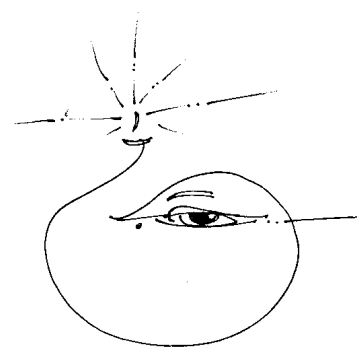


ФИЛОСОФСКИЙ ВЗГЛЯД НА ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ



*Вестник Челябинского государственного университета. 2020. № 5 (439).
Философские науки. Вып. 56. С. 5–15.*

УДК 101+11
ББК 87.1

DOI: 10.24411/1994-2796-2020-10501

ПРОБЛЕМА НАСТОЯЩЕГО В КОНТЕКСТЕ «ПОСТМЕТАФИЗИКИ»

Е. В. Бакеева

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

Рассматриваются два аспекта проблемы настоящего в современной («постметафизической») философии. Первый аспект данной проблемы связан с невозможностью выделения и фиксации момента «теперь», второй аспект ставит под вопрос критерии настоящего как подлинного. В качестве решения данной проблемы в обоих вышеназванных аспектах предлагается трактовка настоящего как действия-события мысли/бытия. В своём осуществлении данный акт выступает условием утверждения любого сущего как подлинного и имеющего место «здесь и сейчас». В этом контексте сама философия осмысливается как деятельность «воссоздания настоящего».

Ключевые слова: *настоящее, подлинное, время, действие, событие, «метафизика», «постметафизика».*

Введение. Тема настоящего — во всех смыслах этого слова — была и остаётся исключительно значимой в философии и, шире, в социально-гуманитарном дискурсе последних десятилетий. Можно выделить по меньшей мере два аспекта данной темы, обладающих особой актуальностью в современной гуманитаристике. Во-первых, речь идёт о проблематизации настоящего в его временном смысле, настоящего как момента «теперь» или «сейчас», предпринимаемой в ряде влиятельных подходов философии прошлого и нынешнего столетий. Прежде всего речь идёт о концепции М. Хайдеггера (как «раннего», так и «позднего») и о трудах представителей так называемой постструктуралистской мысли, к каковым можно отнести Ж. Делёза и Ж. Деррида. Поскольку время оказывается в фокусе внимания вышеназванных (и многих других) авторов, сама возможность мыслить настоящее (что, собственно, всегда так или иначе предполагает выход за пределы времени к некоему вневременному основанию сущего) ставится под вопрос. На эту невозможность «схватить» настоящее мыслью указывает М. Хайдеггер в своей «экзистенциальной

аналитике», констатируя фундаментальную подмену смысла временности (темпоральности) в любой попытке мыслить момент «теперь» в качестве чего-то наличного [12, с. 472]. Между тем понимание собственного смысла временности возможно, согласно автору «Бытия и времени», только «...из экстатического протяжения временности, которая всякой непрерывности наличного чужда...» [Там же]. Данный мотив, разоблачающий момент «теперь» как неизбежно требующий признания вневременного фундамента времени, а значит — противоречащий самому смыслу временности, выступает одним из основных и в «грамматологии» Жака Деррида. Противопоставляя свой концепт письма концепту книги как воплощения «метафизики», Деррида указывает на прямую связь между «насилием» логоцентризма и утверждением того, что мыслится «внутри некоего вечного наличия» [5, с. 133]. Это утверждение мнимости всякого «теперь» выступает своего рода изнанкой утверждаемой элеатами немислимости движения.

Во-вторых, под прицел критики современной философии попадает и настоящее в смысле

подлинного, оригинального, первичного — в противовес всякого рода имитациям. Здесь достаточно указать на то, что утверждение симулятивного характера того, что так или иначе считается реальностью, можно назвать «общим местом» социально-гуманитарного дискурса последних десятилетий. Нет нужды подчёркивать и очевидную связь между вышеназванными смысловыми аспектами понятия настоящего. Сама невозможность фиксации момента «теперь» не даёт возможности утверждать что-либо как существующее в подлинном смысле слова. Собственно, поэтому всё, с чем мы всегда имеем дело — это продукт замещения того, чего никогда не было и нет. Согласно замечанию Жака Деррида, «заместитель не замещает ничего такого, что было бы по отношению к нему в каком-то смысле пред-существующим» [6, с. 447].

То, что эти и им подобные демарши интеллектуалов в отношении настоящего не случайны и каким-то образом выражают собой дух времени, можно проиллюстрировать соответствующими приметам, характеризующими повседневную жизнь современного человека. Эти приметы также имеют отношение к двум вышеназванным смысловым аспектам понятия настоящего. Неуловимость момента «теперь» любопытным образом преломляется сегодня в чрезвычайном интересе массового сознания к явлению прокрастинации. Бесконечное откладывание действия, или неспособность начать, очевидно коррелирует с невозможностью «остановить мгновение». Сама же эта невозможность, выступающая оборотной стороной «текучей современности» (З. Бауман), есть следствие потери «вневременного истока» времени, то есть вечности. Именно в ситуации отказа от вечного (трансцендентного) измерения бытия, точнее, в ситуации отказа от веры в это основание, неизбежного по мере нарастания процессов секуляризации, время приобретает черты сплошного потока, а человеческая способность к действию оказывается частично или полностью парализованной.

Второй аспект проблемы настоящего, связанный с проблематизацией настоящего как подлинного, также очевидно присутствует в массовом сознании современного человека. Подлинность, начиная с так называемой натуральности в смысле «природности» в противовес «искусственности» и заканчивая «оригинальностью» (например, того или иного бренда) в противовес подделкам всякого рода, постоянно находится под вопросом для человека начала третьего тысячелетия.

Всё вышесказанное позволяет заключить, что понятие настоящего, по крайней мере в двух вышеупомянутых аспектах, нуждается в переосмыслении с учётом изменений, характеризующих современный философский «ландшафт». Наиболее значимым из этих изменений выступает невозможность игнорировать те аргументы, которые выдвигаются разнообразными представителями так называемого постметафизического (Ю. Хабермас) мышления. Суть этих аргументов в конечном счёте сводится к констатации бесосновного характера бытия и мышления или к признанию неустранимости парадокса самообоснования разума. Разумеется, это признание не может претендовать на статус открытия, коль скоро данный парадокс отчётливо осознаётся в любом подлинном акте философствования. Речь идёт скорее о принципиальном различии в отношении к данному парадоксу: если классическая («метафизическая») мысль обращается к «началам» и «основаниям», невзирая на их парадоксальную природу, «постметафизика» заостряет внимание именно на недоступности начала как такового. Тем самым радикально проблематизируется понятие настоящего. Вместе с тем очевидно, что отказ от данного понятия обесмысливает вообще какую бы то ни было позицию, в очередной раз воссоздавая знаменитый парадокс лжеца. Таким образом, целью данной работы является переосмысление понятия настоящего (точнее, двух вышеназванных его аспектов) в контексте «постметафизического» утверждения бесосновности мышления и бытия.

Проблема «теперь»: фиксация и действие. Вне зависимости от того, как осмысливается основание в качестве важнейшего «предмета» интереса классической («метафизической») философии, речь неизменно ведётся о том, что *есть* в смысле наличествования или пребывания. Сфайрос Парменида, идеи Платона, Ум-перводвигатель Аристотеля, Единое Плотина, Максимум Николая Кузанского или гегелевская Абсолютная Идея — все эти вариации Начала утверждаются во временном модусе настоящего, как пребывающие теперь и всегда. При этом, как было отмечено выше, нет никаких оснований говорить о «наивности» или «слепоте» мысли, выдающей собственные фантазмы за вечные основания всего существующего. Достаточно, к примеру, вспомнить парадоксы и апории платоновского «Парменида» для того, чтобы раз и навсегда отказаться от представления о «платонизме», увековечивающем бестелесные и неизменные идеи в противовес чувственно воспринимаемым

и изменчивым вещам. То, что не причастно времени, не существует — гласит однозначный вердикт, выносимый участниками диалога [11, с. 368]. Тот поворот, который внезапно происходит далее, сразу вслед за утверждением о несуществовании Единого, носит вызывающе алогичный характер:

«П а р м е н и д. Но возможно ли, чтобы так обстояло дело с единым?»

А р и с т о т е л ь. Нет. По крайней мере, мне так кажется» [11, с. 369].

Эта невозможность, очевидная для собеседников, апеллирует именно к той интуиции мысли, которая побуждает утверждать Единое как основание бытия и мышления вопреки всем парадоксальным следствиям этого утверждения. Последнее (в своём содержательном аспекте) неизбежно выступает как знание, оставляя в тени ведущий к этому знанию путь. Невозможность игнорирования данного обстоятельства и порождает стратегию «преодоления метафизики», предполагающую отказ от фиксации знания (как всегда вторичного) и, соответственно, разоблачение момента «теперь», обеспечивающего эту фиксацию. «Теперь» оказывается не моментом, в котором нечто «имеет место», но тем, что само имеет производный характер. Так, согласно автору «Бытия и времени», сама возможность «датируемости» времени производна от «экстатического характера присутствия»: «Датируемость этих “теперь”, “потом” и “тогда” есть ответ экстатического устройства временности и потому существенна для самого выговариваемого времени. Структура датируемости “теперь”, “потом” и “тогда” свидетельствует, что они идут из корня временности, сами суть время. Толкующее выговаривание этих “теперь”, “потом” и “тогда” есть исходнейшее задание времени» [12, с. 456].

Именно то, что фиксируемые моменты времени «толкующее выговариваются», делает их фиксацию сомнительной, так же, как и любое утверждение чего-либо вечного и неизменного. Единственное, что здесь ещё можно зафиксировать, — это саму невозможность фиксации, вытекающую из недостижимости начала и принципиальной процессуальности присутствия (Dasein). Последнее, так сказать, всегда безнадежно опоздало к самому себе, к собственному истоку. Точнее говоря, сам способ бытия присутствия делает бессмысленным поиск собственного истока, коль скоро «задание времени» всегда уже дано, но «схватить» эту данность означало бы — остановить время. Формулировка данного обстоятельства неизбежно имеет характер парадокса, побуждающего к разнообразным

попыткам «обмануть» язык. Если в творчестве (как «раннем», так и «позднем») Хайдеггера эти попытки выливаются в создание собственного философского языка, то, к примеру, Жан-Люк Нанси прибегает к открыто парадоксальной речи, обнажая принципиальную алогичность самой задачи поиска начала конечным существом: «Доступ — это “вхождение в присутствие”, но само присутствие это дис-позиция, опространствование единичностей. Присутствие есть не что иное, как “вхождение в присутствие”, мы достигаем не какой-то вещи или состояния, но процесса. Мы достигаем достижения» [9, с. 34].

Настоящее здесь действительно оказывается безнадежно недоступным, и как тот отрезок времени, в котором что-либо может пребывать, сохраняться неизменным, и как момент, соответствующий созерцающему и «схватывающему» взгляду. Между тем и эта совершенно резонная констатация не в состоянии выступить в качестве последнего слова: само содержание того, что здесь утверждается, не позволяет поставить точку в конце данного утверждения. Это означает, что «постметафизическое» мышление не претендует — и не может претендовать — на статус теории, пусть даже «развивающейся». Теория, так или иначе выступающая своего рода самоотчётом созерцающего разума (в силу чего и представляется принципиально достижимой полнота описания созерцаемого), несовместима с утверждением безосновности.

Собственно, этот принципиально нетеоретический характер мышления, отдающего себе отчёт о недостижимости собственного начала и, соответственно, о невозможности фиксации какого бы то ни было утверждения, отчётливо сознаётся мыслителями «постметафизического» толка. Невосознанным (или, точнее говоря, невысказанным) зачастую остаётся другое: принципиальная невозможность не только утверждения, но и отрицания чего бы то ни было, и прежде всего — отрицания настоящего как момента теперь. Предупреждение платоновского Парменида в отношении любого, кто пытается избежать риска утверждения, сохраняет всю свою силу и в обратном случае: «<...> если кто <...> откажется допустить, что существуют идеи вещей, и не станет определять идеи каждой вещи в отдельности, то, не допуская постоянно тождественной себе идеи каждой из существующих вещей, он не найдёт, куда направить свою мысль, и тем самым уничтожит всякую возможность рассуждения» [11, с. 357].

Необходимость и неустранимость «теперь» обнаруживает здесь свой фундаментальный характер: «возможность рассуждения» всегда вторична по отношению к действительности мысли и бытия. Однако сама действительность приобретает здесь принципиально иной — по отношению к спекулятивно-теоретическому — смысл. В то время как в рамках последнего действительность выступает предметом созерцания и констатации познающего разума, в контексте «бесосновного» мышления действительность включает в себя и предмет (утверждения или отрицания), и самого мыслящего. Точнее говоря, действительность здесь — это *акт мысли*, конституирующий как мыслящего субъекта, так и предмет мысли, то есть её содержание. Таким образом, речь идёт о действии, которое не может быть квалифицировано как имеющее только бытийственный или только познавательный смысл. Это опережающее любую констатацию действие само оказывается событием рождения оппозиции бытия и мышления, того, что *есть*, и содержания этого *есть*, выраженного в знании того или иного рода. Но это означает, что само действие неминуемо ускользает от фиксации, даже в том случае, когда последняя осуществляется в форме отрицания.

Таким образом, само действие выступает той виртуальной границей, которая всякий раз очерчивает содержание мысли, вне зависимости от того, утверждается последнее или подвергается отрицанию. Стало быть, этот виртуальный акт — единственное, что не может быть подвергнуто отрицанию, так же, как и не нуждается в каком-либо утверждении. Это означает, собственно, что данный акт всегда выступает тем дополнением к содержанию, которое не может быть объективировано, то есть не подлежит конвертации в новое содержание. Иными словами, данный акт может быть осмыслен только как чистая действительность, исключаяющая всякую возможность. На первый взгляд, подобное утверждение неминуемо само себя опровергает, коль скоро сама предпринятая выше попытка разговора о действии, дополняющем содержание мысли, также может быть интерпретирована как описание возможности данного акта. Однако — и здесь мы подходим к решающему пункту нашего рассуждения — описание акта мысли, дополнительного по отношению к любой фиксации её содержания, само должно быть понято в качестве такого акта. Иначе говоря, любая попытка мыслить действие и говорить о нём сама осуществляется только, так сказать, «в режиме актуальности», в непосредственном о-существлении

действия. Отсюда следует неизбежно дискретный характер какого бы то ни было дискурса актуальности. Возобновление, актуализация требуются здесь как для того, чтобы говорить, так и для того, чтобы слушать: всякий раз мысль, совпадающая с собственным осуществлением, самым своим актом очерчивает границы события, не вписанного в мир, но воссоздающего мир во всей полноте.

Это событие отличается, так сказать, онтологической тавтологичностью: мысль есть только тогда, когда осуществляется, актуализируется само «есть». Это «есть», будучи бессодержательным, позволяет характеризовать себя только в одном аспекте: как *силу*. Именно сила не может быть «схвачена» сигнификацией и может только переживаться непосредственно, в своём о-существлении. Действие как усилие возобновления мысли/бытия и есть то единственное, что разделяет и соединяет субъектов вместе с их мирами. Именно поэтому говорить о действии можно только, отрицая всякое содержание (всякое «о чём») и обнажая его силовой характер, как это делает, к примеру, Ж.-Л. Нанси. Знак связи между субъектами — тире — «<...>» не знак для некоторой реальности и даже не знак для «интерсубъективного измерения». Это действительно — «поистине» — тире, протянувшееся в пустоте, которое одновременно преодолевает и подчёркивает эту пустоту, которое создаёт напряжённость и натянутость — притяжение/отталкивание — некоторого «между» — нами. «Вместе» остаётся между нами: ничего, кроме нас, но и ничего, кроме интервала между нами» [10, с. 102–103].

Иными словами, сила как «несущая опора» мысли есть то единственное, что никогда не может быть «схвачено» мыслью, она переживается только «отрицательным образом», то есть в ощущении этой невысказываемости.

Именно это «свойство» силы — существовать только в «режиме актуальности» — делает её безразличной к тому, каким знаком («+» или «-») наделено содержание мысли. Это означает, в свою очередь, что действие/событие мысли оказывается тем топосом, в котором встречаются (из которого расходятся и в котором сходятся) «метафизический» и «постметафизический» дискурсы. Иными словами, и утверждение, и отрицание настоящего как момента «теперь», восходящего к вечному и неизменному основанию сущего, осуществляется только в самом акте возобновления настоящего. Но это означает, в свою очередь, что «метафизическое» утверждение вечности и «теперь» отнюдь

не исчерпывается фиксацией некоего внеопытного «знания об основании». Это утверждение также обретает смысл только в усилении, в акте самовозобновления мысли/бытия, безразличном к содержанию утверждаемого знания.

Примечательно, что необходимость данного акта как виртуального «основания» содержания знания мыслители «метафизического» толка также осознают вполне отчётливо. Так, в концепции «предположительного познания» Николая Кузанского эта актуальная или энергийная «природа» человеческого мышления, восходящего к Богу как к своему «бесконечному основанию», характеризуется предельно ясно: «Бог же совершает всё посредством (propter) самого себя, будучи равным образом и разумным началом, и концом всего; так и развёртывание рассудочного мира, исходящее из нашего свёртывающего ума, совершается посредством его творческой силы (fabricatricem). <...> И тем выше поднимаемся мы в уподоблении этому основанию, чем более щедро тратим свой ум, единственным жизненным центром которого оно является» [7, с. 189].

Именно интенсивность «траты ума», то есть его действенность, восходящая к единственному своему источнику — творящей силе Бога — оказывается здесь несомненным критерием причастности истине, вне зависимости от содержания того, что высказывается в качестве истинного. Этот вторичный, относительный характер любого высказывания в его содержательном аспекте признаётся Кузанским с поразительной даже для современного релятивистского мышления лёгкостью. Между тем очевидно, что речь здесь идёт отнюдь не о релятивистской позиции: сама актуальность мысли, будучи всегда и неизбежно неполной в её человеческой «версии», имеет абсолютный характер. Именно потому, что «жизненным центром» нашего разума выступает абсолютная актуальность творческой силы Бога, можно и нужно принять неизбежную неполноту того, что мыслится и высказывается конечным разумом, а следовательно, и неизбежное непонимание между людьми: «Поскольку же сотворённый разум, обладая ограниченной актуальностью, существует в ином только по-иному, так что между всеми высказывающими предположения сохраняется различие, то, несомненно, разные предположения разных людей будут степенями к одной и той же непознаваемой истине, однако несоразмерными друг другу, а именно так, что мысль одного, хотя бы он и был очень близок

к другому, никто никогда не представляет себе безошибочно» [7, с. 188].

Эта «несоразмерность», о которой говорит мыслитель XV в., удивительным образом перекликается с цитируемыми выше словами Ж.-Л. Нанси: «<...> нет ничего, кроме интервала между нами <...>». Важно, что эта перекличка также имеет характер события: только актуализация единого и единственного «жизненного центра» конечного разума открывает последнему его конечность и, соответственно, неустранимо «предположительный» характер любого знания, которым этот разум может располагать.

Итак, возвращаясь к вопросу об онтологическом статусе настоящего в контексте «постметафизического мышления», отрицающего возможность фиксации момента «теперь», необходимо ещё раз подчеркнуть сформулированный выше тезис: данное отрицание, проблематизируя то, что фиксируется, содержание момента, не затрагивает само действие фиксации. Это означает, что настоящее — как действие/событие мысли и бытия — выступает тем виртуальным топосом, в котором всякий раз актуализируется само время. О-существование акта мысли/бытия задаёт те временные координаты, в которых обретает смысл (и, соответственно, определённую) то или иное содержание мысли, то есть высказывание. Последнее не обязательно должно иметь вербальный характер: любой бытийный акт уже есть высказывание, коль скоро он задаёт время (и пространство) определённого мира-события. Актуализация этого мира оставляет в прошлом одни миры и предвосхищает в будущем другие. Прошлое и будущее, таким образом, оказываются здесь в функциональной зависимости от настоящего, при этом само настоящее следует понимать как парадоксальное действие разделения/соединения друг с другом «тогда» и «потом». Очевидно, что событийный характер этого действия делает содержательное наполнение прошлого и будущего принципиально открытым. Любое «вчера» в содержательном смысле может превратиться в «завтра» и наоборот, и вместе с тем это будет всякий раз принципиально новое содержание, выступающее функцией уникального события. О-существоваясь, событие отменяет и восстанавливает в своих правах все три модуса времени вместе с их содержанием. Именно поэтому актуализация времени связана с выходом за его предел, точнее — на предел. Граница времени как вышеупомянутый виртуальный топос открывает оказавшемуся на этой границе эпифеноменальность времени, предельно точно

охарактеризованную Августином в его «Исповеди»: «Совершенно ясно теперь одно: ни будущего, ни прошлого нет, и неправильно говорить о существовании трёх времён, прошедшего, настоящего и будущего. Правильнее было бы, пожалуй, говорить так: есть три времени — настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего» [1, с. 170]. Видимость тавтологии в выражении «настоящее настоящего» исчезает в тот самый момент, когда в акте осмысления этого высказывания Августина воссоздаётся его живой смысл, открывающий то обстоятельство, что «настоящее» в именительном падеже характеризует здесь само событие мысли/бытия, а «настоящее» в родительном падеже — содержательное наполнение этого события. Последнее всегда находится в прямой функциональной зависимости от первого. В свою очередь, признание этой зависимости обращает нас ко второму вышеупомянутому аспекту проблематики настоящего: а именно, к вопросу о возможности настоящего как подлинного.

Проблема подлинности: «чтойность» и событие. Проблематизация самой оппозиции подлинного и неподлинного также восходит, как отмечалось выше, к центральной установке «постметафизической» мысли, связанной с утверждением бесосновности. Единственно возможный способ удостоверения подлинности чего бы то ни было в рамках «метафизического» дискурса — соотношение с образцом или оригиналом, каковым выступает всё то же вечное и неизменное основание всего сущего, например, платоновская «идея» или Бог-Творец как абсолютный образец всех сотворённых вещей. Однако в самом этом способе уже скрывается двусмысленность: всякая вещь или высказывание, нуждаясь в удостоверении подлинности, уже тем самым демонстрирует свой неустранимо вторичный характер. Удостоверяется, собственно, не вещь и не то, что стоит за высказыванием, но представление о вещи или представленное содержание высказывания.

Именно здесь и коренится возможность подрыва самого понятия подлинности, которая как будто бы просто есть, наличествует, не нуждаясь в своём удостоверении. Так, деконструируя руссоистскую оппозицию «природа—культура», Ж. Деррида замечает: «Но восполнение восполняет (*supplement*), т. е. добавляется лишь как замена. Оно вторгается, занимая чужое место; если оно и наполняет нечто, то это нечто — пустота. Оно способно представлять или изображать нечто лишь потому, что нечто изначально отсутствует. <...>

Будучи заменой (*substitut*), оно не может просто добавиться к чему-то позитивно наличному как выпуклый отпечаток на поверхности: его место в структуре отмечено знаком пустоты. Ничто и нигде не может самонаполниться: самоосуществление требует знака, передачи полномочий. Знак всегда выступает как восполнение самой вещи» [5, с. 295–296].

Именно потому, что «самоосуществление требует... передачи полномочий», оно ставит под вопрос то настоящее (к примеру, природу), которое осуществляется в этом восполнении. Таким образом, сама подлинность оказывается сомнительной. Признание этого обстоятельства открывает путь к тому, чтобы, по выражению Ж. Делёза, «низвергнуть платонизм». Иерархия, обосновывающая «платонизм» и размещающая «иконы и копии» под «идеями», а «симулякры» — под копиями [4, с. 334], разрушается изнутри. Единственным орудием и одновременно продуктом этого разрушения становятся именно симулякры как всегда иное: «Вырвавшись на поверхность, симулякр подвергает То же Самое и Подобное, модель и копию ниц перед властью лжи (фантазма). Симулякр делает невозможной никакую упорядоченную сопричастность, никакое чёткое распределение, никакую устойчивую иерархию. Симулякр основывает мир кочующих [номадических] распределений и торжествующей анархии. Отнюдь не будучи каким-то новым основанием, он поглощает все основания, вызывая всеобщий крах, — но крах как радостное и позитивное событие, как некую без-основность» [4, с. 341].

Однако именно здесь, в этой решающей точке антиплатонистского переворота, оказывается очевидной всё та же неуязвимость самого действия-события мысли/бытия как для утверждения, так и для «низвержения». Не случайно этот делёзовский пассаж соединяет в себе противоположные утверждения: симулякр не есть «новое основание» и в то же время основывает «мир торжествующей анархии», сам же этот мир, будучи освобождённым от какой бы то ни было иерархичности, в то же время характеризуется «властью лжи». Разумеется, подобная противоречивость не может быть поставлена в упрек мыслителю, утверждающему инаковость в противовес «Тому же Самому». Речь о другом: само «низвержение платонизма» роковым образом воспроизводит главный «порок» последнего: предельную концентрацию на Одном. Дела не меняет то обстоятельство, что в данном случае значение этого Одного заключается в том, чтобы

неуклонно рассеивать всякое единство в пользу множественности и неупорядоченных различий. Важно именно то, что сам этот переворот, самое «низвержение» требует концентрации силы. Для того, чтобы высвободить множественность, необходима не меньшая сосредоточенность, нежели для утверждения самой монументальной из всех возможных иерархий.

Эта сосредоточенность как концентрированная сила всякий раз неминуемо оказывается позади любого из уровней платонической иерархии, состоящей из образцов, копий и симулякров: «Симуляция обозначает силу, способную производить эффект. <...> Так понимаемая симуляция неразрывно связана с вечным возвращением, поскольку именно в вечном возвращении осуществляется низложение икон и низвержение мира представлений. Здесь всё происходит так, будто скрытое содержание противостоит явному» [4, с. 342]. Но именно это противостояние и указывает на то, что сила симуляции для того, чтобы производить всегда иное, должна быть Одним, пусть даже это Одно есть власть Различного. Именно так интерпретируется Делёзом ницшевское «вечное возвращение»: «Вечное возвращение — это уникальный фантазм всех симулякров (Бытие всех сущих). Это власть — власть утверждать дивергенцию и децентрацию, и оно делает эту власть объектом высшего утверждения» [4, с. 344]. Власть (сила), замкнутая на себя, утверждающая только себя, и не может осуществляться иначе, нежели посредством «низложения» и «низвержения» чего бы то ни было. Однако самое это действие отрицания (рассеивания, хаотизации) осуществляется актом, опережающим всё и всяческие оппозиции, в том числе и оппозицию утверждения и отрицания. Точнее говоря, в самом акте симуляции как отрицания действует сила утверждения, которая тем самым должна быть максимально (абсолютно?) подлинной именно для того, чтобы отбраковывать всё, что стремится к тождественности: «Отбираются только процедуры, противоположные самому отбору, а исключается и не допускается к возвращению то, что предполагает То же Самое и Подобное, то, что претендует на коррекцию отклонения, на перецентрирование кругов и упорядочение хаоса, на предоставление модели или создание копии» [4, с. 345].

В конечном счёте главным противником, подлежащим «низвержению», выступает здесь не столько собственно «платонизм», сколько сама природа «метафизического» дискурса, неразрывно связан-

ная с областью его «обитания»: это «<...> область представления, которую наполняют копии-иконы и которая определяется не внешним отношением к объекту, а внутренним отношением к модели или основанию» [4, с. 336]. Это «внутреннее отношение» оказывается, таким образом, как причиной, так и результатом всё той же фиксации бытия, которая уже упоминалась в контексте разговора о настоящем как моменте «теперь». Согласно Делёзу, Аристотель ответствен за это «омертвление» бытия не в меньшей, а то и в большей степени, нежели его учитель: «Дальнейшая разработка представления, его достаточное обоснование, придание ему замкнутости и конечности — это, скорее, цель Аристотеля. У него представление охватывает и покрывает собой всю эту область [область философии. — *Е. Б.*], распространяясь от наивысших родов до наимельчайших видов» [4, с. 336].

Однако именно пример аристотелевской мысли открывает неожиданную перспективу взгляда на отношения «метафизики» и «постметафизики». Здесь вновь, как и в случае обсуждения темпорального аспекта понятия настоящего, ситуация прямого диалога двух противостоящих друг другу способов философствования обнажает их парадоксальное единство. Парадокс оказывается неизбежным ровно постольку, поскольку речь идёт о единстве действия, осуществляемом только непосредственно, то есть — в самом действии, исключая какую-либо тождественность представления. Так, в восьмой книге «Метафизики» Аристотель, связывая материю вещи с возможностью, а форму — с действительностью, недвусмысленно утверждает ту же «безосновность», которую открывает заново философия XX–XXI столетий. Задаваясь вопросом об основаниях (причинах), по которым вещь определяется как такая-то и такая-то (какое определение, собственно, и выступает содержанием представления), Аристотель в качестве единственного основания определения называет именно форму как осуществление (то, что выступает у Аристотеля под именем «энергея») всего, что есть. Но это как раз и означает, что самое это странное «основание» никогда не выступает объектом представления, не может быть «схвачено» им. Неудивительно поэтому, что рассуждение об этом «основании» имеет ярко выраженный апофатический характер: «<...> суть бытия есть непосредственно нечто единое, как и нечто сущее. А вследствие этого ни у одной из этих вещей и нет никакой другой причины того, что она представляет собою единое, как и того, что она представляет

собою сущее: каждая вещь есть непосредственно нечто сущее и нечто единое, не находясь в сущем и едином, как в роде, и не потому, чтобы они при этом могли существовать отдельно, помимо единичных вещей» [2, с. 225].

То, что явно не проговаривается в этом утверждении, оказывается в то же время самым главным: событийный (актуальный) характер единого и бытия как «безосновного основания» каждой вещи. Именно действие-событие встречи с вещью открывает мыслящему не только эту единичную вещь, но и — всякий раз заново! — «единое» и «сущее». Тем самым категорический отказ Аристотеля видеть в «едином» и «сущем» общие понятия удивительным образом перекликается с делёзовским «поглощением всех оснований» и, соответственно, с «низвержением мира представлений». Представление всегда выступает результатом фиксации некоего наличного состояния вещей и положения дел. Однако эта фиксация всегда обречена на неполноту, она неизбежно упускает то, что как раз и выступает подлинным центром аристотелевской онтологии: действие-действительность (энергейя). Только имея в виду этот центр, можно понять аристотелевскую критику «платонизма» не как плоское отрицание «идей», но как открытие их энергийной природы. Замечательно точным образом этот неявный центр аристотелевской онтологии характеризуется в исследовании Р. А. Лошакова «Различие и тождество в греческой и средневековой онтологии»: «Состояние есть иное, чем действие. <...> Таким образом, есть нечто более фундаментальное, чем сущность; имеется такое “подлежащее”, которое лежит в основании любого подлежащего. Это — действие, не являющееся сущностью, поскольку оно и есть причина всякой сущности» [8, с. 107].

Это странное «подлежащее», возникающее только вместе с тем, что оно обосновывает, с той или иной степенью отчётливости проглядывает во многих опытах «метафизического» философствования. Пожалуй, наиболее показательным в этом отношении выступает пример Декарта, идеи которого нередко интерпретируются как апофеоз торжества представления. Между тем именно то, как французский мыслитель характеризует ядро своей концепции — «когито», открывает перед читателем всё то же событийное «основание» всякого представления. Залогом подлинности мысли у Декарта выступает, как известно, её «ясность и отчётливость». Но как раз то обстоятельство, что эти характеристики не принадлежат самому представлению (не характеризуют содержание пред-

ставления), а как бы «окрашивают» это содержание извне, и свидетельствует об их событийной природе. «Ясность и отчётливость» мысли — не что иное, как проявление интенсивности воздействия бесконечного интеллекта на интеллект конечный. Это воздействие как безусловное условие всякого суждения и выступает тем «естественным светом», в котором прежде всего и открывается идея Бога: «Идея Бога в высшей степени ясна и отчётлива: ведь в ней содержится всё, что я воспринимаю ясно и отчётливо и считаю реальным и истинным, всё, что несёт некое совершенство» [3, с. 159].

Иными словами, идея Бога не есть представление, она «есть» условие всякого представления (то, в чём всякое содержание представления воспринимается с различной степенью ясности и отчётливости). Именно поэтому исходное единство «я» и Бога (на котором и держится сама возможность утверждения чего бы то ни было как истинного) обеспечивается не мышлением, а *волей*. Последняя и есть не что иное, как само действие, выступающее «внутренним двигателем» мышления, обеспечивающее возможность последнего. Это действие в силу своей простоты и неделимости не имеет степеней [3, с. 166].

Способность воли, таким образом, строго говоря, не существует в модусе возможности — она существует только в своём о-существлении. Действие, имеющее свободный (внутренний) характер, всегда одно и то же, отличие всякий раз заключается только в его направленности («делать или не делать, утверждать или отрицать») и в степени интенсивности. Увеличение этой степени автоматически ведёт к преодолению иллюзии «свободы выбора» и к отказу от «безразличия» [3, с. 166]. Это означает, собственно, что воля как совершенная сила [3, с. 167] всегда оказывается за пределами того, на что она направлена (иными словами, за пределами содержания представления), причём эти пределы всякий раз очерчиваются только действием самой воли. Тем самым она оказывается неотличимой от делёзовской «силы симуляции»: именно поток этой силы («естественный свет») высвечивает то, что должно (здесь и сейчас!) подвергаться утверждению или отрицанию. Таким образом, воля как действие несовместима с каким-либо копированием некоей идеальной модели, но всякий раз вызывает к бытию нечто никогда не бывшее.

Итак, именно о-существление воли как «акт творения» выступает «самоосновной причиной», которая наделяет подлинностью всё то, что в каждом отдельном акте выступает его содержанием.

Последнее, таким образом, может быть любым: вне зависимости от того, что «высвечивается» этим актом, это «что-то» оказывается настоящим (подлинным) ровно постольку, поскольку оно поддерживается интенсивностью воли. Неспецифический (бессодержательный) характер этой интенсивности как раз и делает невозможным повторение как копирование образца: сам «образец» рождается вместе со своей «копией» в уникальном событии мысли/бытия. Это событие, таким образом, всегда опережает саму оппозицию внутреннего и внешнего, субъективного и объективного. Запах или вкус, очертания или цвет распознаются как «те самые» именно тогда, когда (вос)создаётся «сама вещь», с которой эти впечатления сверяются. Поэтому «сама вещь» неизбежно — всегда иная, оставаясь в то же время той же самой. Здесь теряют значение (точнее, обретают принципиально новое значение) и иные ключевые «метафизические» оппозиции: к примеру, противопоставление материального и идеального, чувственного и рационального. В «луче» или потоке воли дерево или цветок наделяются той же самой (и всегда новой, то есть иной) подлинностью, что и истина, добро, красота или любовь. Всё то, что оказывается в фокусе этого «луча», открывается в своей первозданности (новизне) и одновременно — самоидентичности.

Заключение. Итак, событие мысли/бытия как сингулярная точка исхождения воли (силы) может быть понято как «место» встречи и расхождения «метафизики» и «постметафизики». Тем самым оказывается неизбежным переосмысление ряда существенных моментов, характерных для «постметафизического» дискурса.

1. Начиная с Ницше, программа «преодоления метафизики» связана с критикой мышления посредством оппозиций. В философии XX столетия всё и всяческие «традиционные» оппозиции (истина — ложь, субъект — объект, природа — культура, бытие — мышление и другие) неоднократно подвергались критике и отрицанию. Признание событийной (актуальной) природы настоящего радикально меняет смысл этой критики. «Изнутри» события мысли/бытия обнаруживается, что всякое противопоставление одного другому выступает функцией этого события. Это означает, в свою очередь, что единственным критерием, оправдывающим необходимость (подлинность) той или иной оппозиции, выступает только само о-существлённое действие (событие). Так, к примеру, оппозиция «субъект — объект» обретает

смысл (а значит, и подлинность) только в контексте усилия, (вос)создающего субъектность как таковую. В «луче» этого усилия и происходит своего рода поляризация активности и пассивности, обретающая форму субъект-объектной оппозиции. Точно так же в акте радикального сомнения, выступающего событийным «основанием» декартовского «когито», обретает смысл и значимость оппозиция «истина — ложь». Иными словами, всякое содержательное противопоставление (утверждающее противоположность одной «чтойности» другой) обнаруживает здесь свой условный характер. Но именно поэтому теряют смысл любые попытки преодоления «мышления посредством оппозиций». Точнее говоря, здесь обнаруживается равноценность как утверждения, так и отрицания оппозиций, коль скоро само действие, выступающее условием того и другого, всегда опережает любое «да» и «нет».

2. Это означает, в свою очередь, что и сама оппозиция «метафизики» и «постметафизики» (точнее, её значимость) оказывается в зависимости от о-существления вышеназванного событийного условия. Последнее, будучи безразличным к содержанию, являющемуся в этом событии, оказывается способным к радикальной смене знаков. К примеру, в контексте этого всегда нового действия-события обретает смысл как «низвержение» платонизма, так и его «реабилитация». Оправданность отрицания или утверждения, развенчивания или восстановления в правах всякий раз должна открываться только *post factum*, в уже случившемся (точнее, случающемся) событии мысли/бытия. Константа же, характеризующая это событие — неизбежное со-присутствие «метафизики» и «постметафизики».

3. Соответственно, признание этого со-присутствия делает необходимым переосмысление природы и назначения самой философии. Выступая событийным условием истинности (подлинности) всякого содержания («самой вещи» и знания о ней), философский акт оказывается действием (вос)создания настоящего в двух оговорённых выше смыслах этого слова. В контексте этого утверждения тезис Л. Витгенштейна «Философия не учение, а деятельность» обретает смысл, выходящий далеко за рамки привычного «лингвистического» толкования. Философия есть не один из видов деятельности, но *деятельность как таковая*, тот опережающий всякое предметное содержание акт, который открывает пространство настоящего. В этом пространстве оказываются

тождественными друг другу (и всегда иными, новыми) платоновское «припоминание» и делёзовское «производство смысла». В событии мысли/ бытия, или в акте (вос)создания настоящего, конец философии всякий раз встречается с её началом.

Список литературы

1. Августин Аврелий. Исповедь / Августин // Августин. Исповедь; Пётр Абеляр; История моих бедствий : пер. с лат. — М. : Республика, 1992. — С. 8–222.
2. Аристотель. Метафизика / Аристотель ; пер. с греч. А. В. Кубицкого. — М. : Эксмо, 2008. — 608 с.
3. Декарт, Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом / Р. Декарт // Сочинения / пер. с лат. С. Я. Шейнман-Топштейн. — СПб. : Наука, 2006. — С. 132–185.
4. Делёз, Ж. Симулякр и античная философия / Ж. Делёз // Логика смысла / пер. с фр. Я. И. Свирского. — М. : Акад. Проект, 2011. — С. 328–365.
5. Деррида, Ж. О грамматологии / Ж. Деррида ; пер. с фр. Н. Автономовой. — М. : Ad Marginem, 2000. — 511 с.
6. Деррида, Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук / Ж. Деррида // Письмо и различие / пер. с фр. Д. Ю. Кралечкина. — М. : Акад. Проект, 2000. — С. 445–466.
7. Кузанский, Н. О предположениях / Н. Кузанский // Кузанский, Н. Сочинения : в 2 томах. Т. 1 / пер. с лат. З. А. Тажуризиной. — М. : Мысль, 1979. — С. 185–279.
8. Лошаков, Р. А. Различие и тождество в греческой и средневековой онтологии / Р. А. Лошаков. — СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та ; Изд-во Рус. христиан. гуманитар. акад., 2007. — 233 с.
9. Нанси, Ж.-Л. Достигнуть истока / Ж.-Л. Нанси // Бытие единичное множественное ; пер. с фр. В. В. Фуре под ред. Т. В. Щитцовой. — Минск : Логвинов, 2004. — С. 29–35.
10. Нанси, Ж.-Л. Соявление / Ж.-Л. Нанси // Бытие единичное множественное / пер. с фр. В. В. Фуре под ред. Т. В. Щитцовой. — Минск : Логвинов, 2004. — С. 94–106.
11. Плато. Парменид / Платон // Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид / пер. с греч. Н. Н. Томасова. — М. : Мысль, 1999. — С. 346–412.
12. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В. В. Бибихина. — Харьков : Фолио, 2003. — 503, [9] с.

Сведения об авторе

Бакеева Елена Васильевна — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры онтологии и теории познания Уральского федерального университета имени первого Президента России Б. Н. Ельцина. Екатеринбург, Россия. elenabk2008@yandex.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 5 (439).
Philosophy Sciences. Iss. 56. Pp. 5–15.*

THE PROBLEM OF THE PRESENT IN THE CONTEXT OF POSTMETAPHYSICS

E.V. Bakeeva

Ural Federal University, Yekaterinburg, Russia. Elenabk2008@yandex.ru

The article considers two aspects of the problem of the present in modern (postmetaphysical) philosophy. The first aspect of this problem is connected with the impossibility of separating and fixing the “now” moment and the second aspect challenges the criteria of the present as a real thing. As a solution to this problem in both of the above-mentioned aspects, we propose the interpretation of the present as an action-event of thought/being. In its implementation, this act is a condition for the affirmation of any existence as real and taking place “here and now”. Thus, the present becomes irrelevant to the subject content. In this context, philosophy itself is understood as the activity of “recreating the present”. And the event of thought/being acts as a common topos of “metaphysics” and “postmetaphysics”.

Keywords: *present, real, time, action, event, metaphysics, postmetaphysics.*

References

1. Augustine. (1992) *Ispoved'* [The Confessions of Saint Augustine]; Abelard Peter. *Istoria moikh bedstviy* [The Story of My Misfortunes]. Moscow, Respublika Publ. Pp. 8–222. [in Rus].
2. Aristotle. (2008) *Metafisika* [Metaphysics]. Moscow, Jeksno Publ., 2008. 608 p. [in Rus].
3. Descartes R. (2006) *Razmyshleniya o pervoi filosofii v koikh dokazyvaetsya suschestvovanie Boga i razlichie mezhdru chelovecheskoy dushoy i telom* [Meditations on First Philosophy, in which the Existence of God and the Immortality of the Soul are Demonstrated]. Saint Petersburg, Nauka Publ. Pp. 132–185. [in Rus].
4. Deleuze G. (2011) *Simulyakr i antichnaya filosofiya* [The Simulacrum and Ancient Philosophy]. Deleuze G. *Logika smysla* [The Logic of Sense]. Moscow, Akademichesky Proekt Publ. Pp. 328–365. [in Rus].
5. Derrida J. (2000) *O grammatologii* [Of Grammatology]. Moscow, Ad Marginem Publ. 511 p. [in Rus].
6. Derrida J. (2000) *Struktura, znak i igra v diskurse gumanitarnykh nauk* [The Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences]. Derrida J. *Pismo i razlichie* [Writing and Difference]. Moscow, Akademichesky Proekt Publ. P. 445–466. [in Rus].
7. Nicholas of Cusa. (1979) *O predpolozheniyakh* [On Conjectures]. Essays in 2 volumes. Vol. 1. Moscow, Mysl' Publ. Pp. 185–279. [in Rus].
8. Loshakov R.A. (2007) *Razlichie i tozhdestvo v grecheskoy i srednevekovoii ontologii* [Difference and Identity in Greek and Medieval ontology]. St. Petersburg, Publishing house of Saint Petersburg University, Publishing house of the Russian Christian Humanitarian Academy. 233 p. [in Rus].
9. Nancy J.-L. (2004) *Dostignut' istoka* [Attain the Origin]. Nancy J.-L. *Bytie edinichnoe mnozhestvennoe* [Being singular plural]. Minsk, Logvinov Publ. Pp. 29–35 [in Rus].
10. Nancy J.-L. (2004) *Soyavlenie* [Co-Apperance]. Nancy J.-L. *Bytie edinichnoe mnozhestvennoe* [Being singular plural]. Minsk, Logvinov Publ. Pp. 94–106. [in Rus].
11. Plato. (1999) *Parmenid* [Parmenides]. Plato. *Fedon, Pir, Fedr, Parmenid* [Phaedo, The Symposium, Phaedrus, Parmenides]. Moscow, Mysl'. Pp. 346–412. [in Rus].
12. Heidegger M. (2003) *Bytie i vremya* [Being and Time]. Kharkov, Folio Publ. 503 p. [in Rus].

ПРОИЗВОДСТВО В СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В КУЛЬТУРНЫХ ИНДУСТРИЯХ

К. М. Мартиросян

Краснодарский государственный институт культуры, Краснодар, Россия

Статья посвящена роли и функциям эмоционального капитала в современном производстве культурных продуктов в культурных индустриях и его значению в современной коммодификации социокультурной деятельности в условиях конкурентной рыночной среды.

Ключевые слова: культурное производство, культурные индустрии, сфера досуга, субкультуры, стиль жизни, нематериальные формы капитала, эмоциональный капитал.

Современная культура в процессе развития общества и утверждения в нём индустриальных форм в различных областях социальной деятельности способствовала трансформации многих привычных форм досуговой активности. С усложнением общества, его дифференциации по различным моделям стиля жизни социокультурные потребности и их опривычивание, с одной стороны, стали носить мультиатрибутивный характер [1, с. 138], с другой стороны, тиражирование однотипных культурных продуктов потребовало креативности и развития инновационной деятельности, усилило формообразование новых видов культурных продуктов, которые включились в конкуренцию на рынке услуг в социокультурной сфере [2]. Большинство форматов современной социокультурной деятельности в сфере производства культурных благ стало проектным, с достаточно коротким жизненным циклом, потому что возможности тиражирования продуктов социокультурной деятельности вынуждают к острой конкуренции и поиску новых идей для получения конкурентных преимуществ на рынке социокультурных услуг.

В связи с изменениями в структуре свободного времени в социальных практиках современных людей возросла роль досуга и досугового времени [3]. В результате продукция формирующихся и развивающихся культурных индустрий превратилась в значимый фактор рынка, создающий различные нематериальные формы капитала, причём «культурные блага имеют такую природу, которая заключается в том, что их ценность отчасти принимается на веру» [4, с. 205], в том числе и различные формы эмоционального капитала, означенные позитивной коннотацией. Люди современного общества, образующие целевые сегменты, в силу огромных потоков информации, которые они не в состоянии обработать, проживающие в сосуществующих одновременно различ-

ных формах реальности — актуальной, медийной, виртуальной, игровой оказываются доступны для внушения и манипуляций, что резко повышает статус их эмоционального состояния, которое символизирует и номинирует факты и события из различных форм реальности, создавая в индивидуальном сознании некий контаминированный образ реальности, сформированный по законам социального конструирования [2; 5, с. 83]. Символы являются важнейшим элементом означивания в культуре, придавая материальным и нематериальным объектам значение, которое варьируется от индивидуального номинирования и оценивания до коллективного признания, санкционированного обществом и государством — например, денежные знаки, кибервалюта, памятники выдающимся деятелям, оставившим свой след в национальной или мировой истории. Символы могут иметь визуальный, вербальный или креолизованный характер, наполняться различными смыслами, иметь различный срок бытия в общественном сознании, переозначиваться в соответствии с динамикой аксиологических норм, принятых в конкретной культуре. Символы отражают конвенциональные соглашения о принятых в культуре, на текущий момент, их интерпретации, которая санкционирована властными институтами и общественным мнением [6]: «Производство образов, знаков, символов, слов, проекций является основой современной экономики, которая воплощает процесс циркуляции семиотических благ. В условиях семиокапитализма именно язык выступает в роли основного источника производства и накопления богатства» [7, с. 120].

Социокультурные услуги в сфере досуговой деятельности, предлагаемые на рынке как результат культурного производства, обладают потребительской стоимостью и могут быть оценены как в денежных, так и в нематериальных активах, ос-

нованных на культурной стоимости, убедительно описанной Д. Тросби [8]. К этим капиталам Д. Тросби отнёс символический и социальный капиталы, но, как нам представляется, неоправданно не обратил внимание на эмоциональный капитал, в то время как именно эмоциональный капитал является едва ли не основным в потреблении социокультурных продуктов, а он, в свою очередь, непосредственно связан со сферой мотивационной активности людей [9–11].

Важную роль в современной досуговой сфере играет эмоциональный капитал. Люди стараются обрести новые эмоции, приобретая продукты развлекательной индустрии. Впервые на эмоциональный капитал как форму приобретения удовлетворения духовных потребностей человека обратили внимание Г. Беккер и К. Ланкастер в работах, посвящённых домашнему производству в середине 1950-х г. [12; 13].

Этот подход в основу теории эмоционального капитала положил К. Томпсон [14]. Теория К. Томпсона была развита в ряде работ [15–19], а Д. Ри в 1990-е гг. сформулировал актуальную до сих пор модель дизайна впечатлений, основанную на оценке роли эмоционального восприятия в процессе приобретения и использования различных товаров и услуг, в том числе и продуктов культурных индустрий [20].

Современное социокультурное производство развивается в основном в пространствах городских локаций: современный город представляет собой место, в котором жизнь подчинена искусственно заданным темпоритмам, потребности являются во многом следствием целенаправленного социального конструирования (например, моды), социокультурные практики в городе реализуются в условиях постоянных модификаций и изменений, преодолевающих прошлый опыт (например, в индустрии моды, в индустрии шоу-бизнеса, в системе индустрии детских клубов и т. п.). [21; 22].

При этом создаваемые в рамках современной социокультурной деятельности культурные продукты являются своеобразными медиаторами между визуализированными действиями и эмоциональной сферой человека, продуцируя эмоциональный и символический капитал, формируя социокультурную идентичность у потребителей продуктов культурного производства на основе иконической дифференциации [23].

Современные культурные индустрии в сфере организации досуга, ориентированного на рекреацию и эмоциональный гедонизм, основаны

на имманентном свойстве визуальных образов трансформировать актуальную реальность в иконическую, вызывать эмпатию у потребителя и наделять визуализированный культурный продукт символическим означиванием и смыслами, отсутствующими у реального прототипа в актуальной реальности [23].

По мнению Ж. Бодрийяра, логика рационального поведения людей в транзакционном процессе обмена стоимостями изменяется в условиях доминанты символических значений и рефлексивного восприятия этих маркеров в индивидуальном сознании людей как визуальных атрибутов статуса [24].

П. Бергер и Т. Лукман сформулировали концептуальный подход к социальному конструированию реальности как высшей формы социальной реальности (*par excellence*). Созданная в сознании людей картина реальности, подчиняя себе восприятие внешнего окружения, начинает оказывать детерминирующее воздействие на отношение человека к окружающей действительной реальности: «Повседневная жизнь представляет собой реальность, которая интерпретируется людьми и имеет для них субъективную значимость в качестве цельного мира» [25, с. 38].

Современная жизнь и различные виды социальной деятельности, включая социально-политическую и социально-экономическую, приобретают эстетизированную культурную доминанту [26, р. 15]. В новых условиях на смену стандартизации образа жизни и социальной стратификации общества приходит дифференциация по внутренне гомогенным сегментам, основанным на коллективной и индивидуальной идентификации с различными субкультурными моделями социального самовыражения на основе отнесения себя к той или иной субкультуре [27]. Становясь потребителем продуктов культурного производства, современный человек имплантирует себя в эмоциональное поле ритуальных интеракций, которое определяет и направляет его дальнейшее поведение и эмоциональную оценку социальных практик в сфере досуга [28]. По существу современное производство культурных продуктов в рамках культурных индустрий превратилось в производство эмоционального капитала, которое основывается на символических ресурсах бизнеса развлечений [29].

Эмоциональный капитал стал доминантной формой нематериального капитала в современном культурном производстве, что предполагает необходимость его всестороннего изучения. Развитие

духовной сферы, стремление к позиционированию культурных продуктов среди стандартизированных образцов, попытки определить себя в социально-ролевой структуре сообщества и иденти-

фицировать себя в том или качестве — всё это является предпосылками дальнейшего возрастания роли эмоционального капитала в культурном производстве и культурной жизни.

Список литературы

1. Ламбен, Ж.-Ж. Менеджмент, ориентированный на рынок : пер. с англ. / под ред. В. Б. Колчанова. — СПб. : Питер, 2008. — 800 с.
2. Пайн, Дж. Б. Экономика впечатлений. Работа — это театр, а каждый бизнес — сцена / Дж. Б. Пайн, Х. Дж. Гилмор. — М. : Вильямс, 2005. — 299 с.
3. Петров, А. В. Ценностные предпочтения молодёжи: диагностика и тенденции изменений / А. В. Петров // Социолог. исслед. — 2008. — № 2. — URL: http://www.isras.ru/socis_2008_2.html
4. Долгин, А. Б. Экономика символического обмена / А. Б. Долгин. — М. : Инфра-М, 2006. — 632 с.
5. Бодрийяр, Ж. К критике политической экономии знака / Ж. Бодрийяр. — М. : Акад. проект, 2007. — 335 с.
6. Бариле, Н. Брендирование «я» в эпоху эмоционального капитализма. Эксплуатация «просьюмеров» от риторики double-bind к гегемонии исповеди / Н. Бариле // Логос. — 2015. — № 3 (105). — С. 138–161.
7. Наумова, Е. И. Капитализм и культура: философский взгляд / Е. И. Иванова. — М. : Фонд развития конфликтологии, 2015. — 138 с.
8. Тросби, Д. Экономика и культура / Д. Тросби ; пер. с англ. И. Кушнаревой. — 2-е изд. — М. : Изд. дом Высш. шк. экономики, 2018. — 254, [1] с.
9. Сувалко, А. С. Эмоциональный капитализм: коммерциализация чувств: препринт WP20/2013/05 / А. С. Сувалко. — М. : Издат. дом Высш. шк. экономики, 2013. — 48 с.
10. Де Серто, М. Изобретение повседневности. 1. Искусство делать / М. де Серто ; пер. с фр. Д. Калугина, Н. Мовниной ; под науч. ред. К. Ермошиной. — СПб. : Издательство ЕУСПб, 2013. — 330 с.
11. Codeluppi, V. Manuale di Sociologia dei Consumi / V. Codeluppi. — Roma : Carocci, 2006. — 189 p.
12. Беккер, Г. С. Человеческое поведение: экономический подход : пер. с англ. / Г. С. Беккер [сост., науч. ред. пер., авт. послесл. Р. И. Капелюшников]. — М. : ГУ ВШЭ, 2003. — 670, [1] с.
13. Lancaster, K. J. Consumer Demands: A New Approach / K. J. Lancaster. — New York : Columbia University Press, 1971. — XII, 177 p.
14. Thompson, K. Emotional Capital / K. Thompson. — Oxford : Capstone, 1998. — xviii, 340 p.
15. The sociology of emotions: Original essays and research papers / eds by A. H. Fisher, D. Frank, E. McCarthy. — Greenwich : JAI Press, 1989. — XX, 320 p.
16. Wasko, J. Understanding Disney: The manufacture of fantasy / J. Wasko. — Malden (Massach.) : Blackwell, 2001. — 261 p.
17. Emotions at work / eds by R. L. Payne, C. L. Cooper. — Chichester : Wiley, 2001. — 344 p.
18. Йенсен, Р. Общество мечты. Как грядущий сдвиг от информации к воображению преобразит ваш бизнес / Р. Йенсен. — СПб. : Стокгольм. шк. экономики в С.-Петербурге, 2002. — 179 с.
19. Производство и потребление культурных продуктов: круглый стол «ОЗ» 23 сентября 2005 г. // Отеч. зап. — 2005. — № 4 (25). — URL: <http://www.strana-oz.ru/2005/4/proizvodstvo-i-potreblenie-kulturnyh-produktov>
20. Rhea, D. A new perspective on design: focusing of customer experience / D. Rhea // Design Management Journal. — 1992. — Vol. 9, № 4. — P. 10–16.
21. Гидденс, Э. Последствия современности / Э. Гидденс. — М. : Праксис, 2011. — 352 с.
22. Бедаш, Ю. А. Город как эмоциональное пространство / Ю. А. Бедаш // Вестн. СамГУ. — 2014. — № 9 (120). — С. 40–45.
23. Giesen, B. Iconic Difference and Seduction / B. Giesen // Iconic Power: Materiality and Meaning in Social Life. — New York : Palgrave Macmillan, 2012. — P. 203–218.
24. Лебенстайн, Х. Эффект присоединения к большинству, эффект сноба и эффект Веблена в теории покупательского спроса / Х. Лебенстайн // Вехи экономической мысли. Теория потребительского поведения и спроса : в 3 т. / под ред. В. М. Гальперина. — СПб. : Экон. шк., 2000. — Т. 1. — С. 304–326.

25. Бергер, П. Л. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Л. Бергер, Т. Лукман. — М. : Моск. филос. фонд — Academia-центр : Медиум, 1995. — 322, [1] с.
26. Lash, S. Economies of Signs and Space / S. Lash, J. Urry. — London : Sage, 1994. — 351 p.
27. Konings, M. The Emotional Logic of Capitalism: What Progressives Have Missed / M. Konings. — Stanford (Calif.) : Stanford University Press, 2015. — 184 p.
28. Коллинз, Р. Социология философий. Глобальная теория интеллектуального изменения : пер. с англ. / Р. Коллинз. — Новосибирск : Сиб. хронограф, 2002. — 1282 с.
29. Маанен, Дж. В. Фабрика улыбки: работа в Диснейленде / Дж. В. Маанен // Антология организационной психологии / под ред. Б. М. Стоу. — М. : Вершина, 2005. — С. 376–389.

Сведения об авторе

Мартirosян Карен Минасович — доктор философских наук, профессор кафедры социально-культурной деятельности, декан факультета социально-культурной деятельности и туризма Краснодарского государственного института культуры. Краснодар, Россия.

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 5 (439).
Philosophy Sciences. Iss. 56. Pp. 16–20.*

PRODUCTION IN SOCIO-CULTURAL ACTIVITIES IN CULTURAL INDUSTRIES

K.M. Martirosyan

Krasnodar State Institute of Culture, Krasnodar, Russia

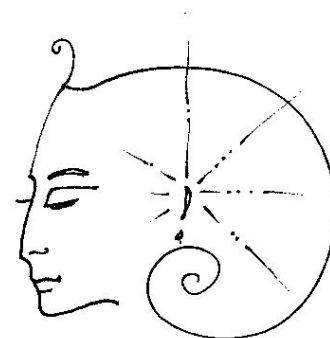
The article is devoted to the role and functions of emotional capital in the modern production of cultural products in cultural industries and its significance in modern commodification of sociocultural activities in a competitive market environment.

Keywords: *cultural production, cultural industries, leisure, subcultures, lifestyle, intangible forms of capital, emotional capital.*

References

1. Lamben Zh.-Zh. (2008) Menedzhment, orientirovannyj na rynek [Management, oriented to the market]. St. Petersburg, Piter Publ. 800 p. [in Rus].
2. Pajn Dzh. B., Gilmor X. Dzh. (2005) Ekonomika vpechatleniy. Rabota — eto teatr, a kazhdyj biznes — stsena [The Economics of impressions. Work is theater, and every business is a stage]. Moscow. 299 p. [in Rus].
3. Petrov A.V. (2008) *Sotsiologicheskiye issledovaniya*, no. 2, available at: http://www.isras.ru/socis_2008_2.html [in Rus].
4. Dolgin A.B. (2006) Ekonomika simvolicheskogo obmena [Economy of symbolic exchange]. Moscow, Infra-M Publ. 632 p. [in Rus].
5. Bodriyyar Zh. (2007) K kritike politicheskoy ekonomii znaka [To the critique of political economy of the sign]. Moscow, Akademicheskij proekt Publ., 335 p. [in Rus].
6. Barile N. (2015) *Logos*, no. 3 (105), pp. 138–161. [in Rus].
7. Naumova E.I. (2015) Kapitalizm i kul'tura: filosofskiy vzglyad [Capitalism and culture: a philosophical view]. Moscow, Publ. of Fond razvitiya konfliktologii. 138 p. [in Rus].
8. Trosbi D. (2018) Ekonomika i kul'tura [Economics and culture]. 2nd ed. Moscow. 254 p. [in Rus].
9. Suvalko A.S. (2013) Emotsional'nyy kapitalizm: kommertsializatsiya chuvstv [Emotional capitalism: commercialization of feelings]. preprint WP20/2013/05. Moscow. 48 p. [in Rus].
10. De Serto M. (2013) Izobreteniyе povsednevnosti. 1. Iskustvo delat' [The Invention of everyday life. 1. The art of making]. St. Petersburg. 330 p. [in Rus].
11. Codeluppi V. (2006) Manuale di Sociologia dei Consumi. — Roma, Carocci. 189 p. [in Ital.].
12. Bekker G. S. (2003) Chelovecheskoye povedeniye: Ekonomicheskij podkhod [Human behavior: an economic approach]. Moscow. 670 p. [in Rus].

13. Lancaster K.J. (1971) *Consumer Demands: A New Approach*. New York: Columbia University Press. XII, 177 p.
14. Thompson K. (1998) *Emotional Capital*. Oxford, Capstone. xviii, 340 p.
15. Fisher A.H., Frank D., McCarthy E. (Eds). (1998) *The sociology of emotions: original essays and research papers*. Greenwich, JAI Press. XX. 320 p.
16. Wasko J. (2001) *Understanding Disney: The manufacture of fantasy*. Malden (Massach.), Blackwell. 261 p.
17. Payne R.L., Cooper C.L. (Eds). (2001) *Emotions at work*. Chichester: Wiley. 344 p.
18. Jensen R. (2002) *Obshchestvo mechty. Kak gryadushchiy sdvig ot informatsii k voobrazheniyu preobrazhit vash biznes [Dream Society. How the upcoming shift from information to imagination will transform your business]*. St. Petersburg. 179 p. [in Rus].
19. *Proizvodstvo i potreblenie kul'turnykh produktov: kruglyy stol «OZ» 23 sentyabrya 2005 g.* (2005). *Otechestvennyye zapiski*, no. 4 (25), available at: <http://www.strana-oz.ru/2005/4/proizvodstvo-i-potreblenie-kulturnyh-produktov> [in Rus].
20. Rhea D. (1992) *Design Management Journal*, vol. 9, no. 4, pp. 10–16.
21. Giddens E. (2011) *Posledstviya sovremennosti [Consequences of modernity]*. Moscow, Praksis Publ. 352 p. [in Rus].
22. Bedash Yu.A. (2014) *Vestnik SamGU*, no. 9 (120), pp. 40–45. [in Rus].
23. Giesen B. (2012) *Iconic Power: Materiality and Meaning in Social Life*. New York, Palgrave Macmillan. Pp. 203–218.
24. Lebenstajn X. (2000) *Vekhi ekonomicheskoy my'sli. Teoriya potrebitel'skogo povedeniya i sprosa v 3 tomakh*. St. Petersburg. Vol. 1, pp. 304–326. [in Rus].
25. Berger P.L., Lukman T. (1995) *Sotsial'noye konstruirovaniye real'nosti. Traktat po sotsiologii znaniya [Social construction of reality. A treatise on the sociology of knowledge]*. Moscow. 322 p. [in Rus].
26. Lash S., Urry J. (1994) *Economies of Signs and Space*. London, Sage Publ. 351 p.
27. Konings M. (2015) *The Emotional Logic of Capitalism: What Progressives Have Missed*. Stanford (Calif.), Stanford University Press. 184 p.
28. Kollinz R. (2002) *Sotsiologiya filosofiy. Global'naya teoriya intellektual'nogo izmeneniya [Sociology of philosophies. Global theory of intellectual change]*. Novosibirsk, Sibirskiy khronograf. 1282 p. [in Rus].
29. Maanen Dzh.V. (2005) *Antologiya organizatsionnoy psikhologii*. Moscow. Pp. 376–389. [in Rus].



Вестник Челябинского государственного университета. 2020. № 5 (439).
Философские науки. Вып. 56. С. 21–24.

УДК 25

DOI: 10.24411/1994-2796-2020-10503

MEETING OF CIVILIZATION WITH ARCHAIC AND CARGO CULTS IN MELANESIA

Garry W. Trompf

University of Sydney, Sydney, Australia

This article is about cultures in the region of Melanesia, or the “Black Islands of the southwest Pacific. In these islands, from the Indonesian Province of Irian Jaya in the west to Fiji in the east, there is the most complex ethnographic situation on earth. About one fifth of the distinct languages, cultures and religions of the world are found in this area alone, and this complexity is best shown from the large island of New Guinea, the second largest island on the planet. Many of the separate cultures are in landlocked valleys in the mountains, and many in the scattered islands close to the big one. All these cultures were ‘Stone Age ones, technologically simple and, without supreme chieftains or kings, tribes or clans within each linguistic and cultural complex have typically fought each other, and also intermarried and made exchanges with each other of pigs, yams and other valued objects.

Keywords: *New Guinea, cargo cult, Melanesia, ritual practice, cross-cultural contacts, social transformation.*

Contact with the outside world occurred very late in the Melanesian cosmos. There are probably two or three cultures in highland Irian Jaya still not known to ethnographers. In any case, the most populous part of New Guinea main island, the highland part, was only being effectively explored by Europeans from the 1930s. Compare to Africa, the ‘first contacts’ on the coasts and most small islands were taking place as late as the 1880s. This last decade was an extremely important one in the history of humanity’s technology, for it marks the so-called Second Industrial Revolution: the emergence of mass production, great steel-and-concrete industries, steel-bottomed steamships, combustion engines that led to cars and airplanes, the beginnings of electrification, etc. Historiography of this issue is very large [1–18].

The startling fact about Melanesia is that “Stone Age’ peoples confronted human beings — newcomers — belonging to societies that had achieved the highest pinnacles of modern technological achievement. These outsiders, mostly whites, could appear

like beings from outer space. The Russian explorer Miklouho-Maclay, for example, was taken by peoples from the Madang district as a “moon man”. More commonly, however, whites were taken as returning ancestors — because ghosts were white — and these ancestors were thought to have immense power and to be the makers of the new goods arriving with them. These goods the Cargo, or European-style commodities -were, as we would expect, the objects of wonder and mystery for the indigenous peoples.

We must remember that there were different stages of encounter between locals and newcomers. There were ships bringing explorers to the coast in the late 19th century. Then there were expeditions inland, these often- involved patrol officers with many black coastal carriers trying to get into impenetrable valleys. In the boxes they carried cargo for exchange, perhaps shell money, and the great amount of shell money was as much a marvel as anything to the local people.

Of course, the Melanesians had their own objects of wonder, and these usually had something to do

with their experiences of supernatural powers. Their ceremonies often entailed acting out the confrontation with the spirits. Papuan coastal high masks — something similar shared in common between the Elema and the Motu cultures, to celebrate their harvesting of fruits.

Even today, if one were travelling on a road in north New Britain, anybody, from whatever culture, would be shocked on meeting the masked man who conducts initiations for the *Dukduk* secret society of the Tolai people.

Wonder and mystery were already associated with the numinous, and thus goods which we may think of as mundane became associated with the ‘spiritual’ or ‘religious’ dimension. No one had seen factories; no one knew the Cargo’s mysterious origins. Besides, Melanesians never separated out economics, politics, religion, etc., and when their harvests were good and their pigs plentiful, they accepted these as the blessings of gods and ancestors.

