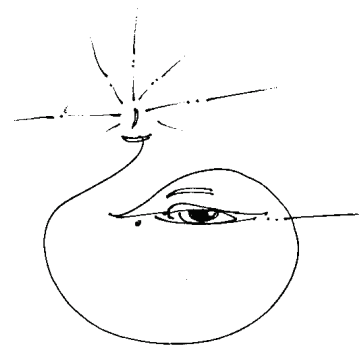


ФИЛОСОФСКИЙ ВЗГЛЯД НА ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ



*Вестник Челябинского государственного университета. 2019. № 2 (424).
Философские науки. Вып. 51. С. 7–11.*

ББК 111.1
УДК 87.1

DOI 10.24411/1994-2796-2019-10201

ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ СИМБИОЗ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ В ФИЛОСОФИИ

В. А. Жилина, А. С. Красноперова, Д. А. Хныкин

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

Решение актуальных проблем настоятельно требует анализа логики развития философской мысли с целью реконструкции традиции решения «вечных» философских вопросов. В данной статье рассмотрены действительные основания корреляции теоретических положений феноменологии и экзистенциализма. В сравнительном анализе основных положений школ констатируется в качестве общего основания их возникновения и развития наличие универсального механизма культуры — идеологии, который и детерминирует появление схожих тезисов в исследованиях мыслителей. Доказано, что своеобразный симбиоз не только позитивно раскрывает качественную специфику феноменологии и экзистенциализма, но и являет собой целостность бытия человека.

Ключевые слова: экзистенциализм, феноменология, бытие, субъект, философия, идеология.

В качестве некоторого общего качества всей неклассической философии в отличие от предшествующей метафизической классики выступает обращённость к тайнам бытия человека. Сама таинственность, чаще определяемая как трансцендентность, аккумулирует в себе традиционное для культуры ожидание чуда, независимость и автономность Духа с его одновременной потребностью в авторитете [9]. Это актуализирует проблемы разума и разумности человека в целом в направлениях современной философии. Способность разума к трансцендированию определяет и другую особенность неклассических философских школ — стремление к структурированию исследуемых феноменов. Процедура анализа в концепциях традиционной классической рациональности к XX в. устойчиво обрастает стереотипами. Всё вместе это вводит появление новых философских течений в конфликтное поле между признанием уникальности каждого человека (в том числе уникальности его таинственности) и стереотипности её

толкования. О серьёзности такого конфликта свидетельствуют социальные выводы марксистской школы. При всей значимости концепций материалистического понимания истории и исторического материализма следует признать в рамках этой концепции символическую смерть субъекта через растворение во всеобщей закономерности. Смысл индивидуального человеческого бытия вынесен за границы сущего, размыт. Последствия весьма значимы: принесение в жертву целого социального класса в марксизме воспринимается как абсолютно бездушная, бессубъектная необходимость.

Особо обращает на себя внимание синкретизм онтологического и гносеологического среза теоретического анализа в неклассических направлениях философии. Приведённый пример доказательно показывает, что устойчивость рациональности, с одной стороны, детерминирована онтологическими причинами, а с другой — сама определяет новые тенденции развития сферы бытия. Так, выводы марксизма относительно социального развития

невозможны были бы без признания наличия в человеческой истории неких циклов как «возвратов к старому». Такая трактовка закона отрицания отрицания претендует на вывод из видимых повторов в исторической логике и, собственно, противоречит «живой канве» человеческой истории, которая, напротив, предстаёт как некая текучесть. По логике такой подход к социальному движению должен привести к негативным результатам его исследования. По факту — напротив, именно такие допущения позволяют привести «научность» в исторический процесс (что, собственно, и делает марксистская теория). Следовательно, цикличность, выделенная в качестве сущностной черты изменений социального, изначально заимствована из особенностей развития самого Духа, который и способен рефлексивно отражать суть социального [2]. В этом аспекте становится понятным единство многообразия неклассических направлений философской мысли. Снимая в себе эпоху, философские трансформации содержательно раскрывают общую форму проявления культуры — идеологию [3]. Демаркация философских школ на самом деле проявляет их синтетический характер, что раскрывает корреляционные связи содержательного поля культуры. Выявление беспредпосылочного опыта сознания в познании в феноменологии коррелируется с экзистенциальным поиском «ничто». В свою очередь, исследование данных проблем очерчивает круг герменевтического или персоналистского подходов и т. д.

Такой подход к логическому исследованию содержания отдельных философских школ можно условно определить как «смещение философских положений». Следует отметить, что в понимании действительной диалектики исторического и логического в анализе взаимодействия различных направлений философии наиболее значимым представляется выделение онтологического основания. Такое основание не только убирает «чистый субъективизм», но и помимо действительной диалектики субъективных и объективных факторов обязательно учитывает общую специфику раскрытия бытия [3].

Традиционно философские школы в сравнении их основных идей обязательно привязаны к хронологическим особенностям эпох, что привычно в исследовании всех культурных феноменов и что выступает общим основанием актуальности рассматриваемых внутри школ проблем. Однако в развитии философии существует принципиальное отличие: в ней никогда не бывает одного един-

ственного доминирующего направления и всегда особо значима авторская позиция. Отлична и преемственность идей в философии. Эпигоны не остаются в логике её развития. Следовательно, в философии жизнеспособны только идеи, которые творчески инновационно воспроизводят традицию. Так, феноменология Э. Гуссерля уже в первоначальных посылах позиционируется как критическое отрицание прежней метафизики. В пользу такого рассмотрения говорит и психологизм феноменологической теории сознания (безусловно, являющийся некоторым обобщением зарождающейся экспериментальной психологии) [1]. Тогда логично предположить развитие номиналистических тенденций в рамках концепции Э. Гуссерля. Однако в феноменологической системе, напротив, например, обосновывается абсолютность объективного бытия чисел, что собственно воспроизводит традиции классического объективного идеализма. Анализ логики развития философских школ убеждает в том, что такая «несовместимость» не только присутствует фактически во всех течениях философской мысли, но и во многом определяет их последующие исторические трансформации. Особо наглядно в этом аспекте решение проблемы сути человеческого бытия. Так, абстрактность гуманизма эпохи Возрождения во многом детерминирована сочетанием провозглашения ценности индивидуальности и трансцендентальным признанием эвдемонизма и гедонизма. Философия истории уничтожает ценность субъекта вследствие симбиоза диалектики с эсхатологичностью формационного развития общества. Основной причиной таких «смещений» служит объективация в философских системах творческого компонента деятельности человека, который фиксирует собой идеология как универсальный механизм преломления общего в культуре в индивидуальном сознании субъекта. Автономность этого творческого начала «переживается» философами по-разному: от нигилистического цинизма Ф. Ницше [5] до бердяевской абсолютизации творчества в сущностных характеристиках бытия. Именно в этих истоках философия получит возможность сделать вывод, что не личность есть часть чего-либо, а напротив, и общество, и природа, вовлечённая в культуру, есть производное человека.

Культура созидается человеком, поэтому не может рассматриваться как естественный феномен. Но, с точки зрения философии, она не может быть и в статусе искусственного, так

как культурный феномен не имеет прямой детерминации рациональностью. В самом общем плане — культура есть совокупность правил, которые не изобретаются [4]. Отсюда человек не ориентирован на простое потребление, вся его деятельность с необходимостью включает творческий элемент. Творчество индивидуально, следовательно, граничит со сферой личностного. Gestell М. Хайдеггера наиболее наглядно проявляет эту особенность бытия человека как способ открытия сущности техники, не имеющих технической природы. В побуждении творить Gestell заставляет человека бросить вызов миру [7]. Следует обратить внимание, что тогда для философии человек не просто разумное существо. Он единственное существо, способное к раскрытию потаённого и одновременно есть явленность непотаённости. В таком случае технику следует рассматривать как некий путь познания, который поднимает человека до свободы, так как в преодолении давления внешних факторов человек слышит зов бытия. Более того, пути познания начинают рассматриваться как детерминанты рисков утраты сути собственного бытия. Gestell способен заслонить собой этический путь познания потаённого. Но одновременно он же способен проявить подлинное понимание жизни субъекта. Противоречивость семантических полей путей познания в феноменологии приводит к доминанте психологических аспектов постижения мира как способа явленности смысла существования.

В результате таких «смешений» философских положений кардинально меняется статус сознания. Оно автономизируется внутри человеческого бытия и выходит за рамки индивидуального единичного существования. Даже самосознание начинает рассматриваться в диалектике с единым полем самосознаний других. Получается, что теперь философия не имеет права отождествлять «Я» с сознанием [1]. Следовательно, необходимо признать особую автономность сознания, то есть принципиально отказаться от аналогии в этом вопросе по принципу обособленности материальных компонентов мира. Сознание, скорей, следует определить как ничто, как некую активность, направленную к миру. Сегодня с позиции современного развития философии явно прослеживается фактическое тождество исходных тезисов позиции Ж.-П. Сартра и Э. Гуссерля, концепции которых, безусловно, содержательно различны. Ж.-П. Сартр предпринимает попытку подобно

феноменологической традиции структурировать сознание, но с позиции иных онтологических оснований. В сохранении положений фундаментальной онтологии М. Хайдеггера с привлечением герменевтического подхода делается вывод о невозможности воспроизведения сознанием сознания как такового. Другими словами, сознание «знает» себя через «знание» объектов [6]. И в этом исходном тезисе напрямую прослеживается симбиотическая связь феноменологии и экзистенциализма. Если не рассматривать логику раскрытия проблемы в этих направлениях, можно даже поставить знак равенства между «чистым сознанием» и «ничто». Естественно, что детальное изложение концепции Э. Гуссерля и системы философии Ж.-П. Сартра убедительно покажет их качественную автономность и несводимость друг к другу. Но интересным представляется иное. В этих качественных отличиях снимается некое единое целое: целостность диалектики экзистенции и бытия человека. Э. Гуссерль призывает преодолеть риски «жизненного мира» через его критику, структурирование интенциональности в приближении к «чистому» сознанию. Ж.-П. Сартр видит преодоление ложной объективности в признании раздвоенности внутреннего «Я». Представление себя иными, чем мы есть или кажемся самим себе, вытесняет традиционные дилеммы «тело — душа», «мир — человек». В экзистенциальном измерении человека это заставляет констатировать вечную борьбу между «фактичностью» и «переинтерпретацией», где и обнаружат себя корни одиночества или заброшенности человека. Экзистенция характеризуется неопределённостью для субъекта, который имеет два возможных пути раскрытия бытия: либо погружение в переплетение фатально необходимых сценариев, либо отказ от реальности через уход в мечтания. В феноменологическом срезе противопоставление внутри «Я» «правдивого Я — лгущему Я и наоборот» приводит к признанию факта наличия дорефлективного знания у субъекта о том, что рефлексивно он знает и не может [6]. Это позволяет заключить не только наличие теоретических корреляций между феноменологической и экзистенциальной школой, но и констатировать некий общий вывод проводимых в них исследований: на определённом этапе исторического развития одиночество становится доминантным способом отношения человека к миру [8].

Таким образом, сравнительный анализ феноме-

нологической и экзистенциальной традиции в философии позволяет проследить наличие некоторого онтологического симбиоза между данными школами. Его можно условно обозначить как «смещение философских положений». Исследование таких корреляций в логике исторического развития фило-

софии способно вывести на новый уровень решения актуальных теоретических проблем, так как объясняет действительные механизмы раскрытия человеческого духа. В единстве теории и практики такие исследования существенно снижают риски футурологической потери субъекта.

Список литературы

1. Гуссерль, Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль. — СПб. : Наука, 1998. — 320 с.
2. Жилина, В. А. Проблема определения идеологического субъекта / В. А. Жилина // Вестн. Челяб. гос. ун-та. — 2009. — № 29 (167). — С. 44–50.
3. Жилина, В. А. Идеология как атрибут социального бытия : дис. ... д-ра филос. наук / В. А. Жилина. — Челябинск, 2010. — 333 с.
4. Леви-Стросс, К. Структурная антропология / К. Леви-Стросс. — М. : ГРВЛ, 1985. — 536 с.
5. Ницше, Ф. Эссе Homo. Антихрист / Ф. Ницше. — СПб. : Азбука, 2007. — 224 с.
6. Сартр, Ж.-П. Бытие и ничто / Ж.-П. Сартр. — М. : Республика, 2000. — 639 с.
7. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер. — М. : Акад. проект, 2015. — 452 с.
8. Cognitive faith as an attributive phenomenon of cognition / M. P. Akhmetzyanova, V. A. Zhilina, M. S. Teplykh, E. G. Chernova, A. I. Nazaricheva, L. R. Slobozhankina // Man in India. — 2017. — Vol. 97, iss. 14. — P. 329–339.
9. Self-knowledge as a criterion for classifying philosophical doctrines / M. S. Teplykh, M. P. Akhmetzyanova, V. A. Zhilina, A. I. Nazaricheva, L. R. Slobozhankina // XLinguae. — 2018. — Vol. 11, iss. 2. — P. 437–444.

Сведения об авторах

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

Красноперова Анна Сергеевна — аспирант кафедры философии, Магнитогорский государственный технический университет имени Г. И. Носова, Магнитогорск, Россия. anna_s_kr@mail.ru

Хныкин Денис Антонович — аспирант кафедры философии, Магнитогорский государственный технический университет имени Г. И. Носова, Магнитогорск, Россия. toshirkooo@gmail.com

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 2 (424).
Philosophy Sciences. Iss. 51. Pp. 7–11.*

ONTOLOGICAL SYMBIOSIS OF PHENOMENOLOGICAL AND EXISTENTIAL TRADITION IN PHILOSOPHY

V.A. Zhilina

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

A.S. Krasnoperova

Nosov Magnitogorsk State Technical University, Magnitogorsk, Russia. anna_s_kr@mail.ru

D.A. Khnykin

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

The solution of actual problems strongly requires the analysis of the logic of the philosophical thought development with the aim of reconstructing the tradition of solving “eternal” philosophical questions. This article considers the actual foundations for the correlation of the theoretical underpinnings of phenomenology and existentialism. A common foundation for the emergence and the development of schools of phenomenology and existentialism is ideology as a universal structure of culture, which is stated in the comparative analysis of schools’ basic statements. This structure determines the appearance of similar theses in the studies of

philosophers. It is proved that this peculiar symbiosis not only positively reveals the qualitative peculiarity of phenomenology and existentialism, but also represents the integrity of human being.

Keywords: *existentialism, phenomenology, being, subject, philosophy, ideology.*

References

1. Husserl E. *Kartezianskiye razmyshleniya* [Cartesian Meditations]. St. Petersburg, Nauka Publ., 1998. 320 p. (In Russ.).
2. Zhilina V.A. Problema opredeleniya ideologicheskogo sub'yekta [The problem of determining the ideological subject]. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of the Chelyabinsk State University], 2009, no. 29 (167), pp. 44–50. (In Russ.).
3. Zhilina V.A. *Ideologiya kak atribut social'nogo bytiya* [Ideology as an attribute of social being]. Chelyabinsk, 2010. 333 p. (In Russ.).
4. Levi-Strauss C. *Strukturnaya antropologiya* [Structural Anthropology]. Moscow, GRVL Publ., 1985. 536 p. (In Russ.).
5. Nietzsche F. *Eke homo. Antikhris* [Ecce Homo. The Antichrist]. St. Petersburg, Azbuka Publ., 2007. 224 p. (In Russ.).
6. Sartre J.-P. *Bytiye i nichto* [Being and Nothingness]. Moscow, Respublika Publ., 2000. 639 p. (In Russ.).
7. Heidegger M. *Bytiye i vryemya* [Being and time]. Moscow, Akademicheskyy proekt Publ., 2015. 452 p. (In Russ.).
8. Akhmetzyanova M.P., Zhilina V.A., Teplykh M.S., Chernova E.G., Nazaricheva A.I., Slobozhankina L.R. Cognitive faith as an attributive phenomenon of cognition. *Man in India*, 2017, no. 91 (14), pp. 329–339.
9. Teplykh M.S., Akhmetzyanova M.P., Zhilina V.A., Nazaricheva A.I., Slobozhankina L.R. Self-knowledge as a criterion for classifying philosophical doctrines. *XLinguae*, 2018, 11(2), pp. 437–444.

A TENTATIVE ANALYSIS OF CONSCIOUSNESS: IDEALEMA

A.B. Nevelev, A.Ya. Kamaletdinova

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

A notion of the idealema and a method of its specific study is contained in K. Marx's methodological research. An objective cogitative form constitutes the structure of the "idealema".

Key words: *consciousness; property of being ideal; property of being material; subjectivity; activity; cogitative form; relations; idea; idealema.*

Cognitive actions of an epistemological subject with respect to an object of knowledge have their own specificity, but ultimately they are determined by objective grounds and rooted in social-and-historical practice. What are the bases of those procedures that we perform for studying *consciousness* and its relative independence?

Proceeding from some ultimate grounds, let us turn to consequences which logically result from them. The subjectivity of the world *created* by man is based on a form of being. The subjectivity of the world *being created* by man is a living process of formation. In both cases, we deal with *material* subjectivity which has removed or removes the objectivity of the material world, while denying the latter's independence from human goals but not the latter's materiality. In a process of labour, a human forms the surrounding material reality according to their needs. They transcend their subjectivity outwardly, materially asserting themselves, overcoming the resistance of objective natural forces, and benefiting from these forces "mutually exhausting" one another.

A formation of being of an order higher than the natural one is taking shape. A set of social relations is developing. The objective nature of this set is another own manifestation of mutual subjective orientation in activities of humans, when everyone pursues their goals. But a result of the aggregate movement appears to be independent from individual subjective intentions. Subjectivity becomes its opposite due to "collisions of volitions". And a human subordinates eventually objective laws of the social development to their own will, asserting subjectivity at a new level. Ideal subjectivity reflects the material subjectivity of a human (D.I. Dubrovsky identifies it with the ideal), i. e. a directed activity of consciousness is carried out in the tideway of the material activity of humans who possess this consciousness. K. Marx considers the interdependence of external material activity and internal

ideal activity (in the Introduction to his labour "Zur Kritik der Politischen Ökonomie" ["*The Criticism of Political Economy*"]), while characterising production in its connection with consumption, when production supplies consumption with a product in the latter's external form, whereas consumption supplies production with a product in the latter's internal form (an ideal need). An intention of consciousness, set by a need, is determined by an object and method of consumption and in principle it cannot achieve "absolute self-will". Consequently, ideal subjectivity also reflects the objective resistance of natural and social forces that a human tries to overmaster materially. Therefore, even in the sphere of their consciousness, they cannot "do" "anything they like" with the reality. The material subjectivity of a human, taken as their transformation of nature/labour is implemented when they "build their movement according to the form" of a natural body [5, p. 34]. Material subjectivity which treats of humans in their social connection, "builds its movement in the form" of a public "body".

Accordingly, *ideal subjectivity of the first kind* reflects the transformation of *nature* by man. *Ideal subjectivity of the second kind* reflects the transformation of *society* by man. Human consciousness reflects two series of objective laws. These series can be separated from one other only in abstraction. Hence, the relative independence of consciousness in the unity of its aspects depends on a measure of the use of these objective laws in practical and spiritual activities.

The concept of subjectivity (in its material and ideal forms) is a maximally general reflection of the mediating motion between the material and the ideal. *The material*, when specified, is disclosed as *social material conditions* under which a human activity is performed, and *the ideal* — as a *socially determined reflection of an activity* in consciousness. Subjectivity itself is exposed as a socially-and-culturally stipulated activity. The categories of the material and the ideal,

while continuing to be ultimate philosophical-and-methodological guidelines of the objective and the subjective give way to concepts that permit investigating the phenomenon of the relative independence of consciousness within the framework of socio-practical and historical specialisation. In due course, D.I. Dubrovsky came forward with a criticism of the reductive-and-object-related approach to consciousness, which found expression in “an extreme schematism of a historical description in which it is bare eventfulness that dominates, whereas humans who make history are presented there either as portrait images and well-simulated mannequins that mark out events (but not as a humanities creating these events) or as interchangeable ghosts barely showing through in an event line of” [4, p. 212].

It is necessary to replace “bare eventfulness” with historically-specific eventfulness. A return to a particular a human is not a case of penetration into their corporeal existence, it is an exit leading to other humans surrounding them, taken in their specifically-historical connection. We share V.A. Lektorskiy’s view about consciousness and cognition. “A scientific understanding of a cognitive relation involves a consistent advancement of a view regarding a unity of reflection and activity. However, this only becomes possible, in its turn, provided that both a subject and their activities are understood in their socio-cultural and historical conditionality, if it is recognised that a subject’s *object-related-and-practical* and *cognitive activity are mediated by their relation* to other subjects” [8, p. 306].

In other words, humans are “authors” and “characters of their own drama” [12, p. 138]. “The drama” calls them into existence both materially, when they “write” it, entering into relations, and ideally, when the relations are fixed on the surface of a social system, at a phenomenological level, in the consciousness of humans, in ideal motives of their activities. Their relation to the reality is twofold: on the one hand, humans keep in a directly-sensual connection/cohesion with natural and social things, and on the other hand, they stay in a direct connection with other humans by means of these things. In this regard, every a human reflects these material relations in their consciousness.

Both in the case of a connection “man — thing” and a relation “man — man” a collective acts as a mediator, or a cohesive link, which is a certain internally coherent totality of other humans different from participants of a direct connection. The collective’s material subjectivity falls into the mainstream of certain socio-historical subjectivity and socio-objective forms

of activity, which act as a limit of analytical penetration into specifically-historical consciousness.

Let us turn to some basic verities of the reductive-and-object-related analysis of consciousness, which were discovered by L.A. Feuerbach, and to the methodology of this analysis (K. Marx) [13; 17]. The methodology of the reductive-and-object-related analysis of consciousness was, in our opinion, one of the most important methodological “fulcrums” by means of which scholars of Marxism made a revolutionary upheaval in philosophy. The revelation of *an objective mental form* — a means of theoretical “work” with mass and individual consciousnesses in their interdependence — is a result of the application of the methodology of reductive-and-object-related analysis of consciousness. Dissatisfied with the scholastic theorising of abstract thinking, L.A. Feuerbach puts forward some principles of a philosophy of the future: “What is absolutely impossible for one human to do alone, is possible for two humans” [13, p. 149]. Other humans’ activities are incorporated into a human’s activity, both in a living and a materialised form. Any activity of a human is a *joint* activity, although they can do it sometimes without the direct involvement of other humans [2, p. 116]. When “a human acts according to historically formed ways of activity”, then they act *like other humans*. Humans’ activity is an example of a human’s activity [10, p. 52], a human’s activity is an example of humans’ activity.

While D.I. Dubrovsky interprets public-and-object-related forms of activity as frozen schemes, as something that is *solely* “having become”, M.K. Mamar-dashvili noted — by further developing the understanding of consciousness — that “... Marx produces the following abstraction: he incorporates a special link, a coherent system of content-rich social relations, *relations of the exchange of activities* [*the italic type is applied here by the authors of the present paper*], which results in a differentiated and hierarchical structure into the space between two members of the relation ‘an object (a material body, a sign of social values) — human subjectivity’, which are the only entities given on the surface” [10, p. 17]. An exchange of activities between humans is properly a process of continuous *becoming*, and living personalities are direct participants of the becoming, from whom it is impossible to abstract in applying the reductive-and-object-related approach to consciousness. In a lifeful activity, in an activity-oriented cohesion with the environment, they are creators and carriers of social-and-object-related forms of activity, which they display in their consciousness. Their social-and-object-related activity is

a social-and-object-related form of the consciousness of everyone of them.

A human processes nature “as others”, they conceive nature as “this”, and themselves as “these” who handle “this” nature. It is a lifeful way of the existence of consciousness, a form of consciousness. An individual human is a carrier of consciousness, but society and other humans in their active cohesion are a means of understanding. Since consciousness act here as an object-matter of thought, so its social-and-object-related form is kind of pushed to the periphery, as if framing it. We deal here with an objective mental form [11, p. 386–389]. Actual relations in this form are “obliterated” up to very abstract schemes. For an individual, the public-and-object-related activities of other humans, which has stipulated the former’s consciousness, may eo ipso seem to be (and seems to be) an immanent activity of consciousness. However, fixing the relative independence of an objective mental form, a philosophical analysis of relations of cognitive procedures cannot and should not be confined with a scheme of real human relations. It must be sublimated to qualitatively specific real social relations, as to a limit of a analysis of consciousness.

If we sum up some preliminary results, we will get the following: firstly, the ultimate foundation of consciousness and of its relative independence is a *material object-related-and-sensual* activity of each individual human, which is performed by them jointly with other humans. In the course of this activity, an individual human, a carrier of consciousness, always take a certain position in relation to other individuals. This position is the drawing the “bare subjectivity” [3, p. 69] of an individual, a means of their interaction with nature and other humans and their place in a historically specific system of social activity. Secondly, other humans, taken in their connection with nature, with natural and social things, as well as in their association with one another relative to the consciousness of *this* human, act as *a form of consciousness*. This is *an objective mental form*.

The enumeration of objective bases of cognitive procedures in the study of the relative independence of consciousness with the use of the reductive-and-object-related analysis enabled to draw a conclusion that the first cognitive action is the reduction of the consciousness of individuals to specific socio-historical relations. In the heritage of scholars of Marxism, we find the first step of this cognitive procedure. Well-known are, for example, such statements and notes of theirs as: “...*a relation*, what philosophers call the *idea*****”; “*For philosophers, a relation is equivalent*

to an idea. They only know the relation of “Man” to himself, and therefore all real relations become ideas for them” [14, p. 64]; “the bringing-together of all the philosophical categories or names of these relations,” [14, p. 84]; “... and did not affect these thoughts, because they express actual relations” [14, p. 113].

K. Marx makes some very valuable remarks shedding light on his understanding the mechanism of “the transplantation” of the material to a human’s head in his work “Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie” [*An Essay of the Criticism of Political Economy, Economical Manuscripts of 1857–1859 (the Russian title)*]. “I equate each commodity to something third, i. e. I consider it to be unequal to itself. This is *the third*, different from both the commodities, since it expresses *a certain relation* only existing at first in the mind, in vision, as generally relations can only *be mentally imagined*, if one wants to fix them as distinguished from those individuals who maintain some or other relations with one another” [*the italic type is applied here by the authors of the present paper*] [15, p. 84]. A relation “outside” of related parties is *an objective mental form*.

Before being abstracted from some interacting parties, a relation should be a material cohesion of these parties. Oftentimes repeating and universalising itself, an interaction is fixed in relatively stable “figures” which present themselves as parties of a material interaction to an individual. Each of the parties *outside the direct interaction* presents this relation to the individual and “transplants” it into the human’s head. A relation in this case more often exists as an imagination “weighed down” by the body of a related party. Here lies a contradiction of “*inequality to itself*”: a relation as such should be fixed in its definiteness specifically, outside of related parties. Therefore, while material relations of individuals develop, “a lift-off” of a relation from related parties and the its “fusion” with an objectively “chosen” thing are prepared [11, p. 387]. The contradiction is resolved by presenting itself in a new form: something is singled out from the entirety of specific being as “the third” which performs a function of expressing and manifesting the relation as such.

A reduction of consciousness to relations is highlighting the identity of consciousness and relationship, but just as one cannot but take the specific way of the being of consciousness into account, so consciousness and relations are immediate and different. Consciousness is a relation that has acquired holistic relative independence from parties entering into a relation, it is an *idealised* relation. Related parties are “obliterated”

in it, systematised and condensed to simple variants of a relation “broken away” from them. Thus, the differentiation of consciousness and relations is the next cognitive procedure after identification.

As it follows from the methodology of reductive-and-object-related expression of mass consciousness in an objective mental form, a material relation which forms in the real life activity of individuals acts as a specific basis of its objective mental form. The formation and development of a material relation as a basis of an objective mental form specifies levels of the relations and development of this form.

While gaining the power of prejudice, an objective mental form, preserves the specificity of a material social connection that has formed it, of the real life activity of individuals, whereas the latter develops meanwhile, preparing new forms of relations and their comprehension. A change of objective mental forms and forms of consciousness is determined by material changes in the basis of the consciousness of individuals. An objective mental form (which has become a mass prejudice, an automatism of consciousness), on the one hand, has some socio-psychological mechanisms of dissemination by simulating a sample, contamination, suggestion, and on the other hand, it can be expressed at the level of both intellectuality and mind.

Therefore, an analysis of the relative independence of consciousness according to objective mental forms, which presupposes the consideration of the **genesis** of its independence, should be a study of *the interconnected forms and basis of consciousness*. Objective mental forms taken by themselves have no history. An initiative which develops them proceeds from the change of a place of individuals in the system of a real life activity. This yields a need for such a methodological procedure as *the combination* of a form and basis of consciousness which are studied. Only in this case there appears an opportunity for considering an objective mental form *historically*. As a result of methodological procedures of the identification of material relations and consciousness, of their differentiation according to a way of being, of the combination of a form and basis of consciousness, the relative independence of consciousness presents itself as an idealised object.

The combining procedure needs to be explained. Its sufficient foundations are rooted in a real life activity of individuals. An individual *identifies* themselves with some humans and *distinguishes* themselves from others with the help of a foundation of consciousness in the course of their joint activities with other humans.

Those humans with whom an individual identifies themselves — while performing a role of one of aspects concerning a form of their consciousness — represent an active, actively relative and initiative pole of a form and the embodied knowledge of an individual about themselves.

In a human’s directly-joint activity (directly-social) involving other humans, the activity of others has not only some tangible outcome, but also *an ideal result* in the form of an act of man’s consciousness. Other humans make up a *living* form of his consciousness. In an indirectly-joint activity, other humans’ activity is presented in a materialised form, as a scheme, as a stark form. In this case, man himself acts as a revitalising form of his thinking, acting “as another one” despite the fact that this is a form of *his* consciousness. It has the well-known independence from man. This is clear from the above-described way of the being of consciousness. It is also clear that consciousness can only develop in accordance with the evolution of its basis and its form.

An idealised object obtained as a result of applying procedures of reduction, deduction and combination covers *the conjugation* of consciousness and being that is reflected in it within the sphere of the reality. In case that the identification of a permissible interval of abstraction imposes epistemological and logical limitations on the problem of the relative independence of consciousness, then a basis of consciousness and a form of consciousness, taken together, impose categorical restrictions on the relative independence of consciousness, outlining the space-time continuum of consciousness.

In this regard, judgments about the relative independence of consciousness obtain object-related verity through establishing its material prerequisites. Boundaries of theorising get both logical and historical conditionality. An advantage of the reductive-and-object-related approach to consciousness consists in this. As we have noted, M. K. Mamardashvili for one, who refers to K. Marx as the creator of this methodology, is elaborating the methodology of the reductive-and-object-related approach in his works. In this respect, it is insufficient only to understand the role of objective mental forms in Marx’s analysis of consciousness. These forms, taken in isolation from a basis of consciousness, do not “hold water”. A basis of consciousness *individualises* a form of consciousness and allows one to explore the consciousness of *this* individual. Thus, an organic unity of social consciousness and individual consciousness is achieved. The material specificity of an individual’s place in the

system of the life activity of individuals is removed in material relations, and the specificity of relations is withdrawn in an objective mental form which does not soar outside of the consciousness of *individuals* but modifies itself depending on the material specificity of an individual's place in the system of their life activity. Conjugating a basis and form of consciousness, it is possible to close the cycle of the said metamorphoses, i. e. to investigate the relative independence of consciousness as a whole. Aspects of this form as an idealised integral object making up its *content* are a basis of consciousness and a polarised form. The poles of the form are the following: a relative form of consciousness and an equivalent form of consciousness.

It would seem that the categories that Marx used in characterising a form of value (and in fact — a form of the consciousness of commodity producers) have a general philosophical meaning, which goes beyond proper political and economic problems in analysing any form of consciousness. Drawing an analogy between a form of value and a form of gravity, a form of subordination, K. Marx himself gives rise to an expansive interpretation of the methodology of studying of consciousness, developed by him. A form of value is also a form of thinking. All procedures relating to the polarisation of a form of value as a form of thinking are applicable to other forms of thinking, consciousness. They are applicable both to social forms and natural forms. In analogies which K. Marx adduces he shows *the universality* of the developed methodology of the analysis of consciousness based on objective mental forms.

The content of the relative independence of consciousness as an idealised object, as we have seen, is not covered by the content of the concept of “objective mental form”. An essential feature of the conjugation of an objective mental form with a basis of consciousness is added. Therefore, in this case we deal with a new concept, the content of which is close to that of the concept of “*idea*”. V.I. Lenin noted that the idea is a unity of a notion with the reality [9, p. 151] when making notes of Hegel's works. “The most complete coincidence of the content of a thought with the objective reality occurs in the idea” [6, p. 201]. “The idea is an end of knowledge and a beginning of a thing” [7, p. 249]. In the idea, theoretical knowledge develops up to a threshold of self-denial, up to a transition to the practical sphere. As far as an idealised object is concerned, it presupposes, in its development, “checking by means of facts... by means of practice... at every step of an analysis” [9, p. 302]. It implies its “threshold of denial”, its objectively determined border.

In this regard, an analysis of “the Napoleonic ideas”, which is performed by K. Marx in the work “Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte” [*The Eighteenth Brumaire of Louis Napoleon*], is very indicative. The specifically-historical consciousness of the epoch of bourgeois revolutions does not act as an independent element of an analysis. In the idea, as Marx takes it, all essential aspects of social life are presented, and the development of a certain form of ownership appears as a leading point of the evolution of ideas.

“Napoleon's ideas” originated from a *parcella*. “... All “Napoleonic ideas” are *those of an undeveloped and youthfully cheerful parcella*; they are meaningless for an antiquated parcella, nothing more than a hallucination of its mortal agony, words that became phrases, spirits that became ghosts” [16, p. 213]. An objective mental form which removed the specificity of a basis of consciousness (of a parcella) is grasped here both from the side of incipiency and from the side of transiency. It is clear that the quintessence of Marx's methodology — establishing the conjugation of an objective mental form with a basis of consciousness: an arisen idea is associated with a basis (with “a youthful cheerful parcella”) and a dying idea is associated with a basis (with “an antiquated parcella”). Each step of the analysis here is verified by way of referring to the specifically-historical practice.

If one tries to single out the methodology used here — in a general philosophical form — then the idealised object in question is revealed as a result of the application of this methodology. An advantage of the methodology consists in that K. Marx fractionises a unified whole, that is the consciousness of a specifically-historical epoch of a country's development, into such units, blocks, which retain properties of the whole in their main essential features. Such a dissection is an inorganic interference that disrupts the life of consciousness. K. Marx's unit of analysis, according to E.G. Yudin, “provides reference both to empirism and to available means of an analysis” [18, p. 308]. L.S. Vygotsky identified a similar type of analysis as “... an analysis that dismembers a complex unified whole into units. Under a unit we mean such a product of an analysis which unlike elements possesses all the main properties inherent to the whole and which represents some further unrealisable living parts of this unity” [1, p. 15].

In our case, the integrity of an idealised object is characterised by a unity of an objective mental form and a reflection over the form's bases. The dissecting-away of an objective mental form from its basis deprives it of life inherent to the whole. Thus, K. Marx's

resorting to a specifically-historical form of private property, to a specific form of private property and to a specific form of the social division of labour [14, p. 31] represents a reflection over the basis of “the Napoleonic ideas”. This reflection immediately offers a clue to the dissection of such an object as the comprehension of an epoch in the object’s development.

K. Marx’s fixation of a material basis of this variety of consciousness is a decisive step towards penetration into the consciousness of an epoch. It is an objective mental form representing such a basis that determines “the Napoleonic ideas”, and the objective destruction of this basis leads to the transformation of the objective mental form (correspondingly, the ideas) into nonsense. An analysis of consciousness and its relative independence is doomed even to a greater deal of nonsense in case of some principled assumption which takes intervals of abstraction beyond permissible limits. A unit of an analysis of consciousness in the latter’s relative independence is determined by the objective differentiation of a basis of consciousness. So, individual private property that specified the relation of exchange, determines the relation’s specific character and the specificity of exchange as an objective mental form (the specificity of economic consciousness).

The content of an idealised object, although it is close to that of an idea as a concept, has its own specificity. While an idea is a unity of concept and the reality, an idealised object representing a phenomenon of the relative independence of consciousness is a unity of an objective mental form and the latter’s specific material basis. An objective mental form may be summarised in a concept, depending on a level of development, or it may only determine pre-conceptual forms (a perception, a presentation). A new content of an idealised object requires a special concept and a new term for its designation. Considering the proximity of a new concept to that of an idea, we call it *an idealema*.

