam/kak_ustroen_mir.html (дата обращения 01.08.2017).

Сведения об авторе

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

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2017. No. 7 (403).
Philosophy Sciences. Iss. 45. Pp. 65—68.*

QUALITY OF THE SUBJECT OF POLITICAL POWER AS A PROFESSIONAL POLICY

V.A. Kazantseva

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

The qualities of the subject of political power that allow him to carry out political activity on a professional basis as a special form of redistribution of subjectivity in the conditions of a democratic political regime are considered.

Keywords: *political power, subject of political power, redistribution of subjectivity, delta result, values, political language.*

References

1. Aristotel'. *Politika* [Politics]. Moscow, Eksmo Publ., 2015. 160 p. (In Russ.).
2. Bodriyyar Zh. *V teni molchalivogo bol'shinstva, ili Konets sotsial'nogo* [In the shadow of the silent majority, or the End of social]. Available at: http://royallib.com/book/bodriyar_gan/v_teni_molchalivogo_bolshinstva_ili_konets_sotsialnogo.html, accessed 01.08.2017. (In Russ.).
3. Veber M. *Politika kak prizvanie i professiya* [Politics as a vocation and profession]. Available at: http://royallib.com/book/veber_maks/politika_kak_prizvanie_i_professiya.html, accessed 01.08.2017. (In Russ.).
4. Moyzes N. *Konets vlasti. Ot zalov zasedaniy do poley srazheniy, ot tserkvi do gosudarstva. Pochemu upravlyat' segodnya nuzhno inache* [The end of government. From boardrooms to battlefields, from churches to the state. Why manage you need today is otherwise]. Moscow, AST Publ., 2016. 512 p. (In Russ.).
5. Nitsche F. *Tak govoril Zaratustra* [Thus spoke Zarathustra]. Available at: http://royallib.com/book/nitsche_fridrih/tak_govoril_zaratustra.html, accessed 01.08.2017. (In Russ.).
6. *Psikhologiya i psikhoanaliz vlasti* [Psychology and psychoanalysis of power]. Samara, Bakhrakh-M Publ., 2016. 816 p. (In Russ.).
7. Khomskiy N. *Tak ustroyen mir* [That's the Way the World Wags]. Available at: http://royallib.com/book/homskiy_noam/kak_ustroen_mir.html, accessed 01.08.2017. (In Russ.).

УДК 130.2
ББК 87.667.1

ГЕНОЦИД: ПРОБЛЕМА ПРЕОДОЛЕНИЯ ПРИЧИН СОЦИАЛЬНОЙ ТРАГЕДИИ

А. И. Мацына, Р. А. Мацына

*Филиал Военного учебно-научного центра Военно-воздушных сил
«Военно-воздушная академия им. профессора Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина» в Челябинске
(Челябинское высшее военное авиационное краснознаменное училище штурманов),
Челябинск, Россия*

Рассматривается социальное явление геноцида как вид социальной трагедии, по выделенным признакам производится классификация его форм. Авторы определяют геноцид как крайнюю форму ксенофобии, утверждают о необходимости более глубокой философской рефлексии данного феномена. В связи с этим формулируется проблема преодоления ксенофобии как основной причины риска социальной трагедии геноцида.

Ключевые слова: *преодоление, геноцид, ксенофобия, социальное явление, социальная трагедия, риск.*

Углубляющийся морально-нравственный кризис человечества сопряжен с насилием человека над человеком, порождающим риски систематического повторения такого социального явления, как геноцид. Явление геноцида, известное с глубокой древности, можно рассматривать как вид социальной трагедии, поскольку геноцид представляет собой особые отношения социальной борьбы, оборачивающейся намеренным уничтожением целой социальной общности. Трагедия геноцида периодически разыгрывается в социальной действительности, представляя собой динамично развивающееся переплетение эволюционирующих форм, имеющих одну зловещую суть — уничтожение людей.

Впервые вопрос о классификации геноцида как преступления был поставлен в 1933 г. Р. Лемкиным на пятой конференции по унификации международного права [1]. В 1948 г. ООН признала геноцид преступлением, одобрив «Конвенцию о предупреждении преступления геноцида и наказании за него» [5]. Современными сравнительными исследованиями геноцида в целях его предупреждения и наказания занимается основанная в 1994 г. Международная ассоциация исследователей геноцида.

Введенный Р. Лемкиным в юридическую практику термин «геноцид» подразумевал «координированный план различных действий, направленных на уничтожение жизненно важных основ существования национальных групп и самих этих групп как таковых». В конвенции 1948 г. под геноцидом понимаются «действия, совершаемые с намерением уничтожить, полностью или частично,

какую-либо национальную, этническую, расовую или религиозную группу: а) убийство членов такой группы; б) причинение серьезных телесных повреждений или умственного расстройства членам такой группы; в) преднамеренное создание для какой-либо группы таких жизненных условий, которые предполагают ее полное или частичное физическое уничтожение; д) применение мер, рассчитанных на предотвращение деторождения внутри такой группы; е) насильственная передача детей из одной группы в другую» [Там же].

На наш взгляд, юридическая классификация слабо различает культурную и гуманитарную стороны данного феномена, и вполне логичным было бы введение дополнительного критерия, фиксирующего уничтожение традиционной культуры с целью последующего уничтожения этноса. Например, широко известное произведение Т. Мальтуса [6] не призывает к прямому уничтожению людей; однако мальтузианская «негативная евгеника» впоследствии дает концептуальный толчок к развитию расизма и нацизма.

В первоначальном приближении видятся три основные формы геноцида: направленный, ненаправленный и скрытый. Ненаправленным можно назвать геноцид с нечетко определенным объектом, преимущественно с целью освоения территории. Примером может служить истребление индейского населения во времена формирования государственности США. Объект направленного геноцида определен так же отчетливо, как и его методы. Условия пребывания в «местах спасения», первых прототипах концентрационных лагерей периода Англо-бурской войны, предпо-

лагали постепенное уменьшение численности населения. Именно здесь геноцид обретает первые черты организованной системы. В случае скрытой формы объект геноцида определен, а его методы и пространственно-временные рамки расплывчаты, геноцид приобретает черты «естественной» ассимиляции. Постепенная ассимиляция лужицких сербов в пристальном рассмотрении напоминает долгий, бескомпромиссный и необратимый процесс психологического, экономического, культурного и политического давления со стороны государства, процесс, в ходе которого народ с многовековой историей теряет свою уникальность и этническую идентичность.

Социальное развитие усложняет и формы проявления геноцида, превращая его в системный процесс. Показательным в этом смысле явился геноцид мирного русинского населения австрийской Галиции [1] в Первую мировую войну. Австро-Венгрия увидела «военную необходимость» в создании сложного механизма геноцида целого народа. В частности, была сформирована система преследования русскоязычного и русофильского населения Галиции с психологическим давлением и психологической войной, доносами, пытками, зверскими убийствами, тюрьмой Терезин и физическим истреблением русинов в концлагере Таллергоф. Отличительными чертами геноцида тридцати тысяч (общепринятое число жертв) русинов [4] были: целенаправленность, организованность, избирательность по этнокультурному признаку, а также сочетание разных форм и методов, включая создание первого концентрационного лагеря. Этнопсихологическая война, сопровождающая этот геноцид, проводилась в форме стравливания родственных этносов, выращивания этнического «антитезиса», выполняющего разрушение общественного сознания и прямое физическое устранение подавляемого этноса. Геноцид армянского населения в Османской империи также носил государственный характер, было осуществлено психологическое давление и деформировано общественное сознание, созданы антитетические социальные группы.

Во время Второй мировой войны геноцид приобретает черты отлаженного механизма с мощнейшей «людоедской» идеологией, программирующей исполнителей на реализацию нацистской расовой теории, воплощенной в пресловутом плане «Ост» [7]. Главным звеном нацистской пропаганды стал акцент на дезинтегрирующие моменты и разрыв ментальных связей между братскими и соседними народами [Там же]. В этом целенаправленном плане даже малейший всплеск ксенофобии дает свои ужасные всходы: «...так

почему устроителям Освенцимов и Хатыней не смотреть свысока на тех, кого они истребляли? ...В Хатынях и это имело значение: например, непохожесть наших деревень на ихние, черепичные...» [10. С. 102]. Нюрнбергский процесс, во многом ставший достижением нашей страны, добился организованного осуждения нацистских преступников. Тем не менее травма, нанесенная нацизмом, деформировала общественное сознание, вызвав ответную вспышку «расчеловечивания», ксенофобии и геноцида мирного немецкого населения Польши уже после окончания Второй мировой войны [3]. Новые формы проху genocide, или геноцида «чужими руками», оказываются еще более сложными, поскольку их действительных инициаторов определить сложно, а постановка и разрешение подобных вопросов растягиваются на длительный срок, усиливая ксенофобские настроения в обществе.

В свете немногих примеров социальная трагедия геноцида видится как исторически повторяемое и динамично развивающееся «расчеловечивание», глубоко противоестественное, ведь «для “человека разумного” различие между народами, расами, людьми — повод для радостного удивления, размышления» [10. С. 102]. Где скрыты корни этого ужасного явления, какова его сущность? Если понимать геноцид как крайнюю форму ксенофобии, то где та грань, которая отделяет «фобию» от стремления к уничтожению другого? Как избежать ксенофобии и крайних форм ее проявления в политике? Вот круг вопросов, которые в первом приближении можно обозначить в качестве проблемы преодоления ксенофобии — основной причины риска социальной трагедии геноцида.

Любая ксенофобская схема работает на идею взаимного отчуждения народов, преодоление концептуального механизма которого особенно важно для современного российского общества, поскольку фиксация и укрепление межнациональных связей на постсоветском пространстве проходит в непростых условиях информационной войны. Современные методы ведения этой войны наукообразны; яркий пример наукообразного давления на общественное сознание — концепция «второго мира», автор которой активно применяет методы манипуляции общественным сознанием ради возможности «с уверенностью принимать непростые политические решения» [8. С. XIV]. Эта провокационная линия П. Ханни продолжает западную геополитическую традицию (Ж. Аттали, У. Кирк, Г. Киссинджер, Х. Макиндер, А. Мэхэн, Ф. Ратцель, К. Санторо, Ф. Фукуяма, С. Хантингтон, К. Хаусхофер, Р. Челлен, К. Шмитт), органицист-

ски обосновывающую принципы пространственной экспансии, насаждения униформности; развивает идею недопущения стратегического союза вокруг России и усиление позиций Запада за счет «столкновения цивилизаций» [9]. В условиях такого неблагоприятного концептуального посыла внимательное рассмотрение нашей отечественной истории и философии позволит увидеть то, что «под рукой» — уникальный опыт многонациональной страны, которая «состоялась, не развалилась, несмотря на катастрофические события, которые она пережила... значит, было что-то, что держало народы вместе» [11. С. 15]. Само восприятие иноплеменника нашими соотечественниками отличается по духу и заметно уже в профессиональной военной сфере, в основе которой лежит вооруженное насилие. Отечественные принципы

ведения войны, заложенные А. Суворовым во время его Швейцарского похода, уже тогда отрицали агрессивные принципы немецких теоретиков А. Валленштейна и Э. Людендорфа. В противовес немецким теоретикам войны А. Суворов требовал гуманного отношения не только к мирному населению, но и к противнику, сложившему оружие. Не менее ценными в решении проблемы преодоления ксенофобии, на наш взгляд, оказывается аутентичная отечественная философская и евразийская мысль с идеями соборности, идеократии, цветущей сложности. В этом смысле российскому обществу необходимо больше внимания уделить восприятию самой истории в качестве действительной «науки о духе» (В. Дильтей), направляющей на усиленную концептуальную работу по преодолению причины риска социальной трагедии геноцида.

Список литературы

1. Lemkin, R. Axis Rule in Occupied Europe / R. Lemkin. — Washington : Carnegie Endowment for Intern. Peace, 1944.
2. Ваврик, В. Р. Терезин и Талергоф [Электронный ресурс] / В. Р. Ваврик // Украинские страницы. — URL: <http://www.ukrstor.com/talergof/terezin.html> (дата обращения 26.02.2017).
3. Верхотуров, Д. О польском двоемыслии. Как поляки после войны решали немецкий вопрос [Электронный ресурс] / Д. Верхотуров // Столетие : информ.-аналит. изд. Фонда ист. перспективы. — URL: http://www.stoletie.ru/vzglyad/o_polskom_dvojemyslii_845.htm (дата обращения 27.07.2016).
4. Геноцид русинов. Талергофский Альманах [Электронный ресурс] // Politico. — URL: <http://politiko.ua/blogpost76145> (дата обращения 26.02.2017).
5. Конвенция о предупреждении преступления геноцида и наказании за него [Электронный ресурс] : принята резолюцией 260 (III) Генер. Ассамблеи ООН от 9 дек. 1948 г. // Конвенции и соглашения. — URL: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/genocide.shtml (дата обращения 01.04.2017).
6. Мальтус, Т.-Р. Опыт закона о народонаселении / Т.-Р. Мальтус. — М., 1895. — 249 с.
7. Мединский, В. Война. Мифы СССР. 1939—1945 / В. Мединский. М. : ОЛМА Медиа Групп, 2011.
8. Ханна, П. Второй мир / П. Ханна. М. : Европа, 2010.
9. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. — М., 2003. — 603 с.
10. Адамович, А. М. Хатынская повесть / А. М. Адамович. — М. : Воениздат, 1976. — 192 с.
11. Интервью с директором Института философии РАН, академиком РАН А. В. Смирновым для журнала «Вестник РФО» // Вестн. Рос. филос. о-ва. — 2016. — № 4 (80). — С. 10—25.

Сведения об авторах

Мацына Андрей Иванович — кандидат философских наук, доцент кафедры ГиСЭД, филиал Военного учебно-научного центра Военно-воздушных сил «Военно-воздушная академия им. профессора Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина» в Челябинске (Челябинское высшее военное авиационное краснознаменное училище штурманов). Челябинск, Россия. matsyna@inbox.ru

Мацына Роман Андреевич — курсант, филиал Военного учебно-научного центра Военно-воздушных сил «Военно-воздушная академия им. профессора Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина» в Челябинске (Челябинское высшее военное авиационное краснознаменное училище штурманов). Челябинск, Россия. ramazaz148@gmail.com

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2017. No. 7 (403).
Philosophy Sciences. Iss. 45. Pp. 69—72.*

GENOCIDE: THE PROBLEM OF OVERCOMING THE CAUSES OF THE SOCIAL TRAGEDY

A.I. Matsyna

*Branch of Military Air Forces scientific training center
“Air Forces Academy named after N.E. Zhukovsky and Y.A. Gagarin” in Chelyabinsk
(Chelyabinsk Higher Military Aviation School of Navigators). Chelyabinsk, Russia.
matsyna@inbox.ru*

R.A. Matsyna

*Branch of Military Air Forces scientific training center
“Air Forces Academy named after N.E. Zhukovsky and Y.A. Gagarin” in Chelyabinsk
(Chelyabinsk Higher Military Aviation School of Navigators). Chelyabinsk, Russia.
ramazaz148@gmail.com*

The social phenomenon of genocide in the article is viewed as a kind of social tragedy, according to the selected features, its forms are classified. Genocide is defined as the extreme form of xenophobia, it is asserted about the need for a deeper philosophical reflection of this phenomenon. In this regard, the problem of overcoming xenophobia as the main cause of the risk of the social tragedy of genocide.

Keywords: *overcoming, genocide, xenophobia, social phenomenon, social tragedy, risk.*

References

1. Lemkin R. *Axis Rule in Occupied Europe*. Washington, Carnegie Endowment for International Peace, 1944.
2. Vavrik V.R. Terezin i Talergof [Terezin and Talergof]. *Ukrainskiye stranitsy* [Ukrainian pages]. Available at: <http://www.ukrstor.com/talergof/terezin.html>, accessed 26.02.2017. (In Russ).
3. Verhoturov D. O pol'skom dvoemyslii. Kak polyaki posle voyny reshali nemetskiy vopros [About Polish doublethink. How did the Poles solve the German question after the war]. *Stoletiye. Informacionno-analiticheskoye izdanie Fonda istoricheskoy perspektivy* [Century. Information and analytical publication of the Fund historical perspective]. Available at: http://www.stoletie.ru/vzglyad/o_polskom_dvojemyslii_845.html, accessed 27.07.2016. (In Russ).
4. Genotsid rusinov. Talergofskiy Al'manakh [Genocide of Russianians. Talerhof Almanac]. *Politico*. Available at: <http://politiko.ua/blogpost76145>, accessed 26.02.2017. (In Russ).
5. Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide. Adopted by Resolution 260 (III) of the UN General Assembly of December 9, 1948. *Konventsii i soglasheniya* [Conventions and Agreements]. Available at: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/genocide, accessed 01.04.2017. (In Russ).
6. Mal'tus T.-R. *Opyt zakona o narodonaselenii* [Experience of the law on population]. Moscow, 1895. 249 p. (In Russ).
7. Medinskiy V. *Voyna. Mify SSSR. 1939—1945* [War. Myths of the USSR. 1939—1945]. Moscow, OLMA Media Grupp Publ., 2011. (In Russ).
8. Hanna P. *Vtoroy mir* [The Second World]. Moscow, Europe Publ., 2010. (In Russ).
9. Hantington S. *Stolknoveniye tsivilizatsiy* [The clash of civilizations]. Moscow, 2003. 603 p. (In Russ).
10. Adamovich A.M. *Khatynskaya povest'* [The Khatyn Story]. Moscow, Voenizdat Publ., 1976. 192 p. (In Russ).
11. Interv'yū s direktorom Instituta filosofii RAN, akademikom RAN A.V. Smirnovym dlya zhurnala “Vestnik RFO” [Interview with the director of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, academician of the RAS A.V. Smirnov for the “Bulletin of the Russian Philosophical Society”]. *Vestnik Rossiyskogo filosofskogo obshchestva* [Bulletin of the Russian Philosophical Society], 2016, no. 4 (80), pp. 10—25. (In Russ).

УДК 130.2
ББК 71.0

ГОРОД КАК КУЛЬТУРНАЯ ЛАБОРАТОРИЯ

О. Ю. Голомидова

Гуманитарный университет, Екатеринбург, Россия

Анализируется город через метафору лаборатории как замкнутого пространства для экспериментальной и творческой деятельности. Подобно лаборатории город характеризуется относительной замкнутостью, нарочитой искусственностью, определенной жесткостью и агрессивностью «экспериментального поля», рождающего особую человеческую природу, специфические формы сообществ и особую городскую культуру.