When Christian missionaries came, there was often the temptation for the local people to conclude that the new God spoken about must be more powerful because those who spoke about Him also possessed the Cargo. Turning to Jesus or the newly proclaimed God was sometimes thought to be the way to acquire the Cargo. Sometimes events occurred in the changing world, in any case, after which it was decided to abandon the old artefacts of wonder. The masks we looked at just before are no longer worn, but among the Motu this was not because of the missionaries. When they saw Japanese planes bomb the town of Port Moresby, they saw so much extraordinary power that their own resources of traditional power seemed irrelevant, and they did not perform the old-style harvest festival again.

Now we come to the issue of ‘cargo cults’. It is perhaps useful to distinguish between ‘cargoism’ and ‘cargo cults here. ‘Cargoism’ is the feeling and the desire about the new commodity items that a sufficient number of them around us — packaged foods, a refrigerator, radio, TV, etc. — will give a sense of well-being that amounts to a kind of ‘substitute religious ethos’¹. Cargoism is world-wide, but it is certainly endemic to Melanesia because of the circumstances I have been discussing. ‘Cargo cult(ism)’ occurs when a group of people mobilize collectively, worshipping in the hope of securing Cargo, or acting together, as has happened in Melanesia, to build airstrips or wharves to receive the Cargo they expect will soon be brought by their ancestors, or Jesus, or spirit beings. Melanesia is clearly renowned for such cargo cults.

But we must not exaggerate. In the region there have been many processes which show more normal-looking changes. Remarkably quickly, the indigenous peoples have learnt how to ‘play the whiteman’s games’. Modern business enterprise captivates such a materialist group of cultures — for the Melanesians have been described as the most materialistic people on earth. Also, especially because of international pressure, thousands of tribes have had ‘modern democracy thrust upon them.

The Melanesians are always ready for experimentation, and their adjustments to modernity seem extraordinary. One Melanesian politician, former Foreign Minister Albert Maori Kiki, wrote an autobiography under the title *Ten Thousand Years in a Lifetime* — from primal initiation under a *kove* mask to international political meetings. Already 5 out of the 7 colonized regions of Melanesia, incidentally, have achieved their relatively healthy independence.

What seem to be maladjustments, the cargo cults, occur when the experience of access to the Cargo and the new ways has been bad, or limited, or disruptive, or socially disintegrative, and people do something experimentally, resentfully, urgently and fervently. The new wonders, full of possibilities for the future, become available only in dribs and drabs, and everything turns sour, calling for protest.

Of course, we know how modernity can turn sour. Huge mines can be built and the local villagers do not reap any benefits.

Wars can and have erupted because of over-development and its polluting effects in given areas. The war on Bougainville came about because of local reactions to the huge Panguna copper mine, and what earlier turned out to be a Luddite reaction — with the destruction of mining equipment and electric power poles — escalated into a real war. In Irian Jaya the armed movement for independence could, as it continues, become more concentrated on the huge Freeport copper mine.

Cargo cults have generally not been armed uprisings, but creations of disturbance by more unusual means, by making statements as unarmed, powerless people seeking for redemption and empowerment. They have *very* high hopes, but unfortunately their expectations can never, in all realism, be achieved by the supernatural outbursts they long for. Failure of prophecy can make people all the more sullen, and perhaps in the course of time they will become ready for more predictions of an extraordinary solution given by some emergent leader. Such leaders have played especially on the resentments of peoples in areas that actually have less

access to new and exciting developments than others, the frustrations and jealousy naturally arising being fertile ground for a cult. Let me finish with a case.

A travelling evangelist for this cargo cult convinced highlanders in some villages of the Bena Bena and Asaro cultural complexes that Yali had the secret of multiplying money by traditionalist fertility techniques. He opposed the missions and the administration as only betraying the natives, and encouraged people to return to their traditions. He did initiate new rituals, however, and the table with its decorations, shown in the photograph, illustrate cultic innovation, because the table is more like a church altar than anything in the traditional cultic life.

On the table in this instance, however, is a meteorite. This was the immediate object of wonder. It had just fallen, and at the time Asaro members of the cult were beginning to express their resentments publicly. The meteorite confirmed for the cultist that they were on to something, because it fell on their ground. They felt this all the more to be the case because white scientists turned up wanting to investigate the stone, in

fact negotiate for it to be cut in half, so that geologists could study it. The suspicion arose that, yet again, some outsider would prevent them from securing what portended to be better access to the Cargo. They thus became all the more serious in their collective concerns, and all the more sullen.

My wife has discussed medical problems in Melanesia. Some people have described cargo cultism as a kind of social pathology. Certainly, strange pathological-looking things have happened in connection with them. Men have offered themselves for human sacrifice in the belief that the Cargo would come add that they would be resurrected after three days. I hope I have shown, however, that in the main cargo cults are very complex, and that, if there is maladjustment or disease, it is quite understandable as a tragic outcome of the complicated processes of social, religious and technological transformation. Certainly, to impute Melanesian cargo cultist with a kind of madness or psychosis, when there is an obvious rationality behind their behavior, would be misguided.

References

1. Attwood B. (1989) *The Making of the Aborigines*. Sydney, Allen & Unwin.
2. Austin-Broos D. (2008) *Arrernte Present, Arrernte Past: Invasion, Violence and Imagination in Indigenous Central Australia*. Chicago, University of Chicago Press.
3. Baal J. van. (1963) The Cult of the Bull Roarer in Australia and Southern New Guinea. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsche-Indië*, no. 119, pp. 201–214.
4. Brunton R. (1971) Cargo Cults and Systems of Exchange in Melanesia. *Mankind*, no. 8, pp. 115–128.
5. Campbell I. C. (1992) *Island Kingdom: Tonga, Ancient and Modern*. Christchurch, Canterbury University Press.
6. Lawrence P. (1964) *Road belong Cargo: A Study of the Cargo Movement in the Southern Madang District, New Guinea*. Manchester and Melbourne, Manchester University Press and Melbourne University Press.
7. Lawrence P. (1966) Cargo Thinking as a Future Political Force in Papua New Guinea. *Journal of the Papua and New Guinea Society*, no. 1 (1), pp. 20–25.
8. Lindstrom L. (1993) *Cargo Cult: Strange Stories of Desire from Melanesia and Beyond*. Honolulu, University of Hawaii Press.
9. Trompf G.W. (1979–2017) *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought*. Berkeley, University of California Press. 2 vols.
10. Trompf G.W. (1975) *The Religious History of a Melanesian People from the Last Century to the Present*. The Middle Wahgi, NewGuinea Highlands.
11. Trompf G.W. (1991) *Melanesian Religion*. Cambridge, Cambridge University Press.
12. Trompf G.W. (1994) *Payback: Logic Retribution in Melanesian Religions*. Cambridge University Press.
13. Trompf G.W. (2020) *Religion and Politics: An Introductory Textbook*. London, for C. Hurst & Co.
14. Trompf G.W. (2000) On the Edge of Asia: Challenges to the Churches at the Fringes of Southeast Asia and in Australia. *The Asian Church in the New Millennium* (ed. R. Fernández-Calienes). Delhi: ISPCK, pp. 30–60.
15. Trompf G.W. (2002) Easter Island: Site of the First Cargo Cult? *Ugo Bianchi: Una vita per la Storia delle Religioni* (ed. G. Cassadio) (Biblioteca di Storia delle Religioni, no. 3). Rome: “Il Calamo”, pp. 441–465.
16. Trompf G.W. (2002) Aboriginal Religion in Australia and New Zealand. In *Dictionary of Contemporary Religion in the Western World* (ed. N. Partidge), Leicester: IVP Reference Collection, pp. 155–158.

17. Trompf G.W. (2004) A Survey of New Approaches to the Study of Religion in Australia and the Pacific. In *New Approaches to the Study of Religion*, vol. 1: *Regional, Critical, and Historical Approaches* (eds. P. Antes, A. W. Geertz, and R. R. Warne). Berlin, Walter De Gruyter, pp. 147–181.

18. Trompf G.W. (2005) *In Search of Origins: The Beginnings of Religion in Western Theory and Archaeological Practice* (Studies in World Religions, no. 1). Elgin, IL: New Dawn.

Information about author

Garry W. Trompf — Professor, University of Sydney, Sydney, Australia. acdis@mail.ru

ВСТРЕЧА ЦИВИЛИЗАЦИИ С АРХАИКОЙ И КУЛЬТЫ ВЕЩЕСТВЕННЫХ ДАРОВ В МЕЛАНЕЗИИ

Г. У. Тромпф

Университет Сиднея, Сидней, Австралия

В основу данного материала положена лекция в Самарском государственном институте культуры, прочитанная автором в рамках программы сотрудничества с Российским гуманитарным сообществом. Статья повествует об архаических культурах Меланезии, или так называемых Чёрных островов в юго-западной части Тихого океана. В фокусе внимания воздействие цивилизации на традиционные ценности и повседневные практики архаических культур. На этих островах от Индонезийской провинции Ириан Джая на западе и до Фиджи на востоке самая сложная этнографическая ситуация на Земле. Около 1/5 языков, культур и религий мира обнаружены исключительно в этом регионе. И это лучше всего просматривается в Новой Гвинее, на втором по величине острове на планете. Много изолированных культур рассредоточены на скрытых в горах равнинах и на разбросанных островах недалеко от большого острова. Эти культуры всё ещё пребывают в каменном веке: их образ жизни технологически простой, без политических институций и имущественного расслоения. Однако при встрече с цивилизацией в их архаическом мире происходят весьма интересные и поучительные культурные метаморфозы. Встреча цивилизации с архаикой всегда драматична и сопровождается инновационным вторжением и подрывом устоявшихся ценностей и привычных практик адаптации к вызовам внешней среды. Цивилизация сильно меняет социальный ландшафт архаических обществ и приводит к опасной трансформации мировоззренческих ценностей, общественного уклада и ритуально-культурной деятельности. Одним из результатов этого цивилизационного вторжения стал распространившийся среди традиционных культур Меланезии культ Карго, или так называемый каргоцизм. Этот культ характеризуется обожествлением (сакрализацией) вещественных даров, которые были занесены в архаический мир местных племён западными пришельцами.

Ключевые слова: *Новая Гвинея, культ вещественных даров, Меланезия, ритуальная практика, кросс-культурные контакты, социальные изменения.*

Сведения об авторе

Тромпф, Гарри Уинстон — австралийский учёный-антрополог, профессор истории идей Университета Сиднея, Сидней, Австралия. acdis@mail.ru

ДИАЛЕКТИКА БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО КАК ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА

П. Е. Бойко, Е. А. Белан

Кубанский государственный университета, Краснодар, Россия

Поднимается проблема онтологического статуса бессознательного как самодостаточного понятия. Дан краткий историко-философский обзор актуализации проблематики бессознательного в западно-европейской мысли. Обсуждается необходимость установить и упорядочить проблематику бессознательного и вывести бессознательное из узкопсихологических и мистически обусловленных загадок на уровень научного философского анализа. Показано, что преимущественно эмпирическая аргументация его феноменологии с очевидностью приводит к выхолащиванию существенных характеристик бессознательного как категории, подмене статуса философской категории статусом эмпирического единичного феномена. Намечены основные пути раскрытия диалектики понятия бессознательного последовательно в догегелевской, гегелевской и послегегелевской философии. Акцентируется логическая необходимость выявления особенного и всеобщего в существенных процессах бессознательного.

Ключевые слова: *бессознательное, сознание, диалектика, философия Духа, Г. В. Ф. Гегель.*

Философской проблеме диалектики бессознательного с неизбежностью должен быть предпослан вопрос об онтологии бессознательного.

Философская проблема бессознательного связана прежде всего с трудностью обоснования его онтологических характеристик. Исследуя характеристики мировых процессов, мыслители основывают свои выводы преимущественно на осознаваемых фактах, то есть на тех, которые отчётливо представлены в наличном мыслимом бытии. Такие качества мировых процессов, как логичность, упорядоченность, причинно-следственная связь, существенное преобладание устойчивых закономерностей и т. п., вызывают аналогии с работой человеческого сознания — основного инструмента для познания мира. Поэтому онтология сознания не вызывает сложности в её логической (разумной и необходимой) аргументации.

Иное — онтология бессознательного. Для разума неосознанная информация существует только в потенции, то есть мы можем предполагать, что нечто бессознательное существует, но не можем быть в этом уверены, пока эта информация не отразится в наличном сознании. Соответственно, возникает сомнение, что бессознательное онтологически не самостоятельное, а является только временным состоянием сознания — потенциально, но не действительно активного. В таком ракурсе бессознательное — это лишь проявление потенциально сознательного, и вопрос об онтологической самостоятельности бессознательного должен быть

снят — и тогда философской проблемы бессознательного как бы не существует.

Однако феноменология жизнедеятельности человека такова, что далеко не всегда детерминанты проявляемой индивидом активности можно объяснить с точки зрения сознательных процессов. Это хорошо известно психологам. Во-первых, сам человек не всегда может объяснить свои мысли и поведенческие акты — попросту не зная их причин; во-вторых, поведение человека противоречит логике (а иногда и биологической необходимости, что сводит «на нет» попытки вывести бессознательные процессы исключительно в ранг животных автоматизмов — например, инстинкт самосохранения), в-третьих, сознательной жизнедеятельности человека предпосланы периоды, когда определяющая и организующая роль сознания представляется весьма спорной (например, младенчество). Здесь не обойтись без осмысления того, является ли наличие сознательной деятельности обязательным существенным атрибутом человека, в случае постоянного или временного отсутствия которого человек перестаёт быть таковым? Ответ уже дан мыслителями (Э. фон Гартман, З. Фрейд и др.): сознание играет важную, но не исчерпывающую роль в жизни человека.

Соответственно, на основании постулата о единстве мировых процессов в саморазвитии Абсолюта можно проецировать данную проблематику на все формы его проявления в бытии. Таким образом, вопрос об онтологической обоснованности бессознательного как самостоятельного

сегмента реальности бытия должен быть решён положительно.

С философской позиции бессознательное должно быть изучено посредством диалектического метода. Должно быть установлено место и значение бессознательного в диалектике саморазвития Абсолюта, должно быть уточнено понятийное содержание бессознательного, оно должно быть включено в систему философских категорий, должны быть раскрыты внутренняя логика, процессы и механизмы его собственного саморазвития, то есть требуется установить и упорядочить проблематику бессознательного и вывести бессознательное из узкопсихологических и мистически обусловленных загадок на уровень научного философского анализа. Это необходимо для достижения полноты раскрытия внутренней логики и доказательства необходимости существования бессознательного не только как научной категории, но и как формы проявления Абсолюта в действительном существовании.

Ознакомимся с историей вопроса. В западно-европейской философской мысли проблема бессознательного занимает отдельное место, хотя философский анализ данной проблематики носит отрывочный и незавершённый характер.

В истории догегелевской западноевропейской философской мысли проблематика бессознательного поднималась преимущественно в гносеологическом контексте. Различные философы отмечали, что познание человеком окружающего мира не исчерпывается осознанными когнитивными процессами. Приведём мнения ряда мыслителей о фактах бессознательного.

Так, в античной философии познание могло трактоваться как «припоминание» (Сократ, Платон), то есть идеи изначально человеком не осознавались, но присутствовали в душе скрыто — говоря современным языком — бессознательно.

Августин учил об определённой высшей стадии богопознания — озарении души умопостижимым светом — божественной иллюминации, совершаемой душой в форме мистического созерцания (то есть вне участия активного осознаваемого постижения истины) [1].

Б. Спиноза описывает две разновидности вне-сознательных процессов. Одна из них включает рассуждение философа об интуитивном познании, которое не опирается ни на какие формы наличного земного бытия, а непосредственно усваивает идеи Бога. В другом случае Спиноза говорит о существовании так называемых смутных влечений,

которые, будучи страстями, не выводятся из сущности человека и которые следует рационально преодолевать для достижения главной цели — счастья [15].

Г.-В. Лейбниц придавал большое значение «малым восприятиям», которые по своей сути бессознательны и образуют неизвестный нам внутренний мир. В процессе работы апперцепции малые восприятия — перцепции — становятся доступными сознанию [13].

Д. Юм описывал «впечатления ощущения», причины появления которых для человеческого разума представляются необъяснимыми. Они возникают в душе непосредственно, их связь с реальными предметами достоверно установить невозможно. Однако именно эти бессознательные восприятия лежат в основе субъективного опытного познания [20].

И. Кант определял высшие стремления человека к познанию мира как бессознательные, при этом отмечая, что они являют собой обширную часть имеющихся у человека представлений. Бессознательное не подконтрольно человеку, однако оказывает на него существенное влияние. По мнению Канта, бессознательное — нечто большее, выходящее за пределы индивидуального человеческого сознания, подчинено законам высшей логики и имеет созидательную природу [10].

И. Г. Фихте указывал на действительную природу человеческого Я, которое является внеположным и неподвластным сознанию. Другой формой бессознательного является созерцание истины умом — интеллектуальная интуиция. Сознание в актах интеллектуальной интуиции выступает как непосредственное, созерцающее. Тем самым действительные процессы сознания — осмысление — являются следствием интеллектуального созерцания истины [17].

Ф. В. Й. Шеллинг выводит бессознательное в Абсолют, отмечая при этом что рациональные методы познания не совместимы с природой Абсолюта, которая представляет собой интеллектуальное созерцание как бессознательную деятельность. Природа представляет собой движение от бессознательных к сознательным формам, что делает эти формы принадлежащими к единой сущности Абсолюта [18].

Таким образом, в догегелевской западноевропейской философии категория бессознательного характеризуется следующими положениями:

– бессознательные процессы признаются существующими самостоятельно;

– бессознательное выступает как внеположное индивидуальному сознанию;

– бессознательное является основой высших форм познания, а также началом опытной индивидуальной познавательной деятельности.

Особое место в раскрытии бессознательного как научной категории принадлежит философии Г. В. Ф. Гегеля. В рамках философии абсолютного идеализма наблюдается выраженный философский интерес к бессознательной стороне самодвижения Духа. Данные проявления в учении Гегеля осуществляются через следующие идеи:

– осуществление естественных законов природы [7–8];

– бессознательное единство духовного и природного в человеке [5; 9];

– деятельность духа в человеке через посредство воли в наличном бытии [5–6];

– деятельность духа, достигающая формы осмысления в собственном бытии [4–5].

Тем самым представленные идеи в совокупности указывают на диалектически развитую концептуализацию бессознательных форм воплощения субъективного Духа в философии Гегеля.

В послегегелевской западноевропейской философии категории бессознательного приписывается субстанциональность. Так, А. Шопенгауэр видел в бессознательном, которое он определял как абсолютную волю, основу всего сущего [19]. Ф. Ницше считал основой человеческого поведения бессознательную волю к власти, которая управляет человеком на уровне инстинкта [14]. И у Шопенгауэра, и у Ницше бессознательное первично по отношению к сознательному. Согласно Э. Гартману, «мир состоит только из суммы деятельностей или актов воли бессознательно» [3, с. 157]. Бессознательное, в отличие от сознания, не ошибается, не колеблется и мыслит множество целей одновременно, а следовательно, является совершенным основанием наличного бытия.

Тотальность мировой воли обуславливается её динамическим стремлением к вечному господству и самоутверждению — в понимании философов-иррационалистов вся жизнь может отождествляться с волей, следовательно, в развитии и становлении жизненных мировых процессов, включая человека, бессознательное играет решающую роль, сознательное же начало — вторично. Тем самым иррациональная философия интерпретирует бессознательное с точки зрения субстанциональности, имеющей характер тотальной необходимости

и не допускающей иных форм саморегуляции существенных процессов наличного бытия.

Несмотря на то, что бессознательному сообщается фундаментальная основа и первичность по отношению к миру, его природа не прояснена, из чего следует невозможность непосредственного изучения и логических выводов о существенных качествах самого бессознательного.

Само по себе постулируемое запредельное положение бессознательного по отношению к наличному бытию и констатация его существенных характеристик не является достаточным доказательством для установления онтологического статуса бессознательного.

В начале XX в., с развитием наук о человеке, проблематика бессознательного дополнилась обсуждением регулятивных характеристик, связанных с осуществлением человеком своей жизнедеятельности и детерминацией поведенческих проявлений и психических состояний (как в индивидуальном, так и в массовом аспектах). Тем самым изучение бессознательного приобрело феноменологический контекст.

В таком контексте бессознательное как научная категория наиболее подробно исследуется в философско-психологических концепциях.

Остановимся на нескольких направлениях. Наиболее полно концепция бессознательного представлена в психоаналитических учениях, где категория бессознательного является базовой. Примечательно, что в философско-психологических учениях З. Фрейда, К. Г. Юнга, А. Адлера бессознательное начинает носить абстрактный характер, оно самостоятелно, и с ним не ассоциируется никакое иное сущностное образование. Бессознательное изучается само по себе, как сегмент индивидуальной и общественной психической реальности. Абстрагирование бессознательного порождает проблему выявления его содержания и феноменологии. Бессознательное содержит не только индивидуально-личностные переживания и природные инстинкты, но и нормы устройства социального общества (Сверх-Я, коллективное бессознательное) [11–12]. При этом именно бессознательное является основой для возможности общения индивидов между собой, поскольку сообщает им установленные стратегии взаимодействия и социального поведения.

Проблематика бессознательного включена в систему рефлексологии (И. М. Сеченов, И. П. Павлов, В. М. Бехтерев), где собственно бессознательное рассматривается в пределах изучения мозговой

деятельности. Тем самым бессознательное утрачивает свою категориальность и становится исключительно системой реагирования на различные стимулы.

В теории установки Д. Н. Узнадзе одним из основных служит положение о существовании досознательных форм активного психического, предшествующего протеканию сознательных процессов. Эти формы определяются через специфические состояния готовности человека сознательно воспринимать окружающие стимулы заданным образом, но при этом не являются собственно сознательными. Тем самым всё возможное многообразие содержания бессознательного сводится к понятию состояния, то есть эпифеномена деятельности мозга [16].

Общей тенденцией в описании и аргументации бессознательного в философско-психологических учениях выступает преимущественно эмпирическая аргументация его феноменологии, что с очевидностью приводит к выхолащиванию существенных характеристик бессознательного как категории, подмене статуса философской категории статусом эмпирического единичного феномена, нивелированию логической необходимости выявления особенного и всеобщего в существенных процессах бессознательного.

Попытка вникнуть в содержание категории «бессознательное» в явной или скрытой форме с необходимостью приводит исследователя к противоречащему понятию «сознательное». При этом формально-логические основания при первом рассмотрении выглядят наиболее убедительными. Из формальной логики известно, что отрицательное понятие обычно значительно больше по объёму, нежели противоречащее ему положительное понятие. Также следует принять во внимание, что содержательные характеристики понятия «сознательное» утверждают наличие тех или иных признаков, данных нам непосредственно. В то время как в понятии «бессознательное» содержание оказывается неопределённым, и поэтому абстрактным. Например, Т. В. Бармашова относит к категории бессознательного «все неотрефлексированные, неосознанные проявления человеческой активности, как на уровне отдельного индивида, так и на уровне социальных групп» [2, с. 268].

Любая попытка конкретизировать содержание бессознательного возможна только посредством сознательных процессов, что лишает нас эмпирического основания для различения содержания сознательного и бессознательного. Так, В. Кречмер

[21] находил одни и те же законы функционирования сознательного и бессознательного. Мы не можем достоверно определить, являлось то или иное содержание бессознательным, после того, как оно стало доступным сознанию.

Конкретизация содержания понятий сознательного и бессознательного осложняется ещё и тем, что указанные понятия многомерны. В научном контексте используются и иные понятия, воспринимаемые как полные или частичные аналоги сознательного и бессознательного и имеющие сходное с данными понятиями содержательное наполнение. Приведём некоторые примеры.

Если сознательное трактуется как определённая область ментальности, то её границы соотносимы с другими родственными областями. Таковыми могут выступать досознательное, бессознательное, подсознательное, надсознательное, сверхсознательное (З. Фрейд, К. Г. Юнг).

Если сознательное интерпретируется как атрибут живого активного начала, то бессознательное олицетворяет мёртвое, косное, то есть лишённое сознательной жизни (Г.-В. Лейбниц, Ф. Шеллинг).

Сознательное может быть понято как регулирующая часть целостного индивидуального сознания, и тогда активному сознанию (фокусу) противопоставляется бессознательная периферия («бахрома») (У. Джеймс, В. Вундт).

Если исследователь рассуждает об индивидуальных процессах усвоения информации, формирующих индивидуальную картину мира, то акцентируется функциональная сторона сознательных процессов — активное осознание в противовес автоматическим, неосознаваемым процессам «схватывания» внутренней (субъективной) и внешней (объективной) информации.

Анализ процессов данности той или иной информации индивидуальное сознание позволяет различать последовательное обдумывание решения проблемы, то есть осмысление всех этапов процесса поиска решения и факты инсайта, «озарения» — интуитивного решения. Осмысленным стратегиям жизнедеятельности также противостоят скрытые формы инстинктивного поведения, которые проявляются как бы сами собой, без участия сознательных (осмысленных) процессов (И. П. Павлов, З. Фрейд).

Несколько иное соотношение сознательных и бессознательных процессов представляется при исследовании вопроса о качественных характеристиках способа познания (рационализм и сенсуализм). Так, непосредственное усвоение знания сознанием обозначают как рассудочность, понимание

или разумение, тогда как противоположный способ познания описывается как опосредованный чувствами и тем самым эмпирически обусловленный.

С понятием сознания также часто соотносят рациональное. В этом случае ему противостоит иное качество феноменологии сущего — иррациональное.

Описанные проблемы полного содержательного раскрытия категории бессознательного в философском контексте порождают неустановленным онтологическим статусом бессознательного. Понятие бессознательного, раскрываемое как особенное и единичное, в истории западноевропейской философской мысли не достигает своей

конкретной всеобщности и оказывается лишённым онтологического статуса.

Тем самым можно определить наиболее важные задачи научно-философского исследования бессознательного. Необходимо:

- исследовать логику самодвижения категории бессознательного в историко-философском контексте;
- проанализировать диалектику развития категории бессознательного в совокупности всеобщих, особенных и единичных моментов;
- раскрыть идею бессознательного как диалектическое единство онтологического, феноменологического и гносеологического аспектов.

Список литературы

1. Августин Аврелий. Исповедь / Августин Аврелий ; пер. с лат. М. Е. Сергеев ; вступ. ст. А. А. Столярова. — М., 1991. — 488 с.
2. Бармашова, Т. И. О философском статусе понятия «бессознательное» / Т. И. Бармашова // Социал.-экон. и гуманитар. журн. Краснояр. ГАУ. — 2016. — № 4. — С. 257–268.
3. Гартман, Э. Сущность мирового процесса, или Философия бессознательного: Метафизика бессознательного : пер. с нем. / Э. Гартман ; предисл. А. А. Козлова. — М. : КРАС АНД, 2010. — 440 с.
4. Гегель, Г. В. Ф. Лекции по философии духа. Берлин 1827/1828 (в записи Иоганна Эдуарда Эрдмана и Фердинанда Вальтера) / Г. В. Ф. Гегель ; пер. с нем. К. Александрова. — М. : Дело, 2014. — 304 с.
5. Гегель, Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель. — М. : Наука, 2000. — 495 с.
6. Гегель, Г. В. Ф. Философия права / Г. В. Ф. Гегель ; пер. с нем. : ред. и сост. Д. А. Керимов и В. С. Нерсесянц ; авт. вступ. ст. и примеч. В. С. Нерсесянц. — М. : Мысль, 1990. — 524 с.
7. Гегель Г. В. Ф. Философия религии : в 2 т. / Г. В. Ф. Гегель ; отв. ред. А. В. Гулыга ; пер. с нем. М. И. Левиной. — М. : Мысль, 1975. — Т. 1. — С. 520.
8. Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2 : Философия природы / Г. В. Ф. Гегель ; отв. ред. Е. П. Ситковский. — М. : Мысль, 1975. — С. 519 с.
9. Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3 : Философия духа / Г. В. Ф. Гегель ; отв. ред. Е. П. Ситковский. — М. : Мысль, 1977. — С. 219–220.
10. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант ; пер. с нем. Н. Лосского сверен и отредактирован Ц. Г. Арзаканяном и М. И. Иткиным ; примеч. Ц. Г. Арзаканяна. — М. : Мысль, 1994. — 591 с.
11. Лейбин, В. М. Классический психоанализ: история, теория, практика / В. М. Лейбин. — М. : Моск. психол.-социал. ин-т ; Воронеж : МОДЭК, 2001. — 1021 с.
12. Лейбин, В. М. Постклассический психоанализ : энциклопедия. Т. 1 / В. М. Лейбин. — М. : Книга по требованию, 2019. — 472 с.
13. Лейбниц, Г. В. Монадология / Г. В. Лейбниц ; пер. с фр. В. П. Преображенского, Ю. П. Бартнева. — М. : РИПОЛ классик, 2018. — 197 с.
14. Ницше, Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Ф. Ницше ; пер. с нем. Е. Герцык и др. — М. : Культур. революция, 2005. — 880 с.
15. Спиноза, Б. Сочинения : в 2 т. / Б. Спиноза. — 2-е изд. — СПб. : Наука, 1999. — 489 с.
16. Узнадзе, Д. Н. Психология установки / Д. Н. Узнадзе. — СПб. : Питер, 2001. — 416 с.
17. Фихте, И. Г. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение / И. Г. Фихте. — Минск : Харвест ; М. : АСТ, 2000. — 784 с.
18. Шеллинг, Ф. В. Й. Сочинения : в 2 т. / Ф. В. Й. Шеллинг. — М. : Мысль, 1987. — Т. 1. — 637 с.
19. Шопенгауэр, А. Собрание сочинений : в 5 т. Т. 1 : Мир как воля и представление / сост., вступ. ст., прим., А. Н. Чанышева ; пер. Ю. И. Айхенвальда; под ред. Ю. Н. Попова / А. Шопенгауэр. — М. : Моск. клуб, 1992. — 395 с.

20. Юм, Д. Сочинения : в 2 т. Т. 1 / Д. Юм. — М. : Мысль, 1996. — 733 с.
 21. Kretschmer, W. Psychoanalyse im Widerstreit / W. Kretschmer. — Munchen ; Basel, 1982. — 190 s.

Сведения об авторах

Белан Елена Альбертовна — кандидат психологических наук, доцент кафедры философии Кубанского государственного университета. Краснодар, Россия. propedevtika00@yandex.ru

Бойко Павел Евгеньевич — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии, руководитель отделения философии и теологии факультета истории, социологии и международных отношений Кубанского государственного университета. Краснодар, Россия. pboyko@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 5 (439).
 Philosophy Sciences. Iss. 56. Pp. 25–31.*

DIALECTICS OF THE UNCONSCIOUS AS A PHILOSOPHICAL PROBLEM

E.A. Belan

Kuban State University, Krasnodar, Russia. propedevtika00@yandex.ru

P.E. Boyko

Kuban State University, Krasnodar, Russia. pboyko@mail.ru

The article raises the problem of the ontological status of the unconscious as a self-sufficient concept. A brief historical and philosophical review of the actualization of the problem of the unconscious in Western European thought is given. The necessity of establishing and ordering the problems of the unconscious and bringing the unconscious out of narrowly psychological and mystically conditioned mysteries to the level of scientific philosophical analysis is discussed. It is shown that the predominantly empirical argumentation of its phenomenology clearly leads to the emasculation of the essential characteristics of the unconscious as a category, replacing the status of the philosophical category with the status of an empirical single phenomenon. The main ways of revealing the dialectics of the concept of the unconscious consistently in pre-Hegelian, Hegelian and post-Hegelian philosophy are outlined. The logical necessity of revealing the special and universal in the essential processes of the unconscious is emphasized.

Keywords: *unconscious, consciousness, dialectics, philosophy of Spirit, G.V.F. Hegel.*

References

1. Avgustin Avreliy. (1991) *Ispoved'* [Confession]. Moscow, Renessans. 488 p. [in Rus].
2. Barmashova T.I. (2016) *Social'no-jekonomicheskij i gumanitarnyj zhurnal Krasnojarskogo GAU* [Socio-economic and humanitarian journal of Krasnoyarsk state university], no. 4, pp. 257–268. [in Rus].
3. Gartman Je. (2010) *Sushhnost' mirovogo processa, ili Filosofija besoznatel'nogo: Metafizika besoznatel'nogo* [The essence of the world process, or the Philosophy of the unconscious: Metaphysics of the unconscious]. Moscow. 440 p. [in Rus].
4. Gegel' G.V.F. (2014) *Lektsii po filosofii duha. Berlin 1827/1828. V zapisi Ioganna Jeduarda Jerdmana i Ferdinanda Val'tera* [Lectures on the philosophy of the spirit. Berlin 1827/1828. In the record of Johann Eduard Erdmann and Ferdinand Walter]. Moscow. 304 p. [in Rus].
5. Gegel' G.V.F. (2000) *Fenomenologija duha* [Phenomenology of spirit]. Moscow, Nauka Publ. 495 p. [in Rus].
6. Gegel' G.V.F. (1990) *Filosofija prava* [Philosophy of law]. Moscow, Mysl' Publ. 524 p. [in Rus].
7. Gegel' G.V.F. (1975) *Filosofija religii* [Philosophy of religion in 2 volumes. Vol. 1]. Moscow, Mysl' Publ. P. 520. [in Rus].
8. Gegel' G.V.F. (1975) *Entsiklopediya filosofskih nauk. Tom 2. Filosofiya prirody* [Encyclopedia of philosophical Sciences, Vol. 2. Philosophy of nature]. Moscow, Mysl' Publ. P. 519. [in Rus].
9. Gegel' G.V.F. (1975) *Enciklopediya filosofskih nauk. Tom 3. Filosofija duha* [Encyclopedia of philosophical Sciences, Vol. 3. Philosophy of the spirit]. Moscow, Mysl' Publ. P. 219–220. [in Rus].
10. Kant I. (1994) *Kritika chistogo razuma* [Critique of Judgment]. Moscow, Mysl' Publ. 591 p. [in Rus].

11. Lejbin V.M. (2001) Klassicheskiy psihoanaliz: istorija, teorija, praktika [Classical psychoanalysis: history, theory, practice]. Moscow, Voronezh. 1021 p. [in Rus].
12. Lejbin V.M. (2019) Postklassicheskiy psihoanaliz. Enciklopedija [Post-classical psychoanalysis. Encyclopedia. Vol. 1]. Moscow. 472 p. [in Rus].
13. Lejbnic G.V. (2018) Monadologija [Monadology]. Moscow. 197 p. [in Rus].
14. Nicshe F. (2005) Volja k vlasti. Opyt pereocenki vseh cennostej [Will to power. Experience of reevaluation of all values]. Moscow. 880 p. [in Rus].
15. Spinoza B. (1999) Sochinenija [Composition]. Sankt-Peterburg, Nauka Publ. 489 p. [in Rus].
16. Uznadze D.N. (2001) Psihologija ustanovki [Psychology of setting]. Sankt-Peterburg, Piter Publ. 416 p. [in Rus].
17. Fihte I.G. (2000) Fakty soznaniya. Naznachenie cheloveka. Naukouchenie [Facts of consciousness. The purpose of the person. Science education]. Minsk, Harvest, Moscow, ACT. 784 p. [in Rus].
18. Shelling F.V.J. (1987) Sochinenija [Composition v 2 volumes. Vol. 1]. Moscow, Mysl' Publ. 637 p. [in Rus].
19. Shopengaujer A. (1992) Sobraniye sochineniy v 5 tomakh. Tom 1. Mir kak volja i predstavlenie [The world as will and representation]. Moscow. 395 p. [in Rus].
20. Jum D. (1996) Sochinenija [Composition in 2 volumes. Vol. 1]. Moscow, Mysl' Publ. 733 p. [in Rus].
21. Kretschmer W. (1982) Psychoanalyse im Widerstreit. Munchen, Basel. 190 p. [in Germ].

ДУХОВНОЕ СОВЕРШЕНСТВОВАНИЕ ЧЕЛОВЕКА В УЧЕНИИ ОШО: СПЕЦИФИКА МЕТОДОВ МЕДИТАЦИЙ

Ю. А. Уймина

Частное учебное заведение дополнительного образования «Алибра», Тюмень, Россия

Ошо — один из самых противоречивых современных неоиндуистских наставников. Проблематика учения Ошо лежит в сфере философской антропологии, цель его учения — духовное совершенствование человека, понимаемое гуру как возвращение человека в его изначальное «естественное» состояние неразделённости с миром и «божественностью». Методы «восточной медитации», разработанные Раджнишем и включающие в себя техники «хаотического», катарсического, созерцательного характера, а также технику «центрирования», призваны помочь человеку вернуться в своё изначальное, «естественное» состояние неразделённости с миром.

Ключевые слова: *Ошо Раджниш, неоиндуизм, духовное совершенствование, медитации, осознанность, тотальность.*

Ошо Раджниш — один из самых ярких, противоречивых и интересных современных неоиндуистских наставников, его учение выделяется своей оригинальностью и широким охватом даже внутри неоиндуизма. В религиозном смысле Ошо — и конформист, и нонконформист одновременно: синтезируя в своём учении элементы различных религиозно-философских концепций Востока и Запада¹, он является противником всех религий, бросая вызов ортодоксальным взглядам и открыто критикуя священные писания. Ошо, с одной стороны, глубоко гуманистичен в своих воззрениях, с другой стороны, негативен и агрессивен по отношению к ортодоксальным верованиям. Подчёркнуто конфликтная по отношению к религиям позиция гуру — и личностная особенность Раджниша, которая делает его уникальным, ни на кого не похожим духовным наставником, и одновременно с тем отражение основных особенностей современной постсекулярной культуры, представителем которой он является. Вдохновитель движения, повлиявший на формирование New Age, Ошо называет себя «духовно неправильным мистиком»: «С меня начинается неизведанное. <...> новая духовность <...> святость <...> познание собственной божественности» [3. С. 8–9].

Проблематика учения Ошо лежит в сфере философской антропологии, основная цель его учения — духовное совершенствование человека.

Ошо призывает своих последователей к «истинной религиозности», возвращению в некое «естественное» состояние неразделённости с природой, божественным, изначальное присущее человеку и которое гуру противопоставляет религиозности ложной, навязанной человеку культурой и социумом. Главная проблема современных людей, считает Ошо, — их «неестественность», «отделённость от мира», причём отделённость не столько физическая, связанная с урбанизацией, сколько психологическая: «естественен» тот человек, кто ощущает внутреннюю взаимосвязь с природой, с миром в целом, чувствует себя его неотъемлемой частью, считает Раджниш.

Согласно холистической² позиции гуру, «истинную религиозность» человек может открыть в себе путём осознанности и тотальности — эти понятия выделены автором как важнейшие максимально общие принципы: наблюдение за своими мыслями, искренность, «бдительность» по отношению к самому себе (*осознанность*) должна сочетаться в человеке со способностью быть «центрированным», «вовлечённым в действие», «идти до конца» и впоследствии выходить за пределы собственной личности, жить на грани возможностей, а также пребыванием в постоянно «текущем», нестабильном состоянии (*тотальность*). Человек, способный осознавать свои мысли и поступки, обладающий достаточной смелостью для того, чтобы выйти за границы комфорта и стабильности, может, согласно Ошо, прий-

¹ Буддизма тхеравады, дзэн-буддизма, индуизма, суфизма, локаяты, даосизма и джайнизма, индуистской тантры, а также философские учения Запада.

² А. С. Сиргия описывает философские взгляды Ошо как «холистический натурализм» [5, с. 90].

ти к духовному совершенствованию, осознанию своей божественной сути.

Ошо в своём учении говорит об этапах духовного совершенствования человека, «разоблачения эго» и «возвращения в естественное», пройти которые могут помочь «западная психотерапия» и «восточная медитация». Этап «разоблачение эго» подразумевает глубокий самоанализ, раскрытие человеком своих истинных чувств, желаний, мотивов своих действий, предельную искренность к самому себе, это «поиск лица, которое было у человека до рождения» [4, с. 12]. Согласно неоиндуистскому наставнику, эго человека представляет собой несколько слоёв, которые накладывает на него жизнь в социуме: слой «социальной смазки» (формальные взаимоотношения в обществе), «ролевых игр» (или «игровой слой» социальных ролей), слой «хаоса» (когда раскрываются внутренние побуждения и истинные чувства и эмоции человека), слой «смерти», подразумевающий разрушение человеческого эго, слой «жизни», то есть «наслаждения, радости, блаженства». Если человек не останавливается на этом, он оказывается в «сердцевине», «трансцендентальном слое», в котором приходит к осознанию своей божественной сути [2, с. 47–55]. Этап «возвращение в естественность» включает в себя осознанность тела, осознанность мыслей и осознанность чувств: согласно гуру, человек должен стремиться всегда быть созерцательным, наблюдательным, медитативным в своих действиях. Цель данного этапа — «деавтоматизация» мыслей, чувств, действий, которые обычно выполняются механически, она подразумевает умение сосредоточиваться, концентрироваться на определённом действии, которое осуществляется в настоящий момент времени, и в то же время наблюдать за собой со стороны, быть «безмолвным свидетелем» самому себе.

«Деавтоматизации» действий, становлению «безмолвным наблюдателем» способствуют практические методы Ошо, которые он использует в своём ашраме, а именно оригинальные методы медитаций, в каждой из которых гуру объединяет несколько методик, перенятых из различных восточных религиозно-философских концепций и «доработанных» самим Раджнишем. Осознанность и тотальность — не только основные «теоретические» понятия учения Ошо, но и важнейшие принципы медитативных практик его ашрама: в каждой медитации адепт должен быть максимально «центрирован-

ном», «включённым в действие» и в то же время осознанным, «бдительным», уметь смотреть на себя со стороны. Методы медитаций Раджниша можно назвать «ускоренными», нацеленными на «внезапное просветление» [5, с. 50] — все они сводятся к тому, чтобы скорее ввести человека в состояние безмыслия, способствующее духовному совершенствованию человека в контексте учения неоиндуистского наставника. Медитации Ошо включают в себя методики, которые в целом можно разделить на хаотические, катарсические и созерцательные. Каждая медитация подразделена на несколько стадий и может сочетать в себе все три составляющие: стадия «хаоса» зачастую начинает медитацию, затем следует стадия катарсиса, которая сменяется созерцательной частью (хотя порядок и не всегда бывает прямым). По мнению гуру, современный человек настолько неестественен, что традиционные методы, такие как йога Патанджали или распевание бхаджанов, ему не подходят — необходимо, считает гуру, сначала «вывести центрирование из мозга» человека. Ошо использует *хаотические* методы, поскольку «благодаря им мозг обнуляется», и «центр <...> автоматически перемещается в сердце» [12], что, считает гуру, является огромным шагом для современного человека на его духовном пути. Неоиндуистский наставник придаёт огромное значение хаотическому методу, считая, что ничто другое не сможет «сместить [человека. — Ю. У.] к источнику, к корням <...> столкнуть сознание вниз от мозга» [Ibid.].

После стадии хаоса, по мнению гуру, должна следовать стадия *катарсиса*, которая помогает «освободить сердце [человека. — Ю. У.] от бремени, сбросить подавленность, сделать его лёгким», он призван «нивелировать то, что сделала цивилизация, и помочь людям вновь стать простыми, невинными» [11, р. 28]. Катарсис необходим, полагает Ошо, чтобы центр сознания человека «опустился ещё ниже», в пупок, который гуру считает «источником жизненной силы, из которого происходит всё: тело, ум, и всё остальное» [12]. Раджниш, апеллируя к учению дзэн, считает, что «ближайший к изначальному источнику центр [сознания. — Ю. У.]» — это пупок¹, а мозг,

¹ Пупок как центр сознания упоминается и в даосизме. Этот «центр» коррелируется с точной «Дань Тянь» в ушу тайцзицюань, которая расположена внизу живота и является, согласно воззрениям даосов, одним из главнейших центров жизненной силы человека.

наоборот — «самый дальний»: согласно неоиндуистскому учителю, если жизненная энергия движется «наружу», от человека к окружающей действительности, центром сознания является мозг, но если жизненная энергия движется «внутри», к познанию истинной сути человека, «конечным центром становится пупок» [Ibid.]. С помощью катарсических методов медитаций, «техник очищения» [2, с. 196] происходит эмоциональное высвобождение, ведущее к естественному расслаблению тела и ума¹, считает Ошо. Посредством катарсиса человек успокаивает свой ум, становясь всё более созерцательным, учится пребывать в тишине и недеянии, то есть состоянии, которое Ошо противопоставляет активному действию — он готов к следующей стадии созерцания. Данная стадия наступает, когда человек сознательно расслабляет тело, ум, наблюдая за собой со стороны.

Методику *созерцания*, «наблюдения» Ошо рассматривает как пассивную, которую человек может выполнять где угодно даже в своей повседневной жизни, однако данная методика требует сосредоточения, концентрации, и в то же время медитирующему необходимо стремиться к максимальной расслабленности, спокойствию тела, чувств и мыслей. Техника «наблюдения» Ошо отличается от йогической техники Патанджали *экаграта* (концентрации) [8, с. 31], хотя и имеет много общего с ней: концентрация — сознательное действие, когда всё внимание человека сосредоточено на определённом участке тела, процессе или действии, это, согласно гуру, «волевой акт», «двойственное осознание» [11, р. 5], которое требует немалых усилий со стороны человека, и в ней есть «внешний» объект (на ком или на чём концентрируется внимание) и «внутренний» субъект (кто направляет внимание). «Наблюдение» Ошо предполагает не напряжённое внимание, но расслабление, созерцательность, медитативность и принятие того, что происходит на физическом, когнитивном и сенситивном уровнях бытия — метод Ошо можно было бы охарактеризовать как осознанное «пробывание». Внимание человека в момент медитации не рассеивается, но, наоборот, обостряется, он весь будто «превращается в слух», в зрение, обоняние и в то же время спокоен и расслаблен. Сам Ошо называет медитацию «чистой недисциплинированной спонтанностью» [Ibid., р. 6], в ходе которой человек может прий-

¹ К примеру, «Динамическая» медитация, «Кундалини», «Натарадж».

ти к максиме своей осознанности, почувствовать «дыхание божественного».

Не все медитации Ошо имеют катарсическую и хаотическую составляющие, некоторые из них в своей основе созерцательны, к примеру «Золотой свет», концентрация на солнечный свет, «Гуришанкар», ночная медитация, также включающая в себя одну из стадий концентрации на голубой свет, «Чакровое дыхание»², «Тратак»³, «Випассана»⁴ и др. В катарсических медитациях Раджниша (где присутствуют стадии хаоса, катарсиса и созерцания) «сходятся» методы «западной психотерапии» и «восточной медитации» — как правило, эти медитации направлены на активное действие, движение, предваряемое хаотической «расцентровкой» и заканчивающиеся стадиями покоя и созерцания. Такова, к примеру, широко известная «Динамическая» медитация Ошо⁵, «радикальная инновация», по словам П. Б. Кларка [9, р. 476]. Медитация состоит из следующих пяти стадий: хаотическое дыхание, стадия катарсиса, во время которой человек «взрывается»⁶, выкрикивание мантры «Ху!», замирание в одной позе и танец. «Безумие» как метод для данной медитации выбран Ошо сознательно: «Тот, кто может контролировать даже своё безумие, никогда не сойдёт с ума» [11, р. 33]. Человек выполняет действия, которые кажутся со стороны безумными, но сохраняет тем не менее контроль над собой. Другая известная «активная» медитация Ошо — «Кундалини» — основана на йогической технике и состоит из четырёх стадий: «тряска», «танец», «неподвижное осознание стоя или сидя» и «осознание лёжа». Цель медитации — разбудить энергию кундалини, «жизненной силы», «свернувшейся кольцом» в поясничном отделе позвоночника, добиться того, чтобы

² Концентрация внимания на чакрах в соответствии с высотой звука. Подробнее см.: [11, р. 18, 49, 199].

³ Медитация на свет, техника «вглядывания». Подробнее см.: [11, р. 163].

⁴ *Випассана* (пали), или *випашьяна*, переводится как «медитация прозрения», «видение как-есть» или «высшее видение» [1, с. 7]. «*Випассана*» в ашраме Ошо состоит из стадий «сидение» и «ходьба», во время которых практикующему приходится справляться с мыслительным потоком, чувством дискомфорта, которые, согласно Ошо, надо «не отрицать, но наблюдать», стараясь концентрироваться на дыхании или ходьбе.

⁵ Эту медитацию Раджниш впервые начал практиковать в 1970 г. (медитационный лагерь под Наролем, штат Гуджарат).

⁶ Человек может кричать, танцевать, прыгать, тряситься и т. д.

«камнеподобная сущность [человека. — Ю. У.] растряслась до самого основания и стала жидкой, текучей, растаяла и превратилась в поток» [11, р. 134–135]. Другая цель хаотической «тряски» — «децентрализовать» сознание человека, «опустить его ниже», «в пупок» [12]. Другие катарсические медитации Ошо: «Натарадж», главной «техникой» которой является танец¹, а также «Джибберриш и отпускание»², в ходе которой посредством слов, жестов, смысл которых не имеет значения, человек высвобождается, «отпускает» накопившиеся подавленные эмоции.

Уместно также выделить медитации Ошо, основанные на *центрировании*, тотальности и концентрации, когда адепту предлагается быть максимально вовлечённым в процесс медитации. Такими техниками являются, к примеру, «Суфийские кружения», «Надабрама», «Мандала» и др.³ «Суфийские кружения» являются заимствованием священного танца дервишей суфийского ордена маулавийа («сама») ⁴. Ошо практически полностью перенимает «космический танец» дервишей, олицетворяющий собой «головокружительный хоровод планет» [7, с. 92] за исключением «внешних» моментов: отсутствует какая-либо театрализация, символика костюма⁵, характерная для суфиев. Для Ошо оказываются неважными «внешние» эффекты: он делает акцент именно на внутреннем состоянии человека во время кружения вокруг своей оси, на его «растворённости», вовлечённости, «тотальности». «Надабрама» — другая «заимствованная» медитация, «основана на тибетской технике» гудения, которую используют буддистские монахи во время монастырской пуджи. Данная «модернизированная» медитация состоит из трёх стадий: гудения, круговых движений рук и расслабленного неподвижного сидения. Следуя Раджнишу, «через гудение и движение рук раз-

личные части человека сонастраиваются в одно», что «помогает найти внутреннюю гармонию» [11, с. 152–153]. Цель медитации «Мандала» — сконцентрировать энергию практикующего вокруг центральной «оси» путём смены активной и созерцательной частей медитации: бег на месте — круговые движения позвоночника в положении сидя — вращения глазами в положении лёжа. Утренние занятия *тайцзицюань* в ашраме Ошо — ещё одна заимствованная методика, перенятая Ошо из китайского боевого искусства ушу, — медленные расслабленные и в то же время сосредоточенные движения тайцзицюань способствуют обретению баланса инь и ян в организме человека⁶, гармонизации его душевного состояния, а также лучшему пониманию, ощущению практикующего своей взаимосвязи с окружающим миром. Выполняя практику тайцзицюань, человек должен также быть максимально сосредоточен, вовлечён в действие, пребывать «здесь и сейчас».

Деление медитаций на основе хаотического, катарсического методов, а также методов созерцания и центрирования носит условный характер: каждая медитация Ошо состоит из нескольких стадий, и можно говорить лишь о преобладающем в той или иной медитации методе, но он, как правило, не единственный. Методы «восточной медитации», перенятые Ошо из различных религиозно-философских концепций, теряют свою первоначальную религиозную принадлежность, приобретая всеобщий, глобальный характер. Гуру сосредоточивает внимание именно на «внутренним» содержании медитации, отбрасывая всё «ненужное» и «наносное»⁷ и оставляя только «суть». Методы медитаций разработаны Раджнишем именно для современного человека с учётом его психологических и культурологических «особенностей»: «испорченного» культурой и цивилизацией, но ищущего свою духовную основу, вовлечённого в процесс глобализации — человеком, испробовавшим в своей жизни «всё и вся». Синкретизм, эклектичность и универсализированность, характерные для «теоретической» части учения Ошо, актуальны и для практических методов неоиндуистского гуру, которые логически продолжают его учение, отражающее взгляды современного индийского учителя на духовное совершенствование человека.

¹ Через танец человек освобождается от эмоциональной перегруженности.

² Особая техника «бормотания», когда через слова, жесты, смысл которых не имеет значения, человек высвобождается, «отпускает» накопившиеся подавленные эмоции.

³ Подробное описание медитационных техник Ошо см.: [10; 11].

⁴ Подробнее см.: [6, с. 55–56].

⁵ Изначальный костюм дервиша напоминает лишь широкая юбка-солнце вишнёвого (или марунового) цвета, надеваемая поверх такого же цвета робы (бордовый — цвет ашрама Ошо) и напоминающая по крою белые одежды суфиев; во время танца юбка развевается и как бы усиливает эффект кружения.

⁶ Практики тайцзицюань имеют отношение и к школе «Инь ян цзя», а также к даосизму в плане философско-религиозной основы.

⁷ Имеется в виду ритуальная часть.

Список литературы

1. Махаси, С. Медитация Сатипаттхана Випассана / Саядо Махаси ; пер. с англ. Д. Ивахненко. 2004. — URL: <https://www.dhamma.ru/lib/authors/mahasi/mahasi.htm>.
2. Ошо. Просветление — наша истинная природа / Ошо ; пер. с англ. Е. Мирошниченко. — М. : София, 2012. — 256 с.
3. Ошо. Автобиография духовно неправильного мистика / Ошо ; пер. с англ. Т. В. Лебедевой. — СПб. : Весь, 2015. — 416 с.
4. Ошо. Дзен — лёгкость бытия. Смерть эго — жизнь в любви / Ошо ; пер. с англ. А. В. Архипова. — М. : ИПЛ, 2018. — 304 с.
5. Сиргия, А. С. Творчество Раджниша в контексте взаимодействия культур Востока и Запада : дис. ... канд. филос. наук : 24.00.01 / А. С. Сиргия. — СПб., 2013. — 160 с.
6. Уймина, Ю. А. Суфизм как один из источников учения Ошо (Шри Раджниша) / Ю. А. Уймина // Религиоведение. — 2017. — № 2. — С. 51–58.
7. Хусейнов, Н. М. Общепедагогические идеи в суфийской поэзии средневекового Востока (на основе анализа поэтических трактатов Санаи, Аттара и Джалалиддина Руми) : дис. ... канд. пед. наук : 13.00.01 / Н. М. Хусейнов. — Душанбе, 2016. — 155 с.
8. Элиаде, М. Йога: бессмертие и свобода / М. Элиаде ; пер. с англ. С. В. Пахомова. — 2-е изд., испр. и доп. — СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2004. — 511 с.
9. Clarke, P. B. Encyclopedia of New Religious Movements / P. B. Clarke. — New York : Routledge, 2006. — 686 p.
10. Osho. The Book of Secrets. Vigyan Bhairav Tantra. The Science of Meditation. A contemporary approach to 112 meditations described in the Vigyan Bhairav Tantra / Osho, 1973. — URL: https://www.oshorajneesh.com/download/osho-books/Tantra/Vigyan_Bhairav_Tantra_Volume_1.pdf.
11. Osho. The Orange book. The meditation techniques of Bhagavan Shri Rajneeh / Osho ; ed. by Ma Yoga Laxmi. — Bombay : Usha Offset Printers Pvt, 1980. — 228 p.
12. Why active meditations? // Osho.com [Osho ashram official site]. — URL: <https://www.osho.com/meditation/osho-active-meditations/why-active-meditations>.

Сведения об авторе

Уймина Юлия Анатольевна — преподаватель английского и китайского языков в сети школ иностранных языков ЧОУДО «Alibra School»; соискатель учёной степени кандидата наук направления «Философия, этика и религиоведение», направленность 09.00.13 «Философская антропология, философия культуры»), АНО ВО «Гуманитарный университет». Екатеринбург, Россия. yulia.uimina@yandex.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 5 (439).
Philosophy Sciences. Iss. 56. Pp. 32–37.*

HUMAN SPIRITUAL PERFECTION IN OSHO'S THEORY: MEDITATIONAL METHODS SPECIFICS

Y.A. Uimina

«Alibra-school», Yekaterinburg, Russia. yulia.uimina@yandex.ru

Osho Rajneesh is one of the most contradictory modern neo-Hindu mentors. Being conformist and non-conformist at the same time, Osho synthesized some elements of various East and West religious and philosophical conceptions in his own theory. The problematics of Osho's theory lies in the field of philosophical anthropology. The main purpose of his theory is human's spiritual perfection, which can be achieved through human returning to «true religious», some original «natural» state of being undivided with «divine», which should be discovered by adherence to *consciousness* and *totality*, two key principles of Osho's teaching. According to Rajneesh, the stages of human's spiritual development can be passed by «Western psychotherapy» and «Eastern meditation». The methods of the last, which were developed by Rajneesh for his ashram, include «chaotic», cathartic, contemplative and «centering» techniques, which can be mixed in one meditation in various stages. The division of meditations on chaotic, cathartic methods, as well as methods of contemplation and centering isn't of precise, but conditional character, we can only talk about the prevailing method in a par-

ticular meditation, but usually it's not the only one. The methods of «Eastern meditation», adopted by Osho from various religious and philosophical concepts, lose their original religious affiliation becoming global methods. Syncretism, eclecticism, and universalization are characteristic features of Rajneesh's meditation practices. The methods of meditations were developed by Osho especially for a modern man with his cultural and psychological specifics.

Keywords: *Osho Rajneesh, Neo-Hinduism, spiritual perfection, meditation, consciousness, totality.*

References

1. Mahashi Sayado. (2004) Meditacia Satipatthana Vipassana [Satipatthana Vipassana Meditation], available at: <https://www.dhamma.ru/lib/authors/mahasi/mahasi.htm>, accessed 31.05.2020. [in Rus].
2. Osho. (2012) Prosvetlenie — nasha istinnaya priroda [Enlightenment is your nature]. Moscow, Sophia Publ. 256 p. [in Rus].
3. Osho. (2015) Autobiografia dukhovno nepravilnogo mistika [Autobiography of spiritually incorrect mystic]. St. Petersburg, Ves' Publ. 416 p. [in Rus].
4. Osho. (2018) Dzen — legkost' bitya [Zen. Take it easy]. Moscow, IPL Publ. 304 p. [in Rus].
5. Sirgia A.S. (2013) Tvorchestvo Rajneesha v kontekste vzaimodeistviya kul'tur vostoka i zapada [Rajneesh's Works in the Context of Eastern and Western Cultures' Interrelation. Thesis]. St. Petersburg, 2013. 160 p. [in Rus].
6. Uimina J.A. (2017) Sufizm kak odin iz istochnikov ucheniya Osho (Shri Rajneesha) [Sufism as one of the sources of Osho Rajneesh teaching]. *Religiovedenie* [Religious Studies], no. 2, pp. 51–58. [in Rus].
7. Khuseinov N.M. (2016) Obchepedagogicheskie idei v sufiiskoi poezii srednevekovogo Vostoka (na osnove analiza poetishesikh traktatov Sanai, Attara i Dzhahaladdina Rumi) [Common Pedagogical Ideas in Sufi Poetry of Medieval East (Based on the Analysis of Poetical Treatises of Sanai, Attar and Jalaladdin Rumi). Thesis]. Dushanbe. 155 p. [in Rus].
8. Eliade M. (2004) Yoga: bessmertnye i svoboda [Yoga: Immortality and Freedom]. S. Pakhomov (ed.), St. Petersburg. 511 p. [in Rus].
9. Clarke, P.B. (2006) Encyclopedia of New Religious Movements. Routledge, New York.
10. Osho. The Book of Secrets. Vigyan Bhairav Tantra. The Science of Meditation. A contemporary approach to 112 meditations described in the Vigyan Bhairav Tantra. *Osho — Ozen Rajneesh* [site], available at https://www.oshorajneesh.com/download/osho-books/Tantra/Vigyan_Bhairav_Tantra_Volume_1.pdf, accessed 31.05.2020.
11. Osho. (1980) The Orange book. The meditation techniques of Bhagavan Shri Rajneeh. Ma Yoga Laxmi (ed). Usha Offset Printers Pvt, Bombay.
12. Why active meditations? *Osho. com* [Osho ashram official site], available at: <https://www.osho.com/meditation/osho-active-meditations/why-active-meditations>, accessed 31.05.2020.

ОСНОВНОЙ ВОПРОС ФИЛОСОФИИ: КЛАССИКА И СОВРЕМЕННОСТЬ

Е. В. Пашицев

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

Представлена социологическая интерпретация основного вопроса философии. Фундаментальный характер «отношения мышления к бытию» определяется, по мнению автора, двумя объективными причинами: стихийным характером цивилизованной истории и понятийной структурой человеческого мышления. Социологический подход позволяет выявить историческую динамику основного вопроса философии и сформулировать современный тип гносеологической рефлексии. Основная задача статьи — конструктивное размежевание с концептуальной логикой диалектического и исторического материализма.

Ключевые слова: мышление, бытие, отражение, взаимодействие, творчество, практика, тождество, различие, социум, дух, цивилизация.

Необходимость спокойного и конструктивно-го размежевания с диалектическим материализмом давно уже назрела в отечественной философии постсоветского периода. Речь идёт о хрестоматийной ситуации «сведения счетов с нашей прежней философской совестью». Именно об этом свидетельствует недавняя попытка переосмыслить «великий основной вопрос» философии, предпринятая А. С. Чупровым в журнале «Социум и власть» (№ 2, 2019). К сожалению, автор не удержался от соблазна слегка попинать классический марксизм с помощью следующей сентенции: «вопрос, сформулированный Энгельсом, кроме марксистов, мало кто считал и считает основным» [29, с. 83]. Однако формулировка автором собственной концепции осуществляется в рамках всё того же «основного вопроса», а именно: «**Бытие противостоит** не мышлению, как это следует из формулировки Ф. Энгельса так называемого “основного вопроса философии”, а **существованию**, которое дано нам двояко: 1) *в ощущениях*, ставших основой традиционного материализма... 2) *в переживаниях* человеком самого себя, на основе которых построен весь экзистенциализм» [29, с. 82]. Наверное, более корректно было бы говорить не об «отмене» основного вопроса философии в качестве основного, а о его переосмыслении, что автор и пытается сделать, судя по приведённой цитате.

Оценивая положительно стремление автора статьи гуманизировать пространство философской мысли, мы вынуждены признать преждевременность такой идеализации исторического процесса. До тех пор пока анонимная мощь социальных институтов будет господствовать над

человеческим сознанием, порождая военные, политические, финансовые и прочие кризисы, до тех пор зафиксированное Энгельсом анонимное «мышление» будет выступать адекватным гносеологическим выражением деперсонализации исторического процесса. В этом отношении два ближайших к нам столетия недалеко ушли от гносеологической ситуации XIX в. Вот мнение на этот счёт Г. Маркузе: «На стадии наивысшего развития капитализма общество является системой подавляемого плюрализма, в которой институты состязаются в укреплении власти целого над индивидом» [23, с. 66]. Под давлением социальной реальности происходит безостановочное расщепление целостного исторического процесса на «бытие», лишённое мысли, и на «мышление», лишённое бытия. Таковы объективные социокультурные основания «великого основного вопроса» философии.

Многочисленные попытки «элиминировать» волевым путём данный вопрос свидетельствуют о том, что в философском цехе ослабел инстинкт профессионального самосохранения. Ведь если по-прежнему «Не сознание людей определяет их бытие, а наоборот» [20, с. 7], а человеческая жизнедеятельность является по своей природе сознательным процессом, то, следовательно, в историческом пространстве должен существовать социокультурный механизм, который переводит анонимную логику бытия в логику человеческого мышления. Именно этим обстоятельством и диктуется необходимость существования в обществе профессиональной философии. Будучи «духовной квинтэссенцией своего времени», философия является в первую очередь выражением

не интеллектуальной, а социальной потребности — потребности внесения смысла в лишённую смысловую определённости отчуждённую историческую реальность. Чтобы не эксплуатировать до бесконечности гениальное прозрение Маркса, используем критический потенциал современного философского мышления. Вот как Ж. Бодрийяр оценивал духовный уровень современной западной цивилизации: «Всё сущее продолжает функционировать, тогда как смысл существования давно исчез» [7, с. 12]. Таким образом, перефразируя знаменитую формулу Ф. Энгельса, мы приходим к неизбежному *праксиологическому* выводу: «великий основной вопрос» философии — это вопрос **о разумности человеческого бытия и бытийности человеческого разума**.

Действительная уязвимость основного вопроса философии обнаруживается не в его «сомнительной» универсальности, а в отсутствии последовательно проведённого принципа историзма. Если рассматривать мышление и бытие в их застывшей логической противоположности, то живая и посясторонняя человеческая мысль неизбежно приобретает «небытийный» характер. Отсюда — убеждённость в том, что мышление человека способно только «отражать» действительность. Данная мировоззренческая норма была отчётливо зафиксирована в одной из ранних работ классического марксизма: «Сознание... никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием... а бытие людей есть реальный процесс их жизни» [21, с. 25]. И далее, по поводу онтологического статуса всех форм духовной деятельности следует ещё более категоричный вывод: «У них нет истории, у них нет развития; люди, развивающие своё материальное производство и своё материальное общение, изменяют вместе с этой своей действительностью также своё мышление и продукты своего мышления» [21, с. 25].

Однако реальный исторический процесс вносит коррективы в самые фундаментальные мировоззренческие нормы. Пафос революционного преобразования мира, характерный для первой половины XX столетия, уже не укладывается в гносеологические рамки категории отражения. Поэтому русский марксист В. И. Ленин, конспектируя Гегеля, приходит к неожиданному для ортодоксального материализма выводу: «Сознание человека не только отражает объективный мир, но и творит его» [17, с. 194]. Позднее, в советской философии будет предпринято множество попы-

ток «поправить» это *идеалистическое* высказывание вождя с помощью праксиологической терминологии. Но проблема по-прежнему остаётся нерешённой, а именно: в ходе самой практической деятельности мышление человека отражает или творит объективный мир? Если только отражает, то как оно может его творить? А если творит, то зачем нужна «марксистско-ленинская» теория отражения? Чтобы подтвердить остроту и правомерность указанной дилеммы, напомним ключевую в этом гносеологическом контексте мысль Н. А. Бердяева о том, что «творческий акт человека не может целиком определяться материалом, который даёт мир, в нём есть новизна, не детерминированная извне миром» [4, с. 213–214].