An idealema is, on the one hand, a designation of a fundamentally stable set of thoughts and social feelings of humans, generated by a homotypic material basis of a mode of their life activity and intended to assert and validate this mode, and, on the other hand, it is a means of performing the most adequate analysis of the relative independence of consciousness of a specifically-historical epoch. An analysis of the relative independence of consciousness based on *idealemas* as units of integrity allows one to correctly state and theoretically solve a problem of studying the relative independence of consciousness as an organic whole, in a unity of its aspects. “A basis of an *idealema*”, “a relative form of an *idealema*”, “an equivalent form of

an *idealema*” represent aspects of an *idealema* as an idealised object which synthesises in it an objective mental form and a basis of consciousness. The relative and equivalent forms are a result of the polarisation of an objective mental form. A mode/a scheme of an individual’s active relation/activity, which is determined by a basis of an *idealema*, is summarised in a relative form of an *idealema*. A result of an individual’s active relation/activity, determined by a mode of activity, is summarised in an equivalent form of an *idealema*.

A basis of an *idealema*, its relative and equivalent forms form together its structure. Some inner “anxiety” is objectively inherent to an *idealema* as a holistic unit of an analysis, which determines its life. It is a unity of opposites. A relation of contradiction/an internal tension exists between its basis and a polarised form. In its basis, an *idealema* is rigidly defined by a place of an individual in a material specifically-historical developing process. A continuous change is intrinsic to a basis. A polarised form, on the contrary, is conservative, while fixing a certain invariant of changes. As “a figure” of these changes, it contains an aspect of independence from them and is objectively transferred and extrapolated from one change to another.

It is important not only to understand the structure of an *idealema*, but also how to operate with it. A theoretical operation with an *idealema* as an idealised object is determined by this internal contradiction. An *idealema* is a dynamic reflection of a developing process, and since it necessarily involves reflection over its basis and self-renewal in accordance with the latter’s development, it is constantly aimed either at the future, being the latter’s prediction, or at the past, becoming a way of the latter’s theoretical reconstruction. Many scholars call a general mechanism of prediction, which they study, *extrapolation*. Not only a prediction but also the lagging-behind of consciousness is grasped by a mechanism of extrapolation, when an obsolete objective mental form which no longer corresponds to objective conditions continues to play an active role, influencing minds of humans. Extrapolation, therefore, is *a single mechanism* of incipient and transient reflection over the relative independence of consciousness. And with respect to the content of an *idealema*, extrapolation represents *a form* of the former’s evolvment. A process of constituting an *idealema* is the latter’s extrapolation.

The structure of the content of an *idealema* determines *that of a form* of the latter’s evolvment, extrapolation. A basis of an *idealema* determines *a basis of extrapolation*, the initial knowledge of which may not be realised by an individual and which may continue

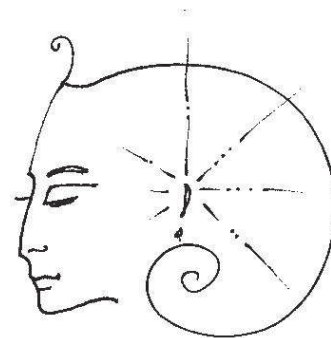
to be implicit knowledge [8, p. p. 251–256]. A relative form of an idealema determines *the extrapolation of a mode of activity*. An equivalent form of an idealema determines *a measure of extrapolation*. Since there is an organic connection between components of the content structure of an idealema, the same connection exists between components of the extrapolation structure of an idealema.

No analysis of the relative independence of consciousness based on idealemas as units of its integ-

rity cannot be performed outside of the specifically-historical consciousness. This is a requirement of the latter's nature. An analysis based on idealemas can be implemented with respect to any consciousness — political, moral, economic. Since every kind of consciousness rises above corresponding relations, so it is possible to determine the latter's mental form through a study of relations, and obtain an idealema of a given type of consciousness by correlating these forms with relations.

References

1. Vygotsky L.S. Problemy obshchey psikhologii [Problems of General Psychology]. *Sobraniye sochineniy* [Collected Works. Vol. 2]. Moscow, 1982. 503 p. (In Russ.).
2. Hegel, G.W.F. *Raboty raznykh let: v dvukh tomakh* [Works Published in Different Periods: in Two Volumes. Vol. 1]. Moscow, 1970. 668 p. (In Russ.).
3. Hegel, G.W.F. *Raboty raznykh let: v dvukh tomakh* [Works Published in Different Periods: in Two Volumes. Vol. 2]. Moscow, 1973. 630 p. (In Russ.).
4. Dubrovsky D.I. Problema Idealnogo [A Problem of the Ideal]. Moscow, 1963. 386 p. (In Russ.).
5. Ilyenkov E.V. Dialekticheskaya logika [Dialectical Logic]. Moscow, 1987. 269 p. (In Russ.).
6. Conrad N.I., Kopnin P.V. Idea [The Idea]. *Filosofskyy entsiklopedicheskiy slovar'* [A Philosophical Encyclopedic Dictionary]. Moscow, 1983. P. 201. (In Russ.).
7. Kopnin P.V. Gnoseologicheskiye i logicheskiye osnovy nauki [Gnoseological and Logical Fundamental of Science]. Moscow, 1974. 249 p. (In Russ.).
8. Lektorsky V.A. Sub'yekt. Ob'yekt. Poznaniye [Subject. Object. Cognition]. Moscow, 1980. 306 p. (In Russ.).
9. Lenin V.I. Filosofskiy tetrad' [Philosophical Copy-Books]. *Polnoye sobraniye sochineniy* [Complete Collected Works, Vol. 29]. 5th ed. Moscow, 1969. 782 p. (In Russ.).
10. Mamardashvili M.K. Analiz soznaniya v rabotakh K. Marksa [An Analysis of Consciousness in the Works of K. Marx]. *Voprosy Filosofii* [Issues of Philosophy], 1968, no. 6, p. 17. (In Russ.).
11. Mamardashvili M.K. Forma Prevrashcheniya [A Form of]. *Filosofskaya entsiklopediya* [Philosophical Encyclopedia, vol. 5]. Moscow, 1970. Pp. 386–389. (In Russ.).
12. Marx K., Engels F. Nishcheta filosofii [The Poverty of Philosophy. Vol. 4]. 2nd ed. — Moscow, 1955. 615 p. (In Russ.).
13. Marx K., Engels F. Ekonomicheski-filosofskiy rukopisi of 1844 [The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844. Vol. 42]. 2nd ed. Moscow, 1957. 535 p. (In Russ.).
14. Marx K., Engels F. Nemetskaya ideologiya [The German Ideology]. *Polnoye sobraniye sochineniy* [Works. Vol. 3]. 2nd ed. Moscow, 1955. 629 p. (In Russ.).
15. Marx K., Engels F. Kapital [Capital]. *Polnoye sobraniye sochineniy* [Works. Vol. 46, part 1]. 2nd ed. Moscow, 1960. 619 p. (In Russ.).
16. Marx K., Engels F. Vosemnadtsatoye bryumera Lui Bonnaparta [The Eighteenth Brumaire of Louis Napoleon]. *Polnoye sobraniye sochineniy* [Works. Vol. 8]. 2 ed. Moscow, 1957. 706 p. (In Russ.).
17. Feuerbach L.A. Izbrannyye filisofskiy proizvedeniya: v tryokh tomakh [Selected Philosophical Works: in 3 volumes. Vol. 1]. Moscow. — URL: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=256399>. (In Russ.).
18. Yudin E.G. Sistemnyy podkhod i printsip deyatelnosti [A Systemic Approach and a Principle of Activity]. Moscow, 1978. 378 p. (In Russ.).



*Вестник Челябинского государственного университета. 2019. № 2 (424).
Философские науки. Вып. 51. С. 19–25.*

**ББК 87.53
УДК 177**

DOI 10.24411/1994-2796-2019-10203

РЕЛИГИОЗНО-НРАВСТВЕННЫЕ ЦЕННОСТИ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА

М. С. Теплых

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

Рассматривается значимость духовно-нравственных ценностей в качестве детерминирующей силы воззрений и поступков субъектов, чьи действия образуют целостность социальной практики. Доказательно прослежена автономность духовной сферы социума через эволюцию нравственного сознания как формы преломления религии и морали в их историческом развитии. Особое внимание уделено трансформациям религиозно-нравственных ценностей, содержание которых прямо или косвенно отражает состояние социальных институтов и культурных феноменов, являющихся формой объективации Духа культуры. Предложена модель объективных социальных изменений, определена роль аксиологического фактора в сохранении национальной самобытности и духовной культуры народа. В анализе механизма самосознания субъекта определена степень влияния системы ценностей культуры на процессы рефлексии, показана специфика идентификации субъекта с принадлежностью к определённому социуму.

Ключевые слова: *религиозно-нравственные ценности, заповедь, моральный идеал, нравственность, правовые предписания, религиозно-этический идеал.*

Анализ истории философской мысли убедительно показывает, что во всех исследованиях самых разных сфер культуры и бытия человека так или иначе обнаруживается проблема религиозно-нравственных ценностей. В западноевропейской философии данный аспект аксиологии усиливается в школах XX столетия, в которых начинает доминировать ориентированность анализа на сущность человеческой природы, на осознание соотносённости закономерности и свободы, на определение смысла жизни и бытия человека. В отечественной религиозной философии данная тенденция прослеживается как изменённая форма антропоцентризма, преломлённая в диалектике богоискательства и богостроительства.

В основе ценностей духовной жизни на первый план можно выделить стремление индивида как-то упорядочить свою действительность, попытаться

не просто найти смысл своей жизни, но и осознать свои задачи, цели и устремления, определить своё место в социальной и личностной сфере, чтобы как-то в сложно-структурированном универсуме упорядочить своё бытие. Немаловажное значение в духовной жизни человека приобретают религиозно-нравственные ценности. Их специфика заключается в том, что они объективированы в разных сферах человеческого существования через активно деятельностную экзистенцию и непосредственно влияют на формирование личностного мира. Исторический анализ религиозно-нравственных ценностей позволяет доказательно утверждать, что они являются результатом индивидуально-общественной жизнедеятельности. В семантическом аспекте их содержание — это огромный опыт предшествующих поколений. По форме закрепления этого опыта данный вид ценностей

отличен универсальностью и общезначимостью. В диалектике общего и единичного в процессах трансляции разным поколениям заключённого в них смысла религиозно-нравственные ценности проявляют собственную уникальность. Следовательно, в хронологическом плане процесс потребления этих ценностей субъектом не приводит к их старению. Отсюда рассматриваемые ценности всегда актуальны в моральном поле. Одновременно такая актуальность, как некоторая устойчивость, детерминируется изменчивостью: сменой формы общественной структуры, ростом научно-технических и информационных достижений и многих других факторов.

Одним из «вечных» вопросов отечественной философии религии и религиоведения является проблема аксиологического анализа как религиозного феномена вообще, так и отдельных компонентов и подсистем конкретных исторических религиозных комплексов. Особое внимание в выбранном направлении философской мысли уделяется определению сущности, структуры некоторых отдельных поучений, моральных устоев, определённого этического идеала, так как именно в этом ракурсе религиозно-нравственных ценностей многие позиции исследователей представляются дискуссионными. Многие российские учёные, ссылаясь на высказывания классиков диалектического материализма, утверждают, что религиозная мораль не обладает самостоятельной ценностью. Отсюда следует, что религия просто освящала и закрепляла именем Бога либо моральные ценности господствующих классов, либо простейшие нормы нравственности, сформировавшиеся в результате регуляции ещё в условиях первобытнообщинного строя. В первом случае примером служат такие христианские предписания, как «люби врага своего», «не противься злу», «нет власти не от бога», «рабы да повинуются господам». Наглядность доказательств второго варианта более фундаментальна. Это, например, известные заповеди Декалога Синайского кодекса, выражающие основные законы взаимоотношений человека с самим собой и с обществом [2, с. 15].

Другое направление, например, российские философы и религиоведы Л. Н. Митрохин и В. Н. Шердаков, напротив, подчеркивает противоречивый характер религиозно-нравственных ценностей, которые нередко трансформируют моральные предписания, искажая их сущность и нередко превращая в правовые предписания. Неслучайно религиозная мораль в советское время

характеризуется как реальность «мнимых ценностей», «иллюзии добра» и т. п. [6].

В идеологическом перекосе советская философская мысль классовую сущность религиозно-нравственных ценностей отождествляет с их действительным содержанием: осуждение богатства, призыв к благотворительности и милосердию, симпатия к сирым и убогим и т. п. Происходит определённый перевёртыш в использовании марксизма при анализе этого феномена: религия как инструмент эксплуатации теперь становится рупором интересов угнетённых классов. Соответственно, в таком подходе подчёркивается, что в религиозно-этических нормах и идеалах отражается самосознание и самочувствие угнетённых как «черни», «рабов недостойных», «праха земного». Эти выводы используются для доказательства того, что в своей сути религиозно-нравственные ценности объективируют предписания морали: смирение, покорность, страдание, аскетизм, пренебрежение к материальным благам. Интересно, что «финальным» доказательством становится сама религия. Так, перечисленные предписания — это заповеди Бога Нового Завета, что подтверждает житийная и другая христианская литература.

Современная история Духа культуры — это, во многом, смешение менталитетов и культур [3, с. 88]. С началом перестройки, в условиях кризиса морально-этических ценностей советского периода и возросшего интереса к религии и её ценностному потенциалу получают самое широкое распространение гиперболизация религиозных ценностей и противопоставление их ценностям секулярным. При этом следует отметить многоконфессиональность и многонациональность нашего государства, что значительно усложняет религиозное взаимодействие. Для того чтобы отношения между этими группами конфессий были стабильными, необходимо сосредоточиться на поиске и установлении диалога между религиозными организациями. Прежде всего он должен включать в себя взаимоуважение к существующим культурным традициям и выявление единых ценностных ориентиров, идеалов. В онтологическом плане большинство религиозных концепций едины в плане определения структуры собственного содержания. Как и философские направления мысли, религиозные догматы претендуют на формирование навыка рефлексии у субъекта: внешнее видение мира должно быть вытеснено внутренним. При этом рефлексия призвана раскрыть духовный мир Я для самого Я и одновременно осуществлять

в самом Я преобразования, необходимые для постижения Истины [10, с. 439].

Решение этой задачи предлагают концепции русских религиозных философов XX в. Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, П. А. Флоренского. Их доказательства приоритета религиозных и религиозно-нравственных ценностей строятся на доводе, что только они способны осуществить «обожение» человека, в то время как все мирские, светские ценности сами нуждаются в «обожении» и лишь тогда приобретают значимость и смысл, когда их касается отблеск священного, божественного. По мнению религиозных философов, только за пределами культуры можно найти критерии ценностной иерархии. Как указывали П. А. Флоренский и некоторые современные исследователи, «...для расценки ценностей нужно выйти за пределы культуры и найти критерии, трансцендентные ей» [8; 9]. Религиозный и общественный деятель А. В. Кураев в своей работе «Введение в православное богословие» утверждает, что «...смысл жизни церкви и человека находится по существу своему вне культурных и социально-нравственных контекстов» [5]. Ту же точку зрения отстаивают многие современные исследователи, иерархи РПЦ в своих публичных выступлениях, в решениях архиерейских соборов и церковных документах, одобренных ими [4; 7].

С 1990-х гг. и по наши дни в средствах массовой информации наблюдается популяризация противоположной позиции. Сущность её заключается в том, что в противовес классовым принципам морали противопоставляются общечеловеческие ценности в качестве приоритетных, занимающих в иерархии нравственных ценностей главенствующее место. Но нигилистическое отношение к классовому подходу не меняет отношения к религиозно-нравственным ценностям. Более того, они неожиданно в светских анализах становятся божественно приоритетными. При этом анализ нравственных поучений «священных» книг национальных и мировых религий, построенный в соответствии с этой концепцией, показывает, что, во-первых, нет чёткого определения понятия «общечеловеческие» ценности. По мнению одних, они обладают таким признаком, как «всеобщность», других — идеальность, в выводах третьих их главным свойством является внеисторичность. Если, не вдаваясь в дискуссию, применить все эти характеристики к религиозно-нравственным нормам, принципам и идеалам, то мы прежде всего обнаруживаем крайне противоречивый характер

и в их констатации в «священных» книгах, и тем более в практике жизни. На это обращают внимание и сами богословы. Так, П. А. Флоренский считает, что полная противоречий Нагорная проповедь Иисуса Христа обусловлена противоречивой сущностью земной, греховной жизни и отражением её в чертах характера и поведении Иисуса — сына человеческого (отражение двойственной природы Христа). Другие богословы и философы отстаивают концепцию «достоинства христианства» и «недостойности» христиан, согласно которой идеал, провозглашённый Христом, — идеал совершенства, и именно поэтому он никогда не был осуществлён вследствие «несовершенства», «испорченности», «греховности» христиан.

Анализируя содержание нравственных ценностей христианства, мы приходим к следующим выводам.

Согласно тексту заповедей, которые якобы вручил Бог пророку Моисею на горе Синай (Декалог), Бог — это начало кодекса, сборника религиозных, нравственных и правовых предписаний [1, Исход, гл. 20, 21]. Уже беглое прочтение позволяет выделить две неравных по смыслу группы заповедей. Заповеди 1–4 не имеют собственного морального смысла, поскольку предписывают, как человек должен относиться к Богу, то есть они лишь обосновывают принудительность выполнения заповедей 5–10. Заповеди 5–10, наоборот, никак не связаны с верой в Бога, это простые нормы нравственности, точнее, ряд нормативных предписаний и запретов, не требующих сколь-нибудь сознательной, моральной деятельности самого человека. Это предписания, которые человек должен выполнять не по убеждению, а под страхом Божьей кары.

Особо следует обратить внимание на десятую заповедь, поскольку именно она разрушает поучение о равноправии людей перед Богом: в заповеди упоминается раб и рабыня, то есть утверждается право одного человека владеть другим человеком как своей личной собственностью. Эта заповедь отражает вполне определённый момент в истории древнееврейского народа — момент формирования антагонистических отношений, разделения общества на классы. Она фиксирует интерес господствующих классов в форме воли Божьей. Эта заповедь, как и многочисленные другие предписания рабам и их господам, доказывает, что «религиозная модель» складывается постепенно и зависимо от реальной истории человечества, а не вне истории, не вне общества; что, хотя мораль формируется

в обществе, само общество до поры до времени истолковывает происхождение морали в религиозном духе, то есть ложно. Так, научный анализ «бог вдохновенных» христианских книг показывает, что в них фиксируется процесс формирования морали и её изменений на протяжении почти полутора тысяч лет (с X в. до н. э. до IV в. н. э.).

Анализируя содержание заповедей, можно проследить, как вместе с изменениями в истории человечества меняется содержание понятий добра и зла, долга и ответственности, смысла жизни и счастья. Меняется содержание, казалось бы, одинаковых предписаний «не укради», «не лжесвидетельствуй», «уважай родителей» в различных конкретно-исторических условиях, в различных классовых обществах. Так, понятие добра и зла различны даже у противоположных классов, живущих в одну эпоху.

Более подробный анализ всего текста Синайского кодекса позволяет увидеть и общечеловеческие по своему характеру предписания «не следуйте за большинством на зло...», «даров не принимай...» и т. п., и совершенно конкретные требования, обусловленные тем историческим временем, когда они создаются. Спецификой ветхозаветно-иудейской морали являются как принцип равного возмездия «око за око, зуб за зуб», так и постоянная угроза наказания божьего за неисполнение заповедей на этом свете «до третьего-четвёртого рода», что соответствует иудейской догматике с её неразработанностью идей загробного мира и загробного воздаяния.

Нужно отметить, что иудаизм, христианство и ислам имеют общий идейный источник — религию Авраама. Это позволяет их объединить, так как авраамистические религии вырастают из единых нравственно-этических ценностей. Согласно Библии, Корану человек является наместником Бога на земле, а значит, назначением человека должно быть преобразование мира. Нужно отметить, что в Новом Завете и Коране этические принципы в основном выбираются осознанно, поэтому приобретают совершенно иной смысл, нежели в Ветхом завете. Так как человек ответствен за жизнь на земле, он самостоятельно должен осознать, что нет тождества и знака равенства между добром и злом, сделать свой выбор в сторону одного или другого и неизбежно нести личную ответственность за этот выбор.

Так, в мусульманском декалоге можно выделить предписания позитивные и негативные. В этическом пласте Корана основными понятиями являют-

ся «праведность», «добро», «милосердие», «творение добра». Понятие «праведность» синонимично понятию «нравственность» и «справедливость». Они становятся категориями нравственного императива, предавая определённый смысл и ценность человеческому существованию. В анализируемых нами религиозных представлениях этический смысл становится тесно связанным с идеей Судного дня, рая или ада, где душа приобретает бессмертие. Именно индивидуальная ответственность человека за каждодневные свои поступки и помыслы определяет то место, где душа после физической смерти будет обитать.

Нагорная проповедь Иисуса Христа [1, Евангелие от Матфея, гл. 5, 22] — мораль, продиктованная условиями глубочайшего кризиса рабовладельческого общества, отчаянием и усталостью рабов и вольноотпущенников, крахом надежд на изменение существующего положения, ожиданием близкого «конца света» и загробного воздаяния. Другая, новая религия с приоритетом общечеловеческих ценностей над национальными, с приоритетом «духовного» — «божественного» над земным — «ищите же прежде Царства Божия», «никто не может служить двум господам... Богу и Мамоне» — приходит на смену национальной, иудейской религии. Вместе с новой религией формируется и христианская мораль, обращённая, в отличие от иудейской, к каждому индивиду, к его совести. В качестве своих главных принципов она выделяет любовь к врагам своим, непротивление злу, всепрощение, а к числу главных добродетелей относит покорность, смирение, безропотность, аскетизм, пренебрежение к материальным благам и приоритет духовных ценностей. Ясные и понятные тому времени эти принципы конкретизированы позднее в учении апостолов и прежде всего в посланиях Павла, в его «кто не работает, тот не ест», «рабы да повинуются своим господам», «нет власти не от Бога», отражающим те исторические изменения, которые происходят в положении христианства и его последователей.

Традиционным идеалом христианства является Иисус Христос, в котором верующих, да и неверующих привлекают такие черты, как милосердие, человеколюбие, самопожертвование, доброта, справедливость. В качестве главных добродетелей, достойных подражания для верующих, присущих Иисусу Христу и «святым праведникам», являются вера в Бога и готовность к самопожертвованию ради веры в Бога, уход от «грешного мира»,

самопознание, самоусовершенствование на путях веры в Бога, аскетически суровый образ жизни, посты, молитвы.

Религиозный идеал, воплощённый в жизнеописаниях основателей религии (Будды, Христа, Мухаммеда) или так называемых «житиях святых», абстрагируется из реальной жизни, но не предназначается для всех членов общества, а наоборот, противопоставляется нормальной жизни подавляющего общества людей. Общество из одних «святых» оказалось бы абсолютно нежизнеспособным, поскольку главной «добродетелью» считается отсутствие трудовой деятельности. Моральный идеал в религии формируется как отражение реальных противоречий между личностью и обществом в условиях антагонистических общественных отношений и, в свою очередь, формирует индивидуализм личности в решении морально-этических проблем.

Обоснованием морали в системе религии является учение о двойственности самого человека, его тела и души, двойственности мира — земного и «загробного» и зависимости «посмертного существования» от реального поведения при жизни. Но поскольку реальная жизнь требует решения множества реальных морально-этических задач, в системе любой религии рано или поздно накапливается набор предписаний и правил реального поведения, а также ряд готовых предписаний о наказаниях за те или иные проступки, то есть нечто вроде религиозного права (например, в исламе — шариат). По мере формирования права как самостоятельной формы общественного сознания и особой области реальной деятельности сфера такого «религиозного права» сужается, но одновременно расширяется сфера собственного морально-религиозного отношения к поступкам и преступлениям, вырабатывается специфическая система очищения совести после совершённых проступков и пре-

ступлений. Таковы: исповедь и «снятие грехов» за счёт «сверхдолжных» дел Христа и его ближайших учеников во многих течениях христианства, паломничества к «святым местам» для «замаливания грехов», продажа индульгенций в католицизме и т. п.; паломничество к «святым местам», особенно в Мекку, широко распространённое также и в исламе.

Преступление, совершённое против людей, религия переносит в план индивидуального сознания и расценивает через призму отношения человека к своему личному посмертному существованию. Таким образом, можно сделать вывод о том, что с течением времени религиозно-нравственные нормы и ценности, которые воплощаются в некий идеальный образ, явление и предметы духовной культуры, становятся императивным принципом сознательно-поведенческой деятельности, который выражается в качестве выбора человеком определённого религиозного мировоззрения.

Для эффективного функционирования социума следует осознать самые важные и необходимые характерные особенности явлений социальной и духовной жизни личности, которая прежде всего нацелена на самосовершенствование, на создание оптимальных структур и моделей совместного существования на основе объединения религиозно-этических принципов и понятий. Анализ содержания и сущности религиозно-нравственных ценностей выявляет противоречивую синкретическую и иерархическую структуру самых разных конкретно-исторических и общечеловеческих, нравственных и правовых, культовых и бытовых предписаний, норм и идеалов. Их реализация всегда носит конкретно-исторический характер, в зависимости от исторических условий и субъекта в лице общества — класса — группы — религиозного объединения — индивидуума.

Список литературы

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. — М., 1988. — 1371 с.
2. Гуревич, П. С. Религиозное возрождение или нравственные искания? / П. С. Гуревич // Наука и религия. — 1989. — № 1. — С. 15–19.
3. Жилин, А. Ю. Метаморфозы социализации современного человека / А. Ю. Жилин, В. А. Жилина // Вестн. Челяб. гос. ун-та. — 2015. — № 19 (374). Философия. Вып. 37 — С. 88–91.
4. Карнаух, М. П. Экзистенциальный кризис как основа самопознания / М. П. Карнаух // Вестн. Магнитогор. гос. техн. ун-та им. Г. И. Носова. — 2005. — № 2(10). — С. 55–57.
5. Кураев, А. В. Введение в православное богословие / А. В. Кураев // Введение в религиоведение : сб. ст. под рук. И. Яблокова. — М., 1992. — 326 с.

6. Митрохин, Л. Н. Религия в системе культуры / Л. Н. Митрохин // Наука и религия. — 1988. — № 1. — С. 10–14.
7. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. — М., 2000.
8. Флоренский, Л. А. Из богословского наследия / Л. А. Флоренский // Богослов. тр. — 1977. — Т. 17. — 345 с.
9. Худякова, Н. Л. Ценностные основы социальных отношений / Н. Л. Худякова // Вестн. Челяб. гос. ун-та. — 2012. — № 4 (259). — С. 7–10.
10. Teplih, M. Self-knowledge as a criterion for classifying philosophical doctrines / M. Teplih, M. Akmetzyanova, V. Zhilina, A. Nazaricheva, L. Slobozhankina // XLinguae. — 2018. — Vol. 11, iss. 2. — P. 437–444. — URL: http://www.xlinguae.eu/files/XLinguae2_2018_35.pdf/j.aip. 2018.11.02.35. DOI: 10.18355/XL.2018.11.02.35

Сведения об авторе

Теплых Марина Сергеевна — кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Магнитогорский государственный технический университет имени Г. И. Носова. Магнитогорск. Россия. dateplih@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 2 (424).
Philosophy Sciences. Iss. 51. Pp. 19–25.*

RELIGIOUS-MORAL VALUES IN THE CONTEXT OF PHILOSOPHICAL ANALYSIS

M.S. Teplykh

Nosov Magnitogorsk State Technical University, Magnitogorsk, Russia. dateplih@mail.ru

The article discusses the significance of spiritual and moral values as the determining power of the views and actions of subjects whose actions form the integrity of social practice. The autonomy of the spiritual sphere of society is traced in evidence through the evolution of moral consciousness as a form of the refraction of religion and morality in their historical development. Special attention is paid to the transformations of religious and moral values, the content of which directly or indirectly reflects the state of social institutions and cultural phenomena, which are a form of objectification of the Spirit of culture. A model of objective social changes is proposed, the role of the axiological factor in preserving the national identity and spiritual culture of the people is defined. In the analysis of the mechanism of self-consciousness of the subject, the degree of influence of the culture's value system on the processes of reflection is determined; the specifics of identifying the subject with belonging to a particular society are shown.

Keywords: *religious and moral values, commandment, moral ideal, morality, legal prescriptions, religious and ethical ideal.*

References

1. *Bibliya. Knigi Svyashchennogo Pisaniya Vethogo i Novogo Zaveta* [Bible]. Moscow, 1988. 1371 p. (In Russ.).
2. Gurevich P.S. Religioznoye vozrozhdeniye ili npravstvennyye iskaniya [Religious revival or moral quest]. *Nauka i religiya* [Science and religion], 1989, no. 1, pp. 15–19. (In Russ.).
3. Zhilin A.U., Zhilina V.A. Metamorfozy sotsializatsii sovremennogo cheloveka [Metamorphoses of socialization of modern man]. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Chelyabinsk state University], 2015, no. 19 (374), pp. 88–91. (In Russ.).
4. Karnauh M.P. Ekhzistentzial'nyy krizis kak osnova samopoznaniya [Existential crisis as a basis of self-knowledge]. *Vestnik Magnitogorskogo gosudarstvennogo tekhnicheskogo universiteta imeni G.I. Nosova* [Bulletin of Nosov Magnitogorsk State Technical University], 2005, no. 2 (10), pp. 55–57. (In Russ.).
5. Kurayev A.V. Vvedeniye v pravoslavnoye bogosloviye [Introduction to Orthodox theology]. *Vvedeniye v religiovedeniye* [Introduction to religious studies]. Moscow, 1992. 326 p. (In Russ.).

6. Mitrohin L.N. *Religiya v sisteme kul'tury* [Religion in the cultural system]. *Nauka i religiya* [Science and religion], 1988, no. 1, pp. 10–14. (In Russ.).

7. *Osnovy sotsial'noy kontseptsii Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi* [Fundamentals of the social concept of the Russian Orthodox Church]. Moscow, 2000. (In Russ.).

8. Florenskiy L.A. *Iz bogoslovskogo naslediya* [From the theological heritage of]. *Bogoslovskiye trudy* [Theological work. Vol. 17]. Moscow, 1977. 345 p. (In Russ.).

9. Khudyakova N.L. *Tsenostnyye osnovy sotsial'nykh otnosheniy* [Value bases of social relations]. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of the Chelyabinsk State University], 2012, no. 4 (259), pp. 7–10. (In Russ.).

10. Teplih M. *Self-knowledge as a criterion for classifying philosophical doctrines*. *XLinguae*. — 2018. — Vol. 11, iss. 2, pp. 437–444. DOI: 10.18355/XL.2018.11.02.35

ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ ДУХОВНОГО ОПЫТА

Д. М. Смирнов

Свято-Димитриевский храм, Челябинск, Россия

Рассматривается вопрос о соотношении понятий «духовность» и «религиозность», сравниваются антропологический и эпистемологические подходы. В философско-богословской традиции категория «духовность» рассматривается как феномен, категория «синергия» — как способ преодоления онтологического разрыва между Богом и человеком. Исследуются предметная и энергийная стороны человеческого бытия.

Ключевые слова: *духовность, религиозность, синергия, предметность и энергийность.*

Вопрос о соотношении духовного и религиозного, как правило, всегда встаёт при попытке анализа содержания данных понятий. Наиболее широкое понимание духовности, существующее в науке, состоит в отнесении к ней всего не относящегося к сфере материального производства. «Духовная культура, или духовность состоит из многих областей. Помимо религии, сюда входят все области наук о природе и обществе, литература и поэзия, все виды искусств, а также право, мораль, правила, образцы и нормы поведения, традиции, язык» [1]. В рамках культурологического подхода религия оказывается частным случаем духовности.

Существует, причём на протяжении значительно большего исторического времени, прямо противоположный подход. «...Теперь всем понятно, какое различие между духовностью и нравственностью в христианстве. Всё нацелено и всё существует в ключе именно духовности. Сами нравственные принципы подчинены духовности» [9]. В таком аспекте религия включает в себя и детерминирует прочие сферы духовности.

Разница между данными подходами является одновременно антропологической и эпистемологической. Она состоит в ответе на вопрос о том, что является источником духовного — сам человек и его жизненный опыт или некие объективно существующие надличностные начала. Второй ответ является наиболее распространённым и объединяет ряд учений, причём не только религиозных. «В подавляющем большинстве подходов к духовности она рассматривается как явление, выходящее за рамки индивидуальности и связанное со сверхличностными, божественными или космическими силами. Духовность является признаком зрелости личности, вышедшей за пределы своих узких интересов и преходящих ценностей» [4. С. 217–218].

Сведение духовности к обобщению личностного опыта формируется лишь в современной западной философии в рамках её интенции к крайнему индивидуализму: «Духовность отличается от религиозности тем, что источником последней является внешний мир в виде предписаний и традиций, тогда как источником духовности является внутренний опыт человека» [10. С. 127–134].

Индивидуализированный подход к духовности представляется неосновательным потому, что его неотъемлемым методологическим компонентом является взгляд на религию как систему традиций, обрядов и запретов. Тем не менее никакая реально существующая религия к ним не сводится. Она всегда представляет собой диалектическое в рамках эпистемологии, а в идеальном смысле, полное онтологическое единство субъекта и объекта. Именно по этому критерию возможно подлинно философское разграничение религии и духовности. В искусстве, науке, философии, социальном творчестве всегда чётко разграничены субъект и объект, а религия — именно та сфера человеческого духа, где их соотношение нарушено, так как те силы, на коммуникацию с которыми направлено усилие человеческого духа, понимаются как высшие по сравнению с ним. Более того, развитая религиозная традиция, содержащая представление о Боге как Личности, считает ненормальным существование классических субъектно-объектных отношений, когда одной из сторон является Бог. Как полагает С. С. Логиновский, «Говоря языком классической теории познания, можно сказать, что именно грехопадение явилось причиной появления субъектно-объектных отношений» [5. С. 19].

Проблема места индивидуального духовного опыта в разрешении предельных эпистемологических и онтологических вопросов представляется

весьма сложной и недостаточно разработанной в философской и культурологической литературе. В то же время он самым серьёзным образом рассмотрен в христианской патристике.

А. И. Осипов уточняет, что «...сущность религии обычно, и справедливо, усматривается в особом единении человека с Богом, духа человеческого с Духом Божиим» [8]. Таким образом, можно определить духовный опыт как процесс и результат поиска такого единения. Мистический опыт возникает лишь тогда, когда происходит выход за пределы человеческого бытия [12]. Внутренняя собранность и богоустроенность являются основой мистического опыта, следовательно, исихастский опыт можно рассматривать в качестве примера духовно-мистического опыта [12]. Феномен молитвы в подобном понимании есть сердце духовной жизни православного христианина. В. Н. Лосский феномен молитвы трактует следующим образом: «Соединение с Богом не может осуществляться помимо молитвы, потому что молитва есть личное отношение человека к Богу. Соединение же должно происходить в человеческой личности, оно должно быть личностным, то есть сознательным и добровольным» [6. С. 156].

Онтологическое неравенство, по учению Церкви, состоит в том, что Бог безначален, нетварен и бессмертен. Он Творец Вселенной. «Близость между Творцом и человеком как Его творением состоит в том, что сотворение человека, по слову Библии, было осуществлено Богом по Своему образу и подобию» (Быт. I: 26–28). Обратим внимание ещё на одно отличие человека от Бога, выражающееся в греховности человека. Перечисленные отличия обнажают иные аспекты отношений — близость и тесноту. Бог, согласно учению Церкви, ставит цель спасения человека. В православии суть спасения — освобождение человека от греховного начала. В философском прочтении это «онтологическая трансформация». Она осуществилась, согласно учению Церкви, в тот момент, когда во-человечился Бог — пришёл в мир Иисус Христос.

Восточнохристианская духовная традиция рассматривает восприятие благодати как акт свободной человеческой воли. Благодать и свобода индивида находятся в тесной связи и не рассматриваются отдельно, в этом суть учения о синергии [6].

В православии понятие «стяжание благодати» тождественно познанию Бога, что равноценно духовному гносису. Религиозный опыт есть волевой сознательный акт. В. Н. Лосский рассуждает о том, что совершенствование природы челове-

ка является закономерным результатом общения с Богом. Следовательно, индивидуальное сознание возрастает в той же пропорции, в какой меняется природа человека, входящая в «более тесное единство с обоживающей благодатью» [6. С. 162]. И. А. Ильин также подчёркивает волевой и сознательный компонент в религиозном опыте: «Настоящая религиозность всегда была “духовной жаждой”, исканием, очистительным деланием, усилием» [3. С. 147]. В данном контексте В. Н. Лосский применяет к росту личного сознания термин «гносис» [6. С. 162], что есть Богопознание. Отсюда вытекает, что рост личного сознания осуществляется через акт познания Бога.