Ключевые слова: *город, городская культура, культурная лаборатория, горожанин.*

Американский социолог Роберт Парк, ставший основоположником социологии города, назвал город социальной лабораторией [8]. В статье «Город как социальная лаборатория» он отмечал, что город является естественным обиталищем цивилизованного человека, при этом, несмотря на его сегодняшнюю «естественность» городская среда — это все же искусственный мир, созданный его обитателями, невольно преобразившими в процессе создания самих себя [Там же. С. 4]. Городская среда формирует новый социальный порядок, новые формы отношений и разделения труда, новые социальные институты и даже новые формы семейной жизни. Принципиально то, что формирует она и новый тип человека — мыслящего и действующего индивида, способного (или вынужденного) жить своим умом, а не коллективной мудростью крестьянской общины. Этот новый порядок жизни — прагматичный и экспериментальный артефакт, получивший характер своего рода контролируемого эксперимента, проявляющего и усиливающего любое качество человеческой природы [Там же. С. 8—12].

Продолжая мысль Р. Парка, можно утверждать, что город является еще и уникальной культурной лабораторией. Употребление данной метафоры подчеркивает замкнутость города. Ведь любой город — это физически и административно ограниченное пространство, подразумевающее подобно лаборатории наличие особого «оборудования»: скопления определенных архитектурных и инженерных сооружений, необходимых для жизнеобеспечения населения. То есть базово город определяется как административное понятие, и решающую роль в ограничении городского ареала играют физические границы. Сделаем оговорку об относительном характере замкнутости и закрытости городов. Ведь влияние города, особенно крупного, распространяется далеко за его пределы, да и сам город далеко не всегда воз-

можно определить через наличие определенных физических границ. К примеру, с точки зрения топологического подхода, рассматривающего сущность города как систему устойчивых отношений, город (особенно явно это проявляется на примере крупного столичного города) остается таковым до тех пор, пока сохраняют устойчивое положение в отношениях с другими городами и центрами. «Шереметьево, Домодедово и Внуково делают Москву Москвой больше, чем многие объекты, географически расположенные на ее территории. Отсюда любопытный феномен экстерриториальности: то, что делает город X городом X, может не находиться в его географических границах» [1. С. 28].

Кроме того, метафора «лаборатория» подчеркивает нарочитую искусственность городской среды, жесткость, агрессивность «лабораторных» условий, несоразмерность города — особенно мегаполиса — человеку. Совершенно очевидно, что городская среда создана человеком в процессе исторического развития общественного производства, резко отличается от естественных экосистем и не существует сама по себе в отличие от природы. В равной степени городская жизнь кардинально отличается от традиционной, чувственно-эмоциональной крестьянской среды, с ее развитым социальным контролем и персонификацией взаимоотношений. О горожанине как человеку принципиально нового типа упоминал еще Ф. Энгельс [11], в дальнейшем эта мысль развивалась в рамках разных направлений научных исследований: социальной философии, философской антропологии и пр. Стоит, однако, отметить, что характеристики обитателя города менялись с течением времени. Так, О. Шпенглер характеризовал горожанина как нового кочевника, паразита, бесформенную текучую массу, подлинного человека фактов с развитым умом, но лишённого традиций, неверующего и бесплодного

[10. С. 71]. К. Лоренц критикует горожанина за гибель самых важных «человеческих» черт характера, равнодушие, бесчувственность, агрессию, душевную слепоту к прекрасному, порожденный современной культурой инфантилизм, индоктрилируемость, эмоциональную нищету и потерю связи с культурной традицией в вечной спешке и жажде денег [6]. Собственно, Лоренц рассуждает не о горожанине как таковом, а о типичном представителе «цивилизованного человечества», однако средоточием цивилизации как совокупности передовых культурных достижений или, напротив, антипод культуры (в продолжение взглядов Шпенглера) можно считать как раз крупные города. Тем самым Лоренц продолжает мысль Г. Зиммеля [5], который для характеристики образа жизни горожанина пользовался такими категориями, как «повышенная нервность», «пресыщенность», «одинокость», «математическая точность практической жизни» и др. В целом можно говорить о том, что подобное описание города и горожанина типично для эпохи модерна. Город в целом есть «квинтэссенция модерна в его противоположности традиционному обществу как аграрному и общинному устройству жизни» [4. С. 16]. На примере «Восьми смертных грехов» Лоренца и «Заката Европы» Шпенглера мы прекрасно видим, что и критика цивилизации модерна в первую очередь принимает форму культур-критики города.

Главное назначение лаборатории — научно-исследовательская, экспериментальная и творческая (в смысле разработки какого-то нового продукта) деятельность. По аналогии город ставит своеобразный эксперимент над человеком. М. Фаликман утверждает, что человек как биологический вид так и не эволюционировал для жизни в городе и вынужден приспосабливаться к условиям «эксперимента» здесь и сейчас [Там же. С. 121], что провоцирует состояние стресса и истощения ресурсов организма. Не случайно городская среда — то исследовательско-экспериментальное поле, которое привлекает многочисленную армию тех же психологов, занимающихся изучением особенностей познавательных процессов горожанина, специфических «городских» эффектов в работе определенных зон мозга и даже перестройки мозговых структур определенными типами активности, характерными для городского образа жизни.

Творческая же функция города как «лаборатории» заключается в том, что город порождает не только новый тип человека, но и новый тип общественных взаимоотношений. К примеру, Ф. Теннис выделяет в этом плане два ключевых понятия: общность и общество. Общностные

отношения он трактует как естественную, органическую, нерелективную связь между людьми, основанную на взаимной связи, взаимной зависимости и взаимной привязанности между людьми. Общественные же отношения характеризует как обусловленные определенной потребностью, необходимостью, но не другими людьми; это отношения, основанные на обмене, разумные действия разобщенных личностей, «которые до этого и сейчас во всем остальном друг от друга не зависели и не зависят, совершенно друг другу чужие, и вообще — как ранее, так и сейчас во всем остальном настроены по отношению друг к другу враждебно» [9]. Очевидно, что первый тип отношений возможен в семье или крестьянской общине, второй своего апогея достигает в поле вынужденного взаимодействия — большом городе, где расчет побеждает чувство, а обмен побеждает родство. Таким образом, города можно считать родиной политики, так как существование на ограниченном пространстве огромного числа людей с разными взглядами, целями, предпочтениями, уровнем образования, достатком, режимом дня влечет за собой необходимость договариваться друг с другом, поэтому «горожане обречены на политическую деятельность, если понимать под ней отстаивание своих интересов и достижение компромиссов с другими» [4. С. 30].

О роли городских обществ, а вернее, сообществ, заговорили в 1920-х гг. Причем именно представители чикагской школы, у истоков которой стоял упомянутый выше Р. Парк, одними из первых сняли антинорму «город-сообщество». В конечном итоге это вылилось в целый пласт исследований, доказывающих, что города нет, пока нет городского сообщества. Набор признаков, идентифицирующих сообщество как городское, может быть различен с точки зрения разных теорий. К примеру, Л. Вирт отмечал, что размер сообщества и административные границы поселения, плотность населения, его род занятий, наличие определенных физических сооружений, институтов и форм политической организации в данном случае имеют относительное значение. Куда большее значение он придавал гетерогенности городского населения, поверхностности, анонимности и мимолетности городских социальных связей, их утилитарной тональности и прочим характеристикам типичного «городского образа жизни» [3. С. 93—119]. В иных исследованиях можно встретить мнение, что в принципе некорректно говорить о наличии некоего городского сообщества и городского образа жизни, ведь город — это, по определению, средоточие большого числа сообществ (нередко «замыкающихся

в себе», выстраивающих границу друг между другом), характеризующихся более чем одним образом жизни [7]. Как бы то ни было, в середине XX в. формируется несколько направлений городских исследований, концептуализирующих роль городских сообществ, а параллельно начинают предприниматься попытки практического их создания путем проведения каких-то мероприятий или организации работы определенных городских пространств, в рамках которых могло бы найти для себя какое-либо сообщество, а также борьбы за «право на город» некоторых существующих, но ущемленных сообществ.

Если подобная концептуализация относительно неплохо работала в первой половине XX в., то в условиях современных, динамично и постоянно растущих мегаполисов эта идея быстро превратилась в клише [2]. Понадобился иной язык описания города и появилось понимание того, что город как раз дает человеку возможность не становиться частью какого бы то ни было сообщества (семьи, клана, сословия или того же «городского сообщества» в классическом понимании урбанистов), а оставаться индивидом. В данном случае подчеркивается, что город дает возможность сформироваться новому типу экономики, основанному на разделении труда и профессионализме, новому типу семьи, создание которой теперь вопрос не хозяйственного характера, а личного эмоционального выбора, и в целом освободиться от давления и власти общины. Собственно, эта мысль далеко не нова — подобные замечания прямо или косвенно встречались уже в классических исследованиях города рубежа XIX и XX вв. Принципиальной в этой теории является мысль о том, что в городах люди не страдают от одиночества, а напротив, ценят его и возможность не вступать ни в какие дополнительные коммуникации, кроме самых формальных функциональных взаимодействий и прохладных ритуалов вежливости [4. С. 18—22]. С другой стороны, город открывает нам возможность для выстраивания так называемых слабых связей, то есть деловой коммуникации — не слишком душевной, поверхностной и опосредованной разными церемониалами городской вежливости, зато весьма информативной и все более значимой в современном мобильном мире. Такой тип отношений позволяет формироваться так называемому «креативному классу» и обеспечивает высокую степень толерантности.

С этой точки зрения можно сказать, что город является носителем значений, способных так

или иначе символически «преодолеть» различия между конкретными и очень разными городскими жителями и сообществами. Таким образом, «идентитетом для городской идентичности выступает город, а не городское сообщество», а городскую идентичность можно охарактеризовать через «принадлежность к культуре» [7]. К примеру, А. Мусиездов, пытаясь обозначить содержание городской культуры как источника значений для идентификации с городом, называет город особой культурной формой, имеющей свою нормативную среду, идеологию, вещную среду и интерес. При этом он отмечает, что социальный интерес в городе носит функциональный характер и связан с обеспечением возможности реализации различных частных интересов и целей городских жителей. В контексте городской идеологии А. Мусиездов рассуждает о городе как об условии, площадке и носителе возможности для достижения целей, что актуализирует ценности активности, успеха, прогресса, развития, современности, мобильности, динамичности и т. п. Под нормативной средой подразумевается то, как следует относиться и вести себя по отношению к «своим» и «чужим» в городе. Поскольку городская среда абсолютно гетерогенна и представлена самыми разнообразными культурными образованиями, она является неким «общим знаменателем» городской нормативности (здесь вновь можно вернуться к теме толерантности как способности понимать относительность и своих собственных, и чужих культурных привычек и стереотипов, то есть готовности до определенной степени мириться с чем-то, что нам активно не нравится). Вещная среда города подразумевает свойство вещей быть знаками, символами, воплощениями представлений, что означает актуализацию демонстративности в использовании вещей. В этом смысле город характеризуется как привилегированное «место потребления» (в том числе потребления культурного), вследствие чего вещная среда города — это не только «инфраструктура» как средство удовлетворения потребностей, но и «реквизит» для выражения и культивирования собственной принадлежности [Там же].

Таким образом, город как «лаборатория» рождает не только новый тип личности, новые форматы взаимоотношений людей, но и выполняет культуротворческую функцию, порождая специфическую городскую культуру и становясь самой настоящей «культурной лабораторией».

Список литературы

1. Вахштайн, В. С. Пересборка города: между языком и пространством / В. С. Вахштайн // Социология власти. — 2014. — № 2. — С. 9—38.
2. Вахштайн, В. Социология города [Электронный ресурс] / В. Вахштайн // Постнаука. — URL: <https://postnauka.ru/faq/59648> (дата обращения 23.06.2017).
3. Вирт, Л. Избранные работы по социологии : сб. пер. / Л. Вирт ; пер. с англ. В. Г. Николаева. — М. : ИНИОН, 2005. — 244 с.
4. Горожанин: что мы знаем о жителе большого города / под ред. И. Фурмана. — М. : Strelka Press, 2017. — 216 с.
5. Зиммель, Г. Большие города и духовная жизнь [Электронный ресурс] / Г. Зиммель // Логос. — 2002. — № 3—4 (34). — URL: <http://magazines.russ.ru/logos/2002/3/zim.html> (дата обращения 23.06.2017).
6. Лоренц, К. Восемь смертных грехов цивилизованного человечества [Электронный ресурс] / К. Лоренц // А. И. Фет. Сборник переводов. — Sweden : Philosophical arkiv, 2016. — 633 с. — С. 18—94. — URL: http://aifet.com/books/transl_v1_Lorenz.pdf (дата обращения 22.06.2017).
7. Мусиездов, А. Город как культурная форма [Электронный ресурс] / А. Мусиездов // Социол. обозрение. — 2013. — Т. 12, № 3. — С. 121—136. — URL: https://sociologica.hse.ru/data/2013/12/31/1338705405/SocOboz_12_3_06_Musiyezdov.pdf (дата обращения 23.06.2017).
8. Парк, Р. Город как социальная лаборатория [Электронный ресурс] / Р. Парк ; пер. с англ. С. Баньковской // Социол. обозрение. — 2002. — Т. 2, № 3. — С. 3—12. — URL: https://sociologica.hse.ru/data/2011/03/04/1211598040/soc_oboz_2_3.pdf (дата обращения 22.06.2017).
9. Теннис, Ф. Общность и общество [Электронный ресурс] / Ф. Теннис ; пер. с нем. А. Н. Малинкина // Социол. журн. — 1998. — № 3—4. — С. 206—229. — URL: <http://jour.isras.ru/index.php/socjour/article/view/586> (дата обращения 22.06.2017).
10. Шпенглер, О. Закат Европы / О. Шпенглер ; пер. Н. Ф. Гарелина. — Новосибирск : Наука : Сибир. издат. фирма, 1993. — 592 с.
11. Энгельс, Ф. Положение рабочего класса в Англии. Большие города [Электронный ресурс] / К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Изд. 2-е. — М. : Госполитиздат, 1955. — С. 231—517. — URL: <https://www.marxists.org/russkij/marx/cw/t02.pdf> (дата обращения 22.06.2017).

Сведения об авторе

Голомидова Ольга Юрьевна — аспирантка, АНО ВО «Гуманитарный университет». Екатеринбург, Россия. o-minina@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2017. No. 7 (403).
Philosophy Sciences. Iss. 45. Pp. 73—77.*

THE CITY AS A CULTURAL LABORATORY

O.Yu. Golomidova

University for Humanities, Yekaterinburg, Russia. o-minina@mail.ru

City is analyzed through the metaphor of the laboratory as a closed space for experimental and creative activity. Like a laboratory the city is characterized by a relative isolation, deliberate artificiality, a certain rigidity and aggressiveness of the «experimental field» that generates a particular human nature, specific forms of communities and a particular urban culture.

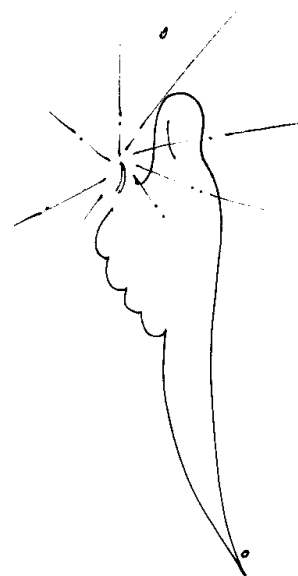
Keywords: *city, urban culture, cultural laboratory, citizen.*

References

1. Vakhshayn V.S. Peresborka goroda: mezhdru yazykom i prostranstvom [Reassembly of the city: between language and space]. *Sotsiologiya vlasti* [Sociology of Power], 2014, no. 2, pp. 9—38. (In Russ.).
2. Vakhshayn V. Sotsiologiya goroda [Sociology of the city]. *Postnauka*. Available at: <https://postnauka.ru/faq/59648>, accessed 23.06.2017. (In Russ.).
3. Wirth L. *Izbrannyye raboty po sotsiologii* [Selected works on sociology]. Moscow, 2005. 244 p. (In Russ.).

4. Furman I. (ed.). *Gorozhanin: chto my znayem o zhitele bol'shogo goroda* [Townsmen: what do we know about a resident of a big city]. Moscow, 2017. 216 p. (In Russ.).
5. Zimmel' G. Bol'shiye goroda i dukhovnaya zhizn' [Large cities and spiritual life]. *Logos* [Logos], 2002, no. 3—4 (34). Available at: <http://magazines.russ.ru/logos/2002/3/zim.html>, accessed 23.06.2017. (In Russ.).
6. Lorents K. Vosem' smertnykh grekhov tsivilizovannogo chelovechestva [Civilized Man's Eight Deadly Sins]. *Fet A.I. Sbornik perevodov* [A collection of translations]. Sweden, 2016. Pp. 18—94. Available at: http://aifet.com/books/transl_v1_Lorenz.pdf, accessed 22.06.2017. (In Russ.).
7. Musiyezdov A. Gorod kak kul'turnaya forma [The City as a Cultural Form]. *Sotsiologicheskoye obozreniye* [Sociological review], 2013, vol. 12, no 3, pp. 121—136. Available at: https://sociologica.hse.ru/data/2013/12/31/1338705405/SocOboz_12_3_06_Musiyezdov.pdf, accessed 23.06.2017. (In Russ.).
8. Park R. Gorod kak sotsial'naya laboratoriya [The city as social laboratory]. *Sotsiologicheskoye obozreniye* [Russian sociological review], 2002, vol. 2, no. 3, pp. 3—12. Available at: https://sociologica.hse.ru/data/2011/03/04/1211598040/soc_oboz_2_3.pdf, accessed 22.06.2017. (In Russ.).
9. Tennis F. Obshchnost' i obshchestvo [Community and society]. *Sotsiologicheskii zhurnal* [Sociological Journal], 1998, no. 3—4, pp. 206—229. Available at: <http://jour.isras.ru/index.php/socjour/article/view/586>, accessed 22.06.2017. (In Russ.).
10. Shpengler O. *Zakat Evropy* [The Decline of Europe]. Novosibirsk, 1993. 592 p. (In Russ.).
11. Engel's F. Polozheniye rabochego klassa v Anglii. Bol'shiye goroda [The position of the working class in England. Big cities]. *Marks K., Engels F. Sochineniya* [Essay]. Ed. 2. Moscow, 1955. Pp. 231—517. Available at: <https://www.marxists.org/russkij/marx/cw/t02.pdf>, accessed 22.06.2017. (In Russ.).