Не дожидаясь, пока философская рефлексия справится со своими профессиональными проблемами, объективная логика новейшей истории вывела человеческую мысль на новый гносеологический уровень, в соответствии с которым мышление и бытие *взаимно* отражают друг друга. Октябрьская революция в России и «новый курс Рузвельта» на Западе с разных сторон зафиксировали один и тот же социокультурный факт: эпоха стихийного, «естественноисторического» развития мировой цивилизации исчерпала свои ресурсы. Знаменитый «крот истории» вынужден, пусть и с незрячими глазами, выйти на поверхность исторических событий. Поэтому наравне с объективными социальными законами мышление человека становится реальным фактором мирового исторического процесса, соединяя в меру своих возможностей «логику бытия» с логикой человеческого мышления. Но там, где бытие и мышление взаимно отражают друг друга, принцип *отражения* уже не работает. Ему на смену приходит более адекватный мировоззренческий принцип — принцип **гносеологического взаимодействия**.

Для начала рассмотрим этот принцип в более широком историческом контексте. Соединяя принцип развития с классической теорией познания, мы обнаруживаем следующую культурно-историческую динамику великого основного вопроса философии, демонстрирующую рост «креативности» общечеловеческой культуры:

- 1) М ← Б отражение
- 2) М ↔ Б взаимодействие
- 3) М → Б творчество

Для подтверждения реальности нового гносеологического принципа обратимся к анализу

практики современного философского и научного мышления. Вот как принцип гносеологического взаимодействия выглядит в описании немецкого физика В. Гейзенберга: «Законы природы, математически формулируемые нами в квантовой теории, говорят уже не об элементарных частицах самих по себе, а о нашем познании элементарных частиц... Естественнонаучная картина мира перестаёт тем самым быть естественнонаучной в собственном смысле слова» [28, с. 421]. Перейдём в сферу гуманитарных наук. Определяя специфику взаимосвязи эстетического субъекта и объекта, известный советский этик О. Г. Дробницкий следующим образом зафиксировал ситуацию гносеологического взаимодействия: «Как только вопрос поставлен таким образом, сразу же обнаруживается взаимодействие субъекта и предмета оценки, причём одно “расплывается” и переходит в другое» [12, с. 294]. Новый гносеологический принцип проникает и в сферу историко-философского знания. Переосмысляя платоновское учение об идеях, немецкий философ Э. Кассирер по-новому трактует природу человеческого мышления: «Теперь оно не только шествует рядом с бытием, оно теперь не только голая рефлексия “о” нём, но его собственная внутренняя форма определяет внутреннюю форму бытия» [15, с. 164]. Как видим, новая социокультурная реальность диктует новую форму гносеологической рефлексии.

Приведённая культурно-историческая схема заставляет переосмыслить ставшее хрестоматийным положение о том, что практика является окончательным и неопровержимым критерием истины. Сошлёмся на известное высказывание «непрофессионального» философа В. И. Ленина: «не надо забывать, что критерий практики никогда не может по самой сути дела подтвердить или опровергнуть *полностью* какого бы то ни было человеческого представления» [16, с. 145–146]. Это означает, что любой практический результат, полученный в науке, требует дальнейшего теоретического осмысления и переосмысления. Поэтому действительным критерием истины в рамках гносеологического «отражения» является не практика, а **принцип тождества** мышления и бытия, подтверждающий совпадение логики субъективного мышления с логикой объективного, «внечеловеческого» бытия (как природного, так и социального). Грандиозная система Гегеля целиком и полностью вырастает из этого гносеологического принципа, мистифицируя неподлин-

ный, предысторический характер совокупной человеческой жизнедеятельности.

Напротив, в рамках современной гносеологии «взаимодействия» критерием истины выступает уже не тождество, а **принцип различия** мышления и бытия. В сфере естественнонаучного познания данный принцип требует с помощью эксперимента отделить логические формы научного мышления от той реальности, которую Кант называл «вещью в себе». В результате этого рефлексивного процесса истинным знанием становится уже не совпадение, а теоретический синтез логики бытия и логики мышления. То же самое относится и к сфере общественных наук, где реальная социальная практика подчас весьма далека не только от логики анонимного бытия, но и от логики общекультурного мышления. Рано или поздно российским обществоведам придётся провести чёткое различие между объективными противоречиями первой плановой системы и бюрократическим (катастрофическим) способом разрешения этих противоречий. Для завершения картины социокультурных превращений критерия истины отметим, что в рамках гносеологического **творчества** критерием истины снова станет **принцип тождества** мышления и бытия. Но это будет не традиционное тождество мышления с бытием, а *тождество бытия с мышлением*. На этапе подлинной человеческой истории истинной будет признаваться любая, самая дерзновенная человеческая мысль, которая окажется способной объективировать себя в той или иной предметности — от технической до гуманитарной. У современных физиков существует афоризм, согласно которому новая идея является недостаточной «безумной», чтобы быть истинной.

Трудность профессионального восприятия категории взаимодействия объясняется тем, что в классической постановке «основного вопроса философии» между мышлением и бытием зияет пустота. Поэтому любая попытка установить предметную связь между двумя гносеологическими полюсами оборачивается либо идеалистическим, либо материалистическим тождеством. Ещё в XIX в. Маркс обнаружил эту особенность философского мышления, которое вынуждено вращаться в *двухмерной* гносеологической плоскости: «Абстрактный *спиритуализм* есть абстрактный *материализм*; абстрактный *материализм* есть абстрактный *спиритуализм* материи» [19, с. 321]. Преодолеть этот философский «спиритуализм» и заполнить гносеологический

вакуум между «мышлением» и «бытием» можно только одним способом — признанием универсального гносеологического статуса категории социального. То, что в реальной человеческой истории соединяет «материю» и «дух», не может быть ни материальным, ни идеальным. У этого *социального* феномена особая — институциональная — природа, организующая материальные и духовные процессы в единое историческое целое. Выходя за рамки привычного университетского мышления, мы обязаны признать по сути дела бытовую истину, а именно: деятельность профессиональных управляющих, не производящих ни вещи, ни идеи, но производящих сложнейшую систему общественных отношений, представляет собой воплощение чистой социальности. Пора и нам, носителям «духовной квинт-эссенции своего времени», впустить в категориальное пространство наряду с хрестоматийным сосуществованием Духа и Материи не менее универсальный гносеологический феномен, именуемый Социумом.

Анахронизм средневековой парадигмы «материальное — идеальное» давно уже противоречит практике современного, «трёхмерного» философского мышления. Приведём несколько примеров. Анализ фундаментальной социально-биологической проблемы свидетельствует о том, что «элементарная социальная связь» включает в себя три основополагающие характеристики — труд, общение и целеполагание [25, см.: с. 114–116]. Вот мнение американского социолога Т. Парсонса по поводу *трёхмерности* исторической реальности: «С точки зрения действия удобно классифицировать все объекты как состоящие из трёх классов объектов: социальных, физических и культурных» [24, с. 449]. То же самое видение исторического пространства можно обнаружить в рамках отечественной социально-философской парадигмы, а именно: «*сознательность* деятельности такая же фундаментальная черта человеческой деятельности, как *предметность* и *социальность*» [14, с. 37].

Как видим, объективным основанием гносеологической категории взаимодействия выступает особая — *социальная* — реальность. Несводимая к чисто материальной и чисто идеальной феноменологии жизненного пространства эта реальность безошибочно фиксируется общественно развитыми индивидами в таких привычных категориях, как справедливость и несправедливость, равенство и неравенство, бедность и богатство,

власть и отчуждение. Благодаря Г. Спенсеру всё многообразие этих социально-чувственных объектов получило эмпирически обобщённое название — «социальные институты». И хотя всю сферу общественных отношений было бы неправомерно сводить к одним лишь «инструментам» социального общения (громдную роль здесь играют и неинституциональные формы связи между людьми), ясно одно: в сфере общественных отношений социальные институты занимают такое же господствующее положение, как и орудия труда в сфере материально-технического производства.

Особенно наглядно категориальная ущербность современного философского мышления обнаруживается при попытке теоретического освоения нового для наследников диалектического материализма феномена цивилизации. Вот наиболее типичное, ставшее «методическим», определение цивилизации: «Все исследователи соглашаются с тем, что термин «цивилизация» означает определённый уровень развития материальной и духовной культуры общества» [11, с. 28–29]. Здесь методическая мысль с помощью туманного словосочетания «определённый уровень развития» пытается соединить материальную и духовную реальность. В чём состоит предметная «определённость» этого уровня развития, по понятным причинам умалчивается. Между тем категориальный статус понятия социального позволяет заполнить институциональный вакуум внутри феноменологической рефлексии и зафиксировать определение цивилизации как в историческом, так и в логическом аспекте. Предлагаем определение данного понятия в его историческом аспекте: **цивилизация** — это тот этап в развитии мировой истории, начиная с которого люди впервые производят свои общественные отношения с помощью искусственно созданных «орудий» — социальных институтов. Понятно, что на этапе *нецивилизованной* истории (дикость и варварство) люди уже производили материальные орудия, но ещё не производили свои общественные отношения, заимствуя их у природы в форме многообразных кровнородственных связей. В логическом аспекте это же определение формулируется ещё короче: **цивилизация** — это **совокупность институциональных форм общения** людей. Данное определение охватывает все служебные, ролевые, регламентированные, *инструментальные* и потому «не человеческие» отношения человека к человеку. Отсутствие трёхмерного восприятия феномена культуры оборачивается тем, что

цивилизацию отождествляют либо с артефактами материальной культуры (вплоть до изобретения клозета), либо с уже упомянутым «уровнем развития» духовной культуры (так называемые культурно-исторические типы). При этом в полном забвении остаётся могущественный пласт *социальной* культуры с её экономическими, политическими и идеологическими интенциями.

Оглядываясь в прошлое, приходится признать: тоталитарная мощь социальных институтов в рамках первого планового общества так и не побудила отечественных философов придать понятию социального универсальный категориальный статус. Возникает вопрос: какова причина этого гносеологического парадокса? Здесь возможны как минимум два ответа. Причина первая — стихийное проявление не изученного до сих пор феномена **институционального фетишизма**. Вот что пишет по этому поводу американский социолог П. Бергер: «Даже в воображении человек не может представить себя иначе, кроме как внутри социальных институтов, и любой выход за их рамки кажется равносильным сумасшествию» [3, с. 166]. Не отсюда ли «шизофренические» интенции западной философской мысли, стремящейся вырваться за пределы современного буржуазного социума? Причина вторая — **классовое разделение** общества. Категориальная невосприимчивость философской рефлексии к явлениям социальной реальности объясняется тем, что подавляющее большинство российских (и нероссийских) граждан отчуждены от средств государственного и хозяйственного управления. Поэтому народное сознание не способно отчётливо оформить те устойчивые психологические контуры институционального отчуждения, опираясь на которые философское мышление могло бы закрепить категориальную специфику сферы социального. Что касается психологии правящего класса, то здесь мы видим неизбежное срастание мощи социальных институтов с групповым и индивидуальным эгоизмом привилегированной части населения. А там, где вступает в действие классовый инстинкт, уже невозможно никакое научное исследование. Нужен громадный опыт массового демократического самоуправления для того, чтобы общественная мысль сумела ощутить в позитивной форме инструментальную мощь и объективную реальность системы социальных институтов.

Категориальная структура человеческого мышления — это объективная культурно-историческая основа диалектического Разума. Но это

не значит, что философские категории недоступны для рассудочного понимания и анализа. Рассматривая именно с этой точки зрения содержание категории «социальное», мы можем выделить здесь два смысловых уровня — объективный и субъективный. Объективным основанием категории социального, как было уже показано, выступает система социальных институтов. XX век, который можно с полным основанием назвать эпохой тоталитаризма, наглядно продемонстрировал чудовищную мощь социальных институтов (две мировые войны, Великая депрессия, периодически возникающие экономические кризисы). Субъективным основанием категории социального выступает не менее могущественная сфера **институционализованного сознания**. Можно с полным основанием утверждать, что «великое грехопадение человечества», с большим запозданием зафиксированное христианством, напрямую связано с возникновением инструментальной власти социальных институтов над человеческим сознанием. Вот как Маркс запечатлел феномен институционализованного сознания в его экономизированной оболочке: на арену борьбы против свободного научного исследования выступают «самые яростные, самые низменные и самые отвратительные страсти человеческой души — фурий частного интереса» [18, с. 10]. Нетрудно догадаться, какое многообразие «яростных и низменных» страстей порождает сегодня уже не частный, а «всеобщий» государственный интерес, вооружённый всеми средствами силового и идеологического давления.

Уточняя категориальные границы понятия социального, нельзя не упомянуть ещё один гносеологический тупик, в который упирается как философское, так и обыденное сознание. Речь идёт о стихийном отождествлении понятий «общественное» и «социальное». Уже сама по себе привычная социологическая формула «социальная структура общества» подсказывает, что два указанных понятия имеют разную социокультурную природу. Если понятие «общественное» фиксирует объединяющую силу исторической необходимости (например, буржуазия и пролетариат с разных сторон обслуживают *единый* способ производства), то понятие «социальное» фиксирует изначальное в рамках цивилизованного общества институциональное отчуждение между индивидами. В социальном пространстве человеческий индивид выступает не как «родовое существо» и не как уникальная «экзистенция», а как тира-

жируемая социальная роль — роль озабоченного *собственника*, законопослушного *гражданина* и идеологизированной *личности*. Бессознательная «хитрость» цивилизованной истории в том и состоит, что в общественную связь вступают не люди, а персонифицированные социальные роли. Не удивительно, что в психологическом пространстве этих персонифицированных ролей рождаются такие «симулякры», как «миролюбивая сущность государства», «честь выше прибыли» или «партия — ум, честь и совесть эпохи». Во всех этих случаях мы наблюдаем свойственную институционализированному сознанию потребность персонифицировать систему социальных институтов. Легко понять, что если государство — это институт («машина», по меткому определению В. И. Ленина), то оно не может не быть *социальным*. Поэтому с социологической точки зрения «социальное государство» — это тавтология, а с точки зрения социальной справедливости — нонсенс.

Подведём первые итоги. Анализ социологических параметров основного вопроса философии позволяет понять, что фундаментальная природа социального неравенства, так же как и спекулятивный характер философского мышления, имеют один и тот же исторический источник — **институционализированное сознание**. Ни сам по себе рост материальных благ, ни усложнение структуры общественных отношений не в состоянии закрепить систему социального неравенства до тех пор, пока в человеческом сознании не утвердится мысль о статусном превосходстве одних людей над другими. Пожалуй, никто так глубоко не сумел раскрыть природу этого социального феномена, как выдающийся философ XIX в. Г. Гегель. По мнению немецкого философа, феномен отчуждённого сознания охватывает два неразрывных полюса цивилизованной культуры: «сознание самостоятельное, для которого для-себя-бытие есть сущность, другое — несамостоятельное, для которого жизнь или бытие для некоторого другого есть сущность; первое — *господин*, второе — *раб*» [9, с. 103]. Эта вездесущая антиномия «господско-рабского» сознания пронизывает сегодня все основные формы социального неравенства — экономического, политического и идеологического. Нельзя не отметить в связи с этим конструктивную бессодержательность противостояния современных западников и славянофилов. Бесконечная тяжба между российскими «либералами» и «государственниками»

по сути дела вращается в рамках одного и того же инфантильного вопроса: какая из двух форм социального неравенства является «лучшей» — экономическая или политическая? На фоне этих идеологических баталий возникает глубокое экзистенциальное сомнение: способна ли философская рефлексия — одна из наиболее свободных форм человеческого Духа — вывести общественную мысль за пределы институционализированного пространства?

Далёкий от политической ангажированности анализ социокультурной динамики основного вопроса философии указывает сегодня на необходимость смены философских парадигм. Речь идёт о фундаментальном принципе первичности «материального», ставшего бессознательной основой перехода к рыночной экономике в России, или, ещё точнее, о незыблемости мировоззренческого постулата, согласно которому «мы всегда будем жить в условиях дефицита» [2, с. CLVIII]. Однако уже первый кризис перепроизводства (1825 г.), сопровождаемый сознательным уничтожением «излишних» материальных благ, засвидетельствовал относительную истинность марксистского положения об определяющей роли материального производства. Не мог не заметить этого обстоятельства и сам родоначальник исторического материализма. Характеризуя специфику буржуазного способа производства, Маркс писал: «Это социальное отношение, производственное отношение фактически является ещё более важным результатом процесса, чем его материальные результаты» [22, с. 447]. Отметим два любопытных обстоятельства: основоположник исторического материализма ещё не различает «социальные» и «производственные» отношения (такова логика экономического детерминизма), но вопреки своей материалистической доктрине фиксирует объективный факт, а именно: в условиях буржуазной цивилизации материальное производство способно функционировать *только* в рамках рыночных отношений, подчиняясь логике периодически возникающих экономических кризисов.

Колоссально возросшая системность общественной жизни в условиях постиндустриального типа общества показала, что не только непосредственная сфера материального производства, но и экономическая организация общества в целом подчинена инструментальной власти социальных институтов. Вот точка зрения американского социолога Н. Бирнбаума: «Упорство сторонников абсурдной идеологии свободного

предпринимательства в Соединённых Штатах не должно ослеплять нас настолько, чтобы мы не смогли заметить столь очевидного в нашем обществе срастания государства и экономики» [6, с. 95]. Но в таком случае мы обязаны признать, что начиная с эпохи новейшей истории «первичным» в историческом пространстве является уже не «материальное», а **социальное** начало. Это означает, что производство общественных отношений господствует сегодня над всеми видами материального и духовного производства. Поэтому на смену классической философской антиномии «материальное — идеальное» должна прийти более адекватная форма философской рефлексии, а именно: **«социальное — идеальное»**. При этом «материальное» отнюдь не исчезает с исторической арены, оно лишь становится функцией господствующего институционального начала, превращая естественные материальные потребности людей в стихию статусного потребления. Сошлёмся на мнение Э. Фромма: для массового потребителя наибольшее значение имеют «престиж или комфорт, которые дают ... вещи, а не сами вещи как таковые» [27, с. 155]. Нельзя умолчать о том, что самым дорогостоящим проявлением статусного потребления является сегодня безудержная и ревниво-агрессивная гонка вооружений.

Вот здесь и возникает главная философская проблема современности. Опыт новейшей западной и отечественной истории показывает, что институционализованный «идеальная реальность» не в состоянии противостоять разлагающему влиянию социального инструментария. Утвердившийся в недрах постиндустриального общества симбиоз социальных институтов и институционализованного сознания — вот тот непреодолимый социокультурный барьер, который воистину заслуживает названия духовного «конца истории». Не случайно Ф. Фукуяма, поставив свой неутешительный диагноз современной западной культуре, с тоской писал о перспективе «многовековой скуки». Но именно этот реальный исторический тупик открывает для профессионального философского мышления новое человеческое измерение истории.

Мы наблюдаем сегодня, как под давлением объективной социальной реальности субъективная сфера человеческого сознания всё отчётливее начинает расщепляться на два смысловых потока: *идеальность* как таковую, пассивно вбирающую в себя всё многообразие физиологических и со-

циальных инстинктов, свойственных массовой культуре, и *идеальность*, активно противостоящую механизированной логике социальных институтов. В многовековой гуманистической традиции эта высшая форма идеальности получила название **духовности**. Расползающаяся во все стороны раковая опухоль обезличенной массовой культуры свидетельствует о том, насколько драматично соотношение этих двух форм идеальности в современном обществе. Напрашивается неизбежный вывод: если современное философское сознание испытывает потребность не только *отражать*, но и *изменять* существующий мир, оно обязано взять на вооружение новый тип гносеологической рефлексии, выступающий как противостояние двух фундаментальных категорий **«социальное — духовное»**. Философский профессионализм сегодня как раз и состоит в сознательной идеологической борьбе за расширение духовного пространства человеческой истории. Исходя из данного контекста нельзя не согласиться с тем, что «мыслить философию в отрыве от практики означает существенно недооценивать её социальную функцию» [8, с. 47].

Проблема реального, а не «потустороннего» одухотворения действительности уже поставлена в посткоммунистической России, а именно: «В наше время осмысление того, что в реальности представляет собой Дух, стало настоятельнейшей проблемой как для российской действительности, так и для понимания судеб человеческого бытия» [26, с. 4]. Выявляя универсальную природу духовной реальности, автор цитируемой статьи, уральский философ В. И. Плотников приходит к обоснованному теоретическому выводу: «за всеми культурно-историческими модификациями Духа стоит одна и та же знаковая реальность» [26, с. 27]. Дальнейшее развитие этой концептуальной установки состоит в анализе того, по каким законам и какими содержательными формами развивающийся культурно-исторический процесс наполняет исходную знаковую реальность. Понятно, что решение этой гигантской теоретической проблемы возможно только коллективными философскими усилиями, ибо требует осознанного перехода от *исторического материализма* к *материализму гуманитарному*, открывающему объективные законы (логические, нравственные, эстетические) мышления как такового. Любопытно, что постановка этой материалистической задачи впервые выдвинута представителем не материалистического, а идеалистического ла-

гера, причём в весьма категоричной форме: «Учёные-гуманитарии даже не удосужились хотя бы поставить проблему универсальной и чистой науки о духе и построить теорию сущности духа как такового» [10, с. 300].

В рамках данной статьи мы можем указать только на главный вектор, в соответствии с которым развивается духовная сфера современного общества. В качестве такого гуманистического вектора выступает стихийное преодоление общественным сознанием исторически необходимой, но изжившей себя институциональной основы культуры. Накопленный в недрах цивилизованного общества потенциал экзистенциальной свободы личности уже не укладывается в рамки институционального насилия. Преодоление тупиковой ситуации духовного «конца истории» требует решительного и осознанного перехода от жёсткого *институционального* единства общества к его *идеологическому* единству. Это означает, что сознание широких масс, а не только узкой прослойки экономической и политической элиты должно стать решающим фактором развития истории. Поэтому становление и развитие посюстороннего царства Духа возможно только на прочном фундаменте реальной демократии, устраняющей с помощью института самоуправления деление людей на *управляющих* и *управляемых*. К чести независимых представителей бывшей советской философии мы обязаны признать, что даже в условиях жесточайшей бюрократической цензуры они сумели зафиксировать основные контуры становления посюсторонней духовной реальности. Вот что писал о специфике моральной регуляции известный советский этик О. Г. Дробницкий: «первую отличительную особенность морали и одновременно дефинитивный её признак можно определить как *неинституциональный* характер её требований» [13, с. 264]. Этот же вектор посюсторонней духовности отстаивал Г. С. Батищев, доказывая, что с гуманистической точки зрения «духовно-личностное содержание жизни есть, несомненно, над-ролевое, или сверх-ролевое содержание» [1, с. 160]. К сожалению, многовековая самодержавная логика развития российской цивилизации подмяла под себя духовные ростки оранжерейной советской культуры. Посткоммунистический зигзаг нашей отечественной истории показал, что *конкретный* социальный «интерес» все ещё способен посрамить *абстрактную* гуманистическую «идею».

Именно поэтому трезвый материалистический подход к пониманию природы духовной реальности заставляет сегодня внести в гуманитарную тематику одно существенное уточнение, а именно: в рамках цивилизованного общества действительным масштабom человеческой истории выступает не сама по себе человеческая деятельность, а те институциональные границы, внутри которых движется человеческая мысль и человеческое действие. Продолжая марксистскую социально-философскую традицию, можно сказать, что «история вещей» сменилась идеологически завуалированной историей социальных институтов, но ещё не превратилась в «историю идей», а это означает, что современный тип духовности выглядит значительно скромнее и «фрагментарнее», чем это представляется идеологам «общечеловеческих ценностей».

Завершая социокультурный анализ природы основного вопроса философии, хочется отметить ещё один немаловажный факт, подтверждающий универсальность этой гносеологической парадигмы. Дело в том, что отношение «мышления к бытию» демонстрирует свою фундаментальность не только на уровне «макромира» цивилизованной истории, но и на уровне «микромира» индивидуальной и общечеловеческой культуры. Рассмотрим, каким образом это выглядит на практике. Автор уже цитированной статьи, А. С. Чупров сетует на то, что *диалог* «никогда не давал ответа на вопрос, а **почему существует борьба противоположностей?**» [29, с. 89]. Восстанавливая попорченную историческую справедливость, попробуем дать современный материалистический ответ на поставленный вопрос. Анализируя понятийную структуру человеческого мышления, мы легко можем убедиться в том, что любое понятие (как научное, так и бытовое) представляет собой неразрывное единство чувственно-осязаемого «бытия» и абстрактно-символического «мышления». Возьмём наугад из словарного запаса любое понятие, например, понятие «белизна». С одной стороны, данное понятие отражает бытийное (физическое) свойство вещей быть белыми. С другой стороны, «белизна» как таковая, оторванная с помощью метода абстрагирования от любого конкретного носителя, представляет собой чистейший символический образ. Это напряжённое «тождество противоположностей», скрытое в структуре каждого конкретного понятия, высвобождается на уровне философских категорий, которые, как известно, имеют полярную

природу. Рассматривая окружающий мир сквозь призму категорий, мы и обнаруживаем повсюду «единство и борьбу противоположностей». И если суть диалектики — это «универсальная гибкость понятий, гибкость, доходящая до тождества противоположностей» [17, с. 99], то надо набраться мужества и поверить великому философу Гегелю в том, что такой интеллектуальной свободы Духа за пределами человеческого мышления попросту не существует. Мир природы ничего не потеряет, если мы освободим его от рафинированной оболочки своего профессионального мышления. Таким образом, таинственное происхождение «единства и борьбы противоположностей» ещё раз подтверждает правоту И. Канта, который зафиксировал с помощью «априорных форм мышления» активный, творческий, *сверхприродный* характер общечеловеческой культуры.

Сведение счётов с нашей прежней философской совестью будет неполным без понимания концептуальной ограниченности материалистического понимания истории. Если классический марксизм был преисполнен социологического оптимизма, рассматривая сущность человека как «совокупность общественных отношений», то представители современного марксизма в полной мере осознают трагическую диалекти-

ку «социального» и «духовного»: «Здесь внешние силы “социальной среды”, или “социальных условий”, уже ни в какой мере не подпирают индивида, но прямо направлены *против* него. Индивид выживает только в борьбе с этими «условиями его смерти», только самоопределяясь от них» [5, с. 265–266]. Цивилизованным способом разрешения данного противоречия, освобождённым от запредельного героизма и трагизма, станет тот новый тип общественных отношений, при котором сущность человека будет объективно выступать как «совокупность *идеологических* отношений». Как и на заре человеческой истории, совокупная общественная связь людей должна вернуться в их собственные головы, освобождаясь от многовекового плена равнодушных к человеку институциональных форм общения. Прогнозируя ближайшее историческое будущее, мы вправе утверждать, что наступление *постновой* этапа всемирной истории будет ознаменовано переходом человечества от *цивилизованной* культуры, неумоимо производящей феномен институционализованного сознания, к **культурной цивилизации**, способной подчинить духовному контролю индивидов своекорыстно-монотонную и стихийно-консервативную природу социальных институтов.

Список литературы

1. Батищев, Г. С. Понятие целостно развитого человека и перспективы коммунистического воспитания / Г. С. Батищев // Проблема человека в «Экономических рукописях 1857–1859 годов» К. Маркса. — Ростов н/Д. : Изд-во Ростов. ун-та, 1977. — 171 с.
2. Белл, Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Д. Белл. — М. : Academia, 1999. — 786 с.
3. Бергер, П. Приглашение в социологию: Гуманистическая перспектива / П. Бергер. — М. : Аспект-Пресс, 1996. — 168 с.
4. Бердяев, Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии) / Н. А. Бердяев. — М. : Книга, 1991. — 446 с.
5. Библер, В. С. От наукоучения — к логике культуры: два философских введения в двадцать первый век / В. С. Библер. — М. : Политиздат, 1990. — 413 с.
6. Бирнбаум, Н. Кризис в марксистской социологии / Н. Бирнбаум // Американская социологическая мысль: тексты. — М. : Изд-во Моск. ун-та, 1994. — С. 94–120.
7. Бодрийяр, Ж. Прозрачность зла / Ж. Бодрийяр. — М. : Добросвет, 2000. — 258 с.
8. Борисов, С. В. Философская практика в современном мире: вызовы и ответы : монография / С. В. Борисов. — Челябинск : Изд. центр ЮУрГУ, 2019. — 232 с.
9. Гегель, Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель. — СПб. : Наука, 1994. — 444 с.
10. Гуссерль, Э. Кризис европейского человечества и философия / Э. Гуссерль // Культурология. XX век: антология. — М. : Юрист, 1995. — С. 297–330.
11. Добрынина, В. И. Культура и цивилизация : учеб.-метод. пособие для преподавателей сред. учеб. заведений / В. И. Добрынина. — М. : Знание, 1992. — 229 с.
12. Дробницкий, О. Г. Мир оживших предметов (Проблема ценности в марксистской философии) / О. Г. Дробницкий. — М. : Политиздат, 1967. — 351 с.

13. Дробницкий, О. Г. Понятие морали / О. Г. Дробницкий. — М. : Наука, 1974. — 388 с.
14. Ершов, Ю. Г. Человек. Социум. История: социально-философские проблемы теории исторического процесса / Ю. Г. Ершов. — Свердловск : Изд-во Урал. ун-та, 1990. — 151 с.
15. Кассирер, Э. Философия символических форм: Введение в постановку проблемы / Э. Кассирер // Культурология. XX век : антология. — М. : Юрист, 1995. — С. 163–212.
16. Ленин, В. И. Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии / В. И. Ленин // Ленин, В. И. Полн. собр. соч. — Т. 18. — С. 7–384.
17. Ленин, В. И. Философские тетради / В. И. Ленин // Ленин, В. И. Полн. собр. соч. — Т. 29. — 783 с.
18. Маркс, К. Капитал / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 23. — С. 5–784.
19. Маркс, К. К критике гегелевской философии права / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 1. — С. 219–368.
20. Маркс, К. К критике политической экономии / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 13. — С. 1–167.
21. Маркс, К. Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 3. — С. 7–544.
22. Маркс, К. Экономические рукописи 1857–1859 годов / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 46. — Ч. I. — С. 3–508.
23. Маркузе, Г. Одномерный человек / Г. Маркузе. — М. : REEL-book, 1984. — 342 с.
24. Парсонс, Т. Система координат действия и общая теория систем действия: культура, личность и место социальных систем / Т. Парсонс // Американская социологическая мысль : тексты. — М. : Изд-во Моск. ун-та, 1994. — С. 246–254.
25. Плотников, В. И. Социально-биологическая проблема (Материалы спецкурса) / В. И. Плотников. — Свердловск : Урал. гос. ун-т, 1975. — 192 с.
26. Плотников, В. И. Дух и его культурно-исторические модификации / В. И. Плотников // Духовность и культура. Духовность мироотношения : материалы всерос. конф. — Екатеринбург, 1994. — С. 4–29.
27. Фромм, Э. Иметь или быть? / Э. Фромм. — М. : Прогресс, 1990. — 330 с.
28. Хайдеггер, М. Время и бытие : статьи и выступления / М. Хайдеггер. — М. : Республика, 1993. — 447 с.
29. Чупров, А. С. Проблема познаваемости мира в свете диалектики бытия и существования / А. С. Чупров // Социум и власть. — 2019. — № 2 (76). — С. 82–95.

Сведения об авторе

Пашинцев Евгений Васильевич — доктор философских наук, доцент кафедры философии и культурологии, Южно-Уральский государственный гуманитарно-педагогический университет. Челябинск, Россия. izobretatel49@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 5 (439).
Philosophy Sciences. Iss. 56. Pp. 38–49.*

MAIN QUESTION OF PHILOSOPHY: CLASSICS AND MODERNITY

E.V. Pashintsev

South Ural State Humanitarian Pedagogical University, Chelyabinsk, Russia. izobretatel49@mail.ru

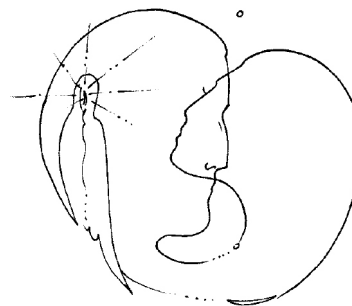
The article presents a sociological interpretation of the main issue of philosophy. The fundamental nature of the “relationship of thinking to being” is determined, according to the author, by two objective reasons: the elemental nature of civilized history and the conceptual structure of human thinking. The sociological approach allows us to identify the historical dynamics of the main issue of philosophy and formulate a modern type of epistemological reflection. The main objective of the article is a constructive demarcation with the conceptual logic of dialectical and historical materialism.

Keywords: *thinking, being, reflection, interaction, creativity, practice, identity, difference, society, spirit, civilization.*

References

1. Batishchev G.S. (1977) Ponyatiye celostno razvitogo cheloveka i perspektivy kommunisticheskogo vospitaniya [The concept of a holistically developed person and the prospects for communist upbringing]. *The Problem of Man in the "Economic Manuscripts of 1857–1859 Years" by K. Marx*. Rostov on Don, Publishing house Rostov University. 171 p. [in Rus].
2. Bell D. (1999) Gryadushchee postindustrial'noe obshchestvo. Opyt social'nogo prognoziro-vaniya [The Coming Post-Industrial Society. Experience of social forecasting]. Moscow, Academia Publ. 786 p. [in Rus].
3. Berger P. (1996) Priglasenie v sociologiyu: Gumanisticheskaya perspektiva [Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective]. Moscow, Aspect-Press Publ. 168 p. [in Rus].
4. Berdyaev N.A. (1991) Samopoznanie (Opyt filosofskoj avtobiografii) [Self-knowledge (Experience of philosophical autobiography)]. Moscow, Kniga Publ. 446 p. [in Rus].
5. Bibler V.S. (1990) Ot naukoucheniya — k logike kul'tury: Dva filosofskikh vvedeniya v dvadtsat' pervyy vek [From science to the logic of culture: Two philosophers. introduction to the twenty-first century. Moscow, Politizdat Publ. 413 p. [in Rus].
6. Birnbaum N. (1994) *Amerikanskaya sociologicheskaya mysl'* [American Sociological Thought]. Moscow, Publishing House of Moscow State University. Pp. 94–120. [in Rus].
7. Baudrillard J. (2000) *Prozrachnost' zla* [The transparency of evil]. Moscow, Dobrosvet Publ. 258 p. [in Rus].
8. Borisov S.V. (2019) *Filosofskaya praktika v sovremennom mire: vyzovy i otvety* [Philosophical practice in the modern world: challenges and answers: monograph]. Chelyabinsk, Publishing Center of SUSU. 232 p. [in Rus].
9. Hegel G.V.F. (1994) *Fenomenologiya duha* [The phenomenology of the spirit]. St. Petersburg, Nauka Publ. 444 p. [in Rus].
10. Husserl E. (1995) Krizis evropejskogo chelovechestva i filosofiya [Culturology. XX century: Anthology]. Moscow, Yurist Publ. Pp. 297–330. [in Rus].
11. Dobrynina V.I. (1992) *Kul'tura i civilizaciya* [Culture and Civilization: Educational Method. manual for teachers of secondary schools]. Moscow, Znaniye Publ. 229 p. [in Rus].
12. Drobnitsky O.G. (1967) *Mir ozhivshih predmetov (Problema cennosti v marksistskoj filosofii)* [The world of objects come to life (The value problem in Marxist philosophy)]. Moscow, Politizdat Publ. 351 p. [in Rus].
13. Drobnitsky O.G. (1974) *Ponyatie morali* [The concept of morality]. Moscow, Nauka Publ. 388 p. [in Rus].
14. Ershov Yu.G. (1990) *Chelovek. Sotsium. Istoriya: social'no-filosofskie problemy teorii istoricheskogo processa* [Human. Society History: socio-philosophical problems of the theory of the historical process]. Sverdlovsk, Publishing House Ural. University. 151 p. [in Rus].
15. Cassirer E. (1995) *Kul'turologiya. XX vek: Antologiya* [Culturology. XX century: Anthology]. Moscow, Yurist Publ. Pp. 163–212. [in Rus].
16. Lenin V.I. (1976) *Polnoye sobraniye sochineniy* [Complete works]. Moscow, Politizdat Publ. Vol. 18. Pp. 7–384. [in Rus].
17. Lenin V.I. (1973) *Polnoye sobraniye sochineniy* [Complete works]. Moscow, Politizdat Publ. Vol. 29. 783 p. [in Rus].
18. Marx K. (1960) *Marx K., Engels F. Sochineniya* [Writings]. Moscow, Politizdat Publ. Vol. 23. Pp. 5–784. [in Rus].
19. Marx K. (1955) *Marx K., Engels F. Sochineniya* [Writings]. Moscow, Politizdat Publ. Vol. 1. Pp. 219–368. [in Rus].
20. Marx K. (1959) *Marx K., Engels F. Sochineniya* [Writings]. Moscow, Politizdat Publ. Vol. 13. S. 1–167. [in Rus].
21. Marx K., Engels F. (1955) *Marx K., Engels F. Sochineniya* [Writings]. Moscow, Politizdat Publ. Vol. 3. Pp. 7–544. [in Rus].
22. Marx K. (1968) *Marx K., Engels F. Sochineniya* [Writings]. Moscow, Politizdat Publ. Vol. 46. Pp. 3–508. [in Rus].
23. Marcuse H. (1984) *Odnomernyj chelovek* [One-dimensional person]. Moscow, REEL-book Publ. 342 p. [in Rus].

24. Parsons T. (1994) *Amerikanskaya sociologicheskaya mysl'* [American Sociological Thought]. Moscow, Publishing house of Moscow State University. Pp. 246–254. [in Rus].
25. Plotnikov V.I. (1975) *Social'no-biologicheskaya problema (Materialy speckursa)* [Socio-biological problem (Materials of the special course)]. Sverdlovsk, Ural State University. 192 p. [in Rus].
26. Plotnikov V.I. (1994) *Duhovnost' i kul'tura. Duhovnost' mirootnosheniya* [Spirituality and culture. The Spirituality of the World: Materials of the All-Russian Conference]. Yekaterinburg. Pp. 4–29. [in Rus].
27. Fromm E. (1990) *Imet' ili byt'?* [To have or to be?] Moscow, Progress Publ. 330 p. [in Rus].
28. Heidegger M. (1993) *Vremya i bytie: Stat'i i vystupleniya* [Time and Being: Articles and speeches]. Moscow, Republic Publ. 444 p. [in Rus].
29. Chuprov A.S. (2019) *Socium i vlast'* [Socium and Power], no. 2 (76), pp. 82–95. [in Rus].



СВОБОДА, СВОБОДЫ, ВИРТУАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

В. М. Маслов

Нижегородский государственный университет имени Н. И. Лобачевского, Нижний Новгород, Россия

Исторически свобода — это определяемая человеком счастливая жизнь. Общество свободы предполагает справедливое сосуществование и максимально возможное воплощение индивидуальных свобод. Существование современного свободного общества зависит от гармонизации отношений между крайним либерализмом и демократическим этатизмом. Этим задаётся всеобщая основа для взвешенного отношения к становящейся виртуальной реальности, гарантирующей безграничные возможности самореализации для человеческой свободы.

Ключевые слова: *счастье, субъект, свобода, общественный договор, либерализм, этатизм, виртуальная реальность, трансгуманизм.*

Общественное развитие всё более весомо выдвигает свободу в центр социальной жизни и философской рефлексии. Всё больше значимых феноменов выявляют свою специфику через свободу, например, философия переопределяется как «самосознание свободы» [18]. Отсюда цель исследования: вывести и наметить разрешение фундаментальных проблем, возникающих в русле объективного развития человеческой свободы.

Первый итог исследования свободы — признание множества её трактовок. И сейчас актуально звучат слова Ш. Монтескье о том, что «нет слова, которое получило бы столько разнообразных значений и приводило бы столь различные представления на умы, как слово “свобода”» [20, с. 288]. И сейчас современные исследователи с сочувствием цитируют слова Авраама Линкольна о том, что «мир никогда не располагал хорошим определением слова свобода» [11, с. 434]. Но всё это не позволяет просто согласиться с тем, что «универсальной и единственной формулой свободы не существует... о свободе можно говорить только во множественном числе» [6, с. 128].

Неопределённость свободы не только усложняет её анализ, но и свидетельствует о серьёзном, глубоко проникновении в феномен свободы. Это повышает шансы найти скрывающееся единство свободы. Положительным нужно воспринимать и саму необходимость начинать анализ свободы с её определения.

Богатство представлений о «свободе» делает правомерным множество различных стратегий её определения. К примеру, согласно И. Берлину, наличие «рыхлости» слова «свобода» снимает для него осмысленность обсуждения «двести с лишним её значений, которые насчитывает история идей», поэтому он считает целесообразным рассмотреть только два «центральных значения свободы» (негативную и позитивную свободу) [8, с. 126]. Можно взять исходный факт плюрализма свобод [17, с. 7–8]. В подобных случаях лучше ориентироваться на проверенный веками исторический подход. Исходная точка — начало философского осмысления феномена свободы в западноевропейской традиции.

В специальной литературе предполагается, что «древние философские представления о свободе

сопряжены с идеей рока» [2, с. 501]. Соглашаемся с тем уточнением, что не величие судьбы вело к философии свободы, а более приземлённые условия реальной жизни людей. «Возможно, самая древняя идея свободы указывает не на состояние, а на акт: решение обладателя власти избавить кого-то от рабства, плена, зависимости» [7, с. 46]. В итоге видится, что философское начало осмысления свободы связано с фактом жизненного отрицания, нежелания рабства, зависимости.

Обозначенное начало позволяет разъяснить известную постепенность, незаметность вхождения проблематики свободы в философскую мысль. Античную философию создавали свободные, в основном состоятельные люди. Несвобода не была для первых философов (возможно, за исключением Ксенофана) фактом их личной биографии или жгучей проблемой. При осмыслении вопросов предназначения человека первые философы всегда имели в виду свободных людей. В этих условиях смысл жизни человека не могла отражать «свобода» (она уже была у достойных жителей полиса), но только что-то связанное с качественным выражением свободной жизни. Достойной свободного человека в античности была философская жизнь, политическая деятельность. Всё это обобщалось в понятии «счастья» — максимально полном человеческом осуществлении: предназначение свободного человека заключается в том, чтобы стать счастливым человеком. Специалисты проводят прямые параллели или просто отождествляют счастливую античную деятельность со свободной деятельностью [см., 15; 3, с. 20–31; 18, с. 11–12]. Отсюда свобода — это жизнь счастливого человека, а античная философия счастья — это первый блок истории философии свободы.

Основой анализа античных представлений о счастье (соответственно, свободе) целесообразно взять творчество Аристотеля. В формальном плане основанием этого решения служит факт того, что именно Аристотель одним из первых в античной философии в развёрнутой форме разработал учение о добродетели и счастье человека. В содержательном плане укажем на то, что Аристотель — один из представителей классического этапа, или своеобразной вершины развития античной философии. Соответственно, в философии Аристотеля, как в фокусе, должна отражаться вся основная специфика античной философии. (Для уточнения и в сравнении с другим оставшимся классиком античности, Платоном, можно

сказать, что учение Аристотеля более полно соотносилось с повседневными представлениями о счастье свободных людей.)

В согласии с традицией Аристотель считает, что «всякое искусство и всякое учение, а равным образом поступок и сознательный выбор... стремятся к определённом благу» [5, с. 54]. Цели/блага подчинены высшему благу, которое суть деятельность в соответствии с предназначением человека как человека. Такая деятельность — счастливая деятельность. Учение о счастье Аристотеля основывается на разделении людей на две группы, представители одной могут быть счастливыми, другой — нет. К примеру, счастливыми людьми не могут быть ремесленники, которые должны тратить время и силы, чтобы продать свой товар. Счастливыми людьми могут быть только свободные, взрослые, состоятельные, здоровые, полные сил мужчины, граждане своих полисов. Для них пишет свои этические и политические произведения Аристотель, способствуя тому, чтобы потенциальная возможность этих избранных свободных людей быть счастливыми полноценно актуализировалась в реальной жизни.

Суть достижения достойной жизни человеком — соотнесение её с исконным предназначением, задаваемым формой всех форм, Неподвижным Движителем. В прямом соответствии с этим выдвигаются две основные формы счастливой жизни: философская и политическая. Смысл счастья философской жизни свободного человека — это постижение истинного устройства мира (в форме созерцания, человеческого аналога божественной деятельности), задающее смысловую основу для достижения человеческого счастья как самому философу, так и всем другим способным достичь счастья людям. Смысл счастья политической жизни — это деятельное участие в военной, судебной, административной, жреческой деятельности, обеспечивающей существование и процветание общества свободных и счастливых людей. Предполагаемая успешность данной деятельности в принципе снимала основу для негативного отношения к счастливым людям со стороны лишённых этого счастья жителей полиса. Таким образом, счастливая человеческая деятельность демонстрировала свою органичную жизненность в контексте наличной природной и социальной реальности. С учётом, конечно, открытых Аристотелем представлений об актуальном и потенциальном, учитывающих открытость мира к всевозможным проблемным

ситуациям. Отсюда также вполне логично вытекает представление о том, что в собственном смысле счастливым человека можно назвать только по итогам всей прожитой им жизни и только после его смерти.

Учение Аристотеля о счастье легко трансформируется в идеальную модель полноценной свободы. На ней ставится следующий ряд фундаментальных задач: дать общее определение свободы и проанализировать её базовые элементы; выявить роль свободы в дальнейшем развитии общественной жизни.

На основании теории счастья Аристотеля выходим на следующее определение свободы. Свобода — это определяемая самим человеком полноценная счастливая деятельность, в оптимальных природных и социальных условиях (с учётом того, что окончательное качество свободы определяется только в последний момент жизни или даже только после смерти). Счастье и свобода — практически синонимы. Когда не возникают сомнения в самопричинности человеческих действий, то корректней говорить о полноценной деятельности, как о счастливой деятельности. Когда возникают сомнения, то, разясняя ситуацию, нужно говорить о свободной деятельности. В полученном определении свободы выделяются четыре базовых элемента: свободный человек; уверенность человека в своей свободе; природные условия свободы; социальные условия свободы. Анализ этих элементов, *с одной стороны*, процесс дальнейшего углубления в тему свободы, *с другой стороны*, обозначение самых значимых проблем свободы.

Субъекты свободы у Аристотеля строго определены и противопоставлены тем людям, которые не могут быть таковыми. Подобные концепции органичны для кастовых, сословных обществ и созвучны теориям элит, выделяемых по тем или иным основаниям. Но уже в античности оформляется противоположная демократическая точка зрения, исходящая из того, что в вопросах счастья и свободы все люди равны. Основа этой позиции выступала критика существования «рабов по природе». Важным её аспектом является развенчание исключительности элитарных форм ценностей и деятельности, которое начали киники. Радикальное снижение потребностей, уважительное отношение к труду сближало киников с бедными трудящимися гражданами и рабами. Соответственно, трудящиеся граждане, рабы через киников выражали своё достоинство как пол-

ноценные люди. Просьба Диогена к Александру не заслонять Солнца — это не только эпатажная выходка. В этих словах звучит гордость и претензия на равнозначность представителям свободной элиты, самому Александру Македонскому. В дальнейшем стоики «на основе концепции физиса и логоса... сумели сокрушить античные мифы о благородстве крови и превосходстве расы — всё, на чем держались институты рабства. Знатность объявлена в духе кинизма «отрыжкой равенства». Все люди способны достичь добродетели: человек по определению свободен; никто не раб по природе» [23, с. 198]. Равенство всех людей по рождению подтверждают все мировые религии. Всё это ведёт к современному представлению — закреплённому в основополагающих документах ООН — о равенстве всех людей в отношении к счастью и свободе.

Аристотель предпринял колоссальные усилия, чтобы удивление, связанное с философией, было снято в обоснованном, истинном знании [4, с. 70]. Тем самым задавалась основа истинности соответствующего учения о счастье/свободе. Но уже тогда начинают формироваться скептические представления о невозможности достижения истинного философского знания: согласно Ксенофану, «истину знает [только] бог, а “во всём лишь догадка бывает”» [26, с. 159]. В русле развитого скептицизма формируется аргумент от бесконечности, снимающий принципиальную возможность философии быть обоснованным всеобщим и необходимым знанием. Чисто логические аргументы в ходе поступательного развития общества и мысли дополнялись и обогащались. Уверенность в своей свободе снижалась как вследствие открытия многочисленных форм детерминации, так и по причине сложности и глубины человеческой души, психики. Первая проблема была поставлена Эпикуром, осознавшим, что нельзя жить в жёстко детерминированном мире Демокрита. Началом осознания наличия второй проблемы выступает известная «Исповедь» Августина. В современном итоге релятивизм — известнейший феномен нашего времени [19, с. 201], в частности, вносящий сомнение в любую уверенность в своей свободе. Но очевидная негативность данного постмодернистского положения дел не отменяет определённой позитивной перспективы. Если нет доказательного обоснования всеобщности и необходимости знания, то нет монополии на истину, соответственно, коллективные проблемы необходимо решать сообща и компромиссно. Невозможность

получить доказательства всеобщности и необходимости своего знания не отменяет возможность его быть таковым, следовательно, человек становится «мерой всех вещей», в частности или прежде всего, в области своей свободы.

Аристотель принимает природный мир таким, каким он постоянно формируется Неподвижным Движителем. Внешняя природа и человеческое тело дают всё необходимое для свободы и счастья. Возможно, что проблемность физиса могла открываться в связи со смертью человека и определённым сомнением в бессмертии души. Не случайно появились и довольно известны слова Эпикура о смерти (когда мы есть, смерти нет, и наоборот). Они прямо пытались избавить нас от страха перед смертью. Сменяющее античную мудрость христианство несло в себе бесконечный потенциал переустройства природного мира. Суть дела в том, что христианский бог представлял собой абсолютного творца, поскольку создавал мир из ничего (в отличие от всегда существующего мира в античной культуре). Впервые в полной мере этот бесконечный потенциал христианства был выражен в «Речи о достоинстве человека» Д. Пико делла Мирандоллы. В ней указывается особое положение человека в космической иерархии: человек должен сформировать свою природу как «свободный и славный мастер». Словами бога: «Не даём мы тебе, о, Адам, ни определённого места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию. Образ прочих творений определён в пределах установленных нами законов. Ты же, не стеснённый никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю» [21, с. 249]. В конкретную форму этот призыв перевёл Ф. Бэкон, способствующий появлению новой науки, готовой переустраивать мир по желанию человека. Современный трансгуманизм вообще снимает любые ограничения на изменение мира и человека, всё в них может быть изменено, если это будет мешать человеческой свободе [9].

Аристотель строго определяет социальную область возможной счастливой, свободной деятельности (философия, политика). Историческое развитие ведёт к тому, что любая область социальной деятельности может вести к счастью и свободе (например, семья как цель свободы и счастья). Более того, формируются представления о том, что человек может быть свободным и счастливым только наедине с собой (максимум, в тесном кру-

ге близких людей). Подобные идеи стали разрабатываться в поздней античности. Стоики ввели представление о внутренней свободе, которую никто не может отнять у человека, которая возможна даже в условиях жёсткого детерминизма. Фактически свобода стоиков сводилась и представляла собой определённое состояние души. Эпикурейцы смотрели на мир более оптимистично и предполагали, что если они будут «жить незаметно», то общество оставит им определённую возможность, реальное место, где они могут реализовывать свою свободную счастливую жизнь. Подобный подход к свободе может быть соотнесён со слабостью, даже предательством [8, с. 141–149]. В подтверждение можно взять и известную историческую ситуацию творчества стоиков и эпикурейцев: уход в прошлое демократической жизни и формирование императорской, тиранической власти, по отношению к которой все оказывались зависимыми. Но как бы то ни было, свободно выбранное стремление к внутренней свободе — это одна из возможных форм свободной и счастливой жизни человека.

Учение Аристотеля о счастье и анализ специфики фундаментальных вопросов свободы дают необходимый материал для решения вопроса о месте свободы в дальнейшем развитии общества. В общем плане видится — в согласии со многими мыслителями — что свобода выступает основополагающей целью общественного развития. В более точном выражении — целью является общество свободы, в котором максимально полно, сосуществуя вместе, реализуются все индивидуальные свободы. В плане исходного противоречия, двигающего общественное развитие в определённом направлении, выделяется следующее.

Учение Аристотеля о счастье/свободе являет собой притягательный идеал полноценной (в частности, через проверку своей состоятельности в совместной, конкурентной деятельности с другими и лучшими людьми), свободной, счастливой деятельности. В содержательном плане можно не принимать специфику представлений Аристотеля о счастье. Но в формальном плане учение Аристотеля остаётся абсолютным идеалом. Высота этого идеала счастья определяла огромное число несвободных, несчастных людей. Большинству из них не нужно было изучать Аристотеля, чтобы понять ситуацию со свободой и несвободой, поскольку всей полнотой своей жизни они знали о своей несвободе и отсутствии полноценного счастья. Они знали это, когда делали то, что

не хотели, когда не могли получить от окружающего мира того, что желали. Этот разрыв между наличной несвободой, несчастьем и возможностью быть свободным, счастливым суть повсеместной, ежесекундной борьбы с этой несправедливостью, двигающей социальную жизнь в сторону необходимости возникновения свободного и счастливого общества для всех людей. Базовым историческим критерием существования такого свободного общества является исходное безоговорочное признание любой свободы как свободы без каких-либо ограничений. Конкретными примерами этого можно взять согласие с безграничностью русского понимания свободы («свобода — понятие относительное; она может относиться до простора частного, ограниченного и известному делу относящемуся или к известной степени этого простора, и наконец, к полному необузданному произволу или самодовольству» [14, с. 151]) или принятие эйфоричной индивидуалистической свободы М. Штирнера («Кто должен стать свободным? Ты, я, мы. От чего свободным? От всего, что не есть ты, я, мы. Я — то зерно, которое должно быть освобождено ото всех оболочек» [27, с. 152]). Общим условием свободного общества является то, что те или иные дальнейшие ограничения индивидуальной свободы должны быть согласованы с каждым отдельным субъектом свободы и со всеми ними вместе.

Идея подобного свободного общества носит фундаментальный характер. На её основе выделяются два этапа исторического развития общества. На первом этапе подобные идеи, концепции либо отсутствуют, либо фрагментарны. На втором этапе идея свободного общества общезначима. Историческое развитие показывает, что начало второго этапа соотносится с Новым временем, с формированием новоевропейских теорий общественного договора.

В теориях общественного договора новые, модернистские культурные силы разрабатывали своё собственное представление о человеке и обществе, которое должно было критически преодолеть господствующие этатистские концепции. Нередко указывают на то, что теории общественного договора аисторичны. Принимаем формальную правильность этого замечания. Но исходим из того, что главное в теории общественного договора — быть рациональной моделью, служащей «выявлению человеческой природы в её наиболее “чистом” виде» [24, с. 48]. Работоспособность этой рациональной модели подтверждает современность [1, с. 130].

Согласно теориям общественного договора, началом человеческой истории является естественное состояние. В естественном состоянии люди живут независимо друг от друга. Не существует никаких социальных норм, регулирующих их деятельность: «понятия правильного и неправильного, справедливого и несправедливого не имеют здесь места» [13, с. 97]. В этом отношении люди самопричинные, самодостаточны и свободны. Но их свобода ограничена природной данностью и такой же, как у них, абсолютно свободной деятельностью других существующих рядом людей; поскольку «свободный человек — это тот, кому ничто не препятствует делать желаемое» [там же, с. 163]. В итоге свобода человека в естественном состоянии двойственна: с одной стороны, человек абсолютно свободен, никто ему не указывает, что делать, с другой стороны, его свобода ограничена природной данностью и деятельностью других, таких же как он свободных людей. Описанное с опорой на классического теоретика теорий общественного договора Т. Гоббса естественное состояние вполне может быть принято мыслью как действительно общезначимое теоретическое начало рассмотрения вопроса о возможности/невозможности свободного общества. Следующим шагом в этом рассмотрении является анализ перехода от естественного к гражданскому состоянию.

Указанная двойственность свободы в естественном состоянии (принципиальная абсолютность и практическая ограниченность) задаёт понятные основы перехода от естественного состояния к гражданскому. Вполне ясна и главная прагматичная цель субъекта свободы в этом действии — максимально сохранить и расширить свою свободу. Возникающую в данном случае проблему впервые обозначил Т. Гоббс. С одной стороны, введение законов сохраняет свободу — «под свободой понимать свободу от законов... нелепо». С другой стороны, в гражданском состоянии вся значимая деятельность в прошлом свободных людей определяется законами государства, а область их абсолютной свободы касается такого рода «действий, о которых правила умалчивают» [там же, с. 165], то есть весьма незначительных по социальным последствиям поступков; отсюда человек фактически лишается свойства субъектности. Вывод из этой ситуации ведёт к следующим двум последовательным, но не диалектически связанным тезисам. Данное гражданское состояние можно соотнести с феноменом наличия свободы, поскольку, несомненно, многие люди вполне будут довольны такой сво-

бодой и соответствующим счастьем. В целом они будут ориентироваться на одну из самых известных традиций в понимании свободы — свобода есть познанная необходимость. Но нельзя назвать это общество обществом свободы как таковым, поскольку многие другие формы свободы не смогут реализоваться в этом обществе. Современное прояснение данной ситуации связано с анализом двух основных направлений теоретико-практического утверждения возможности существования общества свободы: либерального и техногенного.

Обоснованное сомнение в сохранении свободы как свободы после заключения общественного договора (или в современных демократических государствах) вело к формированию либерализма, социально-политического учения, нацеленного на утверждение и сохранение свободы в модернистском обществе. В рамках классического либерализма (Дж. Локк, А. Смит, А. Токвиль, Д. С. Милль, Б. Констан) прежде всего прорабатывалась идея «существования минимального пространства свободы, вторгаться куда нельзя ни при каких обстоятельствах» [8, с. 129]. Оказалось, что такое практически невозможно обеспечить. А если что-то здесь утверждается, то только за счёт избавления от «неправильной» свободы, а это смыкает либерализм, например, с Г. Гегелем [там же, с. 150]. В противоположность античности предполагалось, что основой новоевропейской свободы будет не политическая, а частная сфера жизни [15, с. 97], что свобода человека может состояться через самоорганизующуюся (при минимальном участии государства) и приносящую прибыль экономическую деятельность [3, с. 80]. Оказалось, что это не ведёт к свободе множество людей. Свидетельством того, что вызвавшие к жизни либерализм проблемы ещё не решены, можно указать формирование современного либертарианства [10], деятельность которого показывает, как много ещё нужно сделать для утверждения реальности индивидуальной свободы.

Постоянным оппонентом классического либерализма выступает так называемый социальный либерализм, суть которого в большей ориентации на большинство свободных людей. Историческое воспроизводство этого противопоставления склоняет мысль к тому, что здесь мы имеем диалектически воспроизводимую ситуацию. Общественный договор может вести свободных людей как к идее защиты отдельной индивидуальной свободы, так и к помощи большинству субъектов свободы. Представление об этом встречается в зарубежной мыс-

ли. Только теперь важно, чтобы эта идея вышла за рамки золотого миллиарда. В западной критике любого незападного этатизма до сих пор звучит, что он изначально противоположен либерализму, вообще всей культуре общественного договора свободных людей. Но это не так. Современный демократический этатизм вполне может прийти и приходит к своей необходимости через свободное решение, свободные выборы. Абсолютизация западного либерализма, отрицание самой возможности свободного индивидуального выбора национальных форм демократической жизни ведут к известным агрессивным следствиям («арабская весна»). В этом случае вполне можно считать, что подобные действия «представляют для стабильности в мире... не меньшую опасность, чем исламские террористические движения» [12, с. 47]. В целом, несомненно, всем этим сужается общечеловеческое поле свободы. Также нужно добавить, что общемировое объединение всех демократичных форм свободы необходимо для общего обсуждения абсолютно новых и высоко проблемных вопросов, связанных с техногенным утверждением существования свободного общества.

Техногенный фактор, явно или неявно, служил основой самому появлению теорий общественного договора, как и вообще всему модернистскому обществу, которое не могло бы состояться без появления новой науки и преобразующей мир техники. В принципе почти каждое расширение поля свободы базируется на поступательном научно-техническом развитии. Последнее положение специфически развивается З. Бауманом. Согласно известному социологу, в наше время произошло «расхождение между капитализмом и индивидуализмом» (определяющими становящуюся специфику новоевропейской свободы). В эпоху господства монополий масса людей не может реализовать себя в экономической сфере. Объективно произошла смена основной сферы выражения своей свободы, теперь это потребительский мир. Потребительская свобода позволяет быть свободным бесконечно долго, ничем особо не рискуя (всегда можно купить что-то новое или сменить имидж). Свобода в этом случае представляет собой «выбор между большим и меньшим удовольствием... есть давление, побуждающее тратить деньги, но оно не воспринимается как угнетение... скорее, порождает радость» [7, с. 100]. Нескончаемое потребление стремится быть бесконечным повторением. Но уже просматривается объективная возможность качественного изменения этой ситуации, которая

связана с постепенным совершенствованием виртуальной реальности (ВР).

Виртуальная реальность — это созданная компьютером и соответствующими устройствами реальность, которую мы воспринимаем реальной реальностью [16, с. 96]. (До сих пор спорят, как точно нужно понимать ВР, но уже видна тенденция, трактовать её только в указанном смысле.) Подобного качества ВР ещё не создана. Но известная скорость научно-технического развития с каждым годом приближает нас к возможности её появления. Создание ВР — это по сути создание целой онтологической вселенной [25], которая может преобразовать все сферы традиционной общественной жизни. В плане теории свободы особое внимание привлекает факт того, что ВР в принципе способна предстать обществом свободы, обществом безграничной индивидуальной свободы.

Несомненно, что современное общество потребления будет интенсивно использовать ВР, в частности из-за её удивительной способности — умения воздавать и разрушать целые миры практически без негативного влияния на окружающую природ-

ную среду. Также несомненны многие очевидные и предполагаемые негативные проблемы, связанные с ВР. Примером очевидной проблемы можно взять проблему роста так называемой виртуальной наркомании, когда реальный мир забывается ради компьютерного. Одной из предполагаемых серьёзных потенциальных проблем является прямая связь совершенствования ВР с развитием искусственного интеллекта, который в принципе открыт к преодолению человечества как менее совершенной разумной формы жизни [17, с. 15].

Развивающаяся ВР медленно входит в жизни. Сейчас большинство людей (или, по крайней мере, политическая и экономическая элита) видит в ВР больше плюсов. Предельные опасности ВР кажутся излишне предельными. В этих условиях ответственной философской мысли важно научиться предельно точно мониторить ситуацию с развитием и использованием ВР и вовремя подключиться к её осмыслению в рамках гуманитарной экспертизы [22; 28], самой действенной, соответственно, совершенной на сегодня формы философского участия в общественной жизни.

Список литературы

1. Алексеева, Т. А. Современные политические теории / Т. А. Алексеева. — М. : РОССПЭН, 2000. — 479 с.
2. Апресян, Р. Г. Свобода / Р. Г. Апресян // Новая философская энциклопедия : в 4 т. / Ин-т философии РАН. — М. : Мысль, 2010. — Т. 3. — С. 501–503.
3. Арндт, Х. *Vita active*, или О деятельной жизни / Х. Арндт / пер. с нем. и англ. В. В. Бибахин ; под ред. Д. М. Носова. — СПб. : Алетейя, 2000. — 437 с.
4. Аристотель. *Метафизика* / Аристотель // Сочинения : в 4 т. : пер. с древнегреч. — М. : Мысль, 1984. — Т. 1. — С. 63–367.
5. Аристотель. *Никомахова этика* / Аристотель // Сочинения : в 4 т. : пер. с древнегреч. — М. : Мысль, 1984. — Т. 4. — С. 53–294.
6. Арон, Р. Эссе о свободах: «Универсальной и единственной формулы свободы не существует» / Р. Арон // Полис. — 1996. — № 1. — С. 128–137.
7. Бауман, З. Свобода / З. Бауман ; пер. с англ. Д. Л. Дашевского, предисл. Ю. А. Левады. — М. : Новое изд-во, 2006. — 132 с.
8. Берлин, И. Философия свободы. Европа / И. Берлин ; предисл. А. Эткинды. — М. : Новое лит. обозрение, 2001. — 448 с.
9. Бостром, Н. FAQ по трансгуманизму / Н. Бостром. — URL: <http://transhuman.ru/faq> (дата обращения: 22.05.2020).
10. Боуз, Д. Либертарианство: история, принципы, политика / Д. Боуз. — Челябинск : Сато Institute ; Социум, 2004. — 391 с.
11. Вежбицкая, А. Семантические универсалии и описание языков / А. Вежбицкая ; пер. с англ. А. Д. Шмельёва под ред. Т. В. Булыгиной. — М. : Языки рус. культуры, 1999. — 780 с.
12. Гаджиев, К. С. О переоценке идей и ценностей политической демократии // Власть. — 2018. — № 8. — С. 42–53.
13. Гоббс, Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Т. Гоббс // Соч. : в 2 т. : пер. с лат. и англ. — М. : Мысль, 1989. — Т. 2. — С. 3–590.

14. Даль, В. И. Толковый словарь живого великорусского языка : в 4 т. / В. И. Даль. — М. : Рус.язык, 1982. — Т. IV. — 610 с.
15. Констан, Б. О свободе древних в её сравнении со свободой у современных людей / Б. Констан // Полис. — 1993. — № 2. — С. 97–106.
16. Маслов, В. М. Высокие технологии и феномен постчеловеческого в современном обществе : монография / В. М. Маслов. — Н. Новгород : Изд. НГТУ, 2014. — 130 с.
17. Маслов, В. М. Свобода и виртуальная реальность / В. М. Маслов // Вестн. Челяб. гос. ун-та. Науч. журн. — 2008. — № 10. — С. 7–18.
18. Межуев, В. М. Философия как самопознание свободы / В. М. Межуев // Науч. тр. Моск. гуманитар. ун-та. — 2018. — № 2. — С. 5–20.
19. Микешина, Л. А. Релятивизм как эпистемологическая проблема / Л. А. Микешина // Эпистемология сегодня. Идеи, проблемы, дискуссии : монография. — Н. Новгород : Изд. ННГУ, 2018. — С. 201–212.
20. Монтескьё, Ш. Избранные произведения / Ш. Монтескьё ; общ. ред. и вступ. ст. проф. М. П. Баскина. — М. : Госполитиздат, 1955. — 800 с.
21. Пико делла Мирандола, Д. Речь о достоинстве человека / Д. Пико делла Мирандола // Эстетика Ренессанса : в 2 т. — М. : Искусство, 1981. — Т. 1. — С. 248–265.
22. Пронин, М. А. Философия как экспертиза / М. А. Пронин, Б. Г. Юдин, Ю. В. Синеокая // Филос. журн. — 2017. — Т. 10, № 2. — С. 79–96.
23. Реале, Дж. Западная философия от истоков до наших дней. I. Античность / Дж. Реале, Д. Анти-сьери. — СПб. : Петрополис, 1994. — 336 с.
24. Соколов, В. В. Бытие, познание, человек и общество в философской доктрине Томаса Гоббса / В. В. Соколов // Гоббс Т. Соч. : в 2 т. ; пер. с лат. и англ. — М. : Мысль, 1989. — Т. 1. — С. 3–65.
25. Стерледева, Т. Д. Онтологический поворот в аспекте электронной виртуальной реальности / Т. Д. Стерледева // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. — 2018. — Т. 7, № 3А. — С. 3–10.
26. Фрагменты ранних греческих философов : в 2 ч. Ч. 1 : От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. — М. : Наука, 1989. — 576 с.
27. Штирнер, М. Единственный и его собственность / М. Штирнер. — Харьков : Основа, 1994. — 560 с.
28. Tyarin, I. N. Philosophical expertise as a factor of desubjectivation of the technogenic trend and achievement of social justice / I. N. Tyarin, V. M. Maslov // Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies. — 2019. — Vol. 35, iss. 4. — P. 569–579. — URL: <https://doi.org/10.21638/spbu17.2019.404> (дата обращения: 22.05.2020).