Итак, через категорию синергии снимается онтологический разрыв между Богом и человеком, а также обозначается позитивная эпистемологическая перспектива.

Дело в том, что любой онтологический анализ человека выявляет ту или иную степень его несамостоятельности, вторичности. В зависимости от онтологических воззрений мыслителя человек понимается как творение Божие либо результат длительных и сложных самовоспроизводящихся природных процессов. В XX в. в экзистенциализме была предпринята попытка практически полного ухода от онтологии: «Тут не требуется теоретической прозрачности онтологической структуры экзистенции. Вопрос о структуре нацелен на раскладку того, что конституирует экзистенцию» [11. С. 28].

Тем не менее отказ от онтологического анализа по сути философски бесперспективен. Попробуем оттолкнуться от некоторых, на наш взгляд, аксиоматических положений. Существование человека в наиболее общем виде состоит из его повседневной жизни и его ответов на предельные вопросы. Эти две стороны объективно приходят в противоречие, которое тем или иным образом затем снимается через интенцию бытия человека, направленность его личности, либо остаётся неразрешённым в контексте категории «отчуждение». При этом нужно понимать, что абсолютное большинство людей смыслы и символы своего бытия, значимые религиозные, философские и политические концепции не конструируют самостоятельно, а усваивают в процессе социализации.

А. Б. Невелевым предложена терминология, в рамках которой всё воспринятое человеком из социума, как материальное, так и идеальное, обозначено как «предметность», а действия человека, интенция его бытия, реализация его воли — как

«энергичность». Автор полагает, что «Предметная и энергичная стороны человеческого бытия находятся между собой в отношении обратной зависимости: чем меньше предметная определённость бытия человека, тем больше его энергичная насыщенность» [7. С. 30–34]. Ценность такого подхода заключается в подчёркивании высокой онтологической значимости воли и деятельности человека. В то же время представляется дискуссионным объединение в категории «предметность» символов и предельных понятий с собственно материальным. Действительно, воля без предмета, на который она направлена, оказывается чистой абстракцией либо нереализованной возможностью. Реальное энергичное усилие должно прежде реализации получить мотив, смыслы, представление о результате. Даже в сфере религиозного мистического опыта волевой акт объективно связан с самыми разными уровнями предметности. Эта связь осуществляется через тексты и обряды. По мнению С. В. Ватмана: «Несмотря на то, что

религиозный опыт, в особенности мистический, за пределами обыденности, он ищет и успешно находит себе путь к тому, чтобы быть выраженным в языке — это абсолютная необходимость, поскольку религиозный опыт должен соотноситься с традицией и подтверждаться ею, а потому обязательно должен быть вербализован» [2].

Если мы включаем идеальное в «предметность», то «вытеснение» её «энергичностью» должно состоять в синтезе, в полном включении идеальной стороны предметности в человеческое бытие. Как и для чего это происходит, мы описали в начале статьи.

Таким образом, синергия человека и идеального начала (в христианском понимании — Троица) представляет собой, с онтологической точки зрения, наполнение бытия человека, снятие всех содержащихся в нём противоречий, с эпистемологической — полностью законченное, абсолютное познание.

Список литературы

1. Богословский, М. Духовность или религиозность? / М. Богословский // Журн. «Скепсис». — URL: https://sceptis.net/authors/id_178.html.
2. Ватман, С. В. Религиозный опыт как предмет философского осмысления / С. В. Ватман // *Мировая политика и идейные парадигмы эпохи* : сб. ст. — СПб. : Изд-во СПбГУКИ, 2008. С. 197–207.
3. Ильин, И. А. Аксиомы религиозного опыта / И. А. Ильин. — М., 1993.
4. Леонтьев, Д. А. Духовность / Д. А. Леонтьев // *Энциклопедия эпистемологии и философии науки* / сост. и общ. ред. И. Т. Касавин. — М. : Канон+ ; РООИ «Реабилитация», 2009. С. 217–218.
5. Логиновский, С. С. Специфика святоотеческой гносеологии (религиоведческий анализ) : автореф. дис. ... канд. филос. наук / С. С. Логиновский. — Екатеринбург, 2005. — 19 с.
6. Лосский, В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / В. Н. Лосский. — М., 1991.
7. Невелев, А. Б. Бытие человека: диалектика предметности и энергичности / А. Б. Невелев // *Вестн. Челяб. гос. ун-та*. — 2012. № 15 (269). Философия. Социология. Культурология. Вып. 24. — С. 30–34.
8. Осипов, А. И. Путь разума в поисках истины / А. И. Осипов // *Азбука: Путь разума в поисках истины*. — URL: <https://azbyka.ru/put-razuma-v-poiskax-istiny>
9. Осипов, А. И. Искажения христианства / А. И. Осипов // *Азбука: Путь разума в поисках истины*. — URL: <https://azbyka.ru/nravstvennost-i-duxovnost>.
10. Степанова, Е. А. Новая духовность и старые религии / Е. А. Степанова // *Религиоведение*. — 2011. — № 1. — С. 127–134.
11. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер. — Харьков : Фолио, 2003.
12. Хоружий, С. С. Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции. / С. С. Хоружий // *Вопр. философии*. — 1998. — № 3. — С. 40–41.

Сведения об авторе

Смирнов Денис Михайлович, протоиерей Дионисий Смирнов — настоятель Свято-Димитриевского храма города Челябинска, помощник Благочинного по образованию. Челябинск, Россия.

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 2 (424).
Philosophy Sciences. Iss. 51. Pp. 26–29.*

EPISTEMOLOGICAL CONTENT OF SPIRITUAL EXPERIENCE

D.M. Smirnov

St. Demetrius Church, Chelyabinsk, Russia

In this article, the author researches the question about the interrelation of terms “spirituality” and “religiosity”. Anthropological and epistemological philosophies are compared. The category of “spirituality” is researched as a phenomenon in philosophic-theological tradition. The category of synergy is researched as a way to overcome the ontological gap between the God and a human. Objective and energy aspects of human being.

Key words: *spirituality, religiosity, synergy, objectivity and energy.*

Reference

1. Bogoslovskiy M. Dukhovnost' ili religioznost'? [Spirituality or religion?]. *Skepsis* [Scepticism]. URL: https://sceptis.net/authors/id_178.html. (In Russ.).
2. Vatman S.V. Religioznyy opyt kak predmet filosofskogo osmysleniya [Religious experience as a subject of philosophical understanding]. *Mirovaya politika i ideynnye paradigmy epokhi* [World politics and the ideological paradigm of the era]. St. Petersburg, 2008. Pp. 197–207. (In Russ.).
3. Il'in I.A. *Aksiomy religioznogo opyta* [Axioms of religious experience]. Moscow, 1993. (In Russ.).
4. Leont'yev D.A. Duhovnost' [Spirituality]. *Ehntsiklopediya epistemologii i filosofii nauki* [Encyclopedia of epistemology and philosophy of science]. Moscow, 2009. Pp. 217–218. (In Russ.).
5. Loginovskiy S.S. *Spetsifika svyatootecheskoy gnoseologii (religiovedcheskiy analiz)* [Specificity of patristic epistemology (religious analysis). Thesis abstract]. Yekaterinburg, 2005. 19 p. (In Russ.).
6. Losskiy V.N. *Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoy Tserkvi. Dogmaticheskoye bogoslovie* [Essay on the mystical theology of the Eastern Church. Dogmatic theology]. Moscow, 1991. (In Russ.).
7. Nevelev A.B. Bytiye cheloveka: dialektika predmetnosti i energiynosti [The Human Being: the dialectic of objectivity and energinet]. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Chelyabinsk State University], 2012, no. 15 (269), pp. 30–34. (In Russ.).
8. Osipov A.I. Put' razuma v poiskakh istiny [The Way of mind in search of truth]. *Azbuka*. Available at: <https://azbyka.ru/put-razuma-v-poiskax-istiny> (In Russ.).
9. Osipov A.I. Iskazheniya khristianstva [Distortions Christianity]. *Azbuka*. Available at: <https://azbyka.ru/nravstvennost-i-duxovnost>. (In Russ.).
10. Stepanova E.A. Novaya dukhovnost' i starye religii [New spirituality and old religions]. *Religiovedeniye* [Religious Studies], 2011, no. 1, pp. 127–134. (In Russ.).
11. Hajdegger M. *Bytiye i vremya* [Being and Time]. Harkov, 2003. (In Russ.).
12. Horuzhij S.S. Podvig kak organon. Organizatsiya i germeneytika opyta v isihastkoy traditsii [Feat as Organon. Organization and hermeneutics of experience in the Hesychast tradition]. *Voprosy filosofii*, 1998, no. 3, pp. 40–41. (In Russ.).

ПРОБЛЕМА ДОБРА И ЗЛА В ТВОРЕНИЯХ ОТЦОВ И УЧИТЕЛЕЙ ЦЕРКВИ V–VI ВЕКОВ: ИЕРОНИМ СТРИДОНСКИЙ, ИОАНН КАССИАН РИМЛЯНИН, ГРИГОРИЙ ДВОЕСЛОВ

О. Н. Дьяченко

Курский государственный университет, Курск, Россия

Отражены результаты исследования проблемы добра и зла в работах представителей западной патристики (Блаженного Иеронима, Иоанна Кассиана Римлянина, Григория Двоеслова), которых объединяет трактовка данной темы в контексте антропологии. После Григория Двоеслова проблема добра и зла, а также вопрос теодицеи рассматривается в западноевропейской философии в сфере онтологии.

Ключевые слова: *добро, зло, Иероним Стридонский, Иоанн Кассиан Римлянин, Григорий Двоеслов.*

Одной из ключевых в западной патристике является проблема происхождения зла. Найти положительный ответ на этот вопрос было равнозначно разрешению главной антиномии христианского учения: если Творец, а также созданное Им — благо, тогда откуда появилось зло? И как добро и зло соотносятся в природе человека? Именно проблема теодицеи делала уязвимой проповедь христианских отцов и учителей Церкви.

Великий современник Блаженного Августина Иероним Стридонский, переводчик канонической Вульгаты, значение и влияние которого на Западе было огромно, писал о том, что изначальная природа человека нейтральна сама по себе, а значит, каждому присуща способность к духовному принятию Христа и его учения, возможность богообщения. Следовательно, человек от рождения заключает в себе все необходимые качества для созидания добродетели, беспредельного личного совершенства.

Величайшая заслуга Иеронима состояла в том, что он предпринял серьёзную попытку уйти от августиновой концепции предопределения. Иероним утверждает, что суть этой проблемы заключается не в том, что одни люди изначально избраны Богом для праведной жизни и спасения, а иные для того, чтобы отправиться в вечную погибель за совершёнными злодеяниями, в силу того, что их участь была предзадана Творцом, как это доказывал Августин, но в том, что Бог судит так, как человеку не дано помыслить. Иероним полагает, что вполне достаточно понимания этой истины, ведь Создатель судит «не так, как люди, только о настоящем, ибо для Него и будущее есть уже совершившееся, и что Он произносит приговор по последствиям действий, а не по началу их» [1. С. 27].

Несомненно, в определённых вопросах на него оказали влияние каппадокийцы, с которыми он общался в период своего пребывания в Константинополе. Так, Иероним считал, что для человека более разрушительным является существование в греховном состоянии, чем испытания и наказания: «Лучше гораздо не быть совсем, чем существовать, погружённым во зло» [3. С. 279].

И тем не менее Иероним всегда стремился объяснить, каким образом преодолеть ту двойственность, которая порождена целью и смыслом рождения человека (движением к горнему миру) и его пребыванием в границах земного существования. Он обозначает неспособность желать добра и зла одновременно как сущностную особенность человеческой души, но опускает объяснение причин этого явления. Иероним пытается определить, как может человек «победить природное стремление в теле жить как бы вне тела, каждодневно бороться с собой и скрытого в себе врага наблюдать...» [4. С. 93]. Иероним настаивает на том, что только непрестанное усилие над собой, овладение «подвигом добродетели» и стремление к преодолению себя способно разрешить данное противоречие для реализации всей полноты человеческого бытия. Поэтому, определяя сущность добра и добродетели, он пишет, что главное в том, «чтобы дойти до совершенного конца» [3. С. 98].

И всё же оставались вещи, осмыслить или объяснить которые с позиции христианства было затруднительным: ведь несправедливость, страдания, особенно детей или людей безвинных, не могут быть благом. Попытки разрешения данных противоречий даже в сообществе христиан порождали сомнения, приводившие к неверию или к поиску истины в среде донатистов, манихеев; люди

находили утешение в окружении беспощадных к проявлению человеческих недостатков — монотанистов, исповедовавших крайний, изнуряющий аскетизм. Сложившаяся ситуация приводила к возникновению новых учений, представлявших ответ на вопрос существования и оправдания зла.

И если христианский Восток в V–VI вв. приводили в смятение ереси внутри самой Церкви (несториане, монофизиты, феодориты), Европу по-прежнему населяли язычники, к которым была обращена речь христианских миссионеров, звучавшая повсеместно. Причём отголоски нехристианских верований существовали не только в форме идей: оставались «храмы и здания в честь Аполлона, леса, посвящённые богине Венере» [5. С. 15], о которых упоминается, например, в жизнеописании святого Бенедикта Нурсийского и в других исторических источниках. При создавшейся ситуации средством влияния на язычников была уже не проповедь или полемика, но живой монашеский идеал отшельника и аскета.

В этот период на Западе всё больше распространяется влияние греко-восточной мысли. Вместе с попыткой перенять и трансформировать принципы устройства монашеской жизни, аскетических практик, существовавших на Востоке, в западноевропейскую философию были привнесены антропологические идеи, которые стали частью догматико-полемической и экзегетической литературы греческих отцов.

Сущностной особенностью греко-восточной патристики является единодушное отрицание мысли о причастности Бога к творению зла, беззакония или несправедливости. Совершенно очевидно, что даже постановка подобной проблемы равнозначна неверию или отрицанию существования Бога. В контексте восточной традиции всегда фигурирует идея о правомерности постановки вопроса теодицеи. И главный аргумент, к которому обращаются многие представители греческой патристики и последующего Средневековья, — образ Христа и его жертва. Если Сын Божий претерпел всю полноту страданий, испытал то, чего боится каждый смертный, то как может человек вести речь о смысле зла? Имеет ли право человек говорить о несправедливости, если люди осудили на смерть Иисуса Назарянина? Крестная казнь Сына Божиего, положившая начало спасению человечества, по сути есть величайшее злодеяние. Ведь жестокая расправа над Иисусом стала воплощением безвинного страдания, образцом человеческой неблагодарности, беспрецедентной подлости за все

блага, дарованные людям в виде помощи, чудес, исцелений, о которых так много повествуют христианские источники. Именно поэтому даже обычный человеческий страх в трудах греческих отцов и учителей Церкви осмысливался как проявление слабости, то есть чувства, которое не пристало испытывать исповедующим веру во Христа.

Соответственно боязнь страданий осуждается восточными отцами Церкви. И эта тенденция является продолжением того настроения, который был характерен для литературы, предшествующей периоду патристики. Так, одна из ключевых идей, конституирующихся в русле апологетики, это презрение страхов, человеческих страданий. В работах авторов этой эпохи один из лейтмотивов — это увещания, послания, призывающие христиан подняться над земными страхами, претерпеть смерть, избрать для себя мученический венец. Таковы, например, творения Иустина Философа (Разговор с Трифоном Иудеем), Игнатия Богоносца (Послание к римлянам), Киприана Карфагенского (Письмо к мученикам и исповедникам, просившим давать мир павшим, Письмо к фивагерянам, с увещанием к мученичеству, Письмо к Фортунату об увещании к мученичеству), Тертуллиана (Послание к мученикам), Оригена (Увещание к мученичеству). Воспевает подвиг мученичества Минуций Феликс в Октавии. Кроме того, образ жизни многих апологетов и их смерть за веру оказывались живым свидетельством их идей.

Память о мучениках была жива и в период патристики. Практически все представители византийской патристики и Средневековья рассматривали тяготы и мучения, посылаемые человеку в его бытии, как средство восстановления его падшей природы и достижения теозиса. При всём многообразии греко-восточной святоотеческой литературы периода патристики и Средневековья смыслообразующим в философских трактатах, проповедях, догматико-полемических текстах и аскетических практиках оказывается принцип любви как реализации всей полноты бытия. Для византийской философии характерна установка о недопустимости отождествления греха и грешника, именно поэтому любовь не может прекратиться никогда даже по отношению к человеку недостойному. В произведениях греческих отцов постоянно фигурирует слово «страсть», под которым подразумевается болезненное, противоестественное состояние человеческой души, её неправильные действия.

И здесь грех и страсть не могут пониматься как синонимы. Слово страсть раскрывается в значении страдание, следовательно, грешный человек — это страдающий человек, поэтому смысл всех духовных устремлений заключён в достижении всей полноты бесстрастия.

В греческой традиции ключевой является идея о том, что изначальное призвание человека и основа его существования — единение и непрестанное общение с Богом. Грех и последующее отдаление от Творца трактуется как нарушение естественного мироустройства. Так, Василий Великий пишет: «Бог сотворил тело, а не болезнь. Поэтому же Бог сотворил душу, а не грех. Повредилась же душа, уклонившись от того, что ей естественно» [2. С. 154]. Поэтому человек, предоставленный самому себе, существующий для себя, воспринимается как нечто противоестественное. Соответственно, он сам и есть одновременно причина и источник зла, что освобождает Бога от обвинений в несправедливости.

Практически все мыслители византийской патристики и Средневековья отвергают понимание несправедливости как чего-то незаконного и объясняют, что в теоцентрическом контексте представление о ней не может рассматриваться в границах земного существования, поскольку награда или возмездие всегда ожидают человека за пределами дольного мира. А испытания и тяготы, которые посылаются человеку в его бытии, есть «вразумляющее наказание», необходимое для изменения и преобразования его падшей природы. Зло, несправедливость осмысливаются в контексте сотериологии.

Так, Иоанн Кассиан Римлянин, как и упоминаемый ранее Иероним Стридонский, находился под влиянием восточной мысли, поэтому в согласии с греческими отцами утверждал, что злом назидаются или исправляются. Он доказывал, что есть только одна добродетель и единственное в своём роде зло: первая зиждется на страхе и любви к Богу, второе есть удаление от Него. Но существует и то, что Иоанн Кассиан Римлянин называет «средним между добром и злом», то, что «...по воле и расположению человека может быть обращено в ту и другую сторону» [6. С. 191]. И всё то, что в представлении каждого является злом, полезно и необходимо, а именуется так, поскольку трактуется в значении скорби. Поэтому Иоанн Кассиан Римлянин признаёт то, что она является реальным испытанием чувства боли, страдания, которое есть результат проистекающего в жизни

человека негативного события, но злом оно не является по сущности.

Его идею в целом повторяет и Григорий Двоеслов, который свидетельствует о том, что скорбь есть сама по себе зло, но хотя оно и является таким, несёт иное назначение. То есть одно и то же событие оказывается средством вразумления, необходимым человеку, сосредоточенному на земных благах, в то время как иному, устремлённому к духовному миру, оказывается фактором дальнейшего движения к нравственному совершенствованию.

В природе человека Григорий Двоеслов усматривает способность к добру. Но существует добро абсолютное и относительное. Добровольность, свобода и любовь есть признаки совершенного добра, и несовершенное добро, которое может заключать в себе отпечаток негативного, неоднозначное потому, что может быть источником соблазна, искушения для другого человека.

Григорий Двоеслов указывает на то, что существуют случаи, когда и делание добра бывает не принято Богом. Например, если человек выказывает стремление к благу и даже если он уже предпринял усилия для изменения собственной жизни, но его мысль и внутреннее побуждение противоречит его действиям. Именно поэтому стремление к добродетели должно наполнять направленность рефлексии.

В перечне добродетелей он полностью повторяет Амвросия Медиоланского. Однако Григорий Двоеслов выделяет особенное качество, к обретению которого должен стремиться человек, — это «добродетель согласия», когда побуждение, средство осуществления и результат действия оказываются в единстве и не противоречат друг другу. Удивительно то, насколько подробно он описывает внутренние преобразования, происходящие в душе человека: «Нетрудно для человека оставить свою собственность, но весьма трудно оставить самого себя. Потому что ещё немного значит отказаться от того, что он имеет, но весьма много значит отказаться от того, что он есть» [7. С. 40]. Григорий Двоеслов, как и Иероним Стридонский, полагает в основу нравственного совершенствования и духовного возрастания не только отречение от внешних и земных благ, но постоянное внутреннее принуждение и самопреодоление: «...сделался смиренным, отринул самого себя. Если кто-то из роскошествующих переменял жизнь на воздержанную, то он отрёкся от того, чем был... Итак, когда мы оставляем самих себя, тогда отвергаем самих себя, когда удаляемся от того, чем были

по ветхости, и стремимся к тому, чем называемся по обновлению» [7. С. 41–42]. В высказываниях Григория Двоеслова однозначно говорится о том, что «ни злые без добрых, ни добрые без злых быть не могут» [7. С. 49], соответственно, добро и зло определяют существование друг друга и нравственности как таковой.

На основании вышеизложенного следует, что Блаженный Иероним Стридонский стал одним из первых, кто приблизился к разрешению того противоречия, которое только усилил Августин доктриной предопределения. Позиция Иеронима основывалась на том, что человеческий разум просто не способен вместить даже мысль о Божественном суде, принципах воздаяния, полагая достаточным для человека признания и понимания этой истины. Именно эта идея Иеронима получает в дальнейшем развитие у Ансельма Кентерберийского в мысли о Боге, который «выше чего невозможно даже помыслить ничего». Характерной особенностью мысли Блаженного Иеронима было то, что проблему происхождения зла, а также антропологические вопросы, он рассматривал исключительно в контексте экзегетики или аскетике. Именно в этом проявилась связь его идей с литературой периода апологетики. Это существенное обстоятельство, поскольку в этот период Католическая Церковь разрывает связь и в образе жизни, и в образе мысли с раннехристианскими традициями.

V–VI века на христианском Западе были ознаменованы попыткой интеграции греко-восточных принципов аскетизма, монашеских практик

в жизнь Римо-Латинской Церкви, а вместе с ними и антропологических идей византийской философии в западноевропейскую мысль. Таким образом, и в вопросе отношения ко злу Иероним во многом высказывался в согласии с восточными отцами Церкви, считая губительным для человека греховную жизнь, а не испытания или наказания. Иероним отчётливо говорит о том, что все добродетели требуют самопреодоления. Именно при данном условии возможна реализация парадоксальных принципов христианской этики, таких как непротivление злumu, любовь к врагам, что по сути противоречит целесообразности и здравому смыслу. Эта тенденция отчётливо обнаруживается в трудах Иоанна Кассиана Римлянина, Григория Двоеслова и даже значительно позднее у Беда Достопочтенного, пытавшегося найти причины зарождения злого намерения в душе человека. Но ярче всего отголоски греко-восточных идей проявляются у Иоанна Кассиана Римлянина, который прямо говорит о том, что злом назидаются или исправляются, а добродетель зиждется на страхе и любви к Богу; реальное испытание боли, страдания не является таковым по сущности. Его мысль в целом повторяет и Григорий Великий Двоеслов, в высказываниях которого добро и зло определяют существование друг друга и нравственности как таковой.

После Григория Двоеслова мысль патристики меняет своё направление, а в период схоластики, начиная от Иоанна Скота Эриугены, устремления философов концентрируются уже на проблеме обоснования онтологического статуса зла.

Список литературы

1. Блаженный Иероним Стридонский. Толкование Апостольских Посланий / Иероним Стридонский. — Минск : Лучи Софии, 2013. — 384 с.
2. Василий Великий. Беседа 9. О том, что Бог не виновник зла / Василий Великий // Творения иже во святыхъ отца нашего Василя Великаго, Архїепископа Кесарїи Каппадокїйскїа. Часть четвѣртая: [Бесѣды]. — М. : Въ типографїи Августа Семена, 1846. — С. 142–162. (Творения святыхъ отцевъ въ русскомъ переводѣ, издаваемыя при Московской Духовной Академіи, Томъ 8).
3. Иеронимъ Стридонскій. Четыре книги толкованій на Евангелїя отъ Матѳея. Библиотека твореній святыхъ отцовъ и Учителей Церкви Западныхъ, издаваемая при Кїевской духовной академіи. Книга 26 / Иеронимъ Стридонскій // Творенія блаженнаго Иеронима Стридонскаго. Часть 16. Кїевъ: Типографїя И. И. Горбунова, 1901. — 316 с.
4. Иеронимъ Стридонскій. Письмо къ Фурїи о храненїи вдовства / Иеронимъ Стридонскій // Творенія блаженнаго Иеронима Стридонскаго. Библиотека твореній святыхъ отцовъ и Учителей Церкви Западныхъ, издаваемая при Кїевской духовной академіи. Книга 4. Творенія блаженнаго Иеронима Стридонскаго. Часть 2. Кїевъ: Типографїя И. И. Чоколова, 1894. — С. 86–102.
5. Иванов, К. А. Средневековый монастырь и его обитатели / К. А. Иванов. — М. : Ленанд, 2014. — 200 с.

6. Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседование аввы Феодора. Об умерщвлении святых / Иоанн Кассиан // Собеседование египетских отцов Преподобного Иоанна Кассиана Римлянина. — М. : Правило веры, 2016. — С. 187–219.

7. Святитель Григорий Двоеслов. Пред очами Божиими / Григорий Двоеслов. — М. : Православ. братство святого апостола Иоанна Богослова, 2013. — 64 с. (Серия «Духовная библиотека»).

Сведение об авторе

Дьяченко Ольга Николаевна — кандидат философских наук, доцент кафедры теологии и религиоведения, Курский государственный университет. Курск, Россия. dyachenkoolga13@yandex.ru

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 2 (424).

Philosophy Sciences. Iss. 51. Pp. 30–34.

THE PROBLEM OF GOOD AND EVIL IN THE CREATIONS OF THE FATHER AND TEACHERS OF THE CHURCH OF 5–6 CENTURIES: JEROMIM STRIDONSKY, JOHN KASSIAN THE ROMAN, GRIGORY DVOESLOV

O.N. Dyachenko

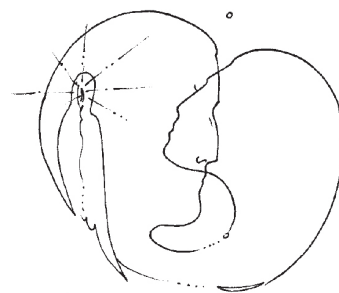
Kursk State University, Kursk, Russia. dyachenkoolga13@yandex.ru

The article presents the results of the study of the problem of good and evil in the works of representatives of the Western Patristics (Blessed Jerome, John Cassian the Roman, Gregory Dvoeslov), which are united by the interpretation of this topic in the context of anthropology. The idea of predestination of Aurelius Augustine led to the exacerbation of the contradictions existing in the Christian world, proving that man's efforts in his striving for good cannot provide him with confidence in salvation. Jerome Stridonsky tried to get away from the Augustinian concept and shift the emphasis to the properties of Divine thinking, which is unknowable to man. John Cassian the Roman, in accordance with the Greek tradition, considers evil to be a means of improving human nature, denies the objective nature of evil. Grigory Dvoeslov continues to develop his ideas, but, unlike his predecessors, he defines good and evil as conditions for the existence of morality. After Gregory Dvoeslov, the problem of good and evil, as well as the question of theodicy, is examined in Western European philosophy in the field of ontology.

Keywords: *Good, Evil, Jerome of Stridon, John Cassian the Roman, Gregory I (Dvoeslov).*

References

1. Blazhennyy Ieronim Stridonskiy. *Tolkovaniye Apostol'skikh Poslaniy* [Interpretation of the Apostolic Messages]. Minsk, 2013. 384 p. (In Russ.).
2. Vasilii Velikiy. *Beseda 9. O tom, chto Bog ne vinovnik zla* [Conversation 9. The fact that God is not the culprit of evil]. Moscow, 1846. Pp. 142–162. (In Russ.).
3. Ieronim Stridonskiy. *Chetyre knigi tolkovaniy na Evangeliya ot Matheya* [Four books of interpretations on Evangelism from Matthew]. Kiev, 1901. 316 p. (In Russ.).
4. Ieronim Stridonskiy. *Pis'mo k Furii o khranenii vdovstva* [A letter to Fouri about the storage of widowhood]. Kiev, 1894. P. 86–102. (In Russ.).
5. Ivanov K.A. *Srednevekovyy monastyr' i yego obitateli* [Medieval monastery and its inhabitants]. Moscow, 2014. 200 p. (In Russ.).
6. Prepodobnyy Ioann Kassian Rimlyanin. *Sobesedovaniye avvy Feodora. Ob umershshvlenii svyatykh* [Interview Abba Theodore. On the mortification of the saints]. Moscow, 2016. Pp. 187–219. (In Russ.).
7. Svyatitel' Grigoriy Dvoeslov. *Pred ochami Bozhiimi* [Before the eyes of God]. Moscow, 2013. 64 p. (In Russ.).



Вестник Челябинского государственного университета. 2019. № 2 (424).
Философские науки. Вып. 51. С. 35–43.

УДК 141.7
ББК 87.5

DOI 10.24411/1994-2796-2019-10206

ЧЕЛОВЕК КАК ЦЕЛОСТНОСТЬ

Н. Л. Худякова

Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия

Обосновывается, что человек как целостность представляет собой единство Природы Культуры, единство индивидуальной и общественной сторон его бытия, единство субъективного и объективного, единство прошлого, настоящего и будущего, единство генетически заданного и приобретённого при жизни, единство фактического и трансцендентного бытия. Человек — это существо, открытое миру (свободное), любящее и мыслящее.

Ключевые слова: *философская антропология, человек, личность, культура, открытость миру.*

С возникновения философии предметом размышлений философов были разные стороны бытия человека: нравственные основы его жизни, познавательные способности, его свобода, естественные права и т. п. Задачу познания человека как целостности перед философами впервые поставил И. Кант. Поиск ответа на вопрос «Что такое человек?» он считал основной проблемой философии, которую можно решить, если найти ответы на вопросы: «Что я могу знать?», «Что мне надлежит делать?», «На что я смею надеяться?» [3, с. 586].

В первой трети XX в. стала формироваться классическая философская антропология — раздел философии, предметом которой стал человек в его целостности. Основу этой философской антропологии составили труды М. Шелера (1928), Х. Плеснера (1928), А. Гелена (1940), П. Тейяра де Шардена (1957). Эти работы были созданы с опорой на весь имеющийся к тому времени объём научных знаний о мире и о человеке и базируются на принципе, выраженном Н. Гартманом: «...надо ...понять человека, включая его сознание, исходя из его встроенности в целостность реального мира» [1, с. 321].

Целостность мира в названных работах по философской антропологии понимается как после-

довательное возникновение и взаимообусловленное существование различных форм (ступеней, слоёв и т. п.) бытия: 1) неорганической (неживое), 2) природно-органической или биологической (растения и животные), 3) социальной (социально-культурной) как формы бытия человека. Начало такого подхода к познанию человека положила работа Ф. Энгельса «Диалектика природы» (опубликована в 1925 г.). На основе данных конкретных наук он попытался построить общую картину развития природы, которая включала в себя пять последовательно возникших основных форм бытия, отличающихся особенными формами движения материи: механической, физической, химической, биологической и социальной [14, с. 586]. Бытие человека, как индивидуальное, так и общественное, Энгельсом было определено как *социальная форма бытия*, отличная от биологической, но возникшая на её основе и включающая её в себя в преобразованном виде. Это означает, что хотя человека и относят к живым существам, его существование организуется принципиально по-другому, чем существование растений и животных.

На понимании бытия человека как особенной формы живого настаивали все представители

классической антропологии. Так, Х. Плеснер исходит из того, что понятие «жизнь» охватывает не только природно-органические, но и социально-культурные формы бытия [6]. М. Шелер о возникновении человека пишет, как о возникновении нового принципа жизни, то есть как о принципиальном изменении способа существования живого организма [13]. Кардинальность этого изменения он сравнивает с преобразованием неживой природы в живую. Таким образом, человека в классической философской антропологии определяют как социальное, а точнее, *социокультурное существо*, которое отличается от биологических форм жизни (растений и животных) на уровне сущностных качеств.

Выяснение *сущности человека* — то есть совокупности всеобщих, инвариантных для всех людей качеств, которые определяют их качественную самотождественность и проявляются в многообразных (вариативных) формах их бытия (способах существования), было определено основной целью классической философской антропологии. С точки зрения её основателей к сущностным качествам человека могут быть отнесены только такие общие для всех людей качества, наличие которых позволяет понять и объяснить все специфические аспекты их бытия: свободу, разумность, индивидуальность, общественность, совесть, культуру, историчность и т. п.

В XX в. многие философы (Х. Плеснер, А. Портман, Ж.-П. Сартр, М. Шелер, А. Гелен, М. Хайдеггер, В. Франкл и др.) сущностными качествами человека считали *открытость человека миру* и *способность к целенаправленной деятельности*. Исследователями были выявлены причины возникновения открытости человека миру, различные способы её проявления и условия её актуализации.

Открытость человека миру — это его потенциальная способность к установлению связей с любыми объектами мира. В основании этой способности, как считают Г. В. Ф. Гегель, С. Франк, Ж.-П. Сартр, М. Хайдеггер и др., лежит «интуиция недостающего», или «интуиция целостности», которая проявляется в том, что в своих желаниях человек всегда соотносит границы своего бытия с границами познанного им мира: пока им не будет освоено всё существующее, он не может остановиться в своих желаниях.

Основатели классической философской антропологии исследовали способность к установлению связей с внешними объектами как общую для всех живых организмов и выявили особенности

этих связей, свойственные только человеку. Было установлено, что через связи живых организмов с внешней средой происходит обмен веществом, энергией и информацией, обеспечивающий поддержание их существования и размножение. Для растений и животных способ обмена организма с внешней средой задан генетически: на уровне генов закреплены предметы потребностей живых организмов и способы удовлетворения этих потребностей. У животных это проявляется в форме инстинктов, которые представляют собой генетически закреплённые, то есть врождённые способы их активности, задающие направленность их влечений. Эта направленность для растений и животных определяется только биологически необходимым, то есть тем, что нужно для поддержания и воспроизводства жизни. Для животных биологически необходимым может быть только живое.

У высших животных под влиянием опыта, полученного при жизни, может несколько меняться предметная определённость их влечений, но возможность приобретения самого опыта жёстко задана инстинктами: в сферу внимания животных не попадает то, что не закреплено инстинктами в качестве биологически необходимого. Инстинктами определяется возможность связи (отношений) животных только с определёнными объектами внешнего мира. В отличие от них человек потенциально способен к установлению отношений с любыми объектами мира, в том числе и с биологически нейтральными. Эта способность возникла в результате «утраты надёжности» инстинктов (Х. Плеснер), «недостатка подлинных инстинктов» (А. Гелен), «освобождения от инстинкта» (М. Шелер). Как писал М. Шелер, влечение, освобождённое от инстинктов, приводит к возникновению «горизонта безмерности»: «...там, где это поведение имеет место однажды, оно способно по своей природе к безграничному расширению... настолько, насколько простирается “мир” наличных вещей. Таким образом, человек есть Х, который в безграничной мере может быть “открыт миру”» [13, с. 55]. Отсюда, открытость человека миру — это генетическая незаданность предметов влечений человека и, как следствие — генетическая незаданность программы его жизни.

Генетическая незаданность влечений человека не означает, что у него отсутствуют генетически закреплённые потребности в той форме, в которой они присутствуют у животных. Потребности че-

ловека рамочно определяют надобность человека в определённых условиях его жизни. Поэтому их рассматривают как базовые. В результате включения индивидов в отношения с другими людьми, опыта, то есть в результате приобретаемого ими опыта, каждая базовая потребность человека получает предметную определённость. Опыт переживания человеком этих отношений находит своё выражение в *личностных ценностях*, которые являются социокультурной формой существования базовых потребностей человека.

В число базовых потребностей человека входят и те, которые можно обнаружить у высших животных, и потребности, свойственные только человеку. К числу первых можно отнести потребности, выявленные А. Маслоу: «1) физические (органические) потребности (голод, жажда, половое влечение и др.); 2) потребности в безопасности (чувствовать себя защищённым, избавиться от страха, неудач, от агрессивности); 3) потребности в принадлежности любви (принадлежать общности, находиться рядом с людьми, быть признанным и принятым); 4) потребности уважения (почитания) (компетентность, достижение успехов, одобрение, признание, авторитет); 5) познавательные потребности (знать, уметь, понимать, исследовать); 6) эстетические потребности (гармония, порядок, симметрия, красота)» [12, с. 56]. К числу вторых относится потребность во взаимодействии с другими людьми, потребность в автономии, независимости, потребность в конструктивном взаимодействии с другими людьми и, конечно, потребность в самоактуализации.