СУДЬБА РОССИИ В ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ



*Вестник Челябинского государственного университета. 2017. № 7 (403).
Философские науки. Вып. 45. С. 78—87.*

УДК 327.8
ББК 87

РОССИЯ: ЕДИНСТВО В МНОГООБРАЗИИ (материалы круглого стола по проблемам этноконфессиональной безопасности)

К участию в круглом столе по проблемам этноконфессиональной безопасности были приглашены ученые, преподаватели и религиозные деятели. Редакционная коллегия представляет их мнения по основным вопросам, которые требуют единого подхода, что позволит прийти к согласию и единству социального действия.

Ключевые слова: *безопасность, этноконфессиональная и духовная безопасность, национальная безопасность, межэтнические конфликты, нация.*

УЧАСТНИКИ:

Невелев Анатолий Борисович — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии факультета Евразии и Востока Челябинского государственного университета, Челябинск, Россия. filos@csu.ru

Шестаков Игорь — протоиерей, секретарь Челябинской епархии. eparhia74@mail.ru

Ринат Хаджи Раев — главный муфтий Уральского региона, председатель Регионального духовного управления мусульман Челябинской и Курганской областей, Россия. rdum_chel@mail.ru

Хайруллин Шамиль Шамильевич — кандидат педагогических наук, доцент, заведующий 4-й кафедрой гуманитарных и социально-экономических дисциплин филиала Военного учебно-научного центра Военно-воздушных сил «Военно-воздушная академия» в Челябинске, Россия. hairulin58@mail.ru

Барышников Сергей Геннадьевич — доктор философских наук, Челябинск, Россия. sg.baryshnikov@mail.ru

Камалетдинова Альфия Янаховна — кандидат педагогических наук, доцент, доцент кафедры философии факультета Евразии и Востока Челябинского государственного университета, Челябинск, Россия. allakamaletdinova@rambler.ru

Как вы трактуете понятие «безопасность»?

Раев Р. А. Проблема безопасности чрезвычайно сложна и важна и становится все более актуальной как в связи с усложнением внешнеполитической обстановки, так и в связи с растущим количеством угроз человеческой жизнедеятельности.

Безопасность — это широкое понятие. Это обеспечение защищенности жизненно важных интересов личности, общества и государства от внутренних и внешних угроз. Если говорить кратко, то безопасность — это основа жизни человека и правильного существования в этом мире. Безопасность — это естественное право человека на

безопасную жизнь в мире, государстве, обществе, семье. Человек — наместник Бога на Земле. Он является наивысшим творением Всевышнего. Это великая честь, достоинство и верность выполнения божественной миссии, это ответственность человека, являющаяся опорной силой развития человеческой цивилизации.

Шестаков И. В рамках современных исследований по вопросам безопасности можно выделить несколько основных подходов к истолкованию смысла понятия «безопасность». Оно может рассматриваться как комплекс представлений, в которых присутствует момент сравнения характе-

ристик, отражающих реальное и желаемое состояние человека, общества или государства. С точки зрения данного подхода понятие «безопасность» может пониматься как процесс и результат данного процесса. Состояние безопасности ассоциируется с осуществлением функции защиты жизненно важных интересов личности, общества и государства или с ее результатами. При этом безопасность рассматривается как результат сложного процесса обеспечения безопасности, как непрерывно реализуемая задача, связанная с поддержанием оптимальных параметров жизнедеятельности объекта, предвосхищением и противодействием различным угрозам. В рамках процессуального подхода к безопасности выделяют меняющиеся условия, алгоритмы и стадии (этапы) реализации мер по обеспечению безопасности в любых обстоятельствах. Кроме этого, данный подход позволяет рассматривать понятие «безопасность» как комплекс представлений, возникающих на основе определенных социальных отношений, которые характеризуются взаимным доверием, отсутствием у сторон агрессивных и злонамеренных устремлений. Чтобы закрепить отношения безопасности, гарантировать себя от их нарушения, между людьми, народами, государствами устанавливаются нормы и принципы безопасных взаимоотношений, заключаются договоры о мире, ненападении, коллективной безопасности.

Хайруллин Ш. Ш. Наше понимание «безопасности» — это прежде всего отсутствие опасности, то есть отсутствие факторов (условий), негативно влияющих на существование и прогрессивное развитие природы, общества, человека. Под негативным влиянием нами понимается все то, что уничтожает и разрушает природу, человека, общество, мешает их существованию и устойчивому развитию. Здесь хотелось бы вспомнить слова одной настоятельницы монастыря, это на первый взгляд, внешне простейшая формула жизни, но которая имеет огромный внутренний смысл. Сколько существует человечество, столько идет борьба добра и зла. Чаша весов постоянно колеблется то в одну, то в другую сторону, от победы зависит будущее человечества. Или это будет рай на земле, или ад. Каждый человек своими мыслями и делами вносит свой вклад в эту борьбу, непрерывно дополняя то одну, то другую чашу. По аналогии можно сказать, что опасность — это условия, которые усиливают зло в нашей жизни, а безопасность — это условия, которые способствуют добру.

Барышников С. Г. Подавляющее большинство исследователей раскрывают понятие «безопасность» через состояние некой защищенности

индивида, социальных слоев, государства, общества, и затем переходят к перечислению видов безопасности. В отдельных исследованиях авторы насчитывают уже более двух десятков таких видов безопасностей, которые, естественно, влекут за собой еще большее количество угроз.

Поэтому, если вести речь о научной формулировке понятия «безопасность», представляется, что социально-философское осмысление этого феномена должно быть осуществлено как на единичном (безопасность личности), так и на общем (безопасность государства, общества) уровнях социального познания.

При уяснении безопасности личности необходимо, на наш взгляд, исходить из теории социального действия. То есть любая человеческая деятельность в обществе складывается из вполне определенных и осуществляемых им социальных действий. Любые социальные события, явления, обстоятельства есть действия (как материальные, так и нематериальные) социальных индивидов либо их результат. Поэтому и безопасность индивида будет складываться из позитивных для него или негативных таких действий либо их результата, но и из собственно своих действий, позволяющих повысить (понизить) степень своей (личной) безопасности.

На единичном уровне социального познания безопасность личности — это совокупность определенных социально-политических, социально-экономических, исторических, культурных, нравственных, духовных и других, в том числе материальных, условий общественной жизни, существования индивида в конкретных пространстве и времени, позволяющих ему воспроизводить свои ценности (самовоспроизводиться) как на духовном, так и на материальном уровнях своего социального развития.

Такое определение, по нашему мнению, не только позволит расширить социально-философские рамки феномена безопасности на единичном уровне познания, но и создаст социально-философскую базу для определения понятия «безопасность» на уровне «общее». То есть полученные данные исследования позволяют проникнуть в социально-философскую сущность дефиниции «государственная безопасность», что, несомненно, наполняется более глубоким научным и прагматичным смыслом, на уяснении сущности которого предлагается остановиться более подробно.

Невелев А. Б. В основе существования живых объектов лежит производство и воспроизводство их жизнеобеспечивающих параметров, что, на мой взгляд, и есть безопасность. Опасность живому, а именно о ней прежде всего идет речь,

заключается в тенденциях, снижающих эти параметры. Жизнь человека, жизнь рода, нации, государства опирается на некоторый необходимый и достаточный их набор. Задача теоретического осмысления в этой связи заключается в фиксации того, без чего не существует каждый из названных защищаемых феноменов. Для человека как индивида ключевые параметры жизни связаны с его рождением, здоровьем, полноценной семьей, здоровьем родителей, материальной обеспеченностью семьи, перспективами образования, возможностями карьерного роста и т. д. Процветание рода выражается в расширенном воспроизводстве живого бытия людей, процветание нации обеспечивается уверенным экономическим ростом, обеспеченностью правовых механизмов регуляции жизни, развитием языка и языковой культуры. Государственная жизнь обеспечивается конструктивными выборными механизмами, представленностью разнообразных коренных интересов народа в партийно-политической структуре государства. Все попытки дестабилизации названных ключевых параметров жизни общества и человека несут угрозу и должны стать предметом пристального внимания именно с точки зрения безопасности.

Шестаков И. В условиях нарастающей глобализации, взаимозависимости государств и народов, наличия значительных арсеналов оружия массового поражения безопасность в системе социальных отношений становится неделимой. Все актуальнее принцип равенства безопасности в отношении всех членов общества и мирового сообщества. В силу этого возрастает необходимость как отдельным индивидам, так и более значительным социальным группам сдерживать свои инстинкты, ограничивать эгоистические и враждебные устремления, поддерживать правила мирного общежития.

Понятие «безопасность» может рассматриваться как ценность и цель, для реализации которой человек, общество или государство предпринимают определенные действия. В рамках данного подхода понятие «безопасность» выводится из анализа естественных потребностей человека, удовлетворение которых выступает в качестве цели его жизнедеятельности. Людям свойственно ощущать свою безопасность или небезопасность на основе тревожных сигналов и восприятий органов чувств, инстинктивных реакций организма, интуиции, то есть безопасность (небезопасность) в этом плане имеет значение субъективного представления индивидов об отсутствии (наличии) угроз своему существованию. Оно помогает корректировать линию своего поведения и избегать опасностей.

Возможность жить, не подвергая себя различным рискам и опасностям, высоко ценится в человеческом обществе. Это означает, что безопасность приобретает форму внутренней ценности и реализует себя в индивидуальном и общественном сознании. Характерно, что эта ценность имеет универсальный характер и признается в качестве фундаментальной всеми людьми, вне зависимости от их расы, национальности, пола, возраста, социального положения, хотя, естественно, существует определенный разброс мнений, отражающих степень предпочтений различных категорий людей. Часто он обусловлен влиянием той или иной ситуации. В мирных условиях, в достатке, в размеренной и спокойной жизни ценность безопасности отходит на второй план и не актуализируется. Социальные потрясения, бедствия, войны, террористические акты обостряют ее значение, выводят в число наиболее востребованных людьми и обществом.

Каковы пути (направления) обеспечения безопасности?

Барышников С. Г. Основные пути (направления) обеспечения безопасности напрямую зависят от степени реализации стратегических национальных приоритетов и эффективности функционирования системы обеспечения национальной безопасности государства, указанных в Стратегии национальной безопасности Российской Федерации до 2020 года. И их дополнительное перечисление, на наш взгляд, не увеличит объема и качества предмета поставленной проблемы.

Шестаков И. К такими направлениями можно отнести следующие:

- своевременное прогнозирование и выявление внешних и внутренних угроз безопасности РФ, реализация оперативных и долгосрочных мер по их предупреждению и нейтрализации;
- создание и поддержание в готовности сил и средств обеспечения безопасности;
- управление силами и средствами обеспечения безопасности в повседневных условиях и при чрезвычайных ситуациях;
- осуществление системы мер по восстановлению нормального функционирования объектов безопасности в регионах, пострадавших в результате возникновения чрезвычайной ситуации;
- участие в мероприятиях по обеспечению безопасности за пределами РФ в соответствии с международными договорами и соглашениями, заключенными или признанными РФ.

- подъем экономики страны, проведение независимого и социально ориентированного экономического курса;
- совершенствование системы государственной власти, федеративных отношений, местного самоуправления и законодательства, формирование гармоничных межнациональных отношений, укрепление правопорядка и сохранение социально-политической стабильности общества;
- обеспечение неукоснительного соблюдения законодательства всеми гражданами, должностными лицами, государственными органами, политическими партиями, общественными и религиозными организациями.

Хайруллин Ш. Ш. Путей обеспечения безопасности достаточно много исходя из оснований для классификации. В целом можно обозначить существующие угрозы и проблемы, связанные с природой, человеком и обществом. Эти проблемы всем известны, но наиболее острые сейчас экологические, угроза войны, в том числе ядерной, терроризм, болезни, голод и многие другие. К сожалению, те, от кого зависит судьба людей, вместо того чтобы объединиться для решения этих проблем, выбрали иной путь и тем самым двигают человечество к катастрофе.

Раев Р. А. Вопросами обеспечения безопасности, на наш взгляд, должны заниматься государство и институты гражданского общества. Это прежде всего система мер, направленных на профилактику, предотвращение и разрешение конфликтов (межэтнических, социальных, политических, межконфессиональных, внутриконфессиональных). И здесь на первое место выходит разработка законодательно-правовой базы и защита жизненно важных интересов, процессов и институтов этнополитического развития страны от деструктивного воздействия.

Используя комплексный подход к обеспечению безопасности (исторический, научный, духовный, религиозный, патриотический и т. д.), мы сможем сделать мир стабильным и безопасным, а также поднимем потенциал ислама. И в этом направлении наиважнейшей является духовно-просветительская работа в сфере изучения основ веры и различных культур народов России, в приобщении их к истинным духовным ценностям.

Барышников С. Г. В общественной жизни нет явлений, так или иначе не связанных с внутригосударственной и межгосударственной политикой, которая «творится через государственную власть», а потому с государственной политикой. Следовательно, государственная политика по своему содержанию есть отношение, в центре которого сто-

ит вопрос о сохранении и укреплении государства. Внутригосударственные и межгосударственные противоречия по поводу сохранения и укрепления государства составляют непосредственный источник существования государственной политики.

Поскольку государства в политике реализуют свои коренные потребности и интересы в системе всех общественных отношений во всех формах внутригосударственного и межгосударственного взаимодействия (борьбы и сотрудничества), постольку государственная политика по поводу обеспечения безопасности, будучи центральной частью политики в целом:

- во-первых, должна быть направлена на сохранение и упрочение государственной власти;
- во-вторых, осуществляться во всех формах борьбы за выживание (экономической, политической, духовной, социальной);
- в-третьих, обеспечивать возможность решения государственной властью материально-экономических, политических, духовных и социальных задач.

Касаясь проблем безопасности личности, необходимо обеспечение также позитивных условий для ее самореализации (самовоспроизводства), путей (направлений) обеспечения безопасности личности, то есть реализации ее интересов, в основе которых лежат ее жизненные ценности и которые позволят ей достичь общественно-политических целей в определенном пространстве и во времени в соответствии с имеющимися правами и свободами ее социального развития.

Обеспечение безопасности, в свою очередь, есть процесс создания благоприятных процессов, овладения индивидом необходимыми условиями собственного существования. Обеспечение безопасности субъекта есть создание условий, при которых реализовывались бы его личностные интересы, осуществлялись бы поставленные им цели, в основании которых лежат его ценности. Это, в свою очередь, значит, что безопасность есть такие условия, в которых субъекты сохраняют и воспроизводят свои ценности.

Невелев А. Б. Путь обеспечения безопасности — это прежде всего осознание необходимых и достаточных параметров процветания индивида и общества; они конституируют жизнеутверждающие цели деятельности и подбор средств их реализации. Развертывание целей в средствах и предметах соответствующей деятельности реализуется в продуктах и результатах. Методологически ясно, что разница между продуктами и результатами возвращает исследовательское внимание к исходным целям и позволяет их

предметно корректировать. Эта логика должна быть ключевой в сознании руководителей. Интересная практика обратной связи с людьми на местах при реализации управленческих целевых установок должна стать нормой социально-политической деятельности. Проблемы реальной жизни, систематически включаемые в поле рассмотрения, позволяют относительно обезопасить индивидуальную и общественную жизнь от деструктивных элементов.

Каковы сущностные элементы этноконфессиональной безопасности?

Раев Р. А. Этноконфессиональная безопасность — это составная часть национальной безопасности. Увеличение количества внутренних угроз, которое наблюдается в последнее время, связано прежде всего с этнополитическими и конфессиональными проблемами. Причин здесь много: разнообразие культур, языков, миграционные процессы на постсоветском пространстве, нежелание народов интегрироваться в другие культуры и языки. Все это создает сложную этническую и конфессиональную картину России. От решения вопросов в полиэтнической и многоконфессиональной среде зависит безопасность государства в целом. Если говорить о конфессиональной безопасности отдельно, то мы понимаем ее не только как предотвращение конфликтов на религиозной почве, но и как создание условий для полноценного развития различных конфессий, их равноправия, сохранения религиозной идентичности как целых народов, так и отдельной личности. Кстати, такие благоприятные условия созданы в Челябинской области, поэтому Южный Урал — это регион без конфликтов на национальной и религиозной почве.

Еще одним важным фактором обеспечения этноконфессиональной безопасности является образование и просвещение. Ведь не секрет, что отсутствие элементарных знаний и представлений о другой культуре и религии, и тем более о своей, приводит не только к элементарному непониманию, но и к враждебности, агрессии и насильственным действиям. Умный, образованный и просвещенный человек никогда не будет националистом, просвещение и национализм — вещи несовместимые. Невежество в религиозной среде является особо опасным явлением, так как религиозное чувство — это наиболее тонкая и болезненная сфера в жизни человека. Невежество порождает зло, в его основе лежит непонимание и неуважение других людей, наций и народов.

Шестаков И. Под элементами этноконфессиональной безопасности следует понимать сово-

купность угроз в сфере межэтнических и межконфессиональных отношений и методов (способов) противодействия таким угрозам.

К таким угрозам относятся прежде всего наличие политико-экономических (в частности, громадное и все нарастающее социальное неравенство), социально-психологических (нарастание аномии и т. д.), этнических (в частности, критическая недооценка роли русского народа как государствообразующего и т. д.), религиозных (наличие деструктивных религиозных культов и маргинальных деструктивных групп внутри традиционных конфессий), медико-биологических (инструментальные исследования в этой сфере совершенно не ведутся) предпосылок формирования конфликтов в этноконфессиональной сфере и недостаточные (а часто просто неадекватные), запаздывающие меры реагирования со стороны государства и общества.