Сведения об авторе

Маслов Вадим Михайлович — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии, Нижегородский государственный университет имени Н. И. Лобачевского. Нижний Новгород, Россия. maclov@bk.ru

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 5 (439).

Philosophy Sciences. Iss. 56. Pp. 50–58.

FREEDOM, FREEDOMS, VIRTUAL REALITY

V.M. Maslov

Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod, Nizhny Novgorod, Russia. maclov@bk.ru

Historically, freedom is a person-defined happy life. Aristotle's teaching about the human happiness is the first teaching about full-blooded, ideal freedom. Freedom has become a basic characteristic of human life in Western European theories of social contract. The freedom society presupposes fair coexistence and the maximum possible embodiment of individual freedoms. At first, it was assumed that labor, private property and the free market would ensure the free functioning of public life. The existence of a modern free society depends on the harmonization of relations between extreme liberalism and democratic statism. Liberalism and extreme individualism cannot be considered their own representatives of human freedom. But you can't deny that liberalism is the most consistent and uncompromising in our attempts to protect any individual freedom as freedom. This sets the general basis for a balanced attitude to the emerging virtual reality, which guarantees unlimited opportunities for self-realization for human freedom.

Keywords: *happiness, subject, freedom, social contract, liberalism, statism, virtual reality, transhumanism.*

References

1. Alekseeva T.A. (2000) *Sovremennye politicheskie teorii* [Modern political theories]. Moscow, ROSSPEN, 479 p. [in Rus].
2. Apresyan R.G. (2010) *Novaya filosofskaya enciklopediya*. Moscow, Mysl'. Vol. 3. Pp. 501–503. [in Rus].
3. Arendt H. (2000) *Vita active, ili O deyatel'noj zhizni* [Vita active, Or about active life]. St. Petersburg, Aletejya. 437 p. [In Rus].
4. Aristotel'. (1984) *Sochineniya*. Moscow, Mysl'. Vol. 1. Pp. 63–367. [In Rus].
5. Aristotel'. (1984). *Sochineniya*. Moscow, Mysl'. Vol. 4. Pp. 53–294. [In Rus].
6. Aron R. (1996) *Polis* [Polis], no. 1, pp. 128–137. [In Rus].
7. Bauman Z. (2006) *Svoboda* [Liberty]. Moscow, Novoe izdatel'stvo. 132 p. [In Rus].
8. Berlin I. (2001) *Filosofiya svobody. Evropa* [Philosophy of Liberty. Europe]. Moscow. 448 p. [In Rus].
9. Bostrom N. FAQ po transgumanizmu [FAQ on transhumanism], available at: <http://transhuman.ru/faq> (data obrashcheniya: 22.05.2020). [In Rus].
10. Bouz D. (2004) *Libertarianstvo: Istoriya, principy, politika* [Libertarianism: History, principles, and politics]. Chelyabinsk, Cato Institute; Socium. 391 p. [In Rus].
11. Vezhbickaya A. (1999) *Semanticheskiye universalii i opisanie yazykov* [Semantic universals and description of languages]. Moscow, Yazyki russkoy kul'tury Publ. 780 p. [In Rus].
12. Gadzhiev K.S. (2018) *Vlast'* [The Authority], no. 8, pp. 42–53. [In Rus].
13. Gobbs T. (1989) *Sochineniya: v 2 t.* [Essays in 2 v. Vol. 1]. Moscow, Mysl'. Pp. 3–590. [In Rus].
14. Dal' V.I. (1982) *Tolkovyy slovar' zhivogo velikoruskogo yazyka* [Explanatory dictionary of the living great Russian language: In 4 v. Vol. 4]. Moscow, Russkij yazyk Publ. 610 p. [In Rus].
15. Konstan B. (1993) *Polis* [Polis], no. 2, pp. 97–106. [In Rus].
16. Maslov V.M. (2014) *Vysokiye tekhnologii i fenomen postchelovecheskogo v sovremennom obshchestve: monografiya* [High technologies and the posthuman phenomenon in modern society: monograph]. Nizhny Novgorod. 130 p. [In Rus].
17. Maslov V.M. (2008) *Bulletin of Chelyabinsk State University*, no. 10, pp. 7–18. [In Rus].
18. Mezhuiev V.M. (2018) *Nauchnye trudy Moskovskogo gumanitarnogo universiteta* [Scientific works of the Moscow humanity university], no. 2, pp. 5–20. [In Rus].
19. Mikeshina L.A. (2018) *Epistemologiya segodnya. Idei, problemy, diskussii* [Epistemology today. Ideas, problems, discussions: monograph]. Nizhny Novgorod. Pp. 201–212. [In Rus].
20. Montes'yo Sh. (1955) *Izbrannye proizvedeniya* [Selected works]. Moscow, Gospolitizdat Publ. 800 p. [In Rus].
21. Piko della Mirandola D. (1981) *Estetika Renessansa. V 2 t. T. 1* [The aesthetics of the Renaissance. In 2 vol. Vol. 1]. Moscow, Iskusstvo Publ. Pp. 248–265. [In Rus].
22. Pronin M.A., Yudin B.G., Sineokaya Y.V. (2017) *Filosofskiy zhurnal* [Philosophical journal], vol. 10, no. 2, pp. 79–96. [In Rus].
23. Reale Dzh., Antis'eri D. (1994) *Zapadnaya filosofiya ot istokov do nashih dnei. I. Antichnost'* [Western philosophy from its origins to the present day. I. Antiquity]. St. Petersburg, Petropolis Publ. 336 p. [In Rus].
24. Sokolov V.V. (1989) *Gobbs T. Sochineniya: v 2 t. T. 1* [Hobbes T. Essays in 2 v. V. 1]. Moscow, Mysl'. Pp. 3–65. [In Rus].
25. Sterledeva T.D. (2018) *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and reflection: philosophy about the world and man], vol. 7, no. 3A, pp. 3–10. [In Rus].
26. *Fragmenty rannih grecheskih filosofov* (1989): v 2 ch. Ch. 1. *Ot epicheskikh teokosmogonij do vozniknoveniya atomistiki* [Fragments of the early greek philosophers: in 2 vol. Vol. 1. From epic teocosmogony before the emergence of atomic theory]. Moscow, Nayka Publ. 576 p. [In Rus].
27. Shtirner M. (1994) *Edinstvennyj i ego sobstvennost'* [The only one and his property]. Kharkov, Osnova Publ. 560 p. [In Rus].
28. Tyapin I.N., Maslov V.M. (2019) *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, vol. 35, iss. 4, pp. 569–579, available at: <https://doi.org/10.21638/spbu17.2019.404> (data obrashcheniya: 22.05.2020).

ТРАНСФОРМАЦИЯ МЕЖПОКОЛЕНЧЕСКИХ ЦЕННОСТЕЙ И МЕХАНИЗМОВ ИХ ПЕРЕДАЧИ

Л. А. Мясникова, Е. В. Шлегель

Гуманитарный университет, Екатеринбург, Россия

Предмет исследования — процесс изменения ценностей и механизмов их межпоколенческой трансформации. Цель исследования — понять исторические и социокультурные основания данных трансформаций через обращение к социальным институтам и механизмам инкультурации. Основные трансляторы ценностей у поколений X и Y перестали иметь основополагающее значение для формирования ценностей нового поколения, уступив место сфере новых медиа.

Ключевые слова: поколение Z, поколение Y, поколение X, ценности, ценностные ориентации, межпоколенческие механизмы, передача опыта.

Работа над проблемой «отцов и детей» никогда не утратит своей актуальности: процесс передачи базовых ценностей от поколения к поколению и их преемственность — безусловно, важный объект изучения, значимость которого усиливается в моменты переломных социальных трансформаций и кризисных моментов в истории. Сейчас мы наблюдаем, как в условиях быстрого развития информационного общества происходит глубокое изменение системы ценностей вкупе с изменением способов трансляции этих ценностей от старших поколений к молодым. В чём суть изменений ценностных ориентиров поколения Z, в чём их истоки?

В статье В. И. Плотникова, представленной в «Современном философском словаре» под редакцией В. Е. Кемерова, изданном в 1998 г. (и переиздаваемом в более поздний период), ценность определяется как «сложившаяся в условиях цивилизации и непосредственно переживаемая людьми форма их отношения к общезначимым образцам культуры и к тем предельным возможностям, от осознания которых зависит способность каждого индивида проектировать будущее, оценивать “иное” и сохранять в памяти прошлое» [13].

Автор выделяет несколько уровней ценностных ориентаций (индивидуальный, межличностный, межгрупповой, общеродовой, трансцендентный). Главным же в аксиологическом отношении он считает два вопроса, которые непосредственно связаны между собой: «Ради чего живёт человек и куда идёт род человеческий?» [13].

Аксиологическое отношение, по его мнению, обязательно предполагает отношение к будущему. В. И. Плотников связывает эту заботу о будущем вслед за экзистенциалистами и М. Хайдеггером с проективностью человека, со сферой возмож-

ностей и проблемой выбора. Два полюса: индивид и род человеческий связываются культурой, которой овладевают разные поколения, чтобы стать людьми.

Представляется, что ценностные ориентиры различных поколений во многом определяются разными способами овладения культурой (инкультурацией), способами приобщения к опыту, накопленному поколениями людей, зафиксированными в социальных институтах, сутью и способами наследования ценностей. При передаче ценностей от одного поколения другому какие-то из них остаются неизменными, другие видоизменяются, какие-то утрачиваются, ибо остаются невостребованными. В процессе передачи формируется традиция как связь между прошлым и настоящим, текущим и грядущим. В традиции «старое и новое» всегда вновь срастаются в «живое единство» [6], однако бывают культурно-исторические периоды, когда «распадается связь времён», происходят глубокие ценностные трансформации. Подобная трансформация происходит на наших глазах.

Речь идёт о поколении, которое принято сейчас называть «Поколение Z». Представителей этого поколения также называют Цифровыми аборигенами, Поколением большого пальца и т. д. Н. Хоув и У. Штраус в своей теории поколений вывели поколение X (в российской адаптированной версии рождённые в 1964–1983 гг.) и поколение Y (по той же версии рождённые в 1983–2000 гг.) [20], а позднее сказали о поколении Z — рождённых в 2000 г. и позднее. С определённой долей оговорок эту классификацию можно отнести и к России. У нас большую работу по исследованию российских «зетов» ведёт группа специалистов, возглавляемая Евгенией Шамис. Результаты исследований, научные

публикации и любопытные данные можно найти на официальном сайте «Российская школа теории поколений» — rugenations.ru [21]. «Зеты» — дети «текущей современности», «индивидуализированного общества», постиндустриального «информационного общества», «цифрового общества».

Постиндустриальное общество словно освободилось от «мертвящих объятий своей собственной истории» [2], что привело к «профанизации священного», развенчанию прошлого и отречению от него, «прежде всего от традиций» [2, с. 9], от привычных прав и обязанностей. В «текущей современности» не достаёт ценностных ориентиров, которые могут стать некой путеводной звездой для человека и общества, «цель усилий человека по строительству своей жизни безнадежно неопределённа, не задана заранее и может подвергаться многочисленным глубоким изменениям» [2, с. 13]. Но если не определена и неопределённая перспектива, то как индивид может проектировать свою жизнь, может ли быть его целью и ценностным ориентиром забота о будущем?

«Зетов» называют «интровертированными индивидуалистами» [12, с. 26]. Справедливость этой характеристики подтверждается и научными исследованиями: изучая социально-психологические особенности ментальности нового поколения, А. В. Гаврилова отмечает, что представителям «зетов» присущи независимость от группы, нестабильность, индивидуализм, они открыты всему новому, не доверяют авторитетам и сами характеризуют своё поколение как «разобщённое» [5]. Гаджет — атрибут телесности поколения Z, а не просто «сподручное средство». Это средство коммуникации принципиально изменило суть самой коммуникации, в том числе коммуникации межпоколенческой. Прежде чем осуществлять анализ ценностных ориентиров поколения Z, необходимо более пристальное внимание уделить «нестыковке опыта» двух старших поколений — «иксов» и «игреков». Именно эти поколения пережили настоящий кризис ценностей, их болезненную ломку. Поколение X и частично поколение Y рождены в Советском Союзе. Им прививали в детстве социалистические идеалы во многом теми же средствами, социокультурными практиками, как и предшествующим поколениям советских людей. Главными из социальных институтов в процессе передачи ценностей (и вообще в процессе инкультурации) являются семья, система образования (детские ясли, садик, школа...), молодёжные объединения, как формальные (октябрята, пионеры,

комсомольцы), так и неформальные (дворы, сообщества по интересам, то есть секции, кружки и т. д.), культурные организации (библиотеки, театры, музеи) и, конечно же, книги. Поколение X размещается как бы на самом «лезвии бритвы», на грани культурного изменения и излома.

Что же было характерно для этого поколения? Во-первых, в культурологическом плане это переход от «литературоцентризма» к «аудио» или «звукосфере» [10, с. 62]. Литературоцентризм был порождён «Эпохой Гуттенберга». Книги, литература были основным учителем и транслятором опыта, культуры в целом. При этом, как отмечает В. Мартынов, литературное произведение (особенно поэтическое) было тесно скореллировано со способом письма, с обучением буквам, слогам, словам посредством их написания. Долгое время в советских школах дети учились писать перьями (№ 11 и 12), обмакивая их в чернильницы. Необходимо было овладеть особыми тактильно-мускульными навыками: правильно держать ручку, правильно окунать перо в чернильницу, правильно, в соответствии с образцом в прописях, выводить палочки, крючочки, затем буквы и слова. Причём при написании надо было где-то делать нажим, а где-то писать тонко, без нажима. Важен был и наклон буквы. «Таким образом, в процессе письма были вовлечены и зрительные, и аудиотактильные ощущения, и мускульные, и голосовые усилия, — словом, в этом процессе была задействована вся совокупность психофизической природы обучающегося» [10, с. 43]. Ибо писание крючочков сопровождалось хорovým скандированием слов «нажим-тонко» и задавало особый поэтический ритм, «поэзия буквально пульсировала в крови», «ритм и рифма есть естественное следствие письма, осуществляемого в режиме «нажим-тонко» [10, с. 44]. Особо хочется подчеркнуть, что речь идёт именно о социокультурной обусловленности телесных навыков, соединённых с «духом эпохи».

Советские 60-е гг. — время поэтов, которые собирали огромные залы (А. Вознесенский, Е. Евтушенко, Р. Рождественский, Б. Ахмадулина), со сборниками которых оставались в тишине своих комнат (В. Тушнова, Ю. Друнина и др.). Серьёзные изменения у поколения X происходят с переходом к пользованию шариковой ручкой: оно не предполагало регулировки толщины линий, «с её помощью никак невозможно овладеть навыками мускульной артикуляции, а это значит, что мускульная тактильная предрасположенность к поэтическому ритму и рифмам просто не могла

сформироваться» [10, с. 45]. В 1970–80-е гг. поэзия соединилась с музыкой, с бардовской песней (А. Галич, Ю. Визбор, В. Высоцкий, Б. Окуджава). Рождалось советское рок-движение, для которого кумирами были не битники (как для предыдущего поколения), которые при всём их отторжении от «культуры отцов» ориентированы на художественные тексты, а мелодичные Beatles. Если раньше люди проводили время за чтением и осмыслением книг, обсуждали, слушали и декламировали любимые произведения, то отныне свободное время зачастую было посвящено музыкальным записям, игре на гитаре, репетициям неформальных рок-групп. Важным стало не только и не столько значение слова, но его звучание. «В пространстве рок-культуры происходит катастрофическая девальвация письменности и письменного текста. Текст превращается в некое подсобное, «подручное» средство» [10, с. 63].

В 1980-е гг. всё ещё в квартирах советских людей стояли книжные шкафы, полные книг, но учителями жизни становились рок-звёзды, а способствовали этому появившиеся в семьях магнитофоны. Справедливости ради следует подчеркнуть, что советский (или антисоветский?) рок, как и рок российский, не отказался от значения слова, от смысла. Всё же — «поэт в России больше, чем поэт».

Эпоха Гуттенберга утверждала печатное слово в качестве силы. Просвещение отдавало литературе функцию «сеять разумное, доброе, вечное», формировать «волю к возвышенному». Литература должна была «чувства добрые» вызывать. Но идея возвышенного, его пафос в 1970–80-е гг. терпит фиаско. В. Мартынов справедливо утверждает, что новые литературные и художественные направления (концептуализм, соц-арт) означали смерть возвышенного. Пафос сменился цинизмом, эпиграммой, пародией. В то же время пафос оставался дискурсом советской идеологии, которая уже не переживалась как значимая для людей. Формально ещё соблюдали ритуалы (парады, демонстрации, собрания). Ещё звучали советские лозунги, но они не трогали людей. Даже глубокой ненависти не вызывали, их просто игнорировали. Никакой веры в идеалы коммунизма не было, как не было уже ни очарования «квартирников» с политическими и культуроориентированными спорами, ни тем более веры в силу диссидентов. «Иксы» — тогда тинейджеры, совсем юные люди, пожалуй, не могли ещё определиться с целями, поскольку будущее для них не было аксиологически ценным. Скорее их волновали повседневные

задачи, а «забота о будущем» связывалась разве что с выбором профессии и вуза.

На это поколение оказывали влияние не столько формальные объединения (например, комсомол), сколько неформальное общение с друзьями. Пожалуй, «двор» уже не имел того влияния, какое он оказывал на предыдущие поколения, не было «братства двора». Но друзья были в основном из ближнего окружения, из своего района. Жёсткой родительской опеки не было, время структурировали самостоятельно. С родителями и с семьями надо было считаться, на семью можно было опереться. Оставались понятия «благополучная семья» и «менее благополучная семья». Но не было уже ни совместного семейного чтения, ни совместного просмотра телепрограмм с последующим обсуждением. Даже наличие живых ветеранов войны — дедушек и бабушек — не заставляло осмыслять свою причастность к их подвигам. Их любили, уважали, могли писать про них сочинения в школе (если заставят), но интересно было другое.

И вот по этим-то молодым людям прокатился каток истории: война в Афганистане, перестройка, крах СССР, «лихие 90-е». Успешные и уважаемые родители становились нищими, заслуженные артисты или доценты — «челноками». Рабочие-передовики производства оказывались на улице. Производства закрывались. Идеологи, вчера пафосно звавшие служить социализму, либо становились «ником», либо ловко подгребали под себя «народное богатство», выбиваясь наверх. С одной стороны, все представители этого поколения отмечают пьянящее ощущение свободы: все запреты были сняты, а «всё, что не запрещено, — можно». С другой стороны, свобода несла незащищённость: выбирайся сам, любыми средствами, на Родину надеяться нечего. Жертвовавшие собой в Афганистане парни чувствовали, что их предали, сбивались в стаи, в «бригады». «Хорошие девочки» нередко становились проститутками. Ценностью стало выжить и, по возможности, добыть средства для «красивой жизни». Пожалуй, ценностью оставалась дружба, свой круг. Глашатаями ценности были рок-группы («Кино» с В. Цоем, «Агата Кристи», «Аквариум», «Наутилус-Помпилиус»), прилатный шансон и эстрада. Все эти противоречивые аспекты в качестве «нормальных» для того времени утверждало и кино. Увеличение свободы обернулось увеличением энтропии. Кому-то заданные ранее, уже переосмысленные моральные нормы позволяли карабкаться и выкарабкаться,

а для кого-то все нравственные начала рухнули, чему помогали обрушившиеся на Россию наркотики, порнография, беспредел. «Фактически становление молодёжи происходило в условиях ценностной аномии и перестройки практически всех значимых с точки зрения процесса социализации институтов. Воспитательная функция из системы образования была устранена, а семьи поставлены перед необходимостью зарабатывать деньги в условиях так называемого “дикого рынка”» [15]. Ценности передавали всё те же социальные институты, но содержание и направленность инкультурации были иными.

Следующее поколение — Y — младшие сёстры, братья и дети поколения X — уже люди общества постмодерна. Они взрослеют в совсем ином обществе, нежели их родители. Общество расколото на богатых и бедных. Между ними чётко устанавливаются социальные границы (не только финансовые). Есть у родителей деньги — получишь приличное образование (часто не в России), будешь иметь карьерный рост, из элиты не выкинут. Если их нет — либо прозябай, либо рвись наверх, вдруг да будет шанс на успех, успеешь его ухватить — поднимешься по социальной лестнице. Юность «игреков» совпала с гламурной эпохой, с более-менее экономически стабильными годами. В России, как и на Западе, тоже возникло общество потребления, где основная ценность — иметь всё и желательно сразу. Чрезвычайно значим имидж, видимость, престижные вещи, место жительства, резко возросла роль визуального. Ценность семьи фактически исчислялась деньгами, а сама же традиционная модель семьи, состоящая из двух, а порой, трёх поколений, исчезла. На её смену пришло временное сожитительство, а позже иные суррогатные формы брака.

Задача родителей — финансово обеспечить взросление детей. К спорту, к музыкальному, языковому воспитанию уже не относились как к хобби, способствующему гармоничному развитию. За секции, кружки, школы, курсы надо было платить, и это было способом «вложения средств». Не было дворового равноправия, нужно было смотреть, с кем дети общаются, обезопасить детей от «дурного влияния». В школе формальных организаций (кроме классов) не было. Система обучения всё более алгоритмизировалась, схематизировалась. На смену книге, кино, театру, телевидению, которые уже не сеяли «доброе, вечное», пришли компьютеры, предполагающие эту алгоритмизацию. Хотя весьма ценными и модными были тусовки

в клубах, всё же это было время формирования индивидуализированного общества. Из трёх типов связей — длительных (родственные, семейные), среднесрочных (дружеские, соседские, профессиональные), кратковременных доминируют последние. «Это модульное отношение функционального характера, каждый из участников которых взаимозаменяем» [14]. Об обществе постмодерна З. Бауман писал: «Наша культура — первая в истории, не вознаграждающая долговечность и способная разделить жизнь на ряд эпизодов, проживаемых с намерением предотвратить любые их долгосрочные последствия и уклониться от жёстких обязательств, которые вынудили бы нас эти последствия принять» [1]. Вряд ли в этой ситуации ценностное отношение следует связывать с заботой о будущем. «Конец социального» (приговор Ж. Бодрийера) [3] вывел на арену множество достаточно замкнутых, недолговечных, временных объединений: субкультур, «гардеробных сообществ» (З. Бауман), тусовок. Как уже было сказано, на место общности пришли вовлечённости, не требующие обязательств.

Итак, способы передачи традиционных ценностей оказались трансформированы. Меняется опытная база. Поколение Z, можно сказать, уже «родилось с гаджетом в руках». Сегодня основную функцию транслятора ценностей играют не привычные нам социальные институты, а сфера медиа. Но не традиционные медиа (периодическая печать, радио, телевидение), а медиа новые. Именно новые массмедиа утверждаются в качестве того нового социального института, который теперь распространяет знания в самом широком смысле этого слова. Мы находимся в среде, в которой миллионы устройств ежесекундно передают огромные массивы информации [19]. Каналов передачи информации сегодня невероятное количество, представители нового поколения готовы её воспринимать без перерывов круглосуточно все 7 дней в неделю. Никакие средства общения в прошлом ни по оперативности сообщений, ни по широте охвата, ни по скорости распространения не могут идти в сравнение с современными медиа. Кроме того, сейчас каждый пользователь может сам стать создателем медиаконтента. Кирилл Мартынов в своей работе «Век писателей: текст и письмо в новых медиа» весьма точно замечает: «Главная революция состоит в том, что мы теперь не только читатели, но и авторы текстов (а также, во вторую очередь, фотографий, фильмов и подкастов). Мы не только знакомимся с публикациями авторов, но и ежедневно сами публикуем информацию»

[11, с. 4]. Это не значит, что ранее молодые люди не пробовали «творить» художественные тексты, но опубликовать их было не так просто. Теперь же вопросы качества, цензуры и даже орфографии стали не столь значимыми.

С одной стороны, появляются перспективы неограниченной коммуникации, с другой стороны, та же коммуникация часто превращается в одно-стороннюю передачу информации. И как ни парадоксально, при множестве виртуальных контактов возрастает чувство межличностного отчуждения. Отсутствие реального контакта, глубины и искренности, заинтересованности, использование маски, которая задаёт модель и речевого, и этикетного, и тематического общения, придаёт ему характер квази-, псевдообщения, углубляет чувство вакуума, оторванности от реального социума [16]. Мы можем говорить о суррогатном характере общения в окружающем нас информационном обществе.

А ведь «передача—преемственность» является неким таинством, осуществляемым только в личном общении посредством некоего рукопожатия, благословения или шаманского прикосновения» [10, с. 53]. В семье этот механизм фактически разрушен. Ребёнок вскоре после рождения остаётся не с постоянно работающей мамой, а с гувернанткой. Но и процесс социализации тоже принципиально иной. Речь вновь идёт о «дворе». Для ребёнка двор представлялся некой тренировочной площадкой, на которой он мог осваивать некоторые правила и элементы взрослой жизни, это важный этап в процессе социализации. А. В. Грецкий точно замечает, что «первый раз попадая в песочницу, дети приобретают навыки поведения в обществе, психический опыт и другие знания, умения и навыки, которые будут проецироваться в дальнейшей жизнедеятельности» [7, с. 123]. Двор является социальным пространством, в котором происходит «проба себя как взрослого» — осваиваются нормы и правила недоступного, но такого желанного «мира мам и пап». Именно дворовые практики позволяют перенять ряд важных ценностей и моделей поведения от старших товарищей, ибо возрастная структура во дворе всегда была неоднородной: младшие братья гуляли вместе с компаниями старших братьев, прыгающие на скакалке и в «классики» восьмилетние девчужки прислушивались к беседам 14-летних, почти «взрослых» девиц. Дворовая культура выполняла важнейшую функцию формирования у детей навыков самостоятельности, развивала опыт межличностных коммуникаций. Как уже было отмечено, дворовая

культура практически сошла на нет. И тут нельзя пенять исключительно на Интернет и гаджеты. В больших городах все дворы огорожены, массовые детские миграции «А пойдёмте к соседнему дому поиграем с теми ребятами» осуществить всё сложнее. Ещё одну причину называет Н. Конрадова: «По соображениям безопасности или из желания заполнить расписание своих детей развивающими занятиями, родители больше не выпускают своих детей одних играть во двор. Дворовые сообщества разрушились — в них остались только “беспризорные” дети из неблагополучных семей» [9].

И нельзя забывать ещё об одном весьма частом явлении — просто-напросто перегруженности некоторых детей, которых родители записывают в несколько секций разом, лишь бы ребёнок постоянно был чем-то занят. Многие видят в этом возможное спасение от тех же пресловутых гаджетов — «если ребёнок всё время чем-то занят, у него не будет времени на бесполезное пребывание в социальных сетях». Но на двор-то и детскую коммуникацию без присутствия взрослых времени не остаётся. В итоге все функции, которые когда-то брало на себя пространство двора, берёт уже киберпространство. И родители «зетов» зачастую просто не в силах помешать этому. И не только потому что не выдерживают конкуренцию с сетью.

Если посмотреть на ситуацию с точки зрения средств, которые развивают и задействуют моторные телесные навыки, о которых мы писали ранее, то, условно говоря, ребёнку, чтобы написать текст, теперь «достаточно двух пальцев» [10].

Недавно по телевидению в связи с приближением юбилея Победы в Великой Отечественной войне показывали письма фронтовика — деревенского парня, неожиданно найденные на чердаке его потомками. Помимо содержания, поражает удивительно красивый почерк. Ясно, что солдат не выписывал буквы специально, у него не было условий для этого. Ясно также, что он не прирождённый каллиграф, так как подобное написание можно видеть у многих представителей того поколения.

Будучи вузовскими преподавателями, мы часто сетуем на неразборчивую писанину студентов. Но те «письмена», которые были ещё лет 10–15 назад, сейчас оцениваются чуть ли не как «каллиграфический шедевр». При этом нынешних студентов никак нельзя считать глупыми.

Помимо «двух пальцев», дети активно используют зрение, сфокусированное до уровня экрана гаджета. Обширная информация, которую им нужно перерабатывать, выдаётся им малыми до-

зами (исследователи часто говорят о «клиповом мышлении» у поколения Z). Очевидно, отсюда в их ментальности внимание к деталям, а не к целому. Кроме того, визуальный облик окружающего пространства стал более унифицированным, так как многие исторические здания городов уничтожены или малозаметны за современной хайтековской архитектурой, а «спальные районы» вообще единообразны. Часто мир экрана гораздо более эстетичен, виртуальная реальность кажется более реальной.

Процессы обучения, общения, обретения собственного «я» происходят посредством общения с гаджетом. Эти интровертные индивидуалисты, как и все люди, нуждаются «во взгляде другого», который должен подтвердить, удостоверить их объективное существование, на чём и настаивал экзистенциализм.

Для нового поколения ценность другого зависит от лайков. Чтобы подтвердить, что «я есть», необходимо создать и раскрутить свой аккаунт в социальных сетях («ВКонтакте», «Фейсбук», «Инстаграм»), выложить там свои фотографии и создать себе тот образ, который ты захочешь. И получить комментарии, репосты, лайки. «Не запостил — не было» — вот краткая суть онлайн-существования нового поколения.

Казалось бы, Интернет создаёт возможность публичности, формирования общностей. Как было отмечено, общности эти неустойчивы, непостоянны, необязательны. Эта новая публичность не предполагает ни серьёзного погружения в обсуждаемую проблему, ни рациональной аргументации, ни стремления к решению обсуждаемых вопросов, как социальных, так и общекультурных. Просто высказывается мнение, появляется эмоциональный отклик. Да и обсуждаемые темы чаще носят сугубо частный характер, не имеют общественного значения. При колоссальном росте числа контактов и количества информации коммуникация достаточно поверхностная: зачастую происходит обмен даже не текстом, а картинками, гифками, смайликами, мемами и видеозаписями развлекательного характера. К слову, вынужденная самоизоляция в период пандемии COVID-19 выявила запрос поколения Z на «оффлайновые» личные контакты.

Тем не менее доступность информации заставляет её как-то осмыслять, интерпретировать, из де-

талей складывать пазлы. У «зетов» явно прослеживается заинтересованность в решении глобальных проблем экологического плана, стремление создавать масштабные проекты, устраивать акции (переработка отходов, волонтерские акции по очистке берегов водоёмов, городских зелёных зон, проектные флэшмобы). Вплоть до обращения в высшие политические инстанции с призывами «решить проблему». «Зеты» очень активно участвуют в волонтерском движении. По данным Ассоциации волонтерских центров, количество волонтеров в России с 2014 г. возросло втрое: «У нас в стране 15 % [населения] волонтеров <...> Их было 5 % в 2014 году, сейчас их 15 %, это подтверждают все три социологические службы: ВЦИОМ, ФОМ и Высшая школа экономики» [17]. На закрытии Форума «Доброволец России» 5 декабря 2019 г. Президент РФ Владимир Путин заявил, что в России более 15 миллионов волонтеров. Значительная часть из них принадлежит к поколению Z. Участие в социально полезной деятельности предоставляет подросткам возможность проявить себя, заявить о своей жизненной позиции, найти своё место в системе общественных отношений [8].

В наше время они вновь вернулись к чтению (пусть и электронных) книг. Сами создают или присоединяются к созданию литературных текстов, снимают видеоролики, музыкальные клипы (с собственными песнями), то есть делают авторский контент. Для старших поколений их песни кажутся странными (уходит драйв, появляются «ноющие» мелодии, в которых между прочим гораздо меньше цинизма, больше претензий на глубину). Для нынешнего молодого поколения характерен интерес к советскому, «ностальгия по непрожитому» [18]. То есть в каком-то новом формате ценностные ориентации «генерации Z» направлены на будущее и обращены к прошлому.

Есть надежда, что традиция как мост между прошлым-настоящим-будущим сохранится, что такое поколение сможет наследовать социально-культурное богатство и ценности. Может быть, именно «зетам» удастся внести свой вклад в преодоление опасной тенденции, намеченной Д. Быковым: «XXI век оказался, пока оказался, веком реанимации самых опасных практик века XX» [4, с. 466].

Список литературы

1. Бауман, З. Индивидуализированное общество / З. Бауман ; пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева // Центр гуманитарных технологий. — URL: <https://gtmarket.ru/laboratory/basis/4993>
2. Бауман, З. Текущая современность / З. Бауман. — СПб. : Питер, 2008. — 240 с.
3. Бодрийяр, Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального / Ж. Бодрийяр ; пер. с фр. Н. В. Сулова. — Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2000. — 96 с.
4. Быков, Д. Л. Время изоляции, 1951–2000 гг. / Д. Л. Быков. — М. : ЭКСМО, 2018. — 477 с.
5. Гаврилова, А. В. Социально-психологические особенности ментальности нового поколения / А. В. Гаврилова // Вестн. Удмурт. ун-та. Серия: Философия. Психология. Педагогика. — 2016. — Т. 26, вып. 2. — С. 58–63.
6. Гадамер, Х. Г. Истина и метод: основы философской герменевтики : пер. с нем. / Х. Г. Гадамер. — М. : Прогресс, 1988. — 704 с.
7. Грецкий, А. В. Генезис двора как социально-культурного и педагогического феномена / А. В. Грецкий // Сборник работ 69-й научной конференции студентов и аспирантов Белорусского государственного университета, 14–17 мая 2012 г. : в 3 ч. — Минск : Изд. центр БГУ, 2013. — Ч. 3. — С. 122–125.
8. Иванова, И. В. Саморазвитие личности подростков в процессе социально полезной деятельности / И. В. Иванова // Ярослав. пед. вестн. — 2019. — № 4 (109). — С. 15–22.
9. Конрадова, Н. А. Конец дворовой жизни / Н. А. Конрадова // СНОБ: журнал. — URL: <http://www.snob.ru/selected/entry/14142>.
10. Мартынов, В. И. Пёстрые прутья Иакова: частный взгляд на картину всеобщего праздника жизни / В. И. Мартынов. — М. : Классика XXI, 2010. — 159 с.
11. Мартынов, К. К. Век писателей: текст и письмо в новых медиа / К. К. Мартынов // Логос. — 2015. — Т. 25, № 2 (104). — С. 1–11.
12. Сапа, А. В. Поколение Z — поколение эпохи ФГОС / А. В. Сапа // Инновац. проекты и программы в образовании. — 2014. — № 2. — С. 24–30
13. Современный философский словарь / под общ. ред. В. Е. Кемерова. — Лондон, Франкфурт-на Майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск : ПАНПРИНТ, 1998. — 1064 с.
14. Соловьёв, Э. Г. Информационное общество / Э. Г. Соловьёв // Новая философская энциклопедия : в 4 т. — 2-е изд. — М. : Мысль, 2010. — С. 143.
15. Сулакшин, С. С. Система ценностей российской молодёжи: экспертная оценка / С. С. Сулакшин, Н. А. Хвыля-Олинтер // Центр научной политической мысли и идеологии. — URL: <http://rusrand.ru/docconf/sistema-cennostey-rossiyskoj-molodeji-ekspertnaya-ocenka>.
16. Филиндаш, Е. В. Особенности информационного общества, иницирующие одиночество в среде российской молодёжи / Е. В. Филиндаш // Вестн. ун-та. — 2015. — № 8. — С. 243–248.
17. Число волонтеров в России утроилось за пять лет // ТАСС: информационное агентство России. — URL: <https://tass.ru/obschestvo/6529522>
18. Шлегель, Е. В. Ностальгия по непрожитому: привлекательность мифа о советском прошлом для поколения Z / Е. В. Шлегель // Вестн. Гуманитар. ун-та. — 2019. — № 3 (26). — С. 87–93
19. Шлегель, Е. В. Подходы и маркеры в поколенческом анализе общества / Е. В. Шлегель // Вестн. Гуманитар. ун-та. — 2019. — № 1 (24). — С. 103–109.
20. Howe, N. Generations: The History of America's Future, 1584 to 2069 / N. Howe, W. Strauss. — New York : William Morrow & Company, 1991. — URL: <https://archive.org/details/GenerationsTheHistoryOfAmericasFuture1584To2069ByWilliamStraussNeilHowe/page/n3/mode/2up>
21. RuGenerations — Российская школа теории поколений. — URL: <http://rugenations.ru>

Сведения об авторах

Мясникова Людмила Александровна — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры социально-культурного сервиса и туризма, Гуманитарный университет. Екатеринбург, Россия. comfort-voyage@mail.ru

Шлегель Елена Владимировна — преподаватель факультета журналистики и медиакоммуникаций, аспирант 3-го курса направления «Философия, этика и религиоведение», Гуманитарный университет. Екатеринбург, Россия. shleg-elena@yandex.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 5 (439).
Philosophy Sciences. Iss. 56. Pp. 59–67.*

TRANSFORMATION OF INTERGENERATIONAL VALUES AND MECHANISMS OF THEIR TRANSFER

L.A. Myasnikova

Liberal Arts University, Ekaterinburg, Russia. comfort-voyage@mail.ru

E.V. Shlegel

Liberal Arts University, Ekaterinburg, Russia. shleg-elena@yandex.ru

The subject of this article — transformation process of values and mechanisms of its transfer from senior generation to junior one. The goal of research is to understand, what are the reasons of these transformations and trace its historical and sociocultural background. Authors believe that “test facility” has changed as time passed, that basic values translators of generation X and generation Y (family, schools, books etc.) nevermore have foundational impact in forming of values of new generation and were replaced by new media and social network industry. Media industry firm as new social institute, that nowadays broadcast knowledge in the broadest sense of the word.

Moreover, phenomenon of “experience mismatch” between two elderly generation X and Y is reviewed in this article. These two generations are the ones, which were decimated by history and lived through actual crisis of values and its painful demolition.

However, authors give opinion that, despite isolation from other generations, tradition as a bridge between past, present and future will remain, and that generation Z will be able to inherit social and cultural wealth and values.

Keywords: *Generation Z, generation Y, generation X, values, value systems, intergenerational mechanisms, transfer of experience.*

References

1. Bauman Z. Individualizirovannoe obshchestvo [The Individualized Society]. *Centr gumanitarnykh tekhnologij* [Center for humanitarian technologies], available at: <https://gtmarket.ru/laboratory/basis/4993>, accessed 25.03.2020. [in Rus].
2. Bauman Z. (2008) *Tekuchaya sovremennost'* [Liquid Modernity]. St. Petersburg, Piter Publ. 240 p. [in Rus].
3. Bodriyyar J. (2000) *V teni molchalivogo bol'shinstva, ili Konets sotsial'nogo* [In the shadow of the silent majority, or the end of the social]. Yekaterinburg, Ural'skiy universitet Publ. 96 p. [in Rus].
4. Bykov D.L. (2018) *Vremya izolyatsii, 1951–2000 gg.* [Time of isolation, 1951–2000]. Moscow, Eksmo Publ. 477 p. [in Rus].
5. Gavrilova A.V. (2016) *Vestnik Udmurtskogo universiteta* [Bulletin of Udmurt University], vol. 2, pp. 58–63. [in Rus].
6. Gadamer H.G. (1988) *Istina i metod: osnovy filosofskoy germenevtiki* [Truth and method: foundations of philosophical hermeneutics]. Moscow, Progress Publ. 704 p. [in Rus].
7. Greckij A.V. (2013) *Sbornik rabot 69-j nauchnoj konferencii studentov i aspirantov Belorusskogo gosudarstvennogo universiteta* [Collection of works of the 69th scientific conference of students and postgraduates of the Belarusian state University in 3 vol. Vol. 3]. Minsk. Pp. 122–125. [in Rus].
8. Ivanova, I.V. (2019) *Yaroslavskij pedagogicheskij vestnik* [Yaroslavl pedagogical Bulletin], no. 4 (109), pp. 15–22. [in Rus].
9. Konradova N.A. *Konets dvorovoy zhizni* [The end of a domestic life]. *SNOB* [SNOB], available at: <http://www.snob.ru/selected/entry/14142>, accessed 05.04.2020. [in Rus].
10. Martynov V.I. (2010) *Pyostrye prut'ya Iakova: Chastnyy vzglyad na kartinu vseobshchego prazdnika zhizni* [Variegated rods of Jacob: a Private view of the picture of the universal holiday of life]. Moscow, Klasika XXI v. Publ. 159 p. [in Rus].

11. Martynov K.K. (2015) Vek pisatelej: tekst i pis'mo v novyh media [The age of writers: text and writing in new media]. Logos Publ. vol. 25, no. 2 (104), pp. 1–11. [in Rus].
12. Sapa A.V. (2014) *Innovacionnye proekty i programmy v obrazovanii* [Innovative projects and programs in education], no. 2, pp. 24–30. [in Rus].
13. *Sovremennyy filosofskij slovar'* [Modern philosophical dictionary]. (1998) V. E. Kemerov (eds.). London, Frankfurt am main, Paris, Luxembourg, Moscow, Minsk: PANPRINT Publ. 1064 p. [in Rus].
14. Solov'yov E.G. (2010) *Informacionnoe obshchestvo* [Information society]. *Novaya filosofskaya enciklopediya v 4 t.* [New encyclopedia of philosophy in 4 vol.]. Moscow, Mysl' Publ. 143 p. [in Rus].
15. Sulakshin S.S., Hvylya-Olinter N.A. *Sistema cennostej rossijskoj molodezhi: ekspertnaya ocenka* [The value system of Russian youth: expert assessment]. *Centr nauchnoj politicheskoy mysli i ideologii* [Center for scientific political thought and ideology], available at: <http://rusrand.ru/docconf/sistema-cennostey-rossiyskoy-molodezhi-ekspertnaya-ocenka>, accessed 21.02.2020. [in Rus].
16. Filindash E.V. (2015) *Vestnik universiteta* [Bulletin of the University], no. 8, pp. 243–248. [in Rus].
17. *Chislo volontyrov v Rossii utroilos' za pyat' let* [The number of volunteers in Russia has tripled in five years]. *Informacionnoe agentstvo TASS* [News agency TASS], available at: <https://tass.ru/obshchestvo/6529522>, accessed 02.04.2020. (In Russ.).
18. Shlegel' E.V. (2019) *Vestnik Gumanitarnogo universiteta* [Bulletin of the Humanities University], no. 3 (26), pp. 87–93. [in Rus].
19. Shlegel' E.V. (2019) *Vestnik Gumanitarnogo universiteta* [Bulletin of the Humanities University], no. 1 (24), pp. 103–109. [in Rus].
20. Howe N., Strauss W. (1991) *Generations: The History of America's Future, 1584 to 2069*. New Yorkm William Morrow & Company, available at: <https://archive.org/details/GenerationsTheHistoryOfAmericasFuture1584To2069ByWilliamStraussNeilHowe/page/n3/mode/2up>
21. RuGenerations, available at: <http://rugenerations.su>

ИДЕНТИЧНОСТЬ В ЭПОХУ ПОСТМОДЕРНА: ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

Р. В. Пеннер

Южно-Уральский государственный университет, Челябинск, Россия

Ставится вопрос о возможности постановки проблемы идентичности человека в контексте пост-модерна. В поисках ответа сформулированы классические варианты интерпретации идентичности; эти варианты рассмотрены в контексте идей и учений философов-постмодернистов: «автор», «текст», «письмо» (Р. Барт, М. Фуко), «симуляции», «гиперреальность» (Ж. Бодрийяр), «тело без органов», «машина желаний» (Ж. Делёз, Ф. Гваттари). Утверждается, что проблема идентичности не разрешена и не снята в текстах философов-постмодернистов. Более того, некоторые идеи могут быть использованы в конструктивном ключе, например, в поисках современного человека новых вариантов идентичности.

Ключевые слова: *идентичность, человек, постмодерн, постмодернизм, автор, текст, гиперреальность, машина желаний.*

С момента появления в цепи млекопитающих вида Homo Sapiens началось формирование человеческого мышления. В отличие от других животных человек создаёт картины мира, в том числе посредством вопрошания. Это вопрошание направлено вовне, за границы человеческого, и внутрь как попытка определения того, где эти границы проходят. Для человека как родового существа, существа рефлексизирующего, характерно философское вопрошание. Одним из ключевых философских вопросов антропологического порядка является попытка определения того, кто Я.

В исторической ретроспективе мы находим интерес к человеку уже в античной классике. Более того, софисты и Сократ своими вопросами обращали внимание человека не столько вовне, сколько внутрь себя. Протагор положил начало антропологического поворота в философии, задавшись вопросом о том, что есть человек. Впоследствии Сократ уточнил этот вопрос, сосредоточившись не столько на поиске отличий человека от других «предметов», сколько на обнаружении уникального, что Я как бы собирает. Свой ответ Сократ сформулировал в гносеологическом плане, выразив в некотором смысле парадокс: он знает, что ничего не знает. В этом незнании, по Сократу, можно обнаружить корневище идентичности; осмысление своего незнания провоцирует Я на поиск истины.

В различные исторические этапы тема идентичности находила выражение в философских дискурсах. Идентичность как проблема связана с идеей субъектности. Но через кого или даже через что возможно определить субъекта в контексте пост-

модерна? Этот вопрос выводит на весьма интересные темы и проблемы постмодерна как эпохи.

Прежде чем поставить вопрос об идентичности в контексте эпохи постмодерна, следует задаться вопросом о правомерности (языковом и смысловом) подобного вопрошания. Представители от постмодернистской философии как бы глушат этот вопрос тезисами о том, что на фоне децентрализации и десакрализации прежних иерархий, в ситуации производства и дистрибуции симуляции и симулякров человек способен к формированию лишь текучих идентичностей, он может быть номадом, скользким по гладкому пространству культуры и не способным зацепиться за что-то внешнее, укрепиться в нём.

В какой-то мере современный человек из XXI в. является свидетелем того, что некоторые сценарии постмодернизма из прошлого века продолжают проигрываться до сих пор. Однако сам человек остался с багажом неразрешённых вопросов. Взгляд на идентичность современного человека как проблему может быть весьма продуктивен сквозь призму некоторых идей и концептов именно из философии постмодерна.

Итак, проблема идентичности не уходит из практического существования человека даже в контексте постмодерна, но этот контекст вносит свои поправки в традиционные сценарии. В классической философии, не отвлекаясь на теоретические тонкости, можно выделить несколько вариантов интерпретации идентичности человека:

1) самотождественность Я (от Р. Декарта до И. Канта и И. Г. Фихте);

2) растождествление Я как Я всегда другой для самого себя (А. Рембо);

3) становление Я в соотношении с Другим (Ты) (М. Бубер).

Постмодернизм вступает в особую конфронтацию с первым из обозначенных сценариев. Идея самоидентичности с необходимостью отсылает к вертикальной иерархии. Например, у И. Г. Фихте наряду с эмпирическим Я присутствует некий абсолютный субъект как надиндивидуальная субстанция. В свою очередь, философы-постмодернисты выступали с яркой критикой любых тотализирующих концепций (и «великих нарративов»). Идея тождественности Я с самим собой указывает на подлинность, истинность Я, в то время, как утверждали постмодернисты, проекты подлинности, истинности и даже личности выступают не чем иным, как «аватарами» тотальности. С одной стороны, аватар есть вариация симулякра как отсылка к чему-то подлинному; с другой, аватар всё же нельзя назвать копией с оригинала, он скорее связан с этим оригиналом особыми контекстуальными отношениями.

Достаточно сложно судить о «живучести» сценария идентичности как самоидентичности Я в современных реалиях. Вместе с тем можно предположить, что растождествление Я и становление, соотношение себя с внеположенным в большей мере созвучны идеям постмодернизма.

Чётко очерченный список идей из философии постмодернизма позволяет сосредоточиться на конкретных авторах и их текстах. Начнём с дескрипции с персоналий, чьи работы стали «мостом» между структурализмом и постструктурализмом. И первый из них — Р. Барт с идеей о смерти автора. В эссе 1967 г. Р. Барт поставил вопрос о письме, вернее о том, есть ли у письма автор. В поиске ответов на свои вопросы Р. Барт обратился к повести О. де Бальзака «Сарразин». В своём анализе новеллы Р. Барт вышел к следующим тезисам: письмо есть область неопределённости, неоднородности и уклончивости, где теряются следы идентичности [1, с. 387]. Если в произведении царит голос автора, проявляется история его жизни, то письмо начинается со смерти автора. Это происходит по причине того, что текст не является линейной цепочкой слов, в нём не сквозит смысл, заложенный автором. Наоборот, текст есть многомерное пространство, сотканное из различных видов письма; это множественность цитат, отсылающих к отличным друг от друга культурам. В сравнении с произведением текст

не обладает оригинальностью, это скорее «пародия» на «бывший» оригинал, пытающийся создать новые смыслы в уже сказанном.

В своей работе Р. Барт утвердил, что на место автора пришёл скриптор, который обращается не к чувствам и переживаниям, а к некоему словарю. Эталоном словаря, наверное, является образ библиотеки у Х. Л. Борхеса, в которой заключены все знаки, ибо она есть мир. Возможно, поэтому Р. Барт провёл следующую аналогию: текст есть знаки, а жизнь подобна тексту. Жизнь пытается как бы соткать из знаков нечто давно забытое. Адресатом текста никогда не был автор, им является только читатель. Именно читатель способен собрать воедино все знаки и штрихи текста. Процесс «уничтожения» автора, по Р. Барту, исходит из гуманистического посыла. Будущность текста за тем, кто собирает текст воедино; не за тем, кто текст пишет, а за тем, кто этот текст читает [1, с. 390].

Продолжил идею о смерти автора М. Фуко. В своём выступлении 1969 г. в Коллеж де Франс М. Фуко не был столь резок и категоричен, как его предшественник. Именно поэтому он не столько подтвердил «смерть» автора, сколько задался вопросом о том, кем же автор является в современных реалиях. Предшествует вопрошанию обозначение проблемы (о чём сквозь строки утверждал и Р. Барт): теории произведения не существует. Тексты С. Малларме, столь отличные от классического формата, стали предтечей в формировании проблемы. В мысли М. Фуко, по причине того, что нет понимаемых границ произведения, возникает проблема единства автора и произведения. Так же как средневековые ремесленники «брендировали», помечали свои произведения, художники слова оставляют следы своего присутствия в работе, обозначают право на произведение своим именем. Иначе организовано письмо; оно освободилось от авторства и темы выражения и отсылает только к себе самому. Письмо есть игра знаков, упорядоченная природой означающего. Если произведение строится исключительно по правилам, то письмо постоянно выходит за границы правил, прежде установленных им самим [9, с. 256].

Р. Барт «убил» автора, а М. Фуко манифестировал новую форму текста как открытого пространства, в котором место автора занимает пишущий субъект. Различение автора и пишущего субъекта состоит в том, что письмо стирает индивидуальные характеристики второго. Имя автора классифицирует тексты, даёт текстам аутентичность.

Авторство в тексте реализует конкретные функции. М. Фуко остановился на некоторых:

- авторство отсылает к юридической системе, которая детерминирует дискурс; оно формирует законченную форму собственности — от авторского права до отсылки к достоверному источнику;

- авторство маркирует дискурс серией повторяющихся текстуальных операций — указывает на уникальный стиль автора;

- авторство не предполагает отсылки к реальному индивиду, сохраняя дистанцию между автором и рассказчиком;

- наконец, в авторском произведении имеет место игра трёх симультанных Эго. Кажется, что автор реализует своё присутствие в тексте через alter ego. Вместе с тем он использует отсылки к реальным фактам из своей биографии. В некоторых случаях происходит обращение к «желаемому» Я. Поэтому произведение подготавливает место для одновременно многих Эго, разных субъектов с инаковыми возможностями понимания [9, с. 259].

Перечислив функции авторства, М. Фуко ввёл понятие «функция-автор». Для философа-постструктуралиста авторы не только те, кто написали конкретные книги; это основатели дискурсивности, то есть те, кто обозначили правила образования текстов. Автор не просто создаёт конкретное произведение, он устанавливает бесконечную возможность дискурсов [9, с. 262]. Автор не устанавливает образец произведения, он организует дискурсивное поле, пространство различий, прежде всего по отношению к своим же текстам, закладывает в дискурсивность ряд возможностей для её приложения. В своём размышлении М. Фуко опирался на конкретные примеры. З. Фрейд или К. Маркс создали некое проблемное поле, вокруг или около которого другие до сих пор способны создавать новые смыслы.

В завершение речи М. Фуко обратился к идее субъектности: «Автор, или то, что я попытался описать как функцию-автор, является, конечно, только одной из возможных спецификаций функции-субъект» [9, с. 265]. Поворот этот значим в контексте размышления об идентичности. Речь идёт не о конкретном дискурсе, не о литературе, новой или старой, как кажется, когда Р. Барт и М. Фуко обратились к идеям авторства, произведения и письма. Речь скорее идёт о субъекте современной культуры, новом субъекте, в контексте существования которого классические правила

субъектности и идентичности больше не работают. Выступая против тотальностей, философы-постмодернисты позволяли себе радикальные тезисы по типу того, что игры есть, а правил нет. Но это не совсем так. Достаточно обратиться к фразе Ж. Деррида, что всё есть текст. Жизнь субъекта, который, как кажется, напрямую с текстом не связан, непосредственно от текста зависит. С одной стороны, субъект создаёт свои тексты; с другой стороны, он проживает свою жизнь в контексте большего текста. В этом случае важно обращение к ещё одной цитате, но в этот раз того, кто с постмодернизмом связан не был. М. Хайдеггер в работе «Язык» установил любопытное различие: говорит не человек, а язык. «Язык говорит / Человек говорит постольку, поскольку он соответствует языку» [10, с. 113]. Возможно, идеями из «Языка» М. Хайдеггер предопределил некоторые темы и направления постмодернизма и прежде всего идею о том, что человек не является абсолютным властителем языка, а зачастую, сам того не подозревая, оказывается вовлечён в языковую «паутину».

Наверное именно проблеме запутанности человека в «паутине» современной культуры посвящена работа Ж. Бодрийяра «Симулякры и симуляция». С первых страниц известный критик массовой культуры утвердил, что время империй закончилось; на место реальных территорий пришли карты, покрывающие эти территории в масштабе 1 к 1. Но сегодня это даже не карты, это обрывки бумаги, перекатывающиеся по некогда великой империи. Для того чтобы разобраться в сложившейся ситуации, Ж. Бодрийяр сформулировал проблему симуляции. В контексте современности симуляция перестаёт быть отсылкой к реальному, к территории; симуляция сегодня порождает гиперреальное, не нуждающееся в первопричине.

По мнению Ж. Бодрийяра, мир человека массовой культуры состоит из знаков и образов. Философ проследил эволюцию образа в истории человечества: от доброкачественного изображения или копии (что характерно для дискурсов религии) до фазы чистой симуляции, в которой реализуется абсолютный отрыв от реальности. Место реального занимает гиперреальное: в контексте функционирования каналов массового распространения информации увеличивается разрыв между транслируемой информацией и реальностью, между информацией и смыслом. Это нашло выражение в названии одной из глав работы «Имплозия смысла». «Мы находимся в мире, в котором становится всё больше и больше информации и всё

меньше и меньше смысла» [3, с. 109]. Медиум перестал быть передатчиком сообщения (изначальная функция), медиум стал сообщением (о чём упоминал уже М. Маклюэн). Такая установка затмевает личность, выводя в авангард массы. В ситуации информационного шума человек как бы перестаёт мыслить свободно; вообще, как кажется, Ж. Бодрийяр снимает с человека бремя свободы и ответственности, возложенное на человека прежде Ж.-П. Сартром.

Тезисы Ж. Бодрийяра выглядят декларативными и не всегда обоснованными. Вместе с тем весьма сложно оспаривать то, что современный человек вынужден существовать в ситуации информационного шума. Более того, сам человек постоянно поддерживает этот шум. Весьма сложно в реалиях современности утверждать и то, что человек покупает именно помаду, автомобиль или даже зубную пасту, а не те образы, которые стоят за рекламируемыми товарами. Р. Барт и М. Фуко подняли проблему трансформации субъектности в эпоху постмодерна, Ж. Бодрийяр продемонстрировал эту трансформацию на материале культуры масс. Если в эпохи домодерна и модерна человек в процессе формирования идентичности искал опоры в реальности, то эпоха постмодерна на авансцену вывела гиперреальность, которая также предоставляет человеку крючки и зацепки для формирования Я. Но поскольку само гиперреальное принципиально отлично от реального, то идея идентичности человека встаёт под вопрос: зачем и как человеку искать Я, когда само пространство для реализации Я текуче и эфемерно. Отсюда идеи текучей и ускользающей идентичностей, виртуальных и симулятивных Я как примеры того, что проблема идентичности в постмодерне исчерпана, закрыта.

В заключение обратимся к некоторым концептам Ж. Делёза и Ф. Гваттари (тело без органов и машина желаний). Кажется, что с их помощью можно найти иной подход к теме идентичности человека и как бы вновь её открыть. Под телом без органов следует понимать виртуальное измерение человека. Оно указывает на актуальное тело как набор конкретных черт, навыков, движений и др.; само же утверждает источник возможностей, существующий в теле актуальном, но актуальным не являющийся. Человек способен актуализировать свои виртуальные возможности, вступая в связи/сборки с другими телами, реализуя становления. В контексте идеи становления новым посредством сборок рождается второй из выбранных концептов.

Машина желаний, в свою очередь, отсылает не к биологизированному, а технизированному восприятию человека. Человек есть машина, внутри которой функционируют различные потоки желаний. Удовлетворение этих желаний возможно только в подключении к другим машинам. Таким образом, мир предстаёт перед нами как множество машин, которые функционируют на разных уровнях (индивидуальном и социальном), но функционирование которых возможно только в результате их соединения между собой. В этом соединении реализуются различные сборки, в которых человек проходит через разные виды становлений, в их числе становление-интенсивностью, становление-животным, становление-невоспринимаемым. Кстати, именно так называется одно «плато» из второго тома «Капитализма и шизофрении» Ж. Делёза и Ф. Гваттари. Для иллюстрации того, как функционирует машина желаний, обратимся к фильму «Уиллард». Как указывают авторы, сюжет выстраивается вокруг отношений человека с крысой. В этих отношениях главный герой стремится удовлетворить желание, которое условно можно обозначить как поиск общности, единения с другим. На пути к этому единению он воплощает несколько становлений: от становления-крысой до становления-молекулой (размножение крыс в доме Уилларда), отсылающее к «молярному могуществу стаи, семьи» [5, с. 384]. Можно полагать, что машина желаний функционирует не только в контексте сценарного сюжета, переложенного на большой экран, но и в реальной жизни. Всякий раз отправляясь в ресторан, человек реализует конкретное желание, вернее поток желаний. Он приходит в ресторан не только для того, чтобы удовлетворить голод, но и для того, чтобы встроиться в сборку: белая скатерть, столовые приборы, приятная музыка, разговоры за столом, официант, напитки и т. д. Смысл в том, что каждый человек находится в потоке становлений, он одновременно Я и Другой. Но то, каким будет этот Другой, к какой сборке подключиться и в какой поток встроиться, зависит непосредственно от Я.

Своими идеями и концептами философы-постмодернисты акцентируют внимание на разных сторонах культуры постмодерна. Прямо или косвенно они обращаются к человеку как к автору и одновременно продукту этой культуры. Причём, согласно некоторым идеям постмодернистов, авторство вообще следует поставить под вопрос. С другой стороны, утверждая текучесть внешней реальности, постмодернисты якобы «снимают»

проблему идентичности человека. Обе позиции весьма радикальны и спорны. Безусловно, содержание и формы современной культуры создают текущий поток, в котором человек вынужден двигаться. При этом следует понимать, что у человека было и остаётся рефлексивное мышление, вопрошающее в том числе о месте Я в этом мире. Согласно концепции о связи предметности и энергичности Я диалектично, одновременно и предметно, и энергично. Только в пределе Я погружается в предметность или, наоборот, сбрасывает все «определённости относящихся, выходит на универсальность бытия как такового» [7, с. 87–88].

Но это в пределе, а на практике устанавливается некий паритет между этими составляющими. В этом плане идеи из работ Ж. Делёза и Ф. Гваттари могут найти конструктивное применение. В своём постоянном становлении, в том числе проходящем через сборки предметности, Я постоянно удаляется от первичной точки, выходит на становление Другим. Но для осмысления того, что́ есть это Другое и каким будет Я в конечном пункте, а главное — будет ли оно, контекста предметности и философии постмодерна оказывается недостаточно.

Список литературы

1. Барт, Р. Смерть автора / Р. Барт // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. — М., 1994. — С. 384–391.
2. Бауман, З. Текущая современность / З. Бауман. — СПб. : Питер, 2008. — 240 с.
3. Бодрийяр, Ж. Симулякры и симуляции / Ж. Бодрийяр. — М. : Постум, 2015. — 240 с.
4. Делёз, Ж. Логика смысла / Ж. Делёз. — М. : Academia, 1995.
5. Делёз, Ж. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари. — Екатеринбург : У-Фактория ; М. : Астрель, 2010. — 895 с.
6. Дыдров, А. А. Феномен бренда: философско-антропологическая интерпретация / А. А. Дыдров, Е. Г. Миляева, В. С. Невелева, Д. В. Соломко // Манускрипт. — 2017. — № 10–2 (84). — С. 105–109.
7. Невелев, А. Б. Ценностно-образующее основание и ценности: предметно-энергичная демаркация / А. Б. Невелев, В. С. Невелева // Ценности и нормы в потоке времени : материалы VI Междунар. науч. конф. — Курган : Курган. гос. ун-т, 2015. — С. 86–88.
8. Фихте, И. Г. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение / И. Г. Фихте. — Минск : Харвест ; М. : АСТ, 2000. — 784 с.
9. Фуко, М. Что такое автор? / М. Фуко // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. — М. : Касталь, 1996. — 448 с.
10. Хайдеггер, М. Язык / М. Хайдеггер. — СПб. : Эйдос, 1991.
11. Elliott, R. Wattanasuwan K. Brands as symbolic resources for the construction of identity / R. Elliott // International J. of Advertising. — 1998. — № 17 (2). — P. 131–144.
12. Gladyshev, V. Yes-tradition and no-tradition in the reproduction of cultural forms and cultural identity in conditions of globalization / V. Gladyshev, E. Miliaeva, M. Meniaeva, V. S. Neveleva // SHS Web Conf. Volume 72, 2019 International Scientific Conference: “Achievements and Perspectives of Philosophical Studies” (APPSCONF-2019). — URL: https://www.shs-conferences.org/articles/shsconf/abs/2019/13/shsconf_appsconf2019_03035/shsconf_appsconf2019_03035.html
13. Hogg, M. A. Uncertainty-Identity Theory / M. A. Hogg // Advances in Experimental Social Psychology. — 2007. — № 39. — P. 69–126.

Сведения об авторе

Пеннер Регина Владимировна — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Южно-Уральского государственного университета, Челябинск, Россия. pennerrv@susu.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 5 (439).
Philosophy Sciences. Iss. 56. Pp. 68–73.*

IDENTITY IN THE POSTMODERN ERA: FORMULATION OF THE PROBLEM

R. Penner

South Ural State University, Chelyabinsk, Russia. pennerrv@susu.ru

The article raises the question of the possibility of posing the problem of human identity in the context of postmodernism. In search of an answer, classical versions of the interpretation of identity are formulated; these options are considered in the context of the ideas and concepts of postmodern philosophers: “author”, “text”, “letter” (R. Barthes, M. Foucault), “simulations”, “hyperreality” (J. Baudrillard), “body without organs”, “desiring-machine” (J. Deleuze, F. Guattari). It is argued that the problem of identity is not resolved and not removed in the texts of postmodern philosophers. Moreover, some ideas can be used in a constructive manner, for example, in the search of a modern person for new options of his identity.

Keywords: *identity, person, postmodern, postmodernism, author, text, hyperreality, desiring-machine.*

References

1. Barthes R. (1994) *Izbrannye raboty: Semiotika. Poetika* [Selected Works: Semiotics. Poetics]. Moscow. Pp. 384–391. [in Rus].
2. Bauman Z. (2008) *Tekuchaya sovremennost'* [Liquid Modernity]. St. Petersburg, Peter Publ. 240 p. [in Rus].
3. Baudrillard J. (2015) *Simulyakry i simulyacii* [Simulacra and simulation]. Moscow, Publishing house “POSTUM”. 240 p. [in Rus].
4. Deleuze J. (1995) *Logika smysla* [The Logic of Sense]. Moscow, Academia Publ. [in Rus].
5. Deleuze J., Guattari F. (2010) *Tysyacha plato: Kapitalizm i shizofreniya* [The Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia]. Yekaterinburg, U-Factoria Publ.; Moscow, Astrel Publ. 895 p. [in Rus].
6. Dydrov A.A., Milyaeva E.G., Neveleva V.S., Solomko D.V. (2017). *Manuscript*, no. 10–2 (84), pp. 105–109. [in Rus].
7. Nevelev A.B., Neveleva V.S. (2015) *Cennosti i normy v potoke vremeni* [Values and norms in the time flow: proceedings of the VI International Scientific Conference]. B. S. Shalyutin (editor-in-chief). Kurgan State University Publisher House. Pp. 86–88. [in Rus].
8. Fichte J.G. (2000) *Fakty soznaniya. Naznachenie cheloveka* [The facts of consciousness. The purpose of the person. Science]. Minsk, Harvest; Moscow, ACT. 784 p. [in Rus].
9. Foucault M. (1996) *Volya k istine: po tu storonu znaniya, vlasti i seksual'nosti. raboty raznyh let* [The will to Truth: Beyond Knowledge, Power, and Sexuality. Works of different years]. Moscow, Castal Publ. 448 p. [in Rus].
10. Heidegger M. (1991) *Yazyk* [Language]. St. Petersburg, Philosophical and Cultural Research Laboratory “EIDOS”. [in Rus].
11. Elliott R., Wattanasuwan K. (1998). *International Journal of Advertising*, 17 (2), pp. 131–144.
12. Gladyshev V., Miliaeva E., Meniaeva M., Neveleva V. (2019). *SHS Web Conf. Volume 72, 2019 International Scientific Conference: “Achievements and Perspectives of Philosophical Studies” (APPSCONF-2019)*, available at: https://www.shs-conferences.org/articles/shsconf/abs/2019/13/shsconf_appsconf2019_03035/shsconf_appsconf2019_03035.html
13. Hogg M.A. (2007). *Advances in Experimental Social Psychology*, 39, pp. 69–126.