Предметная определённость потребностей первой группы всегда находится в зависимости от потребностей второй группы. Прежде всего это касается потребности в самоактуализации. Если человек является существом, открытым миру, то его потребность в *самоактуализации* можно рассматривать как потребность в актуализации потенциальных возможностей человека по осуществлению его открытости миру. Это значит, что предметная определённость любой базовой потребности человека должна отражать степень самоактуализации человека, которая характеризует состояние имеющегося у него личностного опыта. Гелен указывает на «способность человеческих потребностей следовать за опытом, избегать давления необходимости или фиксировать счастливый случай, ориентироваться или переориентироваться сообразно опыту и воспроизводить этот опыт в воображении, чтобы снять его» [2, с. 193].

Опыт любого человека представляет собой *личностный опыт*, то есть тот индивидуальный опыт, в основании которого лежит освоенный индивидом общественный опыт. В личностном опыте человека проявляется *единство индивидуальной и общественной сторон бытия человека*. Это единство является основанием становления человека как личности, которое происходит в процессе усвоения и освоения индивидом общественного опыта.

Личностный опыт человека складывается из следующего: 1) системы личностных ценностей (стремления человека к тому, что переживается им как значимое само по себе, как *предмет любви*), 2) целостной картины мира, сложившейся в сознании человека (знания о мире), 3) освоенных видов, средств и способов деятельности (знания об освоенных видах деятельности) [12, с. 34].

Ядром личностного опыта являются личностные ценности, которые представляют собой «мыслительные образы, фиксирующие стремление человека к тому, что он пережил как значимое само по себе» [12, с. 34]. То есть в качестве личностной ценности выступает не просто образ чего-либо, являющегося для индивида эталоном, должным и т. п., но существующая как стремление человека самонаправленность его психики на этот образ (интенция). Таким образом, в личностной ценности как мыслительной форме закрепляются *предмет стремлений* человека и само стремление как его *деятельная способность*. Именно это делает личностные ценности внутренней детерминантой поведения и деятельности человека и системообразующим основанием его личностного опыта. Личностные ценности определяют: 1) общую направленность активности человека на уровне мотива поведения и деятельности, 2) выбор наиболее значимых для него видов, средств и способов деятельности, 3) структуру картины мира, которая отражает значимые для индивида качества и элементы мира. Личностные ценности проявляются в форме желаний человека, мотивов его поведения и деятельности, интересов.

Значимое само по себе, то есть предмет стремлений человека — предмет его любви, определяется в сфере дорефлексивного сознания по отношению к определённой группе базовых потребностей и на основе имеющегося у человека личностного опыта. Например, значимое для удовлетворения голода для человека может определяться, во-первых, из того, что он попробовал, во-вторых,

тем, что, как он думает, не нанесёт ему вреда, в-третьих, тем, что принято есть в референтной для него группе людей. Но в качестве значимого могут быть определены и другие качества еды: всё зависит от уже имеющегося у человека опыта. Значимым для человека может быть и то, что фактически наносит вред его здоровью. Эта возможность определения разного значимого на основе разного личного опыта создаёт условие открытости человека миру.

Личностные ценности выражают предмет стремлений человека, того, чего у него ещё нет, но чего он стремится достичь, поэтому их рассматривают как проект его будущего. В то же время ценности выражают опыт прошлого и реализуются индивидами в настоящем. Таким образом, через личностные ценности обеспечивается целостность прошлого, настоящего и будущего индивидов, единство их фактического и трансцендентного бытия.

Итак, предметом стремлений человека, предметом его любви может быть всё что угодно. Изменение личного опыта приводит к изменению личностных ценностей, что обеспечивает изменение (пластичность) предметной определённости потребностей человека, а через это *его открытость миру*. Таким образом, *открытость человека миру* проявляется как способность к конкретизации предметной определённости базовых потребностей человека на основе приобретённого человеком опыта и способность к её изменению. Предметная определённость базовых потребностей человека (то есть то, в чём именно он испытывает надобность) закрепляется в форме личностных ценностей. Личностные ценности как внутренняя детерминанта поведения и деятельности человека представляют собой социокультурную форму существования базовых потребностей человека. В другой форме базовые потребности человека проявиться не могут.

Открытость человека миру — это и «способность тормозить и откладывать на будущее удовлетворение потребностей (наличие актуальных и будущих потребностей) на основе их осознания, что и даёт свободу» (А. Гелен) [2, с. 192]. Такая способность возникает на основе способности человека к рефлексии (самосознанию) и способности к самоорганизации, которую Плеснер понимает как «способность предъявлять к себе требования» [6, с. 274], Гелен — «быть существом самодисциплины» [2, с. 198], Шелер — «самому себя ограничивать» [13].

Итак, перечисленные выше способности человека, обусловившие его открытость миру, становятся возможными, когда направленность его активности начинает определяться не инстинктами, а социокультурным опытом, приобретённым при жизни и не связанным с инстинктивными формами поведения — личностным опытом. Такой опыт человек приобретает через «деятельное расширение мира», то есть через целенаправленную деятельность, которая предполагает «предусмотрительное, планирующее изменение действительности» (Гелен). А. Б. Невелев называет следующие основные моменты целенаправленной деятельности:

«1) *объект отношения* — мир, существующий сам по себе, независимо от человека по своим закономерностям;

2) *субъект отношения* — активная, творческая, свободная сторона отношения, сам человек (индивид, группа, народ, человечество);

3) *средство отношения* — культурная форма, то, что человек помещает между собой и миром в качестве проводника воздействия на мир и проводника обратного действия мира на человека — таким образом, через средство (культуру или культурное средство) человек осуществляет взаимодействие с миром;

4) *предмет отношения* — объект, взятый в отношении к субъекту через средство (культуру), представляющее “призмой”, через которую мир для человека становится предметным; предмет — это та часть объекта, которая выделяется культурным средством, на которую это культурное средство “указывает”;

5) *продукт отношения* — преобразованный предмет;

6) *дельта-результат* — разница между фактически полученным результатом и ожидаемым продуктом деятельности» [4, с. 10].

Способность человека к целенаправленной деятельности — это способность быть субъектом, которая проявляется: 1) в определении цели деятельности, 2) в самостоятельном подборе или создании того средства, при помощи которого преобразовывается предмет деятельности и получается продукт, 3) в определении дельта-результата и в совершенствовании на этом основании средств деятельности. Во всех этих действиях, которые осуществляются как мыслительная деятельность, человек свободен, и в этом проявляется его *субъективность*.

Определение цели деятельности происходит как мысленное построение человеком образа ожидае-

мого продукта деятельности. Такой продукт может быть использован как предмет непосредственного потребления и удовлетворения потребностей человека, так и в другой деятельности. Для субъекта важно как можно более точно определить, что и для чего он будет делать и на что может повлиять произведённый им продукт.

Культурное средство — то, при помощи чего человеком может быть реализована цель деятельности и что человек должен подобрать или произвести сам, без опоры на инстинкты; является базовым элементом целенаправленной деятельности. Таким образом, *целенаправленная деятельность человека представляет собой культурно-опосредованную форму его отношений с действительностью*. Культурное средство в таком отношении выступает его интегрирующим основанием: для того, чтобы задуманное человеком (цель деятельности) было реализовано, им должно быть подобрано или создано средство, которое должно обладать качествами, соотносимыми и с качествами продукта, и с качествами субъекта, и с качествами объекта и предмета деятельности. Так, например, для того, чтобы забить гвоздь в стену, человек должен подобрать что-то, что позволит произвести удар по гвоздю, что твёрже гвоздя и что удобно держать в руке.

Качества названных моментов деятельности существуют объективно — они такие, какие есть, вне зависимости от того, что человек о них знает и думает. Однако для того, чтобы успешно реализовать цель, человек при определении цели и средств деятельности должен опираться на знания об объективно существующих элементах организуемой им деятельности. Таким образом, в определении цели и средств деятельности проявляется субъективность человека, но успешная реализация задуманного человеком возможна только через *согласование субъективной и объективной сторон бытия человека* при определении им цели и подборе средств деятельности. Способность к такому согласованию приобретает человеком только через его включение в культурно-опосредованные отношения. Эта форма отношений является основным способом организации отношений человека с действительностью, так как только она обеспечивает осуществление открытости человека миру. «Это не инстинктивное, т. е. не природное, а значит, искусственное отношение» [11, с. 27]. Это значит, что и само отношение, и то, что производится как его продукт, относится к культуре. Исследования В. И. Плотникова позволяют сделать вывод, что

«...культура в целом может быть понята как совокупность открытых (то есть способных к изменению) и закрепившихся в жизни людей культурно-опосредованных форм отношений с действительностью» [7]. А. Гелен характеризует культуру как «общечеловеческую переменную с разными значениями величин», «вариабельность мыслительных средств и форм деятельности, то есть и вещных средств» [2, с. 161, 167].

В качестве основных, всегда существующих в комплексе групп культурных средств, создаваемых и используемых людьми во всех культурах и во все исторические периоды существования человечества, В. И. Плотников называет орудия, нормы и язык [6; 7]. *Орудия* как материальные предметы, применяемые для воздействия на другие материальные предметы, выступают культурным средством во внешних для человека отношениях. Но чтобы организовать целенаправленную деятельность во внешнем отношении, человек выстраивает (конструирует, проектирует) мыслительный образ этого отношения. К мыслительной деятельности человека относятся также познавательная и оценочная деятельность. Во всех видах мыслительной деятельности человека, которая складывается как внутреннее отношение, в качестве культурных средств используются знания, закреплённые в общественном опыте через *язык*. Чтобы человек мысленно построил образ деятельности, которая обеспечит реализацию его цели во внешнем отношении (отношении с другими людьми, природой, культурой), необходимо использовать: 1) знания об объектах действительности, задействованных в этой деятельности (в том числе и знания о самом себе), и знания о возможных *нормативных способах* установления отношений человека с действительностью (в том числе и знания о нормативных способах применения орудий).

Родившийся ребёнок, включённый в отношения с другими людьми, осваивает способы применения орудий, норм и языка в своей деятельности. В этом заключается процесс его социализации — в освоении общественного опыта — того, что создано другими людьми и может быть использовано в качестве средства при организации целенаправленной деятельности. Освоенный общественный опыт создаёт базу для развития способности индивидов к самостоятельной организации целенаправленной деятельности. Происходит это постепенно как социокультурное развитие человека, как становление его личности. *Личность* — это характеристика

человека, выражающая социокультурную определенность его бытия, способность быть субъектом целенаправленной деятельности.

Социокультурное развитие человека — это закономерное, направленное, качественное изменение его личностного опыта. Основанием этого изменения является последовательное освоение индивидами всех основных групп культурных средств. Для каждого этапа этого процесса одна из названных групп средств выступает как ведущая для развития человека. На первом этапе становления личности человек осваивает орудия, на втором основными средствами становятся нормы отношений, закреплённые языком символов (уровень представлений), на третьем — нормы отношений, закреплённые и выстраиваемые с опорой на знаки (уровень понятий), на четвёртом — основными средствами для человека становятся предельно универсальные категории регулятивы «не» и «все», осознанное владение которыми обеспечивает власть человека над самим собой.

Освоение человеком новых культурных средств приводит к качественному изменению картины мира, складывающейся в его сознании, и к изменению системы его личностных ценностей. Несмотря на существование общих этапов в развитии человека как личности, и сам процесс, и его результат строго индивидуальны. Человек существует и развивается как *индивидуальность*. Эта характеристика человека выражает неповторимость, самобытность его существования как личности.

Человек, способный самостоятельно использовать все основные группы культурных средств во всех основных формах их сосуществования, выходит на уровень свободной индивидуальности — предельно уникальный способ бытия личности, в основании которого лежит стремление выстраивать отношения с миром как отношение любви и способность к саморегулированию.

Таким образом, только в результате включения ребёнка в культурно-опосредованные отношения (в отношения с другими людьми) происходит становление сознания как особенной формы организации психики, свойственной только человеку, становление его личности и индивидуальности. Примеры детей, выросших в стае волков (наиболее известны Камала (8 лет) и Амала (1,5 года), которых обнаружил врач Дж. Сингх в Индии), доказывают, что, попав к людям после того, как усвоили повадки волков, они не смогли освоить ни язык, ни челове-

ческий способ жизни. Но из этого примера нельзя сделать вывод о том, что родившийся ребёнок — это животное (то есть биологическая форма жизни), которое потом через включение в социокультурные отношения становится социальным. Данные психологии раннего детства показывают, что ребёнок рождается открытым миру, то есть с генетически незаданной программой жизни и с потенциальной способностью к установлению связей с любыми объектами мира — со способностью осваивать опыт любых отношений. Это качество психики ребёнка *закреплено генетически*, и именно оно позволяет человеческому ребёнку осваивать способы поведения животных. Врождённая открытость человека миру является основанием его *свободы*.

Но как возникла открытость человека миру, которая может актуализироваться только при самостоятельной организации им целенаправленной деятельности как культурно-опосредованного отношения? В классической антропологии возникновение человека как мирооткрытого существа связывается с возникновением духа — духовной формы бытия. Согласно М. Шелеру, бытие духа «состоит лишь в свободном осуществлении его актов», которыми обеспечивается: 1) принципиальная независимость мотивирования поведения человека «от физиологической определённости человеческого организма»; 2) «свободное, исходящее из центра личности торможение или растормаживание первоначально задержанного импульса влечения»; 3) «изменение предметности какой-то вещи, пережитое как самоценное и окончательное» [13, с. 54]. В классической антропологии Дух понимается как генетически закреплённый способ активности психики, свойственный только человеку и представляющий собой «деятельную способность связывать всё со всем» [8], но как он возник? Ответ на этот вопрос даётся в исследованиях В. И. Плотникова, который связывает возникновение человека и духовной формы бытия с продуктивной (предметной) деятельностью. В работе «Социально-биологическая проблема» (1975) Плотников убедительно обосновывает, что все изменения психики гоминидов, приведшие к возникновению человека, произошли в результате возникновения элементарной социальной связи, которая включала в себя: «1) систематическую подработку орудия; 2) звуки, подкрепляющие орудийную деятельность (“ага-реакция”); 3) взаимозависимость между гоминидами, складывающаяся вокруг орудийной деятельности» [11, с. 26].

Элементарная социальная связь являлась простейшей формой производства, так как предполагала наличие двух взаимосвязанных видов деятельности: производство орудия (отщепы, чоппера) и его применения при открывании раковины моллюска, то есть при добывании пищи. Производство того, что должно быть применено как средство в другой деятельности, предполагало предварительное формирование образа продукта (цели), качества которого определялись тем, что необходимо для этой другой деятельности. Это требовало от предков человека (гоминидов) большого напряжения психической деятельности. Способ такого производства у них не был закреплён на уровне генов. Он сохранялся только на уровне индивидуального опыта особей и передавался от одних особей другим. Это значит, что элементарная социальная связь складывалась не только как материальное производство. Она предполагала наличие отношений между гоминидами, обеспечивающих производство субъекта деятельности, первоначально способного лишь воспроизводить спонтанно возникшие у отдельных особей неинстинктивные способы деятельности. Сохранению и передаче опыта элементарного производства способствовало становление языка как системы знаков (звуков, сигналов), обозначающих производимые действия, и то, что в них было задействовано.

Длительное воспроизводство элементарной социальной связи как элементарного производства (приблизительно 2,4 млн лет), в основе которой лежал усваиваемый индивидами через подражание опыт предшествующих поколений, привело к качественному изменению способа работы психики — к возникновению сознания

и способности человека быть субъектом целенаправленной деятельности. Эта способность характеризует человека как существо *свободное, любящее и разумное*.

Итак, бытие человека — это социокультурная форма бытия, поскольку:

— условия существования каждого индивида создаются совместным трудом через организацию целенаправленного производства продуктов потребления, других условий жизни;

— способность к такой целенаправленной деятельности развивается только через *освоение индивидом общественного опыта* — через его *социализацию*;

— согласование разных видов деятельности разных индивидов, обеспечивающих создание всех необходимых условий существования человека, требует наличия *социальных институтов регулирования*, производства устойчиво существующих норм отношений между индивидами как субъектами деятельности);

— социальная форма бытия предполагает культуру, которую В. И. Плотников понимает не только как то, что создаёт человек через целенаправленную деятельность в результате преобразования им природы. Человека Плотников рассматривает как продукт культуры, так как элементарная социальная связь с его точки зрения — это простейшая форма культуры.

Культура противопоставляется Плотниковым Природе, но рассматривается в коэволюционной связи с ней: природные особенности человека выступают предпосылками освоения культуры, а культура создаёт предпосылки изменения того, что дано человеку от природы при его рождении.

Список литературы

1. Гартман, Н. Старая и новая онтология / Н. Гартман // Историко-философский ежегодник / Ин-т философии. — М. : Наука, 1988. — Вып. 3. — 383 с.
2. Гелен, А. О систематике антропологии / А. Гелен // Проблема человека в западной философии: переводы. — М. : Прогресс, 1988. — С. 152–201.
3. Кант, И. Об идеале высшего блага как об основании для определения конечной цели чистого разума / И. Кант // Кант, И. Собрание сочинений : в 8 т. / И. Кант. — М., 1994. — Т. 3. — 586 с.
4. Невелев, А. Б. Жизнь. Мыслительная форма. Дух / А. Б. Невелев, В. С. Невелева // Вестн. Челяб. гос. ун-та. — 2012. — № 15 (269). Философия. Социология. Культурология. — Вып. 24. — С. 10.
5. Невелев, А. Б. Восхождение к духу / А. Б. Невелев // Буква и дух закона. — Челябинск : РЕКПОЛ, 2011. — С. 3–12.
6. Плеснер, Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / Х. Плеснер. — М. : Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2004. — 368 с.

7. Плотников, В. И. Социально-биологическая проблема / В. И. Плотников. — Свердловск : Изд-во УГИ, 1975. — 191 с.
8. 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.
9. Плотников, В. И. Ценностный мир человека и его судьба / В. И. Плотников // *Двадцать лекций по философии : учеб. пособие.* — Екатеринбург, 2001. — С. 367–403.
10. Тейяр де Шарден, П. Феномен человека / П. Тейяр де Шарден. — М. : Наука, 1987. — 240 с.
11. Худякова, Н. Л. Производство как субстанция общества / Н. Л. Худякова // *Вестн. Челяб. гос. ун-та.* — 2013. — № 38 (329). Философия. Социология. Культурология. Вып. 31. — С. 24–29.
12. Худякова, Н. Л. Аксиологические основы поведения человека : учеб. пособие / Н. Л. Худякова. — Челябинск : Изд-во Челяб. гос. ун-та, 2010. — 109 с.
13. Шелер, М. Положение человека в космосе / М. Шелер // *Проблемы человека в западной философии.* — М. : Прогресс, 1988. — С. 31–95.
14. Энгельс, Ф. Диалектика природы / Ф. Энгельс // *Маркс К., Энгельс, Ф. Собр. соч.* — 2-е изд. — Т. 20. — С. 339–626.

Сведения об авторе

Худякова Наталья Леонидовна — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии факультета Евразии и Востока, Челябинский государственный университет. Челябинск, Россия. hudyakovanl@gmail.com

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 2 (424).
Philosophy Sciences. Iss. 51. Pp. 35–43.*

HUMAN BEING AS INTEGRITY

N.L. Khudyakova

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

The article substantiates that man as an integrity represents the unity of the Nature of Culture, the unity of the individual and social aspects of his being, the unity of the subjective and objective, the unity of the past, present and future, the unity of genetically defined and acquired during life, the unity of actual and transcendental being. Man is a being open to the world (free), loving and thinking.

Keywords: *philosophical anthropology, man, person, culture, openness to the world.*

References

1. Gartman N. Staraya i novaya ontologiya [Old and new ontology]. *Istoriko-filosofskiy yezhegodnik: nauchnoye izdaniye AN SSSR. Institut filosofii.* Moscow, 1988. Issue 3. 383 p. (In Russ.).
2. Gelen A. O sistematike antropologii [On the systematics of anthropology]. *Problema cheloveka v zapadnoy filosofii: Perevody.* Moscow, 1988. Pp. 152–201. (In Russ.).
3. Kant I. V kachestve osnovy dlya opredeleniya konechnykh tseley chistogo razuma [On the ideal of the highest good as a basis for determining the ultimate goal of pure reason]. *Sobraniye sochineniy* [Collected works in 8 volumes. Vol. 3]. Moscow, 1994. 586 p.
4. Nevelev A.B., Neveleva V.S. Zhizn'. Myslitel'naya forma. Dukh [Life. Mental form. Spirit]. *Bulleton of Chelyanisk State Unoversity*, 2012, no. 15 (269), p. 10. (In Russ.).
5. Nevelev A.B. Voskhozhdeniye k dukhu [The Ascent to the spirit]. *Bukva i dukh zakona.* Chelyabinsk, 2011. Pp. 3–12. (In Russ.).
6. Plesner Kh. *Stupeni organicheskogo i chelovek: Vvedeniye v filosofskuyu antropologiyu* [Steps of organic and man: an Introduction to philosophical anthropology]. Moscow, 2004. 368 p. (In Russ.).
7. Plotnikov V.I. *Sotsial'no-biologicheskaya problema* [Socio-biological problem]. Sverdlovsk, 1975. 191 p. (In Russ.).

8. Plotnikov V.I. Dukh i yego kul'turno-istoricheskiye modifikatsii [Spirit and its cultural and historical modifications]. *Dukhovnost' i kul'tura. Dukhovnost' mirotnosheniya*. Yekaterinburg, 1994. Pp. 4–29. (In Russ.).
9. Plotnikov V.I. Tsennostnyy mir cheloveka i yego sud'ba [The Valuable world of a person and his fate]. *Dvadtsat' leksiy po filosofii*. Yekaterinburg, 2001. Pp. 367–403. (In Russ.).
10. Teyyar de Sharden P. *Fenomen cheloveka* [The Phenomenon of Man]. Moscow, 1987. 240 p. (In Russ.).
11. Khudyakova N.L. Proizvodstvo kak substantsiya obshchestva [Production as a substance of society]. *Bulletin of Chelyabinsk State University*, 2013, no. 38 (329), pp. 24–29. (In Russ.).
12. Khudyakova N.L. *Aksiologicheskiye osnovy povedeniya cheloveka* [Axiological foundations of human behavior]. Chelyabinsk, 2010. 109 p. (In Russ.).
13. Sheler M. Polozheniye cheloveka v kosmose [The Position of man in space]. *Problemy cheloveka v zapadnoy filosofii*. Moscow, 1988. Pp. 31–95. (In Russ.).
14. Engel's F. Dialektika prirody [Dialectics of Nature]. Marks K., Engels F. *Sobraniye sochineniy* [Collection of works. Vol. 20]. Moscow, 1961. Pp. 339–626. (In Russ.).

К ВОПРОСУ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ БЕССМЕРТИИ: НЕКОТОРЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ И ЭВОЛЮЦИОННЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ РЕШЕНИЯ

В. А. Рыбин

Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия

Достижение бессмертия не только в форме вечной жизни, но и в образе возможности удлинить сроки индивидуального человеческого существования за границы, воспринимаемые как привычные, естественные и предельные, издавна было заветной мечтой людей. Сегодня эта мечта превратилась в задачу, которую пытается решить наука, но которая, несмотря на все усилия, так и не обрела эффективного практического решения. Представляется, что решению проблемы препятствует некий внутренний барьер, связанный с ограниченностью сложившихся философских и общетеоретических представлений о развитии. Преодолевать его следует и по линии конкретизации принципов диалектики, и по линии философского осмысления естественнонаучного материала. Сопоставление вариантов количественно-качественного перехода на разных уровнях объективной реальности демонстрирует, что соответствующий данному переходу «перерыв меры» представляет собой не однократный акт, как это выглядит в свете классического диалектического подхода, но является сложным процессом, который протекает согласно ряду принципов. На уровне живых организмов этот процесс включает в себя последовательность этапов, характер и длительность которых определяется возникшей и возрастающей в ходе эволюции биосферы способностью биологических видов осваивать внешнюю среду своего существования, чему в свою очередь соответствует увеличение видовой продолжительности жизни на каждой из очередных ступеней эволюционной лестницы. Данная способность достигает предельной степени развития у человека благодаря культуре, которая в качестве искусственной, создаваемой самими людьми реальности, выступает как предпосылка воздействия не только на внешние, но и на внутренние аспекты их существования, тем самым потенциально предполагая и возможность удлинения жизненного цикла каждого из них. Однако в современной культуре, воспроизводство которой базируется на специализации человеческой индивидуальности, нарастают противоположные тенденции деструктивного характера. Сама кризисность складывающейся ситуации побуждает к выработке таких вариантов дальнейшего развития общества, которые способствовали бы универсализации человека, а тем самым и полноценной реализации его социального и биологического потенциала, включая расширение темпоральных границ его существования. При достижении конкретных результатов на этом направлении можно будет говорить о начале обретения относительного бессмертия не только человеческим родом, но и конкретным человеческим индивидом.

Ключевые слова: бессмертие, человек, жизнь, смерть, диалектика, эволюция, природа, культура, специализация, универсализация.

Введение

Прежде чем переходить непосредственно к рассмотрению заявленной проблемы, следует сделать ряд поясняющих замечаний. Во-первых, в представленном исследовании используется не метафора индивидуального бессмертия, когда оно связывается с бессмертием человечества, с посмертными результатами действий, совершённых человеком при жизни, с памятью о нём в сознании людей и т. д., но имеется в виду бессмертие как реальность жизненного бытия конкретного индивида во всей многоаспектности его существования, включая его вещественную, биологически-организменную телесность. Тем самым, во-вторых, бессмертие рассматривается как возможность воз-

действовать на процесс индивидуальной человеческой жизни с целью максимального удлинения её продолжительности и выхода за темпоральные границы, принимаемые сегодня в качестве «естественных» и «предельных»; это значит, что речь идёт о достаточно долгом (бесконечном в тенденции) продлении жизни человека, то есть о достижении им бессмертия, хотя и относительного, а не абсолютного; последнее вообще невозможно: если что-то и является таковым, то только мир в целом, а не какая-то его часть. В-третьих, несмотря на то, что не только в обыденной жизни, но и в теоретическом дискурсе нередко используется термин «регрессивное развитие», с понятием развития по здравому рассуждению следует связывать

только первый этап, ибо процессы второго этапа, явственно носящие инволюционный, деструктивный характер, сложно назвать развитием. Однако поскольку в отечественном научно-философском дискурсе и советского [17. С. 366], и новейшего [18. С. 480] периодов развитие принято до сих пор истолковывать «как единство прогресса и регресса, обновления и разрушения, самоутверждения и самоуничтожения» [12. С. 551], то в данной работе мы не будем акцентировать различие между развитием и регрессом, одновременно сохранив утверждавшееся прежде [19. С. 754] и принимаемое ныне [10. С. 408] отождествление эволюции и развития.

С самого начала своего разумного существования люди понимали, что они конечны — смертны; недаром одно из древнейших определений человека гласит: «человек — это существо, знающее о своей смерти». С тех пор положение мало изменилось: несмотря на колоссальную преобразовательную активность по отношению к *внешней* природе, современный человек по-прежнему не способен существенно воздействовать на *внутренний* процесс развития, на темпоральную трансформацию своего организма, особенно на заключительной его стадии, связанную со старением, то есть с неуклонным угасанием, движением к неизбежному финалу — к окончательному распаду, гибели, смерти, отношение к которой сегодня, как и прежде, остаётся фаталистическим и пассивным, в чём и заключается смысл таких устоявшихся выражений, как «всё проходит...», «всему свой срок...», «нет ничего вечного в этом мире...», «жить значит умирать...» и т. п.

Научное истолкование сущности жизни если и приблизило разгадку её тайны, то лишь в сугубо теоретическом плане: за полтора века, прошедшие со времени становления научной биологии и медицины, было составлено достаточно подробное аналитическое описание того, каким именно образом любой живой организм, включая человеческий, проходит в своём существовании два основных этапа своего существования — прогрессивный (этап роста, восхождения, совершенствования) и регрессивный (этап затухания, нисхождения, дезорганизации). Но на сегодняшний день применительно к человеку ни первый, ни второй этапы не поддаются какому-либо минимально эффективному воздействию, несмотря на формулировку многочисленных теорий старения, выработку научных стандартов здорового образа жизни и даже создание лекарственных средств, которые, как ут-

верждают их авторы и изготовители, задерживают старение, продляют молодость и способствуют долголетию. Без труда можно назвать целый ряд подобных препаратов и методик, весьма быстро сменявших друг друга в роли фаворитов популярности: антиоксиданты, витамин С, всевозможные биодобавки, «ионы Скулачёва», нейростимуляция, терапия стволовыми клетками и т. д., и т. п. В целом же убедительных практических результатов на данном направлении добиться никому так до сих пор и не удалось, хотя в средствах массовой информации постоянно появляются сообщения о новых открытиях и очередных «панацеях», сулящих бессмертие.

Кожаные ризы

Как смотрит на проблему смертности человека религия? В православном христианстве есть понятие «кожаные ризы»: как гласит Священное писание, после грехопадения первых людей Бог «одел их в одежды кожаные» (Бытие 3, 21), придав телу их способность болеть, стареть и умирать, которая до этого была свойством неразумной, животной природы [9. С. 101]. Смысл этого события, как утверждал богослов раннего христианства Григорий Нисский, состоит в следующем. Во-первых, то, что мы привыкли называть «человеческим естеством», «человеческой природой» вместе с несовершенным — подверженным повреждению, болезням, старению, смерти, тлению — человеческим телом, есть на самом деле не подлинная человеческая природа, а позднейшее состояние, возникшее с какого-то исторического момента (именуемого в христианстве «грехопадением»). Во-вторых, подлинная человеческая природа является по своей сути «нетленной» и «нетварной», то есть бессмертной, и лишь в силу какого-то исторически возникшего фактора она стала смертной, то есть уподобилась ограниченному существованию прочих живых существ. В-третьих, утеря людьми бессмертия является временной, то есть смертность и превращение жизни в выживание, в борьбу за существование, в обречённость на гибель будут когда-нибудь преодолены в некоем лучшем состоянии (в христианстве — в «жизни вечной», которая наступит для праведников после Страшного суда).

Рациональный смысл идеи «кожаных риз» заключается в том, что человек должен восстановить, воссоздать заново свою подлинную — бессмертную — природу; иными словами, бессмертие человека — это не только его прошлое, связанное

с пребыванием в Райском Саду, но и его будущее, которое должно когда-нибудь наступить.

Эволюция и диалектика

Начиная с XIX в. в общетеоретическое сознание вошла и стала укрепляться идея восходящей эволюции, то есть признание того, что в целом мир пребывает в состоянии развития — непрерывного движения в сторону усложнения, повышения качества, обогащения содержания. В этом свете деградация, распад, регресс, утрата сложности выступают другой стороной общеэволюционного процесса, но являются вторичной, более слабой тенденцией: в самом деле, для того, чтобы нечто распалось, оно должно сначала возникнуть. И тем не менее данное осознание так и не оказало существенного влияния на практику лечебной медицины и общественного здравоохранения: новейшие клинические методики, направленные на увеличение продолжительности жизни человеческого индивида, по своей эффективности мало чем отличаются от рекомендаций тех эпох, когда господствовали представления о «кожаных ризах».

И вина здесь лежит, похоже, не только на одной науке — создаётся впечатление, что и общее понимание эволюционного процесса, и представление о частных его аспектах, закрепившееся в современном мировоззрении, содержат в себе некий нефиксируемый, слабо осознаваемый барьер, препятствующий более глубокому проникновению в суть проблемы жизни и смерти. Конкретно проявляется это в том, что на развитие, как и двести лет назад, по-прежнему смотрят сквозь призму «трёх законов диалектики», восходящих к Гегелю: источником и движущей силой всякого развития считается противоречие (1-й закон — закон единства и борьбы противоположностей); развитие осуществляется путём перехода количественных изменений в качественные, которые реализуются посредством «скачков», «перерыва постепенности» (2-й закон — закон перехода количественных изменений в качественные); развитие происходит посредством отрицания как исходного состояния, так и последующего, сменяющего его отрицания (3-й закон — закон отрицания отрицания).

У самого Гегеля эти законы не формулировались в столь чётком виде; их экспликация — результат усилий раннесоветской философской школы «диалектиков» во главе с А. М. Дебориным, которые «вычитали» данные определения в гегелевских сочинениях. Впрочем, вопрос о принадлежности самому Гегелю тех формулировок, которые за-

крепились в общественном сознании наподобие таблицы умножения, не так уж важен, поскольку представления о развитии у подавляющего большинства и отечественных, и зарубежных теоретиков в области как естественных наук, так и обществознания, и сегодня не поднимаются выше того уровня конкретизации, какой был достигнут гегелевской философией. Как бы то ни было, во всех современных учебниках в пользу «диалектики на базе трёх законов» (дополненной в последнее время категориями синергетики) приводится масса примеров: возникновение Вселенной и эволюция звёзд, образование видов в живой природе, история человеческих сообществ, физическое и психическое развитие человеческого индивида и т. д. Сегодня вряд ли кто-нибудь станет возражать, что все системы на протяжении цикла своего существования проходят через некие «критические точки», переживают «переломные моменты», преодолевают «перерывы постепенности», связанные с временным нарушением их организованности, а затем либо с переходом на новый уровень существования, либо с необратимой деструкцией и гибелью. В итоге из трёх диалектических законов на роль ведущего выдвигается второй, согласно которому всякое новое состояние, знаменующее развитие, возникает в результате количественно-качественного перехода в форме «перерыва постепенности», «взрыва», «скачка», «слома», «революции» и пр.

На первый взгляд, всё как будто бы безупречно. Если исходить из современной картины мира, согласно которой реальность, в составе которой мы существуем, включает в себя несколько уровней организации, важнейшими среди которых неживая (неорганическая) природа, живая (органическая) природа, культура как творимая человеком «вторая природа» и сам человек как мыслящий индивид, то трудно отрицать, что все представленные на этих уровнях реальные феномены действительно пребывают в состоянии постоянного изменения, предполагающего как повышение степени их организованности, так и её утрату, деградацию, распад.

Тем не менее возникают смутные сомнения. Прежде всего в жизненном цикле системы «скачок» как переход от организации к дезорганизации или в обратном направлении фиксируется отнюдь не во всех случаях, зачастую он лишь предполагается как необходимость следовать «законам диалектики». Следует заметить, что и сам «скачок», и связанная с ним переориентация преобразовательных

тенденций на деструктивные в рамках как «идеалистической диалектики Гегеля», так и «материалистической диалектики марксизма-ленинизма» почти во всех случаях выступают в качестве конечного объяснения, которое не нуждается в дальнейшей конкретизации. Но главный пункт сомнения относительно исчерпывающей достоверности того понимания развития, которое ограничивается тремя диалектическими законами, обуславливается обстоятельством эволюционного порядка: приложение общей «диалектической» мерки к феноменам различного генеза и масштаба смазывает специфику каждого из них; в то же время, если уложить их в один ряд, например, по уровню сложности, то есть рассмотреть в общеэволюционном контексте, то трудно не зафиксировать такую закономерность, как *снижение катастрофичности «скачков» и «сломов» по мере перехода от уровня к уровню*. Вектор этого рода невозможно отрицать: скажем, с одной стороны — Большой взрыв, с которым связывается возникновение Вселенной, а также эволюция звёзд, представляющая собой последовательность внутригалактических катастроф, а с другой — совершающееся без гибели биосферы образование новых видов в ходе естественной эволюции или «кризисы роста», переживаемые всеми людьми в процессе взросления.

Подобное сопоставление философского и естественнонаучного подходов к развитию позволяет предположить, что «законы диалектики» в их привычном, «гегелевском» варианте представляют собой лишь поверхностное, феноменологическое описание эффектов действия более глубокого и тонкого *внутреннего эволюционного механизма*, результаты функционирования которого, выражаясь в постепенном убывании масштабов деструкции, сопровождающей развитие на каждом из уровней мировой организации, характеризуют тем самым *развитие самого способа развиваться*, а следовательно, указывают на трансформацию способности жить и умирать.