Хайруллин Ш. Ш. Этноконфессиональная безопасность, по нашему мнению, — это отсутствие угроз, влияющих на существование и развитие этносов и конфессий. Исторически сложилось, что наша страна многонациональная и многоконфессиональная. Все наши нации и народности имеют возможности для сохранения и развития своей культуры, языка, традиций. Причем живем мы вместе, основываясь не на терпимости (толерантности), а на дружбе и взаимопонимании и потому, что не разделяем людей на своих и чужих, мы — одно неразделимое целое. У нас не вызывают удивление смешанные браки, мы с удовольствием отмечаем как православные, так и мусульманские праздники, едим блюда кухонь разных народов, и это для нас нормально. Несомненно, в этом сила нашего общества и государства. Враги понимают, чтобы уничтожить нас, россиян, и Россию, сделать ее слабой и зависимой, необходимо прежде всего разрушить это единство, вбить клин, вызвать вражду между представителями различных наций, народностей и вероисповеданий.

Невелев А. Б. Этноконфессиональная безопасность предполагает некоторое предметное ядро, которое составляет совокупность ценностей этноса или религиозной общности. Я бы назвал это ядро «свято место». Категория святого, думаю, здесь более чем уместна. И этноконфессиональная безопасность — это прежде всего система защиты святого для данного народа или религиозной общности. Существуют различные теоретически осмысливаемые системы ценностей. В частности, интересна система ценностей М. Шелера — «ордо аморис».

Камалетдинова А. Я. Безопасность этноса — это избегание конфликтов, которые разди-

рают целостность и отдельной личности, и нации в целом. Каково понятие нации в современном мире? П. Сорокин, отец-основатель американской социологии, заложил современное понимание категории «нация». «Нация является многосвязной (многофункциональной), солидарной, организационной, полузакрытой социокультурной группой, по крайней мере отчасти осознающей факт своего существования и единства. Эта группа состоит из индивидов, которые:

- 1) являются гражданами одного государства;
- 2) имеют общий или похожий язык и общую совокупность культурных ценностей, происходящих из общей прошлой истории этих индивидов и их предшественников;
- 3) занимают общую территорию, на которой живут они или жили их предки»¹.

П. Сорокин утверждал, что нация возникает вместе с развитием буржуазных отношений и национальных государств. В таком прочтении нация понимается как социально-политическая, а не этническая категория, существенным признаком является не ДНК и кровь, а общность социокультурных ценностей. Граждане, образующие нацию, имеют разные политические, религиозные, экономические и другие интересы. Его подход предпочтительнее в нашем понимании, потому что объединяющим началом нации являются не конфессиональные и экономические интересы (в противовес культурно-исторической концепции Н. Я. Данилевского, О. Шпенглера, А. Тойнби, выделяющих в качестве объединяющих социальных признаков четыре вида деятельности: религиозную, культурную, политическую и общественно-экономическую). Согласно культурно-исторической концепции начала XX в., различия в культурных и конфессиональных предпочтениях могут разрушить единство общества. В то же время П. Сорокин утверждал, что на целостность и стабильность нации эти различия повлиять не могут (примером устойчивости может служить российская нация). Единство нации проявляется в общности интересов, выражением которых является национальное государство, его процветание, безопасность и развитие. Таким образом, без государства нет нации.

В международных отношениях каждое государство преследует свои национальные интересы, желая защитить свой суверенитет. Понятие

«национализм» окрашено негативно, когда речь заходит о чувстве национального превосходства (в недавнем прошлом арийцы над славянами, в наши дни американцы над европейцами) или о чувстве ненависти между этносами, порой уходящем далеко вглубь веков. Когда же речь заходит о сохранении национального суверенитета, понятие «национализм» трактуется позитивно. Среди различных видов «национализма» П. Сорокин особо выделяет *этнический национализм*, характеризующий борьбу этноса за создание собственного государственного образования (удавшийся пример с Абхазией, продолжающаяся борьба Северной Ирландии и т. д.). Из характеристики этого вида национализма мы делаем важнейший вывод: без государства нет нации. Не случайно Г. В. Ф. Гегель писал, что народ без государственного образования не может рассматриваться как политический народ. Поэтому национальные конфликты и национально-освободительные войны всегда преследуют цель создания единого национального государства, в котором народы живут в согласии.

Что вы понимаете под духовной безопасностью?

Раев Р. А. Я понимаю духовную безопасность как возможность человека свободно проявлять свои идеалы, ценности, интересы, в том числе и в религии, как защиту духовных ценностей отдельного человека от любых вредных и деструктивных воздействий, способных нанести вред человеку и обществу. Яркий пример такого воздействия — зомбированные молодые люди, которые под ложной идеей всемирного халифата, внушенной извне, без оглядки отдают свои молодые жизни, унося с собой и жизни ни в чем неповинных людей. Здесь налицо угроза не только самим молодым людям, но и обществу, и государству в целом. Поэтому духовная безопасность — это не личное дело каждого отдельного гражданина страны, это дело всего государства и основа для безопасности вообще.

Духовная безопасность подразумевает обеспечение безопасного духовно-нравственного развития человека и гражданина, сохранение и укрепление духовно-нравственных ценностей общества, народов и последователей традиционных конфессий (мировых религий), являющихся базисными ориентирами в развитии любого цивилизованных общества.

Шестаков И. Духовная безопасность — это система условий и мер, которая позволяет обществу сохранить свою цивилизационную, культурную идентичность и транслировать ее следующим поколениям.

¹ Сорокин П. А. Основные черты русской нации в двадцатом столетии // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. Н. А. Бердяев, Б. П. Вышеславцев, В. В. Зеньковский, П. А. Сорокин, Г. П. Федотов, Г. В. Флоровский. — М., 1990. С. 464.

Хайруллин Ш. Ш. Соглашаясь с позицией отдельных авторов, определяющих духовную сферу жизнедеятельности общества как сферу, в которой реализуются духовные потребности человека, можно очертить круг проблем, связанных с духовной безопасностью, иначе говоря, с наличием опасностей, угроз в духовной сфере и их влиянием на условия существования и развития страны. О каких опасностях идет речь? Их достаточно много, но их можно объединить одной фразой — «духовный кризис общества». И речь не об отношении к религии, не о культурном уровне наших граждан, а о духовном здоровье российской нации. Посмотрите, какие сейчас насаждаются ценности в обществе через СМИ, через моду, через кинофильмы и прочее, ценности общества потребителей, материальная (предметная) сторона стала определяющей. Качество жизни, успех в жизни связывается только с наличием (или отсутствием) материальных благ. Причем цель оправдывает средства, и как стать успешным, значения не имеет. Перекося в сознании, мировоззрении людей, особенно молодых, привели к чудовищным результатам. Человек труда, тот, кто честным трудом зарабатывает на жизнь, стал «неудачником» и изгоем. О нем не пишут в газетах и журналах, он не популярен в Интернете, о нем не снимают кино. Зато активно рекламируется «красивая жизнь», на первое место в СМИ вышли «мальчишки-мажоры», «светские львицы» и остальные «прожигатели жизни». Капитализм проник во все сферы жизни общества, коммерциализации подверглись даже те отрасли, где формируется духовность человека (образование, культура).

Другая очень опасная проблема — воздействие на сознание наших граждан извне. Начиная с конца XX в. и по настоящее время в мире борьба в духовной сфере усиливается и приобретает одно из решающих значений. Все наблюдаемые нами «цветные революции», современная Украина — яркий пример результативности психологических, информационных и разных других «войн», а по сути достижения нужных (политических, военных, экономических и др.) целей и нужного поведения людей через воздействие как на индивидуальное сознание гражданина, так и на общественное сознание в целом. И удар наносится в самое слабое место — по неокрепшему, несформированному мировоззрению, по молодежи, чье становление проходило и проходит в условиях «дикого капитализма», социального расслоения общества и поиска новых жизненных ориентиров. Что может духовно нас обезопасить? Предложений достаточно много, это и вера, и культура, и история страны. Были предложения духовно объ-

единить россиян на основе национальной идеи. Какой? В качестве варианта — на основе патриотизма. Идея хорошая и правильная, любовь к Родине была и должна остаться объединяющей силой нашего государства, основой для становления новых поколений россиян. Но патриотизм предполагает не только идеи, но и практические действия, причем на всех уровнях. И здесь важно, чтобы «верхи» стали примером для нации и не скомпрометировали национальную идею своими делами (вывоз и размещение капитала за границей, организация производств, покупка спортивных клубов, недвижимости, обучение и лечение за рубежом и т. д.).

Камалетдинова А. Я. Духовный (культурный) национализм стоит на защите культурных традиций и ценностей. Духовное производство — это постоянное воспроизводство национальных ценностей, получивших одобрение всех граждан государства. В современных условиях это защита традиционных социокультурных ценностей, в противовес либеральным ценностям, насильно навязываемым нации мировым сообществом, отставание национальной уникальности российского общества в глобализирующемся мире вопреки усредненности и унификации.

По каждому из видов национализма может развернуться борьба. Опираясь на учение П. Сорокина, попытаемся описать причины межэтнических конфликтов, имеющих комплексный характер (единство экономических, духовных, политических и др.). Анализируя современное состояние межэтнических конфликтов на Западе, можем констатировать, что при наличии всех факторов на первый план очень часто выдвигаются проблемы языка (утверждение украинского как национального в ущерб русскому языку); традиционных и нетрадиционных ценностей (вопросы семьи и брака); религиозные противостояния; несовпадение культурного образа жизни коренного населения и иммигрантов и т. д.

Казалось бы, перечень причин не просто выявлен, но и выработан механизм их ликвидации. Почему же межэтнические конфликты, переходящие очень часто в открытое противостояние, являющиеся подчас основой экстремизма, продолжаются?

Во-первых, неравномерное развитие национальных окраин, что влечет за собой различия в социальных структурах (окраина не только государства, но и области, края).

Во-вторых, забываются традиционные отрасли производства, что приводит к перепрофилированию производства, а тем самым изменению традиционного образа жизни (осознанию второсортно-

сти этноса). Традиционные отрасли производства очень часто поддерживались национальными традициями, языком, одеждой и др.

В-третьих, рост уровня жизни граждан государства приводит и к росту национального самосознания этноса («маленькие» по численности народы хотели бы, чтобы их голос был услышан и их интересы были учтены).

В-четвертых, бюрократизация социальных институтов подчас вызывает у этнического меньшинства недовольство (на этом очень часто играют поджигатели цветных революций, организаторы террористических актов и переворотов).

В-пятых, глобализация средств массовой коммуникации неизбежно приводит к закрытию инфрмструктур, носящих узкую, как ошибочно представляется, направленность, отражающих особенное какой-то национальности.

В-шестых, обезличивание представителей этноса, не знающих порой родной язык, особенности традиций, обычаев и культуры своей национальности. На территории России это произошло с евреями, немцами, татарами и другими носителями разных национальностей.

В чем суть национальной безопасности?

Барышников С. Г. Считается, что термин «национальная безопасность» был введен Т. Рузвельтом. В Российском законодательстве «национальная безопасность» — как термин — была употреблена в Федеральном законе «Об информации, информатизации и защите информации» 1995 г., и в 1996 г. его определение использовано в первом послании Президента Российской Федерации Федеральному Собранию «О национальной безопасности».

Как представляется многим исследователям проблем безопасности, понятие «государственная безопасность» чаще всего связывается с приоритетом государства, а понятие «национальная безопасность» — личности.

Содержание понятия «выживание государств» определяется понятием «социальная (общественная) безопасность» — отношениями сохранения и укрепления жизнедеятельности конкретно-исторического организма, которые возникают и существуют во взаимодействии природы и общества, диалектическом единстве природного и социальных факторов, а также во взаимодействии (взаимном воздействии) внутренних социальных сил (внутригосударственном взаимодействии) и взаимодействии государств на международной арене (межгосударственном взаимодействии).

Отсюда следует, что содержание проблемы выживания государств раскрывается выяснением

сущности социальной (общественной) безопасности в неразрывном единстве ее двух составных частей — социально-природной и социально-политической, а решение проблемы выживания государств осуществляется в государственной политике, результатом которой является безопасность государства как важнейший, необходимый фактор безопасности социального организма в целом.

Государство осуществлением своих функций обеспечивает социальную, общественную безопасность, сохранение и укрепление жизнедеятельности как отдельных субъектов и общественных отношений (связей), так и социального организма в целом на внутригосударственном и межгосударственном уровнях современного исторического процесса. Отсюда следует вывод о том, что для выполнения своих функций в социальном организме государство должно прежде всего осуществлять функции своей собственной безопасности, и вывод о том, что безопасность личности (человека), нации, страны и безопасность социального организма (общества) в целом находятся во взаимной обусловленности и определяются безопасностью функций государства во всех сферах жизнедеятельности социального организма.

Национальная политика есть отношение между нациями по всем вопросам их бытия, но прежде всего по вопросу равноправия наций, от решения которого зависит решение всех других национальных вопросов. Национальные отношения — это те же самые внутригосударственные и межгосударственные отношения, но имеющие национальную оболочку.

Отсюда следует, что национальная безопасность государств характеризуется установлением таких национальных отношений, которые находились бы в соответствии с природой и национальным характером данных государств, следовательно, национальная безопасность обусловлена состоянием государственной власти, ее укреплением или ослаблением. В этом обстоятельстве заключается структурная связь национальной безопасности и политики государственной безопасности.

Суть этой связи заключается в том, что ослабление или укрепление национальной безопасности государств осуществляется в той мере, в какой происходит ослабление или укрепление их политической, экономической и идеологической безопасности в зависимости от осуществляемой политики государственной безопасности.

Хайруллин Ш. Ш. Содержание понятия «национальная безопасность» и условия, ее обеспечивающие, раскрыты в документе, утвержденном Указом Президента от 31 декабря 2015 г. № 683

«Стратегия национальной безопасности Российской Федерации». В нем отмечается: «Национальная безопасность Российской Федерации — состояние защищенности личности, общества и государства от внутренних и внешних угроз, при котором обеспечиваются реализация конституционных прав и свобод граждан Российской Федерации, достойные качество и уровень их жизни, суверенитет, независимость, государственная и территориальная целостность, устойчивое социально-экономическое развитие Российской Федерации. Национальная безопасность включает в себя оборону страны и все виды безопасности, предусмотренные Конституцией Российской Федерации и законодательством Российской Федерации, прежде всего государственную, общественную, информационную, экологическую, экономическую, транспортную, энергетическую безопасность, безопасность личности».

Раев Р. А. Все виды безопасности — и этноконфессиональная, и духовная — являются составной частью национальной безопасности. Нацию составляет народ, который имеет право быть защищенным от всех угроз, который имеет конституционное право на свободу, достойный уровень жизни, суверенитет, свою защищенную территорию и возможность развития как единая нация. Безопасность народа — это и есть безопасность государства и его жизнедеятельности в целом. Невозможно говорить отдельно о том или ином виде безопасности. Человек, общество, государство — это единый организм. И обеспечение его безопасности позволяет нашему обществу и государству устойчиво развиваться и идти вперед.

Камалетдинова А. Я. Государственный национализм предполагает приоритетную защиту национальных интересов (экономических, духовных, политических) в условиях глобализирующегося мира при объявлении России санкций. Экономические интересы предполагают защиту национальной экономики. Внешняя политика стоит на защите национальных политических интересов (определение Россией стратегических партнеров для того, чтобы избежать однополярности в мире). Философское сообщество России, думаю, все-таки приоритетной считает защиту духовных интересов граждан. Надо сохранять то особенное, что отличает российский народ в его единстве многообразия национальных культур, языка, конфессий.

Представляют ли угрозу нетрадиционные религиозные организации?

Шестаков И. Да, представляют. Эти угрозы могут быть обозначены по крайней мере в трех сферах:

- духовной, поскольку духовно дезориентируют людей;
- психологической, поскольку, как правило, ломают психику людей с целью их психологической и материальной эксплуатации, служат триггерами психических расстройств;
- являются филиалами разведок, агентами влияния или инструментами мягкой силы иностранных государств.

Раев Р. А. Да, представляют, и опыт последних постсоветских лет этому доказательство. Этноконфессиональные факторы являются важной составляющей внутривнутриполитической и социальной стабильности государства. Притом что все конфессии в стране имеют равные права, опыт показал, что только традиционные для России конфессии лежат в основе ее истории и культуры и являются действительно ее частью. Учения, привнесенные искусственно извне, являющиеся чуждыми нашим народам, приносят вред людям, обществу и государству. Они опасны и деструктивны, так как несут с собой чуждую идеологию, насилие и агрессию. Любое искусственное навязывание чего-либо, а тем более если речь идет о духовных ценностях, губительно для народа. Более того, культура и религия народов России тысячелетиями складывалась и развивалась вместе, сообщая, взаимообогащая и дополняя друг друга. Поэтому любое чуждое влияние либо вмешательство извне в культурные и этноконфессиональные процессы разрушают сложившиеся веками гармонию и согласие. За примерами далеко ходить не надо. Это, вновь повторяю, события постсоветской эпохи развития нашей страны, когда зарубежные эмиссары массово начали воздействовать на умы наших граждан своими фундаментальными и агрессивными идеологиями, ничего общего не имеющими с ценностями традиционного ислама.

Хайруллин Ш. Ш. В соответствии с российским законодательством деятельность любых организаций, наносящих вред физическому и психическому здоровью человека, запрещена. Здесь можно было бы добавить — и духовному здоровью человека и общества. Поэтому те организации, в том числе религиозные, которые такую угрозу создают, не должны существовать в нашей стране.

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2017. No. 7 (403).
Philosophy Sciences. Iss. 45. Pp. 78—87.*

RUSSIA: UNITY IN DIVERSITY

(Notes from the Round Table on the Problems of Ethno-Confessional Security)

To participate in the Round table on the problems of ethno-confessional security was attended by representatives of the Chelyabinsk Diocese of the Russian Orthodox Church, the Regional spiritual administration of Muslims of Chelyabinsk and Kurgan regions, regional branch of the Russian philosophical society, VUNTS air force and educational institutions. The editorial Board has selected the participants on the main issues which require an integrated approach, to arrive at harmony and unity of social action.