В целях профилактики распространения коронавирусной инфекции, руководствуясь нормативными документами об организации образовательного процесса с применением дистанционных образовательных технологий, кафедра философии Челябинского государственного университета всё шире использует практику приглашения ведущих учёных России.

В условиях повышенной агрессивности социальной среды для студентов гуманитарных, особенно философских направлений, остро актуальными стали вопросы жестокости, насилия, преступле-

ния и наказания в истории культуры. Этим и было обусловлено приглашение доктора культурологии, заведующего кафедрой теории и истории культуры, Самарского государственного института культуры В. И. Ионесова.

В представленной публикации профессора В. И. Ионесова отражены основные положения исследования, детально изложенные в последних публикациях автора, которые Владимир Иванович представил в публичной лекции. Редакционная коллегия предлагает вниманию читателя статью и приглашает к дискуссии.

*Вестник Челябинского государственного университета. 2020. № 5 (439).
Философские науки. Вып. 56. С. 74–81.*

УДК 008 + 392.1

DOI: 10.24411/1994-2796-2020-10510

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОЕКЦИИ ПРЕСТУПЛЕНИЯ И НАКАЗАНИЯ В КУЛЬТУРОГЕНЕЗЕ СОЦИУМА

В. И. Ионесов

Самарский государственный институт культуры, Самара, Россия

История культуры являет собой арену неустанного противостояния преступления и наказания, добродетели и порока, жизни и смерти. Это противостояние заключено в самом феномене человека, в его незавершённом, пограничном существовании и внутренней борьбе социального и биологического, как на уровне его индивидуального, так и родового самоопределения. История человеческого рода берёт начало с события драматического, конфликтного, судьбоносного — с утраты своей онтологической включённости в природу, закреплённой в мифологических сюжетах непослушания, строптивости, отчуждения и изгнания. Конфликт человека с природой перерастает в конфликт с другими людьми, обществом, государством. Это перманентное состояние в истории культуры классифицируется и объясняется по-разному, но почти всегда подчёркивается его вселенская значимость и связь с онтологическим переходом от первозданной и самодостаточной (биологической) жизни к мятежной борьбе за дополняющую реальность и определённую бытия, вызванной фундаментальным отступничеством человека от мира его окружающего, как природного, так и социального. В настоящей статье предпринимается попытка философско-антропологического толкования некоторых ключевых культурных проекций темы, а именно таких её теоретико-смысловых конструктов, как преступление, наказание, свобода, освобождение, граница, тюрьма, порядок, ритуал, насилие и др.

Ключевые слова: человек, культура, преступление, наказание, насилие, ритуал, жертва, порядок, освобождение, свобода.

Границы и переходы в культурогенезе социума. Культурно-генетическая обусловленность феноменов преступления и наказания и их ценностно-смысловые артикуляции лучше всего выявляются в предметном поле философско-антропологического знания. Хотя по данной теме накоплена обширная историография, в том числе включающая классические труды по философии насилия и права (сочинения Платона, Аристотеля, Г. Гроция, Д. Локка, Г. Лейбница, Ш. Л. Монтескьё, И. Канта, Гегеля, К. Маркса, Э. Дюркгейма, Я. Буркхардта, В. С. Соловьёва, А. Гелена, Б. Леоны и др.), в гуманитарных науках сохраняется неослабевающее внимание к вопросу о преступ-

лении и наказании в системе культуры. Среди современных публикаций отметим работы Ж. Бодрийера, Дж. Брейтуэйта, Д. Гарланда, Р. Жирара, В. Зингера, П. Пессар, Ф. Смита, Ю. Хабермаса, которые в той или иной мере помогли прояснить некоторые значимые аспекты развиваемой в статье темы [2–5; 18; 20; 22–24]. Различные аспекты социальной генетики конфликта и насилия в культурном процессе были рассмотрены в предыдущих публикациях [6–11; 21].

По существу, в самом общем виде «культурное развитие можно обозначить как борьбу человеческого рода за выживание» [15, с. 115]. Борьба за своё «место под солнцем» начинается в глубинах социо-

гене́за и отсылает нас к теме становления человека и его культуротворчеству. Библейская история изгнания Человека из Сада Эдема (Бытие, 3) служит примером наказания за *преступление* границы, иными словами — *преступление*, и означает переход от упорядоченного, собственно биологического существования к открытому и суровому выживанию в онтологически немаркированной, неразграниченной реальности.

В поисках овладения жизненной реальностью человек обречён неустанно выстраивать границы, маркировать действительность с помощью так называемого высшего инстинкта — воображения, или имажинативного абсолюта (по Я. Э. Голосовкеру). Это возможно осуществить через формотворчество, иными словами, через конструирование границ, или лиминацию (от лат. *limen* порог, пороговая величина), что выражает экзистенциальный принцип выживания культуры. Однако при этом нельзя не отметить и другой аспект темы. Дело в том, что механизм разграничения (лиминации) реальности в одних случаях инструмент выживания культуры, в других ситуациях может быть направлен на ликвидацию всех угрожающих жизненной стабильности явлений, в том числе на укрощение так называемых нарушителей порядка, то есть людей *преступивших* границы социально-табуированного культурного пространства. Установить и формализовать барьеры деструктивным силам — означает обезопасить, оградить себя от них. Отсюда в критических ситуациях так часто наблюдается стремление к культурному отгораживанию, изолированию и *сверхжесточению* границ. Однако *сверхограничение* есть такое же нарушение порядка, как и делиминация, то есть стирание границ, и влечёт за собой ту же угрозу жизни, как и раз-упорядочивание культуры.

Заточение человека в тюрьму принципиально выражает тот же онтологический переход, но в ином направлении — от культурно-разграниченного существования к *сверхограниченному* наказанию. Здесь заточение в тюрьму следует понимать как репрессию границ, направленную на индивида со стороны общества в качестве культурной кары за посягательство на те же самые социально регламентируемые границы культуры. Тюрьма как жёстко структурированное пространство выступает в связи с этим как сверхзамкнутое в границах заточение. Сверхлиминация оборачивается для заключённого эскалацией лиминального насилия, что лишает человека, как физически, так и социально, жизненного пространства, культурного

манёвра. Культура как бы наказывает нарушителя своей сверхкультуризацией, то есть сверхнормированностью, причиняя ему телесные и духовные страдания. Здесь крайности смыкаются, и закон приобретает своё истинное культурологическое звучание, как начало и конец одновременно. Тюрьма в этом смысле выражает избыток предела или тот же самый беспредел. Избыток предела есть репрессия границ, но репрессия границ есть дефициентность (распад) жизни или всё тот же беспредел. Так называемый беспредельный предел и есть самое страшное наказание, ужас и кара.

Укрощение насилия в ритуально-символических практиках культуры. В осмыслении феноменологии преступления и наказания вызывает интерес концепция жертвенного кризиса французского философа и антрополога Рене Жирана. Автор раскрывает взаимозависимость понятий «преступление», «насилие», «наказание» и «искупление» в истории культуры на примере сакральной жертвы. «Жертвоприношение, — как считает Р. Жирар, — не даёт развиваться зародышам насилия, оно помогает людям держать месть на безопасной дистанции. В жертвенных обществах реагируют жертвоприношением на любую критическую ситуацию, но случаются кризисы, которые, видимо, связаны с ним совершенно особым образом. Такие кризисы всегда ставят под угрозу единство сообщества, они всегда отмечены раздорами и распрями. Чем острее такой кризис, тем более «драгоценной» должна быть жертва» [4, с. 27]. Ритуальным жертвоприношением как бы имитируется сама кризисная ситуация с характерным для неё исчезновением реальности, утратой ценностей и декультуризацией. Сконструировав из жертвоприношения модель кризиса, первобытное мышление превращает этот кризис в жертвенный кризис, то есть делает из него объект возможной манипуляции, благодаря чему ослабляется социальная драма и достигается примирение. Кроме того, у судебной системы и у жертвоприношения в конечном счёте одна и та же функция. Как и всякое техническое достижение, эта функция является обоюдоострым оружием — как освобождения, так и подавления [4, с. 32].

Судебное ристалище содержит в себе все необходимые ритуальные компоненты жертвоприношения и предполагает наличие сопутствующих императивных условий — социальной драмы, имитации, ритуализации, пограничности, преступления, наказания, насилия, мести, примирения, компенсации и др. Р. Жирар обращает внимание

на то, что «мы всё время воображаем, принимая решающее различие между первобытным и цивилизованным обществом в какой-то неспособности архаических обществ установить виновного и уважать сам принцип виновности. Именно в этом пункте мы себя и мистифицируем. Если в первобытном обществе и отворачиваются от виновного с упорством, которое нам кажется глупостью или извращением, так это из-за страха дать нашей мести пищу», апологизируя насилие» [4, с. 30–32].

Между тем, как показывают многочисленные примеры символических практик обуздания насилия в первобытном обществе, архаические культуры сформировали мощный ритуальный заслон против разгула мести и фронтальной агрессии. Некоторые установки и приёмы в этом опыте укрощения насилия ритуализации социальной драмы (В. Тёрнер) представляют интерес и для современного общества. Не стоит пренебрегать этим опытом (однако именно так чаще всего и происходит).

В своём исследовании репродуктивной роли ритуального жертвоприношения в кризисной культуре Р. Жирар рисует стройную картину фактологических доказательств того, что игнорирование репрессивной сущности насилия при его нагнетании чревато реактивным запуском этого насилия в самом обществе. Целенаправленная борьба с насилием непрерывно порождает и преумножает насилие вновь, а иногда и угрожает обществу полным распадом и гибелью культуры. Эту тотальную экспансию насилия останавливают в архаическом мире ритуально-символические манёвры по удержанию общества от мести. Р. Жирар замечательно иллюстрирует такую возможность на примере того, как обращаются чукчи с бросившими им вызов насилием и жертвой. Нанося какому-либо обществу ущерб, вызванный актом насилия, и стремясь остановить запуск репрессий, чукчи приносят в жертву одного из своих членов, причём не причастного к насилию. Называя путём принесения жертвы одного из своих, чукчи делают упреждающий ход: убеждая своих потенциальных противников отказаться от насилия и не мстить. «Подвергать насилию того, кто насилие совершил, — значит заражаться его насилием. ...Чукчи щадят виновного не потому, что плохо распознают виновность, но, напротив, именно потому, что прекрасно её распознают. ...Иначе говоря, виновного щадят именно потому, что он виновен. Чукчи выводят виновного из-под любых кар, и всё для того, чтобы не впасть в опасный круг мести» [4, с. 35–38].

На этом примере видно, как инструмент сознательной ритуальной отстранённости от череды насилия может эффективно нейтрализовать разгул насилия, тем самым предлагая реальные шансы для стратегического примирения конфликтующих сторон. Ведь взаимное насилие всегда наносит враждующим сторонам более страшный и опасный урон, нежели взятая на себя жертвенная роль с обязательством ритуального снятия вины и наказания.

Освобождение и свобода: человек в поиске спасения. В связи с этим уместно поставить вопрос о соотносимости функционирования свободы и освобождения в системе культуры. На необходимость разделения концептов свобода и освобождение указывает Ж. Бодрийяр. «Следует различать свободу и освобождение — это разные вещи. Свобода — это идеал и взаимоотношение субъекта со своей личной свободой. В любом случае свобода — это хорошо. Другое дело — освобождение: безусловное освобождение всего и вся быстро приводит проблему к её критической точке. Освобождаются силы добра, но одновременно освобождаются и силы зла, и с этой точки зрения освобождение — акт безнравственный. Тем более, что зачастую силы зла оказываются активнее, чем их оппоненты» [2].

Итак, необходимо различать понятия свобода и освобождение (по Ж. Бодрийяру, они имеют разные культурологические значения). Свобода — это всегда хорошо, она есть проявление полноты жизни, самодостаточность, независимость, самоактуализация. Свобода есть состояние наивысшей самодостаточности человека/общества, при котором максимально раскрываются и утверждаются его индивидуальные способности и социальные возможности. Свобода — это творческая актуализация достигнутого самообретения и самоутверждения человека, живая манифестация его культурной идентичности и социальной востребованности. Свобода может определяться и как момент идеального совпадения (соответствия) индивидуального, социального и общечеловеческого (родового) предназначения человека [10].

В отличие от свободы понятие освобождение содержит в своём культурологическом значении некую незавершённость, процессуальность. Это нечто ещё не состоявшееся в полноте жизни, некая отсрочка, предпосылка, переход, становление. Освобождение ещё не есть свобода, это уход, от-ход, от-деление от чего-либо, закабаляющего, заточающего, удерживающего. Как антоним

закабаления, освобождение есть нечто открытое, отстранённое. Мы говорим — «освободить себя от обязанности», «освободить место», «освободившаяся должность», «освободиться, или выйти из заключения», «освобождение как сбрасывание ярма закабаления, завоевания», но во всех случаях фиксируется выход (переход) к новому открытому состоянию. Освобождение выступает тем самым как некая пустота, отправной пункт, начало пути, нехватка чего-либо, свободное (незаполненное) пространство. По сути человек есть освободившийся (в той или иной мере) от природы существо, занявшее свободное пространство жизни и устремлённое к обустройству (в этом пространстве) своего дома. Родным домом для человека выступает культура — но дом этот всегда в процессе становления, как и человек всегда на переходе к обретению настоящей свободы и полноты жизни. Выйдя из своей колыбели — природы, человек оказался лишённым необходимых средств существования и освободившись от уз природы, он попал в зависимость от своей собственной беспомощности. Спасение виделось в одном — в преобразовании и упорядочивании окружающего его мира, дабы обрести то, чего он был природой лишён.

Ортега-и-Гассет сравнивает человека с терпящим кораблекрушение: для того, чтобы спастись, он должен за что-нибудь ухватиться, и он хватается за культуру, её принципы, ценности, идеи. Он освобождается от стихии, но при этом не становится свободным — он вечный странник, ищущий своё место под солнцем и жаждущий найти самого себя. Антропологическая миссия человеческого развития — свобода, которая представляется как постоянство и самодостаточность, баланс отношений человека со средой, онтологическое примирение культуры и природы. Освобождение, напротив, это всегда изменчивость и борьба между средой и организмом. Человек рождается как освобождённый от природы, от материнского чрева, от полноты жизни, от самодостаточной целостности. В этом смысле человек — лишенец. Первый вдох младенца можно рассматривать как высвобождение духа от плоти или культуры от природы. И вся культура подобно новорождённому выражает собой путь собирания себя (Г. Померанц), долгий и драматичный переход от освобождения к обретению свободы. И вероятно, неслучайно в некоторых своих этимологических значениях лексемы «человек» и «люди» объединяются с понятиями «ребёнок, мальчик, дети». В этом смысле человек — незавершённое существо, разупорядоченный биосо-

циальный феномен, у него изначально нет всех необходимых природно-защитных средств для свободного (самодостаточного) существования. Он предопределён к собиранию себя и окружающего его мира, чтобы обрести желанную свободу. Мы говорим: «свободный как птица», но может ли человек чувствовать себя в культуре (даже самой совершенной) более свободно, чем птица в полёте или рыба в воде? Думаю, что ответ очевиден. Но кто при этом есть более освобождённый? Будучи более освобождённым от природы, человек не может быть в ней свободным. Там, где есть освобождение, там ещё (или уже) нет свободы. Быть может, в начальной точке освобождения свободы есть меньше всего. Следовательно, максимальное освобождение можно понимать как минимальную свободу и максимальную свободу как минимальное освобождение.

Таким образом, освобождение — сугубо человеческий феномен, который задаёт направленность в развитии общества и выражает всегда открытость и незавершённость его культуробытия. Освобождение означает распутие, нулевую отметку, границу, линию, начало. Всякий переход по существу есть всегда освобождение. Но итогом этого перехода является в той или иной мере обретенная свобода, то есть некое функциональное постоянство, самодостаточность и целостность. Освобождение — великая нужда и побуждение к истинной и полнородной свободе. Освобождение и закабаление — две стороны одной медали. И потому механизмы освобождения часто совпадают с механизмами закабаления. Освобождение вырастает из закабаления, они сделаны из одного и того же материала — нужды, лишения, насилия, недостаточности, нетерпимости и пр. Освобождённый — это бывший заключённый. Выйдя из заключения, человек становится освобождённым, но не свободным. Свободный человек не может быть освобождённым, также как освобождённый никогда не есть свободный.

К добру человек испытывает всего лишь стремление, а к пороку — тягу. В иные моменты эти обе силы находятся в равновесии, но чаще зло оказывается сильнее. Ж. Бодрийяра интересовал вопрос синхронного развития этих двух начал. С моральной точки зрения, «мы полагаем, что чем больше в мире добра, тем меньше зла. Но это заблуждение. На самом деле чем больше добра, тем больше и зла. Это даже не противоречие, это проблема, и проблема практически неразрешимая. Более того: если уничтожить всё зло, то исчезнет

и добро. А ведь уничтожение зла — болезней, несчастий, смерти — это как раз задача, которую ставит перед собой человеческая цивилизация. На самом же деле, уничтожая зло, мы уничтожаем ту энергию, за счёт которой развиваемся. Мне кажется, — заключает Ж. Бодрийяр, что там, где нет ни добра, ни зла, там — ад» [2, с. 64–67]. Не различать — значит не знать («знание есть постижение различия»), следовательно, быть лишённым связи с миром и блуждать в потёмках. Кстати, слово «ад» в переводе с греческого буквально означает невидимое [19, с. 24].

«Нет ничего более нелепого, — говорит Хрисипп, чем утверждение тех, кто полагает, будто добро могло бы существовать, если бы одновременно не было бы зла. Так как добро противоположно злу, они по необходимости должны противостоять друг другу и как бы держаться благодаря взаимному противоупору. Ни одна противоположность не может существовать без того, что ей противоположно. Как могло бы существовать понятие справедливости, если бы не было беззаконий?» [16, с. 215].

Кризисное общество и терапия социальной преступности. Представляют интерес размышления В. Зингера о современной ситуации в постановке вопроса о преступлении и наказании. В своей статье «Пора начинать жить не по лжи» (2001) немецкий мыслитель пишет: «Процессы слияния, вытекающие из исчезновения границ, разделявших враждующие блоки, и глобализация экономических и коммуникативных процессов заставляют ставить под сомнение системы ценностей и взглядов. Эти изменения воспринимаются как угроза собственной личности, что ведёт к возникновению страхов и стремлению к безопасности в солидарных обществах. Однако, как в тектонических перемещениях, здесь возникают зоны разрыва, в которых изменения условий жизни и самосознание оказываются особенно глубокими. Переживаемое несчастье приписывают целенаправленным актам других, повинного в этом врага определяют и объявляют борьбу с ним правым делом, а если этого недостаточно, то — священным долгом, который может разорвать все моральные рамки» [5].

В период кризиса эрозия границ дезориентирует социум и как бы обрекает его на поиск врага в тёмной комнате. Система принятия решений в культуре становится всё более непредсказуемой, растёт смятение, хаотичная рассеянность. Поиск врага объявляется всё более актуальным, и даже священным долгом. В этих условиях расцветают

мечты о сильном правителе, вожде, харизматичной личности, от них ждут озвучивания коллективного недовольства, смутных желаний и скоропалительного принятия радикальных решений. Диктаторы всегда обращают эти механизмы в свою пользу, чтобы «заполучить власть над людьми и уберечь их от прозрения, которое было бы болезненным для самих обманутых, а кроме того, представляло бы опасность для власти обманщиков» [5].

Кризисное (расстроенное) общество не может позволить себе публичного самораскаяния, оно обволакивает себя густой пеленой идеологических рационализаций (самообмана), обильно и регулярно поставляемых социальным мифотворчеством. «Самообман и означает, что порок платит дань добродетели, боится предстать в своём чистом виде и перед собой, и перед другими, а боится потому, что внутренне бессилён» [12, с. 72].

В. Зингер выделяет на основе своих медицинских наблюдений так называемые симптоматический, причинный и превентивный виды социальных терапий в профилактике преступности [5]. «Конечно, — пишет В. Зингер, — существует и желание нанести быстрый мощный удар, немедленно уничтожить зло, — эту мечту войны каждый раз обещали осуществить и каждый раз обманывали. Такая война со злом превратилась бы быстрее, чем когда-либо, в войну против человечества. Отделить добро от зла труднее, чем когда-либо, как в плане топографии, так и в плане понятия. Возможно, с метастазами зла мы и справились бы, но живой организм, который мы попытались спасти, погиб бы вместе с ним [5]. Логика развития гражданского общества вынуждает отстаивать и защищать права другого человека как свои собственные, поскольку свобода одного способна реализовать себя лишь через свободу другого. Отсюда — приверженность (во всяком случае провозглашённая) демократических обществ к толерантности, ненасилию, партнёрству и компромиссу.

По мнению Ю. Хабермаса, всякий правопорядок является также и выражением некоей партикулярной формы жизни, а не только отражением универсального содержания основных прав. Гражданское общество в значительной мере построено на принципах функционального разнообразия (Д. Галлахер), где все части — большие и малые взаимодополняют друг друга. Дисфункция какой-либо одной части (даже самой малой) нередко приводит к дезорганизации всей системы. В русле постмодернистской философии проблему кризиса современной цивилизации ставит Ж. Бодрийяр.

По его мнению, есть проблема системы, которая находится в состоянии борьбы со своей собственной внутренней катастрофой, — она в серьёзном кризисе. «Система несёт в себе что-то самоубийственное, что-то, что идёт слишком далеко — за пределы собственного конца. И в этот момент терроризм со своими религиозными, фанатичными мотивациями становится посредником или, точнее, оператором этого внутреннего кризиса системы. В нём находит воплощение возможность крушения системы» [2].

Особенно важным представляется значение так называемых малых величин в ситуации неравномерных процессов — перехода и структурной трансформации культуры. По И. А. Пригожину, «глобализация и сетевая реальность ведут не только к большей связанности людей друг с другом, но и к повышению роли отдельного индивида в историческом процессе. Точно так же, как в точке бифуркации поведение одной частицы

может сильно изменить конфигурацию системы на макроскопическом уровне, творческая личность, а не безликие восставшие массы будет всё сильнее влиять на исторические события на новом этапе эволюции общества» [13]. Применительно к нашей теме можно допустить, что незаконное преследование одного может обернуться незаконным преследованием всех и погубить всю систему демократического общества.

Таким образом, нельзя быть по-настоящему свободным в несвободном обществе, так же как общество не может быть свободным с несвободными людьми. Надо признать, что нет ничего сложнее исследовать феномены, лежащие в основании культурной жизни человечества, здесь всегда больше вопросов, нежели ответов. Но, вероятно, об одном можно утверждать определённо: всё, что способствует культурному развитию, работает также против насилия и преступления.

Список литературы

1. Бирлайн, Дж. Ф. Параллельная мифология / Дж. Ф. Бирлайн. — М. : Крон-Пресс, 1997. — 336 с.
2. Бодрийяр, Ж. Меланхолический Ницше / Ж. Бодрийяр // Эксперт. 2002. № 17. С. 64–67.
3. Брейтуэйт, Дж. Преступление, стыд и воссоединение / Дж. Брейтуэйт. — М. : Центр судебно-правовой реформы, 2002.
4. Жирар, Р. Насилие и священное / Р. Жирар. — М. : Новое культур. обозрение, 2000. — 400 с.
5. Зингер, В. Пора начинать жить не по лжи / В. Зингер // Kulturchronik. — 2001. — № 6. — С. 18–23.
6. Ионесов, В. И. К вопросу об антропологической природе преступления и наказания в системе культуры / В. И. Ионесов // Модернизация культуры: от человека традиции к креативному субъекту : материалы V междунар. науч.-практ. конф. : в 2 ч. / под ред. С. В. Соловьёвой, В. И. Ионесова, Л. М. Артамоновой. — Самара, 2017. — С. 124–150.
7. Ионесов, В. И. Концепты войны и мира в гуманитарном знании: некоторые возможные интерпретации / В. И. Ионесов // Вестн. Самар. гос. техн. ун-та. Серия: Психол.-пед. науки. — 2013. — № 2 (20). — С. 48–55.
8. Ионесов, В. И. Антропология кризиса и метафоры перехода / В. И. Ионесов // Креатив. экономика и социал. инновации. — 2013. — № 2 (5). — С. 18–30.
9. Ионесов, В. И. Культурный процесс как предвосхищение бытия и дополняющая определённость / В. И. Ионесов // Креатив. экономика и социал. инновации. — 2016. — Т. 6, № 2. — С. 74–87.
10. Ионесов, В. И. Императивы свободы и гуманизма в культуре: некоторые феноменологические прояснения / В. И. Ионесов // Аспирант. вестн. Поволжья. — 2008. — № 1–2. — С. 30–34.
11. Ионесов, В. И. К вопросу о ритуале в дискурсе культурологического знания / В. И. Ионесов, А. И. Белкин // Аспирант. вестн. Поволжья. — 2016. — № 7–8. — С. 47–51.
12. Карякин, Ю. Ф. Достоевский и канун XXI века / Ю. Ф. Карякин. — М. : Совет. писатель, 1989. — 656 с.
13. Пригожин, И. Творящая натура: детерминизма нет ни в обществе, ни в природе / И. Пригожин // Эксперт, — 2000. — № 48 (18 декабря). — С. 72–73.
14. Степанов, Ю. С. Константы: словарь русской культуры / Ю. С. Степанов. — М. : Акад. проект, 2004. — 992 с.
15. Фрейд, З. Недовольство культурой / З. Фрейд // Психоанализ. Религия. Культура. — М. : Ренессанс, 1992. — С. 65–134.

16. Фрагменты раннегреческих философов. Ч. 1. — М. : Наука, 1989. — 576 с.
17. Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка / М. Фасмер. — М. : Прогресс, 1986–1987. — Т. 2.
18. Хабермас, Ю. Вовлечение другого: Очерки политической теории / Ю. Хабермас. — СПб. : Наука, 2001. — 417 с.
19. Шанский, Н. М. Краткий этимологический словарь русского языка / Н. М. Шанский, В. В. Иванов, Т. В. Шанская. — М. : Просвещение, 1971. — 542 с.
20. Garland, D. Frameworks of Inquiry in the Sociology of Punishment / D. Garland // *British Journal of Sociology*. — 1990. — № 41 (1). — С. 1–15.
21. Ionesov, V. Imitative Ritual in Proto-Bactrian Mortuary Practice / V. Ionesov // *Current Anthropology*. — 1999. — Vol. 40, № 1. — P. 87–89.
22. Pessar, P. R. Ritual of Antithesis: The Transformation of a Brazilian Curing Ritual / P. R. Pessar // *The Power of Ritual. Special Issue Series Social Analysis*. — 1979. — № 1. P. 20–33.
23. Smith, Ph. Executing Execution / Ph. Smith // *Theory and Society*. — 1996. — № 25 (2). — P. 235–261.
24. Smith, Ph. Narrating the Guillotine: Punishment Technology as Myth and Symbol / Ph. Smith // *Theory Culture and Society*. — 2003. — № 20 (5). — С. 27–51.

Сведения об авторе

Ионесов Владимир Иванович — доктор культурологии, кандидат исторических наук, профессор, заведующий кафедрой теории и истории культуры, Самарский государственный институт культуры. Самара, Россия. acdis@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 5 (439).
Philosophy Sciences. Iss. 56. Pp. 74–81.*

ANTHROPOLOGICAL OF PROJECTIONS OF CRIME AND PUNISHMENT IN CULTURAL GENESIS OF SOCIETY

V.I. Ionesov

Samara State Institute of Culture, Samara, Russia. acdis@mail.ru

The history of culture is an arena of relentless confrontation between crime and punishment, virtue and vice, life and death. This opposition lies in the very phenomenon of man, in his incomplete, borderline existence and the internal struggle of the social and biological, both at the level of his individual and generic self-determination. The history of the human race / culture begins from the events of dramatic, conflict, fateful — with the theme of disobedience, obstinacy, alienation and exile. A human being conflict with nature is determined into a conflict with other people, society, and the state. This permanent state in the history of culture was classified and explained in different ways, but its universal significance and connection with the ontological transition from pristine and self-sufficient (biological) life to a rebellious struggle for complementing the certainty of being caused by the fundamental apostasy of man from the world of his environment was almost always emphasized. both natural and social. This article attempts to philosophically and anthropologically interpret some key cultural projections of a topic, namely, its theoretical and semantic constructs such as crime, punishment, freedom, release, border, prison, order, ritual, violence, etc.

Keywords: *human being, culture, crime, punishment, violence, ritual, victim, order, release, freedom.*

References

1. Bierlein J.F. (1997) *Parallelnaya mifologiya* [Parallel mythology]. Moscow, Kron-Press Publ. 336 p. [in Rus].
2. Baudrillard J. (2002) *Expert*, no. 17, pp. 64–67. [in Rus].
3. Braithwaite J. (2002) *Prestuplenie, styd i vossoedinenie* [Crime, shame, and reunion]. Moscow, Tsentr Sudebno-pravovoi reformy. [in Rus].
4. Girard R. (2000) *Nasiliye i sacred* [Violence and Sacred]. Moscow, New Cultural Review. 400 p. [in Rus].
5. Singer V. (2001) *Kulturchronik*, no. 6, pp. 18–23. [in Rus].

6. Ionesov V.I. (2017) *Modernizatsiya kul'tury: ot cheloveka traditsii k kreativnomu sub'yektu* [Modernization of culture: from a person of tradition to a creative subject]. Edited by S. V. Solovieva, V. I. Ionesova, L. M. Artamonova. Samara. Pp. 124–150. [in Rus].
7. Ionesov V.I. (2013) *Bulletin of Samara State Technical University. Series: Psychological and Pedagogical Sciences*, no. 2 (20), pp. 48–55. [in Rus].
8. Ionesov V.I. (2013) *Creative economics and social innovations*, no. 2 (5), pp. 18–30. [in Rus].
9. Ionesov V.I. (2016) *Creative economics and social innovations*, vol. 6, no. 2, pp. 74–87. [in Rus].
10. Ionesov V.I. (2008) *Postgraduate Bulletin of the Volga Region*, no. 1–2, pp. 30–34. [in Rus].
11. Ionesov V.I., Belkin A.I. (2016) *Postgraduate Bulletin of the Volga Region*, no. 7–8, pp. 47–51. [in Rus].
12. Karjakin Yu.F. (1989) *Dostoevsky i kanun XXI veka* [Dostoevsky and the eve of the XXI century]. Moscow, Soviet writer Publ. 656 p. [in Rus].
13. Prigogine I. (2000) *Expert*, no. 48 (December 18), pp. 72–73. [in Rus].
14. Stepanov Yu.S. (2004) *Konstanty: slovar russkoi kultury* [Constants: a dictionary of Russian culture]. Moscow. 992 p. [in Rus].
15. Freud Z. (1992) *Psychoanalysis. Religion. The culture*. Moscow, Renaissance Publ. Pp. 65–134. [in Rus].
16. *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov* (1989)[Fragments of early Greek philosophers]. Part 1. — Moscow, Nauka. 576 p. [in Rus].
17. Vasmer M. (1986–1987) *Etimologicheskii slovar russkogo yazyka* [Etymological Dictionary of the Russian Language]. Vol. 2. Moscow, Progress Publ.
18. Habermas J. (2001) *Vovlechenie drugogo* [Involvement of another: Essays on political theory]. St. Petersburg, Nauka Publ. 417 p. [in Rus].
19. Shansky N.M., Ivanov V.V., Shanskaya T.V. (1971) *Kratkiy etimologicheskii slovar russkogo yazyka* [Brief etymological dictionary of the Russian language]. Moscow, Education. 542 p. [in Rus].
20. Garland D. (1990) *British Journal of Sociology*, no. 41 (1), pp. 1–15.
21. Ionesov V. (1999) *Current Anthropology*, vol. 40, no. 1, pp. 87–89.
22. Pessar P.R. (1979) *The Power of Ritual. Special Issue Series Social Analysis*, no. 1, pp. 20–33.
23. Smith Ph. (1996) *Theory and Society*, no. 25 (2), pp. 235–261.
24. Smith Ph. (2003) *Theory Culture and Society*, no. 20 (5), pp. 27–51.

НЕДОСТАЮЩИЙ ЭЛЕМЕНТ СХЕМЫ ЭВОЛЮЦИОННОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ К. ПОППЕРА

В. В. Василевский

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

Статья посвящена проблеме определения человека. Основой исследования послужила статья Карла Раймунда Поппера «Эволюционная эпистемология». В результате рассуждения раскрывается ключевой элемент сущности человека, отличающий его от животных: понимание проблемы смерти. В отличие от природы, развитие которой направлено на избежание проблемы, человек может определить цель развития: преодоление проблемы.

Ключевые слова: человек, эпистемология, антропология, развитие, смерть, добро и зло, К. Поппер, самотрансцендентность.

Человек уникален. Он привнес в мир некий элемент, чуждый животному миру; но в чём заключается этот элемент, всё ещё не вполне ясно.

К. Ясперс

Введение. В современном обществе несколько угас интерес к философии и практикующие учёные открыто задаются вопросом «Зачем науке философия?»: «Я ... практически никогда не встречал отсылок к каким-либо философам в моей специализации — биоинформатике, математической и эволюционной биологии и смежных областях. Редкое исключение — отсылки к Попперу и его критерию фальсифицируемости» [6].

При размышлении в таком направлении неочевидными кажутся и ответы на вопросы: «зачем человеку наука?» и «зачем природе “человек”?». Только человек тратит гигантские невосполнимые ресурсы планеты и живой природы на те или иные формы познания и развития. Любой учёный действует в специфической экосистеме цивилизации. Простая возможность включить свет в лаборатории начинается с масштабной добычи ресурсов по всему миру, комплекса перерабатывающей их индустрии, «выдыхающей» миллиарды тонн углекислоты в год, и завершается на свалках бытовых, промышленных и специальных отходов, отравляющих живую среду во всём мире. Обострившиеся в процессе познания и развития человека экологические проблемы требуют от нас определённости в вопросе о том, по какой веской причине мы это делаем. Не проще ли найти «гармонию» с природой наподобие животного мира, сознательно отказавшись от такого опасного и для природы, и для нас самих, познания и развития?

Поэтому так важно, и именно во время обострения этих противоречий, разобраться в пред-

назначении «человека» для природы и познания.

1. Описание тезисов статьи. В статье «Эволюционная эпистемология» Карл Раймунд Поппер даёт нам схему развития специфического человеческого познания, находя аналогии в развитии самой жизни. Мы видим познание как систему, действующую в категориях дарвиновского отбора элиминированием ошибок для адекватного приспособления к реальности.

Вторым тезисом статьи у Поппера звучит фраза: «Все организмы — решатели проблем: проблемы рождаются вместе с возникновением жизни» [10], в оригинале: «*All organisms are problem solvers: problems arise together with life*» [11, p. 396]. В контексте тезиса это звучит как констатация идеи о дарвиновском отборе, который сопровождал жизнь с самого её появления и который не оставляет своей работы, переходя в область специфического человеческого познания, связывая познание как нечто идеальное с материальной реальностью.

Прогресс теорий (*TT* — пробные теории, *tentative theories*) изображён на схеме, где критический процесс устранения ошибок (*EE*, *error elimination*) выявляет проблемы (от P_1 к P_2), что является мерой продвижения в познании:

$$P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2.$$

Поппер отмечает роль языка, третий тезис статьи: «Учёному-человеку, такому как Эйнштейн, позволяет идти дальше амёбы владение тем, что я называю специфически человеческим языком. В то время как теории, вырабатываемые амёбой,

составляют часть её организма, Эйнштейн мог формулировать свои теории на языке; в случае надобности — на письменном языке. Таким путём он смог вывести свои теории из своего организма. Это дало ему возможность смотреть на свою теорию как на объект, смотреть на неё критически, спрашивать себя, может ли она решить его проблему и может ли она быть истинной и, наконец, устранить её, если выяснится, что она не выдерживает критики. Для решения такого рода задач можно использовать только специфически человеческий язык» [10]. Специфичность языка состоит в способности создавать объекты, существующие вне организма. Таким образом, мыслящий объект превращается в субъекта, а его теории в объект мышления. Это позволяет элиминировать ошибки без элиминации мыслящего объекта (субъекта) и самому же критически сознавать их, устраняя ошибки в теории. Входя в цикл, схема отражает непрерывную работу познания. В природе же неприспособленный объект сам устраняется, всем своим существом воплощая ошибку. Но здесь важно отметить, что, даже являясь «правильным ответом», биологически эволюционирующий объект ничего не знает о «правильности» или «неправильности», демонстрируя феномен «ошибки выжившего» [12].

2. Появление системы времён. В 5-й части «Язык» Поппер, ссылаясь на Бюлера, называет описательные возможности языка «дескриптивной (репрезентативной) функцией», которая позволяет мыслить не только о существующем в данный момент, но и о несуществующем: «...это есть нечто новое и поистине революционное: человеческий язык может передавать информацию о положении дел, о ситуации, которая может иметь место, а может и не иметь места или быть либо не быть биологически релевантной. Она может даже не существовать» [10].

Ясного указания на такое качество, как появление системы времён в языке, у Поппера нет, но определённно она следует именно из этой «революционной» его особенности. Далее мы видим упоминание о времени в 6-й части статьи под названием «Как развивалась дескриптивная функция языка?»: «...есть одно в высшей степени важное различие между биологическими ситуациями языка пчёл и человеческого языка: дескриптивная информация, передаваемая танцующей пчелой, составляет часть сигнала... полезному здесь и сейчас; передаваемая информация тесно связана с текущей биологической ситуацией. В противоположность этому информация, передаваемая человеческим

языком, может и не быть полезной именно в данный момент. Она может вообще не быть полезной или стать полезной лишь через много лет и совсем в другой ситуации» [10] — это подтверждает нашу догадку о том, что система времён языка прямо следует из свойства дескриптивности языка.

3. Достоинства статьи. Несомненным достоинством статьи Карла Раймунда Поппера «Эволюционная эпистемология» является представление об объективном познании в естественно-научном ключе. Такое рассуждение ценно постольку, поскольку приложимо к проявлениям жизни на примере её развития. Эволюция познания, представленная схемой, хороша как модель, которую саму можно и применять, и критиковать, и таким образом, развивать.

4. Основание для критики. В свете положений «Эволюционной эпистемологии» она, как теория, сама требует критики. В целях развития мы пытаемся найти в ней ошибки, исправить их, получая новую, более приспособленную к реальности теорию. Неполнота схемы Поппера состоит в том, что не определена проблема, с которой всё начинается. Проблема «рождается», но что она собой представляет? Это важно для понимания итогов, к которым идёт цикл. Также Поппером полно охарактеризован специфический человеческий язык, и не случайно: он играет определяющую роль в процессе познания. Но язык не включён в работу схемы. Ему определена слишком узкая роль.

5. Место языка. Язык представлен лишь как орудие критики: «Пятый тезис. В ходе эволюции человека необходимой предпосылкой критического мышления была дескриптивная функция человеческого языка: именно дескриптивная функция делает возможным критическое мышление» [10]. Ограничение языка только сферой критики выводит язык за рамки схемы цикла познания. Хотя и сам Поппер замечает регулярные изменения в языке, в части 8, «Три мира»: «Каждый такой шаг есть языковое новшество, изобретение» [10].

Здесь «новшество» — это любой «новый образ», который можно представить в воображении средствами того или иного языка, чтобы получить возможность понимать явление адекватно реальности. Если у Поппера мысль пояснена примером рядов чисел, то мы рассмотрим, как появился адекватный образ модели атома. Демокрит определял атомы как кусочки материи, имеющие «шероховатость», «остроту» или «гладкость», отчего якобы зависели свойства веществ. Потом была модель «пудинг с изюмом» Томсона, затем планетарная

модель Нагаоки, затем Резерфорда. Но все они при последующей проверке в рамках химии или классической механики содержали неустранимые ошибки, то есть оказывались неадекватными реальности. Только создание квантовой механики, как качественно нового языка, открывшего познанию специфический мир планковских величин, дало возможность адекватно описать модель в рамках квантовой теории атома Бора — Резерфорда. Так появился «образ атома» в нашем воображении, который в виде упрощённой модели на обычном языке представлен как ядро с электронным облаком вокруг него: это та реальность, которую мы до возникновения нового языка не могли увидеть.

Периодически возникающие изменения в языке, или возникновение новых языков позволяют нам предполагать, что и язык должен участвовать в циклической схеме наравне с теорией, открывая новые пространства для теорий. Тогда в какой позиции на схеме должен находиться язык?

6. Определение проблемы. Схема начинается с проблемы: «Все организмы — решатели проблем: проблемы рождаются вместе с возникновением жизни» [10]. Это понятие «проблема» не определено в рассуждении и в продолжение фразы взято как нечто общее, как некое множество «препятствий» на пути развития. Тем не менее мы можем установить единую проблему, пройдя на шаг в рассуждении самого Поппера: «Все организмы — решатели проблем: проблемы рождаются вместе с возникновением жизни» [10]. Что же за проблема родилась с возникновением жизни? До появления жизни в природе не было смерти, имея в виду смерть как прекращение жизни. В отсутствие жизни нечего было прекращать.

Смерть — это единственная наиболее общая проблема для жизни. Все остальные проблемы имеют для жизни значение «препятствия» только в том случае, если могут прекратить её, то есть привести к смерти.

Так мы подкрепляем связь между схемой эволюции теорий Поппера и отбором Дарвина ещё одной аналогией. В обоих случаях эволюции решают не просто какую бы то ни было проблему, а именно проблему смерти, в виде той или иной из её подпроблем.

Организмы в живой природе не имеют недостатка в наличии проблем вокруг себя в виде смертельной опасности, что принуждает их к той или иной изменчивости, поиску приспособленности. Здесь необходимо осознать парадоксальность того, что собственно о проблеме, то есть о смерти живущие

животные не знают, поскольку изолированы от неё отбором: существующие рефлексы, инстинкты, поведенческие программы и тому подобное (далее — реакции животных) — это исключительно «правильные» реакции, так как сформированы элиминированием «неправильных» реакций. Так возникает эффект «ошибки выжившего», описанный Абрахамом Вальдом [12], который характеризуется присутствием только позитивного опыта, и отсутствием опыта неудач по причине физического отсутствия его носителя. Реакции выживших ведут только к выживанию, ограждая их как от соприкосновения с негативным опытом, так и от его понимания.

Человек единственный в живой природе избегает «ошибки выжившего», получая доступ к полной информации о происходящем, поскольку имеет возможность сохранять любой опыт, в том числе и негативный (несуществующий в живой природе), перенося его из прошлого в будущее, будущее осознавая в настоящем — с помощью системы времён языка, вытекающей из дескриптивной функции языка.

Когда у человека появляется возможность сравнивать опыт, ведущий к выживанию, с опытом, приводящим к смерти, то возникает дихотомия нормативно-оценочных категорий. Это позволяет нам выдвинуть предположение, что понимание смерти и есть причина существования таких наиболее общих оценочных категорий, как «добро и зло».

Итак, проблема — это смерть, человек — единственное существо, способное это понять при помощи специфического языка и в виде специфически человеческой реакции формирующее к ней своё отношение в морально-нравственных категориях.

7. Новая схема. Без понимания проблемы невозможно начинать какое бы то ни было решение, как невозможно решать непоставленную задачу. Поэтому язык не может не участвовать в цикле схемы, возникая в самом её начале. Так, без языка математики мы не продвинулись бы ни в классической механике, ни в квантовой, ни в релятивистской. Причём все они стали самостоятельными разделами физики, как бы сформировали специфические языки для решения специфических проблем:

$$L_1 \rightarrow P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow L_2 \rightarrow P_2,$$

где L_1 — язык, позволяющий увидеть проблему; L_2 — новый язык, позволяющий увидеть новые пространства проблем.

В этом случае язык выступает ещё точкой качественных переходов цикла познания. И если нельзя

одним лишь исправлением ошибок в классической механике создать квантовую механику, то можно создать новый язык квантовой механики, открывая для теорий нового качества новую область, адекватную той или иной части реального мира.

Заключение. Эвристика доработанной схемы, учитывающей понимание проблемы и возможность качественных переходов системы с помощью языка, состоит в том, что она раскрывает цель развития и познания человека: это решение проблемы, с которой всё началось.

В живой природе развитие — это попытки избегания смерти. Как мы показали выше, эти попытки не могут быть прогностически целенаправленными, поскольку живая природа не понимает проблемы, отгораживаясь от неё с одной стороны физическим приспособлением к условиям окружающей среды, а с другой построением поведения выживания: условными и безусловными рефлексами, инстинктами, поведенческими программами, дающими возможность избегать смерти. Для иллюстрации здесь подходит пример с оператором подводной лодки из книги Умберто Матураны «Древо познания», который только переставляет рычаги, не осознавая, что в реальности управляет сложной системой [3, с. 120]. Этот пример можно спроецировать на поведение колоний муравьёв, пчёл, стайных животных. Сколь бы ни были их системы сложны, но они не понятны самим муравьям и пчёлам. У них нет планов муравейников или карт полётов. Обучение операторов идёт за счёт того, что природа имеет огромное количество попыток, чтобы нащупать правильный порядок «переключения» всех «рычагов». Неправильные «переключившие» операторы эволюционно гибнут, а правильные знают только порядок переключения рычагов и больше ничего. Так живая природа обходится без осознания цели собственного развития. Но этот вариант развития не рационален, требует сотни миллионов лет на слепой перебор вариантов [4], он может оказаться в изолированных друг от друга «коридорах решений» филогенетического древа, где исключительно редки горизонтальные переносы генов, то есть переходы «с ветки на ветку». Иногда перебор вариантов заходит в эволюционный тупик, погибая, так и не нащупав «правильный порядок», как в случае с трилобитами [3, с. 94].

Человек же, получив язык и теорию генетической инженерии (к примеру), уже может делать переходы по древу эволюции — осуществляя межвидовой перенос информации там, где есте-

ственным путём природа это сделать не сможет ни за какое время, или конструируя необходимую генетическую информацию *de novo*, или создавая свой формат информации [7]. Например, рекомбинантные штаммы бактерий *Echerichia coli* нарабатывают не только вещества типа антибиотиков или пребиотиков, но и неспецифические для них белки, например, составляющие человеческого инсулина. Эволюционно бактерия никогда не получит возможность продуцировать человеческий белок четвертичной структуры, так как находится по времени сильно раньше на эволюционном древе и физически не имеет ряда механизмов, приобретённых последующими «шагами эволюции» вплоть до человека. Человек может свести такие далёкие друг от друга ветви эволюции, произвольно оперируя кусками генетической информации. Если природа приспособливает виды только к текущему состоянию окружающей среды, следствием чего в истории насчитывается 5 больших и 20 малых вымираний, то человеку известны проблемы экологии, в решении которых он уже принимает участие, шире — проблемы эволюции планет или звёзд, которые можно будет решать на определённом уровне развития. Всё это в интересах продолжения жизни.

Вот для чего живой природе «нужен» человек (не в телеологическом смысле): если природа развивается, чтобы только избежать проблемы, то человек с помощью познания движется к её разрешению.

В итоге нашего рассуждения можно сказать, что именно способность понимать смерть как проблему, формировать отношение к ней («добро и зло»), втягивает человека в цикл познания и развития, результатом которого будет решение проблемы. Интересно, что такую же логику мы видим в стихе 22 главы 3 Книги Бытия: «И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простёр он руки своей и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно» [10].

Таким образом понимание смерти как проблемы можно считать элементом, качественно отличающим человека от всего живого, о котором упоминает Карл Ясперс [9, с. 32].

Получая демаркацию «человека», мы можем уточнить понимание «самотрансцендентности», к которой приходит Поппер в выводе своей статьи: «Вот эта самотрансцендентность, этот выход за пределы самих себя и кажется мне самым важным фактом всей жизни и всей эволюции...»

[10] — где выход явления за свои рамки, переход в другое качество в процессе развития касается и самого человека.

То есть самотрансцендентность возможна не только в идеальном мире культур и наук, а в реальности. Здесь можно усмотреть аналогию с русским космизмом. Но Николай Фёдорович Фёдоров не связывает, а отождествляет зло со смертью «Жизнь есть добро; смерть есть зло» [8, с. 558]. Я же считаю, что «добро и зло» — это не «жизнь и смерть», а дихотомия «отношения к смерти». В этих категориях жизнь непосредственно не участвует. Она как бы смотрит на них со стороны. Поэтому, выходя в мир бессмертия, за рамки «добра» и «зла», мы вынуждены будем отменить не только «зло», но и «добро», при этом не отменяя жизнь. Это же обстоятельство выведет на первый план категории, серьёзно ограниченные сегодня трагедией смерти: это любовь, счастье и творчество.

Если мы приходим к выводу, что «добра» и «зла» нет как для животных, так и для «богов», то человек находится между ними, имея возможность сделать шаг в ту или иную сторону.

К сожалению, наука, разрушая веру в религиозно-метафизический ответ на проблему смерти, сама прямого ответа не даёт. Так появляются явления декаданса, гедонизма, аморализма — как символический шаг «назад», своего рода попытка «забыть» о смерти. Научиться жить в моменте, сосредоточиться на яркости эмоций и силе переживаний, уйти от историзма и идеологий, да и от мыслительной деятельности вообще. То есть в каком-то смысле снова стать животным. Эти мотивы прослеживаются на любом уровне культуры и искусства. Начиная с мягких форм, например, в романе «Альгист Данилов» Владимир Орлов тонко высмеивает «хлопобудов» — людей, тщетно и комично

«хлопочущих о будущем». До феномена перехода андеграундных течений в мейнстрим, когда на территории обесценной лексики проявляется горькое разочарование наших современников во всём человеческом. Наиболее мотивированные и развитые чувствуют потерю цели развития. Вот откровения высоко подготовленных лицейстов и олимпиадников: «Непрерывная интеллектуальная деятельность, амбиции, знания, бессонные ночи. Было тяжело, но мы видели перед собой ясную цель... Мы привыкли к интенсивной учёбе, где каждый день приходилось в той или иной форме доказывать свой прогресс...» После поступления в вузы: «Важные предметы проходили без экзаменов и давались неоправданно легко. Я не чувствовала никакого развития. Мне казалось, что я постоянно деградирую... Дело не только в качестве обучения, но и в общей атмосфере полной умственной разрухи... Университет, он в каком-то смысле похож на вокзал. Вы все едете в каком-то направлении и ненадолго встретились. Главное в этом вокзальном беспорядке — не потерять себя» [5]. Развиваются направления, постулирующие системное самоограничение: «Главная идея биоэтики гласит — не всё то, что возможно технически, правильно с моральной точки зрения» [1, с. 105].

Найти другой выход: не к животным, в самоограничение и деградацию, а к Новому человеку, Сверхчеловеку, обосновать важность и необходимость познания как развития к самотрансцендентности. Самотрансцендентность человека здесь означает рациональное решение проблемы смерти, причём как в интересах человека, так и в интересах живой природы в целом. В этом, на мой взгляд, сегодня состоит предназначение философии для науки и общества, потерявших образ будущего, дерзость идей и достоинство целей.

Список литературы

1. Агеева, Н. А. Биоэтика как новое синтетическое направление современной науки / Н. А. Агеева // Гуманитар. и социал. науки. — 2012. — № 6. — С. 100–108.
2. Бытие: Первая книга Моисеева / ред. от 2000 г.; синодальный перевод РПЦ МП. — URL: <http://patriarchia.ru/bible/gen/3/#gen-3.22>.
3. Матурана, У. Р. Древо познания. Биологические корни человеческого понимания / У. Р. Матурана, Ф. Х. Варела; пер. с англ. Ю. А. Данилова. — М.: Прогресс-Традиция, 2001.
4. Наймарк, Е. Ускоренная эволюция бактерий происходила 3 млрд лет назад / Е. Наймарк // Некоммерческий научно-популярный проект «Элементы большой науки». — URL: https://elementy.ru/novosti_nauki/431488/Uskorennaya_evolyutsiya_bakteriy_proiskhodila_3_mlrd лет_nazad.
5. Нам там не место. Почему студенты-отличники бросают вузы после первой сессии // Новая газета. — 2019. — 10 июня. — URL: <https://novayagazeta.ru/articles/2019/06/09/80831-nam-tam-ne-mesto>.
6. Панчин, А. Ю. Зачем науке философия? / А. Ю. Панчин. — URL: https://vk.com/wall187756_187823

7. Панчин, А. Ю. Какие возможности даёт изменение алфавита ДНК? / А. Ю. Панчин // Популярная механика. — URL: <https://www.popmech.ru/science/54684-novaya-azbuka-zhizni/>.
8. Фёдоров, Н. Ф. Сочинения / Н. Ф. Фёдоров. — М. : Мысль, 1982. — 709 ч.
9. Ясперс, К. Общая психопатология. / К. Ясперс. — М. : Практика, 1997. — 1056 с.
10. Поппер, К. Р. Эволюционная эпистемология / К. Р. Поппер / сост. Д. Г. Лахути, В. Н. Садовского, В. К. Финна; пер. на русский язык Д. Г. Лахути // Гуманитарный портал. — URL: <https://gtmarket.ru/laboratory/expertize/4708>.
11. Popper, K. Evolutionary Epistemology / K. Popper ; eds. G. Tarozzi, A. van der Merwe // Open Questions in Quantum Physics. Fundamental Theories of Physics. — 1985. — P. 395–413. — URL: https://doi.org/10.1007/978-94-009-5245-4_27.
12. Wald, A. A Method of Estimating Plane Vulnerability Based on Damage of Survivors / A. Wald // Statistical Research Group, Columbia University: reprint from July 1980. — Center for Naval Analyses. — 1943.

Сведения об авторе

Василевский Валентин Валентинович — магистрант кафедры иммунохимии Химико-технологического института по направлению молекулярная биотехнология и биоинженерия, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина. Екатеринбург, Россия. 3283527@mail.ru

Научный руководитель: Кудряшов Иван Сергеевич, кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии и политологии Института философии и права Новосибирского государственного университета. Новосибирск, Россия. i.kudriashov@g.nsu.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 5 (439).
Philosophy Sciences. Iss. 56. Pp. 82–88.*

THE MISSING ELEMENT OF POPPER'S EVOLUTIONARY EPISTEMOLOGY SCHEME

V.V. Wasielewski

Ural Federal University, Ekaterinburg, Russia. 3283527@mail.ru

The article is dedicated to the problem of defining a human being. The research is based on the article “Evolutionary epistemology” by Karl Raimund Popper. A critical analysis of Popper’s theses and scheme for the evolution of theories is being conducted. The importance of the emergence of the system of tenses as a consequence of the descriptive function of the language is noted. The problem with which the cycle of development of life and knowledge begins is revealed. The language is included in the scheme proposed by Popper. As a result of the discussion, a key element of the essence of man that distinguishes him from animals is revealed: understanding the problem of death. This understanding makes it possible to relate oneself to the problem, which is the reason for the existence of the most General evaluation categories: “good” and “evil”. This is how a man can define the goal of development: overcoming the problem. In contrast to nature, the development of which is aimed at avoiding the problem. But having achieved the goal, a human will go beyond himself as a phenomenon defined by an understanding of the problem. In this case, self-transcendence is a man’s transition to a new level. The role of philosophy in the processes of self-transcendence occurring in modern society is discussed.

Keywords: *human; epistemology; anthropology; development; death; good and evil; Popper; self-transcendence.*

References

1. Ageeva N.A. (2012) *Gumanitarnye i social'nye nauki* [Humanities and social Sciences], no. 6, pp. 100–108. [in Rus].
2. Bytie: Pervaya kniga Moiseeva [Book of Genesis], available at: <http://patriarchia.ru/bible/gen/3/#gen-3.22>, accessed 11.11.2019. [in Rus].
3. Maturana U.R., Varela F.H. (2011) *Drevo poznaniya. Biologicheskie korni chelovecheskogo ponimaniya* [Tree of knowledge. The biological roots of human understanding]. Moscow, Progress-Tradiciya. 224 p. [in Rus].

4. Najmark E. Uskorennaya evolyuciya bakterij proiskhodila 3 mlrd let nazad [The accelerated evolution of bacteria took place 3 billion years ago]. *Nekommercheskij nauchno-populyarnyj proekt «Elementy bol'shoj nauki»* [Non-commercial popular science project “Elements of big science”]. Available at: https://elementy.ru/novosti_nauki/431488/Uskorennaya_evolyutsiya_bakteriy_proiskhodila_3_mlrd_let_nazad, accessed 11.11.2019. [in Rus].
5. Nam tam ne mesto. Pochemu studenty-otlichniki brosayut vuzy posle pervoj sessii (2019) [We don't belong there. Why do excellent students drop out of universities after the first session]. *Novaya Gazeta*, 10 June, available at: <https://novayagazeta.ru/articles/2019/06/09/80831-nam-tam-ne-mesto>, accessed 11.11.2019. [in Rus].
6. Panchin A.Yu. Zachem nauke filosofiya? [Why does science need philosophy?], available at: https://vk.com/wall187756_187823, accessed 11.11.2019. [in Rus].
7. Panchin A.Yu. Kakie vozmozhnosti daet izmenenie alfavita DNK? [What are the possibilities of changing the DNA alphabet?]. *Populyarnaya mekhanika* [Popular mechanics]. Available at: <https://www.popmech.ru/science/54684-novaya-azbuka-zhizni/>, accessed 11.11.2019. [in Rus].
8. Fyodorov N.F. (1982) *Sochineniya* [Essays]. Moscow, Mysl'. 709 p. [in Rus].
9. Yaspers K. (1997) *Obshchaya psihopatologiya* [General psychopathology]. Moscow, Praktika. 1056 p. [in Rus].
10. Popper K.R. Evolyucionnaya epistemologiya [Evolutionary epistemology]. *Gumanitarnyj portal* [Humanitarian portal], available at: <https://gtmarket.ru/laboratory/expertize/4708>, accessed 11.11.2019. [in Rus].
11. Popper K. Evolutionary Epistemology. Edited by: Tarozzi G., van der Merwe A. *Open Questions in Quantum Physics. Fundamental Theories of Physics*, Springer, vol 10, pp. 395–413, https://doi.org/10.1007/978-94-009-5245-4_27.
12. Wald A. (1980) *A Method of Estimating Plane Vulnerability Based on Damage of Survivors*. Statistical Research Group, Columbia University, reprint from July. Center for Naval Analyses, 1943.

МОНОГОРОД В ПРАВЕ И СОЦИУМЕ

А. Ю. Томилов¹, В. В. Чуприн²

¹Российский университет правосудия, Уральский филиал, Челябинск, Россия

²Магнитогорский государственный технический университет имени Г. И. Носова, Магнитогорск, Россия

Рассматриваются моногорода как объекты, индивидуализирующиеся по основаниям взаимосвязи его социума и сложившейся в нём хозяйственной деятельности с выявлением элементов аберрации от классически сложившегося представления о городе (полисе). В процессе исследования был выработан и предлагается новый подход к их видовой классификации.

Ключевые слова: моногород, территория опережающего развития, социум.

Появление и закрепление термина «моногород» связано с необходимостью осуществить характеристику муниципальных образований городского типа по общим для них социально-экономическим признакам, при этом объединяющим признаком является наличие неблагоприятной экономической ситуации [12, с. 74].

Следует отметить, что использование любого понятия связано с необходимостью его точной идентификации, исключающей смешение соответствующего объекта с аналогичным, а в силу отсутствия легальной дефиниции соответствующий объект можно определить через выделение существенных признаков или критериев. Основным признаком является отнесение объекта к муниципальным образованиям. Это закреплено в Постановлении Правительства № 709 при определении критериев отнесения муниципалитетов к моногородам во взаимосвязи с их социально-экономическим положением¹. А также указаны критерии, определяющие понятие «моногород»:

1. Наличие правового статуса городского округа или городского поселения.
2. Население округа должно превышать три тысячи человек.
3. Работники одной из организаций на территории муниципалитета, которые осуществляют определённый вид экономической деятельности, должны составлять не менее 20 % от общего количества трудоспособных.
4. Градообразующая организация осуществляет хозяйственное производство в области добычи

¹Постановление Правительства РФ от 29.07.2014 № 709 «О критериях отнесения муниципальных образований Российской Федерации к монопрофильным (моногородам) и категориях монопрофильных муниципальных образований Российской Федерации (моногородов) в зависимости от рисков ухудшения их социально-экономического положения».

полезных ископаемых (кроме нефти и газа) или осуществляет промышленную деятельность.

Отнесение муниципального образования к категории «моногород» связано с необходимостью учёта временного элемента, так как в перечень соответствующих образований могут попасть города, имеющие перечисленные признаки моногорода на момент составления данного перечня, а именно на 2014 г. Города, имеющие не менее сложное положение, но формально на соответствующий момент не отвечающие всему набору критериев, в него не попали.

Так, в Челябинской области до 2009 г. были закрыты все шахты, которые являлись градообразующими предприятиями для Копейска и Еманжелинска, а в Пермском крае последняя угольная шахта в Кизеле была закрыта в 2002 г. Данные города утратили свои градообразующие предприятия до принятия соответствующего перечня, что дало формальное основание не включать их в перечень даже при кризисном положении городской экономики.

Попадание в перечень моногородов предоставляет даёт ряд преференций и, главное, возможность осуществления ряда мероприятий, направленных на оздоровление социально-экономической ситуации в городе. Под этим понимается выделение бюджетных дотаций и субвенций, а также предоставление налоговых преференций бизнесу [1, с. 4] и включение субъектов предпринимательства в федеральные и региональные программы развития.

Так, на территории моногородов в соответствии с законом № 473-ФЗ от 29.12.2014² планируется создание одноимённых территорий, так называемых

²Федеральный закон от 29.12.2014 № 473-ФЗ «О территориях опережающего социально-экономического развития в Российской Федерации».

мых ТОСЭР, которые будут создаваться и на территориях ЗАТО¹.

На основании анализа информации выстраивается представление об объекте «моногород». Критериями отнесения населённого пункта к моногороду являются следующие характеристики:

- статус муниципального образования городского типа;
- население свыше трёх тысяч человек;
- наличие градообразующего предприятия, на котором занято более 20 % населения соответствующего муниципального образования.

Вышеуказанные характеристики относятся к разряду социально-экономических показателей в их количественном выражении.

Данные показатели также используются для более детальной классификации моногородов по признакам социально-экономического благополучия.

Дополнительными характеристиками моногорода являются социально-экономические показатели его хозяйственной деятельности, как это предусматривает Постановление Правительства РФ от 29.07.2014 № 709².

Указанное постановление предусматривает три категории моногородов:

1. Города со сложным социально-экономическим положением. Критерии отнесения к ней:

- а) прекращение производственной деятельности и (или) осуществление процедуры несостоятельности (банкротства) в отношении градообразующей организации муниципального образования;
- б) предполагается увольнение более 10 % работников из градообразующей сферы;
- в) конъюнктура рынка градообразующей организации носит отрицательную динамику;
- г) суммарный объём безработицы в 2 раза превышает средний по стране;
- д) опросы населения фиксируют социально-экономическую ситуацию как неблагоприятную.

2. Города с риском негативного ухудшения экономического положения. Показатели:

- а) единовременное увольнение более 3 % работ-

ников основной хозяйственной организации города;

- б) уровень безработицы выше, чем в целом по стране.

3. Моногорода отличающиеся стабильностью социально-экономической ситуации. Показатели:

- а) стабильность в производственной деятельности;
- б) не планируется массовых увольнений работников;
- в) уровень безработицы не превышает соответствующий по стране;
- г) социально-экономическая ситуация оценивается населением как благополучная.

Определяющими критериями для категориальной классификации видов моногородов выступают внешние проявления социально-экономических процессов, происходящих в оцениваемом муниципальном образовании. Это хозяйственная деятельность основного градообразующего предприятия и отсутствие планов о массовом сокращении работников на нём, показатели официально регистрируемой безработицы на территории соответствующего муниципального образования и результаты социологических опросов, содержащих в себе субъективные оценочные суждения населения о социально-экономической ситуации на соответствующей территории.

Правомерно констатировать, что основными показателями выступают макроэкономические показатели, под которыми традиционно понимают числовые показатели, которые используются для характеристики экономического состояния на определённой территории. Однако в рамках исследования следует обратить внимание на элемент, присутствующий во всех трёх группах, — это социологические опросы, а их проведение возложено на службу охраны РФ. Данные опросы можно выделить в отдельную категорию, которая в рамках экономических оценок соотносится с понятием микроэкономических показателей. Этот показатель влияет на принятие лицом индивидуального решения в рамках своего экономического поведения. Относительно социальных составляющих, которые всегда присутствуют и взаимосвязаны с экономическим поведением субъекта, указанный показатель свидетельствует о предполагаемых ожиданиях индивида на фоне существующих социально-экономических процессов. Одновременно с этим в своей совокупности это свидетельствует о состоянии социума, которое окружает человека.

Существенным моментом, который, на наш взгляд, выпадает из перечня избранных оценочных

¹ Распоряжение Правительства РФ от 29.07.2014 № 1398-р (ред. от 08.08.2019) «Об утверждении перечня монопрофильных муниципальных образований Российской Федерации (моногородов)».

² Постановление Правительства РФ от 29.07.2014 № 709 «О критериях отнесения муниципальных образований Российской Федерации к монопрофильным (моногородам) и категориях монопрофильных муниципальных образований Российской Федерации (моногородов) в зависимости от рисков ухудшения их социально-экономического положения».

показателей, является то, что социум нельзя рассматривать в статике на момент проводимого социального среза. Социум — это всегда динамика, и в рамках этой динамики необходимо проследить, выявлять и оценивать исторически сложившиеся на определённой территории в рамках отдельной социальной общности формы деятельности, которые определяют и оправдывают существующую действительность и бытие индивида. Именно этот элемент оценки выпадает в рамках оценочной деятельности и последующей видовой классификации моногородов как объектов общественных отношений.

В рамках формирования представлений о моногороде как объекте права следует обратить внимание на индикационные особенности, которые выделяют исследователи, обращающиеся к данному вопросу.

А. А. Козодубов в своей статье «Правовое регулирование местного самоуправления в моногородах» говорит и том, что создание моногородов связано с особенностями индустриального этапа развития российского общества, доминированием какого-то одного производства на отдельной территории, а также с особенностями исторического развития России, в рамках которого государственные усилия были направлены на создание определённых видов промышленности и в основном оборонного значения [7, с. 34–35]. В. А. Жилина, уточняя составляющие, лежащие в основе экономики моногорода, акцентирует внимание на том, что его хозяйственная составляющая ориентирована на выпуск только определённой продукции, которая была востребована в момент создания города [6, с. 34]. Аналогичные тенденции имели место и в других странах, которые также сталкиваются с аналогичными проблемами, и на этой основе у них формируются различные проектные подходы с целью решения проблем моногородов [16, с. 25–26].

Одним из элементов, который необходимо принимать во внимание при оценке моногорода и их возможной классификации с целью выработки механизма решения их проблем, является оценка его человеческих ресурсов как в количественном, так и в качественном аспекте [8, с. 46]. Это не только уровень профессиональной подготовки, но и, что очень важно, социальные ориентиры и устремления населения города, его менталитет и мировосприятие. Данный фактор в определённой степени согласуется с требованием оценки общественной ситуации по результатам социологических опро-

сов. Как уже отмечалось, их проведение возложено на Федеральную службу охраны Российской Федерации.