Первые принципы внутреннего развития

Поскольку проблема бессмертия в первую очередь связана с вопросом о жизни, а с вопросом о смерти — лишь во вторую очередь (ибо свойством умирать обладает только живое [14. С. 445]), то для раскрытия обозначенного выше внутреннего эволюционного механизма рассмотрим сначала функционирование систем живой природы, а уже на этой основе попытаемся затем сделать ряд выводов относительно и неживой природы, и куль-

туры, и особенно человека как соответственно более низко- и высокоорганизованных уровней объективной реальности.

Основная закономерность жизни, главное условие существования живого — это, как на биологическом материале показал выдающийся отечественный исследователь Эрвин Бауэр, «принцип устойчивого неравновесия» [1. С. 143], который в конечном счёте означает повышение качества эволюции [1. С. 351] и придание ей новых свойств: живое в процессе своего существования не просто поглощает вещество и энергию (прежде всего энергию как основную меру всех совершающихся в мире процессов), не просто переводит их потенциал в работу, но постоянно наращивает интенсивность своего вещественно-энергетического потребления и увеличивает масштабы своего воздействия на окружающую среду. О том же говорил и В. И. Вернадский: «Эволюция видов в ходе геологического времени, приводящая к созданию форм жизни, устойчивых в биосфере, идёт в направлении, увеличивающем биогенную миграцию атомов биосферы» [2. С. 298].

Отсюда первый принцип существования живого, который можно назвать *принципом расширения*: живое в процессе исполнения собственной прямой функции (или «работы», как принято выражаться в естествознании) существует не только непосредственно для себя, но опосредствованным образом и для своего окружения, для усиления своих контактов с ним. Это «контекстное» взаимодействие может быть на первый взгляд не слишком заметным, но именно оно является плацдармом для расширения сферы существования живой системы, а значит, для продолжения её жизни.

Но ведь столь же несомненно, что любой живой организм рано или поздно вступает в стадию угасания, старения, умирания, когда, опять же согласно постулатам естествознания, расход энергии начинает явно преобладать над её накоплением, вследствие чего энергия теряется, а система не может её удержать, неумолимо подвергаясь деструкции и приближаясь к смерти. Это ведь столь же безусловный факт, как и рост живой системы в процессе поглощения ею энергии.

Отчего же наступает этот финальный этап жизненного цикла? Почему до поры жизнь идёт по нарастающей траектории, а потом изменяет своё направление на противоположное? — Если не объяснять данный разворот действием каких-либо сверхъестественных, «случайных» или «входящих», не оговорённых прежде причин, то остаётся

предположить, что деградация живой системы возникает как следствие самих же жизненных процессов, так сказать, «адиабатически». Иными словами, смерть живого организма наступает как результат *переориентации* тех самых вещественно-энергетических потоков, которые, будучи прежде условием повышения его организованности, с какого-то момента становятся источником противоположной тенденции, когда, входя в ткань организма, они либо немедленно, подобно взрыву, «разносят» его изнутри, либо также изнутри, но не сразу, а постепенно «разламывают» его в ходе более или менее продолжительной деструкции. В пользу того, что именно по этим линиям соответственно более быстрой, «мгновенной» или, наоборот, более замедленной, «отложенной» деструкции происходит умирание живого организма, свидетельствует тот факт, что аналогичным образом развивается патологический процесс «болезней цивилизации» — сердечно-сосудистых заболеваний и онкологии — в качестве основных причин смерти современного населения.

Отсюда второй принцип — *принцип несоответствия*: смерть живого организма вызывается неотрегулированностью самих же *восходящих* общеэволюционных процессов и наступает тогда, когда мощность *внешнего* вещественно-энергетического потока, проходящего через организм и питающего его, в какой-то точке развития перестаёт соответствовать его *внутренним* возможностям усваивать этот поток.

Главный принцип развития

Но чем характеризуются эти внутренние возможности? Рассмотрим организмы с точки зрения системного подхода. Всякая система складывается из элементов, объединяемых внутрисистемными структурными связями, которые создают из этих элементов единое целое и определяют его устойчивость по отношению к внешнему воздействию. Иными словами, самоидентичность системы есть производное специфики её внутренних структур. Примерами таких *внутренних структур* в неживых телах неорганической природы служит кристаллическая решётка, в живых телах органической природы — морфологически оформленный генетический аппарат клеток, внешний скелет насекомых или внутренний скелет млекопитающих, на более высоких уровнях — эндокринная и нервная система биологического организма живых особей, на ступени высокоорганизованных животных, включая человека, — психика с физио-

логической основой в виде «динамического стереотипа» (И. П. Павлов), на уровне общества — объединяющая людей в единый социальный организм государственная система производства, экономики и управления.

Совмещение подобного внутрисистемного видения с обозначенным выше *принципом несоответствия* позволяет утверждать, что базисной причиной деградации (гибели, смертности) всех реальных систем является проявляющаяся в какой-то момент *недостаточная устойчивость их внутренних структур* по отношению к некоему нарушению, которое делает эти структуры неспособными ассимилировать и упорядочивать потребляемые системами вещественно-энергетические ресурсы. Рассмотрим ряд примеров из области неживой и живой природы, иллюстрирующих эту закономерность.

Синтез химических элементов, происходящий под действием гравитации в недрах звёзд, сначала протекает с уменьшением массы и энергии исходных элементов, сопровождаясь выделением энергии, а потом, начиная с железа Fe, имеющего электронную массу 56, совершается уже с увеличением массы и поглощением энергии (так называемый «синтез тяжёлых элементов»), то есть с нарастанием обращаемого внутрь звезды энергетического потока [З. С. 137], что и предопределяет нисходящую, приближающую гибель направленность её последующей эволюции в трёх формах «выгорания»: красный гигант, белый карлик или стремительно взрывающаяся сверхновая (нейтронная) звезда.

Новые, более совершенные виды появляются в природе как «ответ» биосферы на «уплотнение» общих условий существования в результате совокупной деятельности включённых в неё видов, часть которых, создав более насыщенную среду, но оказавшись не в состоянии освоить созданные в ней потоки, вынуждается к уходу со столбовой дороги эволюции (либо погибая от избытка поглощаемого ресурса, либо отгораживаясь от него рамками специализации), а часть находит способы «рассредоточить» возросший напор и тем самым «вписаться» в среду. Непрерывно нарастающая энергетически-вещественная плотность как бы «выдавливает» из биосферы новые виды, создавая «прорывные», принципиально новые формы их существования и жизненной организации (ароморфозы). «Поэтому эволюция направлена не столько на повышение организации всех без исключения групп, сколько на создание многообразных форм,

приспособленных к эффективному использованию ресурсов среды на разных уровнях организации» [16. С. 218].

Разгадку гибели и древних, и новейших культур, которые на пике своего развития сразу же начинают неуклонное движение вниз, совершая стремительный переход от подъёма «через расцвет и зрелость к катастрофе» [11. С. 155–156], некоторые исследователи усматривают в факторе «переразвитости», возникающем оттого, что ресурсы, полученные или в результате успешных войн, то есть отъёма источников вещества и энергии у соседей (чаще всего), или внедрения эффективных инноваций в сферу хозяйствования (значительно реже), не усваиваются населением по причине его узкой специализации и примитивности культурного уровня. В этом случае происходит деструкция культуры («время перемен») с последующим её исчезновением или возрождением «с исторического нуля».

Смерть человека с этой точки зрения выступает как результат «надлома» его внутриорганизменных структур, вслед за чем (если не наступает мгновенная или более замедленная гибель в виде соответственно «внезапной смерти» от сердечно-сосудистой патологии или онкологического процесса) дальнейшее его существование оказывается совместимо лишь с медленным отступлением — со старением, то есть с неуклонным возрастным угасанием, которое завершается смертью в достаточно отдалённом периоде.

Таким образом, следует признать, что в объективной реальности на всех уровнях мировой организации — от звёзд до живых видов, культуры и человека — действует некая единая реализующая эволюционный процесс закономерность, согласно которой нарушение нормального функционирования системы, а затем и её гибель наступают в результате возникающего в какой-то момент несоответствия масштаба потребляемых системой ресурсов тому её свойству, которое заключается в реализуемой при посредстве внутренних структур способности осваивать эти ресурсы. Это даёт основания сформулировать третий принцип, характеризующий внутренний эволюционный механизм: всякое развитие совершается в форме обмена и реализуется как *принцип внешне-внутреннего оборачивания*.

Эволюционная специфика живого

Теперь присмотримся к тому, каким именно конкретным образом эволюционный процесс про-

текает в живых организмах. Для этого сопоставим живые и неживые системы.

Эволюционируют и те, и другие, но системы неживой природы способны к преобразованию только по линии одного из двух направлений: сначала наращивания степени организованности, то есть роста (например, кристаллы «растут»), затем, с какого-то момента (проявляющегося гегелевским «скачком») — мгновенного увеличения дезорганизованности, то есть распада. Это значит, что их *внутренние структуры* не способны «пластично» и «долговременно» отвечать на усиление входящего массэнергетического потока, они обладают недостаточной гибкостью, вследствие чего сразу же «надламываются» после перехода за границы меры. Живые же системы, каждый элемент которых, вне зависимости от масштабов (клетка — особь — популяция — биоценоз — биогеоценоз), действует так, как действует сама живая природа — через «соединение и разделение» [7. С. 52], способны в течение более-менее продолжительного периода преобразовываться одновременно по линии этих двух направлений, сочетая в себе процессы роста и распада, ассимиляции и диссимиляции, анаболизма и катаболизма. Это может быть обусловлено только тем, что их *внутренние структуры* менее ригидны, обладают значительно большей «гибкостью» и поэтому способны реагировать на непрерывное нарастание поступающей извне вещественно-энергетической сложности, распределяя её поток по ступеням внутриорганизменной «энергетической лестницы», как это происходит, например, в цикле Кребса [6. С. 135].

В силу этой особенности организм животных может достаточно долго существовать, работая «на износ», то есть отвечая на давление внешней среды постоянным внутренним самообновлением. Структурно-функциональные системы человеческого организма обладают ещё большей гибкостью и устойчивостью, чем у животных, что косвенно подтверждается фактом беспрецедентно долгой продолжительности жизни людей среди других представителей вида приматов: мелкие обезьяны максимально живут 12–15 лет, гориллы — 40, шимпанзе — 45, человек — до 90–95–115 лет [5. С. 163]. В социуме степень гибкости *внутренних структур*, опосредствующих взаимодействие людей, ещё более высока, и потому человеческие коллективы, по сравнению с биосистемами, являются ещё более устойчивыми и долговечными.

Выходит, если в неживых системах переход от функциональной устойчивости к дезорганизации

является мгновенным или по крайней мере чрезвычайно кратковременным, то в живых организмах переход к умиранию, то есть к финальной стадии существования, которая связана с явно фиксируемым распадом и окончательной утратой способности сохранять энергетический потенциал, отделяется от момента, обозначающего начало их работы «на износ», то есть от момента вхождения в период скрытого снижения жизнеспособности на фоне внешней стабильности. И это несовпадение выражено тем значительнее, чем выше организм располагается на эволюционной лестнице.

А раз так, то в живых организмах «перерыв меры», направляющий их эволюцию по линии умирания, совершается как минимум дважды: сначала внутри — незаметно, скрытым образом, потом на финальной стадии — уже явно, проявляясь внешним образом как наглядно фиксируемый «скачок» или «надлом». В неживых же системах такой «перерыв» происходит однократно, сразу обозначая начало распада. В классическом истолковании количественно-качественного перехода данное различие не улавливается, по этой причине и процесс развития в целом рассматривается как состоящий только из двух этапов, соответственно восходящей (прогресс) и нисходящей (регресс) направленности. Это в самом деле справедливо, но лишь по отношению к системам неживой природы, которые действительно развиваются в два этапа. Между тем развитие систем живой природы, как выясняется, протекает более сложным образом: помимо начального периода восхождения и роста — с одной стороны, и финального периода дегградации и распада — с другой, оно включает в себя и третий период — «период зрелости», начало которого связано с «надломом» внутренних структур, отвечающих за эффективное распределение ресурса и его продуктивное использование, а окончание — уже с явной деструкцией, обозначающей вступление системы в завершающий этап существования, то есть полного распада и гибели. В течение этого «зрелого» периода организм живёт полноценной жизнью, функционирует на пике своей жизнеспособности, но на самом деле все его функции уже готовятся капитулировать перед смертью.

Отсюда вытекают положения философского и общетеоретического порядка, вносящие новые оттенки в понимание «скачка», реализующего переход количественных изменений в качественные. Выясняется, что «скачок» представляет собой отнюдь не момент, но достаточно сложно органи-

зованный процесс, выступающий эпифеноменом деятельности того внутреннего эволюционного механизма, посредством которого реализуется способность системы к саморазвитию — качество, именуемое самоорганизацией.

Здесь возникает возможность перенести дальнейшие рассуждения в сферу синергетики, но мы делать этого не будем, поскольку и содержание этой новой дисциплины, и её категориальный аппарат, равно как и положение в системе научно-философского знания, остаются до сих пор недостаточно определёнными. Поэтому, используя более устоявшиеся понятия, подчеркнём только, что степень развитости системы определяется уровнем её способности осваивать среду существования, превращая её в «своё иное». В этом смысле «система *организм — среда* есть особая форма динамического равновесия, в которой в непрерывном становлении упорядочены материальные и энергетические составляющие, а жизнь выступает непрерывным генератором» [15. С. 209–210]. Относительно же главной причины переориентации жизненного процесса с восходящего направления на нисходящее отметим, что ключевым звеном этого перехода является первый, *внутренний «надлом» внутренних структур*, вызревающий скрыто, протекающий незаметно и совершающийся задолго до тех наглядно фиксируемых признаков *внешнего* распада, которые обычно принято расценивать как достаточно отдалённые предвестники начинающейся дегградации, но которые на самом деле являются явными признаками уже далеко зашедшей деструкции.

Это особенно ярко проявляется на человеке, у которого период зрелости и полноты жизненных сил, наступающий к 35–40 годам, по выражению известного отечественного патолога И. В. Давыдовского, одновременно обозначает и вступление в «пресенильный период» [4. С. 11], связанный с началом старения — неотвратимого, хотя постепенного выключения организменных функций и систем. Если учесть при этом тот факт, что, как опять-таки утверждают медики, смерть человека наступает по большей части за несколько десятилетий до его среднестатистического «биологического максимума», составляющего 100–115 лет [5. С. 186], то есть преждевременно, то данная преждевременность свидетельствует в пользу признания как реальности самого сочетающего в себе два «надлома» механизма умирания живых организмов, так и слишком раннего (по отношению к потенциальным биологическим возможностям организма

человека) возникновения первого «надлома» его внутренних структур. Это и выступает главной причиной снижения продолжительности жизни людей относительно максимально достижимой. Отличие человека от животных с этой точки зрения заключается в том, что продолжительность периода между первым (внутренним, скрытым) и вторым (явным, внешним) «надломами» внутренних структур является у людей наибольшей по сравнению с особями всех других биологических видов, что обуславливает уникально долгую в животном мире (хотя и не наибольшую, есть и более долгоживущие виды, как правило, экологически изолированные) продолжительность человеческой жизни. Но она всё-таки не доходит до потенциального максимума. Почему? Ответ на этот вопрос мог бы приоткрыть перспективу практического решения вопроса о человеческом бессмертии.

Культура как источник смертности и бессмертия человека

Попробуем подойти к этой проблеме, опираясь на обозначенный выше принцип «внешне-внутреннего оборачивания» и одновременно вводя в ход рассуждений понимание культуры как сущностной субстанции человеческого бытия.

Обладание культурой ставит человека в уникальное положение на эволюционной лестнице уже с биологической точки зрения: если способ жизнедеятельности животной особи задаётся «изнутри», через генетически наследуемую программу, то специфицирующий человека способ жизнедеятельности определяется «извне», через «вмещение» в его индивидуальность коллективного опыта культуры, в среде которой он появляется на свет, в рамках которой проходит базисные этапы своей социализации и по меркам которой формируются его *внутренние структуры* — динамический стереотип. Внешняя для человеческого индивида среда культуры с самого момента его появления на свет становится внутренней средой его личности, создающей «человеческое в человеке». Иными словами, внешние и внутренние начала человеческой сущности однородны. А если так, то свойственная всем прежним, дочеловеческим уровням организации реальности радикальная противопоставленность внешнего и внутреннего (которая на уровне живой природы наиболее наглядно проявляется в образе популяции, опосредствующей отношения между средой и особью и полностью предопределяющей стереотип дей-

ствий последней по отношению к внешним факторам), у людей если не исчезает совсем, то становится «сверхпроводимой». Поскольку же это сверхпроводимая, пространственно внешняя для человека среда является тем, что создаёт он сам, то получается, что никакого внешнего ограничивающего начала для человека в принципе не существует, что его способность к развитию по сути беспредельна. В этом смысле человек и является существом *универсальным*, а не *специализированным*, как животные. В чём сходились столь разные теоретики, как Маркс, утверждавший, что человек «относится к самому себе, как существу *универсальному* и потому *свободному*» [8. С. 92], так и Тейяр де Шарден, согласно которому человек «обретает личность, лишь универсализуясь» [13. С. 208], не говоря уже об исповедовавшихся более ранними мыслителями (от древних мудрецов до флорентийских неоплатоников) представлениях, согласно которым человек — это микрокосмос, воспроизводящий в себе макрокосмос, весь мир.

Отсюда следует, что динамический стереотип человека должен обладать пластичностью и устойчивостью такой степени, чтобы он мог органично — оперативно и гибко — перестраиваться в соответствии с задаваемым им самим темпом изменений внешней среды, оставаясь в полном смысле слова вечно активным, молодым, способным сдвигать сроки своего существования за естественные пределы, то есть быть потенциально бессмертным! Но в действительности это совсем не так, наоборот, болезни, утрата молодости и здоровья, старение и смерть, то есть существование под тяжестью «кожаных риз» — неумолимый факт, который был и остаётся уделом рода человеческого. В чём тут дело?

Думается, дело в том, что вся и предшествующая, и нынешняя культура никогда не была нацелена на совершенствование человека, то есть на развитие его динамического стереотипа — в том, что человеческая *универсальность* реализовывалась прежде и продолжает реализовываться ныне в ограниченной, *специализирующей* форме.

Это было совершенно неизбежно в традиционной культуре, в рамках которой до промышленной революции XIX в. существовало всё человечество, а сегодня — как минимум его половина. Традиционная культура характеризуется низкой производственной эффективностью и вытекающим отсюда постоянным дефицитом элементарных физических ресурсов и средств выживания людей (пищи, жилища, одежды и пр.), то есть

элементарной материально-энергетической нехваткой. Основным её социальным элементом является община, тогда как конкретный индивид рассматривается в ней преимущественно в качестве полезного биологического и материального источника её воспроизводства, то есть как существо в первую очередь природное, а значит, *специализированное*. *Универсальность* в человеке сохраняется (иначе он не был бы человеком), но воссоздаётся тут «по умолчанию» — неформализованным способом, в среде самого жизненного процесса, причём лишь в той степени, в какой это требуется для нужд традиционной социальной группы, то есть по меркам *специализации*. Это в условиях нехватки в качестве ведущего смыслового ориентира предопределяет выработку у индивида в первую очередь потребительской мотивации, неизбежно воссоздавая тип «человека-добытчика». Как следствие, при этом формируется жёсткий, ригидный, неустойчивый к «надлому» динамический стереотип, который и задаёт все особенности того жизненного цикла человеческого существования с присущей ему максимальной биологической длительностью в 115–120 лет (что в условиях традиционной культуры было исключительным феноменом, поскольку на фоне общей смертности, когда большинство людей умирало в раннем и зрелом возрасте от нехватки, и 70–80-летний возраст представлял собой весьма редкое явление) и чередованием конкретных периодов, который и доньше воспринимается как «естественный» и единственно возможный.

Однако в культуре современного типа, где в результате становления новоевропейской науки (XVII–XIX вв.) и интенсивного внедрения её достижений в производство (XIX–XX вв.), к середине XX в. энергетическая и материальная нехватка была ликвидирована, *специализированность* выделившегося из общины автономного индивида не только не исчезла, но, напротив, резко возросла в силу углубления разделения труда. Что, учитывая резко выросшие масштабы материального и энергетического потребления, лишь увеличило давление на внутренние структуры человеческого индивида и привело к массовому «надлому» динамического стереотипа населения развитых стран, породив эпидемию соматических и психических заболеваний.

Смерть человека в условиях современности

Поэтому результаты становления «общества массового потребления» (в чём нередко усматри-

вают главное достижение западной цивилизации) крайне противоречивы, особенно в плане тех изменений, которые биологический, организменно-телесный статус человека претерпел во второй половине XX и первых десятилетиях XXI в. С одной стороны, в развитых странах после Второй мировой войны всего за 30–50 лет удалось добиться резкого повышения средней продолжительности жизни населения (с 35–40 лет до 75–80 лет; в России до 70–72 лет). Но произошло это за счёт снижения «экзогенной смертности» (от голода, войн, эпидемий инфекционных заболеваний, смерти в раннем детском возрасте и прочих бедствий, от которых страдало традиционное общество), вследствие чего на первый план выдвинулась «эндогенная смертность» (прежде всего от так называемых «болезней цивилизации» — главным образом от сердечно-сосудистых и онкологических заболеваний). В конечном счёте период доживания у численно выросших жителей развитых стран в среднем не только остался тем же самым, что и 100 лет назад, когда в культуре действовали её традиционные реликты (70–80 лет для «выживших»), но и снизился по качеству, так как вследствие акселерации сроки возникновения заболеваний и наступления старения сдвинулись на более ранние периоды. При этом доля лиц, доживающих в современном обществе до биологического максимума, по отношению к числу родившихся, мало изменилась по сравнению с традиционным обществом. На практике резкое снижение смертности от войн и эпидемий сочетается сегодня с появлением новых физических недугов и повышением удельного веса пожилых и больных людей в составе населения развитых стран, а рост материального благосостояния в них сопровождается негативными в плане общественного здоровья социальными и психологическими эффектами, среди которых следует отметить массовую наркоманию, алкоголизацию, эпидемию СПИДа.

Все эти факты подтверждают, что у человека, живущего в созданном на Западе и ускоренно создаваемом в России и на Востоке «обществе массового потребления», ещё с большей, чем прежде, интенсивностью продолжает формироваться доставшийся от традиционной культуры потребительский тип жизненной ориентации, в конечном итоге блокирующий какие-либо возможности для совершенствования внутренних структур личности и динамического стереотипа в плане придания им гибкости такой степени, которая

была бы адекватна мощности продуцируемого и потребляемого ныне вещественно-энергетического ресурса. Это означает, что ликвидация нехватки обернулась избытком ассимилируемой людьми и разрушающей их организм энергии. В этом свете вполне объяснима популярность таких интуитивно формируемых и быстро обретающих популярность методик, как многочисленные диеты, различные системы физических упражнений, бег и прочие соматические технологии, направленные на сбрасывание того энергетического избытка, от которого в массовом порядке страдает население развитых стран. Что, впрочем, мало меняет общую ситуацию: сразу же после завершения периода физиологического роста, приблизительно между 25 и 35 годами у современного человека закономерно и неизбежно происходит невидимая внутриорганизменная катастрофа — внутренний «надлом», который после некоторого скрытого и непродолжительного периода стабильности, уже к 40 годам начинает обретать явные, клинически фиксируемые формы в виде таких соматически деструктивных феноменов, как атеросклероз, «болезни цивилизации», нарушение иммунитета, аллергии, ожирение, сахарный диабет и пр., что, стремительно ускоряя процесс старения, становится суммарной причиной смерти современного человека, которую следует считать преждевременной даже по сравнению с выработанным в ходе природной эволюции объективно возможным «идеальным» вариантом в 100–115 лет.

Выводы и перспективы

Таким образом, показатели заболеваемости современного населения, истолкованные сквозь призму *принципа внешне-внутреннего оборачивания*, свидетельствуют в пользу доминантной роли культуры по отношению ко всем аспектам жизни человека, включая её организменно-биологические проявления. Закрепившиеся в культуре способы формирования индивида уже на самых ранних этапах его развития задают тот уровень «гибкости» его *внутренних структур*, который в последующей взрослой его жизни определяет интенсивность «ответа» его организма на воздействия внешней социокультурной среды и предопределяет как темпы его старения (а соответственно, и длительность сохранения молодости), так и продолжительность его жизни (включая её качество в смысле здоровья). Современная, автоматизированная культура, как и вся предшествующая, традиционная, продолжает носить *специ-*

ализирующий характер, что является причиной жёсткости, ригидности и вытекающей отсюда хрупкости формирующегося у людей динамического стереотипа, делаая их уязвимыми по отношению к внешним воздействиям, подверженными болезням и старению. Это и есть те самые «кожаные ризы», о которых говорили Отцы христианской церкви. Более того, в силу преобладания в современной культуре искусственных её форм над природными, ситуация ухудшается, о чём свидетельствует тот факт, что сроки наступления старения современного населения, живущего в условиях ликвидированной нехватки, не только не изменились по сравнению с людьми, жившими в условиях традиционной культуры, но даже сдвинулись на более ранние периоды. Это, в свою очередь, приводит к увеличению числа не только пожилых, но страдающих заболеваниями, немощных людей. Главная же опасность, связанная с нарастанием давления массива культуры на динамический стереотип современного человека, заключается в набирающей силу депопуляции, которая угрожает сбросить в демографическую пропасть не только Запад, но и Восток, в первую очередь те регионы, включая Россию, которые встали или встанут на путь потребительского общества; куда это ведёт, наглядно демонстрирует демографическая ситуация Японии. Можно не заглядывать за слишком далёкие горизонты, чтобы понять, что продолжение движения по пути наращивания материально-вещественных компонентов жизни общества при упорном стремлении сохранить специализацию человеческого индивида в качестве ключевого социального атрибута оборачивается самоубийством человечества.

Выход из этой ситуации только один — полная переориентация культуры на универсализацию человека. С учётом сказанного выше обоснованной выглядит следующая последовательность целей, достижение которых означало бы воплощение идеи универсализации в образе совершенствования динамического стереотипа вступающих в жизнь очередных поколений людей: сначала — развитие его до такой степени устойчивости, которая была бы адекватна темпам общецивилизационного развития, затем на фоне массового улучшения здоровья населения, вызванного этим обстоятельством, и увеличения числа живущих полноценной жизнью долгожителей — превращение максимальной продолжительности жизни человека (120 лет) в среднюю, а в дальнейшем — постепенное сдвигание момента перехода организма

людей к старению за рамки нынешних сроков (35–40 лет) на более поздние хронологические периоды, что, если это будет достигнуто, повлечёт за собой удлинение периода человеческой молодости (а тем самым и отдаление начала неизбежного угасания человеческого организма и последующей смерти) уже за те границы, которые ныне расцениваются как максимальные, предельные.

В свете подобной перспективы достижение относительного бессмертия человека представляется крайне сложной, но в принципе разрешимой задачей. Ответ на вопрос, каким именно образом следует подходить к её решению в теоретическом и практическом отношении, должны дать дальнейшие философско-теоретические исследования в обозначенном направлении.

Список литературы

1. Бауэр, Э. С. Теоретическая биология / Э. С. Бауэр. — СПб. : Росток, 2002. — 352 с.
2. Вернадский, В. И. Химическое строение биосферы Земли и её окружения / В. И. Вернадский. — М. : Наука, 2001. — 376 с.
3. Голдсмит, Д. Поиски жизни во Вселенной / Д. Голдсмит, Т. Оуэн. — М. : Мир, 1983. — 488 с.
4. Давыдовский, И. В. О здоровье, болезнях и долголетию / И. В. Давыдовский. — М. : Знание, 1969. — 98 с.
5. Дильман, В. М. Четыре модели медицины / В. М. Дильман. — М. : Медицина, 1987. — 288 с.
6. Мак-Мюррей, У. Обмен веществ у человека / У. Мак-Мюррей. — М. : Мир, 1980. — 368 с.
7. Маркс, К. Капитал: Критика политической экономии. Т. 1 / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — 2-е изд. — Т. 23. — 908 с.
8. Маркс, К. Экономическо-философские рукописи 1844 года / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — 2-е изд. — Т. 42. — 536 с.
9. Панайотис, Н. Кожаные ризы / Н. Панайотис // Человек. — 2000. — № 5. — С. 99–111.
10. Новая философская энциклопедия : в 4 т. / под общ. ред. В. С. Степина. — М. : Мысль, 2001. — Т. 4. — 605 с.
11. Петров, М. К. Язык. Знак. Культура / М. К. Петров. — М. : Наука, 1991. — 328 с.
12. Современный философский словарь / под общ. ред. В. Е. Кемерова, Т. Х. Керимова. — 4-изд. — М. ; Екатеринбург : Акад. проект, 2015. — 823 с.
13. Тейяр де Шарден, П. Феномен человека / П. Тейяр де Шарден. — М. : Наука, 1987. — 240 с.
14. Трубников, Н. Н. Проспект книги о смысле жизни / Н. Н. Трубников // Квинтэссенция. Филос. альм. — М. : Политиздат, 1990. — С. 425–447.
15. Туровский, М. Б. Концепция В. И. Вернадского и перспективы эволюционной теории / М. Б. Туровский // Туровский М. Б. Философские основания культурологии / М. Б. Туровский. — М. : РОС-СПЭН, 1997. — С. 197–259.
16. Хлебосолов, Е. И. Логика природы / Е. И. Хлебосолов. — СПб. : Алетейя, 2010. — 292 с.
17. Философский словарь / под ред. И. Т. Фролова. — 6-изд. — М. : Политиздат, 1991. — 560 с.
18. Философский словарь / под ред. И. Т. Фролова. — 7-е изд. — М. : Республика, 2001. — 719 с.
19. Философский энциклопедический словарь. — М. : Сов. энцикл., 1989. — 815 с.

Сведения об авторе

Рыбин Владимир Александрович — доктор философских наук, доцент кафедры философии факультета Евразии и Востока, Челябинский государственный университет. Челябинск, Россия. wlad@csu.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 2 (424).
Philosophy Sciences. Iss. 51. Pp. 44–56.*

TO THE QUESTION OF HUMAN IMMORTALITY: SOME PHILOSOPHICAL AND EVOLUTIONARY BACKGROUND OF THE DECISION

V.A. Rybin

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

Achieving immortality not only in the form of eternal life, but also in the form of the ability to extend the period of individual human existence abroad, perceived as familiar, natural and marginal, has long been a cherished dream of people. Today, this dream has become a task that science is trying to solve, but which, despite all efforts, has not found an effective practical solution. It seems that the solution to the problem is hampered by an internal barrier associated with the limited existing philosophical and theoretical ideas about development. It should be overcome both through the concretization of the principles of dialectics, and through the philosophical understanding of natural science material. The comparison of quantitative and qualitative transition options at different levels of objective reality demonstrates that the “break of the measure” corresponding to this transition is not a single act, as it looks in the light of the classical dialectical approach, but is a complex process that proceeds according to a number of principles. At the level of living organisms, this process includes a sequence of stages, the nature and duration of which is determined by the emerging and increasing in the course of the evolution of the biosphere, the ability of biological species to master the external environment of its existence, which in turn corresponds to the increase in species life expectancy at each of the next steps of the evolutionary ladder. This ability reaches the maximum degree of development in humans due to the culture, which as an artificial, created by the people themselves reality, acts as a prerequisite for the impact not only on the external but also on the internal aspects of their existence, thereby potentially assuming the possibility of extending the life cycle of each of them. However, in modern culture, the reproduction of which is based on the specialization of human individuality, opposite trends of destructive nature are growing. The very crisis of the situation encourages the development of such options for the further development of society, which would contribute to the universalization of man, and thus the full realization of its social and biological potential, including the expansion of the temporal boundaries of its existence. When concrete results are achieved in this direction, it will be possible to speak of the beginning of the attainment of relative immortality not only by the human race, but also by a specific human individual.

Keywords: *immortality, person, life, death, dialectics, evolution, nature, culture, specialization, universalization*

References

1. Bauer E.S. *Teoreticheskaya biologiya* [Theoretical biology]. St. Petersburg, Rostok Publ., 2002. 352 p. (In Russ.).
2. Vernadsky V.I. *Khimicheskoye stroeniye biosphery semli i yeyo okruzheniya* [Chemical structure of The earth's biosphere and its environment]. Moscow, Nauka Publ., 1976. 376 p. (In Russ.).
3. Goldsmit D., Ouen T. *Poiski zhizni vo Vselennoy* [The search for life in the Universe]. Moscow, Mir Publ., 1983. 488 p. (In Russ.).
4. Davydovsky I.V. *O zhisni, zdorov'ye i dolgoletii* [About health, diseases and longevity]. Moscow, Znaniye Publ., 1969. 98 p. (In Russ.).
5. Dil'man V.M. *Chetyre modeli meditsyny* [Four models of medicine]. Moscow, Meditsina Publ, 1987. 288 p. (In Russ.).
6. McMurray W. *Obmen veshchestv u cheloveka* [Human Metabolism]. Moscow, Mir Publ., 1980. 288 p. (In Russ.).
7. Marx K. *Capital* [Capital. Criticism of political economy]. Marx K., Engels F. *Soshineniya* [Writings. Vol. 23]. Moscow, Gospolitizdat Publ., 1960. 908 p. (In Russ.).

8. Marx K. Economitchesko-philosophskiye rukopisi 1844 goda [Economic and philosophical manuscripts of 1844]. Marx K., Engels F. *Soshineniya* [Writings. Vol. 42]. Moscow, Politizdat Publ., 1974. 536 p. (In Russ.).
9. Panagiotis N. Koshanyye risy [Leather garments]. *Chelovek* [Man], 2000, no. 1, pp. 99–111. (In Russ.).
10. *Novaya filosofiskaya entsiklopedia* [New encyclopedia of philosophy in 4 volumes]. Moscow, Misl Publ., 2001. Vol. 4. 605 p. (In Russ.).
11. Petrov M.K. *Yazyk. Znak. Cul'tura* [Language. Sign. Culture]. Moscow, Nauka Publ., 1991. 328 p. (In Russ.).
12. *Sovremenny filosofskiy slovar'* [Modern philosophical dictionary]. Ed by V.E. Kemerov and T.H. Kerimov. Moscow, Yecaterinburg, Academicheskii proekt Publ., 2015. 823 p. (In Russ.).
13. Tejar de Sharden P. *Phenomen cheloveka* [Phenomenon of Man]. Moscow, Nauka Publ., 1987. 220 p. (In Russ.).
14. Trubnikov N.N. Prospekt knigi o smisle shisni [The prospect of a book about the meaning of life]. *Kvintessentsiya* [Quintessence]. Moscow, Politizdat Publ., 1990. 447 p. (In Russ.).

15. Turovskii M.B. Contseptsia V.I. Vernadskogo o smisle zhisni [V.I. Vernadsky's concept and prospects of evolutionary theory]. Turovskii M.B. *Philosophskie osnovania cul'turologii* [Philosophical foundations of cultural studies]. Moscow, ROSSPEN Publ., 1997. Pp. 197–259. (In Russ.).
16. Khlebosolov E.I. *Logika prirody* [The logic of Nature]. St. Petersburg, Aleteya Publ., 2010. 292 p. (In Russ.).
17. *Philosophskiy slovar'* [Philosophical dictionary]. Ed. by I T. Frolov. 6th ed. Moscow, Politizdat Publ., 1991. 560 p. (In Russ.).
18. *Philosophskiy slovar'* [Philosophical dictionary]. Ed. by I.T. Frolov. 7th ed. Moscow, Politizdat Publ., 2001. 719 p. (In Russ.).
19. *Philosovskiy entsiclopedicheskiy slovar'* [Philosophical encyclopaedic dictionary]. Moscow, Sovetskaya entsiklopedia Publ., 1989. 815 p. (In Russ.).

ОТЧУЖДЕНИЕ И ЕГО РОЛЬ В ТРАНСФОРМАЦИИ ЗАБРОШЕННОСТИ СОВРЕМЕННОГО СОЦИАЛЬНОГО СУБЪЕКТА

В. А. Жилина, Д. А. Хныкин

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

Статья посвящена исследованию роли отчуждения в трансформациях современного социального субъекта, в частности, в изменениях экзистенциала заброшенности. В рамках обращения к теориям «смерти субъекта» в философии постмодернизма проанализированы характерные особенности определения «самости» бытия человека. Выявлена и обоснована необходимость обращения к наследию школ экзистенциализма и марксизма в решении проблем субъектности в социальных процессах. Показано, что в определении современного социального субъекта существенную роль играет марксистская теория отчуждения. В анализе типов отчуждения авторами предложена новая форма — отчуждение коммуникационной составляющей экзистенции субъекта. На основе проведённого исследования предлагается модель действия отчуждения в экзистенции: раскрыта роль данных процессов в разрушении единства отшатывания и вглядывания как основоструктуры экзистенции. В статье определены и сформулированы основные тенденции раскрытия экзистенции субъекта в современных социальных условиях.