Keywords: *security, ethnoreligious and spiritual security, national security, ethnic conflict, nation.*

PARTICIPANTS:

A.B. Nevelev — Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia. filos@csu.ru

Igor Shestakov — Chelyabinsk diocese, Chelyabinsk, Russia. eparhia74@mail.ru

Rinat Raev Hadzhi — Chief mufti of the Urals region, the Regional Chairman of the spiritual administration of Muslims of the Chelyabinsk and Kurgan areas, Chelyabinsk, Russia. rdum_chel@mail.ru

Sh.Sh. Khairullin — Branch of Military educational scientific center of Military and air forces of “VVA”, Chelyabinsk, Russia. hairulin58@mail.ru

S.G. Baryshnikov — Chelyabinsk, Russia. sg.baryshnikov@mail.ru

A.Ya. Kamaletdinova — Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia. allakamaletdinova@rambler.ru

УДК 1(091)
ББК 87.3(2)

ВОЗМОЖНОСТЬ САМОСОЗНАНИЯ: ИСТОРИКИ ФИЛОСОФИИ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ¹

О. А. Власова

Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия

Предлагается детальное рассмотрение современной отечественной историко-философской ситуации. Приводится аналитический обзор публикаций, событий и дискуссий в истории философии, выделяются факторы, детерминирующие ее трансформации, исследуется восприятие сложившегося положения дел самими историками философии. Сделан вывод о том, что в последние годы на отечественной сцене оформляется активная фигура историка философии, призывающего к дискуссиям и проблематизирующего свое ремесло. Актуальная ситуация истории философии трактуется как ситуация рождения самосознания историков философии.

Ключевые слова: *история философии, самосознание, историки философии, ситуация.*

Историки философии в разные возрасты нашей страны всегда были некоей обособленной и относительно закрытой группой, отличающей себя от тех, кто посвящал себя исследованию современных проблем и ответам на вызовы времени. Они открывали границы, казалось бы, закрытой страны, своими переводами доносили до широких философских и философствующих масс древние и совсем недавние идеи, классические и пока еще неизвестные имена. За последнюю четверть века многое изменилось: стали доступны тексты и свободны интерпретации. История философии погрузилась в экстенсивный поиск, в ней по-прежнему много пробелов и проблем, но важно другое: сейчас, в ситуации свободной работы с прошлым, историкам философии открывается возможность самосознания — осознания оснований своего ремесла, его стратегий и вариантов, границ и национальных путей.

История философии и историки философии

В последние годы на отечественной сцене вырисовывается новый образ, активная фигура историка философии, призывающего к дискуссиям и проблематизирующего свое ремесло. Мы здесь повторяем путь философии Запада, которая на фоне развития герменевтики и дискуссий о методологии гуманитарных наук еще век назад начинает говорить о специфической работе историка философии, о его роли в формировании облика прошлого, сравнивает ее с ролью историка и филолога, в общем, одновременно с укреплением

истории философии как профессиональной отрасли активно осмысляет статус ее специалиста. «Немецкий» герменевтический поворот истории философии отзывается во французских дискуссиях об историке философии как «продолжателе интуиции» и «претенденте» философа, в англо-американских спорах об «анахронизме» и степени конструктивности или историчности той реконструкции, которую историк философии осуществляет.

В России до недавнего времени активизации историков философии препятствовало не только характерное для советской традиции обезличивание истории философии и связывание ее с философским «процессом», но и уход от субъективизма. В постсоветские времена маятник словно бы качнулся в противоположную сторону, и на фоне увлечения «экзистенциализмом», «интуитивизмом» и «постмодернизмом» историк философии освободил себя от диктата обезличенной объективности, что и стимулировало некоторое обсуждение практики истории философии. Обозначаемое движение заметно — по проектам, переводам, конференциям и семинарам, публикациям, в которых историки философии начинают говорить о себе: не о воскрешаемом ими прошлом, а о том, какую роль суждено исполнять им самим, о том, что они делают.

Неудивительно, что тон задают историко-философские лекционные курсы крупных философов XX в., которые активно переводятся и издаются. Достаточно упомянуть лекции по античной и немецкой классической философии М. Хайдеггера, а также поздние лекции и ранние семинары Фуко, в центре разбирательства которого все та же античность. Эти курсы выводят фигуру философа как

¹ Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда (проект № 17-18-01440 «Антропологическое измерение истории философии»).

активного творца историко-философской интерпретации и словно бы зовут за собой.

Публикуются курсы и отечественных историков философии: к примеру, уже давние лекции М. Мамардашвили, В. В. Бибахина, А. В. Ахутина или совсем недавние курсы и их материалы А. Н. Муравьева и А. Г. Погоняйло. Все они предлагают не просто изложение основных вех историко-философского процесса, но и попытку авторского осмысления свершившегося прошлого как ожившего «сейчас», в интерпретации историка философии. Они так же, как и переводные документы западных философов, показывают уникальную ситуацию историка философии в разные времена: в эпоху СССР (Мамардашвили), постсоветской России (Бибахин), нынешнее время (Погоняйло и Муравьев).

Отдельный жанр — это беседы и воспоминания, статьи и книги-рефлексии историков философии о минувших годах и о том, каково это было — быть историком философии, какую роль их ремесло играло в жизни. Здесь следует вспомнить недавние книги Н. В. Мотрошиловой о советской философии, интервью специалистов в разных периодах истории философской мысли¹.

В этих повествованиях от первого лица оживает не столько историко-философский процесс, сколько тонкости жизни людей, которые превращают его поддержание в дело своей жизни.

Перспективу «первого лица» формирует и обращение к методологическим работам западных историков философии, многие из которых, к сожалению, не переведены на русский язык. Здесь стоит назвать аналитические статьи И. С. Вдовиной, И. И. Блауберг, И. Д. Джохадзе, А. А. Кротова, Л. Б. Макеевой, А. В. Дьякова о французской и англо-американской традиции историко-философских дебатов последнего века. Совсем недавно, в 2016 г., вышел перевод работы Ричарда Рорти «Историография философии». В 2015 г. в составе издания книги Брейе о Плотине была опубликована важная статья «Как я понимаю историю философии» [4], когда-то запустившая обсуждение историко-философской практике во Франции.

Конечно, проблемы практики и методологии истории философии в последние годы обсуждаются в рамках книжных и статейных публикаций. Среди первых следует назвать классические работы В. В. Соколова и Т. И. Ойзермана, исследования русской философии Т. Г. Щедриной, среди второй группы — краткие работы А. А. Кротова, В. Куренного, Ф. Е. Ажимова и др.

¹ См., напр., рубрику «Дискурс: беседы с философами» журнала современной зарубежной философии и философской компаративистики «Хора».

Однако примечательно, что публичные научные мероприятия последних лет показывают больший интерес, чем публикации. Так, проблемы статуса, преподавания истории философии неоднократно обсуждались в рамках дискуссионных панелей и круглых столов в журналах «Вопросы философии», «Философские науки», «История философии», философских сериях журналов «Вестник МГУ» и «Вестник СПбГУ».

Кафедра истории философии Института философии (философского факультета) СПбГУ в рамках традиционных Дней Петербургской философии проводит конференцию «Философия истории философии» с разными темами («Обязательность и навязчивость исторического», «Современные стратегии историко-философских исследований», «История философии в системе университетского образования» и пр.), но с неизменно разворачивающимся обсуждением не только частных, но и общих методологических проблем. Уже несколько лет на философском факультете РГГУ проводятся декабрьские конференции, традиционно посвященные «общетеоретическим и методологическим проблемам историко-философских исследований». Это проблемы соотношения истории и философии в истории философии (2000, 2015), ее социокультурного контекста (2012), национального своеобразия философских традиций (2006, 2009, 2014) и языка философии и истории философии (2010) и пр. Философский факультет МГУ в своих тематических историко-философских конференциях уделяет немало внимания методологическим вопросам. Достаточно привести в пример недавние конференции «Московский университет и историко-философские штудии» в рамках празднования 75-летия воссоздания философского факультета в структуре Московского университета (2017), «Философия Лейбница и ее современное значение: к 370-летию со дня смерти философа» (2016), «Мишель Фуко: субъект настоящего» (2016).

В ноябре 2012 г. Институтом философии РАН была проведена научная конференция «История философии: вызовы XXI века», первоначальная концепция которой предполагала обращение к наиболее дискуссионным проблемам истории философии, ее теории методологии, специфики как особой отрасли философского знания, ее форм, трансформации ее образа в современном мире [8]. С 2014 г. развивается совместный проект Института философии РАН и библиотеки Ф. М. Достоевского «Анатомия философии: как работает текст» — цикл семинаров и лекций, в которых историки философии, философы обращаются к идеям, традициям, текстам и в актуальной

ситуации разворачивают для широкой общественности историко-философский дискурс. С того же времени в Институте философии функционирует семинар «История философии: наследие и проект, целью которого, как обозначают организаторы, является «регулярное обсуждение актуальных методологических и теоретических историко-философских проблем». В 2015 г. там же была инициирована дискуссия о малых формах философского творчества как специфическом поле разворачивания истории философии и самовыражения историка философии [7].

Этот краткий обзор переводов, публикаций и мероприятий показывает постепенно укрепляющуюся в отечественной ситуации жажду историко-философских дискуссий. 1990-е гг. принесли истории философии тексты и ранее недоступные регионы, и их историко-философский поиск можно охарактеризовать как «экстенсивную» жажду открытий. 2000-е гг. обнаруживают желание проработки практики, разговора о методе, который уже не может опираться на советскую традицию и должен быть обновлен. Они, что более важно, показывают желание историков философии обсудить собственную ситуацию, «интенсивную» жажду рефлексии. Почему так происходит, куда эта жажда может привести отечественную историю философии и каковы ее основные проблемные точки — вот наиболее актуальный сейчас вопрос.

«Ситуация» самосознания

У Карла Ясперса — философа, которой для истории философии и историков философии сделал немало и о котором мы будем вспоминать не раз, — есть очень функциональный концепт — «ситуация». Он использует его для характеристики исторически определенного положения дел, которое задает мировоззрение людей, способ поведения [15]. Это понятие связывает общее и индивидуальное, личностное и социальное, духовное и душевное. Ситуация, говоря в общем, есть поле сознания и самосознания, то есть то, в тотальности чего мы обнаруживаем себя и в чем мы живем. Уже в своих первых философских работах (к примеру, в «Духовной ситуации времени») Ясперс говорит о ситуации как о том, что определяет нашу свободу, спектр наших реакций, что ограничивает диапазон возможностей и поэтому требует описания и осознания [14. С. 335]. Его знаменитые пограничные ситуации — крайний вариант ситуации как таковой.

Для истории философии и для самих историков философии положение дел недавних десятилетий и последних лет складывается не то чтобы в не-

благоприятную (или пограничную), но в специфическую ситуацию. И ситуация эта расчерчивается сразу несколькими параметрами.

Положение российской истории философии отличается от такового за рубежом: история философии часто оказывается гораздо более востребованной, более актуальной, чем попытки авторского осмысления современности. Э. Ю. Соловьев описывает распространенное в широких философских кругах мнение: «В предшествующие, застойные годы... из-под пера историков философии то и дело выходили тексты шокирующе злободневные» [13. С. 92]. К этому мнению присоединяется Ю. В. Синеокая: «Важно, что в советский период советской истории именно в области истории философии были созданы признанные сегодня духовные, научные и нравственные произведения, пережившие свое время и представляющие несомненный интерес для развития философского знания наших дней» [12. С. 138].

По специальности «История философии» до сих пор защищается минимальное количество кандидатских и докторских диссертаций, а историки философии по-прежнему несут понимание элитарности своей специальности в ряду других специалистов от философии. «У нас в стране... история философии была и остается элитарной дисциплиной», — говорит В. В. Васильев [5. С. 122]. В том же откровенно признается А. А. Гусейнов: «История философии по факту, в реальном опыте педагогической и научной деятельности стала основной, самой востребованной дисциплиной... Соответствующая кафедра выделялась среди всех остальных более высоким профессиональным уровнем профессуры и была самой популярной среди студентов» [6. С. 37]. Сохраняется ли этот статус «дисциплины немногих» сейчас и какой ценой дается истории философии ее элитарность?

Наука последних десятилетий, будь то мировая или отечественная, берет курс на осмысление наиболее актуальных проблем, выработку эффективных решений. Имеющая дело с древностями история философии с трудом поддается осовремениванию, и такую функцию берут на себя другие разделы философского знания: онтология и теория познания, философская антропология и философия культуры, социальная философия и этика. Черпая многое из истории философии, они осмысливают актуальное настоящее и его измерения, не задаваясь задачей трансляции прошлого опыта, не сосредоточиваясь на нем. В итоге они оказываются более адаптированными к проблемно-ориентированному, прогностическому мышлению.

Кризис самой философии в XX в., невозможность конкуренции с естественными науками, теоретическая ориентация приводят к тому, что история философии оказывается одним из самых уязвимых разделов философии. Она больше не претендует на кандидатский экзамен для аспирантов, она часто исчезает из классификаторов грантовых конкурсов, она теряет часы на факультетах. В стремительно меняющемся мире, в науке и образовании, ориентированных на современность, области, занимающейся «ископаемыми останками», мысли ушедших веков, очень трудно не только сохранить лидирующий статус, но и успеть за конкурентами.

Основа истории философии — трансляционная практика интерпретации текстов прошлого, комментированные переводы, и последнее время она испытывает двойное давление. С одной стороны, владение языками и способность к переводу перестали быть уделом филологов. Просто перевести и просто реконструировать — теперь недостаточно, это было ценно в советские времена, в 1990-х гг. Сейчас, как считается, каждый студент или аспирант может сделать подобное и сам. С другой стороны, перевод в истории философии по-прежнему остается трудным и долгим, требующим высокой квалификации не только во владении языком, но и во владении предметом. Знание языков, а главное, кропотливая работа с источниками на языке оригинала по-прежнему редкость в философии, меньшая, чем раньше, но все же редкость.

Перечисленные параметры сложившейся ситуации — основные, но не исчерпывающие ее специфики, и они преимущественно обусловлены, как принято говорить, современной социально-исторической ситуацией. Как осмысляется нынешнее положение дел самими философами и, в частности, историками философии?

Очень метко современную ситуацию описывает М. С. Киселева. В одном из докладов она отмечает: «Истории философии практически не коснулись методологические обновления, которые бурно переживала до недавнего времени и до сих пор осмысливает мировая историческая наука». Очевидно, имеется в виду отечественная традиция, поскольку далее автор ведет речь именно о ней, замечая, что «в среде же российских профессиональных философов последние 25 лет свои “радости”: историки философии получили возможность заниматься прежде запретными темами, направлениями и персоналиями; с титульных имен в курсах истории философии исчезли идеологически ориентированные дефиниции с обязательными ссылками» [9]. Стоит согласить-

ся с предложенным тезисом (если применять его к российской философии): в своих историко-философских исследованиях мы часто увлекаемся старыми перестроечными «радостями», мы с удовольствием пишем о неизвестных именах. В этом нет ничего плохого, поскольку мы должны открывать новое для отечественной традиции и приближать ее к мировой современности. Не совсем хорошо то, что радости открытия не всегда сопутствует радость осмысления.

Историки философии, конечно же, начали читать классиков и зарубежных современников, но до сих пор мало читают друг друга, друг с другом не говорят, мало пишут, и, следовательно, мало высказываются, мало работают над текстами, не вгрызаются, не заражаются, не познают мелочей, и таким образом главной внутренней проблемой истории философии оказывается отсутствие дискуссий — продуктивных, связанных с разницей позиций, с обсуждением расхождений.

Учитывая сохраняющуюся элитарность истории философии, количество историко-философских исследований в нашей стране по-прежнему не достигло той критической массы, при которой возможна полемика. Эти работы читают с целью восполнения пробелов или получения специальной информации, и мы редко пишем книги по тем темам, которые уже нашли отражение в работах других. Р. Г. Апресян попадает в точку, когда говорит: «Авторы работ по большинству историко-философских тем вынужденно монологичны» [1. С. 59]. По видимому, эта монологичность, отсутствие дискуссии по конкретным темам приводит к полному отсутствию обсуждения проблемы подхода в истории философии. Ведь подобное обсуждение возможно только на основании конкретных случаев расхождения позиций в исследовании персоналий и проблем.

Методологические дискуссии истории философии проходят, как правило, в регистре обмена опытом. Историки философии говорят об особенностях своей работы. Каждый из них говорит о своей, это «свое» нередко совпадает, но ни совпадений, ни расхождений мы не видим, поскольку редко восходим от монолога к диалогу. Отечественные историки философии редко спорят о Декарте так, как делали это в первой половине XX в. Ф. Арьес и М. Геру, а именно из этой конкретно ориентированной дискуссии выросли все методологические работы последнего, определившие во многом лицо французской истории философии, в том числе его «История истории философии» и «Философия истории философии», до сих пор не переведенные на русский язык и практически неизвестные широкому кругу историков философии.

Историю философии отчасти спасает пришедшая еще в 1990-е гг. и сохраняющаяся до сих пор увлеченность герменевтической традицией. Именно о ней в отношении истории философии говорят, когда осмысливают корни западноевропейской философии — античную мысль, и специфическая, философская трактовка мыслится как связанная не со штудированием и воссозданием деталей (это оставляют филологам), а с заражением, пониманием, сомышлением. М. К. Мамардашвили когда-то говорил: «Читать тексты и рассуждать о них имеет смысл только тогда, когда ты не наполняешь себя догматической ученостью, а восстанавливаешь живую строку мысли, из-за которой они сохранились» [10. С. 9]. Следуя той же линии, А. В. Ахутин настаивает на понимании изнутри, в контексте дела философии и в духе Хайдеггера говорит: «В отличие от “взглядов” и “доктрин” понять мысль — значит суметь мыслить ею» и, вполне следуя Дильтею, говорит о собственном опыте истории философии как о том, «что с самого начала ставится не в логике объективного познания “предмета”, а в другом понимании понимания» [2. С. 57, 7].

«Алиби» понимания отчасти помогает заглядывать текстовые лакуны, достроить систему по своему, оно обогащает отечественную мысль. История философии уходит от реконструкции к интерпретации, причем не в классическом герменевтическом (предполагающем не только психологическое вчувствование, но и понимание объективных значений), а в хайдеггеровском (онтологическом) смысле. Одновременно, давая волю собственной интерпретации, история философии закладывает основания развития онтологии и теории познания, социальной философии и философской антропологии, эстетики и этики. Однако, выступая для них фундаментом, история философии нередко начинает восприниматься отраслевиками как несамостоятельная мысль. Так историки философии теряют свою элитарность.