На наш взгляд, это наиболее сложный структурный элемент, так как результаты социологического опроса во многом прогнозируются и коррелируются исходя из содержания задаваемых вопросов. В связи с этим интересно исследование С. С. Рожневой, которая в рамках оценки электоральной активности жителей Пудож (Карелия) попыталась найти взаимосвязь между политической активностью горожан моногорода и его экономическим положением [15]. Следует обратить внимание, что данный моногород возник на месте старого городского поселения. В 1913 г. город насчитывал 2 800 жителей, и их основными занятиями были рыболовство, лесозаготовка и добыча отделочного камня для Санкт-Петербурга. Рост населения в период XX в. обеспечивался за счёт увеличения хозяйственной деятельности в сфере лесозаготовок. Градообразующим предприятием после череды реорганизаций являлось ООО «Пудожлеспром», которое было ликвидировано в 2011 г. Максимального количества жителей город достиг в 1992 г., когда он насчитывал 11 700 человек, а в 2019 г. осталось 8 718 человек. Город включён в список моногородов с наиболее сложным социально-экономическим положением. Отражением этого является снижение электоральной активности населения, когда явка на выборы установилась в диапазоне от 14 до 36 % от численности избирателей. Низкая электоральная активность находит своё отражение в отрицательной динамике сокращения населения, стремлении молодёжи покинуть город, ориентации трудоспособного населения на работу вне города вахтовым методом, потери интереса к проживанию в нём.

Более серьёзная ситуация сложилась в Воркуте. Город возник с момента начала добычи угля в 1937 г. Максимальная численность населения была в 1991 г. — 117 000 человек, но в 2017 г. официально осталось только 58 000 человек, и снижение носит лавинообразный характер. Однако город отнесён к категории моногородов, в которых только имеются риски ухудшения социально-экономического положения.

Другой северный город, Никель, в 1989 г. насчитывал 21 838 человек, а в 2019 г. только 11 244 человека. Он также отнесён к городам, в которых возможен риск ухудшения существующей социально-экономической ситуации.

Сравним указанные города. Город Пудож относится к первой категории, а последние два —

ко второй. Оценим убыль населения. Город Пудож показывает меньшую динамику убыли населения, чем Воркута и Никель, однако последние считаются более благополучными. Правомерен вопрос, а почему? Анализ дополнительной социально-экономической информации даёт следующую картину. В Воркуте градообразующее предприятие ПАО «Воркутауголь», которое в 2013 г. произвело 7,9 млн т товарной продукции, в 2016 г. — 5,8 млн т, в 2019 г. — 4,6 млн т. Тем самым мы видим стабилизацию экономических показателей. Это характеризует и градообразующее предприятие горно-металлургический комбинат «Печенганикель», чьи показатели с 2013 г. отклоняются лишь незначительно, оставаясь практически неизменными. Таким образом, стабилизация промышленности на новых низких экономических показателях нивелируется соразмерной убылью населения, что обеспечивает сбалансированность социально-экономического положения моногорода.

Тем самым можно зафиксировать, что в городе ситуация не улучшается, а наблюдаются элементы стагнации и одновременно идут процессы адаптации населения к негативным социально-экономическим факторам [2, с. 27]. Подобная ситуация начинает устраивать социум, и он спокоен, что и фиксируют опросы общественного мнения.

Анализ составляющих понятие моногород и составляющих его структурных элементов приводит нас к заключению о допустимости выделения у моногородов единого обобщающего признака, который даёт представление о них не только как о поселениях с особыми социально-экономическими характеристиками, но и отображает их существенные черты. Современные моногорода России можно охарактеризовать термином — *дериват* (лат. *dexivatus* — отведённый), или производный от первичного. Использование данного термина допустимо в силу того, что моногород дистанцируется от своих первоначальных характеристик, каким он был в прошлом и для чего существовал. Требуется осознание и оценка того объекта, что мы имеем на сегодня, и как итог — корреляция представлений социума о своём городе. Следует отметить, что моногород отличен и от первоначального стандарта города как центра промышленности, торговли и культуры. В случае моногородов мы видим процесс утраты функций, присущих классическому городу, он был перестроен под определённые узкоспециализированные функции и рассматривался только как элемент некоего плана, которого на сегодня уже нет. В силу этого

возникла потребность модификации его социально-экономической структуры и коррекция жизни его социума.

В Челябинской области 30 городов, из них официально признанных моногородом — 16. Среди оставшихся можно выделить города, которые никогда не имели признаков моногорода: Кыштым и Троицк. Именно они, несмотря на сложную экономическую ситуацию, частичную потерю населения, продолжают нормальное функционирование как экономические центры территорий. В Пермском крае аналогичное положение у Кунгура, который в отличие от депрессивного Кизела не теряет своего значения, так как в основе его экономики находятся малые предприятия, которые в совокупности составляют 70 % его экономики.

Моногород должен выйти из тупика заикленности на отдельном виде хозяйственной деятельности. Это видно на примере анализа развития Нязепетровска Челябинской области. Он был основан в 1774 г., в 1939 г. население города составляло 13 000 человек, пик развития — 1957 г., когда население достигло 22 497 человек, затем последовало снижение: в 1992 г. — 16 900 человек, в 2017 г. — 11 752 человек, в 2019 г. — 12 437 человек. Население города стабилизируется на довоенном уровне, на том периоде когда отсутствовал резкий рост промышленного производства для удовлетворения военных потребностей и экономическая деятельность была ориентирована на исторически сложившиеся формы хозяйствования.

Анализ ситуации, складывающейся в различных моногородах, позволяет выделить ряд существенных характеристик, по которым их можно классифицировать. Так, отдельные города исторически формировались в сложившейся среде, социум данного моногорода территориально привязан к нему в силу давности и традиций, и эту связь невозможно одномоментно разорвать. Другая ситуация складывается при создании города на новом месте, когда всё население пришлое и готовое при изменении первоначальных условий уехать, а оставшиеся приспособляются к изменившимся реалиям.

Вышеприведённое сравнение указывает на различие в отношении социума отдельной территории к происходящим событиям. Это может быть уход, разрыв или длительный поиск выхода из сложившегося положения при сохранении связей с исторической территорией.

Субъективный фактор в положении моногорода является во многом определяющим, так как

в зависимости от профессионального состава населения, уровня его подготовки и востребованности, а также его готовности к переквалификации и переобучению зависит возможная модель дальнейшего развития моногорода, в том числе и создание в нём ТОСЭР (территорий опережающего социально-экономического развития). Так, в Челябинской области из пяти ТОСЭР созданных в моногородах, три функционируют в городах, относимых к ЗАТО (закрытые административно-территориальные образования). Во многом это объясняется тем, что в существующих ЗАТО совокупный человеческий капитал, находящийся на этих территориях, в состоянии решать многофункциональные задачи и обладает высоким интеллектуальным потенциалом. В других случаях влияние человеческого фактора сводится к бегству с токсичной территории или переориентацией на работу вахтовым методом при сохранении привязки к территории.

Возвращаясь к вопросу классификации моногородов и оценивая различные ситуации, в которых они существуют, можно констатировать, что, по мнению большинства исследователей, разница между вышеуказанными критериями основывается на выборе предполагаемых мер государственной поддержки. Их анализ даёт возможность моделирования сценария возможного социального эффекта от осуществления возможных инвестиционных проектов и предполагаемых расходов средств государственного бюджета [14, с. 257].

Однако при этом возникает вопрос о принципах отнесения моногорода к определённой группе, что обуславливает возможный сценарий его будущего развития. На наш взгляд следует изменить выбор элементов, которые должны свидетельствовать о необходимости оказания тому или иному моногороду необходимой помощи и поддержки. Для этого необходимо осуществить переоценку понятия моногород, развитие которого, по мнению Н. А. Улякиной, во всех случаях должно основываться на анализе различных элементов, которые образуют его среду существования [17, с. 28].

Указанными элементами следует считать особенности исторического развития города, причины его возникновения и основной вид экономической деятельности, оценку ресурсов окружающей территории, его географическое положение и транспортную доступность, экологический компонент, качество человеческих и трудовых ресурсов. Использование указанных показателей позволит уйти от критериев, направленных исключительно на вы-

явление кризисных проявлений экономического характера и стремление к купированию негативных социально-политических последствий ухудшения экономической ситуации без программы долговременного стабильного развития, которая основывается на востребованности предлагаемых соответствующей территории товаров и услуг.

Критерии оценки состояния общественной среды моногорода, которая, по мнению учёных [5, с. 33], должна стать локомотивом развития, уже нашли своё отражение в законодательстве, в рамках которого предлагается создание специальных правовых режимов для отдельных городов. Закон предусматривает государственную поддержку территорий опережающего социально-экономического развития, на которых должен быть установлен особый правовой режим предпринимательской деятельности и имущественных отношений, а также создаваться условия для ускорения инвестиционных и инновационных отношений [1, с. 4]. Так, В. А. Щербаков при анализе особенностей формирования территорий опережающего социально-экономического развития отмечает, что соответствующие зоны опережающего развития имеют определённую целевую установку, которая закладывается в сферу их экономической, хозяйственной деятельности [20, с. 25]. В основе создания данных особых территорий это привлечение дополнительных инвестиций, но инвестиции должны носить долговременный характер и, соответственно, необходим учёт множества факторов, которые обеспечат их долговременный социально-экономический эффект.

Как отмечает Н. В. Кузнецова, монопрофильные города имеют специфику, основанную на предыдущей специализации и соответствующую обслуживаемой инфраструктуре [9, с. 60]. Это необходимо учитывать при формировании возможного плана развития города. Один из таких факторов — развитие инвестиций и поддержка малого бизнеса, что является одним из проявлений национальной стратегии безопасности и направлено на максимальное вовлечение населения в производственную сферу деятельности [3, с. 41]. Следует учитывать, что развитие каждой территории имеет свою специфику развития [11, с. 35].

Однако выбор соответствующей программы развития и объёмы льгот должны быть оправданы с точки зрения их целесообразности и прогнозирования тех положительных результатов, которые могут быть получены от их введения [19]. Так, Р. М. Усманова, анализируя особенности создания

территорий опережающего социально-экономического развития, указывает, что их создание может в определённой степени привести к ограничению полномочий местного самоуправления в пользу региональных властей [18, с. 56]. Аналогичные опасения высказывает и В. Ю. Лукьянова [4, с. 80–106]. Элемент планирования в этой сфере отношений принципиально важен, на что обращает внимание Д. В. Кукелко при анализе особенностей развития отдельных муниципальных образований, задействованных в программах развития [10, с. 40]. Отмечается, что возможная ошибка в планировании ведёт к потере инвестированных в проект средств, которые, как правило, являются бюджетными.

На основании оценки указанных составляющих предлагается выделить три группы моногородов, условно именуя их полисы:

- 1) полис-изолят;
- 2) ксенополис;
- 3) персистентный полис.

• Полис-изолят (фр. *isolate* — отдельный) — в основу существования положен фактор специального предназначения, так как отдельные города строились исключительно для выполнения определённого государственного задания, как правило, связанного с деятельностью оборонно-промышленного комплекса и реже иной деятельностью: научной, транспортной и другой. Данные моногорода не связаны с окружающей территорией, выполняют задания федерального центра и полностью зависят от него. Пример — Снежинск, Трехгорный, Лесной и др. Они будут существовать, пока существует потребность в их деятельности по обслуживанию ВПК.

• Ксенополис (гр. *ksenos* = чужой) — появляется в силу определённой хозяйственной необходимости и не взаимосвязан с окружающей территорией длительным историческим взаимодействием. Подобные города призваны быть центрами добычи отдельных видов природных ископаемых и(или) их переработки: Воркута, Никель или не включённый в список Кизел. Создание и функционирование данных городов основывалось на господствующей в советский период времени экономической модели планового хозяйствования. Они были призваны обслуживать глобальную хозяйственную деятельность советского государства и в момент его крушения оказались невостребованными в новых рыночных условиях. Главной проблемой является то, что эти моногорода не связаны с окружающей территорией, так как они только используют на ней строго огово-

рённые ресурсы. Они — гости и, как гости, могут исчезнуть в тот момент, когда исчезает потребность в их деятельности, или ресурсы, ради которых они созданы, будут исчерпаны, однако они могут сохраниться, если изменят тип своего хозяйства.

• Полис персистентный (лат. *persistere* = пребывать, оставаться) — это более сложное образование, существующее длительное время, но именно в силу длительности своего существования подобный полис переживает несколько этапов своей эволюции и на сегодня оказывается в кризисной ситуации. При этом он имеет запас прочности, обусловленный наличием связи с окружающей территорией, присутствием исторического наследия и желанием его социума сохраняться в нём. Характерной особенностью таких моногородов является то, что они длительное время органично вписывались в существующую среду, но им необходимо изменить структуру своего хозяйства с тем, чтобы более полно учитывать потребности окружающей территории и конъюнктуру рынка, тем самым обеспечив новый вид хозяйственной деятельности и условия для трудоустройства населения. Необходимо учитывать также и элемент идентичности, который уже был сформирован в процессе длительного социокультурного развития [13, с. 23]. Такие моногорода имеются в стране: это и древний Тутаев, Кондопога, Нязепетровск и др. В силу исторических и иных привязок данные моногорода будут существовать и далее, но требуется содействие в корректировке их хозяйственной деятельности, что предположительно приведёт к изменению количества жителей и видов их деятельности.

Предложенный подход по видам классификации моногородов как объектов права сосредоточен на таких оценочных категориях, как учёт предыдущего периода развития города, качественные и количественные показатели населения моногорода, наличие структурированных экономических взаимосвязей хозяйствующих субъектов, расположенных в нём, с окружающей город территорией и его общим географическим положением, социально-экономическими потребностями населения, экологической ситуацией и востребованностью предлагаемых моногородом товаров и услуг на внешних рынках.

Предложенный квалификационный подход направлен на целостную оценку положения моногорода, и его основная цель — не купирование негативных последствий структурных изменений

экономики с использованием административного ресурса, а поиск выхода из сложившейся ситуации с определением конечной цели, под которой понимается выбор дальнейшего пути развития моногорода и/или прекращение его существования.

Список литературы

1. Бойко, Н. Н. Налогово-правовое регулирование территорий опережающего социально-экономического развития в моногородах / Н. Н. Бойко // *Налоги*. — 2017. — № 5. — С. 3–8.
2. Башкирова, Н. Н. Промышленность моногородов как фактор дестабилизации экологической безопасности страны / Н. Н. Башкирова, С. Н. Лесовая // *Миграц. право*. — 2017. — № 4. — С. 24–27.
3. Горохова, С. С. Устойчивое развитие национальной финансовой системы как фактор обеспечения экономической безопасности Российской Федерации / С. С. Горохова // *Банков. право*. — 2019. — № 3. — С. 38–44.
4. Государственно-правовые основы ускоренного развития Дальнего Востока России : монография / Л. В. Андриченко, М. М. Баранчикова, К. М. Беликова и др. ; отв. ред. Ю. А. Тихомиров. — М. : ИЗИСП, 2018. — 301 с.
5. Егорова, А. А. Правовой режим инвестиционной деятельности отдельных территорий в рамках регионального развития / А. А. Егорова // *Юрист*. — 2019. — № 5. — С. 28–34.
6. Жилина, В. А. Онтологический анализ феномена «моногород» / В. А. Жилина // *Художественная культура и трансформация индустриального менталитета в условиях моногорода* : сб. науч. тр. Всерос. науч. конф., Магнитогорск, 12 февр. 2019 г. — Магнитогорск, 2019. — URL: <http://catalog.inforeg.ru/Inet/GetEzineByID/323477> (дата обращения: 12.02.2020).
7. Козодубов, А. А. Правовое регулирование местного самоуправления в моногородах / А. А. Козодубов // *Гос. власть и мест. самоуправление*. — 2017. — № 10. — С. 34–39.
8. Кононенко, В. С. Ментальность и способы её изменения жителей моногорода / В. С. Кононенко // *Художественная культура и трансформация индустриального менталитета в условиях моногорода* : сб. науч. тр. Всерос. науч. конф., Магнитогорск, 12 февр. 2019 г. — Магнитогорск, 2019. — URL: <http://catalog.inforeg.ru/Inet/GetEzineByID/323477> (дата обращения: 12.02.2020).
9. Кузнецова, Н. В. Инфраструктурное обеспечение монопрофильного города: к вопросу определения основных точек роста / Н. В. Кузнецова // *Художественная культура и трансформация индустриального менталитета в условиях моногорода* : сб. науч. тр. Всерос. науч. конф., Магнитогорск, 12 февр. 2019 г. — Магнитогорск, 2019. — URL: <http://catalog.inforeg.ru/Inet/GetEzineByID/323477> (дата обращения: 12.02.2020).
10. Кукелко, Д. В. Правовое регулирование устойчивого развития территорий публично-правовых образований в Российской Федерации / Д. В. Кукелко // *Финанс. право*. — 2017. — № 10. — С. 37–42.
11. Петраков, А. Ю. Порядок приобретения статуса резидента территории опережающего социально-экономического развития в Российской Федерации / А. Ю. Петраков // *Право и экономика*. — 2017. — № 9. — С. 34–39.
12. Прилукова, Е. Г. Российский моногород как социально упорядоченное пространство-время: приглашение к разговору / Е. Г. Прилукова, Ю. А. Дудина // *Художественная культура и трансформация индустриального менталитета в условиях моногорода* : сб. науч. тр. Всерос. науч. конф., Магнитогорск, 12 февр. 2019 г. — Магнитогорск, 2019. — URL: <http://catalog.inforeg.ru/Inet/GetEzineByID/323477> (дата обращения: 12.02.2020).
13. Прилукова, Е. Г. Осмысление гражданской идентичности: между ориентацией на традицию и глобализацию / Е. Г. Прилукова, Н. Р. Бондаренко // *Вестн. Челяб. гос. ун-та*. — 2019. — № 18 (430) *Филос. науки*. Вып. 53. — С. 22–28.
14. Предпринимательское право России: итоги, тенденции и пути развития : монография / Е. Г. Афанасьева, А. В. Белицкая, В. А. Вайпан и др. ; отв. ред. Е. П. Губин. — М. : Юстицинформ, 2019. — 664 с.
15. Рожнева, С. С. Электоральная активность жителей г. Пудож на муниципальных выборах в представительные органы власти / С. С. Рожнева // *Гос. власть и мест. самоуправление*. — 2018. — № 5. — С. 13–22.
16. Сабанчева, М. В. Проблема моногородов России: теоретические и практические аспекты решения / М. В. Сабанчева, Л. А. Мосина // *Гос. власть и мест. самоуправление*. — 2015. — № 12. — С. 23–27.

17. Улякина, Н. А. Управление развитием монотерриторий / Н. А. Улякина // Проблемы и перспективы экономики и управления : материалы Междунар. науч. конф. (С.-Петербург, апрель 2012 г.). — СПб. : Реноме, 2012. — С. 27–30. — URL: <http://moluch.ru/conf/econf/archive/15/2222> (дата обращения: 13.02.2020).

18. Усманова, Р. М. Создание территорий опережающего социально-экономического развития как мера государственной поддержки муниципальных образований / Р. М. Усманова // Конституц. и муницип. право. — 2017. — № 6. — С. 54–57.

19. Чепунов, О. И. Территория опережающего экономического развития как организационно-территориальная структура экономического роста в субъектах Российской Федерации / О. И. Чепунов // Наука и образование: хозяйство и экономика; предпринимательство; право и управление. — 2016. — № 5 (72). — С. 12–17.

20. Щербаков, В. А. Территории опережающего социально-экономического развития и другие зоны со льготным режимом предпринимательской деятельности: сравнительный анализ / В. А. Щербаков // Юрист. — 2017. — № 2. — С. 22–27.

Сведения об авторах

Томилов Александр Юрьевич — кандидат юридических наук, доцент кафедры гражданского права и процесса Института права Челябинского государственного университета, заведующий кафедрой гражданского права Уральского филиала Российского университета правосудия. Челябинск, Россия. 79043059405@yandex.ru

Чуприн Вадим Валентинович — кандидат исторических наук, преподаватель кафедры государственного и муниципального управления персоналом Магнитогорского государственного технического университета имени Г. И. Носова. Магнитогорск, Россия. chuprinmagnitogorsk@gmail.com

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 5 (439).

Philosophy Sciences. Iss. 56. Pp. 89–97.

MONOCITY IN LAW AND SOCIETY

A.Y. Tomilov

Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia. 79043059405@yandex.ru

V.V. Chuprin

Nosov Magnitogorsk State Technical University, Magnitogorsk, Russia. chuprinmagnitogorsk@gmail.com

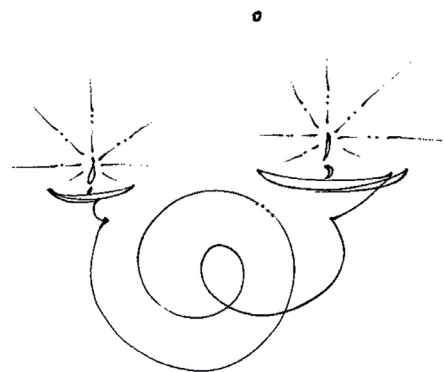
One-third of cities in Russia. The article deals with single-industry towns as objects that are individualized on the basis of the relationship between their society and the economic activity that has developed in it, with the identification of elements of aberration from the classic view of the city (Polis). In the course of the re

Keywords: *single-industry town, territory of advanced development, socium.*

References

1. Bojko N.N. (2017) *Nalogi* [Taxes], no. 5, pp. 3–8. [in Rus].
2. Bashkirova N.N. (2017) *Migratsionnoye pravo* [Migration law], no. 4, pp. 24–27. [in Rus].
3. Gorokhova S.S. (2019) *Bankovskoye pravo* [Banking law], no. 3, pp. 38–44. [in Rus].
4. Andrichenko L.V., Baranchikova M.M., Belikova K.M. et al. (2018) *Gosudarstvenno-pravovye osnovy uskorenogo razvitiya Dal'nego Vostoka Rossii* [State-legal foundations of accelerated development of the Russian Far East]. Moscow. 301 p. [in Rus].
5. Egorova A.A. (2019) *Yurist* [The Lawyer], no. 5, pp. 28–34. [in Rus].
6. Zhilina V.A. (2019) *Hudozhestvennaya kul'tura i transformatsiya industrial'nogo mentaliteta v usloviyah monogoroda* [Art culture and transformation of industrial mentality in the conditions of a single-industry city]. Magnitogorsk, available at: <http://catalog.inforeg.ru/Inet/GetEzineByID/323477> (data obrashcheniya: 12.02.2020). [in Rus].
7. Kozodubov A.A. (2017) *Gosudarstvennaya vlast' i mestnoye samoupravlenie* [State power and local self-government], no. 10, pp. 34–39. [in Rus].

8. Kononenkov V.S. (2019) *Hudozhestvennaya kul'tura i transformatsiya industrial'nogo mentaliteta v usloviyah monogoroda* [Art culture and transformation of industrial mentality in the conditions of a single-industry city]. Magnitogorsk, available at: <http://catalog.inforeg.ru/Inet/GetEzineByID/323477> (data obrashcheniya: 12.02.2020). [in Rus].
9. Kuznecova N.V. (2019) *Hudozhestvennaya kul'tura i transformatsiya industrial'nogo mentaliteta v usloviyah monogoroda* [Art culture and transformation of industrial mentality in the conditions of a single-industry city]. Magnitogorsk, available at: <http://catalog.inforeg.ru/Inet/GetEzineByID/323477> (data obrashcheniya: 12.02.2020). [in Rus].
10. Kukulko D.V. (2017) *Finansovoye pravo* [Financial law], no. 10, pp. 37–42. [in Rus].
11. Petrakov A.Yu. (2017) *Pravo i ekonomika* [Law and Economics], no. 9, pp. 34–39. [in Rus].
12. Prilukova E.G. (2019) *Hudozhestvennaya kul'tura i transformatsiya industrial'nogo mentaliteta v usloviyah monogoroda* [Art culture and transformation of industrial mentality in the conditions of a single-industry city]. Magnitogorsk, available at: <http://catalog.inforeg.ru/Inet/GetEzineByID/323477> (data obrashcheniya: 12.02.2020). [in Rus].
13. Prilukova E.G., Bondarenko N.R. (2019) *Bulletin of Chelyabinsk State University*, no. 18 (430), pp. 22–28. [in Rus].
14. Afanas'eva E.G., Belickaya A.V., Vajpan V.A. et al. (2019) *Predprinimatel'skoe pravo Rossii: itogi, tendentsii i puti razvitiya* [Business law of Russia: results, trends and ways of development]. Moscow. 664 p. [in Rus].
15. Rozhneva S.S. (2018) *Gosudarstvennaya vlast' i mestnoye samoupravlenie* [State power and local self-government], no. 5, pp. 13–22. [in Rus].
16. Sabancheva M.V., Mosina L.A. (2015) *Gosudarstvennaya vlast' i mestnoye samoupravlenie* [State power and local self-government], no. 12, pp. 23–27. [in Rus].
17. Ulyakina N.A. (2012) *Problemy i perspektivy ekonomiki i upravleniya S.-Peterburg, aprel' 2012* [Problems and prospects of Economics and management: proceedings of the International scientific conference (Saint Petersburg, April 2012)]. St. Petersburg, Renome Publ. Pp. 27–30, available at: <http://moluch.ru/conf/econf/archive/15/2222> (data obrashcheniya: 13.02.2020). [in Rus].
18. Usmanova R.M. (2017) *Konstitutsionnoye i munitsipal'noye pravo* [Constitutional and municipal law], no. 6, pp. 54–57. [in Rus].
19. Chepunov O.I. (2016) *Nauka i obrazovanie: hozyajstvo i ekonomika; predprinimatel'stvo; pravo i upravlenie* [Science and education: economy and economy; entrepreneurship; law and management], no. 5 (72), pp. 12–17. [in Rus].
20. Shcherbakov V.A. (2017) *Yurist* [The Lawyer], no. 2, pp. 22–27. [in Rus].



«СИСТЕМА» КАК КЛЮЧЕВАЯ КАТЕГОРИЯ ПАРАДИГМЫ СЛОЖНОСТИ

Х. А. Пилото Родригес, Е. М. Николаева

Казанский федеральный университет, Казань, Россия

Представлены результаты исследовательского проекта, посвящённого изучению категории «система», в ракурсе эпистемологической перспективы парадигмы сложности. Обсуждаются различные концепции, разработанные в науке на протяжении её истории и дающие различные интерпретации этой категории. Как показывает проведённое исследование, принципы парадигмы сложности открывают большие перспективы для переосмысления этой категории.

Ключевые слова: *парадигма сложности, синергетика, систематика, система, теории сложности.*

Введение. Размышления о системном подходе предполагают признание целой парадигмы, выходящей за рамки понятия, выдвинутого Т. Куном. Мы должны рассматривать её как транспарадигму, которая переходит от одного исторического типа науки к другому на протяжении всей истории науки и параллельно предполагает её собственное развитие и взаимосвязи с классической парадигмой, с парадигмой сложности или с другими современными парадигмами.

К системному пониманию мира и жизни можно подойти совершенно по-разному: как с позиций классической парадигмы, так и с позиций парадигмы сложности, без какого-либо противоречия между ними. В то время как первая может сделать это исходя из принципа детерминизма, вторая может сделать это, взяв за исходный принцип идею хаоса, но обе будут считать это теоретической основой, методологией исследования и даже мировоззрением.

Попытки системного видения мира зачастую выходят за пределы науки. В религии, мифологии и даже в общественном сознании мы можем найти дифференциацию между частями, которые составляют целое, свойства и функции, а также

границы этого целого. С более или менее ясной, рациональной или даже наивной точки зрения кажется, что человеческий разум настаивает на том, чтобы видеть во всём системность, как бы при этом её ни определяли. Парадигма сложности явилась только для того, чтобы наполнить науку, философию, религию, искусство и другие формы мировоззрения новыми теориями и постулатами. Таким образом, нам необходимо рассмотреть с точки зрения человеческой социальности, насколько универсальный характер носит системность и способствует ли она развитию социального знания.

Для Людвиг фон Бергаланффи система представляет собой набор из двух или более взаимосвязанных элементов, которые работают вместе для достижения общей цели [1]. Поэтому он определяет теорию систем как теорию, которая описывает структуру и поведение систем. Теория систем охватывает весь спектр конкретных типов систем: от технических (жёстких) до концептуальных (мягких), с разным уровнем обобщения и абстракции.

Согласно Л. Бергаланффи, можно говорить о философии системы, поскольку базовые научные теории имеют метафизические аспекты [1]. Автор указывает, что «теория» не должна пониматься

в её ограниченном смысле, то есть математическом, но термин «теория» ближе к идее парадигмы Т. Куна по определению. Он выделяет в системной философии онтологию систем, эпистемологию систем и философию системных ценностей.

Этот подход относится к общей теории систем (TGS). Это не первая попытка создания метатеории, но она может быть признана самой большой систематизацией в этом отношении, с метатеоретическим предназначением и гораздо более целостным взглядом, чем у его предшественников.

Другие подходы, относящиеся к XX в., обогащают наше понимание общей теории систем. Так, Э. Морен определяет систему как «комбинаторную ассоциацию разных элементов». Он отмечает: «Теория систем раскрывает три аспекта, три противоположных направления: 1. Существует функциональная системность, который несёт в себе принцип сложности; 2. Смутный и плоский системизм, основанный на повторении некоторых первых асептических (целостных) истин, которые никогда не действовали; 3. Системный анализ, является системным эквивалентом кибернетической инженерии, но гораздо менее надёжным и преобразует системность в свою противоположность, то есть, как указывает термин анализ, в редукционистских операциях» [2, с. 27].

Методы. Объектом настоящего исследования является категория «система», рассматриваемая в эпистемологическом дискурсе. Предметом выступают концепции, которые в рассмотрении этой категории в качестве эпистемологической основы используют концепт мультисложности. Цель данной работы предполагает рефлексивную эпистемологическую рефлексию оснований категории «система», базирующихся на принципах парадигмы сложности.

В настоящем исследовании использовались общенаучные методы, такие как анализ и синтез, моделирование и идеализация, а также конкретизация и абстрагирование. К ним следует добавить диалектический метод, историко-философский метод и синергетический подход.

Диалектический метод помогает нам развивать перспективу парадигмы сложности и правильно интерпретировать её эволюцию как форму построения знаний. Историко-философский метод позволяет нам интерпретировать примеры, используемые в этом исследовании, с интегративной и контекстуализирующей точки зрения. Синергетический подход, который лежит в основе нашей работы, позволяет осуществить

экспликацию особенностей эпистемологического развития категории «система» в соответствии с парадигмой сложности.

Согласно эпистемологическим принципам парадигмы сложности, методология настоящего исследования воздерживается от формулирования и выдвижения каких бы то ни было гипотез. Кроме того, методологически важной является качественная составляющая (qualitative studie), которой обладает это метатеоретическое исследование.

Междисциплинарный характер данного исследования определяется объёмом (набором) используемых методов, хотя оно преимущественно фокусируется на синергетическом подходе, благодаря которому объекты, явления и процессы изучены как сложные открытые системы, характеризующиеся самоорганизацией.

Результаты и обсуждение. В работе «Общая теория систем — критический обзор» В. А. Лекторский и В. Н. Садовский заключают, что её основным недостатком является отсутствие методологии и приписывание TGS роли философии современной науки [3, с. 72].

Второй их упрек является результатом её некомплексного (одностороннего) понимания. TGS представлена в виде модели различными способами. Если бы её разработка была полностью завершена, она могла представлять собой органический взгляд на мир, сосредоточив внимание на проблемах его целостности, организации, направленности эволюции и др.

Со своей стороны, дисциплины, которые занимаются изучением сложных систем, настаивают на взаимодействии сторон/элементов как внутри системы, так и со средой, в которой они существуют и развиваются. Следовательно, ракурс исследования переходит от изучения их локального поведения к глобальному. Вот почему усилия парадигмы сложности направлены на рассмотрение процессов и явлений, возникающих в результате этих многообразных взаимодействий, которые несут в себе марку эмерджентности.

Согласно Р. Гарсия, сложная система — это «представление сложного разреза реальности, концептуализированное как организованная совокупность (следовательно, система), в которой элементы не «отделимы» и поэтому не могут быть изучены изолированно» [4]. То есть элементы сложной системы являются «взаимодополняющими» [5, с. 1–2]. Это означает, что мы можем найти в каждом из них такую же сложность, как и в целом. И именно отношения между этими подсистемами

определяют структуру системы, а не элементы, которые её составляют.

Теории сложных систем связаны с категориями хаоса/порядка отношений. И как указывает П. Понсе: «Система может перейти от порядка к хаосу, начиная с периода единообразного поведения через циклы колебаний, турбулентности и хаоса, пока не станет самоорганизующейся» [6, с. 61]. Только при наличии странных аттракторов, которые переводят систему в режим беспорядочных блужданий, возможен противоположный результат.

Согласно Дж. Джонсону и Б. Бёртону, сложные или нелинейные системы отличаются непериодическим неустойчивым поведением в нелинейных динамических системах [6, с. 54]. Модели динамических систем характеризуются использованием эволюционных уравнений, которые позволяют как описывать систему в конкретный момент времени, так и иметь правила, описывающие систему в будущем или в прошлом.

При применении начальных значений в уравнениях можно определить эволюцию систем путём увеличения значений. Эта эволюция ориентирована на поведение в долгосрочной перспективе, а не на математическое решение для определённого момента времени.

С другой стороны, мы должны подчеркнуть то, что уже отмечали ранее. Когда мы говорим о сложных системах, мы должны делать это с позиции концепции К. Мальдонадо, основой которой выступает понятие «системы возрастающей сложности», обладающие способностью посредством собственных механизмов адаптации учиться сами по себе. «Это означает, что возрастающий характер сложности прямо пропорционален истории и её динамике. Не зря сложные системы — лучшее выражение и понимание динамической системы» [7, с. 26].

К. Мальдонадо также отмечает специфику социальных наук, в частности, говоря, что «они не просто являются науками, которые изучают сложные системные явления и поведение; а представляют собой науки, объектами которых выступают системы с растущей сложностью» [7]. В связи с этим стремление Н. Лумана осмыслить сложные социальные системы с целью их изучения и анализа становится абсолютно бесплодным, поскольку невозможно предсказать и просчитать постоянное возникновение и наложение сложностей, возникающих в процессе развития системы. Эти процессы невозможно систематизировать с точки зрения классического анализа, а это усугубляет проблему.

К. Мальдонадо в понимании социальной сложности идёт гораздо дальше и впервые обращает внимание на специфику человеческой социальной сложности.

Если мы говорим, что сложная система учится, адаптируется и эволюционирует с вновь появляющимися свойствами, то мы должны понимать (и определять) эту систему как «самоусложняющуюся структуру», которая будет постоянно пребывать между синтезом и сложностью. Таким образом, мы будем постоянно иметь дело с транспарадигматическим пониманием «системного» и сложности как однородного целого, являющегося результатом развития теории сложности.

Далее нам следует определить, какие существуют адаптивные сложные системы. Поскольку они принадлежат к разряду открытых систем, прежде чем начать их осмысление, выясним, что следует понимать под открытостью.

Следуя определению, данному Х. М. Руэда [8, с. 26], открытая система означает то, что она пребывает в обмене с окружающей средой. Этот обмен (веществом, энергией, информацией) необходим для поддержания жизнедеятельности системы. Открытая система также зависит от её репродуктивной способности или способности оставаться в неизменном состоянии, а также от её способности к трансформации.

Для такого типа систем среда не менее важна, чем сама система. На самом деле среда и система представляют собой подразделы более крупной системы. Транзакции между системой и средой являются наиболее важными феноменами.

Здесь необходимо обратиться к понятию «странные аттракторы», которые в отличие от общих аттракторов (переменные, в направлении которых развивается система) представляют собой хаотическую динамику. Они служат для приведения систем, в данном случае организаций, к определённому статусу, в традиционном понимании этот статус будет означать состояние покоя или порядка, достигаемого организацией. С точки зрения сложных систем, достигнутый статус — динамический процесс самоорганизации. Он обеспечивает высокую степень обмена информацией, позволяя развивать систему или организацию, креативность и инновации [6, с. 62].

Л. Соса поясняет, что «открытые системы зависят не только от материала и энергоснабжения, но и от организованной информации. Открытые системы, поскольку они имеют возможность использовать, выбирать, обрабатывать информацию

из окружающей среды, развиваются в сторону более сложных систем; они устанавливают качественные изменения» [8, с. 26]. В противном случае система переходит в состояние энтропии, которое ведёт её к разрушению изоляцией.

«Основной характеристикой сложных адаптивных систем является то, что нет человека, который является лучшим. Есть только много людей, которые занимаются различными задачами» [9, с. 283]. Другой их типичной особенностью является то, что они никогда не стабилизируются и, как следствие, разрушаются из-за собственной активности, создающей новые элементы.

Попробуем экстраполировать полученные выводы на социальные системы. Для начала ответим на вопрос — что представляют собой социальные системы? Мы можем найти их в трёх вариантах: человеческие социальные системы, биологические социальные системы и искусственные социальные системы. Социально-гуманитарные науки работают в первую очередь с первыми из них, в то время как другие рассматриваются естественными науками, работающими в логике классической парадигмы.

Смещение трёх типов социальных систем и/или попытки использовать разнородные концепты применительно к конкретным исследованиям, возможно, является наиболее повторяющейся тенденцией. Науки о сложности подходят к социальным явлениям с более обобщённой точки зрения, а социально-гуманитарные науки, с другой стороны, пытаются извлечь из парадигмы сложности всё, что, по их мнению, может быть полезным для них.

«В случае социальных систем рассматриваются аутопоэтические системы третьего порядка, то есть они состоят из взаимодействия подсистем, которые, в свою очередь, сами по себе также являются аутопоэтическими. В случае с обществами, самоопределение возникает через человеческое взаимодействие. То, что происходит с индивидуумами в отдельности, отражает культуру и идентичность этого, давая петлю регулятивной обратной связи в системе» [8, с. 126–127].

Следуя позиции Л. Соса, мы имеем, что «аутопоэтические системы являются гомеостатическими системами с внутренними обратными связями и имеют свою собственную организацию в качестве переменной, которая поддерживает их постоянными. Они автономны, у них есть индивидуальность, они определяются как единицы только их аутопоэтической организацией, у них нет входов или выходов» [8, с. 38].

Со своей стороны Л. М. Голден систематизирует атрибуты сложных адаптивных систем следующим образом [цит. по 6. С. 55–56]:

Во-первых, эмерджентность системы, которая означает, что коллективное поведение сторон является результатом их взаимодействия; процесс, в котором важное число элементов взаимодействует динамически и нелинейно, обмениваясь необходимым объёмом информации. Хорошим примером являются кризисные ситуации, когда те, кто пострадал, приспосабливаются к преодолению кризиса.

Во-вторых, сложные системы находятся вне равновесия, и им не удаётся самосохраняться, для чего им требуется постоянная подача внешней энергии.

В-третьих, их способность самоорганизоваться, сосредоточившись на аттракторе таким образом, чтобы посредством отрицательной обратной связи уменьшать или избегать влияния внешних эффектов, которые могли бы изменить их структуру.

В-четвёртых, это диссипативные открытые системы, то есть энергия и материя текут через них. Напомним, что диссипативными называются структуры, которые развиваются вдали от равновесия, но всё же образуют последовательные и самоорганизующиеся структуры, то есть являются источниками порядка. Этим открытием мы обязаны И. Пригожину.

В-пятых, они являются адаптивными системами, поскольку испытывают колебания перед внешними стимулами, которые пытаются лишить их устойчивости как системы; а также колебания, которые имеют целью вернуть систему к её стабильности. Примером этого является человеческое тело, которое постоянно борется за поддержание определённой температуры [6, с. 55–56].

Как уже упоминалось выше, мы видим, что эмерджентность является одной из незаменимых характеристик для понимания адаптивных систем. Она привносит в систему новые свойства и структуры, рождённые во время процесса самоорганизации, и отражается в конечном результате, то есть когда мы изучаем систему с глобальной точки зрения. Кажется, что это независимый интеллект, способный принимать собственные решения и сознательно создавать из тех ресурсов, что предлагает система. В этом случае мы наблюдаем действие принципа, в соответствии с которым система является чем-то большим (и, можно добавить, «или меньшим»), чем сумма частей, которые её составляют. Поэтому поведение такой системы

невозможно определить по правилам, основанным на взаимодействиях между сторонами.

Если мы обратимся к социально-гуманитарным наукам и попробуем обнаружить там феномен эмерджентности, то художники расскажут нам о новых художественных течениях, которые возникают в середине классического канона; политики о социальных движениях и политических партиях, которые принимают власть, несмотря на все разногласия и т. д. Однако нам следует тщательно исследовать, действительно ли такая аналогия и как она будет на самом деле работать в социальных человеческих явлениях.

Другое свойство, которое мы должны здесь указать, — это адаптивность. Л. Соса говорит, что она в сложных адаптивных системах отвечает за трансформации, которые позволяют системе оставаться независимой от окружающей среды, и определяется процессом отрицательной обратной связи [8, с. 207–208].

Под адаптацией понимается процесс, посредством которого система адаптируется к окружающей среде, внося изменения в её структуру, с тем чтобы «с течением времени» лучше использовать окружающую среду для достижения своих собственных целей. В термин «адаптация» входит обучение и связанные с ним процессы. Время исполнения этих изменений зависит от конкретной системы (Дж. Х. Холланд, 1992; цит. по Терсеро Талавера) [10].

Среди особенностей адаптивности, по мнению Энн-Мари Гризогоно, можно выделить следующие:

— «Умное» и соответствующее контексту поведение. Выявление и использование существующих преимуществ, признание и реагирование на угрозы.

— Быстрое восстановление от шоков и повреждений.

— Сила перед возмущением. Допуск ко многим условиям окружающей среды.

— Гибкие ответы. Наличие различных стратегий.

— Возможность быстрых изменений при изменяющихся условиях.

— Инновация. Создание новых стратегий и структур.

— Способность учиться на опыте. Включить информацию из прошлого опыта для использования в будущем (А. М. Гризогоно, 2006; цит. по Терсеро Талавера) [10].

Таким образом, знание и понимание свойств адаптивных сложных систем, полученные в ре-

зультате рефлексии разных теоретических источников, позволят нам открыть новую перспективу в изучении самой категории «система», теперь уже с точки зрения парадигмы сложности.

Заключение. Ранее мы отмечали различие между тремя типами социальных систем: биологическими, искусственными и человеческими. В настоящей работе особый интерес представляют последние из них, поскольку они являются основой нашего стремления понять сложность в объектах социальных и гуманитарных наук.

В пределах парадигмы сложности, согласно рассмотренной литературе, в основном используется понятие социальной системы. Вводимое нами понятие «социальные человеческие системы» требует нашей собственной интерпретации, которая будет дана в ходе дальнейшего исследования.

Для К. Мальдонадо социальные системы по определению содержат в себе сложность. В связи с этим нельзя не принимать в учёт необходимость использования многообразных подходов для их исследования, поэтому парадигма трансдисциплинарности, последователями которой являются большинство комплексологов, является весьма актуальной.

В то же время он указывает, что существует три типа систем: простые, трудные и сложные и что последние не могут быть проанализированы с точки зрения их дальнейшей эволюции. Согласно его мнению, серьёзные учёные не те, которые предсказывают, а те, которые объясняют. В современной науке преобладает тенденция, когда явления объясняются закономерностями, а не законами, поскольку они не являются статическими и постоянными.

К. Мальдонадо предупреждает, что комплексологи не говорят о сложных системах, а о системах повышенной сложности. Если явление или система адекватно объясняются «предыдущим» или «нижним» состоянием, тогда в них нет никакой сложности. В этом случае сложная система вполне успешно объясняется ходом её эволюции или её возможностями. Такая сложность говорит о переходах (от порядка к беспорядку и наоборот), а не об одном из этих состояний в частности.

Если мы примем эту идею, то мы снова поддержим К. Мальдонадо, который говорит, что «человеческие системы являются, пожалуй, (одними из) наиболее сложных в мире именно потому, что они не подчиняются — совсем или на определённое время — законам, организациям и учреждениям, иначе говоря, обычаям и привычкам, ритуализации

и сохранению самой жизни. Иными словами — это неустойчивости и колебания, дисбалансы и изменения, особенно когда история видна в долгосрочной перспективе» [7, с. 29]. Но здесь у нас есть только смутная идея, а не определение. Поэтому давайте примем теоретико-операционное понятие «социальные человеческие системы» на этой стадии, чтобы мы могли продвинуться в исследовании, а затем более полно раскрыть его содержание.

В этом исследовании человеческие социальные системы будут интерпретироваться как системы возрастающей сложности, где человеческая цивилизационная деятельность является центром интереса. Она понимается в качестве символически-культурного, социально-экономического, политического и исторического пространства.

В качестве примера социальных человеческих систем можно упомянуть государство, общество или его часть, религию, язык, литературные произведения, сетевые связи и т. д.

Мы в первую очередь оцениваем подходы, кото-

рые сформировались в социальных науках в логике парадигмы сложности. Мы увидели, что на эти дисциплины повлиял прогресс, достигнутый в области науки о сложности, что повлекло за собой развитие идей сложности в социально-гуманитарных дисциплинах.

Однако многие авторы, осознав трудности подобного трансдисциплинарного переноса из области естествознания в социально-гуманитарную сферу, предприняли свой собственный «крестовый поход» в поисках эпистемологических особенностей парадигмы сложности в пространстве социальных и гуманитарных наук. Они обращают внимание на различия между существующими типами сложности (в первую очередь на специфику сложных систем в природе и в обществе). Это открывает нам множество перспектив в эпистемологическом и методологическом развитии человеческой социальной сложности. Всё это создаёт прецедент, который позволяет нам отвечать на вопросы, предложенные этим исследованием.

Список литературы

1. Bertalanffy, L. Teoría general de los sistemas / L. Bertalanffy. — México : Fondo de Cultura Económica, 1996.
2. Morin, E. Introducción al Pensamiento Complejo / E. Morin. — La Habana : Editorial Félix Varela, 1990.
3. Лекторский, В. А. Общая теория систем — критический обзор / В. А. Лекторский, В. Н. Садовский. — М. : Прогресс, 1972.
4. García, R. Interdisciplinarietà y sistemas complejos / R. García // Ciencias Sociales y Formación Ambiental. Editorial Gedisa, UNAM, 1994.
5. Beltramino, R. E. Los Sistemas Complejos. Las posiciones de Rolando García y de Friedrich A. Hayek / R. E. Beltramino. — UNR-UCEL, 2015.
6. Ponce, P. Análisis de la Teoría de Sistemas Complejos y su aplicación a sistemas organizacionales / P. Ponce // Revismar. — 2009. — № 1.
7. Maldonado, C. E. Complejidad de las ciencias sociales y de las otras ciencias y disciplinas / C. E. Maldonado. — 2016. — URL: 2016. URL: <https://www.researchgate.net/publication/304581600> Проверено: 04.06.2019.
8. Sosa, L. Diseño basado en sistemas adaptativos complejos : tesis para obtener el grado de doctor en Filosofía / L. Sosa. — : Universidad Autónoma de Nuevo León, 2012.
9. Holland, J. H. Adaptation in Natural and Artificial Systems / J. H. Holland. — Cambridge : The MIT Press, 1992.
10. Tercero Talavera, F. Complejidad: Las ciencias del cambio y la sorpresa / F. Tercero Talaver. — CreateSpace, 2013. — 528 с.
11. Lara, A. Sistemas complejos adaptables y la teoría de la empresa: el programa de investigación / A. Lara // Economía Informa. — 2008. — № 352.

Сведения об авторах

Пилото Родригес Хавьер Альберто — соискатель кафедры общей философии Казанского федерального университета. Казань, Россия. javier1990alberto@gmail.com

Николаева Евгения Михайловна — доктор философских наук, профессор кафедры общей философии Казанского федерального университета. Казань, Россия. kaisa1011@rambler.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 5 (439).
Philosophy Sciences. Iss. 56. Pp. 98–104.*

SYSTEM AS A CONCEPT OF COMPLEXITY PARADIGM

J.A. Piloto Rodríguez

Kazan Federal University, Kazan, Russia. javier1990alberto@gmail.com

E.M. Nikolaeva

Kazan Federal University, Kazan, Russia. kaisa1011@rambler.ru

This article presents the results of a research project focused on the study of the category “system” seen from the epistemological perspective of the Complexity Paradigm. Here we discuss the different concepts that have been developed throughout the history of science to define what is meant by “system”. As our study demonstrates, the principles of Complexity Theory open up a great perspective for reinterpreting this concept.

In addition to making a simple conceptual and historical review of a category, this work is the prelude to a more in-depth study that aims to delve into social systems, particularly those of the “human” type. That is why, already in the discussion of the results and in the conclusions of the article that open the doors to another discussion that will have future publications as a topic. An in-depth look at a category as broad as “system” is not accidental, but is in tune with the epistemological and methodological mapping necessary to reach further studies.

Keywords: *complexity paradigms, synergetics, systematics, systems, complexity theory.*

References

1. Bertalanffy L. (1996) General theory of the systems. Fondo de Cultura Económica. México.
2. Morin, E. Introduction to Complex Thinking. Editorial Félix Varela. La Habana, 1990.
3. Lektorskiy V.A., Sadovsky V.N. (1972) Obshchaya teoriya sistem — kriticheskiy obzor [General Systems Theory — A Critical Review]. Moscow, Progress Publ. [in Rus].
4. García R. (1994) *Revista Ciencias Sociales y Formación Ambiental*. Editorial Gedisa, UNAM.
5. Beltramino R.E. (2015) Complex Systems. The positions of Rolando García and Friedrich A. Hayek. UNR-UCEL.
6. Ponce P. (2009) *Revismar*, no. 1.
7. Maldonado C.E. (2016) Complexity of the social sciences. And of the other sciences and disciplines, available at: <https://www.researchgate.net/publication/304581600> Verified: 04.06.2019.
8. Sosa L. (2012) Design based on complex adaptive systems. Thesis to obtain the degree of doctor of philosophy. Universidad Autónoma de Nuevo León.
9. Holland J.H. (1992) Adaptation in Natural and Artificial Systems. Cambridge: The MIT Press.
10. Tercero Talavera F. (2013) Complexity: The sciences of change and surprise. CreateSpace. 528 p.
11. Lara A. (2008) *Economía Informa*, no. 352, may-june. México.

КВАНТОВАЯ МЕХАНИКА И ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ¹

И. Е. Прись

Институт философии Национальной академии наук Беларуси, Минск, Беларусь

Не существует фундаментального различия между естественными и гуманитарными науками. Всякая наука — нормативная практика, позволяющая описывать, объяснять и предсказывать явления. В то же время существуют очевидные нередуцируемые онтологические различия между науками и в рамках самих наук. Более того, онтология не абсолютна, а зависит от контекста. Наш контекстуальный реализм трактует теорию как витгенштейновское правило для измерения (природной или социальной) реальности в контексте. Тем самым он позволяет рассматривать различные науки с единой точки зрения и объясняет применимость квантовой теории к ряду социальных явлений. Социальный реализм — контекстуальный («квантовый») реализм. В частности, трудная проблема философии сознания устраняется в рамках контекстуального («квантового») реализма.

Ключевые слова: науки о природе, гуманитарные науки, квантовая механика, контекстуальный реализм, квантовый реализм.

1. О¹ натурализации социальных явлений.

Вильгельм Дильтей считал, что существует принципиальное различие между естественными науками и гуманитарными/социальными науками — «науками о духе». И действительно, в настоящее время признано, что гуманитарное познание невозможно редуцировать к естественнонаучному и тем более к физике. В этом смысле оно не натурализуемо. С другой стороны, сам философский натурализм развивается, его смысл меняется. Натурализм и наука необязательно должны быть галилеево-ньютоновыми — натурализмом и наукой математической физики (биология, например, не такова). В самом общем смысле натурализм принимает то, что есть, таковым, каково оно есть, и устраняет дихотомии. Существуют нередукционные натуралистические подходы к социальным явлениям. В рамки принимаемого нами контекстуального реализма (см. ниже) хорошо вписывается предложенный Ч. С. Персом и развиваемый современным французским философом Д. Андлером «лабораторный способ мышления», отрицающий существование научного метода, который был бы пригоден во всех обстоятельствах, и признающий, что наука видоизменяется, приспособляется, принимает всё, что оказывается пригодным для действительного описания, объяснения и предсказания явлений, а единственной необходимой нормой для неё является норма рационального основания [5]. Соответственно, отрицается существование фундаментального различия между природными и регулярными со-

циальными явлениями, гуманитарными науками и науками о природе. Предсказание будущих (физических или социальных) явлений формируется на основе опыта. Это нестабильная, пограничная между натурализмом и антинатурализмом, постоянно эволюционирующая форма натурализма — умеренный «критический натурализм» [5], позволяющий объединить все науки. Однако даже в естественных науках, например, в физике, единство возможно лишь в умеренном (например, «федеративном» [4]) смысле.

Неудивительно поэтому, что физические теории могут найти некоторое своё применение в социальной области. В первую очередь следует обратить внимание на квантовую теорию, анализ которой показывает, что она имеет много общего с гуманитарными науками. Речь идёт не о конкретной структуре теории, включающей в себя гамильтониан, уравнение Шрёдингера и другие ингредиенты, а об общей с гуманитарными науками эпистемологической и логической структуре теории. «Прото-квантовая механика», то есть эпистемологическое и математическое ядро квантовой механики оказывается одним и тем же у квантовой теории и гуманитарных теорий (см. ниже).

Ранее мы показали, например, что структура проблемы измерения в квантовой механике и структура трудной проблемы в философии сознания изоморфны [2; 3]. Известно также, что квантовая механика и квантовые концепции, например, принцип дополнительности, нашли своё применение для объяснения ряда социальных явлений [12–14; 16–17; 23–25; 27; 29; 32; 35; 36]. Недавно было также показано, что классическая механика

¹Статья подготовлена при поддержке гранта БРФФИ, проект № Г18Р-267.

может трактоваться как недетерминистская, а также, что в классической механике возникает та же самая (квантовая) «проблема измерения», которая возникает и в квантовой механике, и что эта проблема — следствие принятия ложных философских положений позитивизма и эмпирицизма [15; 20; 33]. Мы можем, таким образом, говорить о возможности объединения наук о природе и гуманитарных наук в рамках общей «квантовой» парадигмы. Эта парадигма, строго говоря, включает в себя и классическую физику (если отказаться от приближённой и, строго говоря, неверной традиционной классической парадигмы). Анализ показывает, что по сути это парадигма развиваемого нами и Ж. Бенуа витгенштейновского контекстуального реализма [3; 7–9].

2. Контекстуальный реализм — единый взгляд на физические и социальные явления (теории). В рамках «контекстуального реализма» (далее: к-реализма) мы определяем физическую теорию как витгенштейновское правило (норму) (далее: в-правило) для «измерения» (идентификации) физической реальности в контексте языковой игры, которая является применением этого правила [2; 3]. В частности, квантовая теория «измеряет» микроскопическую (квантовую) реальность. Это определение имеет то преимущество, что его легко обобщить. Мы определяем социальную теорию как в-правило для измерения социальной реальности в контексте. Теория как в-правило предсказывает новые явления, которые суть возможные применения в-правила — реальные возможности. Революционные предсказания радикально новых явлений возникают в результате преодоления самого правила — переходу к новому (более общему) правилу. Науку можно определить именно по её способности предсказывать новые явления, а не просто объяснять их или подтверждать *a posteriori* уже полученные результаты. В рамках витгенштейновского по духу подхода гуманитарные науки и науки о природе оказываются, таким образом, объединёнными.

Поясним понятие в-правила. Теория как в-правило предполагает практику своих актуальных и возможных применений, включая парадигматические применения, — область применимости, или «форму жизни», в которой она укоренена, — и, следовательно, употребление измерительных инструментов. Языковая игра применения теории как в-правила может быть отождествлена с (нормативным) явлением. Явление подлинное, то есть видимость соответствует реальности, если и только

если в-правило удовлетворяется. Таким образом, форма жизни теории — концептуализированная часть реальности, состоящая из языковых игр, управляемых общим в-правилом, играющим роль «грамматики» (логики в широком смысле — логоса). Наличие у языковых игр общего в-правила проявляется как витгенштейновское семейное сходство между ними. Реальный природный или социальный объект идентифицируется в рамках явления (языковой игры) в результате применения в-правила, играющего при этом роль идеального объекта, то есть принципа идентификации, который не следует, как это делает метафизический платонизм, субстанциализировать. Реальные объекты (реальность) и идеальные объекты (правила, нормы, концепты) относятся к разным категориям. Идеализм (антиреализм) смешивает эти категории [3; 8].

Поскольку с точки зрения к-реализма всякий реальный объект идентифицируется лишь в контексте — и именно как сама вещь, а не её эрзац, не вещь мыслимая, не кантовская вещь для нас, — не существует внешней объективной (объектной) реальности, составленной из автономных объектов, имеющих внутренние свойства. Другими словами, о реальном объекте имеет смысл говорить лишь в рамках той или иной точки зрения (системы отсчёта, контекста), то есть в рамках употребления тех или иных средств идентификации (языка, теории, измерительных инструментов). Контекстуальность означает укоренённость объектов и явлений, а также норм, правил, концептов, теорий и языка, в реальности — наличие реальных условий их существования. Норма, или *logos*, явления превосходит его, есть правильно понятый хайдеггеровский «зов бытия». Это «зов» реальности, Другого [3; 7].

Контекстуализм — реляционизм в том смысле, что объективно существующее, существует не само по себе, абсолютно, а лишь в рамках (относительно) некоторой точки зрения, в некотором контексте, в рамках языковой игры и формы жизни (которые, однако, могут оставаться имплицитными), — а также своего рода «объективный субъективизм»: субъект присутствует постольку, поскольку он применяет язык, нормы, правила, концепты, теории, но он присутствует лишь как условие для их употребления, а не как замкнутая в себе внутренность; он сам вырабатывается на практике и в реальности вместе с нормами и онтологией, которые вторичны. Смысл тоже вторичен и не автономен, а имеет свои реальные условия; в то же время он относится к категории идеального.

Таким образом, «корреляционизм» субъекта (смысла, языка, сознания) и объекта в процессе познания мы понимаем дефляционистски как логическую невозможность мыслить (познавать) объект, не мысля (не познавая) его, то есть как невозможность мыслить вне точки зрения, контекста. Мысль сама по себе идеальна. Она (по определению) не создаёт препятствий для познания самой вещи, а точка зрения не «затеняет» саму вещь, как предполагал перспективизм философии модерна. Таким образом, кантовская конечность человека — иллюзия эпохи модерна, базирующаяся, на самом деле, на докантовой метафизике бесконечного познания. Иллюзией же является и возможность познания трансцендентного Абсолюта¹, преодолевающего кантовскую конечность, перспективизм модерна и субъект-объектную корреляцию. Такая иллюзия «бесконечного» познания утверждается спекулятивным материализмом К. Мейясу [1]. Отвергая конечность и утверждая бесконечность он принимает первую всерьёз, предполагает её [9]. К-реализм отвергает обе крайности: как конечность философии модерна и, в частности, перспективизм модерна, субстанциализирующий нормы (точки зрения) и, тем самым, превращающий их в препятствие для познания самой вещи, так и спекулятивный материализм, вообще не принимающий нормы во внимание. Так мы понимаем подлинно реалистическую позицию Ж. Бенуа: ни конечность модерна, ни бесконечность спекулятивного материализма, возвращающего нас к докантовой метафизике [9]. Для нас корректное употребление теории как в-правила (концепта) в контексте и только такое употребление позволяет познать саму вещь.

Резюмируем. К-реализм отвергает основные послышки философии модерна: субъективизм и его инкарнацию в 20 веке — идеализм смысла, трактующий смысл как автономную сущность, а также традиционную феноменологию, абсолютизирующую понятие явления, превращающую его в абсолютное субъективное данное; репрезентационализм, утверждающий, что между субъектом и объектом познания имеется посредник — представление (ментальное, лингвистическое, смысловое или какое-то другое), преграждающее субъекту прямой доступ к реальности; субстанциальную субъект-объектную корреляцию, отрицающую возможность «доступа» в самой вещи и самому субъекту; саму «проблему доступа» к реальности, не принимающую во внимание то, что мы сами

¹ К-реализм отвергает существование какого-либо Абсолюта.

часть реальности, что реальность первична, а познание вторично и укоренено в ней (эпистемологический реализм модерна, утверждающий лишь объективность истины, представляет собой лишь аспект к-реализма). К-реализм утверждает первичность реальности, вторичность познания. Нормы, концепты вырабатываются в реальности. Они зависят от контекста (формы жизни) и сами применяются в контексте (в рамках языковых игр). Всё сказанное в одинаковой мере применимо как к природной, так и социальной реальности. Что касается наук о природе, то особенно выпукло эти черты к-реализма проявляются на примере квантовой механики [3].

Ниже мы приведём некоторые более конкретные основания трактовать физические и социальные теории единообразно, которые хорошо вписываются в рамки к-реализма. Но сначала вкратце упомянем две нерепрезентационалистские интерпретации квантовой механики. Само их существование согласуется с тем фактом, что квантовая механика применяется ко многим социальным явлениям.

3. От прагматической квантовой механики и кью-бизма к к-реализму. Прагматический подход Р. Хэйли утверждает, что квантовая теория не представление или описание реальности, а инструмент для предсказания явлений, не отсылающий ни к какой онтологии [23]. Для «кью-биста» К. Фукса символы квантовой механики, например, волновая функция, также лишь математический инструмент, употребляемый субъектом, чтобы сделать оптимальные ставки о будущих экспериментах [20]. Это радикально дефляционные интерпретации, в рамках которых не имеет даже смысла говорить, что квантовые измерения производятся над физической системой (см. также [21]). Отсутствие онтологии автоматически приводит к отсутствию квантовых парадоксов. На самом деле, с точки зрения нашего подхода — к-реализма, для устранения парадоксов достаточно отказаться лишь от абсолютной онтологии. Мы утверждаем, что онтология контекстуальна. Если физическую систему не рассматривать как внешний по отношению к наблюдателю (абсолютный, автономный) объект, над которым производятся измерения «извне», то можно всё же утверждать, что квантовые измерения суть измерения, производимые над физической системой — квантовой реальностью. Свою определённую (но не своё реальное бытие) физическая система приобретает в результате конкретного измерения (в контексте). Ложной оказывается не идея, что квантовая механика

описывает квантовую (микроскопическую) реальность, а идея, что квантовая механика описывает преопределённые микроскопические системы. Зависимость знания (но не онтологии) от контекста утверждает в рамках своего неокантианского подхода и М. Битболь [10–13].

Сказанное выше позволяет применить квантовую теорию к гуманитарным наукам, хотя их онтология значительно отличается от физической онтологии. И действительно, базовые элементы квантовой теории — «прото-теория» — нашли своё применение в психологии перцепции, теории принятия решений, социологии, лингвистике, экономике и других областях [12–14; 16–17; 23–25; 27; 29; 32; 35; 36]. Однако, как отмечает Битболь, общим у всех этих дисциплин является лишь метод познания и рефлексия над процессом познания. Также единственной, но существенной, общей чертой у гуманитарных наук и квантовой механики является тип акта познания, в котором невозможно отделить результат познания от метода познания. Глубинный смысл квантовой механики, таким образом, эпистемологический и рефлексивный. Можно согласиться с Битболом, что общий эпистемологический подход определяет общую структуру и смысл обеих дисциплин [12].

В квантовой механике речь идёт об «объективации второго порядка», так как объективация первого порядка, как считает Битболь, невозможна. У нас, соответственно, речь идёт об объективном в-правиле (норме), которое может применяться в разных контекстах — отсюда модальное измерение теории, указывающее на реальные возможности её применения (в свою очередь это позволяет ввести вероятности), — а также об объективации первого порядка в контексте: квантовые объекты контекстуальны. Для нас познание есть применение теории как в-правила (нормы). Но такое применение не «акт» познания. Понятие акта предполагает «проблему доступа» субъекта к реальности, которая, как показал Бенуа, есть псевдопроблема [3]. Верно, что результат познания не может быть абсолютизирован. Он зависит от контекста. И всякое познание требует своих специфических средств познания и языка, на котором оно может быть выражено. Но, как было уже отмечено в предыдущем разделе, это не означает существование непреодолимой субстанциальной корреляции результата познания и метода (или языка) познания, невозможность отделить одно от другого. Подход Битболя скорее неокантианский (в то же время неокантианский подход — «перекрёсток» [18].

Он, как нам представляется, может быть преобразован в к-реализм).

Нильс Бор считал, что «физику следует рассматривать не как изучение чего-то а priori данного, а как развитие методов упорядочивания и наблюдения человеческого опыта» [14]. Если под «опытом» понимать явление или языковую игру, в том смысле, в котором мы определяем эти понятия, позиция Н. Бора совпадает с нашей позицией, которая к тому же может рассматриваться как реалистическая коррекция конструктивного эмпирицизма Бас ван Фраассена, утверждающего, что целью науки является «спасение явлений», а действительно наблюдаемы и реальны лишь те объекты, которые наблюдаются без помощи инструментов наблюдения. Согласно конструктивному эмпирицизму Бас ван Фраассена, несмотря на то, что наши научные представления и онтологии меняются, некоторые общие методы теоретизирования, описания и предсказания явлений остаются неизменным [6]. Поэтому Битболь, например, полагает, что подход Бас ван Фраассена позволяет объединить естественные и гуманитарные науки [12].

4. Естественные и гуманитарные науки. Социальная и природная онтологии не имеют ничего общего. Как уже было сказано выше, редукционизм одной к другой невозможен. В духе подхода Бас ван Фраассена можно, однако, установить некоторую общность гуманитарных и естественнонаучных методов, а не онтологий, что противоречит позициям некоторых классиков.

Согласно Ю. Хабермасу, например, в науках о природе утверждения об объектах (состояниях дел) могут быть отделены от средств их исследования и языка описания, что невозможно в гуманитарных науках, в которых утверждения об объектах и отношения между этими утверждениями и объектами уже присутствуют в самих объектах [22]. Также, согласно Хабермасу, социальные науки изучают возможные (будущие) действия и рациональные основания для них, тогда как физика — актуальную природу и её причины. Однако в случае с квантовой механикой, очевидно, тезисы Хабермаса неверны. Более того, наш подход к теории как в-правилу опровергает их и в общем случае, а также противостоит социальному конструктивизму.