Ключевые слова: *заброшенность, отчуждение, экзистенциал, трансформация.*

Постмодернизм как философское течение в философии XX в., начиная с преодоления бинарности субъекта и объекта в рациональности, доказательно приходит к осмыслению «смерти субъекта» как социальной монады [1]. Философия, которая изначально исходит из человека и обращена к человеку, решая вопросы человека, начинает констатировать исчезновение в этом человеке индивидуума. Складывается парадоксальная ситуация: при видимом возрастании субъективного фактора в реальных социальных отношениях в теории носитель этого фактора размывается. Именно этот процесс вызывает усиленную критику постмодернистской философии вплоть до обвинения в выходе из собственно философского поля. Однако постмодернизм своим развитием лишь констатирует логику развития философских школ по исследованиям проблемы эго человека, складывающихся в рубежный период перехода от классической рациональности к неклассическому типу рассуждения. Так, в психоанализе субъект уже не предстаёт неким целостным образованием, он подчинён диалектике «оно» и «сверх-Я». Феноменология «растворит» субъекта в интенциональности сознания, при этом в гносеологическом рассмотрении ведущим станет «жизненный мир». Структурализм погрузит субъекта в логику безличных текстов. Всё это свидетельствует о том, что субъектность в философии трансформируется принципиально: субъект теперь — это не «предметная» односторонняя характеристика человека, а нечто целостное, еди-

ное. И под всеми этими процессами в теории лежат некие целостные трансформации места, роли и процессов самосознания человека в реальной социальной жизни. Эти трансформации настолько серьёзны, что заставляют теоретический анализ делать вывод о «смерти» перспектив человека (смерть сверхчеловека наряду со смертью Бога у Делёза). Это объясняет непреходящую актуальность исследования проблем бытия, существования человека, как в решении практических проблем, так и в плане развития философской теории. В настоящее время наиболее значимой представляется проблема определения «самости» бытия человека, что обусловлено усложнением коммуникационных процессов и социальных противоречий.

В выяснении действительных причин трансформаций основных характеристик бытия человека представляется важным обращение к анализу экзистенциальной философии, где впервые констатируется открытость, незавершённость человека в доминанте его созидующих потенций и к марксистской школе, которая последовательно «умерщвляет» субъекта в сведении последнего к некоторой абстракции общества. По сути противоположное понимание субъектности в этих подходах позволит проследить роль отчуждения как естественного процесса деятельности человека в наблюдаемых трансформациях сущностных характеристик его бытия и существования.

В своё время именно марксизм аккумулирует разрозненные теоретические разработки аспектов

отчуждения в нечто единое [5]. Это позволяет констатировать следующее. Отчуждение как процесс представляет собой превращение внутренних сил человека, его деятельности и её результатов во внешние самостоятельные силы, которые ставят его в подчинённое положение [4]. Экстериоризация внутреннего лишает человека полноценного содержания, при этом ставит субъекта в подчинённое положение и приводит к кризису идентичности человека.

В самом марксизме процессы отчуждения вписываются в анализ особенностей существования человека очень логично и доказательно. Рабочий вынужден продавать свой труд капиталисту, тем самым лишая себя главенства над большей частью своей жизни и деятельных сил, поэтому сам процесс труда становится для него чуждым. При этом ему также не принадлежит и сам продукт его труда. Чем больше он производит, тем меньше он обладает [7, с. 50]. В результате его отдых также обесценивается, так как становится лишь коротким промежутком между рабочими сменами. Далее, в синтезе экономического и социального анализа К. Маркс последовательно выводит четыре вида отчуждения: от процесса труда, от продукта труда, от своей собственной сущности и, наконец, человека от человека. С позиции сегодняшнего этапа развития философского знания наблюдаемо построение некоторой устойчивой социальной модели, призванной объяснить суть капиталистического уклада в рамках классово-политического противостояния. Теоретически это объясняется тем, что марксизм как философская школа ещё исходит из некоторого устойчивого социального субъекта, который является единицей социального, центром социума и детерминирован этим социумом. При этом детерминация обществом выглядит линейной. Косвенно это подтверждается последующим развитием марксистской теории отчуждения, например, в рамках Франкфуртской школы. Исходным становится тезис: процесс технизации жизни человека ведёт к дегуманизации общества. Переход к конвейерному производству и роботизации производственного процесса ещё больше отрывает рабочего от процесса и продукта его труда [11, с. 50]. Лишение человека властвования над своими трудовыми силами и, таким образом, самим собой приводит к экстериоризации этих сил, когда «человек больше не чувствует себя субъектом собственных действий... он ощущает себя только в произведённых им вещах в качестве объекта внешних проявлений собственных сил.

Он находится в контексте с самим собой, только подчиняясь им самим созданным продуктам» [10, с. 317].

Вслед за отчуждением труда и предметного мира человек становится чуждым к отношению с Другим [12]. Отношения сводятся либо к «идолопоклонничеству» (такие как любовь, отношения подчинённых к начальнику), либо к усреднённой потребительскому равнодушию. Ярко выраженная позиция по отношению к определённым людям может трактоваться как нездоровое оценочное суждение на рынке мнений, где все мнения и суждения выступают равноценными, нейтральными [13, с. 202]. Ценность человека также становится предметом рынка, определяется рыночным спросом, который является совокупностью внешних факторов. Самооценка человека подчиняется суждениям других, вне зависимости от его внутренних достоинств [12].

Отчуждение Другого приводит к отчуждению коммуникационной составляющей жизни субъекта. Главным полем межличностной коммуникации в социуме выступает культура, которая также подвергается трансформации в свете «технической рациональности» [9]. Культурные ценности несут усреднённый стандарт: фильмы и книги нацелены на удовлетворение взрослых потребностей в духовном насыщении, которое поверхностно и основано на постоянном поиске нового, как и отношение к вещам. Мода и конформизм диктуют людям не только что носить, но и что читать, слушать, смотреть. Искусство становится ещё одной отраслью всепоглощающего потребления [3].

В итоге человек отчуждается от труда, окружающего его мира и других людей, что ведёт и к отчуждению себя, потери своей самости, растворению её в конформизме и потреблении. Человек говорит о себе «я — рабочий», «я — скейтер» и так далее, растворяя свою идентичность и фактически приравнивает себя и Другого к вещам. «Дело в том, что человек ощущает себя не активным носителем собственных сил и богатства личности, но лишённой индивидуальных качеств “вещью”, зависимой от внешних для неё сил, на которые он перенёс свою жизненную субстанцию» [12, с. 89]. Подобные процессы усиления отчуждения человека в обществе приводят к утрате его многогранности, переходу к упрощению его поведенческого аспекта, разрушению и овнешнению процесса построения «Я» — «одномерности» современного человека [8].

В данном процессе от социального субъекта остаётся одно автономное «Я». При этом «Я» до-

минирует и в Другом, «Я» становится главной характеристикой множества «Я и совокупность Других». В марксистской модели эта констатация достаточна. Но всякая модель ограничена, что идёт в противоречие с универсальностью характера философского знания. Это заставит впоследствии постмодернизм сформулировать два основополагающих вопроса: об истинности субъекта и о структуре истинности субъекта [14]. Другими словами, под сомнение попадает абсолютизация ценности «Я» на все века и утверждается, что феномен «Я» преходящ, связан с определённой культурной традицией.

Корни этого можно обнаружить в анализе экзистенциализмом одной из существенных характеристик бытия человека — заброшенности как брошенности в Ничто [15]. Данный экзистенциал вызывает у человека два направления расположенности как основоструктуры экзистенции — отшатывание и вглядывание, даёт возможность «набросков» своего будущего [15. С. 92]. Заброшенность отбрасывает человека к онтическому уровню существования, где его спасает от онтологического ужаса падение экзистенции в бытие повседневности. В современных процессах отчуждённости «Я» бытие повседневности уже неспособно закрывать Ничто от человека, направлять заботу индивида на онтическом уровне. Субъект постоянно отбрасывается к заброшенности, возвращаясь к онтологическому поиску и вглядыванию в безосновность своего существования.

Согласно трудам М. Хайдеггера, экзистенция ищет в социальном бытии успокоения от онтологического ужаса, тревоги, или, как её определял Р. Мэй, «...страха, который не имеет определённой структуры и объекта» [10. С. 115]. Укоренённость в Ничто не даёт возможности найти успокоение в себе, а потому оно естественным образом направляет себя в уровень существования *das Man* — безличное социальное, где субъект может раствориться в нём, направляя свою заботу на предметы и Другого согласно предсобранному пути [8. С. 244].

Отчуждение разрывает возможность отшатывания экзистенции. Человеку чужда повседневность и мир в целом, в падении в который субъект мог бы найти успокоение перед ничтожностью основания своего существования. Чуждый мир стандартизированной культуры потребления неспособен дать человеку опору, необходимую для защиты от экзистенциального ужаса существования.

Наброски существования также видоизменились под влиянием отчуждения. Человек больше не отождествляет себя с собой, потеряна самость субъекта. Вместо реальных набросков, обращённых к умению человека быть, субъект впадает в размытую предсобранную «прелестную картинку» существования: врач, мать двоих детей, молодой студент и т. д. [2. С. 55]. Потребительское общество конформизма способствует абстрактизации роли отдельного субъекта, человек переходит из одного предсобранного состояния в другое, не обращаясь к себе, поскольку собственное умение выбирать не только из предложенных вариантов у него отсутствует. Современный субъект неспособен к выбору, поскольку не способен брать на себя индивидуальную ответственность, его преследует страх выйти за рамки общественного стандарта и стать невостребованным в социальных взаимодействиях как неликвидный на рынке товар [3]. Отчуждение вынуждает человека убежать от окружающей действительности, однако вглядывание в безосновность существования вызывает экзистенциальный ужас перед Ничто [15]. Данные трансформации и приводят к уязвимости социального субъекта и указывают на доминирующее положение заброшенности как переживания в экзистенции. Человек чувствует себя одиноким, чуждым окружающему миру и Другому, ненужным, потерянным.

Доминирование заброшенности как брошенности в Ничто в характеристиках бытия человека в теории позволяет констатировать возможность отказа от отчуждённого «Я» и замены анализа субъекта анализом условий, при которых возможно выполнение некоторым индивидом функции субъекта [14]. Вариантом развития такого тезиса может служить позиция Ж. Лакана о предзаданности даже желаний материальными формами языка [6]. Субъект как связующее звено между реальным и символическим отражает вновь обнаруженное отчуждение: между мыслью и существованием. Мысль и существование опосредованы самостоятельной реальностью — языком — и не могут быть тождественными. Возможным выводом становится полная утрата человека как активного элемента мира. Но проведённый анализ убеждает в другом. Отчуждение, будучи объективной характеристикой деятельного отношения человека к миру и к себе, вместе с тем детерминируется именно человеком [5]. Деструктивные выводы в отношении решения проблемы человека вызываются возрастающей ролью заброшенности

как экзистенциала. Но это конкретная особенность данного этапа развития социального. И даже пост-модерн солидарен: субъект неизбежно детерминирован эпохой, равно как и эпоха детерминирована субъектом. Смена доминант в бытии зависит от самого субъекта.

Список литературы

1. Jameson, F. *Archaeologies of the future* / F. Jameson. — New York : Verso, 2005.
2. Де Бовуар, С. Прелестные картинки / С. де Бовуар. — М. : Азбука, 2009. — 224 с.
3. Жилина, В. А. Анализ симулякров смысла жизни / В. А. Жилина // Бытие человека: проблема единства во многообразии современного мира : сб. ст. междунар. науч. конф., г. Челябинск, 20 нояб. 2015 г. — М. ; Челябинск : Рос. филос. о-во, 2015. — С. 35–38.
4. Жилина, В. А. Проблема отчуждения в современных условиях / В. А. Жилина // Вестн. Челяб. ун-та. — 2013. — № 38(329). — С. 7–10.
5. Жилина, В. А. Трансформация идеологической системы современной России / В. А. Жилина // Мировоззренческие основания культуры современной России : материалы V Междунар. науч. конф., г. Магнитогорск, 17 мая 2014 г. — Магнитогорск : МГТУ, 2014. — С. 63–65.
6. Лакан, Ж. Изнанка психоанализа / Ж. Лакан. — М. : Логос, 2008. — 272 с.
7. Маркс, К. Экономическо-философские рукописи 1844 года / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — 2-е изд. — Т. 42. — С. 41–174.
8. Маркузе, Г. Одномерный человек / Г. Маркузе. — М. : АСТ Москва, 2003. — 257 с.
9. Маркузе, Г. Эрос и цивилизация. Философское исследование учения Фрейда / Г. Маркузе. — Киев : Port-Royal, 1995. — 332 с.
10. Мэй, Р. Экзистенциальная психология / Р. Мэй. — М. : Апрель Пресс, 2001. — 624 с.
11. Фромм, Э. Здоровое общество / Э. Фромм ; пер. с англ. Т. В. Банкетовой, С. В. Карпушиной. — М. : Астрель, 2011. — 446 с.
12. Фромм, Э. Психоанализ и этика / Э. Фромм. — М. : Республика, 1993. — 415 с.
13. Фромм, Э. Человеческая ситуация — ключ к гуманистическому психоанализу / Э. Фромм // Фромм Э. Искусство любить. — СПб. : Азбука, 2003. — 221 с.
14. Фуко, М. Герменевтика субъекта / М. Фуко. — СПб. : Наука, 2007. — 680 с.
15. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер. — СПб. : Наука, 2002. — 451 с.

Сведения об авторах

Жилина Вера Анатольевна — доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии, Магнитогорский государственный технический университет имени Г. И. Носова. Магнитогорск, Россия. vera-zhilina@yandex

Хныкин Денис Антонович — аспирант кафедры философии, Магнитогорский государственный технический университет имени Г. И. Носова. Магнитогорск, Россия.

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 2 (424).
Philosophy Sciences. Iss. 51. Pp. 57–61.*

ALIENATION AND IT'S ROLE IN TRANSFORMATION OF ABANDONMENT OF MODERN SOCIAL SUBJECT

V.A. Zhilina

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

D.A. Khnykin

The Nosov Magnitogorsk State Technical University, Magnitogorsk, Russia

The article is devoted to the study of the role of alienation in the transformations of the modern social subject, in particular, in changes in the existential of abandonment. Within the framework of reference to the theories of “death of the subject” in the philosophy of postmodernism, the characteristic features of the defi-

inition of “self” of human existence are analyzed. The necessity of addressing the heritage of existentialism and Marxism schools in solving the problems of subjectivity in social processes is revealed and substantiated. It is shown that the Marxist theory of alienation plays an important role in the definition of the modern social subject. In the analysis of the types of alienation the authors propose a new form — alienation of the communication component of the subject’s existence. On the basis of the conducted research the model of alienation action in existence is proposed: the role of these processes in the destruction of the unity of recoil and gaze as the basic structure of existence is revealed. The article defines and formulates the main trends in the disclosure of the subject’s existence in modern social conditions.

Keywords: *abandonment, alienation, existential, transformation.*

References

1. Jameson F. *Archaeologies of the future* / F. Jameson. New York, Verso, 2005. 431 p.
2. De Beauvoir, S. *Prelestnye kartinki* [Lovely pictures]. Moscow, 2009. 224 p. (In Russ.).
3. Zhilina V.A. *Analiz simulyacrov smysla zhizni* [Analysis of the simulacras of the meaning of life]. *Bytie cheloveka: problema edinstva vo mnogoobrazii sovremennogo mira: materialy mezhdunarodnoi konferentsii* [Human being: the problem of unity in the diversity of the modern world: materials of the international scientific conference]. Moscow, Chelyabinsk. 2015. Pp. 35–38 (In Russ.).
4. Zhilina V.A. *Problema otchuzhdeniya v sovremennykh usloviyakh* [Problem of alienation in modern conditions]. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Chelyabinsk State University], 2013, no. 31, pp. 7–10. (In Russ.).
5. Zhilina V.A. *Transformatsiya idologicheskoy sistemy sovremennoy Rossii* [Transformation of the ideological system of modern Russia]. *Mirovozzrencheskiye osnovaniya kul'tury sovremennoy Rossii: sbornik statey V mezhdunarodnoy konferentsii* [Worldview foundations of the culture of modern Russia: collection of articles: materials of the V International Scientific Conference]. Magnitogorsk, 2014. Pp. 63–65. (In Russ.).
6. Lakan J. *Iznanka psikhoanaliza* [The Other side of Psychoanalysis]. Moscow, 2008. 272 p. (In Russ.).
7. Marx K., Engels F. *Ehkonomicheskoe-filosofskie rukopisi 1844 goda* [Economical and philosophical manuscripts 1844]. K. Marx, F. Engels. *Sochineniya* [Collected works. Vol. 42]. 3 ed. Moscow, 1957. Pp. 41–174.
8. Marcuse G. *Odnomernyy chelovek* [One-dimensional man]. Moscow, 2003. 257 c. (In Russ.).
9. Marcuse G. *Ehros i tsivilizatsiya. Filosofskoye issledovaniye ucheniya Freyda* [Eros and Civilization. A philosophical Inquiry into Freud]. Kiev, 1995. 332 p. (In Russ.).
10. May R. *Ehkzistentsial'naya psikhologiya* [Existential Psychology]. Moscow, 2001. 624 p. (In Russ.).
11. Fromm E. *Zdorovoye obshchestvo* [Sane society]. Moscow, 2011. 446 p. (In Russ.).
12. Fromm E. *Psikhoanaliz i etika* [Psychoanalysis and ethic]. Moscow, 1993. 415 p. (In Russ.).
13. Fromm E. *Chelovecheskaya situatsiya — klyuch k gumanisticheskomu psikhoanalizu* [The human situation — The Key to Humanistic Psychoanalysis]. St. Petersburg, 2001. 221 p. (In Russ.).
14. Foucault M. *Germenevtika sub'yekta* [The Hermeneutics of the subject]. St. Petersburg, 2007. 680 p. (In Russ.).
15. Heidegger M. *Bytie i vremya* [Being and time]. St. Petersburg, 2002. 451 p. (In Russ.).

ПРОБЛЕМА СОЦИАЛЬНОЙ ИНКУЛЬТУРАЦИИ В «ЖИЗНЕННОМ МИРЕ» ВОИНСКОЙ СЛУЖБЫ

Ю. А. Панасенко

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

Приводятся три уровня социальной среды, которая включает в себя пространство «жизненного мира» воинской службы. Сформулированы основные подходы к определению культуры, которые использованы в качестве методологической основы для разработки структуры, содержания и определения предметной области инкультурации. Определены ценностные ориентации как важнейшие компоненты в структуре личности военнослужащего, которые определяют её формирование, функционирование и развитие. Ценностные ориентации распределены по группам. В работе рассмотрены противоречия, присущие процессу ценностного самоопределения личности военнослужащего, имеющие ситуативный, единичный, частный или традиционный характер.

Ключевые слова: *воинская служба, инкультурация, культура воинской службы, ценностные ориентации, социальная среда, «жизненный мир».*

На определённых этапах исторического развития любого государства культура воинской службы служит мощным каталитическим фактором и способствует как социальному развитию — системы безопасности, стимулирование развития науки и техники, системы образования и т. д., так и дезинтеграции — «внутренние войны», «психологические войны», захватнические войны и т. п. Воинская культура является частью общей культуры общества, при этом она может проявлять себя как в явной, так и в скрытой форме. В скрытой форме она присутствует в самых различных аспектах культуры — экономической, политической, религиозной, нравственной и др. Явно она проявляет себя как определённый социальный институт, «жизненный мир» которого пронизан специфическими «естественными установками», являющимися для неё системообразующими факторами. Мы утверждаем, что естественные установки «жизненного мира» воинской службы являются архетипами опыта индивида, способствующими восприятию объективной реальности.

Естественная установка, господствующая в современном общественном сознании, заключается в том, что армия и воинская служба являются прежде всего инструментом государства, предназначенным для реализации его политики. Лучше всего данную установку выражает фраза Аристотеля в работе «Политика. Афинская политика»: «...о военных упражнениях граждан нужно заботиться не ради того, чтобы они поработили тех, кто этого не заслуживает, но для того, чтобы, прежде все-

го, они сами не попали в рабство к другим...» [1].

Поэтому мы полагаем, что культуру воинской службы можно рассматривать в качестве индикатора состояния государства и определения характера его политики.

В этих условиях особое значение приобретает проблема инкультурации в контексте воинской службы как процесса получения и усвоения знаний и умений, необходимых личности для проживания в обществе. Инкультурация — это обретение базовых человеческих навыков, которые позволяют личности взаимодействовать с другими индивидами, осуществлять контроль над эмоциями и своим поведением в обществе, оценивать явления окружающего мира, взаимодействовать в социуме, приносить пользу обществу и т. д. Результат инкультурации — отличие человека от представителей других культур, но при этом эмоциональное и поведенческое сходство человека с членами данной культуры. На уровне индивида инкультурация, как процесс, выражается в каждодневной коммуникации, взаимодействии с различными представителями данной культуры, в ходе которого человек на сознательном или бессознательном уровне постигает правила поведения в различных жизненных ситуациях, даёт оценку событиям, занимается общественно-полезной деятельностью, овладевает способностью реагировать на различные вызовы общественного мнения. В результате оптимальной инкультурации человек становится способным свободно ориентироваться в социальной среде, адаптироваться к ней, совершать обмен

результатами физического и умственного труда, устанавливая взаимоотношения с подобными. Для него начинает существовать такое понятие, как норма. Э. Гуссерль в работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» с феноменологической позиции утверждает, что «...всякая норма представляет собой некоторый смысл “эйдос”, сообразно которому человек понимает, что ему можно либо нельзя делать в окружающей его» сообществе [3].

Рассмотрим, какими путями происходят процессы социализации и инкультурации в пространстве «жизненного мира» воинской службы. Данные процессы всегда протекают в определённой социальной среде. Социальная среда, включающая в себя пространство «жизненного мира» воинской службы, не есть какая-то однородная масса. Это система, в которой можно выделить три уровня:

– мегасреда — человечество как целое, общемировая цивилизация;

– макросреда — государство, страна, в которой индивид родился, получил воспитание и образование;

– микросреда — то, что ежедневно окружает человека и составляет ближний круг общения: армейский коллектив, родственники, сослуживцы, друзья, товарищи. Например, это военное учебное заведение. Т. Парсонс, разрабатывающий системный подход в этом направлении, в работе «Понятие культуры и социальной системы» отметил, что социальные системы (системы военных учреждений) — это открытые системы, находящиеся во взаимодействии с окружающей средой. Закономерен вывод: законы поддержания устойчивости социальной системы должны формулироваться с учётом процессов, происходящих внутри системы, и тех, которые осуществляются во внешней среде и в свою очередь оказывают воздействие на характер функционирования системы. По Т. Парсонсу, для самосохранения любая система должна осуществлять четыре основные функции: адаптационную (приспосабливающуюся к внешним условиям и подстраивающую внешнюю среду к себе); целедостижения; удержания образца и интегративную [2].

Эти среды оказывают разноплановое влияние на формирование личности человека, но в итоге один из указанных факторов окажет решающее влияние. Необходимо отметить непреднамеренное воздействие социального общества. В процессе общения индивида с людьми он наблюдает и анализирует их поведение в различных ситуациях, при

этом пытается поступать аналогичным образом. В ходе процесса инкультурации увеличивается круг общения, количество друзей, сослуживцев, знакомых. Соответственно, военнослужащий, взаимодействуя с ними, приобретает служебный и жизненный опыт; осваивает порядок и правила выполнения своих функций; усваивает основные правила поведения, службы и быта, принятые в данном сообществе; учится оценивать жизненные ситуации с позиции участника коллектива.

Необходимо сказать, что инкультурация в рассматриваемом контексте, в его содержательной части, приближается по сути к процессу образования и воспитания. У военнослужащих, осваивающих процесс инкультурации, наблюдается развитие и совершенствование всех структур личности, поскольку инкультурация — это не механическое усвоение, но интериоризация основных структур «жизненного мира» воинской службы. У молодого военнослужащего формируются собственные смысловые жизненные ориентации и убеждения, ценностные предпочтения, связанные со всем богатством и многообразием «жизненного мира» воинской службы. Это является базой для профессионализации военнослужащего, основой всех необходимых профессионально-трудовых компетенций, придающих им особую значимость.

В условиях транзитивности современного общества возникает необходимость в усилении внимания к системе ценностно-ориентационных проявлений и, главное, к нравственному аспекту культуры воинской службы. Ценностные ориентации определяют функционирование и развитие личности индивида, они выступают в качестве регулятора поведения человека, отражаются в профессиональной деятельности индивида. Именно система ценностных ориентиров формирует мировоззрение, обуславливает процесс жизненного, личностного и профессионального самоопределения.

В условиях «жизненного мира» воинской службы личностные ценности человека напрямую связаны с профессиональной деятельностью и представляют собой ценностно-смысловое единство, обеспечивающее инкультурацию.

Общественные явления, которые находят своё отражение в чувствах и мыслях человека, формирующих ценностные ориентации, очень сложны, противоречивы и многообразны по своему содержанию. Мировосприятие человека избирательно, следовательно, внимание привлекают только качества и свойства, которые постоянно воспроизводятся и входят в привычку.

Ценностные ориентации представляют собой структурно сложное личностное образование, на которое оказывают воздействие все его компоненты. Вместе с тем каждый компонент может быть решающим при формировании ценностных ориентаций. Весь комплекс сформировавшихся духовно-ценностных ориентаций, обеспечивающих преемственную связь между поведением и деятельностью, выступает фактором, который регулирует мотивацию личности. Развитые ценностные ориентации — показатель инкультурации.

Заключительным этапом инкультурации является формирование в сознании индивида образа «обобщённого другого». В этапе «интернализации» сообщества и устанавливаемой объективной реальности одновременно осуществляется субъективное установление целостной идентичности. Сообщество, идентичность и реальность откладываются в сознании индивида в процессе интернализации. Это действие осуществляется совместно с интернализацией языка смыслов данного сообщества.

Процесс формирования образа «обобщённого другого» в сознании индивида наглядно доказывает, что он соотносит себя как с определёнными другими, так и с всеобщностью других. Понятие «обобщённого другого» связывает индивида через его представления о себе как социальном существе с окружающим сообществом, а также с иными социальными субъектами.

Понятие «обобщённого другого» объединяет общество как формы жизненного мира, как некую интерсубъективную реальность. К ним отнесём отдельных индивидов и социальные группы, каждый из которых является носителем надындивидуальных социальных качеств, посредством которых осуществляется взаимодействие с обществом. Для индивида — важнее мнение незнакомого человека, чем официальные руководства и инструкции, поскольку значимость того, что «скажут люди», имеет большое значение для человека, сознательно стремящегося к социальной идентичности.

Позиция «обобщённого другого», как фактор инкультурации, формируется благодаря духовно-ценностным ориентациям военнослужащего на коллективизм, на патриотизм, на традиционализм и на исключительность. Комплекс ценностных ориентаций определяет верность военнослужащего определённым идеалам и принципам,

что характеризует его как личность, способную к волевым усилиям во имя этих идеалов и принципов. Военную профессию отличает от других видов профессиональной деятельности то, что для неё очень важен аспект «обобщённого другого». Именно благодаря этому аспекту в сознании и поведении военнослужащего начинают укрепляться такие паттерны, как взаимовыручка, бескомпромиссность, мужество в неразрывной связи с профессиональной компетентностью. Офицер-руководитель во многом выступает для молодого военнослужащего воплощением этого «обобщённого другого». Это необходимое субъективное условие, задающее личности военнослужащего образцы ответственной и полезной деятельности. В образе «обобщённого другого» выступают также известные полководцы, государственные и политические деятели, закрепляющие в сознании военнослужащего образцы нравственной культуры, твёрдого отстаивания убеждений и высочайшего морального духа. «Обобщённый другой» становится частью структуры личности военнослужащего. Он рассматривается в виде общественного идеала, который является источником мотивации поведения личности, помогает регулировать взаимоотношения в коллективе, влияет на поведение каждого отдельного человека.

Транзитивное состояние современного общества, оказывающее влияние на функционирование всего социума, привело к тому, что объективные условия воинской деятельности в нашей стране за последние годы кардинальным образом изменились. Если не происходит движения вверх духовно-нравственного развития и совершенствования качеств личности человека, то начинается падение и деградация личности. Процесс инкультурации задаёт параметры целостности личности военнослужащего. Целостность личности — это и есть способ её существования. При этом способе осуществляется самореализация человека во всех сферах деятельности: на службе, работе, в семье и раскрываются все стороны личности путём оптимального взаимоотношения личностного и социального. Данная целостность способствует проявлению лучших свойств личности человека, благодаря ей личность не обособлена, а органически включена в «жизненный мир» сообщества.

Список литературы

1. Аристотель. Политика. Афинская политика / Аристотель ; предисл. Е. И. Темнова. — М. : Мысль, 1997. — 458 с.
2. Парсонс, Т. Понятие культуры и социальной системы / Т. Парсонс // Парсонс Т. О социальных системах. — М. : Акад. Проект, 2002. — 832 с.
3. Гуссерль, Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Э. Гуссерль. — СПб., 2004. — 224 с.

Сведения об авторе

Панасенко Юрий Александрович — кандидат педагогических наук, доцент, заместитель начальника филиала по учебной и научной работе филиала Военного учебно-научного центра Военно-воздушных сил «Военно-воздушная академия имени профессора Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина» в г. Челябинске. Челябинск, Россия. panasenko-ep@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 2 (424).
Philosophy Sciences. Iss. 51. Pp. 62–65.*

THE PROBLEM OF SOCIAL INKULTURACII IN “LIVING WORLD” MILITARY SERVICE

Y.A. Panasenko

*Military educational scientific center of the air force “Air force Academy
named after Professor N.E. Zhukovsky and Y.A. Gagarin”, Chelyabinsk Branch. Chelyabinsk, Russia. panasenko-ep@mail.ru*

This article describes three levels of social Wednesday, which includes space “lebenswelt” military service. The main approaches to the definition of culture, which are used as a methodological framework for the development of the structure, content and definitions subject area inkulturacii. Value orientations are defined as essential components in the structure of the individual soldier that determine its formation, functioning and development. Value orientations of grouped. In this work the contradictions inherent in the sphere of self-determination of the individual soldier with a situation, a single, private, or traditional character.

Keywords: *military service, inculturation, culture, military service, value orientations, social, lifeworld “Wednesday”.*

Reference

1. Aristotle. *Politics. Athenian politics* [Politika. Afinskaya politika]. Moscow, 1997. 458 p. (In Russ.).
2. Parsons, T. *Ponyatie kul'tury i sotsial'noy sistemy* [Notion of culture and social system]. *O sotsial'nykh sistemakh* [On Social systems]. Moscow, 2002. 832 p. (In Russ.).
3. Husserl, E. *Krizis evropeyskikh nauk i transtsendental'naya fenomenologiya* [Crisis of European Sciences and transcendental Phenomenology]. St. Petersburg, 2004. 224 p. (In Russ.).

ДЕКОНСТРУКЦИЯ ИГРОВОГО ПРОСТРАНСТВА КУЛЬТУРЫ: ОТ ПАЙДЕЙИ К НОМО MOBILUDENS

О. Н. Новикова

Уральский государственный лесотехнический университет, Екатеринбург, Россия

Целью статьи является сравнительный анализ игрового пространства античного мира и современности с точки зрения его образовательного значения. Новизна статьи заключается в выделении инновационной формы пайдейи, формирующей новый культурно-исторический тип человека играющего — *Nomo mobiludens*, и привлечении внимания исследователей к их изучению.

Ключевые слова: *игровое пространство, пайдейя, виртуальное пространство пайдейи, Ното mobiludens.*

В современном пространстве культуры игра присутствует во всех формах и сферах человеческой деятельности. Акцент на развлекательность культуры, мотивация получать от жизни только позитивные эмоции заставляют современника относиться к жизни, как игре, в качестве простейшего экзистенциального способа присутствия человека в бытии. Приобщая человека к социокультурной реальности, игра становится естественным средством воспитания человека, формирования его личностных характеристик и образа жизни.

Взгляд на своеобразие и специфику феномена игрового пространства античности в сравнении с предъявлением современного игрового действия позволяет вычлениить влияние игрового пространства на становление и развитие человека античности и современного человека в пространстве игры в новом культурном контексте постиндустриального информационного общества.

Мифологическое знание архаики указывает на игру как на форму существования жизни, в которой реальность соединяется с ирреальностью, логика с фантазмагорией, факт с фантастикой, что формирует выдуманный иллюзорный мир, воспринимаемый человеком с полным доверием как единственно верное знание. Аккумуляция практического опыта, выраженного трансцендентно в чувственно-конкретном и образно-метафорическом формате, создаёт картину мира, объясняющую как природу самого человека, так и окружающей среды. Э. Кассирер указывает, что благодаря игре фантазия приобретает форму, а содержание «растворяется в форме, материя бытия и событий растворяется в игре» [5, с. 164]. Игра через воспроизведение мифов в обрядово-ритуальной форме (культовом действии, ритуальном жертвоприношении, сакральной пляске) избавляет

человека от страха перед природой и становится технологией взаимодействия с непредсказуемыми стихийными силами. Обрядово-ритуальное бытие выступает моделью человеческих взаимоотношений в игровой форме и является способом познания мира, позволяющим постичь проблемы бытия через установление границ пространства и времени [13].

Синкретизм слова, танца, музыки и жеста, соединяясь в игре, обеспечивает экзистенцию свободы. Н. А. Бердяев отмечает: «Подлинная свобода есть выражение космического (в противоположность хаотическому) состояния вселенной, её иерархической гармонии, внутренней соединённости всех её частей» [4, с. 143].

Игра становится связующим элементом, видением человека себя в масштабах космоса, формой гармонизации со Вселенной. Сакральная деятельность в игровой форме приравнивается к мистическому священству, дарующему духовность и самосовершенствование. Поиск причины всех вещей и явлений мира реализуется в культовых состязаниях, объясняющих происхождение мира и человека, рода и Вселенной. Так зарождается философия, включающая в себя элементы игры-состязания. Состязание в форме диалога было направлено на установление истины, нахождение ответа, раскрытие тайн бытия: «Что есть жизнь?», «Где кончается земля?», «Как сменяются солнца и луна?», «Куда уходят времена года?» и т. д. По словам Й. Хёйзинги, «Игра-состязание в остроумии с подзадориванием друг друга каверзными вопросами занимала осязаемое место в греческой манере вести беседу» [13, с. 145].

Культурное пространство античного человека конструируется в игровых практиках как интеллектуальное, этическое, эстетическое, ком-

муникативное и творческое содержание, которое транслировалось и воспринималось новыми поколениями. Всё это способствовало восприятию игры как образовательного феномена, обладающего характеристиками пайдейи [12]. Первоначальное значение, перевод данного термина звучит как *país* — «ребёнок, воспитание, культура», указывая на необходимость вводить молодое поколение в социокультурные реалии времени через процесс обучения и воспитания.

Пайдейя в греческой культуре отображает не только процесс образования и воспитания, но и его результат — физическое и нравственное совершенство. Специалист по античной философии Ф. Х. Кессиди раскрывает смысл данного понятия через положение: «человек есть мера всех вещей»; сам акт культуры, созидающей и создающей нечто новое, неповторимое; духовная ценность, формирующая человека [6]. В работе «От мифа к Логосу» философ указывает на разумность и рациональность человека, мотивированного на активность и инициативу. Сочетание рационального знания с иррациональной верой, делают человека «исключительным существом» [7].

Ценность пайдейи заключена в утверждении прав человека на знание, интеллектуально, этически и эстетически формирующее совершенного человека, проживающего «наилучший образ жизни, прививающий душе добродетели, созерцательность и ясное понимание истинного предназначения человека» [8].

Постепенно сущность понятия «пайдейя» расширяется и фиксируется как непрерывный процесс, готовность к постоянному образованию и самообразованию, созиданию собственной личной культурной среды [11]. Пайдейя становится актом свободы, понимания своего невежества и отсюда стремления через познание самого себя, другого человека осмыслить и реконструировать окружающий мир. Пайдейя, сформированная идеей калокагатии, прививается в школе, палестре и гимнасии, воспитывая свободного гражданина. Тренировка духовного и телесного совершенства подстёгивалась мыслью стать лучше и достойнее.