Одна из полемика, которая была поддержана несколькими участниками конференции «История философии: вызовы XXI века», — как раз полемика об экспансии истории философии на другие области философского знания (В. П. Визгин, Р. Г. Апресян). Надо согласиться, что отчасти проникновение историко-философского элемента в социальную философию, онтологию, гносеологию и прочее имеет место, однако элемент проникновения носит скорее не собственно историко-философский, а доксографический характер, и связано это с недостаточностью теории новых (для России) областей философской рефлексии, а не с навязчивостью истории философии. Поэтому

«примешивание» истории философии оказывается, скорее, вынужденным шагом специалистов философских антропологов, социальных философов, философов культуры.

Представляясь со стороны как единое поле, история философии и в России, и в мире существует как дело специалистов в разных периодах мысли, разных регионах и мыслителях. Как и философия, история философии плюралистична в своем корне. «Философия в отличие от любой науки, каков бы ни был исторический уровень ее развития, существует, так сказать, лишь во множественном числе. Иначе говоря, философия существует только как философии...», — подчеркивает, предвзяв одну из своих книг, Т. И. Ойзерман [11. С. 5].

Последние годы историки философии как раз и пытаются оформить поле диалога. Конференции, семинары, издания, мероприятия и проекты другого рода — выражение заинтересованности в общем поле дискуссий. Минувшие четверть века дали достаточно времени, чтобы историки философии могли вдоволь насладиться доксографическими открытиями. К тому же включение в мировую науку и ее историко-философские практики требует иного уровня историко-философского самосознания. Явственно ощущая ограничения своего исследования, историки философии тянутся друг к другу. И это неплохая ситуация для формирования истории философии в том смысле, в котором она развивалась на Западе в XX в. — как конструктивной практики интерпретации: со своими дискуссиями, специфическими областями, своими вопросами и канонами. Дискуссии точек зрения и плюрализм интерпретаций, но не областей даст историкам философии одновременно единство области (и, как следствие, возможность выживания и конкуренции) и новые перспективы движения.

Необходимость такой плюралистичности чаще всего осознают переводчики и специалисты в истории философии XX в., знакомые с традицией ее дискуссий последнего века. Так, рассматривая французскую традицию истории философии, И. И. Блауберг высказала мысль о ее обусловленности исторической ситуацией, и она, один из немногих историков философии, заводит речь о разнице историко-философской интерпретации в зависимости от принадлежности к направлению: ведь Брейе и Гуйе были бергсонянцами, Геру классически ориентированным историком философии (исследователем древности и Нового времени). Обращая внимание на этот факт, она ставит совершенно справедливые вопросы: «Если писать историю философии именно как историю,

а не философию истории, означает ли это, что позиция исследователя может и должна быть нейтральной? ...Почему мы выбираем ту или иную сферу исследования, почему нас интересует тот или иной философ, что мы можем вычитать из его текста? Чем определяются наши мнения о значимости или незначимости той или иной концепции?» [3. С. 270—271].

Поставленные вопросы «почему мы выбираем...», «чем определяются наши мнения...» и, следовательно, «что и как мы делаем» — для се-

годняшней отечественной истории философии вопросы немаловажные. Уйти от ее крайне скудного прошлого, избавиться от доксографического настоящего, если угодно, понять собственный путь развития на основании традиции русской истории философии можно, изменив перспективу с текстологической на «личностную», на перспективу самого историка философии и его ремесла. В этой перспективе последнее десятилетие и ведутся дискуссии о методологии истории философии.

Список литературы

1. Апресян, Р. Г. Философско-проблемные и историко-философские исследования: возможность дополнительности / Р. Г. Апресян // История философии. Вызовы XXI века / под ред. Н. В. Мотрошиловой. — М. : Канон+, Реабилитация, 2014. — С. 59—63.
2. Ахутин, А. В. Античные начала философии / А. В. Ахутин. — СПб. : Наука, 2007. — 783 с.
3. Блауберг, И. И. История философии во Франции: некоторые проблемы и дилеммы / И. И. Блауберг // История философии. Вызовы XXI века / под ред. Н. В. Мотрошиловой. — М. : Канон+, Реабилитация, 2014. — С. 262—272.
4. Брейе, Э. Как я понимаю историю философии / Э. Брейе ; пер. А. С. Гаголина // Философия Плотина. — СПб. : Владимир Даль, 2012. — С. 277—288.
5. Васильев, В. В. Парадоксы историко-философского мастерства / В. В. Васильев // История философии. Вызовы XXI века / под ред. Н. В. Мотрошиловой. — М. : Канон+, Реабилитация, 2014. — С. 122—124.
6. Гусейнов, А. А. История философии: между специальным исследованием и теоретическим поиском / А. А. Гусейнов // История философии. Вызовы XXI века / под ред. Н. В. Мотрошиловой. — М. : Канон+, Реабилитация, 2014. — С. 34—51.
7. История философии в формате статьи / сост. и отв. ред. Ю. В. Синеокая. — М. : Культур. революция, 2016. — 244 с.
8. История философии. Вызовы XXI века / под ред. Н. В. Мотрошиловой. — М. : Канон+, Реабилитация, 2014. — 367 с.
9. Киселева, М. С. История философии — интеллектуальная история — история идей / М. С. Киселева // История философии. Вызовы XXI века / под ред. Н. В. Мотрошиловой. — М. : Канон+, Реабилитация, 2014. — С. 148—158.
10. Мамардашвили, М. К. Лекции по античной философии / М. К. Мамардашвили. — М. : Прогресс-Традиция, 2009. — 246 с.
11. Ойзерман, Т. И. Философия как история философии / Т. И. Ойзерман. — СПб. : Алетейя, 1999. — 447 с.
12. Синеокая, Ю. В. Проблемы трансляции философского знания / Ю. В. Синеокая // История философии в формате статьи / сост. и отв. ред. Ю. В. Синеокая. — М. : Культур. революция, 2016. — С. 121—140.
13. Соловьев, Э. Ю. История философии в регистре публицистики / Э. Ю. Соловьев // История философии в формате статьи / сост. и отв. ред. Ю. В. Синеокая. — М. : Культур. революция, 2016. — С. 71—109.
14. Ясперс, К. Духовная ситуация времени / К. Ясперс // Смысл и назначение истории / пер. с нем. М. И. Левиной. — М. : Политиздат, 1991. — С. 288—420.
15. Jaspers, K. *Psychologie der Weltanschauungen*. — Berlin ; Göttingen ; Heidelberg : Springer Verlag, 1960. — 486 S.

Сведения об авторе

Власова Ольга Александровна — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры истории философии, Институт философии, Санкт-Петербургский государственный университет. Санкт-Петербург, Россия. o.a.vlasova@gmail.com.

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2017. No. 7 (403).
Philosophy Sciences. Iss. 45. Pp. 88—94.*

THE POSSIBILITY OF SELF-CONSCIOUSNESS: HISTORIANS OF PHILOSOPHY IN MODERN RUSSIA

O.A. Vlasova

Saint-Petersburg State University, Saint-Petersburg, Russia. o.a.vlasova@gmail.com

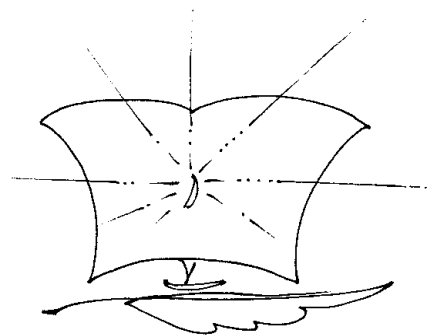
The paper analyses the modern Russian historically-philosophical situation. It presents analytical review of publications, events and discussions in the history of philosophy; indicates the factors determining its transformations, studies the perception of the current situation by the historians of philosophy. It is concluded that in recent years an active figure of the historian of philosophy on the Russian scene has been formed. The author interprets the actual situation of the history of philosophy as the situation of the birth of self-consciousness of historians of philosophy.

Keywords: *history of philosophy, self-consciousness, historians of philosophy, situation.*

References

1. Apresyan R.G. Filosofsko-problemnye i istoriko-filosofskiye issledovaniya: vozmozhnost' dopolnitel'nosti [Philosophically-problematic and historically-philosophical studies: the possibility of complementarity]. *Istoriya filosofii. Vyzovy XXI veka* [History of Philosophy. 21st Century Challenges]. Moscow, Kanon+, Reabilitatsiya Publ., 2014. Pp. 59—63. (In Russ.).
2. Akhutin A.V. *Antichnye nachala filosofii* [Ancient origins of philosophy]. St. Petersburg, Nauka Publ., 2007. 783 p. (In Russ.).
3. Blauberger I.I. Istoriya filosofii vo Frantsii: nekotorye problemy i dilemmy [The history of philosophy in France: some problems and dilemmas]. *Istoriya filosofii. Vyzovy XXI veka* [History of Philosophy. 21st Century Challenges]. Moscow, Kanon+, Reabilitatsiya Publ., 2014. Pp. 262—272. (In Russ.).
4. Breye E. Kak ya ponimayu istoriyu filosofii [How I understand the history of philosophy]. *Filosofiya Plotina* [Plotin's philosophy]. St. Petersburg, Vladimir Dal' Publ., 2012. Pp. 277—288. (In Russ.).
5. Vasil'yev V.V. Paradoksy istoriko-filosofskogo masterstva [Paradoxes of the historically-philosophical work]. *Istoriya filosofii. Vyzovy XXI veka* [History of Philosophy. 21st Century Challenges]. Moscow, Kanon+, Reabilitatsiya Publ., 2014. Pp. 122—124. (In Russ.).
6. Guseynov A.A. Istoriya filosofii: mezhdru spetsial'nym issledovaniyem i teoreticheskim poiskom [History of philosophy: between special research and theoretical search]. *Istoriya filosofii. Vyzovy XXI veka* [History of Philosophy. 21st Century Challenges]. Moscow, Kanon+, Reabilitatsiya Publ., 2014. Pp. 34—51. (In Russ.).
7. Sineokaya Yu.V. (ed.). *Istoriya filosofii v formate stat'i* [History of philosophy in the paper's format]. Moscow, Cultural Revolution Publ., 2016. 244 p. (In Russ.).
8. Motroshilova N.V. [red.]. *Istoriya filosofii. Vyzovy XXI veka* [History of Philosophy. 21st Century Challenges]. Moscow, Kanon+, Reabilitatsiya Publ., 2014. 367 p. (In Russ.).
9. Kiseleva M.S. Istoriya filosofii — intellektual'naya istoriya — istoriya idey [History of philosophy — intellectual history — the history of ideas]. *Istoriya filosofii. Vyzovy XXI veka* [History of Philosophy. 21st Century Challenges]. Moscow, Kanon+, Reabilitatsiya Publ., 2014. Pp. 148—158. (In Russ.).
10. Mamardashvili M.K. *Leksii po antichnoy filosofii* [Lectures on ancient philosophy]. Moscow, Progress-Traditsiya Publ., 2009. 246 p. (In Russ.).
11. Oyzerman T.I. *Filosofiya kak istoriya filosofii* [Philosophy as the history of philosophy]. St. Petersburg, Aleteyya Publ., 1999. 447 p. (In Russ.).
12. Sineokaya Yu.V. Problemy translyatsii filosofskogo znaniya [Problems of translation of philosophical knowledge]. *Istoriya filosofii v formate stat'i* [History of philosophy in the paper's format]. Moscow, Cultural Revolution Publ., 2016. Pp. 121—140. (In Russ.).
13. Solov'ev E.Yu. Istoriya filosofii v registre publitsistiki [History of philosophy in the register of publicities]. *Istoriya filosofii v formate stat'i* [History of philosophy in the paper's format]. Moscow, Cultural Revolution Publ., 2016. Pp. 71—109. (In Russ.).
14. Jaspers K. Dukhovnaya situatsiya vremeni [The spiritual situation of times]. *Smysl i naznachenie istorii* [The origin and the goal of history]. Moscow, Politizdat Publ., 1991. Pp. 288—420. (In Russ.).
15. Jaspers K. *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin, Göttingen, Heidelberg, Springer Verlag Publ., 1960. 486 p. (In German).

МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО И НАСТОЯЩЕГО



Этой публикацией редакционная коллегия напоминает философскому сообществу о наших коллегах, больших ученых, внесших неоценимый вклад в развитие философской мысли. Уральскую философскую школу мы хотели бы представить через жизнь и деятельность Владимира Ильича Плотникова, подарившего преподавателям философии великолепное издание хрестоматии по онтологии, оригинальную концепцию социальной формы бытия и методологию изучения ценностей.

*Вестник Челябинского государственного университета. 2017. № 7 (403).
Философские науки. Вып. 45. С. 95—99.*

УДК 1(100)(091)
ББК 87.3 (0)

СЛОВО О МАСТЕРЕ

Л. А. Мясникова

Гуманитарный университет, Екатеринбург, Россия

Славу любой научной школы создают люди. Одним из ярчайших представителей уральской философской школы является доктор философских наук, профессор В. И. Плотников, под руководством которого защищено 37 кандидатских и 20 докторских диссертаций. Сам профессор — автор более 70 научных трудов. В статье представлена личность Мастера, Учителя, его отношение к делу и к ученикам, кредо его взаимодействия с учениками.

Ключевые слова: *Уральская философская школа, Плотников, ученый-учитель, Мастер, работа с учениками, личностные качества.*

Уральская философская школа — одна из известных в стране [2. С. 191—218]. Ее высокая репутация обусловлена «отцами-основателями», передавшими традиции, свой опыт, знания, умения, жизненные ценности ученикам, которые, в свою очередь, передают все это уже своим ученикам. Среди славных имен — член-корреспондент Российской академии наук, доктор философских наук, профессор М. Н. Руткевич, доктор философских наук, профессор Л. Н. Коган, доктор философских наук, профессор Л. М. Архангельский, доктор философских наук, профессор А. Ф. Еремеев, доктор философских наук, профессор И. Я. Любутин. К этой же плеяде принадлежит доктор философских наук, профессор Владимир Ильич Плотников.

Немного из его биографии. Родился в 1929 г. В 1953 г. окончил исторический факультет Уральского государственного университета. По окончании аспирантуры при кафедре философии

университета 18 лет работал в Свердловском медицинском институте (1956—1974). В 1974 г. избран по конкурсу заведующим кафедрой диалектического материализма (позже — кафедра философии) философского факультета Уральского государственного университета, где проработал 40 лет, до 2014 г. В 1980 г. его защита докторской диссертации «Отношение социального и биологического как философская проблема» стала шумным событием в УрГУ, так как один из оппонентов дал на нее отрицательный отзыв. Защиту пришлось перенести в конференц-зал, так как в зале заседаний диссертационного совета присутствующие не помещались. Защита была блестящей. Кстати, это событие — ситуация, когда в отстаивании своей позиции нужно идти до конца, — стало хорошим уроком и для учеников Плотникова.

В 1983 г. Плотников был утвержден в звании профессора, продолжал руководить кафедрой.

Пришла «перестройка»; советский период закончился. Философия уже не отождествлялась исключительно с марксизмом. Кафедра диалектического материализма была переименована в кафедру философии. В 1992 г. Владимир Ильич принял решение не избираться на очередной срок на должность заведующего, передал кафедру Н. В. Бряник, которая готовилась к защите докторской диссертации. Сам же был избран по конкурсу на должность профессора кафедры социальной философии, которую возглавил пришедший в УрГУ доктор философских наук, профессор В. Е. Кемеров. Через несколько лет Плотников возвратился на возглавляемую доктором философских наук, профессором Н. В. Бряник кафедру, которая стала называться кафедрой онтологии и теории познания, где и работал до 2014 г. Он читал курс онтологии для студентов философского факультета, спецкурсы по аксиологии, культурологии для студентов, магистрантов, аспирантов. Область научных интересов Плотникова со временем менялась: с социально-политических и историософских проблем внимание смещалось к проблемам антропосоциогенеза, методологии философских исследований, проблемам онтологии и гносеологии. Вместе с тем он был последователен и постоянен как в жизни, так и в своих научных интересах. Будучи по образованию историком, профессор Плотников, «вероятно, следовал той крылатой мудрости, что учителем жизни является история» [3. С. 7].

Но история для Владимира Ильича не безлична. Второй точкой отсчета был человек — история, творимая людьми, человек в истории (причем не только в общественной, но и в истории природы). Бытие и его познание, явленные через историческое развитие, суть ценностей и их развитие, прошлое и будущее нашли место в палитре его интересов. Не случайно юбилейный сборник научных трудов его учеников называется «Жизненные миры философии» (1999) и «Человек и многомерность сотворенного им мира» (2010). Эти названия выделяют важнейшие смысловые акценты творчества учителя.

Каков «опредмеченный» результат его служения? Чуть более 70 научных публикаций (в том числе две монографии, статьи в философском словаре, журналах, хрестоматиях, ряд сборников научных трудов под его редакцией), тысячи выпускников — специалистов и магистров, 37 подготовленных им кандидатов наук, 20 докторов наук. Плотников не имеет правительственных наград. Вместе с тем нет человека из тех, кто знаком лично с Владимиром Ильичом или с его текстами, лекциями, кто не назвал бы его Мастером.

Каков же он? Что составляет суть и специфику личности Мастера? Первое, что отмечают все, что бросается в глаза, — его «несовременность», проявляющаяся и как «естественная, непринужденная корректность, слегка подчеркнутая, уважительная церемонность в обращении с собеседником» [3. С. 5], «несовременная галантность манер», которая оборачивается и «витиеватым изяществом рассуждения», терпимость к людям и великодушие, «непробойность». Несовременность и в том, что он не ищет одобрения большинства, живет как бы вне времени, вне моды, вне трендов. «Какая на дворе эпоха, какая идеология — не столь важно, это внешнее обстоятельство, главное: а) внутренний процесс философствования, б) окружающие близкие люди» [1. С. 5]. Ему свойственны строгость рассуждения, поиск самого точного определения, глубокая рефлексия, обоснованность, понимание того, почему и как нужно сделать начальный и каждый следующий шаг в научном исследовании, серьезность, сосредоточенность, требование научной обоснованности. Кто теперь так рассуждает и пишет?! В век Интернета, клипового мышления, избытка информации, погони за все более новым на поверхность выходит принцип «и так сойдет». Для Плотникова подобный подход недопустим. «Несвоевременность», «несовременность», как справедливо отметил В. В. Скоробогачкий, проявилась и в том, что профессор «добровольно обрекал себя на каторжный, сизифов труд обоснования начала — возможности сделать первый шаг. Казалось, что эта возможность была для него важнее, чем сам путь» [3. С. 5]. На его творчестве лежит «печать вечного, нескончаемого начинания». Обосновать, выстрадать, правильно поставить вопрос — найти основание — такие задачи Мастер ставил перед собой и своими учениками.