Ж. Пиаже указывает на три фундаментальных понятия, к которым редуцируются социальные структуры и которых, на первый взгляд, нет в физике: правила, ценности, знаки [30]. Квантовая механика и контекстуальный подход к физике требуют корректировки и этой позиции. Нельзя,

конечно, смешивать нормы и состояния дел. Это было бы категориальной ошибкой. Нельзя смешивать идеальный «дух» (как норму) и природу. Но нормы есть и в науках о природе, а состояния дел — в социальных науках. Поэтому единая трактовка социальных и природных явлений necessarily есть смешение категорий, как это зачастую считается. Ранее мы, например, показали, что трудная проблема философии сознания обязана смешению категорий реального и идеального [3]. Но необходимость устранения этого смешения не противоречит тому, что сознание может быть в известном смысле натурализовано. Для Л. Витгенштейна некоторое явление сознания (например, знание) — «естественная» языковая игра.

5. Квантовый индетерминизм и гуманитарные науки. В классической физике необходимость контекстуального подхода, неотделимость явлений от экспериментального контекста не настолько очевидны, как в квантовой физике¹. В отличие от классической теории квантовая теория — инструмент познания, применяемый в контексте, а не способ описания (представления) автономных объектов «внешнего мира». Она скорее формализует сами познавательные акты, а не объекты познания. Именно поэтому она в известной мере оказывается применимой в гуманитарных областях исследования. В частности, подобно гуманитарным наукам, квантовая механика изучает потенциальности, предсказывает, что может быть, а не что будет, позволяет сделать вероятностную оценку ситуаций, в которых воздействие субъекта неустранимо (принятие решений, поведение в неопределённых ситуациях и т. д.)². В этом смысле она универсальна.

В квантовой механике, как и в гуманитарных науках (например, психологии, психоанализе, лингвистике, экономике, политике), познание не равносильно пассивному наблюдению предопределённого объекта, а предполагает вмешательство, участие субъекта, а предсказываемые или описываемые теорией явления не отделимы от способа их представления (описания)³. То, что мы «наблюдаем»,

¹На самом деле, следует различать три вида квантового контекста: контекст приготовления квантового эксперимента, контекст конкретного измерения и контекст конкретного результата измерения.

²Гейзенберг, как известно, в своей книге «Физика и философия» утверждает, что квантовый мир — мир «потенциальностей и возможностей», а классический мир — мир «вещей и фактов».

³В. Гейзенберг выделяет три области знания в зависимости от степени отделения объекта познания от процесса приобретения знания: классическая фи-

зисит от того, какие вопросы мы ставим перед собой, что именно мы хотим наблюдать. Дело выглядит так, как если бы в квантовой механике и в гуманитарных науках, но не в классической физике, мы преобразовывали реальность, конструировали явления. Наш к-реализм принимает активную роль субъекта, но в то же время утверждает, что субъект не конструирует реальность, явления, а идентифицирует сами вещи в контексте [3]. Также неверно, на наш взгляд, утверждать, что (физический или социальный) объект исследования не может быть отделён от познающего субъекта и средств познания, что субъект-объект корреляционизм непреодолим, как это утверждает, например, Битболь [13].

Принципиальная возможность применения формализма квантовой механики к социальным явлениям следует из теоремы, доказанной П. Детуш-Феврие [16]. Вкратце, теорема утверждает, что теория, в рамках которой предсказываемые явления не отделимы от способа доступа к ним, является «существенно недетерминистской», вероятностной⁴. Применительно к нашему подходу из этой теоремы следует, что теория как в-правило — существенно вероятностная. Мы, однако, и классические теории, в частности, классическую механику, которые считаются детерминистскими, трактуем как в-правила. Следовательно, они тоже

зика и химия (полное отделение); квантовая физика, психология и биология (если попробовать объективно разобраться, что происходит в нашем внутреннем мире, то сам факт объективации окажет воздействие на то, что мы будем наблюдать); область символов, направляющих нашу жизнь (искусство, религия, социальные практики (конституция, права человека, деньги трактуются так, как если бы это были реальности)) [26].

⁴Следуя Бенуа, мы отвергаем эпистемологическую «проблему доступа к реальности» [3; 8]. Необходимость принятия во внимание «моды (способа) доступа» означает для нас, что следует отказаться от понятия объекта как самоопределённой (автономной) внешней сущности, обладающей предопределёнными (внутренними) свойствами. В этом смысле теория как в-правило не описывает (объясняет) внешнюю реальность, а позволяет «играть» с реальностью в рамках языковых игр, «делать ставки», предсказания, идентифицировать реальные объекты в контексте.

Зачастую также говорят о «квантовых моделях» (принятия решений, перцепции, сознания, смысла и т. д.). Модель, однако, моделирует то, что на неё похоже, является представлением чего-то, что находится по ту сторону от неё. Квантовая механика не моделирует реальность, а измеряет её. Вообще теория как в-правило не представляет, не «моделирует» нечто, что уже существует во «внешнем мире».

должны иметь существенно вероятностную интерпретацию. Это согласуется с выводами, сделанными в ряде недавно опубликованных статей, о которых мы уже упоминали выше [15; 20; 33]. Так называемый детерминизм классической механики — следствие ложного представления о том, что классические физические величины имеют точные значения, выражаемые действительными числами, в которых все знаки после запятой определены. Это предположение платонистской математики ложно. С точки зрения Н. Гизина, это предположение классической физики играет ту же роль, что и предположение о скрытых параметрах в квантовой механике Д. Бома. Классическая детерминистская механика — механика со скрытыми параметрами [20].

Таким образом, классические теории могут трактоваться так же, как и квантовые, а социальные теории — так же, как и физические. У всех них существуют общие философское основание и некоторое глубинное логическое (математическое) основание, о котором мы будем говорить ниже.

6. Квантовые концепции в гуманитарных науках. Квантовые концепции применимы в гуманитарных науках. Например, квантовые корреляции наблюдаются в социальной сфере, а также в лингвистике [13]. Бор приводит примеры применимости принципа дополнительности в гуманитарных науках. Например, согласно ему, доброжелательность как личное обязательство (commitment) и справедливость как социальная норма удовлетворяют принципу дополнительности. Ж.-Л. Дедуш применил квантовую механику в биологии и эконометрии [17]. Квантовая механика была также применена для лингвистического анализа [32]. Подобно тому, как это имеет место в квантовой механике, в известном смысле в лингвистике и вообще в гуманитарной сфере наблюдение оказывает воздействие на наблюдаемую область, а предсказание — на предсказываемые события. М. Расмусен утверждает, что в лингвистике подобного рода влияние значительно [32]. Например, когда лингвист пытается предсказать эволюцию языка, он модифицирует её в результате самого акта предсказания. В самом деле предсказание имеет смысл лишь тогда, когда оно предполагает некоторую норму (предписание), в соответствии с которой оно и делается. Эта норма, однако, определяет условие идентичности будущего состояния языка. Действие и рефлексия — ещё один пример инстанциации принципа дополнительности. При этом, наблюдая наше собственное поведение,

предсказывая его, мы модифицируем его. Предсказывая, каким образом мы поступим, мы вводим некоторые нормы, в соответствии с которыми мы и будем поступать. На наш взгляд, принцип дополнительности проявляет себя также в эпистемологии и, в частности, в витгенштейновской эпистемологии петлевых предложений, лежащих в основе наших эпистемических практик. Несмотря на то, что осознание роли этих предложений позволяет избавиться от «эпистемического страха» относительно необоснованности наших мнений (убеждений), это осознание (рефлексия) не устраняет «эпистемическое головокружение» (оба выражения Д. Притчарда [31]), что у нас всё-таки нет надёжных оснований для наших мнений. В результате рефлексия блокирует познавательный процесс. Познание и рефлексия не одновременны, а взаимно дополняют друг друга.

7. Гуманитарная логика — квантовая логика. Понятие автономного (внешнего) объекта, наделённого определёнными свойствами, — рационализация, логическая реконструкция. Этот вывод можно уже сделать исходя из анализа так называемых первичных и вторичных свойств. Невозможность приписать «внешнему» объекту внутренние свойства, называемые вторичными, показывает, что свойства объекта и сам объект оказываются в известном смысле зависящими от окружающей среды и сознания. С точки зрения к-реализма, эту зависимость следует понимать не буквально, а в реляционном смысле как зависимость от средств идентификации в контексте. Красная роза действительно красная, даже ночью, так как соответствующая норма, устанавливающая, каким образом она выглядит при нормальных условиях освещения и играющая роль средства идентификации цвета, к ней применима. То есть «красная» — её объективное (не зависящее от сознания) свойство. Но это не предопределённое (внутреннее) свойство «внешнего» объекта. Относительно некоторой другой — «феноменологической» — нормы цвет этой же розы может зависеть, например, от условий освещения. При этом он будет объективным цветом самой розы (в контексте), а не проекцией сознания наблюдателя. Другими словами, предикату «красный» не соответствует определённое множество внешних объектов, которые ему удовлетворяют.

Постулатом «определённого множества истинных значений» С. Ватанабе называет следующий постулат: каждый предикат однозначно соответствует определённому множеству объектов,

которые ему удовлетворяют. Классическая физика удовлетворяет этому постулату. Ватанабе, однако, показывает, что этот классический постулат не удовлетворяется для предикатов обыденного и квантового языков. Он пишет: «Мы должны поставить под сомнение все предикаты, как атрибуты объектов, потрясая, таким образом, до оснований Постулат определённого множества истинных значений» [36, р. 352].

Логика классической физики — классическая. То есть она может быть редуцирована к теории множеств и является булевой: эмпирические предложения классической физики моделируются формализмом булевых алгебр. Это тот случай, когда постулат Ватанабе верен. Квантовая физика требует квантовой логики, то есть языка недистрибутивных решёток с ортогональными дополнениями. Эта более фундаментальная, чем теория операторов в гильбертовом пространстве, структура, лежащая в основе вероятностного формализма квантовой механики и заменяющая формализм булевых алгебр эмпирических предложений классической физики, применима и к гуманитарным наукам.

Таким образом, классическую эпистемологию (метод познания) и квантовую можно различить формально [34; 36]. Первой соответствуют булевы алгебры, формализующие ситуации, когда каждый предикат однозначно соответствует множеству объектов, которые ему удовлетворяют (это предполагает, что объекты автономны, обладают внутренними свойствами), второй — решётки с ортогональными дополнениями (в квантовой механике результат измерения не может быть приписан объекту в качестве его внутреннего свойства. Невозможно приписать предикаты квантовым объектам).

8. Проблема сознания и тела. В обыденном языке, употребляющем как ментальные, так и физикалистские предикаты, так называемая трудная (или психофизическая) проблема, то есть проблема физикалистского объяснения феноменального сознания — проблема сознания и тела — не возникает. Она возникает в философии. И её происхождение можно понять, исследуя логику языка. Редуктивный физикализм и элиминативизм фактически вообще отказываются от употребления ментальных предикатов, что входит в противоречие с их употреблением в обыденном языке. Дуализм, напротив, признаёт оба вида предикатов, но отказывается от их совместного употребления, поскольку он их субстанциализирует, что тоже противоречит тому, каким образом они употребляются в обыденном языке. Существует, однако,

третья возможность: можно признать равноправное и совместное употребление обоих видов предикатов, если принять квантовую логику, то есть зависимость от контекста, и рассматривать два вида предикатов как два разных и несовместимых друг с другом способа доступа к одному и тому же референту. Референт субстанционален, но не предикаты, каждый из которых употребляется в своём собственном контексте¹. (Подробнее см. [12].)

Следовательно, если мы хотим понять, каким образом обыденный язык способен комбинировать менталистские и физикалистские предикаты и предложения в одном и том же дискурсе, необходимо признать, что этот язык подчиняется некоторой неклассической логике, которая, на самом деле, изоморфна квантовой логике, то есть недистрибутивной решётке с ортогональными дополнениями [36]. Можно согласиться с Битболем, что проблема сознания и тела возникает в результате ошибочной попытки спроектировать на одну-единственную (классическую) булеву логику два класса предикатов и предложений, которые взаимно исключают друг друга по причине несовместимости соответствующих способов доступа к референту. Проблема устраняется, если принять во внимание дуальность способов доступа, не субстанциализируя их в дуализм свойств [12].

9. Заключение. Не существует фундаментального различия между науками о природе и науками о человеке (обществе). Всякая наука — нормативная практика, позволяющая описывать, объяснять и предсказывать явления. В то же время существует очевидное и существенное онтологическое различие между естественными и гуманитарными науками. Но и в рамках самих естественных наук существуют значительные онтологические различия. Более того, онтология не абсолютна, а зависит от контекста. Контекстуальный реализм как раз и позволяет рассматривать различные науки с единой точки зрения. В его рамках объясняется применимость квантовой теории к ряду социальных явлений. Социальный реализм — контекстуальный реализм. Социальный реализм — «квантовый» реализм. В частности, проблема тела и сознания устраняется в рамках «квантового» (контекстуального) реализма.

¹ Менталистский и физикалистский языки взаимно исключают и дополняют друг друга по образу и подобию квантовых канонических физических величин — например, координат и импульса. Это и означает, что их употребление подчиняется квантовой логике.

Список литературы

1. Мейясу, К. После конечности / К. Мейясу. — Екатеринбург ; М. : Кабинет. учёный, 2016. — 196 с.
2. Прись, И. Е. Философия физики Вернера Гайзенберга и его понятие замкнутой теории в свете позднего Виттгенштайна / И. Е. Прись // *Филос. мысль*. — 2014. — № 8. — С. 25–71. — URL: http://e-notabene.ru/fr/article_12782.html — Дата доступа: 14.03.2019.
3. Прись, И. Е. Элементы контекстуального реализма / И. Е. Прись. — Lambert, 2018. — 284 с.
4. Andler, D. Unity without myths / D. Andler // *New approaches to the Unity of Science*. Vol. 1: Otto Neurath and the Unity of Science. — Springer, 2011.
5. Andler, D. La silhouette de l'humain / D. Andler. — Gallimard, 2016.
6. Bas van Fraassen, B. C. The scientific image / B. C. van Fraassen. — Oxford : Oxford University Press, 1980.
7. Benoist, J. Logique du phénomène / J. Benoist. — Paris : Hermann, 2016. — 206 p.
8. Benoist, J. L'adresse du réel / J. Benoist. — Paris : Vrin, 2017. — 376 p.
9. Benoist, J. Après l'infinitude / J. Benoist // *Choses en soi. Métaphysique du réalisme* / édс.: E. Alloa, E. During. — Paris : P.U.F., 2018. — P. 57–66.
10. Bitbol, M. Some steps towards a transcendental deduction of quantum mechanics / M. Bitbol // *Philosophia Nat.* — 1998. — № 35. — P. 253–2801.
11. Bitbol, M. De l'intérieur du monde: pour une philosophie et une science des relations / M. Bitbol. — Flammarion, 2011.
12. Bitbol, M. Why Should We Use Quantum Theory? The Case of Human Sciences / M. Bitbol // *Quantum interactions 2018* / B. Coecke, A. Lambert-Mogiliansky (eds.). — Springer, 2019.
13. Bitbol, M. Maintenant la finitude / M. Bitbol. — Paris : Flammarion, 2019. — 520 p.
14. Bohr, N. The Unity of Human Knowledge / N. Bohr // *Philosophical Writings of Niels Bohr*. — Ox Bow Press, Woodbridge, 1960. — Vol. 3.
15. Del Santo, F. Physics without Determinism: Alternative Interpretations of Classical Physics / F. Del Santo, N. Gisin. — URL: <https://arxiv.org/abs/1909.03697>
16. Destouches-Février, P.: La structure des théories physiques / P. Destouches-Février. — Paris : PUF, 1951.
17. Destouches, J. L. Prévisions, calcul et réalités. Les Grands problèmes des sciences / J. L. Destouches (ed.). — Gauthier-Villars, 1965.
18. Dufour, E. Les néokantiens / E. Dufour. — Vrin, 2003.
19. Fuchs, C. A. QBism: Quantum Theory as a Hero's Handbook / C. A. Fuchs, B. C. Stacey. — URL: <https://arxiv.org/abs/1612.07308>. — Date of access: 26.03.20.
20. Gisin, N. Real Numbers are the Hidden Variables of Classical Mechanics / N. Gisin. — URL: <https://arxiv.org/abs/1909.04514> <https://arxiv.org/abs/1909.04514>
21. Grinbaum, A. How device-independent approaches change the meaning of physical theory / A. Grinbaum // *Stud. Hist. Philos. Sci. Part B: Stud. Hist. Philos. Mod. Phys.* — 2017. — № 58. — P. 22–30.
22. Habermas, J. Logique des sciences sociales et autres essais / J. Habermas. — Paris : PUF, 1987.
23. Healey, R. The Quantum Revolution in Philosophy / R. Healey. — Oxford : OUP, 2017.
24. Heelan, P. A. Complementarity, context-dependence, and quantum logic / P. Heelan // *Foundations of physics*. — 1970. — № 1. — P. 95–110.
25. Heelan, P. A. Quantum mechanics and the social sciences: After hermeneutics / P. A. Heelan // *Science & Education*. — 1995. — № 4. — P. 127–136.
26. Heisenberg, W. Philosophie, Manuscrit de 1942 / W. Heisenberg. — Edition du Seuil, 1998.
27. Høffding, H. Filosofiske Problemer / H. Høffding. — Univ. Bogtr., 1902.
28. Jaeger, G. Quantum contextuality in the Copenhagen approach / G. Jaeger // *Philosophical transactions*. — 2019.
29. Meyer-Abich, K. Bohr's Complementarity and Goldstein's holism in reflective pragmatism // *Mind Matter*. — 2004. — № 2. — P. 91–103.
30. Piaget, J. Logique et connaissance scientifique. Gallimard-Pléiade / J. Piaget. — Paris, 1967.
31. Pritchard, D. Epistemic Angst / D. Pritchard // *Philosophy and Phenomenological Research*. — 2018. — № 96. — P. 70–90.

32. Rasmussen, M. Le problème de l'observation en linguistique. Une comparaison entre Louis Hjelmslev et Niels Bohr / M. Rasmussen // Louis Hjelmslev et la sémiotique contemporaine. — 1993. — 24. — P. 112.
33. Ronde, C. The (quantum) measurement problem in classical mechanics / C. Ronde. — URL: <https://arxiv.org/abs/2001.00241>
34. Uzan, P. Logique quantique et intrication / P. Uzan // Logos & Episteme. — 2014. — Vol. 3. — P. 303–318.
35. Wang, H. On quantum models of the human mind / H. Wang, Y. Sun // Top. Cogn. Sci. — 2014. — № 6 (1). — P. 98–103.
36. Watanabe, S. Algebra of observation / S. Watanabe // Prog. Theor. Phys. Suppl. — 1966. — P. 37. — P. 350–367.

Сведения об авторе

Прись Игорь Евгеньевич — доктор философии, канд. физ.-мат. наук, старший научный сотрудник Института философии Национальной академии наук Беларуси. Минск, Беларусь. frigpr@gmail.com

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 5 (439).
Philosophy Sciences. Iss. 56. Pp. 105–114.*

QUANTUM MECHANICS AND HUMAN SCIENCES

I. Pris

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

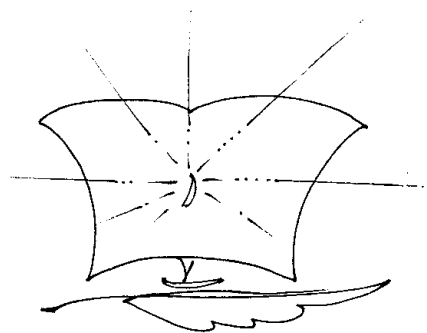
There is no fundamental difference between the natural sciences and the human sciences. Any science is a normative practice that allows one to describe, explain and predict phenomena. At the same time, there are obvious irreducible ontological differences between the sciences and within the sciences themselves. Moreover, the ontology is not absolute, but depends on the context. Our contextual realism treats a theory as a Wittgensteinian rule (norm) for measuring (natural or social) reality in context. Thereby it allows one to consider all sciences from a unified point of view, explains the applicability of quantum theory to a number of social phenomena. Social realism is a contextual (“quantum”) realism. In particular, the hard problem of the philosophy of mind is dissolved within the contextual (“quantum”) realism.

Keywords: *natural sciences, human sciences, quantum mechanics, contextual realism, quantum realism.*

References

1. Meyyasu K. (2016) Posle konechnosti [After limb]. Yekaterinburg, Moscow, “Kabinetnyiy ucheniy” Publ. 196 p. [in Rus].
2. Pris I.E. (2014) *Filosofskaya mysl'* [Philosophical Thought], no. 8, pp. 25–1. [in Rus].
3. Pris I.E. (2018) Elementy kontekstual'nogo realizma [Elements of contextual realism]. Lambert. 284 p. [in Rus].
4. Andler D. (2011) *New approaches to the Unity of Science. Vol. 1: Otto Neurath and the Unity of Science.* Springer, 2011.
5. Andler D. (2016) La silhouette de l'humain. Gallimard. [in French].
6. Bas van Fraassen B.C. (1980) The scientific image. Oxford, Oxford University Press.
7. Benoist J. (2016) Logique du phénomène. Paris, Hermann. 206 p. [in French].
8. Benoist J. (2017) L'adresse du réel. Paris, Vrin. 376 p. [in French].
9. Benoist J. (2018) *Choses en soi. Métaphysique du réalisme.* Éd.s.: E. Alloa, E. During. Paris, P.U.F. Pp. 57–66. [in French].
10. Bitbol M. (1998) *Philosophia Nat*, no. 35, pp. 253–2801.
11. Bitbol M. (2011) De l'intérieur du monde: pour une philosophie et une science des relations. Flammarion. [in French].
12. Bitbol M. (2019) *Quantum interactions 2018.* B. Coecke, A. Lambert-Mogiliansky (eds.). Springer.
13. Bitbol M. (2019) Maintenant la finitude. Paris, Flammarion. 520 p. [in French].
14. Bohr N. (1960) *Philosophical Writings.* Ox Bow Press, Woodbridge. Vol. 3.
15. Del Santo F., Gisin N. Physics without Determinism: Alternative Interpretations of Classical Physics, available at: <https://arxiv.org/abs/1909.03697>

16. Destouches-Février P. (1951) *La structure des théories physiques*. Paris, PUF. [in French].
17. Destouches J.L. (1965) *Prévisions, calcul et réalités*. Les Grands problèmes des sciences. Gauthier-Villars. [in French].
18. Dufour E. (2003) *Les néokantiens*. Vrin. [in French].
19. Fuchs C.A., Stacey B.C. QBism: Quantum Theory as a Hero's Handbook, available at: <https://arxiv.org/abs/1612.07308>. — Date of access: 26.03.20
20. Gisin N. Real Numbers are the Hidden Variables of Classical Mechanics, available at: <https://arxiv.org/abs/1909.04514> <https://arxiv.org/abs/1909.04514>
21. Grinbaum A. (2017) *Stud. Hist. Philos. Sci. Part B: Stud. Hist. Philos. Mod. Phys*, no. 58, pp. 22–30.
22. Habermas J. (1987) *Logique des sciences sociales et autres essais*. Paris, PUF. [in French].
23. Healey R. (2017) *The Quantum Revolution in Philosophy*. Oxford, OUP. [in French].
24. Heelan P.A. (1970) *Foundations of physics*, no. 1, pp. 95–110.
25. Heelan P.A. (1995) *Science & Education*, no. 4, pp. 127–136.
26. Heisenberg W. (1998) *Philosophie, Manuscrit de 1942*. Edition du Seuil.
27. Høffding, H. (1902) *Filosofiske Problemer*. Univ. Bogtr., 1902.
28. Jaeger G. (2019) *Philosophical transactions*.
29. Meyer-Abich K. (2004) *Mind Matter*, no. 2, pp. 91–103.
30. Piaget J. (1967) *Logique et connaissance scientifique*. Gallimard-Pléiade. Paris, 1967.
31. Pritchard D. (2018) *Philosophy and Phenomenological Research*, no. 96, pp. 70–90.
32. Rasmussen M. (1993) *Louis Hjelmslev et la s'émiotique contemporaine*, no. 24, pp. 112.
33. Ronde C. The (quantum) measurement problem in classical mechanics, available at: <https://arxiv.org/abs/2001.00241>
34. Uzan P. (2014) *Logos & Episteme*, vol. 3, pp. 303–318.
35. Wang H., Sun Y. (2014) *Top. Cogn. Sci.*, no. 6 (1), pp. 98–103.
36. Watanabe S. (1966) *Prog. Theor. Phys. Suppl.*, no. 37, pp. 350–367.



*Вестник Челябинского государственного университета. 2020. № 5 (439).
Философские науки. Вып. 56. С. 115–123.*

УДК 141.2
ББК 87.3(4/8)

DOI: 10.24411/1994-2796-2020-10515

ВОПРОС «ПОЧЕМУ ЕСТЬ НЕЧТО, СКОРЕЕ ЧЕМ НИЧТО?» В ФИЛОСОФИИ А. ШОПЕНГАУЭРА И К. ЯСПЕРСА: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

А. Г. Корниенко

Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия

Анализируются мнения А. Шопенгауэра и К. Ясперса по так называемому основному вопросу метафизики — вопросу «почему есть нечто, скорее чем ничто?». С точки зрения автора, оба мыслителя акцентируют внимание не на теоретическом, а прежде всего на экзистенциальном аспекте этого вопроса и апеллируют не к логическим аргументам и стратегиям доказательства, а к непосредственному опыту человеческого существования, в котором и обнаруживается искомое основание бытия.

Ключевые слова: *Шопенгауэр, Ясперс, основание, опыт, воля, экзистенция, шифр, объемлющее.*

На первый взгляд может показаться, что исследование, ставящее своей целью обнаружить какие-либо историко-философские параллели между философией Артура Шопенгауэра и Карла Ясперса, заранее обречено на провал. В качестве главного аргумента, выступающего в пользу данного утверждения, можно рассматривать тот факт, что Ясперс в своих работах неоднозначно давал понять, что Шопенгауэр не является тем мыслителем, который оказал на него существенное влияние. Более того, в своей единственной работе, полностью посвящённой творчеству Шопенгауэра, а именно в работе, написанной к столетию со дня смерти «великого пессимиста», Ясперс предостерегает от чтения его книг, особенно в юности, потому что именно в юности легко увлечься «оправданием всякого ожесточения, <...> презрением к истории и политической безответственностью <...>, пониманием человека в его низменности и в том, что достойно в нём ненависти», которыми так мастерски «воздействует» на читателя Шопенгауэр [8, с. 321]. Однако за этими и другими не менее резкими формулировками Ясперса просматривается скорее острая полемика, чем холодное безразличие,

а полемика разгорается лишь там, где есть место общему, пускай это общее есть не более чем поле для дискуссии.

В качестве такого общего проблемного поля выбран вопрос «почему есть нечто, скорее чем ничто?». С точки зрения автора, именно в выборе подходов к решению этого вопроса и в оценке его значимости для жизни конкретного человека обнаруживается согласие во взглядах обоих мыслителей. Соответственно, целью представленного исследования является обнаружение возможных историко-философских параллелей во взглядах Шопенгауэра и Ясперса при постановке и решении данного вопроса.

Следует отметить, что представленное исследование, рассматривающее в общем проблемном поле философские взгляды данных мыслителей, является первым исследованием такого рода в отечественной историко-философской литературе, что говорит о том, что оно обладает определённой научной новизной. Кроме того, при написании данной статьи автор обращался к работам Ясперса, которые до сегодняшнего дня остаются не переведёнными на русский язык, что также

может оказаться полезным в дальнейшем изучении наследия этого мыслителя.

Об актуальности представленного исследования можно говорить в связи с минувшим двухсотлетием со дня первого издания «Мира как воли и представления». В рамках мероприятий, посвящённых этому событию, франкфуртским обществом Шопенгауэра был проведён ряд международных конференций и подготовлено новое издание этого сочинения. В свете этих событий обращение к вопросу о тематической близости некоторых аспектов философии Ясперса и Шопенгауэра может быть рассмотрено как попытка автора вновь привлечь внимание отечественных исследователей к наследию данного мыслителя.

Вопрос Шопенгауэра: «Не лучше ли этому миру не существовать вовсе?» «Юношеская работа», написанная «мягким, скромным тоном молодого человека, который доверчиво излагает свои мысли» [7, с. 923], — так характеризует Шопенгауэр своё первое опубликованное произведение «о четвероюм корне достаточного основания». Однако эта ранняя работа станет впоследствии, по признанию самого Шопенгауэра, основой всей его философской системы, к которой в дальнейшем мыслитель будет не раз отсылать читателя как к своеобразной пропедевтике к своему *magnum opus*. Вопрос, к рассмотрению которого автор обращается в этом произведении, есть не что иное, как «главное основоположение всякого познания», или закон достаточного основания [Там же, с. 925].

Не вдаваясь в пространный пересказ этой работы, отметим лишь те ключевые моменты в интерпретации этого закона, которые позволили Шопенгауэру по-новому сформулировать вопрос и дать в дальнейшем доселе немислимый ответ на так называемый основной вопрос метафизики: почему есть нечто, скорее чем ничто? Вопрос этот имеет непосредственное отношение к закону достаточного основания, поскольку ответ на него на протяжении более чем двух тысяч лет мыслился как следствие из этого закона. А именно: согласно ему, всякое нечто есть лишь постольку, поскольку на то есть достаточное основание, которое в свою очередь также требует основания для своего существования, и этот ряд отсылок от следствия к основанию человеческий разум способен продолжать вплоть до бесконечности. Выход из этого логического тупика был предложен ещё в античности: с помощью простейшей логической операции постулировалось необходимое существование некоего основания, которое

является основанием самого себя. Впоследствии этот постулат был переосмыслен в Средневековье, приобрёл наукообразную форму в эпоху нового времени и даже выстоял под напором критической философии Канта, вновь обретя былую легитимность в трудах Фихте, Шеллинга и Гегеля. Причём необходимость логическая отождествлялась большинством мыслителей с необходимостью онтологической, поэтому в качестве ответа на основной вопрос метафизики в разные эпохи развития европейской мысли выступало следующее умозаключение: мир и всякое сущее существует потому и только потому, что в качестве предельного основания его существования выступает Ум, Бог, Субстанция, Абсолют.

Неудивительно, что Шопенгауэр, позиционируя себя как прямого и единственно верного последователя критической философии Канта, отказывает такого рода умозаключениям в истинности, поскольку утверждение о наличии необходимого основания противоречит заявленному Кантом требованию об ограничении познания исключительно рамками мира феноменального. Всё, что находится в мире ноуменальном, навсегда остаётся закрытым для человеческого разума, а значит, и закон достаточного основания имеет свою силу лишь в границах мира опыта, поэтому любая попытка логически вывести из фактов непосредственного опыта существование некоего метафизического основания мира является, с точки зрения Шопенгауэра, либо наивной глупостью, либо злокозненным шарлатанством. Однако значит ли это, что и вопрос вопросов европейской метафизики — почему есть нечто, скорее чем ничто? — теряет для Шопенгауэра всякую значимость? С точки зрения М. Косслера, такое утверждение будет чересчур поспешным. Скорее наоборот, этот вопрос впервые именно в творчестве Шопенгауэра приобретает доселе не тематизированное рациональным мышлением человеческое измерение, тем самым трансформируясь из вопроса теоретического характера в вопрос экзистенциальный [13, с. 199].

Такого рода переосмысление оказалось возможным в силу ряда методических нововведений, предложенных Шопенгауэром в своём дебютном сочинении и в дальнейшем развитых в работе «Мир как воля и представление». Для того чтобы наглядно проиллюстрировать эту новую методическую установку, вновь обратимся к тексту диссертации Шопенгауэра. Уже само название работы говорит внимательному читателю о том, что Шопенгауэр предлагает рассматривать предложенную Вольфом

формулировку закона достаточного основания («Ничто не существует без основания для своего бытия» [7, с. 927]) лишь как наиболее общую, требующую дальнейшего прояснения и расчленения, а именно выделения четырёх форм этого закона, применяющихся в научном познании отдельно друг от друга в зависимости от того, с каким из классов объектов опыта мы имеем дело.

Э. Люфт предлагает обозначить такого рода подход как аналитический (*analytic*) и противопоставляет его подходу спекулятивному (*speculative*), предложенному Хайдеггером в работе «О сущности основания» [14, р. 33]. С точки зрения исследователя, Шопенгауэр, различая законы достаточного основания становления, познания, бытия и мотивации, упускает из виду самое главное, или, как выражается автор, «пятый корень достаточного основания» (*the fivefold root*) — само бытие в своей непосредственности, бытие как Бытие (*das Sein*), а не как сущее (*das Seiende*). Собственно, поэтому в творчестве Шопенгауэра основной вопрос метафизики никогда и не был поставлен с такой отчётливостью, как в философии Хайдеггера. Такого рода замечание имеет под собой вполне весомое основание, поскольку Шопенгауэр действительно придерживался номиналистических позиций в вопросе генезиса понятий, и бытие (*das Sein*) было для него не чем иным, как наиболее отвлечённым понятием, некой «логической вешалкой». Однако мы всё же позволим себе согласиться с позицией Э. Люфта лишь отчасти. Дело в том, что вышеизложенное деление вовсе не отрицает наличие некоего общего корня, откуда произрастают прочие четыре и сферой применения которого является мир в целом, а не какая-то его отдельная область. Как отмечает А. Саттар, Шопенгауэр, выделяя четыре формы закона достаточного основания, словно расчищает место для чего-то, что имело бы отношение не только к поверхности мира, но и к самой его сути, к его внутреннему ядру [4, с. 210]. Речь здесь идёт, как отмечает Р. Сафранский, скорее о понимании мира, а не о его объяснении, о некоторой «герменевтике бытия» [5, с. 291]. К этому важному в контексте данного исследования тезису мы вернёмся несколько позже, а пока укажем лишь, что это усмотрение основания мира в целом возможно, с точки зрения Шопенгауэра, в акте непосредственного воления.

На первый взгляд, может показаться, что это утверждение расходится с вышеобозначенным методическим требованием ограничить сферу применения закона достаточного основания ми-

ром опыта, однако это вовсе не так. Во-первых, речь идёт более не о познании рациональном или научном, а о познании интуитивном или, скорее, непосредственном. Закон достаточного основания есть не что иное, как организующий принцип познания именно научного, предполагающего субъект-объектное разделение, а знание, обретаемое в акте воления, в силу того что мы есть не только дух, но и тело, есть знание, лежащее вне, или скорее до субъект-объектного разделения, поскольку и субъект, и объект в этом случае есть одно и то же нечто, одно и то же «Я». Во-вторых, это знание во-все не является знанием, приобретаемым в акте некоего интеллектуального созерцания, имеющего непосредственный доступ к внемировому трансцендентному началу и выходящего за границы опыта. Напротив, оно основывается на непосредственном опыте, фиксируемом в одной из априорных форм чувственности, а именно во времени. Другими словами, это знание не является пустой спекуляцией, а базируется на непосредственном эмпирическом материале.

Основываясь на этом материале и абстрагируясь от него, философия делает заключение об основании мира в целом. Как и наука, философия вынуждена доносить свои истины в форме высказываний, соотносясь с различными формами закона достаточного основания, однако содержание этих высказываний носит кардинально отличный характер. Философия, с точки зрения Шопенгауэра, понимает мир, а не объясняет, и единственная и главная её задача — сообщить в форме понятий уже пережитую в интуитивной форме истину, что «мир есть не что иное, как представление» и что предельным основанием этого мира является слепая, сама-себя-пожирающая воля. Эта воля есть не что иное, как «изначальное, витальное стремление, движение, которое в отдельных случаях может осознать себя» [5, с. 293], которому чуждо всякое целеполагание и финализм. Собственно, поэтому Шопенгауэр и отказывает науке и рациональному знанию вообще в возможности ответа на вопрос «почему есть мир?», трансформируя его тем самым в вопрос «что есть этот мир?», и ответ на этот вопрос следует искать не в логических построениях, а в непосредственном опыте проживания-истолкования жизни.

Задачу по этой своеобразной разгадке жизни Шопенгауэр ставит перед собой в своём главном сочинении «Мир как воля и представление». Опять-таки, не имея возможности представить в рамках данной статьи развёрнутое описание движения

мысли Шопенгауэра, ограничимся лишь следующим пояснением: Шопенгауэр предлагает читателю проделать своеобразный герменевтический круг, или, как выражается М. Косслер, «освоить язык жизни», «расшифровать» его [13, s. 200], чтобы усвоить в конечном итоге «одну-единственную мысль» [7, с. 7], раскрытию которой, собственно, и посвящена вся работа. Эту мысль, несколько упрощая и профанируя, можно выразить следующим образом: жизнь со всеми её горестями и разочарованиями не стоит того, чтобы жить, поскольку в основе этой жизни лежит слепая, жестокая воля, чуждая разуму и цели. Эта мысль есть в свою очередь не что иное, как ответ на вопрос «почему бы этому миру лучше не существовать вовсе?» (“*warum nicht lieber gar nichts sei, als diese Welt?*”) [Там же, с. 866]. В этом своего рода гамлетовском вопросе вполне различим фундаментальный вопрос европейской метафизики «почему есть нечто, скорее чем ничто?», но поставленный не с позиции отрешённо-теоретической заинтересованности, а с позиции бытийно-экзистенциальной вовлечённости.

Таким образом, Шопенгауэр, разрабатывая своё учение о мировой воле и предлагая оригинальную методологию познания, переосмысливает основной вопрос метафизики.

Вопрос Ясперса как вопрос «проникающий в основание». К детальному рассмотрению основного вопроса метафизики Карл Ясперс обращается дважды в своих достаточно поздних работах, а именно в работе «Шеллинг. Величие и упадок», опубликованной в 1955 г., и в работе «Философская вера перед лицом откровения», опубликованной в 1962 г. В обеих работах автор уделяет рассмотрению этого вопроса отдельные параграфы, которые носят следующие названия: «Вопрос Шеллинга: почему вообще есть нечто и почему нет ничто?» (*Schelling's Frage: Warum ist überhaupt Etwas, warum ist nicht Nichts*) [12, s. 124–130] в работе 1955 г. и «Вопрос, проникающий в основание: почему вообще есть нечто и почему нет ничто?» (*Die in den Grund dringende Frage: Warum ist überhaupt Etwas, warum ist nicht Nichts*) [11, s. 406–416] в работе 1962 г. соответственно. Структура изложения и содержание мысли Ясперса в обоих произведениях практически идентичны за тем исключением, что в более поздней работе Ясперс несколько детальнее излагает своё собственное видение этого вопроса. Обратимся сперва к анализу более ранней работы, посвящённой творчеству Шеллинга, для того чтобы составить общее понимание того,

в каком историко-философском контексте Ясперс предпочитал рассматривать этот вопрос.

Лейбниц, Кант и Шеллинг — вот те три фигуры в истории европейской мысли, чьё мнение по этому вопросу особенно интересует Ясперса и с которыми он вступает на страницах своего сочинения в своеобразный философский диалог, а точнее, пользуясь термином самого Ясперса, в «коммуникацию» [11, s. 414]. С точки зрения Ясперса, именно в философии этих трёх мыслителей вопрос «почему есть нечто, скорее чем ничто?» был поставлен таким образом, «что бытие сущего (*das Sein des Seiendes*) впервые предстало как нечто непостижимое (*das Unbegreifliche*) и непроницаемое (*das Undurchdringliche*) для рационального мышления, как нечто этому мышлению всегда уже предшествующее и нам навстречу выходящее (*das vor allem Denken schon ist und auf uns zu kommt*)» [16, s. 205]. Однако, несмотря на практически идентичное концептуальное оформление этого вопроса, ответы на него, как и философский смысл, в нём раскрывающийся, оказываются у каждого мыслителя совершенно различными.

Так, Лейбниц, задаваясь вопросом «почему есть нечто, скорее чем ничто», приходит к выводу, что сам этот вопрос обусловлен тем фактом, что «ничто» в некотором смысле проще, чем «нечто». Его просто нет, и оно не требует ничего вне себя, чтобы быть «ничем», а точнее не быть вовсе, в то время как всякое нечто «есть» (*ist*), а значит, с точки зрения Лейбница, нуждается в некоем основании (*der Grund*) для существования. Подобное основание он находит вне ряда случайных вещей, делая логический вывод о существовании необходимого нечто, которое является основанием самого себя, и это нечто есть Бог [12, s. 124]. Проследовав за мыслью Лейбница, Ясперс задаётся вопросом, о чём, собственно, говорит нам это рассуждение. Разве не указывает оно на то, что Лейбниц достигает некой границы мышления, где категория «причины» (*die Ursache*), с помощью которой здесь мыслится бытие (*das Sein*), просто исчерпывает саму себя и оказывается более непригодной? Просто потому, что категория причины предполагает присутствие двух моментов, а именно причины и следствия, которые оказываются непригодны, когда мы пытаемся описать с помощью их нечто, что является «причиной самого себя» (*die Ursache seiner selbst*), как некое нечто, в котором и причина, и следствие растворяются в отношении самоотнесённости (*die Selbstbezüglichkeit*), в чём-то «одном» (*im Einen*). С точки зрения Ясперса,

здесь мы оказываемся в ситуации своеобразного «логического провала» (*logischer Einsturz*): «мы не можем мыслить, не пользуясь категориями, но с помощью категорий нам никогда не удаётся достигнуть бытия, а только внутримирового сущего» [Там же]. Причём в такой ситуации оказывается не только Лейбниц, но и метафизическое мышление вообще. Однако если Лейбниц, по мнению Ясперса, просто отказывается замечать эту грань, за которой более невозможно рациональное мышление, и не проблематизирует вопрос о том, чем, собственно, является само это бытие Бога (*das Sein des Gottes*), то Кант сознательно задерживается на этой грани, лишая мышление всякого устойчивого основания, тем самым погружая его в состояние головокружительного парения (*Schwebe ohne Haltung*) [11, s. 129].

Чтобы продемонстрировать это движение кантовской мысли, Ясперс обращается к фрагменту из «Критики чистого разума», и поскольку к этому фрагменту обращается также и Шеллинг, приведём его здесь полностью:

«Безусловная необходимость, в которой мы так нуждаемся как в последнем носителе всех вещей, есть настоящая пропасть для человеческого разума. <...> Нельзя отделаться от мысли, хотя нельзя также и примириться с ней, что существо, представляемое нами как высочайшее из всех возможных существ, как бы говорит само себе: Я существую из вечности в вечность, кроме меня существует лишь то, что возникает только по моей воле, но откуда же я само (*woher bin ich denn*)? Здесь всё ускользает из-под наших ног, и величайшее совершенство, подобно наименее [совершенному], колеблется без всякой опоры перед простым спекулятивным разумом, которому ничего не стоит беспрепятственно устранить как то, так и другое» [3, с. 478].

Там, где рассудок настоятельно требует указать некое предельное основание, на котором будет держаться выстроенный им ряд причинно-следственных отношений, вступает в свои полномочия разум, но в отличие от рассудка разум не может нам предложить никаких позитивных результатов, поскольку мыслит спекулятивно, а «спекулятивное мышление — это мышление о предметах, которые предметами не являются» [11, s. 407]. Вступив на путь подобного мышления, мы «содрогаемся» (*schaudern*), поскольку для него ничто более не остаётся застывшим и очевидным в своей предметности, всё может быть опрокинуто в бездну небытия одним лишь движением мысли [Там

же]. Даже причина причин, последний носитель всех вещей, само его существование может быть поставлено под вопрос. Мы не можем смириться с возможностью его отсутствия, но мы вынуждены честно признать нашу неспособность усмотреть основания для его существования, и, словно оказываясь на краю бездны, человеческий разум замирает в безмолвии, борясь с приступами мучительного головокружения. Если Лейбниц, усматривая необходимость в существовании Бога, просто заключает из этой необходимости о его наличии, то Кант, указывая на эту необходимость, отказывает человеческому разуму в способности эту необходимость понять, тем самым проблематизируя само бытие Бога как предельного основания мира.

Дальнейший шаг в направлении к предельному основанию мира и к ответу на вопрос «почему есть нечто, скорее чем ничто?», по мнению Ясперса, совершает именно Шеллинг. В своей работе «Философия откровения» он цитирует вышеприведённый отрывок из «Критики чистого разума» и утверждает следующее: «Я привожу данные слова [слова Канта, приведённые выше. — А. К.] потому, что они выражают кантовское глубокое чувство возвышенности этого опережающего всякое мышление бытия, <...> речь идёт о том бытии, которое есть до всякого мышления» [6, с. 215]. В этом фрагменте и в последующем рассуждении Шеллинг указывает на то, что всякому мышлению о бытии всегда уже предшествует самое бытие как его возможность. В отличие от конечного сущего, которое всегда мыслится как объект мышления, беспомощного перед силой разума, который всегда способен помыслить его лишь как возможное, а не необходимое, бесконечное бытие всегда действительно, а не возможно, поскольку сама мысль о его возможности уже есть его действительность. Именно поэтому «мышление никогда не способно достичь действительности» (*kein Gedanke erreicht die Wirklichkeit*) [12, s. 126], оно способно лишь замирать перед этой бездной. Однако, по мысли Ясперса, это вовсе не значит, что мышление полностью прекращается, а только лишь то, что здесь мы имеем дело с мышлением нового рода, «мышлением о невозможности мыслить» (*das Denken des Nichtdenkenkönnens*) [Там же, s. 127].

Как отмечает Р. Шульц, Ясперс, в целом высоко оценивая вышеприведённый тезис Шеллинга, всё же отчётливо видел опасность вновь попасть в ловушку категориального мышления, поскольку эта оппозиция «возможное — действительное», с помощью которой Шеллинг указывает нам

на бытие, предшествующее всякому мышлению, есть не что иное, как подмена категориальной пары «причина — следствие», и, хотя такой приём позволяет адекватно выразить изначальное единство и превосходство бытия, он всё же вновь уводит нас от опыта непосредственного удостоверения бытия на путь пустых рациональных спекуляций [16, s. 216]. Поэтому Ясперс вынужден «стилизовать Шеллинга», представив его своеобразным провозвестником своей экзистенциальной философии, который за своим рациональным «Я есть», сопровождающим всякое движение мысли, усмотрел некое ему всегда предшествующее «есть», от которого как от своей иррациональной основы он остаётся всегда отделённым и тем не менее зависимым [Там же, s. 217]. На то, что предложенная Ясперсом интерпретация верна лишь отчасти, указывает уже тот факт, что усмотрением бытия Шеллинг вовсе не ограничивается, оно становится лишь первым шагом в его метафизике творения, в которой это бытие будет отождествлено с Богом и станет объектом категориального мышления. На этом этапе Ясперс отказывается следовать дальше за мыслью Шеллинга, полагая что такой ход мысли уводит разум «от суверенитета великого философского прозрения и нахождения на границе к мутному и ограниченному гнозису» [12, s. 130], тем самым предпочитая позицию Канта, оставаясь на предельной границе мышления.

К таким результатам приходит Ясперс в работе, посвящённой Шеллингу, и теперь нам следует обратиться к работе «Философская вера перед лицом откровения», в которой Ясперс не ограничивается исключительно рассмотрением взглядов вышеуказанных мыслителей, но и озвучивает своё собственное понимание вопроса «почему есть нечто, скорее чем ничто?». С точки зрения Р. Шульца, обращение Ясперса к мнениям Лейбница, Канта и Шеллинга одновременно указывает на признание заслуг этих мыслителей в решении этого вопроса и на его отстранённость от тех исторически сложившихся способов его рассмотрения, которые были им присущи [16, s. 205]. Ясперс убеждён в том, что этот вопрос следует рассматривать не как очередную теоретическую или метафизическую проблему, но как вопрос, имеющий «дологический (*vorlogische*), витальный или экзистенциальный характер» [11, s. 413], способный погрузить нас в «пограничное состояние» (*die Grenzsituation*), которое, как поясняет О. Власова, «отмечает переходные точки экзистенции, в которых существование прорывается к мировому бытию» [2, с. 74].

Ясперс подчёркивает, что все три рассмотренных ранее позиции по этому вопросу сходятся в одном: обращаясь к вопросу «почему есть нечто, скорее чем ничто?», мы всякий раз упираемся в границы нашего мышления, но этот логический провал (*das Scheitern*) есть для Ясперса одновременно и «мыслящее удостоверение» прорыва к мировому существованию», в котором происходит «просветление экзистенции» [Там же]. В опыте «содрогания» (*das Schaudern*) [11, s. 407] и «зависания» (*die Schweben*) [Ibid., s. 411] перед пропастью собственного незнания человек не познаёт бытие, но удостоверяется в (*die Seingewißheit*) [Ibid., s. 413] его существовании. Причём бытие открывается ему не как некое объективированное знание, а как «объемлющее» (*das Umgreifende*), как некий недостижимый горизонт изначального единства человека и мира. Это удостоверение бытия не может быть выражено в форме застывшей истины, а только пережито в пограничной ситуации «исторической определённости» [2, с. 74].

Поэтому, обращаясь к мнению своих предшественников, Ясперс заостряет внимание на семантическом аспекте вопроса «почему есть нечто, скорее чем ничто?», указывая на тот факт, что это «нечто» (*Etwas*) всякий раз понимается по-разному. Так, Лейбниц вопрошает об основании бытия личного Бога, Кант — об основании мира, Шеллинг — об основании бытия, лежащего в основании его собственного рефлексирующего «Я», но всякий раз эти вопросы ставятся с предельной серьёзностью, а потому ответы на них — это не прозрения (*Einsichten*), а «шифры бытия» (*Chiffer des Seins*) [11, s. 413]. Всякий раз, когда человек всерьёз задаётся подобным вопросом, он изымает себя из «существования в мире» и переходит на более «глубокий уровень постижения человека — к его экзистенции» [1, с. 24]. Следует отметить, это вовсе не значит, что человек превращается в некоего обезличенного и отстранённого «наблюдателя мира», наоборот, как отмечает А. Бурханов, только в этом движении человек приходит к своей подлинной идентичности и индивидуальности, к своей «историчности», погружённости в конкретную специфическую ситуацию [Там же, с. 26]. Ответы на этот вопрос, как и то, о чём собственно в нём спрашивается, разнятся, с точки зрения Ясперса, потому, что само сознание, в котором они ставятся, исторично, но всегда именно человек является тем «местом» (*Stätte*), в котором объемлющее открывается человеку как его собственная современность (*die Gegenwärtigkeit*) [11, s. 415]. Экзистен-

ция никогда не достигает бытия непосредственно, но только лишь через посредство множества шифров. Однако это прикосновение к бытию, по мнению Ясперса, указывает на то, что ускользающая трансценденция тем не менее всегда переживается экзистенцией как «имманентная трансценденция» [1, с. 26], как её собственное предельное основание. Таким образом, вопрос «почему есть нечто, скорее чем ничто?» в философии Ясперса предстаёт прежде всего как повод или побуждение обратиться к «просветлению собственной экзистенции посредством мышления в шифрах» (*Die existentielle Erhellung durch Denken in Chiffren*) [11, s. 415].

Сравнительный анализ позиций Шопенгауэра и Ясперса. Итак, проанализировав методические установки, которыми Шопенгауэр и Ясперс предлагают руководствоваться при постановке и в решении основного вопроса метафизики, и рассмотрев предложенные ими ответы на этот вопрос, перейдём к сравнительному анализу позиций обоих мыслителей по этому вопросу с целью выявления прослеживающихся в них историко-философских параллелей. Весь вышеприведённый анализ достаточно наглядно указывает на следующие факты.

Во-первых, оба мыслителя согласны в том, что возможности рационального познания в решении основного вопроса метафизики достаточно ограничены или вовсе недостаточны. Так, Шопенгауэр отказывает науке и традиционной метафизике не только в возможности правильного ответа на этот вопрос, но и вообще в способности верно его сформулировать. С точки зрения Шопенгауэра, основной вопрос метафизики должен быть поставлен не как вопрос о некоей конечной причине, являющейся основанием мира, но как вопрос о сущности мира, которая не мыслится, но переживается вопрошающим, что в конечном итоге приводит его к необходимости задаться вопросом о ценности своего существования и ценности существования мира вообще. В свою очередь, Ясперс считает, что рациональное познание может быть полезным в решении этого вопроса лишь тем, что оно отчётливо указывает на свои собственные границы. Всё, что лежит за этими границами, как и сам опыт пребывания на этой границе, требует не познания, а переживания этого опыта. Тем самым, как отмечает Д. Шуббэ, Шопенгауэром совершается своеобразный «экзистенциальный поворот» в постановке этого вопроса, и эту традицию экзистенциального переосмысления основного вопроса метафизики, хотя и не отдавая себе в этом ясного отчёта, продолжает Ясперс [9, s. 16].

Во-вторых, постановка основного вопроса метафизики, как и его решение предполагают в философии Шопенгауэра и Ясперса опыт усмотрения или удостоверения Бытия (*die Seinsvergewisserung*) в существовании человека как его предельного основания. У Шопенгауэра этот опыт предстаёт как непосредственное переживание волевого движения, которое есть не что иное, как индивидуальное проявление мировой воли. В свою очередь Ясперс также предполагает опыт усмотрения или удостоверения экзистенцией в пограничной ситуации исторической определённости, своего предельного основания в имманентной трансценденции как необходимое условие правильной постановки и решения вопроса «почему есть нечто, скорее чем ничто». Однако, как отмечает Д. Шуббэ, здесь следует обратить внимание и на имеющиеся кардинальные различия в позициях Ясперса и Шопенгауэра [15, s. 23]. Для Шопенгауэра воля как вещь в себе может быть понята только как некий организующий внутримировой принцип, «обратная сторона мира» или, по меткому выражению К. Янэвэй, «вещь в себе в явлениях» (*the thing in itself in appearance*) [10, p. 164]. В то время как для Ясперса Бытие как охватывающее всё же мыслится как внемировое, трансцендентное основание мира.

В-третьих, попытка найти решение основного вопроса метафизики предстаёт в философии обоих мыслителей как разгадка определённых шифров. Однако и здесь необходимо сделать существенные оговорки. Если у Шопенгауэра речь идёт о чтении шифра жизни как разоблачении некоей иллюзии, в процессе которой разгадывающий приходит к единственно верному и наперёд данному ответу, что эта жизнь не стоит того, чтобы жить, то Ясперс говорит о мышлении в шифрах бытия и преодолении этих шифров (*das Denken in Chiffren und Überschreiten der Chiffren*) [11, s. 415] прежде всего как о процессе коммуникации, предполагающем различные исторически обусловленные формы явленности трансценденции, которыми, собственно, эти шифры и являются.

Итак, всё предшествующее рассмотрение позволяет сделать следующий вывод: несмотря на существенную историческую дистанцию и наличие порою кардинальных расхождений, которые обусловлены прежде всего различными философскими воззрениями авторов на природу мира и человека, оба мыслителя солидарны в том, что вопрос «почему есть нечто, скорее чем ничто?» не может быть рассмотрен с позиции отвлечённого научного

знания, но требует своеобразной экзистенциальной практики постановки этого вопроса, предполагающей опыт удостоверения или усмотрения человеком основания своего собственного существования и дальнейшего прочтения-декодирования

этого опыта. Всё это позволяет утверждать, что в позициях Шопенгауэра и Ясперса в данном вопросе прослеживаются достаточно очевидные историко-философские параллели.

Список литературы

1. Бурханов, А. Р. Человек и его экзистенция в философии Карла Ясперса / А. Р. Бурханов // Вестн. Нижегород. гос. ун-та. — 2014. — № 1. — С. 19–26.
2. Власова, О. А. Философия экзистенции Карла Ясперса и её антропологические практики / О. А. Власова // Исследователь / Researcher. — 2018. — № 1–2 (21–22). — С. 73–77.
3. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант ; пер. с нем. Н. Лосского с вариантами пер. на рус. и европ. языки. — М. : Наука, 1999. — 655 с.
4. Саттар, А. Истоки и генезис философии Шопенгауэра / А. Саттар. — М. : Прогресс-Традиция, 2018. — 456 с.
5. Сафрански, Р. Шопенгауэр и бурные годы философии / Р. Сафрански ; пер. с нем. К. Тимофеева. — М. : Роузбэд Интерэктив, 2014. — 592 с.
6. Шеллинг, Ф. В. Й. Философия откровения / Ф. В. Й. Шеллинг ; пер. с нем. А. Пестова. — СПб. : Наука, 2000. — Т. 1. — 699 с.
7. Шопенгауэр, А. Мир как воля и представление; О четвероюм корне закона достаточного основания : собр. соч. / А. Шопенгауэр ; пер. с нем. Ю. И. Айхенвальда. — М. : Престиж Бук, 2011. — 1032 с.
8. Ясперс, К. Артур Шопенгауэр. К 100-летию со дня его смерти / К. Ясперс; пер. с нем. М. М. Беляева // Шопенгауэр А. Собрание сочинений : в 6 т. Т. 6 : Из рукописного наследия / под ред. А. Чанышева. — М. : Терра — Книж. клуб ; Республика, 2001. — С. 315–322.
9. Hauswald, R. Variationen und Implikationen der Frage “Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?” / R. Hauswald, J. Lemanski, D. Schubbe // Schubbe D., Lemanski J., Hauswald R. (Hg.). Warum Ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?: Wandel und Variationen einer Frage. — Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2013. — S. 7–22.
10. Janaway, C. Will and nature / C. Janaway // The Cambridge Companion to Schopenhauer / C. Janaway (ed.). — Cambridge : Cambridge University Press, 1999. — P. 138–170.
11. Jaspers, K. Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung / K. Jaspers. — München : R. Piper & Co. Verlag, 1984. — 575 s.
12. Jaspers, K. Schelling. Größe und Verhängnis / K. Jaspers. — München : R. Piper & Co. Verlag, 1955. — 346 s.
13. Koßler, M. Lieber gar Nichts als Etwas — Die Frage unter pessimistischen Vorzeichen bei Schopenhauer / M. Koßler // Schubbe D., Lemanski J., Hauswald R. (Hg.). Warum Ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?: Wandel und Variationen einer Frage. — Hamburg : Felix Meiner Verlag, 2013. — S. 189–205.
14. Luft, v. d. E. The Fivefold Root of the Principle of Sufficient Reason / E. v. d. Luft // Schopenhauer’s Fourfold Root / J. Head, D. V. Auweele (Eds.). — New York : Routledge, 2017. — P. 32–45.
15. Schubbe, D. “...welches unser ganzes Wesen in Anspruch nimmt” — Zur Neubesinnung philosophischen Denkens bei Jaspers und Schopenhauer / D. Schubbe // Schopenhauer-Jahrbuch. — 2008. — Bd. 89. — S. 19–40.
16. Schulz, R. Karl Jaspers: Sein-Nichts-Spekulation und gegenwärtig leben — Einheit oder Widerspruch? / R. Schulz // Schubbe D., Lemanski J., Hauswald R. (Hg.). Warum Ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?: Wandel und Variationen einer Frage. — Hamburg : Felix Meiner Verlag, 2013. — S. 205–227.

Сведения об авторе

Корниенко Алексей Геннадьевич — соискатель ученой степени кандидата философских наук, Санкт-Петербургский государственный университет. Санкт-Петербург, Россия. akornienko@yandex.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 5 (439).
Philosophy Sciences. Iss. 56. Pp. 115–123.*

THE QUESTION: WHY IS THERE ANYTHING AT ALL RATHER THAN NOTHING WHATSOEVER? IN THE PHILOSOPHY OF SCHOPENHAUER AND JASPERS: COMPARATIVE ANALYSIS

A.G. Kornienko

Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia. akornienko@yandex.ru

In this article the author tries to consider philosophical views of Schopenhauer and Jaspers within the one field of inquiry. As an example of such field of inquiry there was chosen a question “why is there anything at all rather than nothing whatsoever”. The author suggests that both thinkers emphasize on existential aspect of this question rather than theoretical one, thus refuse the historically rooted rational approaches to it. Both of the thinkers are convinced that such scientific approaches can neither give the right answer to this question, nor put it properly. Considering it from the existential point of view Schopenhauer and Jaspers appeal to the direct experience of human existence instead of the logical and argumentative strategies and right in this experience they found the ultimate reason of being.

Keywords: *Schopenhauer, Jaspers, reason, experience, will, existence, cipher, the encompassing.*

References

1. Burhanov A.R. (2014) *Vestnik Nizhnevartovskogo gosudarstvennogo universiteta* [Annals of Nizhnevartovsk State University], no. 1, pp. 19–26. [in Rus].
2. Vlasova O.A. (2018) *Issledovatel'* [Researcher], no. 1–2, pp. 73–77. [in Rus].
3. Kant I. (1999) *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason]. Moscow, Nauka Publ. 655 p. [in Rus].
4. Sattar A. (2018) *Istoki i genezis filosofii Schopengauera* [The origins and genesis of Schopenhauer's philosophy]. Moscow, Progress-Tradiciya Publ. 456 p. [in Rus].
5. Safranski R. (2014) *Schopengauer i burnye gody filosofii* [Schopenhauer and turbulent years of philosophy]. Moscow, Rouzbad Interektiv Publ. 592 p. [in Rus].
6. Shelling F.V.J. (2000) *Filosofiya otkroveniya* [Philosophy of Revelation]. St. Petersburg, Nauka Publ. Vol. 1. 699 p. [in Rus].
7. Schopengauer A. (2011) *Mir kak volya i predstavlenie; O chetveroyakom korne dostatochnogo osnovaniya: sobranie sochinenii* [The World as Will and Representation: On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason]. Moscow, Prestizh Buk Publ. 1032 p. [in Rus].
8. Jaspers K. (2001) *Shopengauer A. Sobranie sochinenij* [Collection of Essays] : in 6 vols. Vol. 6. Moscow, TERRA — Knizhnyy klub Publ.; Respublika Publ. Pp. 315–322. [in Rus].
9. Hauswald R., Lemanski J., Schubbe D. (2013) D. Schubbe, J. Lemanski, R. Hauswald (Hg.). *Warum Ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?: Wandel und Variationen einer Frage*. Felix Meiner Verlag, Hamburg. S. 7–22. [in Germ.].
10. Janaway C. (1999) C. Janaway (ed.). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge University Press, Cambridge. Pp. 138–170.
11. Jaspers K. (1984) *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*. München, R. Piper & Co. Verlag. 575 s. [in Germ.].
12. Jaspers K. (1955) *Schelling. Größe und Verhängnis*. R. Piper & Co. Verlag, München. 346 s. [in Germ.].
13. Koßler M. (2013) D. Schubbe, J. Lemanski, R. Hauswald (Hg.). *Warum Ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?: Wandel und Variationen einer Frage*. Felix Meiner Verlag, Hamburg. S. 189–205. [in Germ.].
14. Luft v.d. E. (2017) J. Head D. V. Auweele (eds.). *Schopenhauer's Fourfold Root*. Routledge, New York. Pp. 32–45.
15. Schubbe D. (2008) *Schopenhauer-Jahrbuch*, bd. 89, s. 19–40. [in Germ.].
16. Schulz R. (2013) D. Schubbe, J. Lemanski, R. Hauswald (Hg.). *Warum Ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?: Wandel und Variationen einer Frage*. Felix Meiner Verlag, Hamburg. S. 205–227. [in Germ.].

ПОНЯТИЕ ДРУГОГО И ЭТИКА В ФИЛОСОФИИ Э. ЛЕВИНАСА

А. С. Калинина

Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия

Эмманюэль Левинас, французский философ и феноменолог, переводит проблему интерсубъективности в измерение морали и объявляет этику первой философией — первой постольку, поскольку этическое отношение лицом-к-лицу с Другим предшествует вопрошанию Я о собственной сущности и превращению человека в один из мировых объектов. В изначальном ненасильственном моральном отношении Другой выступает одновременно как абсолютная инаковость и как участник диалога, источник смысла и дискурсивного порядка.

Ключевые слова: этика, моральный запрет, ближний, Другой, встреча, лицо, насилие, соучастие, самотождественное Я.

Эмманюэль Левинас (1906–1955) — французский философ, ученик¹ Эдмунда Гуссерля и Мартина Хайдеггера, применивший феноменологический метод² в сфере этики, в области человеческих взаимоотношений и взаимодействий. Вопрос об истоке морального должностования, осмысливавшийся на протяжении всей истории философской мысли с привлечением разных концептов — блага, практического разума, бога и т. д. [11], Э. Левинас разрешает через задействование проблематики Другого, который с годами всё сильнее сливается в творчестве философа-иудея с ветхозаветным «ближним» [2].

В осмыслении Э. Левинаса Другой являет себя как Абсолютно Иное в противостоянии (Само)тождественному Я, как прорыв бесконечности и коренным образом отличается от относительного Иного (il y a), мирового сущего, тотального безличного бытия, в отношении которого со стороны субъекта возможны ненадёжная власть, обладание и познание.

Другой в качестве Другого, а не просто легко заменяемого «индивида», «одного из многочисленных членов человеческого рода» [6, с. 178], возможен только в «моральном сознании» [7, с. 234], в этическом ненасильственном отношении, свободном от объективации. Это отношение, незаинтересованный, бескорыстный характер ко-

торого подчёркивает Левинас, не только является «источником любой ценности», но и предшествует всякой онтологии, оказывается первичнее даже бытия-в-себе [6, с. 177–180]. Первичность «бытия ради Другого», отказа от себя ради ближнего залегает гораздо глубже репрезентированных в сознании реальностей, обнаруживается в начале человеческого; интуицией к нащупыванию этой до-сущностной³, добытийной ан-архичной первичности служит постоянство искр доброты и любви даже во времена абсурда и смятения [Там же].

Горький опыт XX в. с его мировыми войнами и тоталитаристскими режимами, по признанию философа [Там же], оказал значительное влияние на его мысль. Э. Левинас ставит перед собой и современной философией задачу мыслить «так, чтобы предотвратить будущий Освенцим или Гулаг» [10, с. 7], и одно это уже может дать читателю повод задуматься, достаточно ли рассудка для оценки наследия философа или же нужно быть готовым, вслед за Достоевским, выбирать между дискурсивной истиной и, пусть не Христом, но ближним.

Самозамкнутое Я и открытость Другому. Философствование Э. Левинаса, начиная с «От существования к существующему» и вплоть до позднейших его работ, во многом выстраивается как диалог с «Бытием и временем» М. Хайдеггера. Труды Э. Левинаса можно назвать переоценкой онтологии *Присутствия* (Existenz) в его сближении с планом уже не бытия, а столь же забытой и отринутой вне-бытийной морали. *Сущее* (existant) в этическом измерении перестаёт задаваться вопросом о собственном *существовании*, раскрывается на миг из самозамкнутости своей сущности,

¹ Э. Левинас во время учебной поездки в Германию в 1928–1929 гг. прослушал ряд лекций и курсов Э. Гуссерля и М. Хайдеггера [10, с. 10].

² Для Э. Левинаса феноменология — это, в первую очередь, именно метод, который может быть применён во многих областях и тем самым обеспечивает сущностную открытость философии, а не набор догм и истин [3, с. 106–107].

³ Здесь под «сущностью» понимается «бытие сущего».

то есть собственного бытия; оно, если можно так выразиться, *инакствует*¹. Вопрос, который в это время задаёт сущее, сменяется с вариаций «что?» на простое и волнующее «кто смотрит?», и единственным достойным ответом на него будет отнюдь не помещение «кто» в разряд объектов, «насильственная» предикация и определение [9], но встречный взгляд.