Пайдейя — сознательно выбранный путь изменения, преобразования себя посредством постижения своей добродетели — «арете» (Платон), являющейся не только нравственным мерилom, но и разыгранной демонстрацией своих личных достоинств. Добродетель «арете» подталкивает человека прагматично выделиться из толпы, полу-

чая пользу и признание достоинств, известность в победной агональной жизнедеятельности.

Бытие, выстроенное на агональности, стремлении к превосходству над самим собой и своей собственной природой, заставляет человека жить играючи. «Беря на себя определённые роли, соблюдая или нарушая те или иные правила, человек одновременно как бы проживает разные жизни, он стремится к соперничеству, что негласно предусматривает состязание между людьми, сообществами, греческими полисами» [10, с. 7–8].

Функционально игровые состязания выступают актом социализации и интеграции людей конкретного культурного сообщества. Ведь именно в публичной стороне игрового пространства Древней Греции представитель полиса получает возможность показать себя в качестве самостоятельного, отдельного и уникального гражданина, соблюдающего и выполняющего законы и правила жизни. В своих сочинениях Платон игру определяет как «неизменное исполнение только одних законов, неизменное и вечное повторное их воспроизведение» [9, с. 623]. Философ отстаивает идею, что игра есть упорядочивание, соблюдение правил. Чем строже игры, тем законнее игра и полнота радости от неё. Чем постояннее и строже игровое действие, тем больше удовлетворения и веселья оно даёт человеку, делая его счастливым.

Агора (сакральная площадь для народного собрания), театрон становятся местом игрового пространства, где разыгрываются состязания, оцениваются будущие политики через превосходство в ораторском мастерстве. Философские и судебные диспуты, провозглашение декретов и установление правосудия, награждения и поощрения лучших, театрализованные песнопения и выступление поэтов, жонглёров, фокусников и гладиаторов — всё поддерживается игровым агонem. Игровое пространство становится «местом сильнейшего и жесточайшего спора, в котором каждый должен был убедительно отличить себя от всех других выдающимся деянием, словом или достижением, доказав, что именно он живёт как один из лучших» [1, с. 55]. Постепенно места игрищ (театрон или агора) идентифицируются с идеей демократии (народовластия).

Сократ, Платон, Цицерон, Сенека и другие философы античного мира отмечают воспитательный потенциал игры, обладающий прогностическим функционалом. В их трудах прослеживается мысль, что игра существует ради отдохновения, желания престижа и стремления к власти. Ведь

недаром, чтобы завоевать уважение и любовь электората, римская аристократия имела в своём арсенале более пятидесяти сознательно организованных праздников, основанных на игровых формах, где можно было привлечь к себе внимание, вычленив себя из толпы.

Античная пайдейя выступает как некое структурное единство — «синусии», основанное на взаимодействии молодых людей с представителями старших поколений, взаимовлияющих и развивающих друг друга. Игровое начало зарождает научное знание, формирующееся в словесной и числовой игре. В калейдоскопе аксиом, теоретических положений, противоборстве числовых доказательств развивается математика. «В игре состоялись определение окружности Земли, сделанное перипатетиком Дикеархом, пифагорейские космогонии, изобретённая Эратосфеном система меридианов и параллелей, родились такие разнообразные науки: геология, география, зоология, ботаника, медицина, физика, химия, механика, гидростатика, акустика и многое другое» [14].

Игровое пространство римской культуры, поддерживается рациональностью действий, демонстрирует ценность и значимость власти, подчёркивает довольство, престиж и гедонистические устремления. Патриотизм, являясь высшей ценностью римлянина, заставляет преклоняться и обожествлять Рим, разыгрывая данные смыслы в праздничных мероприятиях, включающих в себя соревнования, религиозные и политические события. Большинство граждан Рима предпочитают простые и понятные зрелищные праздники, вышедшие из земледельческих обрядов. Каждый предмет быта получает покровительство конкретного бога, наделяющего его душой, поэтому основной жизненный успех римляне связывали с преподнесением конкретных даров богам, гарантирующим достойную жизнь и помощь материального мира.

Экзистенциал римской культуры держится на бинарном конфликте между пониманием неизбежности смерти (многочисленные войны, обесценивание человеческой жизни) и желанием продолжения жизни. Гладиаторский бой становится формой изображения и постижения смерти. Формой, демонстрирующей смерть, передающей возможность пережить страх и ужас агонии умирающего, обеспечивающий зрителю реальность продолжения его в бытии, через приятие игрового начала праздничного мероприятия. Гладиаторская арена становится местом, соединяющим частный

(ритуальный, развлекательный) и общественный факты, формирующие ценность воинской доблести, волю к победе, пренебрежение к боли и смерти. Борьба-агон, риск, вера в физическую силу и одновременно в фортуна типичны для римского мира, где игровое начало постоянно присутствовало в различных формах его бытия.

Итак, игровое пространство античности реализует социализирующий, интегрирующий и воспитательный функционал культуры, формируя уникального, самобытного гражданина полиса, живущего по установленным нормам и законам своего времени. Пайдейя, как непрерывный процесс самосовершенствования, способствует пониманию и установлению своего отношения к миру, себе и другому, где коммуникационный потенциал игры позволяет взаимодействовать как с самим собой (познай самого себя), так и с миром (стремление к гармонии с ним), социумом. А компенсаторная функция игры не только восстанавливает жизненную энергию человека, являясь фактом психологической разгрузки, но и гармонизирует физические и духовные силы человека античного мира.

Современная игра же, как и в античности, остаётся формой индивидуализации, социализации и инкультурации человека. Но меняются её целеполагание, мотивация и технологии реализации. Как и человек античности, современный человек готов к постоянному самообразованию, самосовершенствованию, но он мотивирован не духовными, этическими и эстетическими добродетелями, а практическим желанием освоить поливариантные стратегии и технологии жизни, базируемые на меркантилизме. Современное общество нивелирует физический и интеллектуальный потенциал современника, заменяя его компетентным специалистом. А недостающие по жизни чувства, эмоции и возможности своей самореализации и самопрезентации человек компенсирует в игре. В силу этого агональный характер игры приобретает другой, более приземлённый смысл. Если агональный игровой потенциал античности обеспечивал потребность в личной трансформации человека, свободе и всесильности, что делает человека подобным Богу, рождая, по словам Й. Хейзинги — *Homo Ludens*, то современные игры имеют иную, подчас множественную мотивировку. Во-первых, фактор агон фактически утратил своё соревновательное начало во многих игровых практиках, заменив акт личного участия на статус зрителя, болельщика, испытывающего тот же накал эмо-

ций и страстей, а то и больше, чем при личном участии. Агональные спортивные игры сегодня популярны не столько своей состязательностью, сколько в качестве массового зрелища и развлечения, факта спортивных ставок (тотализатор), прибыльного бизнеса (профессиональные спортсмены, экипировка, рекламный продукт). Происходит деконструкция смысла игровых практик, чья ритуальная и агональная сущность выхолащивается и заменяется эффектом внешнего присутствия в качестве наблюдателя, зрителя и т. д.

Во-вторых, в агональных играх современник утверждает себя, самоидентифицируется и устанавливает своё преимущество над другим, чаще всего не соблюдая (как в античности), а нарушая установленные правила, выбирая нестандартный ход, запрещённое действие, гарантирующее решение игровых задач, приводящих к победному результату. Мотив игры состоит не в том, чтобы продемонстрировать свои личные достоинства, а в том, чтобы выиграть любой ценой.

Современное игровое пространство вводит новый формат игровой коммуникации. Если античные игры прививали и воспитывали традиционные формы общения, устанавливая эмоционально-личностные контакты всех присутствующих в игре (участников, зрителей, организаторов), то современная игровая коммуникация зачастую замещается взаимодействием между игроком и виртуальным интеллектом, машиной, гаджетом, виртуальной средой. Данная коммуникация, являясь симуляцией, образует вымышленный и воображаемый мир, в котором взрослый человек проживает «не использованные, упущенные факторы и возможности жизни», а ребёнок «примеривает» ещё не знакомые, не испробованные ситуации.

«Гуляя» по сайтам, современник удовлетворяет извечную тягу к новизне, впечатлениям, смене обстоятельств и ситуаций. Он вживается в двойственность пространства (столь характерную для игровых ситуаций), когда всё происходящее воспринимается одновременно реально-нереальным. Личное общение всё больше замещается виртуальным контентом, публикацией, обладающей естественной способностью к тиражированию (твитнуть, рассказать друзьям, поделиться в группе картинкой, фотографией, личной историей и т. д.). Всё это приводит к созданию новых технообразов — моделей виртуального бытия. Достаточно вспомнить популярность мема (с англ. — *meme*) — единицы культурной информации, в чьём образе соединяется идея, символ или образ действия, мгновенно

тиражируемые в виртуальной среде от человека к человеку. Данный технообраз воспринимается человеком в качестве стереотипа, без осмысления и постижения причин и следствий, как данность, создающая в совокупности само бытие. Феноменальной особенностью мема становится не только привлечение внимания к какому-либо событию или явлению, но сглаживание напряжённого восприятия произошедшей ситуации, демонстрация её как несерьёзной, шутовской игры. Через символическую языковую игру, виртуальный образ создаётся новый культурный текст, в котором яркие, ироничные афоризмы, подкреплённые «прикольной» картинкой, видеосюжетом, обыгрывают и упрощают проблему, придавая ей релаксационный статус. Мем становится оценочно-смысловым кодом, соединяющим в себе мифическую реальную практику и фантазмагорическую символику, понятную и принимаемую всеми, не требующую специального критического осмысления, что помогает человеку самоутвердиться, забыв о страхах, фобиях и проблемах.

Виртуальное игровое пространство становится современной пайдеей, где человек самосовершенствуется, стремясь создать лучшего себя через обретение и наработку столь необходимых ему знаний для жизненного успеха и признания. Достаточно вспомнить огромное количество образовательных порталов — «Просвещение», «Смартия», «Интуит», «Постнаука», «Киберленинка», InternetUrok и других, позволяющих самостоятельно получать любые виды знания, от обыденного до профессионального. Виртуальная образовательная среда готова одновременно обучать на нескольких образовательных площадках человека, независимо от пола и возраста, ему не нужно покидать дом, есть возможность самостоятельно планировать время, интенсивность и формат изучаемого курса.

Большое количество ссылок на образовательные ресурсы, тематическое разделение материала по отдельным каталогам, огромная база данных энциклопедий, справочников, словарей значительно упрощают временной поиск необходимой информации, но требуют осознанного представления, какого рода и зачем необходимо то или иное знание, чтобы его рационально использовать. Безусловно, современные образовательные информационные технологии стимулируют познавательный интерес к любому феномену, придавая учебной деятельности творческий, проблемно-деятельностный характер через включение деловых, имитационных, моделирующих и других типов игр. Данное

игровое взаимодействие зачастую основано на противопоставлении интересов участников-игроков и держится на имитационном эксперименте, позволяющем создать личную импровизацию, ведущую к самообучению и самоорганизации.

Современник, в отличие от представителя античности (ценящего знание ради знания; готового кропотливо и усердно трудиться в постижении последнего), гедонистически настроенный на жизнь, стремится получать позитивные эмоции без лишних физических и эмоциональных затрат и в образовательном процессе. Так, появляются новые образовательно-воспитательные технологии, соединяющие развлечение и учение, традиционность и инновационность, реальность и ирреальность.

Современное игровое пространство конструирует новые формы досуга, такие как антикафе, коворкинг, квесты, публичные виртуальные пространства, позволяющие не только провести время, но и полемически найти совместно истину в отстаивании личных взглядов, позиций, технологий решения проблем. Комфортная демократичная среда, свободный доступ в Интернет, возможность самостоятельно выбрать разнообразные занятия для досуга (атрибуты, вещи, книги, настольные игры, пишущие и рисовальные принадлежности, клубы по интересам, печенье и чай) — всё предоставляется бесплатно, кроме времени, и становится публичными пространствами для коммуникации, но в виртуальном мире (специально организованном искусственном пространстве), таком, например, как ежегодный фестиваль чтения «Библионочь», акция «Ночь в музее», проекты «Антибиблиотека», «Антикафе» и др. Функционал подобных мероприятий нацелен на развитие творческого начала в человеке с совмещением развлекательной, релаксационной атмосферы, созданием особого игрового культурного пространства, предполагающего поиск новых способов, форм хранения, накопления и передачи информации. Безусловно, приставка «анти» сознательно отделяет традиционные образовательные центры (театры, музеи, библиотеки, кинотеатры и кафетерии) от данного формата досуга, привлекая своим нестандартным, эпатажным подходом, карнавално-гротескным шоу. Происходит деконструкция, переосмысление важности и ценности знания, трансформация технологий его предъявления с учётом особенностей предпочтения современника. Подчёркивается общедоступность содержательной, ценовой, практично-бытовой направленности тиражируемого знания, что создаёт сопричастность

реального включения любого участника в разрываемом акте бытия.

Всё это позволяет говорить о том, что кроме формирования нового исторического типа пайдейи, происходит деконструкция классического *Homo Ludens*, играющего по строгим правилам и в реальном пространстве, и констатировать возникновение нового человека играющего — *Homo mobiludens*, зависимо от умных приспособлений (гаджетов, мобильных дивайсов и др.), играющего часто по своим правилам в виртуальном пространстве, которое становится для него упрощённой, сублимированной формой реальной жизни [2].

Современные исследователи активно изучают и оценивают последствия влияния компьютерных виртуальных технологий на процесс образования человека (Дж. П. Барлоу, Д. В. Галкин, В. И. Егоров, М. Кастельс, Т. В. Лугуценко, Е. А. Пальцева, К. П. Шевцов, А. Н. Фортунатов, А. В. Юхвид и др.), фиксируя как положительные, так и отрицательные следствия. Комплексный анализ вышечисленных авторов позволяет вычлени следующие аспекты воздействия на человека виртуальных технологий, благодаря которым происходит деконструкция игрового пространства и человека играющего по сравнению с античностью.

Конструирование образовательного игрового контента предполагает компиляцию знания из различных источников, что расширяет возможности сделать самостоятельные выводы при сравнении полученных данных, позитивно влияя на мировосприятие современника, а античный формат знания поддерживался единственно авторитетным мнением, создающим единообразие понимания и трансляции знания.

Наглядная и доступная виртуальная картинка, использование анимации делает учебный, познавательный процесс визуально репрезентативным, понятным, «живым» и реальным, благодаря возможности внедрения ученика в качестве героя-игрока, самостоятельно принимающего решения и мгновенно получающего результат, с возможностью его многократного закрепления, исправления или трансформации с учётом временной изменчивости. Современник самостоятельно выбирает из предложенных вариантов тот способ, модель или образ действия, по его мнению, соответствующий его потребностям. Античное игровое знание, выстроенное на подражании совершенным героям, богам, передавало идею или образ, невозможный к изменению, что создавало единообразие образовательной цели.

Учебная информационная игровая среда имеет и недостатки, так как нередко разные ссылки выдают противоречивую информацию об одном и том же явлении, феномене или человеке. Современнику самостоятельно приходится вычлнять и выбирать тот необходимый контент, который актуален для него на данный момент.

Локальные и глобальные образовательные среды подчас отвлекают своими виртуальными ресурсами (возможностью вжиться в образ персонажа, яркостью и динамичностью анимационной картинки, закруткой сюжетной линии и т. д.), всплывающими дополнительными окнами, таргетенговой рекламой, нивелируя реальный образовательный потенциал виртуальной среды, растворяя его в ирреальных релаксационных мирах.

Отсутствие межличностного общения, замена его виртуальной видеосвязью, перепиской в чате ведут к потере навыка речевой коммуникации, что значительно изменяет всю культурную реальность современности.

Вышеизложенный материал позволяет утверждать, что если человек античности — Homo Ludens в игровом экзистенциальном пространстве создаёт свою пайдею (непрерывный процесс самосовершенствования), выстроенную на идее калокагии, через совершенство души и тела настраивающее человека на самостоятельность, готовность решать

проблемы и вызовы времени в соответствии с правилами, традициями и культурными интересами полисного общества, то современное игровое пространство позволяет Homo mobiludens виртуально «присутствовать» в жизни, разыгрывая некий спектакль, демонстрирующий лучшие личностные качества и достижения. В игровом виртуальном пространстве он обнаруживает и закрепляет собственное понимание мира, жизни и себя, удовлетворяя свои насущные антропологические потребности в свободе, творчестве, коммуникации через привнесение собственного смысла в осознание личностных перспектив в этом неустойчивом играющем мире.

Всё сказанное даёт возможность особо подчеркнуть, что сегодня, на наш взгляд, формируется *новая культурно-историческая форма пайдеи*, для которой технический потенциал даёт неограниченные возможности и свободу выбора имеющегося в наличии знания, необходимого для реализации потребностей и личностных желаний человека, форсайта и трансгрессии его бытия [3]. Следует также привлечь внимание учёных к изучению нового культурно-исторического типа человека играющего — Homo mobiludens и новой исторической формы пайдеи, её культурно-содержательного и ценностного наполнения.

Список литературы

1. Арндт, Х. А. Vita activa, или О деятельной жизни / Х. А. Арндт ; пер. с нем. и англ. В. В. Бибикина ; под ред. Д. М. Носова. — СПб. : Алетей, 2000. — 437 с.
2. Беляева, Л. А. «Человек играющий» в культуре постмодерна / Л. А. Беляева, О. Н. Новикова // Идеи и идеалы. — 2018. — № 3, т. 2. — С. 82–95.
3. Беляева, Л. А. Игра как форсайт-технология и её значение для бытия человека в культуре постмодерна / Л. А. Беляева, О. Н. Новикова // Социум и власть. — 2018. — № 3 (71). — С. 112–118.
4. Бердяев, Н. А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека : монография / Н. А. Бердяев. — Харьков : Фолио М : АСТ, 2002. — 688 с.
5. Кассирер, Э. Философия символических форм / Э. Кассирер // Мифологическое мышление : словарь. — М. ; СПб. : Университет. кн., 2001. — 280 с.
6. Кессиди, Ф. К. К истокам греческой мысли / Ф. К. Кессиди. — СПб. : Алетей, 2001. — 278 с.
7. Кессиди, Ф. К. От мифа к логосу: становление греческой философии / Ф. К. Кессиди. — 2-е изд., испр., доп. — СПб. : Алетей, 2003. — 360 с.
8. Колесников, А. С. Paideia в эпоху постпросвещения / А. С. Колесников // Вестн. СПбГУ. Философия и конфликтология. — 2013. — № 3. — URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/paideia-v-epohu-postprosvescheniya>
9. Лосев, А. Ф. История античной эстетики : в 8 т. Т. 2 : Софисты. Сократ. Платон / А. Ф. Лосев. — Фолио ; АСТ, 2000. — 848 с.
10. Новикова, О. Н. Игровые практики и конструирование идентичностей : монография / О. Н. Новикова. — Екатеринбург : Урал. гос. лесотехн. ун-т, 2016. — 131 с.

11. Пайдейя. Из истории европейской культуры : лекция Сергея Аверинцева в МГУ, 1989 г. Из архива Е. Тесленко. — URL: http://www.polit.ru/article/2009/02/05/videon_aver/
12. Уемлянина, Е. С. Пайдейя как образование личности : дис. ... канд. филос. наук / Е. С. Уемлянина. — Архангельск, 2002. — 161 с.
13. Хейзинга, Й. Homo Ludens. Статьи по истории культуры / Й. Хейзинга. — М. : Прогресс-Традиция, 1997. — 416 с.
14. Хотинская, Г. А. Игра как феномен культуры в культурологических и семиотических описаниях / Г. А. Хотинская // Оптимальные коммуникации. — URL: <http://http://jarki.ru/wpress/2011/10/20/2769/>

Сведения об авторе

Новикова Оксана Николаевна — кандидат педагогических наук, доцент, заведующая кафедрой социально-гуманитарных дисциплин, Уральский государственный лесотехнический университет. Екатеринбург, Россия. oksnovi@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 2 (424).
Philosophy Sciences. Iss. 51. Pp. 66–73.*

DECONSTRUCTION OF THE CULTURAL PLAYING SPACE: FROM PAIDEIA TO HOMO MOBILUDENS

O.N. Novikova

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

The purpose of the article is a comparative analysis of the playing space of the ancient world and modernity in terms of its educational value. Greek paideia, permeated by the idea of kalokagathia, formed the cultural and historical playing space that motivated the citizen of antiquity to be ready for permanent education and self-education, creating their own personal cultural environment built on agonality. Modern playing space also remains a form of individualization, socialization and inculturation of a person, however, goal setting, motives and technologies of game interaction, updated with pragmatic rationality, are changing. The novelty of the article is to draw attention to the new cultural and historical form of paideia, based on technical potential, giving freedom and unlimited possibilities to the contemporary to realize personal needs, foresight and the transgression of being, which forms a new cultural-historical type of homo ludens — Homo mobiludens.

Keywords: *playing space, paideia, virtual space of paideia, Homo mobiludens.*

References

1. Arendt X. A. *Vita activa, ili O deyatel'noy zhizni* [Vita activa, or Active life]. St. Petersburg, 2000. 437 p. (In Russ.).
2. Belyayeva L.A., Novikova O.N. «Chelovek igrayushchiy» v kulture postmoderna [«Man playing» in post-modern culture]. *Idei i ideally* [Ideas and ideals], 2018, no. 3, vol. 2, pp. 82–95. (In Russ.).
3. Belyayeva L.A., Novikova O.N. Igra kak foresayt-tehnologiya i yeyo znacheniye dlya bytiya cheloveka v kul'ture postmoderna [Game as a foresight technology and its significance for human existence in postmodern culture]. *Sotsium i vlast'* [Society and power], 2018, no. 3 (71), pp. 112–118. (In Russ.).
4. Berdyayev N.A. *Smysl tvorchestva. Opyt opravdaniya cheloveka* [The meaning of creativity. The experience of justification of man]. Kharkov, 2002. 688 p. (In Russ.).
5. Kassirer E. *Filosofiya simvolicheskikh form* [Philosophy of symbolic forms]. *Mifologicheskoye myshleniye* [Mythological thinking: dictionary]. St. Petersburg, 2001. 280 p. (In Russ.).
6. Kessidi F.K. *K istokam grecheskoy mysli* [To the origins of Greek thought]. St. Petersburg, 2001. 278 p. (In Russ.).
7. Kessidi F.K. *Ot mifa k logosu: stanovleniye grecheskoy filosofii* [From myth to logos: the Formation of Greek philosophy]. St Petersburg, 2003. 360 p. (In Russ.).
8. Kolesnikov A.S. Paideia v epokhu postprosveshcheniya [Paideia in the post-enlightenment era]. *Vestnik SPbGU. Filosofiya i konfliktologiya* [Vestnik St. Petersburg University. Philosophy and conflict studies], 2013,

no. 3. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/paideia-v-epohu-postprosvescheniya>, accessed 25.02.2019. (In Russ.).

9. Losev A.F. *Istoriya antichnoy estetiki v 8 tomakh. Tom 2. Sofisty. Sokrat. Platon* [History of ancient aesthetics in 8 volumes. Vol. 2. Sophists. Socrates. Platon]. Moscow, 2000. 848 p. (In Russ.).

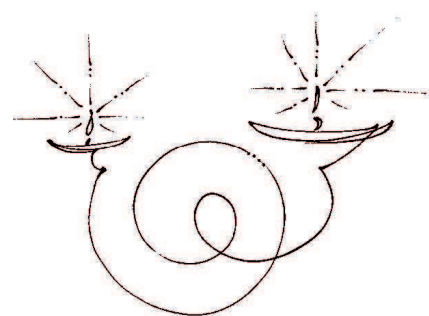
10. Novikova O.N. *Igrovyye praktiki i konstruirovaniye identichnostey* [Game practices and construction of identities]. Yekaterinburg, 2016. 131 p. (In Russ.).

11. Paydeyya. *Iz istorii evropeyskoy kultury. Lektsiya Sergeya Averintseva v MGU, 1989. Iz arkhiva E. Teslenko* [Paideia. From the history of European culture. Lecture of Sergei Averintsev at MSU, 1989. From the archive of E. Teslenko]. Available at: http://www.polit.ru/article/2009/02/05/videon_aver/ accessed 25.02.2019. (In Russ.).

12. Uemlyanina E.S. *Paydeyya kak obrazovaniye lichnosti* [Paideia as education of personality. Thesis]. Arkhangelsk, 2002. 161 p. (In Russ.).

13. Kheyzinga Y. *Homo Ludens; Statyi po istorii kul'tury* [Homo Ludens; Articles on the history of culture]. Moscow, 1997. 416 p. (In Russ.).

14. Khotinskaya G.A. *Igra kak fenomen kul'tury v kul'turologicheskikh i semioticheskikh opisaniyakh* [Game as a phenomenon of culture in cultural and semantic descriptions]. *Optimal'nyye kommunikatsii* [Optimal communications]. Available at: <http://jarki.ru/wpress/2011/10/20/2769/> accessed 25.02.2019. (In Russ.).



*Вестник Челябинского государственного университета. 2019. № 2 (424).
Философские науки. Вып. 51. С. 74–77.*

УДК 1:14
ББК 87.6

DOI 10.24411/1994-2796-2019-10211

К ВОПРОСУ О ТВОРЧЕСКОМ РАЗВИТИИ ФОРМАЦИОННОЙ ТЕОРИИ

Б. А. Архипов

Омский государственный университет путей сообщения, Омск, Россия

Показано, что при любом действительно творческом развитии формационной теории она, как социально-философская по своему статусу и диалектико-материалистическая по характеру, сохраняет матрицу основных положений состава и структуры. И любые отступления от этих её основ неизбежно приводят к теоретическим и тесно связанным с ними практическим ошибкам.

Ключевые слова: *общество, общественно-экономическая формация, развитие, диалектика.*

В. К. Нусратуллин в статье «Дальнейшее формационное будущее экономики и общества», характеризуя современную российскую правящую элиту, отмечает, что она «...практически озабочена единственной проблемой, как выгоднее продать богатство родного отечества» [4. С. 12].

Коммунистов же, которые предлагают дожидаться взрывания новой социалистической революции, не волнует, по мнению В. К. Нусратуллина, что страна при этом «...опять будет ввергнута в пучину хаоса и беспорядков» [Там же].

Наши либералы, выступающие за ослабление административной власти в регулировании экономики, способствуют, в конечном счёте, «ускоренному развалу страны» [Там же].

В. К. Нусратуллин предлагает «третий путь» выхода из сложившейся и, казалось бы, безвыходной ситуации, в которой оказалась наша страна. При этом он всецело полагается на чёткое представление всех членов общества и мирового сообщества относительно того, какое общество и экономику им необходимо строить, а также на то, что каждый «осознаёт своё место в обществе и как личность, и как класс». И в результате все «дружно возьмётся за “ремонт” нашего общего дома». Само

собой разумеется, что такое строительство общества и экономики будет протекать «без всяких кровавых революций». Причём процесс выхода из сложившихся условий загнивания экономики и общества будет протекать поэтапно, то есть относительно длительное время, позволяющее всем социальным слоям общества естественным образом приспособиться к переменам [См.: 4. С. 12].

Возможна ли такая описанная В. К. Нусратуллин идиллическая картина развития классового общества и его экономики в принципе? Теоретически возможна, если речь идёт о внутреннем качественном преобразовании данного общества, а не о его замене более высокой социально-экономической системой. Но практически даже в этом случае едва ли удастся избежать эксцессов. Впрочем, здесь их можно рассматривать как неизбежные уклоны на местах. Не идиллия, но в целом мирный процесс преобразования общества.

Коммунисты же, которых пытается критиковать В. К. Нусратуллин, речь ведут, естественно, о смене капитализма коммунизмом, то есть не о том, о чём размышляет критик, не о реформировании капитализма, а о его революционной замене более высоким типом общества. И не факт, что при этом

страна «опять будет ввергнута в пучину хаоса и беспорядков», так как нынешние революционеры хорошо понимают несвоевременность революции в данный исторический момент. Поэтому российские коммунисты в большинстве своём выступают за то, чтобы не просто дать возможность социалистической революции вырваться в недрах капиталистического общества, но и активно этому вызреванию социализма в лоне капитализма содействовать, в том числе и развитием общественного сознания.

В то же время они исходят из того, что развитие общества есть естественно-исторический процесс, протекающий независимо от воли и сознания людей. Однако независимость и объективность данного процесса не означают, что сознание не играет в нём никакой роли. Ему не только всегда принадлежит та или иная обусловленная объективным ходом событий вполне определённая роль, но и бывают моменты, когда эта его роль становится главной.

Так, например, учёт соотношения объективных и субъективных факторов развития приобретает особое значение в так называемых точках бифуркации, то есть в моменты, когда общество в результате постепенных количественных подвижек вплотную подходит к границе меры одного из своих качеств. При этом объективные факторы, как бы исполнив свою роль, отходят на задний план, а на передний план выдвигаются и начинают играть ведущую роль факторы субъективные.

Вопрос лишь в том, об изменении какого из качеств общества идёт при этом речь. Если имеется в виду основное качество общества, то все другие его качества по отношению к первому (основному) есть лишь его количественные параметры. И общественному сознанию, для того чтобы обрести в отношении данного качества ведущую роль, необходимо предварительно исполнить аналогичные роли по отношению ко всем неосновным качествам общества и самому достичь тем самым необходимого уровня развития.

Если же имеется в виду одно из неосновных качеств общества, которое самим объективным ходом развития актуализировано и подлежит изменению, то по отношению к нему общественное сознание вполне может находиться на надлежащем уровне развития и играть ведущую роль. Именно такую ситуацию, на наш взгляд, и рассматривает В. К. Нусратуллин.

С точки зрения же коммунистов, заточенных на основное качество общества, такое возрастание

значения общественного сознания хотя и существенно, но решающего значения для достижения их цели не имеет.

Так что коммунисты и В. К. Нусратуллин, находясь на разных уровнях сущностного анализа общества, ведут как бы параллельные исследования и не пересекаются, двигаясь в одном и том же направлении. Для критики ими друг друга, казалось бы, нет оснований. Отличие лишь в том, что коммунисты это сознают, тогда как их критик полагает, что те в теоретическом плане отстали, держатся марксистских догм, творчески формационную теорию не развивают и поэтому текущей ситуации не понимают.

Либералы же не учитывают специфики развития капитализма в России, которая вынуждена бороться с «монополизмом» своей самой суровой по условиям хозяйствования географической среды в мире, административными методами перераспределяя существенную часть прибыли как между отраслями, так и между социальными группами общества. И в этом отношении критика их позиции В. К. Нусратуллиным нам представляется справедливой.

Хотя, с другой стороны, либералы правильно отражают саму суть капитализма, ориентированного на минимизацию расходов общества, не связанных с получением прибыли капиталистическими собственниками. Однако безусловное следование либеральному принципу было возможно только на первой стадии развития капитализма — в эпоху свободной конкуренции. Более же развитые, следовательно, и более сложные стадии развития капитализма (монополистическая и предстоящая капитализму постмонополистическая) уже в той или иной мере необходимо (объективно) предполагают регулирующее воздействие со стороны общества. Последовательное проведение в жизнь данного принципа в наше время способно разрушить не только российское, но и любое другое конкретное капиталистическое общество, в котором принцип либерализма уравновешен принципом социально ответственного общества. Вот только объективно обусловленная степень социальности общества в разных капиталистических странах разная. В странах Запада она наименьшая, в России — наибольшая. Российские либералы либо этого не понимают, либо находятся под обаянием буржуазии Запада, которой выгодно понижение уровня социального государства в России.

Но не во всём теоретическая позиция В. К. Нусратуллина представляется нам либо позитивной,

либо безобидной. Выступая от имени формационной теории, необходимо, на наш взгляд, в первую очередь хорошо знать, понимать и строго держаться её основ. Иначе можно незаметно для себя самого уклониться от намечаемой ими путеводной нити исследования. Что и случилось, как нам представляется, с В. К. Нусратуллиным.

Несколько легко относясь к основам формационной теории и, как следствие, скользя по поверхности явлений, критик при этом убеждён в том, что углубился в социально-философскую область анализа настолько, что может корректировать основания данной теории.

Так, например, отметив ряд недостатков формационного подхода к анализу общества (удачно или нет — отдельный вопрос), он останавливается на главном из них: «В чём главный просчёт данного подхода в оценке исторических событий? Он состоит в ошибочности положения о конечности развития капиталистического способа производства..., в то время как мы наблюдаем, по крайней мере, уже с 1917 г. формационное ветвление обществ цивилизационного развития» [4. С. 13]. И далее приводит развёрнутую схему «формационного ветвления» стран мира в их историческом развитии, где первобытную формацию сменяет рабовладельческая формация, рабовладельческую — феодальная, а последняя разветвляется на капиталистическую и социалистическую. Капиталистическая формация в свою очередь разветвляется на капиталистическую, империалистическую и социально ориентированную формацию. Социалистическая формация — на социалистическую, реставрированную капиталистическую и социалистическую с рыночным лицом. Наконец, социально ориентированная ветвь капиталистической формации и ветвь социалистической формации с рыночным лицом замыкаются на социально ориентированную формацию с рыночной экономикой [См.: 4. С. 14].

Несмотря на большое количество сконструированных В. К. Нусратуллиным «формаций», размывающих само понятие формации как типа общества, в ней, тем не менее, просматривается основная линия развития. Она, по мнению автора, выглядит так: от первобытного общества к рабовладельческому, от последнего к феодальному, а от феодального к вершине человеческой цивилизации вообще — капиталистическому обществу.

Что касается формационных «ветвлений», затемняющих суть приведённой исследователем схемы, то под ними, на наш взгляд, скрываются пройденные капиталистической формацией эта-

пы развития: капитализм свободной конкуренции (XVI–XIX вв.) и монополистический капитализм (XX в.).

Под обществом же, к которому ведут все формационные «ветвления» и которое автор назвал социально ориентированной формацией с рыночной экономикой, выступает, как нам представляется, третий этап в развитии капитализма — постмонополистический капитализм, или капитализм развитой свободной конкуренции. И мы полагаем, что мировая система капитализма в настоящее время находится в стадии перехода к этому последнему в своей истории этапу развития.

Относительно социализма лишь заметим, что он был и в то же самое время не был. Он был, потому что мы его действительно строили. И его не было, потому что мы его так и не построили. Поэтому рассматривать социализм (коммунизм) как состоявшуюся в истории формацию не приходится. Как не приходится и делать вывод о несостоятельности социализма. Забегания вперёд в истории не редки. Тот же капитализм утвердился в мире не с первой попытки. А и всего-то требовалось сменить одну форму частной собственности на другую. Тогда как в случае с социализмом речь идёт о более глубоком изменении общества — о замене частной собственности общественной.

Более подробно о том, насколько глубоко роет крот истории, пока не окрепнет и не окажется «в состоянии толкнуть земную кору, чтобы она раздалась и перестала отделять его от солнца» [3. С. 567] социализма, смотрите в нашей статье «К определению стадии заката общественной системы» [2].

Наконец заметим, что общественно-экономические формации хотя и реализуются через конкретные общества (английское, российское, китайское и т. д.), но непосредственно относятся не к ним, а к мировому целому, к достигнутому человечеством уровню развития. От этого уровня и зависит, в конечном счёте, успех или неуспех строительства нового общества в отдельных странах-первопроходцах.

Возвышаясь к абстракциям социально-философской формационной теории, мы обнаружим, что человечество реально знает всего лишь две формации — первобытнообщинную и частнособственническую, включающую рабовладельческую, феодальную и капиталистическую формации в качестве своих этапов развития. Подробнее об этом смотрите в нашей статье «Частнособственническая общественно-экономическая формация» [1].

К тому же частнособственническая общественно-экономическая формация не завершила своего развития. Из чего вытекает, что человечество ещё не развернуло свою историю настолько, чтобы можно было сделать вывод о том, что частнособственническая формация и есть конечная точка маршрута его прогрессивного развития. Зато пред-

положение о возрождении на новом, качественно более высоком уровне развития общества формации, основанной на отношениях общей собственности, не противоречит законам развития. Вот она-то, как мы полагаем, и будет «концом истории», если он вообще возможен.

Список литературы

1. Архипов, Б. А. Частнособственническая общественно-экономическая формация / Б. А. Архипов // Омский науч. вестн. Сер. Общество. История. Современность. — 2012. — № 1 (105). — С. 89–92.
2. Архипов, Б. А. К определению стадии заката общественной системы / Б. А. Архипов // Вестн. Челябинского гос. ун-та. — 2016. — № 5 (387). Филос. науки. Вып. 40. — С. 19–23.
3. Гегель, Г. Ф. Лекции по истории философии. Кн. третья / Г. Ф. Гегель. — СПб. : Наука, 1994. — 582 с.
4. Нусратуллин, В. К. Дальнейшее формационное будущее экономики и общества / В. К. Нусратуллин // Экон. науки. — 2013. — № 100. — С. 11–20.