При всей серьезности, сосредоточенности Владимир Ильич совсем не зануда. Он ироничен и ценит хорошую шутку. Страстными, азартными лекциями он вовлекал слушателей в свой мир, делая слушателя сотворцом, соучастником красоты мыслительного процесса. Владимир Ильич любит, знает, чувствует поэзию, великолепно разбирается в живописи и сам творит кистью, пером, порой карандашом. Его рисунки весьма хороши. Он любит резать по дереву, чеканить, еще — собирает маски и порой их изготавливает. Может быть, маски помогают ему понять людей?

Озирая сделанное Мастером, все же испытываешь некоторую досаду — почему мало опубликовал? Но тут же рождается возражение: ни за одну строчку не стыдно, качество высшего уровня.

Я уже писала, и вновь хочу подчеркнуть, что Владимир Ильич Плотников относится к особому

типу ученого, он ученый-учитель. Есть ученые, выразившие себя в своих трудах, в томах публикаций. А есть те, кто создает свою научную школу учеников-последователей.

Профессор Плотников относится ко второму типу. Он богат учениками. Но и здесь он уникален. «Для кого-то ученики могут стать способом самоутверждения, свитой, создающей короля. Но не для Владимира Ильича. Даже трудно вообразить, чтобы он сказал: “Это я их сделал, без меня их не было бы”. Он опять отходит в тень: «Все мои ученики необычайно талантливы, и каждый по-своему» [1. С. 4]. Он не поучает, не навязывает свое мнение, идет от ученика, от его интереса, его особенностей, подталкивает ученика к самораскрытию, к тому, чтобы не пел с чужого голоса, а по-своему пел, «даже как лягушка». «Профессор упорно не желает поучать аспиранта с кафедры, изрекая истины, он оказывался рядом, на одной скамейке, с жадным азартом юности вглядываясь в предмет» [3. С. 7]. В этой оценке одного из учеников важно не упустить «вглядываясь в предмет». Действительно, кредо Мастера заключается в том, что нужно идти в исследовании от ученика, но самому необходимо погрузиться в его (ученика) предмет исследования. Кстати, Владимир Ильич четко обозначает именно такую суть своего отношения с учениками.

Владимир Ильич по особому работает с текстами иных авторов (мне, в частности, он также передал эту технологию). Во-первых, он много подчеркивает, выделяя наиболее значимое либо необычное. Если потом взять текст, с которым Мастер работал, то на руках окажется готовый конспект. Кстати, во время сессий на факультете часто появлялись объявления «продаю конспект лекций В. И. Плотникова», а кто-то, допущенный в ближний круг, получивший на время книги из библиотеки профессора, предлагал и готовые конспекты первоисточников.

Вторая особенность прочтения текстов Мастером заключается в том, что он, быстро схватывая суть книги, оценивает ее, выявляет достоинства. Недостатки тоже замечает, но стремится выделить все же достоинства. Подобное великодушие порождено не попустительством, а пониманием «природы людей» и собственной силы.

Профессор Плотников высоко ценит роль метода в научном исследовании, подталкивает ученика к поиску и формулировке наиболее эффективного метода, добивается от ученика понимания того, зачем и как осуществляется исследование. Он умеет естественным образом соединять теорию с жизненным опытом. Возносясь к вершинам философских абстракций, не упускает из поля

зрения живой, порой повседневный контекст. Его рассуждения нельзя назвать «игрой в бисер», они касаются жизненных проблем.

Кто-то ищет и находит в облике Мастера общее с Кантом, Гегелем, Руссо, другими великими философами и людьми (порой его ироничность напоминает едкие, точные гарики И. Губермана). Не хочу сравнивать, «он сам по себе, он уникален. Его главное свойство: жить как бы вне времени и быть современным» [1. С. 4]. Облик Плотникова-философа неотделим от Плотникова-человека. Своими жизненными поступками он тоже учил и учит нас жить. Он очень рано просыпался, вставал в пять утра — и за работу, писать на свежую голову, пока еще ничто и никто не нарушил внутренней сосредоточенности. Человек советской эпохи, философ, который ограничен идеологической цензурой, он был свободен в своем творчестве. О ком бы и о чем бы ни писал и ни говорил Владимир Ильич, он странным образом как бы и не замечал идеологических шор. Нет, Мастер не был диссидентом (если иметь в виду политический смысл этого термина). Он понимал «правила игры», казалось бы, даже соблюдал их. Так, в автореферате диссертации вначале надо было обязательно связать предмет и цель своего исследования с установками партийных съездов. Я под руководством профессора Плотникова написала кандидатскую диссертацию о природе и познавательной сущности восприятия и никак не могла найти в решениях съездов никаких директив по этому поводу, о чем жалобно сообщила руководителю. Владимир Ильич забрал заготовку автореферата, а назавтра вернул мне ее с вписанным абзацем, в котором каким-то образом соединил восприятие с мировоззренческими установками партии. На суть и содержание работы это не влияло, а требование к автореферату — выполнено.

Так и в своих работах, даже если они касаются формально идеологизированных тем, он умудрялся оказаться вне идеологии. Он всегда шел от науки и от жизненности. В свои 88 лет Владимир Ильич и сейчас слушает (видеть он не может) интересующие его передачи по ТВ и радио и дает свою оценку событиям и рассуждениям о них. Сейчас Мастер не читает лекций, не пишет текстов, но беседует с учениками, просит свою любимую супругу — доброго друга, помощника, ангела-хранителя Светлану Ивановну — что-либо прочитать вслух, следит за новыми работами своих учеников. Просто живя, общаясь, преодолевая беды, невзгоды, нездоровье, умея радоваться, он учил и учит нас жить, то есть как относиться к семье, близким, недругам, обстоятельствам и себе. И за это Мастеру низкий поклон. «Рядом

с ним стыдно совершать скверные поступки» [3. С. 9].

Спасибо, Вам, Мастер, Учитель. За Вашу жизнь, за Вашу философию, за Вашу ненавязчи-

вую помощь. Признательна, что Вы передали мне записки, в которых во многом выражено Ваше кредо, Ваше понимание сути Учителя. С удовольствием их публикуем.

В. И. Плотников. Школы в онтологии и философии

1. Школа в онтологии существенно отличается от школ в философии, так как она всего лишь автономна в отношении ко второй, но ее предмет — это основание всего сущего. И в этом смысле никакое сущее немислимо вне его собственного начала (и предшествующей этому началу тенденции) и выхода вовне (то есть посредника между собой как завершенным основанием и существующим вне себя мира, среды, поля), всего множества других сущих.

2. Такого рода основание не может быть схвачено иначе, как методами: структурно-генетическим, типологическим, информационным, феноменологическим, системным, герменевтическим.

В этом и есть роль берущего на себя заботу о верности «ученика» к избранной им теме, цель «старшего» по опыту, помогающего наталкивать ученика на самостоятельное проявление его творческих сил, где роль ценителя идет не по вертикали «учитель — ученик», а по параллели: сопровождающий выступает в роли благожелательного критика.

Такого рода сотрудничество возможно из опыта Энрико Ферми, который в перспективе никогда не читал (или не приступал) к оценке исследуемой проблемы, а сначала сам пытался решить эту проблему, или, по крайней мере, понять, какая методология наиболее эффективна для решения, какой путь короче к реализации намеченной цели.

При этом возможны два типа учителя — «учитель-диктатор» и «учитель-демократ». Какова продуктивность каждого из этих двух типов? Ответ на этот вопрос весьма противоречив. «Учитель-диктатор» озабочен созданием школы как таковой с его послушными учениками и конструированием тематического единства школы с ее центром, периферией и различием по отношению к тематике других школ. «Учитель-демократ» озабочен лишь оформлением границы школы и особенно той периферии, которая принесет автономные ответвления или связи с другими школами под углом зрения уточнения проблематики, соответствующей (господствующей) тематики.

При каких субъективных и объективных условиях формируется школа онтологического типа?

1) Когда в центре внимания «основополагающая методология». «Основание» всегда связано с

поиском «элементов», уникальных для конкретной темы, функций, структуры и обратной связи, которая только и формирует феномен основания.

2) Когда элемент — это стихия, элемент — это возможность выхода и только обратная связь дает выход вовне, как и извлечение материала, необходимого для построения здания на структурированном фундаменте.

3) При этом приходится контролировать выход во вне с помощью «посредника-регулятора», позволяющего осуществлять проверочную и повторяющую процедуру осознания.

4) Общий вид — формально всегда один.

В чем особенности моего способа сотрудничества с моими учениками:

1) Со студенческих времен истоком является интерес ученика, определяющий его выбор темы, мое обсуждение и уточнение этого исходного интереса.

2) Проверка «верности» этому исходному интересу, или периферийности его уточняющихся сторон (это сразу исключает выбор темы, идущей от научного руководителя).

3) Внимание к своей теме и «подбрасывание» каких-либо дополнительных вопросов — либо уточняющих тему, либо критический взгляд на встречающиеся другие варианты темы.

4) Уже на уровне магистратуры выявить либо сопутствующие, либо альтернативные предложения темы и проблемы.

5) Сам научный руководитель, получив первый «взрослый» вариант, начинает пользоваться привычкой Энрико Ферми, считая ее ведущим (своим принципом: до чтения работы ответить на основную проблему самому). Этот вариант создает атмосферу равноправного диалога.

6) На стадии первичной готовности работы допустимы советы, которые создают возможность обеспечить эффект полноты.

7) Особое внимание уделяется на конечном этапе: подработка стиля, акцентировки и другие подработки, не затрагивающие ни оригинальности работы, ни самостоятельности автора.

8) Свободное плавание «ученика».

Цель такого способа работы — выпустить исследователя своей темы как свободного мыслителя. Для руководителя работы этот способ создает факт собственной многополярности, многообразия.

Список литературы

1. Мясникова, Л. А. Ученый, учитель, человек / Л. А. Мясникова // Человек и многомерность сотворенного им мира. / С. А. Азаренко, Е. В. Бакеева, Т. Х. Керимов [и др.] ; под общ. ред. Е. В. Бакеевой. — Екатеринбург : Изд-во Урал. акад. госслужбы, 2010. — С. 3—6.
2. Семенов, В. Е. Философское знание: модусы производства и признания / В. Е. Семенов. — СПб. : Алетейя, 2011. — 222 с.
3. Скоробогатский, В. В. Апология профессора Плотникова / В. В. Скоробогатский // Жизненные миры философии : сб. науч. ст. / под ред. В. А. Лоскутова, В. В. Скоробогатского, Л. А. Мясниковой. — Екатеринбург : Изд-во УрАГС, 1999. — С. 5—9.

Сведения об авторе

Мясникова Людмила Анатольевна — доктор философских наук, профессор, проректор по научной работе, АНО ВО «Гуманитарный университет». Екатеринбург, Россия. nauka-gu@mail.ru

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2017. No. 7 (403).

Philosophy Sciences. Iss. 45. Pp. 95—99.

ONE WORD ABOUT THE MASTER

L.A. Myasnikova

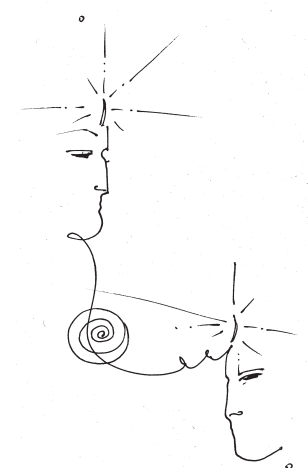
University for Humanities, Yekaterinburg, Russia. nauka-gu@mail.ru

The fame of any philosophical scholarship is created by the people belonging to it. One of the most brilliant representatives of the Ural philosophical scholarship is Doctor of Philosophical Sciences, Professor V.I. Plotnikov, the author of more than 70 works. He devoted 40 years of his life to the Ural's State University. Under his supervision 37 thesis for Candidate's Degree and 20 Doctoral Thesis were defended. The article presents the personality of the Master. Such essential characteristics as distance from modernity, seriousness, irony, artistic talents and versatility are described. Professor V.I. Plotnikov was also the Teacher. His attitude to work, his students' researches, interactions with the followers are pictured. The Master's credo in this respect is added in the end of the article.

Keywords: *Ural philosophical scholarship, Doctor of Philosophical Sciences, Plotnikov, scholar, Master, working with students (followers), personality.*

References

1. Myasnikova L.A. Uchenyy, uchitel', chelovek [The Scholar, the Teacher, the Person]. *Chelovek i mnogomernost' sotvorenogo im mira* [Man and Plurality of the World Created by him]. Yekaterinburg, 2010. Pp. 3—6. (In Russ.).
2. Simenkov V.Ye. *Filosofskoye znaniye: modusy proizvodstva i priznaniya* [Philosophical Knowledge: the Moduses of Production and Recognition]. St. Petersburg, Aleteya Publ., 2011. (In Russ.).
3. Skorobogatskiy V.V. Apologiya professora Plotnikova [The apology of Professor Plotnikov]. *Zhiznennyye miry filosofii* [The Living Worlds of Philosophy]. Yekaterinburg, 1999. Pp. 5—9. (In Russ.).



ПЕРВЫЙ СРЕДИ РАВНЫХ

В жизни философского сообщества ожидается знаменательное событие — 70-летний юбилей журнала «Вопросы философии». Со дня основания и до наших дней журнал является трибуной выступлений ведущих философов России, обогативших интеллектуальную среду страны. Основное направление развития отечественной философской мысли задавали главные редакторы, члены редакционной коллегии и активные авторы «Вопросов философии», одно перечисление имен которых — это страницы истории философии нашей страны. Журнальные статьи Б. М. Кедрова, И. Т. Фролова, В. А. Лекторского, В. Ф. Асмуса, С. Л. Рубинштейна, М. К. Мамардашвили и других философов сначала актуализировали для философского сообщества проблему, которая затем оформлялась методологически и становилась основой для дальнейшего развития философской мысли.

XXI век ознаменовался пристальным вниманием к проблемам бытия человека в стремительно меняющемся мире, вопросам этики и морали, открытием неизвестных страниц мирового философского наследия, и основную тональность в этом мировоззренческом процессе задает журнал «Вопросы философии».

Мы поздравляем наших коллег с 70-летним юбилеем и желаем процветания ведущему философскому журналу, мечтаем вместе с редакционной коллегией, что «Вопросы философии» войдут в число ведущих мировых философских журналов.

Редакционная коллегия

Вестник Челябинского государственного университета. 2017. № 7 (403).
Философские науки. Вып. 45. С. 101—103.

ФИЛОСОФСКАЯ ТРИБУНА

Б. И. Пружинин

Высшая школа экономики, Москва, Россия

А. Я. Камалетдинова

Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия

В октябре 2017 г. произойдет знаменательное событие для философов нашей страны — 70-летний юбилей журнала «Вопросы философии». Развитие государства и гражданского общества напрямую связано с состоянием отечественной философской мысли. Уровень философского отношения сограждан к действительности определяется всем комплексом культурных средств, среди которых мы уделим сегодня внимание ситуации с научными журналами и философским публикациям.

К разговору пригласили Б. И. Пружинина, доктора философских наук, главного редактора журнала «Вопросы философии», и А. Я. Камалетдинову, ответственного секретаря научного направления «Философские науки» «Вестника Челябинского государственного университета».

Камалетдинова А. Я. Уважаемый Борис Исаевич, редакционная коллегия научного направления «Философские науки» «Вестника Челябинского государственного университета» выражает вам признательность за согласие обсудить некоторые аспекты публикационной активности членов нашего философского сообщества. Журнал «Вопросы философии» через месяц будет отмечать 70-летний юбилей. Важна ли для научного журнала история и сохранение традиций?

Пружинин Б. И. Семьдесят лет назад начал выходить журнал «Вопросы философии». Появление нового философского издания стало знаковым событием в интеллектуальной жизни нашей страны. Достаточно сказать, что именно на его страницах была предпринята первая попытка возрождения русской философской традиции, как бы громко сегодня это ни звучало. Ведь в его формировании участвовали не только идеологи марксизма, но и настоящие философы-профессионалы, учившиеся в университетах Европы и дореволюционной России: В. Ф. Асмус, П. С. Попов, А. О. Маковельский, С. Л. Рубинштейн, В. Э. Сеземан и др. И потому уже в первых номерах на страницах журнала появляются не только идеологические лозунги и риторика «борьбизма», но и обсуждение эпистемологических аспектов теории относительности, а также публикация практически неизвестного для читателей того времени логического наследия русского философа М. И. Каринского. И не случайно спустя четыре десятилетия именно в «Вопросах философии» началось издание серии «Из истории отечественной философской мысли», возвращающее в историю страны имена выдающихся русских философов.

Мне не удалось узнать, кто и когда впервые предложил дать такое название журналу, но я

очень благодарен этим людям. Ведь название многое в себя вбирает из контекста, в котором живет журнал, ко многому обязывает тех, кто обеспечивает его работу, и очень многое определяет в восприятии его читателями. В жизни нашей страны, как и в жизни журнала, были разные периоды, но не без «участия» именно такого названия он вновь и вновь обращался к настоящей философии. Ибо название это напоминает об интеллектуальном долге перед отечественной философией и культурой, перед «Вопросами философии и психологии», наконец. Как заметил Н. Я. Грот, первый главный редактор «Вопросов философии и психологии», понятием «Вопросы» обозначается существенный характер журнала: «Дело идет не о полном и окончательном разрешении этих “вопросов”, а о правильной их постановке, позволяющей человеку удовлетвориться некоторыми наиболее вероятными их решениями. ...Задача наша не в том, чтобы как можно более увеличить и без того большое количество вопросов философии... а в том, чтобы их упростить и свести к главным и самым основным. Дело идет прежде всего о точном определении самих пределов знания и мощи человека. “Вопросы” всегда останутся, но приблизиться к более полному их уразумению человеку не раз удавалось»¹. И вопреки всем конъюнктурным обстоятельствам название «Вопросы философии», в конечном счете, ориентирует работу журнала на фундаментальную потребность человека осмыслить себя в мире, понять и рационально представить смысл происходящего с ним и вокруг него.