Встреча взглядом, или «лицом к лицу», по Левинасу, точка порождения смысла, единственный источник живого значения [6; 9]. Отрыв Я от ложного истока (забота о существовании) обнажает простоту и искренность изначального намерения. Бытие-в-мире для Левинаса, в отличие от Хайдеггера, не созвучно тяжбе забвения: мы пребываем в спокойствии и полноте жизни, пока дышим, едим и пьём не для того, чтобы выживать, существовать [7]. Объектная завершённость повседневных действий, не выделяющая объект, и их сущностная незавершённость, достигающая предела в любовном отношении к Другому², в неутолимом духовном голоде, препятствуют обращению Я на себя, на свою сущность.

Согласно Левинасу, суверенное, самотождественное, замкнутое в линейности настоящего и лишённое времени³ Я «распространяется в реальности наподобие сорной травы», где способно предаваться лишь самонаслаждению и самопознанию. «Любой опыт о мире» для Я становится знанием собственных возможностей, своей способности выходить за пределы, «поглощать и переваривать» реальность, осуществлять насилие над вещью [8].

Зацикленность Я на собственном бытии полностью преодолевается лишь в этическом измерении, когда сознание обращается на себя и видит не интеллигибельный объект, но неопределимое, движущееся сознание-совесть. В этот момент исхождение Я за собственные пределы, в направлении лица, не обращается в опыт, не подвергается единомоментной рефлексии [Там же]. Впрочем, здесь у нас возникает ряд вопросов: разве в моральном поступке мы не познаём себя лучше, чем когда-либо, разве не раскрываемся перед собой

¹ Наше косноязычие здесь объясняется сложностью поставленной Левинасом языку задачи — прекратить увязать в бытии, говорить до-бытийно, так, как если бы сказывание ещё не уступило место (не)сказанному. Сущее в его встрече с Другим не есть, но «иначе, чем есть» [9].

² «Безобъектное измерение» [7].

³ Время (будущее) появляется в тот миг, когда является Другой.

не просто как исчислимые индивиды, но как волящие и поступающие субъекты? Наконец, разве это ощущение себя «перед взглядом Другого» не есть опыт себя, разве жжение стыда и уколы совести не становятся прожекторами, высвечивающими душу перед внутренним оком? И если в отношении первого вопроса можно было бы согласиться, что опредмечивание себя и введение в класс (не)справедливо⁴ поступающих объектов происходит позднее, в догоняющей миг раскрытости рефлексии, то сложно сделать то же в отношении переживания воли или стыда.

Изначальная позиция пред-Я в отношении к Другому (ещё не познанному, ещё даже не подведённому под установку познания), при всей её простоте, выступает в разных аспектах как позиция «перед Другим», то есть под его взглядом, в незащитности ненасильственного претерпевания, как поза открытости «по направлению к Другому», выражающаяся в вокативе, в призывании собеседника, воззвании к нему, как связь «вместе с Другим», рядом с ближним, в которой подчёркивает момент соучастия, совместности [6; 8].

Насилие и лицо Другого. Отношение с Другим Левинас считает принципиально ненасильственным. Насилие в отношении Другого возможно лишь тогда, когда мы отказываемся взглянуть ближнему в лицо, когда избегаем взгляда, чтобы не чувствовать по ту сторону податливого, претерпевающего «насилие света» [4] физического тела разящий прорыв бесконечности, бездну неподвластного нам и загадочного⁵ Иного. Здесь, правда, Левинас не учитывает то садистически-деструктивное наслаждение, которое испытывает «насилыник», при избиении и пытках или во время убийства смотрящий прямо в глаза жертве, удовольствие от нарушения морального запрета и пресечения в себе жалости и милосердия.

Насилие, по Левинасу, это не только истязание раба господином или унижение граждан

⁴ Справедливость, согласно Левинасу, более позднее образование, чем милосердие, оно возникает, когда помимо Другого напротив возникают также третий и четвёртый (другие) [6].

⁵ С Другим у Левинаса связывается некая тайна, загадка, мистерия, которая, однако, понимается специфично, в отрыве от собственно магического или сакрального. Другой непостижим не для Разума вообще, но лишь для увязшего в бытии рассудка. Освобождение разума и слова от навязанного порядка существования, приведение их к изначальному состоянию (разум и язык сами по себе и есть духовный порядок [8]), позволит постичь Другого.

тоталитарным государством, но «любое действие, если совершающий его ведёт себя так, словно действует только он один, словно весь прочий мир призван лишь испытывать воздействие»; это также «любое действие, которое мы претерпеваем, не соучаствуя в нём» [8]. Насилием, согласно философу, является не только операциональное распоряжение, манипулирование вещами, их изготовление и употребление с какой-либо целью, но и познание, которое «выявляет, даёт имена и... классифицирует», которое «схватывает свой объект, овладевает им», отрицая тем самым «независимость» сущего [Там же].

Лицо Другого выражает в абсолютной форме протест к овладеванию («беззащитные глаза, эта обнаженнейшая часть человеческого тела, тем не менее оказывают абсолютное сопротивление»), оно ограничивает притязания Я, отрицает возможность его власти: Я может ухватить внешние характеристики, телесную оболочку, дать имя или прозвище человеку напротив, повлиять на происходящее с ним, но никак не может «схватить» Другого как такового в качестве объекта, в момент такого «схватывания» Другой ускользает, подменяясь маской, видимостью существования, частицей тотального анонимного иного (il y a). Единственное, что Я может сделать с Другим, — заставить его исчезнуть, убив, полностью растворить в тотальном ином. Выражение Лица, в этом смысле, противопоставляется маске смерти, застывшему лику того, что прежде было Другим, и также, в положении будущего времени, сменит самоотождествленное Я.

Препятствуя овладеванию, не «отда[ваясь] в самозабвении» [Там же], Другой также выступает как гуссерлевское alter ego, другое трансцендентальное Я, точно также выстраивающее вокруг себя феноменальный мир и способное видеть другое (принадлежащее Я) тело в качестве объекта, и как угроза, как то, что может убить Я (символически и буквально). Заповедь «Не убий!» — моральный запрет, подчёркиваемый физической возможностью убийства, — звучащая, в представлении Левинаса, в Лице Другого, маркирует, таким образом, с одной стороны, отчаянное желание убить, стереть невыносимую угрозу абсолютного отрицания, с другой стороны, моральную невозможность убийства [Там же], напряжённость «милосердного обязательства» [б, с. 179].

Наше бездействие в удовлетворении этого желания, поступок соблюдения заповеди затем, по-

добно всякому сказанному, вписывается в «большое время истории»¹ и оценивается в сравнении с множеством, с поступающими третьим и четвёртым (Другими). Присутствие третьего и четвёртого (Других), наше «неодинокое стояние» перед взглядом Другого заставляют прозвучать вслед за первой заповедью слова «Социальная справедливость» [б; 8]. Порядок справедливости — уже отхождение от изначальной позиции лицом к лицу, от того первичного этического мгновения, когда есть только «Я» и «Вы». Это уважительное «Вы» Ж. Деррида трактует как неодолимое превосходство Другого, перед которым Я оказывается в нижестоящей позиции, «с переломленной шеей» [4]. С этой спорной интерпретацией можно не согласиться, в особенности, учитывая характер этических поступков, в которых Левинас обнаруживает первичное, незаинтересованное и бескорыстное отношение «ради Другого» — отклик на жест голода, на протянутую за куском хлеба руку. Доброта, на наш взгляд, невозможна по отношению к совершенному и всемогущему существу, которое не нуждается ни в помощи, ни в милосердии. Нужда Другого, хотя и вызывает в нас чувство ответственности (и за себя перед ним, и за него), не делает его зависимым от нас, не требует ханжеской «благотворительности». Другой всегда равен Я, как соучастник общения, как собеседник, — даже «когда говорят с рабом, с ним говорят как с равным», — рассуждает Левинас о говорении, о слове [8]. Однако «нравственное отношение равенства», рождающееся в момент встречи лицом к лицу, всё же отличается от равенства, требуемого справедливостью. В позиции «ради Другого» человек не должен рассчитывать на взаимность, на ответную помощь, благодарность или любовь, даже на уважительное к себе отношение, ведь надежда получить награду по заслугам, с точки зрения философа, уже является своего рода корыстью [б]. В этом плане интересно было бы сопоставить изложение Левинаса с мыслью, высказанной Э. Фроммом в сочинении «Искусство любить»: подлинная любовь всегда должна порождать любовь в любимом, взаимность — один из необходимых аспектов этой силы, иначе это не любовь, а бессилие (импотенция).

Соучастие и совместность. Если насилие, по Левинасу, повторим, заключается в претерпевании любого действия без соучастия в нём,

¹ Термин М. М. Бахтина, автора альтернативной версии философии диалога с Другим.

то совместность, со-общение, напротив, носят ненасильственный характер.

Подлинная духовная жизнь исключает насилие. Если религия сводится к духовной жизни, она «должна стать этикой», если мораль должна исключать насилие, то неразрывна её связь с разумом и языком, которые «внеположны насилию», и вся она должна быть представлена в очищенном от поплзновений бессознательного, «освещённом сознанием и дискурсом отношении между умами» [8]. Порядок справедливости, выпестованный «христианским нравственным сознанием», противопоставлен «древней вести» милосердия, поскольку может прибегать к насилию как средству достижения равенства [Там же; 6].

Имплицитно содержащаяся в каждом обращённом к Другому Слове совместность проявляется как отречение Я от господства, соединение слушания и говорения в одном действе, ожидание ответа. Общение, поскольку оно требует участия другого лица, взывает к нему, ненасильственно [8]. Уместно было бы, однако, возразить: нет более гадкого и приторного насилия, чем общение, навязываемое тому, кто предпочёл бы быть в одиночестве; чужое присутствие, вторгающееся в зону нашего внимания, сущее насильственно, когда мы уже сделали мир своей вотчиной и не хотим от него ничего, что нарушило бы наш покой. Самим своим этическим характером присутствие лица заставляет Я выйти за собственные пределы. Разве можно избежать этого? Конечно, такой взгляд на мир, такое расположение в нём, как мы предполагаем, Э. Левинас счёл бы производными искажённой, увявшей в бытии субъективности. Но разве было бы *этично* разворачивать тождественное Я в направлении Другого, если Я того не желает? По-видимому, левина-

совское «общение», несмотря на приводимые им примеры, не стоит воспринимать буквально, в качестве именно акта общения двух индивидов; философ неоднократно подчёркивает [в частности, 6], что осуществляет поиск истоков человеческого в человеке, занимается проблемой порождения смысла в ситуации «лицом к лицу», создаёт новую «первую философию»; его «этика» не применима к реальному взаимодействию, не может использоваться в конкретной ситуации в качестве прикладной дисциплины, поскольку Я и Другой абсолютно отделены друг от друга, *иначеваются* по отношению друг к другу [2].

Заключение. В философии Э. Левинаса фигура Другого занимает положение краеугольного камня. Занимаясь деструкцией хайдеггеровской онтологии, философ приходит к пониманию первичности отношения к Другому, бытия-ради-Другого в сравнении с бытием-в-себе, к изначальности этики как первой философии в противовес онтологии.

Другой выступает в качестве равного собеседника, в направлении к которому разворачивается самоидентификация Я в моральном измерении. Другой требует от Я признания, проявления ответственности, милосердия, но не отвечает взаимностью. Другой несёт в себе угрозу абсолютного отрицания Я, и этим вызывает желание убийства. В напряжённости желаний смерти и требования милосердия, доброты Другой предстаёт как уникальное Иное, а не как легко заменимый, поддающийся счёту и определению индивид. Другого невозможно поместить в Освенцим или ГУЛаг, и этим Левинас даёт толчок новой философии «после Освенцима» (повторяя выражение Т. Адорно), культуре мыслить так, чтобы предотвратить будущие бесчеловечные войны.

Список литературы

1. Валитов, С. Р. Этика Эммануила Левинаса / С. Р. Валитов // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. — 2008. — № 1. — С. 102–119.
2. Васильева, Е. С. Этическая мысль Эмманюэля Левинаса: этика или «первая философия»? / Е. С. Васильева // Философия. Язык. Культура : материалы 5-й науч. конф., Москва, 28–29 апр. 2014 г. — М. : НИУ ВШЭ, 2015. — С. 121–134.
3. Вдовина, И. С. Э. Левинас и Э. Гуссерль / И. Э. Вдовина // История философии. — 2003. — № 10. — С. 101–115.
4. Деррида, Ж. Письмо и различие / Ж. Деррида. — СПб. : Акад. проект, 2000. — 430 с.
5. Крюков, А. Н. Ранний Левинас и феноменологическая традиция / А. Н. Крюков // Эмманюэль Левинас: Путь к Другому : сб. ст. и пер., посвящ. 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. — СПб., 2006. — С. 138–146.
6. Левинас, Э. Забота о добре / Э. Левинас // Эмманюэль Левинас: Путь к Другому : сб. ст. и пер., посвящ. 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. — СПб., 2006. — С. 177–180.

7. Левинас, Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное / Э. Левинас. — М. ; СПб. : Университет. кн., 2000. — 416 с.
8. Левинас, Э. Избранное: Трудная свобода / Э. Левинас. — М. : Рос. полит. энцикл., 2004. — С. 319–626.
9. Левинас, Э. По другому, чем быть, или по ту сторону сущности / Э. Левинас // Эмманюэль Левинас: Путь к Другому : сб. ст. и пер., посвящ. 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. — СПб., 2006. — С. 181–194.
10. Ямпольская, А. В. Творческая эволюция Эмманюэля Левинаса / А. В. Ямпольская // Эмманюэль Левинас: Путь к Другому : сб. ст. и пер., посвящ. 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. — СПб., 2006. — С. 7–21.
11. David, W. The anthropocentric ethics of Emmanuel Levinas / W. David. — URL: https://www.academia.edu/33547813/THE_ANTHROPOCENTRIC_ETHICS_OF_EMMANUEL_LEVINAS

Сведения об авторе

Калинина Анастасия Сергеевна — бакалавр философии, магистрант Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет. Санкт-Петербург, Россия. saiandzinmanabu@yandex.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 5 (439).
Philosophy Sciences. Iss. 56. Pp. 124–129.*

THE CONCEPT OF THE OTHER AND ETHICS IN THE PHILOSOPHY OF E. LEVINAS

A.S. Kalinina

St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia. saiandzinmanabu@yandex.ru

Emmanuel Levinas, the French philosopher and phenomenologist, transfers the issue of intersubjectivity into the dimension of morality and declares ethics the first philosophy — the first insofar as the ethical face-to-face relationship with the Other precedes the questioning of the Self about one's own essence and the transformation of human being into one of the world's objects. In the initial non-violent moral relation, the Other acts simultaneously as an absolute Otherness and as the participant in the dialogue, the source of meaning and discursive order. The perversity of the modern world order in which people are reduced to interchangeable individuals, numerous representatives of the human race requires a renewal of the moral issue.

Keywords: *ethics, moral prohibition, neighbour, Other, meeting, face, violence, complicity, the same I.*

References

1. Valitov S.R. (2008) *Vestnik Moskovskogo universiteta Seriya 7. Filosofiya* [Bulletin of Moscow University Series 7. Philosophy], no. 1, pp. 102–119. [in Rus].
2. Vasil'eva E. S. (2015) *Filosofiya. Yazyk. Kul'tura : materialy 5-y nauchnoy konferencii* [Philosophy. Tongue. Culture: Materials of the 5th Scientific Conference]. Moscow, 2015. Pp. 121–134. [in Rus].
3. Vdovina I.S. E. (2003) *Istoriya filosofii* [History of Philosophy], no. 10, pp. 101–115. [in Rus].
4. Derrida, Zh. (2000) *Pis'mo i razlichiye* [Writing and Difference]. St. Petersburg, Academic project Publ., 430 p. [in Rus].
5. Kryukov A.N. (2006) *Emmanyuel' Levinas: Put' k Drugomu. Sbornik statej i perevodov, posvyashchennyh 100-letiyu so dnya rozhdeniya E. Levinasa* [Emmanuel Levinas: The Path to the Other. Collection of articles and translations dedicated to the 100th anniversary of the birth of E. Levinas]. St. Petersburg. Pp. 138–146. [in Rus].
6. Levinas E. (2006) *Emmanyuel' Levinas: Put' k Drugomu. Sbornik statej i perevodov, posvyashchennyh 100-letiyu so dnya rozhdeniya E. Levinasa* [Emmanuel Levinas: The Path to the Other. Collection of articles and translations dedicated to the 100th anniversary of the birth of E. Levinas]. St. Petersburg. Pp. 177–180. [in Rus].
7. Levinas E. (2000) *Izbrannoye. Total'nost' i Beskonechnoye* [Selected Works. Totality and the Infinite]. Moscow, St. Petersburg, University Book Publ. 416 p. [in Rus].

8. Levinas E. (2004) *Izbrannoye: Trudnaya svoboda* [Selected Works. Difficult freedom]. Moscow, Russian Political Encyclopedia Publ. Pp. 319–626. [in Rus].

9. Levinas E. (2006) *Emmanyuel' Levinas: Put' k Drugomu. Sbornik statej i perevodov, posvyashchennyh 100-letiyu so dnya rozhdeniya E. Levinasa* [Emmanuel Levinas: The Path to the Other. Collection of articles and translations dedicated to the 100th anniversary of the birth of E. Levinas]. St. Petersburg. Pp. 181–194. [in Rus].

10. Yampol'skaya A.V. (2006) *Emmanyuel' Levinas: Put' k Drugomu. Sbornik statej i perevodov, posvyashchennyh 100-letiyu so dnya rozhdeniya E. Levinasa* [Emmanuel Levinas: The Path to the Other. Collection of articles and translations dedicated to the 100th anniversary of the birth of E. Levinas]. St. Petersburg. Pp. 7–21. [in Rus].

11. David W. *The anthropocentric ethics of Emmanuel Levinas*, available at: https://www.academia.edu/33547813/THE_ANTHROPOCENTRIC_ETHICS_OF_EMMANUEL_LEVINAS, accessed 19.04.2020.

СООТНОШЕНИЕ «МУЖЕСТВА БЫТЬ САМИМ СОБОЙ» И «МУЖЕСТВА БЫТЬ ЧАСТЬЮ» В КОНЦЕПЦИИ «МУЖЕСТВА БЫТЬ» П. ТИЛЛИХА

И. В. Черданцева, А. В. Метелев

Алтайский государственный университет, Барнаул, Россия

В результате проведённого анализа оснований концепции «мужества быть» П. Тиллиха делается вывод о том, что выделяемые им социальный и теологический варианты соотношения «мужества быть самим собой» и «мужества быть частью» для человека фактически не совмещаются и не выглядят последовательными, как это пытается показать П. Тиллих. В его концепции они по сути альтернативны.

Ключевые слова: *экзистенциальная философия, мужество быть, мужество быть самим собой, мужество быть частью, самоутверждение.*

Концепция П. Тиллиха в той её части, которая касается фундаментальных проблем бытия человека, наиболее полно раскрывается в его анализе понятия «мужество». Согласно утверждению П. Тиллиха: «Несомненно, мужество — этическая реальность, но корни его уходят в глубину человеческого существования как целого и, в конечном счёте, в структуру самого бытия» [1, с. 7]. «Понимание мужества предполагает понимание всего человека и его мира, со всеми его структурами и ценностями» [1, с. 8].

Анализ категории «мужество быть» П. Тиллих даёт в первом томе своего фундаментального труда «Систематическая теология» [2], но специальное и подробное рассмотрение этой категории дано им в работе «Мужество быть» [1].

В основу концепции «мужества быть» П. Тиллиха положена онтологическая оппозиция Бытия и Небытия, между членами которой он пытается установить специфическую диалектическую связь.

П. Тиллих исходит из положения, что онтологически Небытие — такая же первичная реальность, как и Бытие, а решая вопрос о соотношении Бытия и Небытия, утверждает, что метафорически Бытие «...объемлет и себя, и небытие» [1, с. 27]. Таким образом, диалектическая связь Бытия и Небытия у П. Тиллиха специфична, поскольку она завершается не синтезом в классическом варианте диалектики, а скорее «поглощением», то есть своеобразным расширением и утверждением Тезиса (Бытия) за счёт включения в него Антитезиса (Небытия). «Бытие имеет небытие “внутри” себя как нечто такое, что вечно присутствует и вечно преодолевается в процессе Божественной жизни. Основа всего сущего предстаёт, таким образом, не как мёртвое тождество, не знающее движения

и становления, — это живая созидательность. Она творчески утверждает себя, вечно побеждая собственное небытие. И в этом она являет образец самоутверждения для всякого конечного бытия и источник мужества быть» [1, с. 27].

Мужество же, в понимании П. Тиллиха, есть самоутверждение «несмотря на», а именно, несмотря на небытие, то есть вопреки тому, что стремится не дать Я утвердить себя [1, с. 46].

Применительно к человеку онтологию мужества П. Тиллих предлагает тесно связать с онтологией тревоги. При этом тревога, с его точки зрения — это состояние, в котором человек сознаёт возможность собственного небытия, это сознание того, что небытие входит в наше собственное бытие, то есть это тревога небытия, осознание собственной конечности как конечности, знание о неизбежности смерти [1, с. 28]. Мужество же принимает тревогу небытия на себя [1, с. 46].

П. Тиллих выделяет формы тревоги (и, следовательно, самоутверждения или мужества) в соответствии с тремя направлениями (онтологическим, духовным и моральным), по которым небытие угрожает бытию. Осознание онтологической угрозы есть тревога судьбы и смерти, духовной — тревога пустоты и бессмысленности, моральной — тревога вины и осуждения [1, с. 31].

П. Тиллих утверждает фундаментальность онтологической формы мужества быть, подчёркивая, что мужество — это не способность, которая зависит от силы воли или разума, а дар, предшествующий всякому действию [1, с. 57], то есть, по его мнению, обретение мужества быть — это дело благодати. Данное утверждение П. Тиллиха можно считать вполне логичным переходом к поставленной им цели — истолковать веру через

анализ мужества [1, с. 12] или, точнее, обосновать «абсолютную веру» через «мужество быть», понимаемое как «мужество принять принятие» [1, с. 99–119]. Однако П. Тиллих оставляет это направление своего исследования для заключительной части своей работы и возвращается к полярной структуре Бытия и полярности «Я» и «мира» с тем, чтобы вывести из них соответствующие противоположные принципы индивидуализации и партиципации (соучастия) [1, с. 58]. П. Тиллих говорит о них, как о противоположных, но диалектически взаимосвязанных. Они выступают как две различимых, но нераздельных стороны самоутверждения человека. Но безусловный приоритет он отдаёт утверждению себя как такового, то есть «...отдельного, централизованного в себе, обособленного, единственного в своём роде, свободного, самоопределяющегося Я» [1, с. 58]. Подчёркивая первенство Я, П. Тиллих утверждает, что онтологическое самоутверждение предшествует всем различиям метафизических, этических или религиозных определений Я. Понятия, характеризующие индивидуальное Я, лежат глубже оценочных различий [1, с. 58].

Онтологическое самоутверждение Я П. Тиллих называет мужеством быть самим собой [1, с. 59]. Однако Я взаимосвязано с миром, поэтому другая сторона самоутверждения человека предполагает участие — быть частью чего-то такого, от чего Я отделено, но с чем составляет единое целое. Я утверждает себя как участника в силе какой-то группы, движения, смысла, в самой силе Бытия как такового. Это и есть мужество быть частью. Таким образом мужество быть — это мужество быть самим собой и мужество быть частью в их взаимной зависимости [1, с. 59–60].

Человек как личность может участвовать в чём угодно, но его участие в первую очередь осуществляется через тот сегмент мира, который его делает личностью, то есть через общество или общину, к которой он принадлежит и через которую опосредуется участие человека в мире как целом и в каждой из его частей [1, с. 60–61]. «Поэтому тот, кто обладает мужеством «быть частью», утверждает себя как часть того общества, в котором участвует. Его самоутверждение есть часть самоутверждения его социальной группы, социума, которому он принадлежит» [1, с. 61]. Это однако не означает, что есть некое коллективное мужество. «Такого субъекта мужества, как МЫ-Я, нет. Есть лишь отдельные Я, участвующие в группе и отчасти детерминированные этим участием. Так

называемое МЫ-Я — суммированное качество, общее для всех ЭГО-Я в данной группе. Но мужество быть частью, как и другие формы мужества, есть качество индивидуальных Я» [1, с. 61].

Проведя обзор исторических форм западного общества, выделив и проанализировав такие его формы, как коллективизм, неокolleктивизм и конформизм, П. Тиллих подвергает критике соответствующие формы мужества быть частью и приходит к выводу об угрозе индивидууму с их стороны, заключающейся в опасности утраты Я, и призывает к ответной реакции — мужеству быть самим собой.

Таким образом, «социальное направление» мужества быть оказывается у П. Тиллиха тупиковым. П. Тиллих призывает к борьбе против различных форм мужества быть частью социальной группы и общества за счёт утверждения мужества быть самим собой, обращения к мужеству быть частью Бытия. В результате автор возвращается к исходным онтологическим основаниям и оппозициям с тем, чтобы вывести из них «теологический» аспект мужества быть, основанный на мужестве принять принятие.

Концепция П. Тиллиха в своей основе индивидуалистична, так как Небытие — угроза Я, противодействие ей — Самоутверждение Я (индивидуального и самостоятельного субъекта), то есть «мужество быть самим собой». При этом самоутверждение Я у П. Тиллиха первично по отношению к морали, ценностям и т. п. [1, с. 58], то есть ко всему тому, что выработано обществом и культурой.

Но в то же время «мужество быть самим собой», по мнению П. Тиллиха, должно дополняться и всегда дополнялось «мужеством быть частью» (коллектива, группы, Бытия), что позволяет говорить об элементах персонализма в концепции «мужества быть».

Однако, рассматривая соотношение «мужества быть самим собой» и «мужества быть частью» в социальном аспекте, П. Тиллих не анализирует их взаимосвязь в межличностных отношениях (как это, например, делает Ж.-П. Сартр [3]) или во внутригрупповых (в социальных группах или коллективах), а сразу берётся за анализ соотношения Я и общества в целом. При этом проводя исторический обзор выделенных им типов обществ, П. Тиллих пытается показать и доказать, что на протяжении истории и в современности социальная жизнь характеризовалась подавлением личностного аспекта в различных формах общественного устройства: коллективизма, неокolleктивизма и конформизма.

Но тогда «соучастие» («мужество быть частью»), в первую очередь в социальном аспекте, в концепции П. Тиллиха выглядит только вспомогательным, а значит, не обязательным и, более того — вынужденным для человека. Изначально П. Тиллих пытается показать взаимодополняющими и взаимопроницаемыми «мужество быть собой» и «мужество быть частью», однако это соотношение в социальном плане с его точки зрения всегда ущербно, потому что в жизни ограниченной группы наше Я теряется во всеобъемлющем целом, которое растворяет его в себе [1, с. 118]. Выход из этой постоянной тенденции подавления Я обществом он видит только на последней стадии своего рассуждения и «восхождения» к истинному «мужеству быть», в результате элиминации «мужества быть частью» в социальном смысле и возвращении к применению понятия «мужества быть частью» в онтологическом смысле, о котором он говорит в начале работы. То есть здесь «мужество быть» — это «мужество быть самим собой» и частью Бытия. Но так как корень Бытия П. Тиллих видит в Боге, то в теологическом аспекте, говоря о высшем «мужестве быть», П. Тиллих уже практически не использует понятие «мужество быть частью», а вводит понятие «мужество принять принятие» [1, с. 98–117]. Именно поэтому смыслы и ценности, так или иначе выработанные обществом, у него вторичны по отношению к Самоутверждению Я, так как адекватное самоутверждение Я он видит не в обществе, а в Бытии, корень которого Бог.

Иными словами, социальный вариант «мужества быть частью» у П. Тиллиха — это «тупиковый» путь, который не имеет онтологического основания и итогового следствия, он вводится им в процессе обоснования теологического варианта «мужества быть» и абсолютной веры, а затем элиминируется за ненадобностью, причём не только в социальном, но уже и в онтологическом плане и, таким образом, носит только «инструментальный» характер.

Причём после рассмотрения и критики соотношения «мужества быть самим собой» и «мужества быть частью» в социальном плане П. Тиллих по сути возвращается к тем же онтологическим основаниям, из которых ранее выводил своё рассмотрение самоутверждения Я в различных типах общества, и выводит из них же соотношение самоутверждения Я и Бытия, корень которого Бог и в итоге пытается вывести, определить и обосновать абсолютную веру, а также «мужество быть» как то, что коренится в опыте переживания Бога-над-Богом теизма.

Поэтому приходится только отчасти согласиться с утверждением А. Н. Кричевец и М. В. Солодушкиной о том, что П. Тиллих выстраивает некую иерархию различных форм «мужества быть», и путь развития личности может проходить через эти формы, которые образуют некий восходящий поток, а верхним звеном в этой цепи является тот вид мужества, который связан с безусловной верой, трансцендирующей все другие формы веры [4, с. 115]. Согласиться с данными авторами можно, во-первых, в том, что для П. Тиллиха высшая форма «мужества быть» действительно опирается на абсолютную веру, во-вторых, в том, что она может быть достигнута личностью (но, что важно — не обществом или общностью и даже не личностью в них). Однако данная форма «мужества быть» не выводится П. Тиллихом из предшествующих. Хотя он и говорит о превосходении социальных (мирских) вариантов соотношения «мужества быть самим собой» и «мужества быть частью» в «мужестве быть», которое коренится в Боге, но фактически П. Тиллих из одних и тех же онтологических оснований выводит различные пути, которые рассматриваются им независимо друг от друга, но если один из них — социальный — оценивается в негативном ключе, то другой — индивидуалистический — в позитивном.

Можно сказать, что в концепции П. Тиллиха «мужество быть частью» в социальном аспекте (как и соответствующие формы «мужества быть») — это проект, обречённый на провал, а в онтологическом аспекте — это то, что может и должно привести к «мужеству принять принятие», или то, что должно быть сведено к нему. Именно поэтому в процессе обоснования теологического варианта «мужества быть» П. Тиллих почти не использует категорию «мужество быть частью».

Можно предложить три взаимодополняющих и связанных варианта объяснения такого введения, использования и элиминирования П. Тиллихом понятия «мужества быть частью» (в первую очередь в социальном аспекте). Во-первых, социальный вариант «мужества быть частью» не может найти реализации в концепции П. Тиллиха в связи с индивидуалистическим характером протестантизма, последовательным представителем которого является П. Тиллих. Во-вторых, целью П. Тиллиха (как он сам заявляет в начале работы «Мужество быть») является истолкование веры через анализ мужества [1, с. 12], причём религиозной веры именно в протестантском или, точнее — в лютеранском духе, хотя и в обновлённом

варианте. А это обоснование веры, которая, как указывал П. Тиллих, носит персоналистический характер [1, с. 118]. Поэтому для максимально эффективного достижения поставленной цели и подчёркивания исключительности личностной религиозной веры, П. Тиллих критикует и элиминирует любые «социальные» варианты, пытаясь всевозможными средствами показать их несовершенство и ущербность. В-третьих, П. Тиллих в своей критике социального варианта «мужества быть», по-видимому отчасти опирается на концепцию Аврелия Августина, изложенную в труде «О граде Божьем» [5], которую он, правда, переосмысливает и интерпретирует в протестантском духе, и если А. Августин в качестве альтернативы «граду земному» и воплощению его в Римской империи может указать и указывает католическую церковь, как воплощение града Божьего, то протестантизм не допускает существования церкви в католическом смысле, а П. Тиллих считает такой вариант потерей или поглощением индивидуального Я. На первый взгляд, вариант П. Тиллиха ближе к православному, или, точнее, славянофильскому варианту понимания церкви и лежащему в его основе принципу соборности, который провозглашает свободное единство верующих, основанное на любви к Богу, и взаимную любовь ко всем, кто любит Бога [6]. Однако, во-первых, вариант славянофилов П. Тиллих не упоминает, а во-вторых, он занимает и пытается обосновать более крайнюю — индивидуалистическую позицию, утверждая, что сила Бытия действует через силу индивидуального Я, и что она не поглощает это Я, как это делает всякое ограниченное целое, любой коллективизм и любой конформизм [1, с. 118]. Иными словами, в отличие от славянофилов, П. Тиллих максимально подчёркивает индивидуальное Я, критикует и отрицает любую форму социальной общности. По мнению П. Тиллиха, церковь, основанная на авторитете Бога-теизма, не может посредничать в мужестве быть, так как сама неизбежно превращается в коллективистскую или полукolleктивистскую систему [1, с. 118]. С точки зрения П. Тиллиха, необходимо выйти за пределы теизма и теистической идеи Бога [1, с. 115–119]. Он говорит не о церкви как единстве верующих, а о церкви, олицетворяющей силу бытия как такового (или даже Бога, превосходящего Бога конкретных религий) и претендующей на то, чтобы посредничать в мужестве быть [1, с. 118], а в работе «Теология культуры» определяет церковь как группу людей, выража-

ющих Новую Реальность, которой они захвачены [7, с. 392]. То есть для П. Тиллиха церковь — это хотя и группа людей, но по сути людей отдельных, не представляющих собой какого-либо единства, а составляющих простое множество. Поэтому индивидуальное Я у П. Тиллиха не может быть частью (хотя он и пытается заявить обратное), поскольку целого или единства в данном случае нет, индивидуальное Я здесь только элемент множества, и это может быть отнесено не только к социальному аспекту концепции П. Тиллиха, но и к онтологическому.

То есть концепция «мужества быть» П. Тиллиха в общем может быть оценена как персоналистическая, а в социальном аспекте — как крайне индивидуалистическая.

Однако негативное рассмотрение П. Тиллихом социального аспекта «мужества быть» всё же имело и некоторые позитивные последствия. Во-первых потому, что его критика заставила обратить внимание на недостатки современного общества. Во-вторых, некоторые ученики и последователи П. Тиллиха, например С. Мадди [8] и Р. Мэй [9], попытались развить и даже придать прикладное значение социальному и антропологическому аспектам концепции «мужества быть», а также применить разработанный П. Тиллихом философский и теоретический «инструментарий» в экзистенциальной психологии.

Так, С. Мадди разработал концепцию «жизнестойкости» — способности личности жить в этом мире, преодолевать страх смерти и неудач, извлекая позитивные уроки из данных судьбой негативных ситуаций для саморазвития [8].

Достаточно последовательной и взвешенной выглядит концепция Р. Мэя, у которого тревога понимается не только как переживание угрозы Я со стороны Небытия и собственной смертности, но и как осознание угрозы ценностям человека [9], которые являются не столько личностными, сколько лежат в основе культуры и социальных связей. Об угрозе ценностям говорил и П. Тиллих, но у него ценности вторичны по отношению к самоутверждению Я, поэтому П. Тиллих о них вспоминает редко, тем более, что они выработаны культурой и обществом, которые он считает вторичными по отношению к религии и критикует, обвиняя культуру в отходе от религии, а общество в подавлении Я различными формами коллективизма и конформизма. Что же касается Р. Мэя, то он, напротив, подчёркивает важность культурных факторов и их влияние на тревогу [9, с. 143]. С его

точки зрения, именно нормы и ценности влияют на поводы для возникновения тревоги [9, с. 144].

Таким образом, антропологическая концепция «мужества быть» П. Тиллиха, выводимая им из онтологических оснований, предполагает два аспекта и, как следствие, два пути, два варианта для человека: социальный и теологический (религиозный). В социальном аспекте для личности гармоничный синтез «мужества быть самим собой» и «мужества быть частью» недостижим. Объединение этих форм и превосхождение их в истинном «мужестве быть» возможно только в теологическом (религиозном) варианте. При этом сам П. Тиллих данные аспекты пытается представить как уровни некоей иерархии, ведущей к «абсолютной вере». Однако, учитывая то, что, с одной стороны, как социальный, так и теологический аспекты «мужества быть» опираются на одни и те же исходные онтологические основания, а, с другой — теологический вариант не выводится автором из социального, можно сделать вывод о том, что данные варианты и пути в концепции П. Тиллиха не совмещаются и не выглядят взаимодополняющими или после-

довательными, они по сути альтернативны. Тем более, что теологический (религиозный) вариант, предпочитаемый автором, не предполагает какой-либо социальности (общинности), даже в форме церкви — это путь отдельных личностей, путь персоналистический.

Критикуя экзистенциалистов, П. Тиллих обвинял их в том, что их вариант «мужества быть» с акцентом на «мужестве быть самим собой» ведёт к потере мира [1, с. 98], но сам в своей критике социального аспекта «мужества быть» и призыве индивидуально обратиться к Бытию, а точнее, к Богу, по сути заставляет человека в ещё большей мере оторваться от мира.

Тем не менее концепция «мужества быть» П. Тиллиха позволяет обратить внимание на недостатки современного общества и экзистенциальные проблемы личности, а разработанный П. Тиллихом философский и теоретический «инструментарий» с успехом применяется в прикладных исследованиях, в частности представителями экзистенциальной психологии.

Список литературы

1. Тиллих, П. Мужество быть / Пауль Тиллих ; пер. с англ. О. Седаковой // Символ. — 1992. — № 28. — С. 7–119.
2. Тиллих, П. Систематическая теология : в 3 т. / Пауль Тиллих ; пер. с англ. Т. П. Лифинцевой. — М., СПб. : Университет. кн., 2000. — Т. 1, 2. — 463 с.
3. Сартр, Ж. П. Бытие и ничто / Ж. П. Сартр // Философ. науки. — 1989. — № 3. — С. 89–100.
4. Кричевец, А. Н. Мужество быть. Жизнестойкость и вера / А. Н. Кричевец, М. В. Солoduшкина // Консультатив. психология и психотерапия. — 2014. — № 5. — С. 103–117.
5. Августин Блаженный. О граде Божием / Августин Блаженный. — Минск : Харвест ; М. : АСТ, 2000. — 1296 с.
6. Хомяков, А. С. Полемические сочинения на французском языке / А. С. Хомяков // Хомяков, А. С. Сочинения : в 2 т. — М. : Моск. философ. фонд : Медиум ; журн. «Вопросы философии», 1994. — Т. 2. — С. 25–308.
7. Тиллих, П. Теология культуры / Пауль Тиллих // Тиллих, П. Избранное: Теология культуры. — М. : Юрист, 1995. — С. 236–395.
8. Мадди, С. Смислообразование в процессе принятия решений / С. Мадди // Психол. журн. — 2005. — Т. 26, № 6. — С. 87–101.
9. Мэй, Р. Смысл тревоги / Р. Мэй ; пер. с англ. М. И. Завалова и А. И. Сибуриной. — М. : Класс, 2001. — 384 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

Метелев Алексей Витальевич — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры рекреационной географии, сервиса, туризма и гостеприимства, Алтайский государственный университет, Барнаул, Россия. metalex10@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 5 (439).
Philosophy Sciences. Iss. 56. Pp. 130–135.*

THE CORRELATION OF «COURAGE TO BE ONESELF» AND «COURAGE TO BE A PART» IN P. TILlich'S CONCEPTION «COURAGE TO BE»

I.V. Cherdanceva

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

A.V. Metelev

Altay State University, Barnaul, Russia. metalex10@mail.ru

The article considers P. Tillich's anthropological conception «courage to be» that was derived by him from the ontological foundations. The conception assumes two aspects, and consequently, two ways, two variants for a human: social and theological (religious). P. Tillich tries to prove that in the social aspect the personality can never achieve balanced synthesis of «courage to be oneself» and «courage to be a part». The combination of these forms and their transcendence in real «courage to be» is possible only in the theological (religious) variant. Whereas P. Tillich tries to present these aspects as levels of some hierarchy leading to «absolute faith».

As the result of the conducted research and analysis of the foundations of P. Tillich's conception «courage to be» the conclusion is made that these variants and its ways are not compatible in reality and do not look complementary or consistent, they are, virtually, mutually exclusive. Moreover, the theological (religious) variant, preferred by the author, doesn't presume any sociality (communality), even in the form of church — is a way for few personalities, the personalistic way.

Keywords: *existential philosophy, courage to be, courage to be oneself, courage to be a part, self affirmation.*

References

1. Tillich P. (1992) *Simvol* [Symbol], no. 28, pp. 7–119. [in Rus].
2. Tillich P. (2000) *Sistematicheskaya teologiya* [Systematic theology], Moscow, St. Petersburg, Universitetskaya kniga Publ. Vol. 1, 2. 463 p. [in Rus].
3. Sartre J.P. (1989) *Filosofskienauki* [Philosophical sciences], no. 3, pp. 89–100. [in Rus].
4. Krichevec A.N., Solodushkina M.V. (2014) *Muzhestvo byt'. Zhiznestojkost' i vera* [Courage to be. Hardiness and faith] *Konsul'tativnaya psihologiya i psihoterapiya* [Consultative psychology and psychotherapy], no. 5, pp. 103–117. [in Rus].
5. Avgustin Blazhennyj. (2000) *O grade Bozhiem* [About the city of God]ю Minsk, Harvest; Moscow, ACT Publ. 1296 p. [in Rus].
6. Homyakov A.S. (1994) *Polemicheskie sochineniya na francuzskom yazyke* [Polemic writings in French] *Sochineniya* [Writings], Moscow, 1994. Vol. 2, pp. 25–308. [in Rus].
7. Tillich P. (1995) *Tizbrannoe: Teologiya kul'tury* [Selected writings: Theology of culture], Moscow, Yurist Publ. Pp. 236–395. [in Rus].
8. Maddi S.R. (2005) *Psihologicheskij zhurnal* [Psychological magazine], vol. 26, no. 6, pp. 87–101. [in Rus].
9. May R. (2001) *Smysl'trevogi* [Sense of alarm]. Moscow, Klass Publ. 384 p. [in Rus].



*Вестник Челябинского государственного университета. 2020. № 5 (439).
Философские науки. Вып. 56. С. 136–140.*

УДК 316.7

ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ПАРАДИГМЫ В ЭПОХУ СОЦИАЛЬНОЙ ТУРБУЛЕНТНОСТИ: ОПЫТ И РАЗМЫШЛЕНИЯ

Рецензия на материалы международного научно-практического форума
«Художественные парадигмы в эпоху социальной турбулентности» в 2 т.,
под ред. В. И. Ионесова (Самара; Москва, 2019)

В. Б. Малышев

Самарский государственный технический университет, Самара

Международный научный форум, прошедший зимой 2017–2018 гг. в Самарском государственном институте культуры, и опубликованный по его итогам сборник трудов «Художественные парадигмы в эпоху социальной турбулентности»,

вызывают неослабевающий интерес культурологического сообщества и продолжают оставаться актуальной темой всестороннего обсуждения.

Дело в том, что фундаментальные выводы, идеи и оценки, сформулированные в двухтомнике трудов конференции и круглых столов форума, увидевшем свет в 2019 г., думается, надолго определят градус интеллектуального напряжения в осознании судеб культуры и искусства, определения полей идентичности человека в современном мире. Издание приурочено к 75-летию видного российского культуролога Николая Андреевича Хренова. В рамках форума было проведено более 30 различных событий (семинары, круглые столы, коллоквиумы, вебинары, книжные презентации), в которых приняло участие свыше 400 учёных, педагогов, аспирантов, студентов, представителей бизнеса и деятелей искусства.

Сборник состоит из двух отдельных томов, включающих в себя 67 статей. Авторы материалов представляют 16 городов (Атланта, Екатеринбург, Женева, Иваново, Каир, Киев, Костанай, Кострома, Самара, Москва, Париж, Санкт-Петербург, Сидней, Севилья, Челябинск, Цфат) и 9 стран (Австралия, Израиль, Испания, Казахстан, Россия, США, Украина, Франция, Швейцария) мира.

ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ПАРАДИГМЫ В ЭПОХУ СОЦИАЛЬНОЙ ТУРБУЛЕНТНОСТИ



В предисловии научный редактор издания доктор культурологии В. И. Ионесов отметил: «Личность в культуре значит многое — она создает и преобразует. Особенно, если она известная, заслуженная, неординарная, авторитетная... В этом случае, личность становится самостоятельной силой притяжения, она объединяет людей, генерирует идеи, знания, события, вдохновляет на творчество, открывает новые горизонты для поиска и экспериментов и, следовательно, раздвигает границы жизни, даёт новый опыт переживания и возможность понять и преодолеть вызовы времени. Именно такой личностью является Николай Андреевич Хренов, доктор философских наук, профессор, чей вклад в развитие российской культурологии сложно переоценить — он служит не только мощным ресурсом современного знания о том, что происходит с культурой в период её эпохальных трансформаций, но и мощным генератором новых образовательных практик, креативных проектов и научных программ» [1].

В процессе ознакомления с материалами докладов и статьями участников настоящего форума мы попадаем в пространство эпохальной культурологической рефлексии, осмысления судеб искусства, культуры, нашего цивилизационного проекта в целом. Странники эпохи апокалипсиса, мы находимся на грани эпох, культур, миров. В соответствии с семантикой названия конференции (турбулентный, от лат. *turbulentus* — «бурный», «беспорядочный»), живя в эпоху, когда одной из ведущих парадигм является парадигма «порядок из хаоса», когда «зверь хаоса» готов поглотить мир культуры, мир порядка, мир смысла, необходим поиск сценариев преодоления хаотических процессов.

В этом смысле акт художественного творчества есть некий жест творца, твёрдой рукой преодолевающего косность хаотической стихии. А эстетически искушённый мыслитель — тот же творец, творец в области мысли. «Культура не процесс пассивного созерцания, но активная жизнеутверждающая практика. Её миссия — генерировать новые ценности» и порою соединять несоединимое: «слово, которое действует; запах, который имеет форму; цвет, который звучит» [3].

Насколько художественное видение мира определяет наше отношение к действительности сегодня? От повседневности к празднику, от осознания своей идентичности в процессе просмотра шедевра кинематографа, прочтения великих шедевров

поэзии, от тайных смыслов культуры, понятных только нам, движемся мы в сумеречном мерцании образов искусства переходной эпохи.

Такова наша индивидуальная жизненная траектория с её собственной символической перспективой, где тайный смысл и значение символов понятны только нам. Однако этот путь, путь Протея, сознания, постоянно варьирующего своё видение мира через сито мультикультурализма, постмодернизма, призмы современных течений в искусстве, путь научного и философского осмысления культуры в эпоху перемен, в эпоху перманентных переходов, предполагает обратное архитектурное движение.

Это обобщённый взгляд с мета-уровня, когда мы находимся «после», «за», позади мира, остановленного мыслью, мыслью, охватившей всю историю человечества, историю искусства. В числе участков такого метаисторического осмысления культуры и искусства в переходную эпоху — выдающиеся отечественные и западные культурологи, искусствоведы, психологи, социологи, антропологи, педагоги, кинокритики. Искусство, культура своеобразно преломляются в междисциплинарном дискурсе выдающихся интеллектуалов современности. Размах культурологической мысли в прямом смысле имеет континентальный охват. Сквозь оптику представленных текстов проступает интеллектуальная атмосфера культурологических штудий в России, Европе, Америке, Австралии, странах Африки.

Статья Н. А. Хренова «Эпоха пролонгированной турбулентности: последствия культурологического поворота для трансформации искусствоведческих парадигм», определяющая базовые векторы культурологической мысли в рамках форума, прежде всего ставит вопросы о подборе названия исторической эпохи (эпоха пролонгированной турбулентности), на какой территории и в каком пространстве происходит (в частности, вопрос о взаимоотношении искусствознания и культурологии), а также вопрос о характере течения времени, самом восприятии исторического времени в эпоху трансформаций. В частности, характеризуя ситуацию в искусствознании в целом, Н. А. Хренов указывает, что «ясности нет не только по поводу теории искусства, но нет её и даже в настоящее время не может быть и по поводу истории искусства» [6]. Более того, «общей... теории художественно-исторического процесса не существует» [Там же]. Трудно поверить, что взгляды историка, лингвиста,

искусствоведа, мэтра в области эстетики, семиолога или культурантрополога совпали бы в осмыслении ключевых проблем культуры и искусства. Но в этом несовпадении высвечивается множество ярких исследовательских задач. Например, вторжение лингвистики либо семиотики в искусствоведение (М. Бахтин, Ю. Лотман), онтологических презумпций в ткань исторических описаний (М. Хайдеггер, Ж. П. Сартр), весьма рискованно, но в то же время неизбежно, ибо эти прецеденты влекут за собой взаимообогащение различных областей знания и задают обширную эвристическую перспективу.

Тем не менее при изобилии различных взглядов и позиций относительно места и роли искусства в пространстве культурологического знания возможны краткие исчерпывающие формулировки, консолидирующие методологическую платформу форума и вносящие предельную ясность. Как отмечает *А. Я. Флиер*, культура вовсе не отрасль деятельности, а «универсальная модальность деятельности» [5]. В самом деле, если бы культура была отраслью деятельности, она была бы частью самой себя, что абсурдно, ибо культура и есть человеческая деятельность. Искусство же в этой связи имеет своей целью «создание образов эмоционального отношения к миру» [5].

Становится очевидно, что трактовка культурологии как межвидового искусствознания имеет весьма слабую методологическую основу. Более перспективно было бы рассматривать культуру по областям функционирования, уровням репрезентации, онтологическим, ценностным, когнитивным, аксиологическим векторам как многомерную реальность, что, собственно, и доказывает весь спектр подходов и направлений изучения культуры и искусства в рамках рассматриваемого форума.

Особенностью размещённых в настоящем сборнике статей зарубежных исследователей, среди которых авторы, определившие интеллектуальную атмосферу на Западе последние десятилетия, — уникальность и актуальность взгляда на ситуацию эпохи в целом, манифестация целой сети оригинальных исследований в области семиотики, антропологии, экономической науки, искусствознания и философии. В частности, статья Юлии Кристевой «Против течения: Европа, по которой я путешествую» отсылает к целому спектру ситуаций, в которых возможно осмысление судеб западной культуры. Это и сложная политическая ситуация в Европе, открытие/за-

крытие границ между нациями, и мультикультурная рефлексия, крупным планом — психоаналитический дискурс индивидуальности, поиски лица европейской культуры и самоидентичности, коммунитаризм и в целом европейский вызов глобализации [4]. Европа, оказавшись на пересечении трёх монотеистических религий, должна отстоять свой рецепт сохранения внутреннего мира человека, уважение индивидуальности каждого исходя из того, что «он/она имеет нечто неизмеримое, не сводимое к сообществу и в этом смысле “удивительное”» [4].

Давно стало аксиомой, что развитие культуры и искусства происходит не только по оси времени (линейное время), но и циклически (временные циклы). Далее, в плане топологии всегда существуют и так называемые культурные круги, ареалы, присутствует «мозаичность» культур. Иными словами, пространство-время культуры полимодально, гетерогенно, и дело в возможности перехода между элементами подобного пространства. Мысль большинства авторов в рамках рассматриваемого нами проекта сконцентрирована на переходах между культурными стратами, сегментами, эпохами. Однако сосредоточение на многомерном объекте, который переливается, словно медуза на солнце, становится весьма сложным предприятием: мысль удваивается, изменения и представления об изменениях мультиплицируются. Возникают вопросы такого рода: как происходят культурные трансформации и переходы в современную эпоху, какова их динамика и архитектура? Весьма репрезентативно в данном смысле исследование профессора В. И. Ионесова, чьей огромной заслугой стала инициатива организации форума. Но в данном случае заслуживает внимания концепция, представленная в его статье «Переходный процесс в социодинамике культуры: императивы трансформации». Автор в указанной концепции выделяет определённые модели культурных трансформаций в общей исторической динамике развития культуры. В частности, в рамках этих моделей выделяются и ранжируются три типа переходов — эпохальные, субэпохальные и локальные. «Экзистенциальная природа человека служит фундаментальным основанием для запуска всех трансформационных процессов в культуре» [2]. Однако экзистенциальный мир человека служит также и генератором в поиске констант, на которые можно опереться в противостоянии со стихией нескончаемой изменчивости. Стремление построить и обустроить дом своего

бытия в любой из выбранных эпох вызывает к обретению стабильности. Но где была бы эта стабильность, не будь преобразования и перемен? Остаётся признать, что покой нам только снится, и то, что мы наблюдаем в сегодняшнем мире — неустанная трансформация.

Список литературы

1. Ионесов, В. И. Предисловие / В. И. Ионесов // *Художественные парадигмы в эпоху социальной турбулентности : материалы Междунар. науч.-практ. форума : в 2 т. / под ред. В. И. Ионесова. — Самара : СГИК ; М. : Согласие, 2019. — Т. 1. — С. 22–24.*
2. Ионесов, В. И. Переходный процесс в социодинамике культуры: императивы трансформации / В. И. Ионесов // *Художественные парадигмы в эпоху социальной турбулентности : материалы Междунар. науч.-практ. форума : в 2 т. / под ред. В. И. Ионесова. — Самара : СГИК ; М. : Согласие, 2019. — Т. 1. — С. 136–158.*
3. Ионесов, В. И. Миротворчество, стереотипы поведения и креативность действия: специфика и трансформация мировосприятия на востоке / В. И. Ионесов // *Художественные парадигмы в эпоху социальной турбулентности : материалы Междунар. науч.-практ. форума : в 2 т. / под ред. В. И. Ионесова. — Самара : СГИК ; М. : Согласие, 2019. — Т. 2. — С. 338–350.*
4. Кристева, Ю. Против течения: Европа, по которой я путешествую / Ю. Кристева // *Художественные парадигмы в эпоху социальной турбулентности : материалы Междунар. науч.-практ. форума : в 2 т. / под ред. В. И. Ионесова. — Самара : СГИК ; М. : Согласие, 2019. — Т. 1. — С. 223–247.*
5. Флиер, А. Я. В какой мере искусство является частью культуры? / А. Я. Флиер // *Художественные парадигмы в эпоху социальной турбулентности : материалы Междунар. науч.-практ. форума : в 2 т. / под ред. В. И. Ионесова. — Самара : СГИК ; М. : Согласие, 2019. — Т. 1. — С. 323–334.*
6. Хренов, Н. А. Эпоха пролонгированной турбулентности: последствия культурологического поворота для трансформации искусствоведческих парадигм / Н. А. Хренов // *Художественные парадигмы в эпоху социальной турбулентности : материалы Междунар. науч.-практ. форума : в 2 т. / под ред. В. И. Ионесова. — Самара : СГИК ; М. : Согласие, 2019. — Т. 1. — С. 24–115.*

Сведения об авторе

Малышев Владислав Борисович — доктор философских наук, профессор кафедры философии Самарского государственного технического университета. Самара, Россия. vlmaly@yandex.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 5 (439).
Philosophy Sciences. Iss. 56. Pp. 136–140.*

THE ART PARADIGMS IN THE TIME OF SOCIAL TURBULENCE: EXPERIENCE AND REFLECTION: Review of the Materials of the International scientific and practical forum “The Art Paradigms in the Time of Social Turbulence” (Samara&Moscow, 2019)

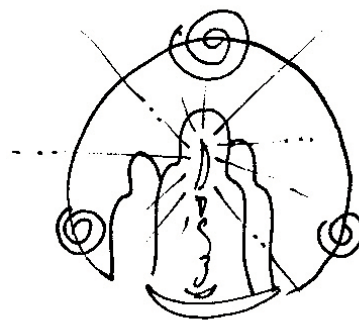
V.B. Malyshev

Samara State Technical University, Samara, Russia. vlmaly@yandex.ru

References

1. Ionesov V.I. (2019) *Hudozhestvennyye paradigmy v epohu social'noj turbulentnosti [The Art Paradigms in the Time of Social Turbulence: Materials of the International scientific and practical forum. Vol. 1]. Samara, Moscow. Pp. 22–24. [in Rus].*
2. Ionesov V.I. (2019) *Hudozhestvennyye paradigmy v epohu social'noj turbulentnosti [The Art Paradigms in the Time of Social Turbulence: Materials of the International scientific and practical forum. Vol. 1]. Samara, Moscow. Pp. 136–158. [in Rus].*
3. Ionesov V.I. (2019) *Hudozhestvennyye paradigmy v epohu social'noj turbulentnosti [The Art Paradigms in the Time of Social Turbulence: Materials of the International scientific and practical forum. Vol. 2]. Samara, Moscow. Pp. 338–350. [in Rus].*

4. Kristeva U. (2019) *Hudozhestvennyye paradigmy v epohu social'noj turbulentnosti* [*The Art Paradigms in the Time of Social Turbulence: Materials of the International scientific and practical forum. Vol. 1*]. Samara, Moscow. Pp. P. 223–247. [in Rus].
5. Flier A.Ya. (2019) *Hudozhestvennyye paradigmy v epohu social'noj turbulentnosti* [*The Art Paradigms in the Time of Social Turbulence: Materials of the International scientific and practical forum. Vol. 1*]. Samara, Moscow. Pp. 323–334. [in Rus].
6. Khrenov N.A. (2019) *Hudozhestvennyye paradigmy v epohu social'noj turbulentnosti* [*The Art Paradigms in the Time of Social Turbulence: Materials of the International scientific and practical forum. Vol. 1*]. Samara, Moscow. Pp. 24–115. [in Rus].



*Вестник Челябинского государственного университета. 2020. № 5 (439).
Философские науки. Вып. 56. С. 141–143.*

**«СТРАХ»; «ПРИВИДЕНИЕ»; «УДИВЛЕНИЕ»
КАК ПРИЧИНЫ БОГОТВОРЕНИЯ И БОГОПОЧИТАНИЯ
(ИЛИ О ПЕРВОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ДИССЕРТАЦИИ, ЗАЩИЩЁННОЙ
В МОСКОВСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ Д. С. АНИЧКОВЫМ В 1769 г.)**

В. А. Кузнецов

Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия

Магистр Московского университета Дмитрий Сергеевич Аничков (1733–1788) не без «трудностей» защитил в 1769 г. диссертацию о происхождении религиозных взглядов: «Рассуждение из натуральной богословия о начале и происшествии натурального богопочитания». Она стала первой диссертацией по философии, принятой к защите в университете.

В СССР текст диссертации Д. С. Аничкова впервые был опубликован в 7-м номере «Вестника Московского университета» за 1952 г. с краткой предваряющей текст статьёй А. П. Гагарина. Диссертацию опубликовали с сохранением особенностей языка эпохи XVIII в.

Д. С. Аничков — сын подьячего, поступивший в университет в год его основания. Слушал курс первого читавшего лекции по философии на русском языке профессора Н. Н. Поповского. Во время учёбы Аничков ежегодно получал медали за успехи в учёбе. Ещё студентом его привлекли к преподаванию в университетской гимназии, а с 1762 г. он стал читать математику студентам университета. В 1765 г. молодому магистру была предоставлена фактически кафедра метафизики и логики вместо выбывшего профессора Фромана, что свидетельствовало не только о научном авторитете недавнего студента, но и о «бедности» университета квалифицированными философскими кадрами. В 1769 г. Аничков подготовил к защите диссертацию на звание ординарного профессора, что ему и было разрешено. Но при этом Аничков встретил сопротивление со сто-

роны части профессоров, которые протестовали против распространения вредных идей диссертанта в университете. В протоколе конференции университета 24 августа 1769 г. записано, что профессора Дильтей, Керштенс, Рост, Барсов, Рейхель, Шаден и Лангер заявили о невозможности поддержки некоторых взглядов Аничкова, «ибо это предосудительно и позорно для университета». Поддерживали взгляды Аничкова Вениаминов, Зыбелин, Третьяков, Десницкий. Решением большинства диссертацию велено было перепечатать с изменениями, а экземпляры первого издания изъять. По свидетельству современника, они были сожжены на Лобном месте в Москве.

Как первая философская диссертация, защищённая в университете, она представляет интерес для нас. Диссертация состоит из вводной части, трёх частей, имеющих названия: «Страх»; «Привидение»; «Удивление», и заключительных положений. Во вводной части диссертации диссертант начинает с тезиса, что именно страх перед «Непонятым, Таинственным Всем» заставлял древних людей приносить алтарную жертву «рукотворным» идолам в виде юных непорочных членов общества. При этом Аничков цитирует тексты античных авторов, в частности из поэмы Лукреция «О природе вещей».

Аничков утверждает, что религиозные верования, как и любые явления, в том числе и духовные, имеют конкретные причины возникновения. В исследовании им ставится задача: найти причины многобожия, язычества у древних народов;

почему у них возникает «богопочитание и боготворение». И он считает «главнейшими» причинами «натурального богопочитания»: страх, привидение и удивление. Аничков пытается показать, каким образом человек доходит до понятия о «высшем существе».

Автор исследования по сути раскрывает психологический механизм возникновения религиозных верований. Он пишет: «сколь натурально невежественные народы от страха, привидения и от удивления делают себе премножество разных богов, ... что дикие народы в знании вещей почти не многим превосходят животных». Аничков говорит о «восхищенном страхе воображения», которое «представляет непросвещённому и слабому человеку всякую вещь в страшном виде, от чего он, на подобие зверя, дичится, ужасается и трепещет, и думает, что во всяком встречающемся с его чувствами предмете присутствует некоторое невидимое существо...» Древние народы везде наблюдают им «неприятные духи», и поэтому именно от страха народов произошли боги: Юпитер, Сатурн, Марс, Нептун и премножество других богов. Автор делает вывод, что страх и воображение были первыми источниками многобожия (язычества). В этом теоретическом построении он опирается на философскую поэму английского поэта эпохи Просвещения А. Попа «Опыт о человеке» и цитирует его: «... что под землею страх, печаль и теснота. // Страх выдумал бесов и к ним приставил роги». А также приводит стих Лукреция: «Всё остальное, что здесь на земле созерцают и в небе // смертные, часто притом ощущая и страх и смущенье, // дух принижает у них от ужаса перед богами // и заставляет к земле поникать головой, потому что // в полном незнании причин вынуждаются люди ко власти // вышних богов прибегать, уступая им царство над миром».

Диссертант величает страх «великим» психическим явлением, что от страха и произошло многобожие, что страх перед неизвестным привёл представления о богах.

Вторая причина — привидение. Под привидением Аничков понимает невещественные образы в сознании людей (не квалиа), а идеи, фантазии, симулякры. Автор постулирует, что очень трудно бороться со страстями, тяжело сопротивляться воображению. Страсть, воображение ве-

дут к беспокойству в душе и к заблуждениям, что невежды «успокаиваются такими заблуждениями и, придумывая привидения на привидение, умножают и увеличивают многобожие и свое богонеистовство».

Главу «Удивление» диссертант начинает с тезиса: что невежественные, непросвещённые народы, удивляясь некоторыми необыкновенными качествами смертных людей, боготворят их. Для невежд всякая необыкновенная вещь кажется божественной.

Общие причины суеверия, многобожия (страх, привидение и удивление) автор дополняет таким фактором, как ложь народов, которая ускоряет эти процессы порождения злых божеств (страшилищ). Следует сказать, что Аничков, как верующий человек, защищает христианство. Только оно, — утверждает он, — признаёт Бога источником блага. Христианство учит любить бога всею душой и всем помышлением, учит любить ближнего своего, как самого себя. И заканчивается текст 3-й части диссертации мольбой к самому богу: «Соедини всех нас в единомыслие о тебе и утверди по вселенной истинную и одну веру».

В завершение исследования Аничков приводит 11 положений-выводов из своей диссертации. И они как раз были изъятые накануне защиты диссертации.

Содержание диссертации, на мой взгляд, совсем не показывает, как утверждают некоторые историки философии, что Аничков «не верит в божественное происхождение религии». Нельзя утверждать, что он и атеист. Его взгляды можно охарактеризовать как разновидность деизма. Он поддерживает некоторые идеи французских просветителей о происхождении религиозных представлений у людей. Аничков отрицает учение о врождённости идей и человека объявляет «продуктом среды». Диссертант осуждает религиозный фанатизм, всякое насилие. Он поддерживал существовавший тогда (во второй половине XVIII в.) в европейских элитах антиклерикализм французских просветителей и противопоставлял научное знание «суеверию». Именно такими взглядами обладал будущий профессор философии и математики Д. С. Аничков, который является также автором первого в России оригинального «Курса чистой математики».

Сведения об авторе

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

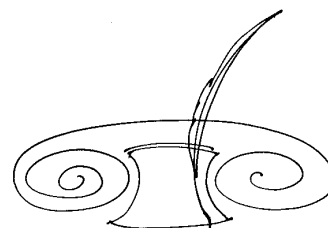
*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 5 (439).
Philosophy Sciences. Iss. 56. Pp. 141–143.*

**«FEAR»; «GHOST»; «ASTONISHMENT» AS CAUSES OF CREATION OF GOD
AND WORSHIP
(or About the first philosophical dissertation defended by D.S. Anichkov
at the Moscow University in 1769)**

V.A. Kuznetsov

Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia

В ЗАПИСНУЮ КНИЖКУ ПРЕПОДАВАТЕЛЯ



Батон — имя хозяина раба-финикийца, философа-киника Мениппа (III в. до н. э.).

Град гандхарвов — в индийской традиции термин, обозначающий мираж (фата-моргана).

«**Дерево трёх жемчужин**» — этот миф упоминается во многих древних китайских источниках; дерево изображено на погребальных рельефах; раскрыть его мифологию, как считают китаеведы, не представляется возможным.

«**Лунь Хэн**» («Критические рассуждения, «Взвешивание рассуждений») — единственный сохранившийся трактат китайского философа, просветителя Ван Чуна (27 — ок. 97), состоит из 85 глав. Главная идея — человеческая жизнь определяется природой; он выступает против веры в духов, культа предков и идеи физического бессмертия.

Саман — в индийской традиции так называется священный текст или стих, предназначенный для пения (песнопения). Одна из трёх разновидностей ведийской мантры. Собрание этих напевов представлено в Самаведе.

Фаон — прекрасный юноша, которого, по преданию, любила известнейшая в Древней Греции поэтесса Сапфо (Сафо) в свои уже не молодые годы. Взаимного чувства не было, и Сапфо покончила с собой, бросившись в море с утеса.

(Из словаря В. А. Кузнецова. Краткий словарь-справочник по истории, мифологии, религии, философии, искусству Древней Индии и Древнего Китая. — Челябинск, 2013. — 406 с.; Краткий словарь по истории, мифологии, религии, философии, искусству Древней Индии и Древнего Китая. — Челябинск : Изд-во Челябин. гос. ун-та, 2019. — 281 с.)

АНОНС 58-го ВЫПУСКА

28 ноября 2020 г. философское сообщество всего мира будет отмечать двухсотлетний юбилей со дня рождения Ф. Энгельса. Редакционный совет приглашает философствующие умы России к участию в тематическом выпуске «Вестника Челябинского государственного университета»

«Философские науки», посвящённом исследованию наследия Ф. Энгельса. Не обозначаем тематику обсуждения, чтобы не ограничивать свободу и полёт мысли.

Просим представить статьи в редакционную коллегию журнала к 1 сентября 2020 г.



MONTIBVSELSIN
LOIACIARATCORI
CRVDELISNEXINI
CARMINLNOSTRI
REFORMA F. DN. VN
MONTIBVSELSIN
LOIACIARATCORI
CRVDELISNEXINI
CARMINLNOSTRI