Камалетдинова А. Я. Борис Исаевич, продолжите ли вы как главный редактор такого авторитетного

¹ Грот Н. Я. О задачах журнала // *Вопр. философии и психологии*. — 1899. — № 1. — С. XV—XVI.

журнала генеральную линию развития журнала, заявленную вашими предшественниками?

Пружинин Б. И. Такую ориентацию журналу попытался придать его первый главный редактор Бонифатий Михайлович Кедров. Именно при нем создавалась ориентированная на обсуждение фундаментальных проблем человеческого бытия структура журнала, которую во многом удалось сохранить и его последователям. Новый импульс эта ориентация получила благодаря усилиям Ивана Тимофеевича Фролова, который, опираясь на науку, вывел журнал из-под прямолинейного идеологического прессинга. Традицию продолжил главный редактор, а ныне председатель международного редакционного совета журнала Владимир Александрович Лекторский, приложивший огромные усилия к тому, чтобы «Вопросы философии», а вместе с ними и отечественная интеллектуальная традиция вошли в мировой философский процесс. И сегодня мы стремимся быть именно философским изданием в обсуждении фундаментальных проблем России и мира.

Камалетдинова А. Я. В практике работы редакционной коллегии мы часто встречаемся со статьями реферативного характера или с большим объемом цитат, мало статей проблемных и концептуальных. Какова политика отбора научных статей в возглавляемый вами журнал?

Пружинин Б. И. Общероссийский философский журнал «Вопросы философии» не ориентируется на какую-либо определенную философскую школу или направление. Он не «феноменологический», не «аналитический», не «постмодернистский» и не «литературно-экзистенциалистский»; он не ограничивается только историко-философской, только социально-философской, эпистемологической, этической и прочими тематиками. Он открыт для всех направлений сегодняшних философских и научных исканий. На его страницах печатаются философы самых различных, зачастую взаимоисключающих взглядов и интеллектуальных интересов. И в этом также выражается преемственность традиций «Вопросов философии и психологии».

Единственное условие публикации на его страницах — в ней должно быть рационально и убедительно аргументировано представляемое понимание мира. Такова идейная и организационная позиция журнала. Принципиально важным условием современности и исторической преемственности общероссийского философского журнала является профессионализм — «дисциплина ума», интеллектуальная точность выражения мысли в публикуемых текстах. И в этом пункте не могу не отметить преемственности с журналом «Вопросы

философии и психологии», редколлегия которого так формулировала критерии отбора материалов: «Одно ограничение необходимо — и будет нами соблюдаться, — а именно, чтобы все убеждения проводились с надлежащим знанием и подготовкою — знанием прошлой истории мысли человечества и современного положения науки. Дело идет не о выражении мнений и добрых желаний, а о строгой логической работе мышления, умеющего себя отстаивать, и не только сознательно, но и методически идти к своей последней цели»¹.

В повседневной журнальной работе эта целевая установка выражается в ряде простых академических требований. Публикуемые тексты должны соотноситься с результатами работы отечественных и зарубежных коллег, занимающихся релевантной проблематикой, изложение взглядов оппонентов должно быть точным, точным должно быть цитирование, аргументация обоснованной, а тональность дискуссий корректной. Внимание редакции к этим стандартным требованиям связано отнюдь не только с тем, что «Вопросы философии» входят в международные базы цитирования. Это важнейшие моменты в понимании сегодняшних задач журнала. В простых, зачастую кажущихся внешними требованиями к оформлению результатов философских исследований реализуется принципиальное понимание сегодняшнего состояния и особой роли философии в отечественной культуре. Новизна и актуальность рассуждений — неизменное требование к любой журнальной публикации, но сегодня эти общие требования жестко преломляются через критерии профессиональной работы с текстом. В их соблюдении редколлегия журнала, его международный редакционный совет и редакция видят свой долг перед отечественным философским сообществом.

В обязанности членов редколлегии входит оценка и отбор для публикации поступающих в редакцию материалов. Но оценка философского содержания публикаций в конечном счете дело философского сообщества, и именно ему принадлежит здесь последнее слово. Главная задача редакторов журнала — помочь автору максимально ясно выразить философский смысл того, что он хочет сказать о мире.

Камалетдинова А. Я. Читая «Вопросы философии», наш журнал, имея в багаже только четвертьвековую историю, перенимает, как нам кажется, наиболее эффективные методы. Привлекателен раздел журнала, в котором публикуются материалы круглых столов. Чем обусловлен ваш интерес к этой форме?

¹ Грот Н. Я. О задачах журнала. С. XIV—XV.

Пружинин Б. И. Круглые столы, организуемые нами, являются одной из наиболее эффективных форм работы журнала. В отличие от традиционных конференций, где каждый участник знакомит коллег с результатами своей работы, круглый стол — это разговор. Задача круглого стола — выявить в прямом разговоре наиболее актуальную сегодня, требующую немедленного обсуждения тему. Здесь важен личный контакт, непосредственное участие: вопросы, ответы, реплики, спор, дискуссия. При этом современные технические возможности позволяют обновить тематику и расширить круг участников этих обсуждений и приглашать исследователей из разных федеральных университетов, исследовательских центров России и зарубежья. Впрочем, журнал стремится, чтобы аналогичную роль «приглашения к разговору» в той или иной мере играли все публикуемые на его страницах материалы. Ведь философская жизнь — это дискуссия (чего, заметим в скобках, в нашем философском сообществе явно не хватает).

Камалетдинова А. Я. Уважаемый Борис Исаевич, для всех редакционных коллегий важным вопросом является и процесс распространения научных журналов, цитируемости авторов статей, а следовательно, доступности философских

публикаций широкому кругу читателей. Как вы разрешаете эти проблемы?

Пружинин Б. И. Журнал распространяется только по подписке, и тираж его бумажного варианта невелик. Поступает он в основном в крупные библиотеки России и мира. Но существует полная электронная версия, на которую также можно подписаться. Кроме того, удалось создать сайт (vphil.ru), где представляются (в силу внешних ограничений) рукописи статей, принятых для публикации в текущий номер. Количество визитов на этот сайт по счетчику — до двух тысяч в сутки. В Facebook у нас более двух тысяч подписчиков, так что журнал читают, а это значит, что к отечественной философии обращаются.

Камалетдинова А. Я. Уважаемый Борис Исаевич, позвольте поздравить вас, редакционный совет и редколлегию с юбилейным днем рождения вашего такого зрелого «детища», в которое вкладываете столько мудрой любви, профессионализма и заботы о процветании нашей страны. Философы, как никто более, знают, что все его помыслы — о человеке, о смысле жизни и о бытии. Все эти проблемы журнал «Вопросы философии» освещал на своих страницах, осознавая свою миссию быть философской трибуной России.

Сведения об авторах

Пружинин Борис Исаевич — доктор философских наук, профессор, главный редактор журнала «Вопросы философии». Москва, Россия. prubor@mail.ru

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

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2017. No. 7 (403).
Philosophy Sciences. Iss. 45. Pp. 101—103.*

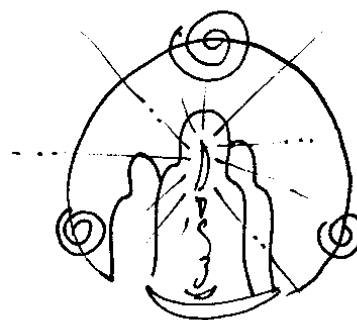
PHILOSOPHICAL TRIBUNE

B.I. Pruzhinin

Magazine "Questions of philosophy", Moscow, Russia. prubor@mail.ru

A.Ya. Kamaletdinova

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



*Вестник Челябинского государственного университета. 2017. № 7 (403).
Философские науки. Вып. 45. С. 104—106.*

ЛЕТЧИК, ФИЛОСОФ, ГРАЖДАНИН И ПОЛЕТ МЫСЛИ ОТ АНТИСТАЛИНИЗМА К АПОЛОГЕТИКЕ СТАЛИНА (об Александре Александровиче Зиновьеве)

В. А. Кузнецов

Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия

«Устойчивым в моей позиции является одно: стремись к истине и противься насилию, ибо без этого ты — не человек». Это изречение принадлежит одному из самых талантливых советских философов-логиков, социальному писателю Александру Александровичу Зиновьеву.

А. А. Зиновьев родился в крестьянской семье (четвертый среди одиннадцати детей) 29 октября 1922 г. в деревне Пахтино Чухломского района Костромской области. «В поисках лучшей жизни» семья переехала в Москву, где Зиновьев окончил среднюю школу, при этом отличался математическим даром. В 1939 г. поступил в Московский институт философии, литературы и истории (МИФЛИ), из которого был исключен за антисталинские высказывания. В институте на комсомольском собрании в конце 1939 г. Зиновьев критиковал политику Сталина в отношении крестьянства. Его исключили из комсомола и из института, направили на психиатрическую экспертизу. Зиновьев, опасаясь дальнейших репрессий, сбежал из Москвы. Скрывался в разных местах, бродяжничал, позднее вернулся в Москву. Впоследствии Зиновьев часто возвращался к этой истории, в том числе в мемуарах «Исповедь отщепенца», называя тот год «годом ужаса». Чтобы избежать преследований, он добровольно в конце 1940 г. вступил в Красную Армию и служил в Приморском крае. Весной 1941 г. часть, в которой он служил, была переброшена на запад. Так как к началу войны его часть не успела получить танки, то ее составу пришлось воевать в качестве стрелкового полка.

В конце 1941 г. Зиновьева направили в авиационную школу под Горький (Нижний Новгород). Школу окончить не успел, так как в 1942 г. был возвращен снова в танкисты. Однако затем его отправили на учебу в Ульяновскую авиационную школу пилотов (судьба, рок все равно берет его в небо). Большую часть войны Зиновьев провел на учебе в авиашколе, из которой выпущен в конце 1944 г. летчиком штурмовой авиации в звании младшего лейтенанта. О своей учебе в Ульяновской школе пилотов он пишет в книге «Русская судьба, исповедь отщепенца» (1988). Воевал Зиновьев на 1-м Украинском фронте в составе 2-го гвардейского штурмового авиационного корпуса. Первый боевой вылет на самолете Ил-2 состоялся марте 1945 г. Война для него завершилась в Грассау 8 мая. Всего он совершил 31 боевой вылет, был награжден. Закончил службу в 1946 г.

В период с 1946 по 1954 г. Зиновьев получал образование на философском факультете МГУ и окончил его аспирантуру. Среди студентов он выделялся вольнодумием, независимостью и оригинальностью суждений, пользовался в их среде научным авторитетом. Выступал против философской демагогии. В 1954 г. он защитил кандидатскую диссертацию на тему «Восхождение от абстрактного к конкретному (на материале “Капитала” К. Маркса)». Его исследование положило начало ориентации части советских философов на разработку проблем аналитической философии. С 1955 по 1976 г. Зиновьев — сотрудник Института философии АН СССР, одновременно преподает

в вузах Москвы, заведует кафедрой логики философского факультета МГУ (1965—1968).

Сначала Зиновьева в философии интересовали по преимуществу логические проблемы. Он явился одним из пионеров развития математической логики в России. Кроме того, разработал собственную логическую теорию, названную им комплексной логикой. Логика, по его мнению, имеет дело с языком, взятым лишь в качестве искусственно изобретенной и отделенной от человеческого тела знаковой системы, призванной фиксировать, хранить, передавать и наращивать знания. Он выступил против подмены логики математическим аппаратом, за восстановление ее суверенитета как особой науки, лежащей в основе всех прочих наук, включая и математику. Он сформировал фундаментальное положение, согласно которому в науке не должно быть проблем, не разрешимых по вине логики.

Начиная с середины 1970-х гг. Зиновьев все более сосредоточивал свое внимание на исследованиях общества, при этом стал излагать результаты своих размышлений в форме художественных произведений. Зиновьева настигла всемирная слава политического социолога и писателя, после того как в 1976 г. в Швейцарии вышла тайно переправленная на Запад его книга «Зияющие высоты», в которой в художественной форме изобличаются пороки советской системы. В СССР книгу сразу объявили антисоветской, а ее чтение приравнивали к антисоветской деятельности. Зиновьев был уволен, выслан из страны, лишен гражданства и вместе с ним всех ученых степеней, званий, боевых наград (его исключили даже из Философского общества, в котором он не состоял). С 1978 по 1999 г. он находился в эмиграции, жил в Мюнхене (Германия). В эти годы им написаны книги: «Светлое будущее» (1978), «В преддверии рая» (1979), «Записки ночного сторожа» (1979), «Желтый дом» в двух томах (1980), «Гомо советикус» (1982), «Пара беллум» (1982), «Нашей юности полет» (1983); сборники статей: «Без иллюзий» (1979), «Мы и Запад» (1981), «Ни свободы, ни равенства, ни братства» (1983), — в которых он продолжил научно-художественный анализ советского общества. В 1980 г. выходит его научный труд «Коммунизм как реальность», за который он получил премию Алексиса Токвиля.

Период перестройки Зиновьев охарактеризовал как неадекватный ответ на кризис коммунистического строя. Он предрек, что перестройка как бюрократическая формальность приведет не к обновлению социализма, а к его краху, поэтому он назвал ее «катастрофой». Он продолжил анализ советского коммунизма в книгах: «Катастрофа»

(1988), «Горбачевизм» (1988), «Смута» (1994), «Русский эксперимент» (1994), «Посткоммунистическая Россия» (1996). После ГКЧП он занял позицию апологета советского коммунизма, считая советский период вершиной российской истории. Поражение ГКЧП и распад СССР Зиновьев назвал «исторической трагедией», а по отношению к Ельцину и его соратникам допускал резкие выражения («идиоты», «подонки», «кретины»...).

Победу западнизма («западнизация», по мнению Зиновьева, «особая форма колонизации», нацеленная на распад России в интересах Запада) над коммунизмом в холодной войне Зиновьев рассматривал как историческое поражение России.

В 1990 г. Зиновьев был восстановлен в гражданстве. Его труды стали издаваться в России. В 1999 г. он вернулся в Россию, в Москву, на постоянное место жительства, стал работать профессором МГУ (кафедра этики на философском факультете) и профессором Литературного института им. Горького, в Институте философии РАН, активно участвовал в общественно-политической жизни страны как публицист. Зиновьев относился критически к социальному устройству новой России [«Идеология партии будущего» (2003); «Распутье» (2005)]. Последним произведением Зиновьева, которое он завершил за несколько недель до кончины, стала книга «Фактор понимания» (2006), в которой он подводит итог жизни, излагает свое философское мировоззрение. По мнению исследователей его творчества, Зиновьев парадоксально превращался из обличителя коммунизма в его апологета, что особенно проявилось в романе «Нашей юности полет». В нем Зиновьев утверждал, что «после 1953 г. перестал быть антисталинистом, поскольку понял, что сталинизм возник “снизу” и не был порождением Сталина». На вручении в Риме итальянской литературной премии «Тевере» (1992) отрицал возможность успеха российских реформ, считая, что они приведут только к катастрофе. Тогда же назвал Сталина единственным великим политиком в истории России, что, по замечанию исследователей, вовсе не было похвалой, но шокировало публику. Зиновьев в одном из интервью четко обозначил эволюцию своих взглядов: «Я был убежденным антисталинистом с возраста 17 лет. Мы даже приступили к подготовке покушения на Сталина. Если в 1939 г. меня осудили бы к высшей мере наказания, это было бы справедливо. Теперь, обдумывая весь этот век, я подтверждаю: Сталин был самой великой личностью XX века, самым великим политическим гением. К стыду своему, должен признаться, что я отдал дань такому отношению к Сталину как к руководителю страны в годы подготовки

к войне и в годы войны, когда был антисталинистом и очевидцем событий тех лет. Прошло много лет учебы, исследований и размышлений, прежде чем на вопрос “А как бы поступал ты сам, окажись на месте Сталина?”, я ответил себе: я не смог бы поступать лучше, чем Сталин». Итак, между этими полюсами вся жизнь, плодотворная работа и трагедия А. Зиновьева как философа, мыслителя и гражданина.

Зиновьев скончался 10 мая 2006 г. Согласно завещанию, его прах был кремирован, пепел развеян над полем, где раньше располагалась исчезнувшая со временем деревня, в которой он родился и вырос; на этом месте установлен валун. Часть праха по воле жены и соратницы Ольги Мироновны Зиновьевой захоронена на Новодевичьем кладбище, где сооружена могила-кенотаф и памятник.

Сведения об авторе

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

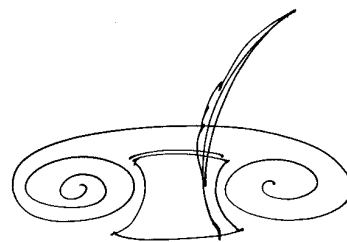
*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2017. No. 7 (403).
Philosophy Sciences. Iss. 45. Pp. 104—106.*

PILOT, PHILOSOPHER, CITIZEN, AND THE FLIGHT OF THOUGHT FROM ANTI-STALINISM TO STALIN APOLOGETICS (Alexander Alexandrovich Zinoviev)

V.A. Kuznetsov

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

В ЗАПИСНУЮ КНИЖКУ ПРЕПОДАВАТЕЛЯ



Антония — 1) дочь Антония и Октавии, стала матерью Домиция Агенобарба, отца императора Нерона; 2) сестра предыдущей Антонии, была матерью Германика и бабкой императоров Калигулы и Клавдия; 3) дочь Клавдия, которая отказалась вступить в брак с Нероном и поэтому была убита.

Бригу — в индийском эпосе имя одного риши (мудреца), возникшего как искра из семени Праджапати. Бригу приписывается создание ведических гимнов.

Лю Тань (IV в.) — искусный оратор, представитель даосского направления «чистых бесед» («Цинтань»), носившее философский характер.

Мунджа — название травы, из которой можно вытянуть стебель, окутанный листьями: в индий-

ской философии излюбленный прием пояснения отношений пуруши и пракрити.

Тай-ван (великий царь, великий ванн) — в Древнем Китае титул, присвоенный посмертно Гу-гуну (Дань-Фу), деду первого чжоуского царя Вэнь-вана. В действительности Тай-ван был вождем племени чжоу и никогда не царствовал.

Ямба — в мифах дочь Пана и нимфы Эхо, служанка элевсинского царя Келея, рассмешившая непристойными шутками Деметру.

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