Сведения об авторе

Архипов Борис Алексеевич — кандидат философских наук, доцент кафедры истории, философии и культурологии, Омский государственный университет путей сообщения. Омск, Россия. boriarkhipo@yandex.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 2 (424).
Philosophy Sciences. Iss. 51. Pp. 74–77.*

TO THE QUESTION OF CREATIVE DEVELOPMENT FORMATIONAL THEORY

B.A. Arkhipov

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

It is shown that at any really creative development of the formation theory it, as socio-philosophical in its status and dialectical-materialistic in nature, retains the matrix of the main provisions of the composition and structure. And any deviation from these foundations inevitably leads to theoretical and closely related practical errors.

Keywords: *society, socio-economic formation, development, dialectics.*

References

1. Arkhipov B.A. Chastnosobstvennicheskaya obshchestvenno-ekonomicheskaya formatsiya [Private property socio-economic formation]. *Omskiy nauchnyy vestnik. Seriya Obshchestvo. Istoriya. Sovremennost'* [Omsk Scientific Bulletin. Series Society. History. Modernity], 2012, no. 1 (105), pp. 89–92. (In Russ.).
2. Arkhipov B.A. K opredeleniyu stadii zakata obshchestvennoy sistemy [To determine the stage of decline of the social system]. *Vestnik Cheliabinskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Chelyabinsk state University], 2016, no. 5 (387), Philosophical science, issue 40, pp. 19–23. (In Russ.).
3. Gegel' G.F. *Lektsii po istorii filosofii. Kniga tret'ia* [Lectures on the history of philosophy. Book three]. St. Petersburg, Science Publ., 1994. 582 p. (In Russ.).
4. Nusratullin V.K. Dal'neysheye formatsionnoye budushcheye ekonomiki i obshchestva [Further formational future of economy and society]. *Ekonomicheskkiye nauki* [Economics], 2013, no. 100, pp. 11–20. (In Russ.).

ФОРМАЛЬНАЯ ЛОГИКА — БЛАГАЯ ВЕСТЬ АНТИЧНОСТИ, ИЛИ О ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДПОСЫЛКАХ ФОРМАЛЬНОЙ ЛОГИКИ

У. В. Добронравова

Омский автобронетанковый инженерный институт, Омск, Россия

Показано, что возникновение формальной логики в античности обуславливалось проблемами философско-антропологического характера и позволяло ответить на вопросы о существовании бытия, истины, свободы мысли, возможности понимания между людьми, о критериях нравственности и справедливости. Указанные вопросы непосредственно связаны с проблемами сущности человека, общественного устройства и общего положения человечества в мире.

Ключевые слова: *формальная логика, философская антропология, античная философия, закон противоречия, истина, тождество, справедливость.*

Актуальность данной статьи, на наш взгляд, обусловлена непрерывающимся в философии поиском связи между мышлением и поведением человека. Традиционно считается, что формальная логика именно «формальна», то есть не имеет отношения к содержанию мышления, а только к выражению его результатов. Но если логика бессодержательна, какой в ней смысл и какое значение она несёт? Неужели она потеряла функцию действенного «органа» и ей осталась лишь роль изошрённой игры для ограниченного круга интеллектуалов? В современных российских вузах логику, как правило, преподают лишь один год и то далеко не на всех специальностях. Студентов-философов после этого окунают с головой в диалектику и синергетику, и кажется, что про формальную логику можно забыть. В диссертационных исследованиях общелогические методы упоминаются мимоходом, как нечто такое, что не имеет ключевого значения для исследования. Некоторые современные логики обозначили кризис данной дисциплины и утверждают, будто она и вовсе «рухнула» [6]. В таком случае возникает вопрос: «А зачем нам формальная логика? Нужна ли она вообще людям?»

Не отрицая и не критикуя интересы и достижения современной логики, мы хотели бы обратиться к её иной, содержательной стороне, выяснить, на какие смысложизненные вопросы она отвечает. По нашему мнению, если мы рассмотрим философско-антропологические аспекты формальной логики, это лишь расширит и обогатит как саму формальную логику, так и всю семью философских дисциплин, а также и другие научные отрасли в той степени, в которой они имеют отношение

к мышлению и познанию. Выявление философско-антропологического потенциала формальной логики может стать плодотворным направлением взаимодействия между различными областями философского знания.

В данной статье мы обратимся к истокам зарождения и становления формальной логики до того её вида, в котором её выразил Аристотель. Цель настоящего исследования заключается в том, чтобы выявить философско-антропологические основания формальной логики. И для того, чтобы достигнуть этой цели, нам предстоит ответить на ряд вопросов: В каких условиях зарождалась формальная логика? Каковы были её изначальные цели? К каким выводам и результатам привело возникновение формальной логики?

В поисках ответов на поставленные вопросы обратимся ко времени зарождения философии, к мыслителям Древней Греции, чтобы проследить, какие проблемы привели к появлению формальной логики и на какие вопросы ей удалось ответить.

На наш взгляд, уже досократики в своих поисках первоначала возникновения мира приблизились к формулировке закона противоречия, хотя и не выразили его в такой явной форме, как Аристотель. Рассуждать о том, вывели ли они этот закон из своего мышления или же восприняли его из наблюдений за окружающим миром, как нам кажется, довольно бессмысленно. Скорее всего, имело место и то, и другое. Подобно тому, как художнику важно увидеть простые и чёткие линии, которые формируют картину действительности, философу необходимо взглянуть в бытие, чтобы увидеть те простые основы, на которых зиждется наше восприятие мира. Допытываясь до истока

всего сущего, философы пришли к основополагающей очевидности: все вещи существуют раздельно (одно не является другим), и в то же время они связаны друг с другом (мир не «рассыпается» и не «разваливается» на части).

По-видимому, одним из первых на это обратил внимание Пифагор, по мнению которого суть мира и его гармония могут быть выражены числами. Для Пифагора и его последователей было очевидно, что числа и действия с ними непричастны лжи. Возможно, именно это и стало причиной, по которой числам придавалось столь большое, почти священное значение в пифагорейской традиции. Гармония и непротиворечивость космоса, в соответствии с пифагорейским учением, должна была стать мерилем для нравственной и интеллектуальной жизни людей. Аристотель в «Большой этике» критиковал Пифагора именно за то, что он попытался определить добродетель в числах, тогда как, согласно Стагириту, справедливость нельзя выразить ни одной математической операцией [2]. Действительно, можно согласиться в этом с Аристотелем, однако нельзя не заметить попытки пифагорейцев с помощью простых чисел, которые тождественны сами себе, избежать противоречия и лжи в человеческой жизни, тем самым добившись справедливости. Так, по мнению последователя Пифагора, Архита, именно использование счёта в сделках, которые люди заключают друг с другом, помогает достигнуть равенства, прозрачности отношений, избежать обмана и взяточничества [11].

Таким образом, пифагорейское учение о том, что всё можно выразить числами, выражает надежду античного мира на то, что истина существует и благодаря этому существует весь космос. Помимо этого, с помощью истины, представленной в форме числа, можно определить и обезвредить ложь.

В ряду философов, обративших внимание на онтологическое значение закона противоречия, следует назвать и Гераклита Эфесского, которого обычно причисляют к диалектикам. Так, например, Гераклит пишет о космосе следующее: «словно сваленное в кучу мясо (выкидыш) прекраснейший был бы из зачатых ... (космос) без соития и разъятия <...> Розни и Любви» [5. С. 187]. Таким образом, по мнению Гераклита, мир во всём своём многообразии существует именно благодаря тому, что одна вещь не является другой, и в то же время между ними существует связующее единство, которое не позволяет миру ни рассыпаться, ни смешаться в безразличную уродливую массу.

Ещё одним мыслителем, утверждавшим, что мир существует благодаря тому, что ни один предмет не является другим, был Анаксагор. Согласно этому философу, Нус (или мировой разум) отделил одно от другого, тем самым сотворив бытие [11]. Иначе говоря, если бы А было не А в одном и том же смысле в одно и то же время, то космоса просто не существовало бы, потому что нечему было бы существовать. Всё сущее, не отличаясь от самого себя, не являло бы ничего конкретного, единичного и постоянно отрицало бы само себя.

То, что мир возник и существует благодаря отсутствию противоречия, позволило древним философам прийти к мысли о том, что он устроен разумно, в соответствии с неким высшим законом, богом, логосом, который, отделив одно от другого, создал и оформил прекрасный космос (порядок), пригодный для жизни всего живого и, в частности, человека. Мысль о том, что мир устроен разумно, что он не обманывает человека, не является выдумкой и иллюзией, на наш взгляд, стала проблеском надежды для античного мира, который каменел перед ужасом бессмысленного существования (вспомнить хотя бы мифы о бесконечном труде Сизифа, неутолимой жажде Тантала, бездонной бочке Данаид и т. д.).

Подобные взгляды на возникновение мира были присущи и Эмпедоклу, по мнению которого, космос во всём его многообразии и единстве возможен только благодаря действию двух сил — вражды и любви. Первая из этих сил, Вражда, разъединяет вещи, позволяя им не смешиваться и отличаться друг от друга, а другая, Любовь, соединяет, не давая всему сущему распасться и исчезнуть. Сущее до воздействия этих сил, согласно Эмпедоклу, было неформленным и хаотичным, рождались люди с головами быков и быки с головами людей [11]. Можно подумать, что слова «Любовь» и «Вражда» используются Эмпедоклом в качестве метафоры для обычных терминов «соединение» и «разъединение», «конъюнкция» и «дизъюнкция». Однако, как нам кажется, помимо указанного выше значения, Эмпедокл употреблял эти слова и в прямом смысле тоже, вместе со всех их ценностно-антропологическим содержанием.

По мере того как философы обнаруживали отсутствие противоречия в устройстве мира и на основании этого выводили разумность его устройства и познаваемость его человеком, они также обращали пристальное внимание на то, что жизнь самих людей далеко не всегда соответствует существу в мире истине. Иными словами,

противоречие начинается с человека. По свидетельству Плутарха, Эмпедокл и Гераклит утверждают, что даже рождение человека является несправедливым, поскольку при этом бессмертная душа соединяется со смертным телом [11]. Сами условия существования человека в мире уже представляют собой вопиющее онтологическое противоречие. Таким образом, противоречие стало не только логико-гносеологической, но прежде всего антропологической и этической категорией. Человек, который противоречит сам себе и существующим фактам, либо заблуждается по незнанию, и это может привести к опасности, либо делает это нарочно, обманывая других людей, и тогда он подлец и лицемер. Противоречие разрушает космос, человека, а также всё общество.

Античные мыслители не только обнаружили противоречие в человеческом поведении, но и осудили его: противоречие в человеческом мире вызвало у них чувство отвращения, возмущения, негодования, скорби, презрения, а люди, которые придерживаются противоречивых мнений или утверждают возможность онтологического существования противоречия, были заклеены ими как лжецы или безумцы.

Так, например, Гераклит Эфесский неоднократно резко высказывался о противоречии в поведении людей. Текущее состояние человеческого бытия и общественной жизни казалось Гераклиту неразумным, неправильным, абсурдным, не соответствующим истине. Он недоумевал, как люди, замешанные в убийстве, пытаются очиститься кровью с помощью ритуала жертвоприношения [5]. О лицемерах и лжецах, которые провозглашают одни ценности, но на деле придерживаются совершенно иных, Гераклит писал, что они живут в противоречии. Причиной такого положения дел в своём отечестве Гераклит называл «искалеченный ум» [5. С. 83].

Исток единой истины Гераклит видел в Логосе, который создал мир без противоречий. И человек, приобщаясь к этому Логосу, может познать истину собственным умом [5]. Тем самым в своих рассуждениях Гераклит обозначил совершенно новую и революционную для Древнего мира мысль: благодаря причастности к Логосу, к непротиворечивой истине, каждый человек способен мыслить самостоятельно, независимо от господствующих авторитетов и общественных норм, независимо от предсказаний оракулов и итогов демократического голосования. Знание о том, что противоречие недопустимо, поможет каждому разобраться

в сложном мире природных явлений и человеческих отношений и совершить верный выбор, независимо от положения в обществе.

В свою очередь, Парменид осуждал тех философов, которые считали бытие и небытие одним и тем же, и называл их безумными, слепыми, глухими или, иначе, «двухголыми» [11]. Мысль о том, что одно и то же может существовать и не существовать, казалась Пармениду не только нелепой, но и опасной, поскольку в таком случае познание мира и поиск истины становятся бессмысленными. Более того, на наш взгляд, именно знаменитое утверждение Парменида о том, что бытие есть, а небытия нет, во многом подкрепило интеллектуальную веру в существование истины. Ведь если существует то, что есть, если всё, что есть, на самом деле существует, то только тогда можно говорить о том, что всё, что причастно этому бытию, является истиной, а всё, что ему не причастно, — ложью. Без категории бытия, под которой понимается объективно существующая реальность в своей целостности, едва ли можно было бы говорить об истине и лжи. Дальнейшие рассуждения философов об истине, лжи и заблуждении многим обязаны этому простому, но глубокому утверждению Парменида о том, что бытие есть.

Безусловно, значительное влияние на развитие формальной логики оказали софисты и используемая ими эристика. Именно спором с софистами во многом обусловлены логические воззрения Демокрита, Сократа, Платона, Аристотеля и других философов. Зачем и как человеку жить в непознаваемом мире, где отсутствует истина, где мнение каждого может быть отдельной истиной и где нет даже возможности договориться о чём-либо? Такой мир представляет бессмысленную игру чувств, образов и слов, за которыми нет ничего подлинного. В таком мире, следовательно, можно вести себя как угодно, руководствуясь лишь временными прихотями.

В споре с софистом Протагором, который считал, будто всякое суждение является истинным, Демокрит обратил против него его же собственное утверждение. Согласно Демокриту, если истинным является любое мнение, то, значит, и обратное суждение, отрицающее истинность первого, также будет истинным [9]. Опровергнув учение Протагора о том, что всё истинно, Демокрит подобным же образом опроверг и учение софиста Ксениада, согласно которому всё ложно. Таким образом, можно утверждать, что одной из первых целей в становлении формальной логики было

доказательство существования истины и возможности отклонения от неё, то есть лжи.

Демокрит, в отличие от Гераклита, смеялся над противоречием в поведении людей. Их непоследовательность, лживость, лицемерие и самообман позволяли философу иронизировать над согражданами: «Какой смех! Стремятся получить стоящую больших трудов и скрытую землю, пренебрегая лежащей открыто» [8. С. 198]. При этом корень всех этих бед Демокрит видел в том, что люди добровольно отвергают правду и её законы, а значит, и несут за это полную личную ответственность.

Демокрит обозначил непосредственную взаимосвязь между тем, как человек мыслит, и тем, как он себя ведёт, между его отношением к истине и ценностями его жизни. По мнению Демокрита, именно правильное мышление помогает человеку разумно говорить, принимать решения и совершать верные поступки. Эти способности, согласно Демокриту, охватывают все человеческие дела [8]. Более того, единомыслие, то есть согласие в мышлении между несколькими людьми, порождает дружбу. Иначе говоря, делает возможным взаимопонимание и сотрудничество. Таким образом, в философии Демокрита прослеживается прочная связь между способностью человека формировать понятия, делать истинные суждения, с одной стороны, и его духовной и общественной жизнью, с другой. Логика в данном случае становится ключом к решению важнейших антропологических задач.

Антропологические и этические аспекты истины и лжи, противоречия мышления и познания особенно ярко обозначились в философии Сократа и его последователей. Высшим благом человеческой жизни Сократ называет соответствие людских мнений истине. Достигнуть данной цели возможно благодаря правильным именам, которые позволяют обнаруживать и различать сущности [10]. Без установления правильных наименований в дальнейшем невозможно изучать и познавать вещи. Формы мышления и способы их выражения, таким образом, являются основой свободного познания мира и взаимодействия между людьми.

Предпосылки законов тождества и противоречия обнаруживаются в высказываниях Сократа о заблуждении и лжи. При этом последние непосредственно связаны с поведением человека. Ложь, согласно Сократу, губительна для человека, она имеет не только нравственно отрицательную окраску, но и угрожает существованию всего бытия. В работах Платона, где главным действующим лицом выступает Сократ, указывается на то,

что, «...если же смешивается (небытие с мнением и речью), мнение становится ложным и речь тоже» [10. С. 220]. Таким образом, ложь, согласно Платону, — это своеобразное причастие к небытию, вторжение небытия в бытие, то есть уничтожение и разрушение последнего. Ложь губительна для того, кто её допускает, поскольку разрывает его связь с бытием.

Не формулируя явно закон противоречия и закона тождества, Сократ использовал их в отношении души самого человека и в отношении всего общества. В частности, это выражается в его рассуждениях о справедливости. Несправедливость ввергает человека в раздор и в разлад с самим собой. Он перестаёт быть тождественным самому себе, путается и заблуждается. Справедливый же человек не допускает, чтобы какая-либо из трёх частей его души выполняла задачи другой. Противоречие же и нарушение закона тождества в человеке делает из него «страшную, огромную и многообразную тварь» [10. С. 947], лишает его подлинной сущности. При этом противоречие угрожает не только душевному строю человека, но по аналогии с этим и устройству всего государства, в случае если одна из частей государства, одно из сословий, по каким-либо причинам начинает выполнять задачи другого. Следствие такого противоречия — несправедливое устройство общества, и в конечном итоге — крах всего государства.

Продолжая начатое Сократом, киники пытались приложить идеалы логики к повседневной жизни. И. М. Нахов в предисловии к «Антологии кинизма» отмечает: «Метафизическая логика киников (А равно А и не равно В) на уровне этики и эстетики <...> противостояла разгулу случайности и волюнтаризму» [1. С. 14]. Действительно, многое в философии киников является попыткой применить к действительности не сформулированные ещё никем закон противоречия, закон тождества и даже закон достаточного основания. Так, например, согласно Диогену Лаэртскому, когда Антифена упрекали в том, что не оба его родители свободнорождённые, он ответил, что его родители также не занимаются борьбой, что, тем не менее, не удерживает его от этого занятия [1]. Киники всем своим образом жизни показывали, что логика далеко не «формальна» в том смысле, который зачастую сегодня придают этому слову. Когда Диогену Синопскому доказывали, что у него есть рога, он щупал свою голову и говорил, что не чувствует их. Когда ему говорили, что движения не существует, он вставал и начинал ходить [1]. Таким образом,

киники приближались к пониманию того, что закон противоречия — это объективный закон бытия, которому необходимо должны следовать люди, ищущие истину и справедливость.

Учитывая вышеперечисленное, можно заключить, что если досократики обозначили онтологическое и гносеологическое значение непротиворечия (и приближались к его антропологическому измерению), то Сократ и его последователи уже вплотную применили его к нравственной и общественной жизни человека. Несмотря на преемственность идеи закона противоречия, обозначенной в данной статье, стоит отметить, что путь её не был прямым и гладким. Скорее, наоборот, философы, которые так или иначе обращались к этой идее, были одиночками, нередко — изгоями. Для того чтобы Аристотель смог наконец ясно сформулировать закон противоречия, его предшественникам пришлось выдержать не одно философское сражение. Своими размышлениями по этому вопросу они как бы приготовили путь появлению формальной логики. Обобщим те проблемы и вопросы, решение которых философам необходимо было найти, опираясь на собственный разум.

Итак, вот они:

1. Вопрос о подлинности бытия.
2. Вопрос о существовании истины и возможности её познания.
3. Вопрос о свободе индивидуального мышления.
4. Вопрос о возможности понимания людей друг другом.
5. Вопрос о критериях нравственности и справедливости.

Таким образом, можно утверждать, что Стагирит подошёл к созданию формальной логики не на пустом месте, хотя он и заявлял о своём абсолютном первенстве в этой области. На самом деле, логика Аристотеля стала ответом на вышеуказанный ряд смысложизненных вопросов. И сейчас мы покажем, как он на них ответил, определив тем самым на тысячелетия развитие философии и науки.

В первую очередь Аристотель отвечает на вопрос о том, почему бытие скорее существует, нежели не существует. В «Метафизике» Стагирит выражает причину существования и единства мира следующим образом: «Невозможно, чтобы одно и то же вместе было и не было присуще одному и тому же и в одном и том же смысле <...> — это, конечно, самое достоверное из всех начал» [3. С. 63].

Существование истины, возможность и необходимость её познания Аристотель выводит

непосредственно из самого человека, его целей и ценностей. Если же человек не отличает истину ото лжи и не стремится это делать, то, по мнению Аристотеля, он ничем не отличается от растений. Тем, кто уравнивает противоположности и противоречия, считая их одним и тем же, Аристотель предлагает с утра отправиться в колодезь или прямиком в пропасть, раз для них нет разницы между благим и дурным [3].

Рассуждая о возможности общения и понимания людьми друг друга, Аристотель указывает на роль, которую играют понятия. Стагирит продолжает линию Демокрита и утверждает, что с помощью понятий и их тождественности самим себе люди могут общаться и договариваться между собой [3].

Этическое же применение законов тождества и противоречия складывается на основании всего вышеуказанного. Существование истины выступает ориентиром для мышления и поведения человека. Более того, она позволяет людям совершать свободный выбор и регулирует отношения между ними. Именно этот аспект принципа противоречия подчёркивал и Ян Лукасевич, который утверждал, что его ценность имеет прежде всего не логическую, а практически-этическую природу. Согласно Лукасевичу, только благодаря принципу противоречия мы можем искать истину и бороться с любого вида ложью [7].

Подводя итог нашей статье, можно утверждать, что создание Аристотелем формальной логики разрешило ряд перечисленных выше антропологических, аксиологических и этических проблем и стало настоящей благой вестью во времена кризиса и упадка эллинской культуры. В условиях всеобщего политического распада и интеллектуального беспорядка, который наблюдался в античном мире после войн Александра Македонского, а затем развала его империи, весть о том, что бытие существует и не является иллюзорным, что существует также истина и что её можно познать путём свободного размышления, что на этой основе люди могут договариваться друг с другом и выстраивать честные и справедливые отношения, стала надеждой и опорой для дальнейшего развития наук, культуры, общества, а также основанием для нравственной жизни каждого человека. Рискнём утверждать, что и для нашего времени с его «постмодернистским» уклоном, когда вновь жизненно важными становятся вопросы, обозначенные в античности, когда человек остаётся один на один с миром, где размывается иерархия ценностей и смыслов, где за бесконечным шумом

информации теряются нравственные ориентиры, свидетельство об объективном существовании истины может стать спасительным. В противном случае, как отдельным людям, так и всему человечеству, грозит опасность окончательно погрузиться в состояние этического и интеллектуального беспорядка и неразличности. В конечном итоге согласимся со словами П. И. Быстрова о том, что

отказ от логики неизбежно ведёт к интеллектуальному хаосу [4]. Именно в борьбе с хаосом, абсурдом и неразберихой, на наш взгляд, заключаются философско-антропологические основания формальной логики, которые делают её в большей степени содержательной и придают её изучению нравственную, культурную и общественную ценность.

Список литературы

1. Антология кинизма : фрагм. соч. кинич. мыслителей [Сборник / АН СССР, Ин-т философии]. — М. : Наука, 1984. — 398 с. — (Памятники филос. мысли)/
2. Аристотель. Собрание сочинений : в 4 т. / Аристотель. — М. : Мысль, 1984. — Т. 4. — 830 с.
3. Аристотель. Метафизика / Аристотель. — М. ; Л. : Гос. социал.-экон. изд-во, 1934. — 347 с.
4. Быстров, П. И. Organica logica: логические выводы и доказательства (штрихи к истории теоретико-доказательственных методов в логике) / П. И. Быстров // Логико-филос. штудии. — 2015. — № 13. — С. 3–32.
5. Гераклит Эфесский. Всё наследие: на языках оригинала и в русском переводе / Гераклит Эфесский. — М. : Ад Маргинем Пресс, 2012. — 416 с.
6. Карпенко, А. С. Логика на рубеже тысячелетий / А. С. Карпенко // Логич. исслед. — 2000. — Вып. 7. — С. 7–61.
7. Лукасевич, Я. О принципе противоречия у Аристотеля. Критическое исследование / Я. Лукасевич. — М. : ЦГИ, 2012. — 256 с.
8. Лурье, С. Я. Демокрит. Тексты. Переводы. Исследования / С. Я. Лурье. — Л. : Наука, 1970. — 664 с.
9. Маковельский, А. О. История логики / А. О. Маковельский. — М. : Кучково поле, 2004. — 480 с.
10. Платон. Полное собрание сочинений в одном томе / Платон. — М. , 2013. — 1311 с.
11. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики : фрагм. ранних греч. философов (ч. 1) / сост. А. В. Лебедева. — М. : Наука, 1989. — 576 с.

Сведения об авторе

Добронравова Ульяна Владимировна — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин, Омский автобронетанковый инженерный институт. Омск, Россия. ulianazhilina@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 2 (424).
Philosophy Sciences. Iss. 51. Pp. 78–84.*

FORMAL LOGIC — GOOD NEWS OF ANTIQUITY, OR ABOUT PHILOSOPHICAL-ANTHROPOLOGICAL PRECONDITIONS OF FORMAL LOGIC

U.V. Dobronravova

Omsk Tank-Automotive Engineering Institute, Omsk, Russia. ulianazhilina@mail.ru

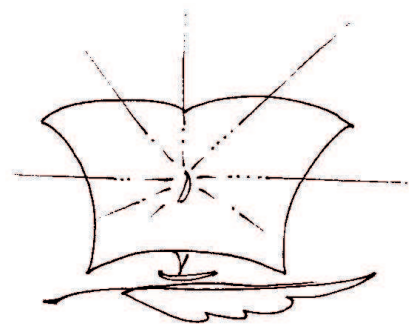
This article investigates the philosophical-anthropological character of formal logic. The author argues that in Ancient Greece there was some philosophical problems that led to the beginning of formal logic. Moreover, those problems were strongly connected with the very nature of human, society, morality and justice. Here are some of them: the problem of truth (does it exist? can we find it? can we differ it from lie?), the problem of being (does it exist? why it exists? what are its rules? is it connected with truth?), the problem of understanding between people (can we understand each other? can we come to an agreement? can we argue the truth?), the problem of justice (should we organize our society according to the truth?) and the problem of free thinking (should we know the truth from authorities or there is some universal instrument for this purpose?). The author suggests that formal logic became a reference point for the ancient thinkers in the search

of answers for the mentioned questions. At the conclusion the author supposes that we can use formal logic as a philosophical-anthropological tool in the nowadays issues.

Keywords: *philosophical anthropology, formal logic, Ancient Philosophy, truth, principle of contradiction.*

References

1. *Antologiya kinizma. Fragmenty sochineniy kinicheskikh mysliteley* [Anthology of Cynicism. Fragments of the writings of Cynic thinkers. Antisthenes. Diogenes. Crates. Cercidas, Dio]. Moscow, Nauka Publ., 1984. 398 p. (In Russ.).
2. Aristotel. *Sobraniye sochinenij v 4 tomakh. Tom 4* [Collected Works in 4 volumes. Vol. 4]. Moscow, Mysl' Publ., 1984. 830 p. (In Russ.).
3. Aristotel. *Metafizika* [Metaphysics]. Moscow, Leningrad, 1934. 347 p. (In Russ.).
4. Bystrov P.I. Organica logika: logicheskiye vyvody i dokazatel'stva (shtrikhi k istorii teoretiko-dokazatel'stvennykh metodov v logike) [Organica logica: logical inferences and evidences (essay on the history of theoretical and evidentiary methods of logic)]. *Logiko-filosofskiyе shtudii* [Logical and philosophical studies], 2015, no. 13, pp. 3–32. (In Russ.).
5. Geraklit Efesskiy. *Vsyo naslediyе: na yazykakh originala i v russkom perevode* [All heritage: in original languages and in the Russian translation]. Moscow, Ad Marginem Press, 2012. 416 p. (In Russ.).
6. Karpenko A.S. Logika na rubezhe tysyacheletiy [Logic at the turn of the millennium]. *Logicheskiye issledovaniya* [Logical studies], 2000, no. 7, pp. 7–61. (In Russ.).
7. Lukasevich Ya. *O printsipe protivorechiya u Aristotelya. Kriticheskoye issledovaniye* [On Aristotle's principle of contradiction. Critical investigation]. Moscow, TSGI, 2012. 256 p. (In Russ.).
8. Lurye S. Ya. *Demokrit. Teksty. Perevody. Issledovaniya* [Democritus. Texts. Translations. Research]. Leningrad, Nauka Publ., 1970. 664 p. (In Russ.).
9. Makovel'skiy A. O. *Istoriya logiki* [History of logic]. Moscow, Kuchkovo pole, 2004. 480 pp. (In Russ.).
10. Platon. *Polnoe sobranie sochinenij v odnom tome* [Complete works in one volume]. Moscow, Alfa-kniga, 2013. 1311 p. (In Russ.).
11. *Fragmenty rannikh grecheskih filosofov* [Fragments of the early Greek philosophers]. Moscow, Nauka Publ., 1989. 576 pp. (In Russ.).



Вестник Челябинского государственного университета. 2019. № 2 (424).
Философские науки. Вып. 51. С. 85–91.

УДК 101.1:316
ББК 87.6

DOI 10.24411/1994-2796-2019-10213

КАТЕГОРИЯ СОБОРНОСТИ В СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ С. Н. БУЛГАКОВА

П. Е. Бойко¹, А. В. Тонковидова²

¹Кубанский государственный университет, Краснодар, Россия

²Кубанский государственный университет физической культуры, спорта и туризма, Краснодар, Россия

Категория соборности, находящаяся в диалектическом развитии, является онтологическим основанием общества и личности, которую невозможно отождествить с социальной группой. В зависимости от формы актуализации соборности в наличном бытии формируются различные типы социально-политического устройства, типы личности, её ценностных установок и основанной на них деятельности.

Ключевые слова: *соборность, соборная личность, коллективная личность, миф, символ веры, социальный идеал, социальная идеология, деятельность, София, сердце.*

Сложность изучения социума связана с тем, что нет до настоящего времени определённого ответа, что есть человек, а следовательно, и образуемое людьми общество. Остаётся открытым вопрос о том, что же делает принципиально возможным и структуру, и самоорганизацию общества, в связи с чем распадающееся общество, или другими словами, проходящее через точки бифуркации, вновь определяется в том или ином значении, виде, форме в единстве своих, иногда и противоречивых составляющих.

В русской философии была введена особая категория для обозначения внешней и внутренней определённости, в том числе и социального бытия — категория соборности.

С. Н. Булгаков развивает концепцию соборности, определяя общество в аспекте соборного единства его составляющих. Общество не рассматривается изолированно, оно не вынесено за скобки Царства Божьего, а напротив, является его актуализацией, пусть даже и частичной, фрагментарной, неполной, через ценностно-общественно-историческую

деятельность [6. С. 121]. Центральным элементом общества выступает ценностно-ориентированная личность, которая несводима к социальной группе.

Ценности, на основе и благодаря которым происходит свободное самовыражение личности, имеют трансцендентную основу, Бога. Ключевой социальной ценностью выступает соборность.

У С. Н. Булгакова соборность, равнозначная Божественной Троице, представлена в нескольких значениях как субстанция или онтологическое основание социальной реальности, проявляющаяся в акциденциях, находящихся в диалектическом развитии: «соборность как миф», «соборность как символ веры», «соборность как социальный идеал», «соборность как идеология».

Тезисом с полной категориальной неопределённостью, слитостью выступает «соборность как миф», о которой С. Н. Булгаков пишет в «Философии хозяйства»: всё сущее было объединено в живом единстве, обладающем рождающей силой [5. С. 174–175]. Она была изначальным проявлением соборности в обществе, выступала как

принцип его организации. У С. Н. Булгакова можно увидеть противопоставление двух видов «соборности как мифа». В первом случае — это живое единство природы, космоса и человека, живое выступает производной от живого, социальное бытие мыслится в гармоничном единстве с природным единством, символом которого выступают и круг, и хоровод, и мать-земля. Это свободное единство. Социальный идеал, социальное не выводимо из неживого, а может основываться только на живом. А. Ф. Лосев обозначает идею о «соборности как мифе» [8. С. 509], проявляющуюся через архаичность и космологичность культуры, общественных отношений. «Соборность как миф» в социальной реальности выражалась через искусство, формы, принципы и закономерности социального устройства, такие как община, вече, примачество, передел.

Во втором случае — это «наука как миф», «миф материализма», в котором живое является производной от неживого, когда из мешка с мёртвыми атомами возникает жизнь, а следовательно, и человек, общество, вся социальная реальность [5. С. 174–175]. Современным отголоском выведения живого из неживого является «виртуальная реальность как миф», которая мыслится и переживается зачастую как реальная действительность. Созданная искусственно, она очеловечивается, оторвавшись от природного, духовного.

Живой миф является источником дальнейшего развития вследствие возникающего в нём противоречия сакрального и земного, осознания, что должно быть основание изменений. Появившаяся рефлексия делает возможным диалектический переход к «соборности как символу веры» через принятие и самоидентификацию общества с христианством, православием, что выступает следующим витком на новом уровне соборности. Появляется категориальная определённая общность. Общество, основанное на «соборности как символе веры», получает способность к самоорганизации. С. Н. Булгаков писал, что только когда человек преодолевает границы и ограниченность своего собственного «я», он переходит в полноту церкви, в церковное бытие, где происходит свободная самоидентификация в духовном единстве и возникает ситуация «соборности как символа веры» [3. С. 151]. Свобода при «соборности как символе веры» порождает единство общества, органичность социальной организации. Таким образом, «соборности как символу веры» соответствует духовное единство, единство в Церкви. Примерами в историческом контексте может служить деятельность Сергия Радонежско-

го, мученический подвиг за веру и за соборное единство Гермогена.

Сама «соборность как символ веры» находится в развитии, проявляясь как филетизм и экуменизм. Филетизм ведёт к возвышению национальной доминанты, а экуменизм, наоборот, к стиранию всяких религиозных различий.

От «соборности как символа веры» возможно два направления диалектического развития. Первое — к «соборности как социальному идеалу», второе — к «соборности как идеологии».

«Соборность как социальный идеал» происходит от органического, божественного единства мира [5. С. 172]. Индивидуальность — это центр любви, а не обособления [5. С. 171], что проявилось в период отечественных войн, в мирное время — в деятельности институтов гражданского общества и формировании социального государства, в Земских соборах, в ратных подвигах, в создании ополчения в эпоху Смуты, в котором центральным органом управления являлся Совет Всея Земли.

Проявлением негативной диалектики становится переход к «соборности как идеологии», что порождает несвободу [3. С. 92]. Возникает «коллективная личность». По С. Н. Булгакову, «соборности как идеологии» соответствует душевно-телесное единство, при котором личность замкнута сама в себе, ей присущ конформизм. В коллективе действует, как писала Э. Ноэль-Нойманн, такой принцип, как «спираль молчания», когда личность не выражает своё мнение, отличное от мнения большинства. «Соборность как идеология» — это управляемая соборность. Идёт утрата обществом внутреннего единства, мозаика мира начинает рассыпаться на отдельные фрагменты. Любые проявления свободы разрушают общество. Церковь становится частью государственной машины, устанавливается крепостничество, разрастаются различные идеологии: «официальной народности» А. Ф. Уварова, социализма, что приводит к формализму, внешней упорядоченности частей и потере способности общества к самоорганизации. Некоторые военные фиаско России также во многом связаны с попыткой игры на «соборности как идеологии», как это пытался сделать В. К. Плеве. В итоге война стала главным революционизирующим фактором, средством разъединения, а не средством объединения. Таким образом, искусственная, механическая соборность, с лежащими в её основе утилитарными мотивами, приводит лишь к разъединению, разобщению, усиливая центробежные силы.

Соборность переходит из потенциального состояния в актуальное в деятельности человека. В связи с этим возникает вопрос: в чём же основания этой самой деятельности, активности? По устоявшемуся в науке мнению деятельность человека отличается от поведения животных тем, что она в своей основе имеет в качестве идеального образа желаемый результат, носит целенаправленный характер.

У С. Н. Булгакова можно увидеть некоторые основания человеческой деятельности, присущие, с одной стороны, «соборности как идеологии» — это конформизм, стагнация, статичность, случайность, вынесение человеком себя «за скобки» развёртывания Божественного мира, пронизанного Софией. Разум поглощает веру, управляет ею. Существует лишь внешнее единство, деятельность носит черты разрушения или приспособления [5. С. 177]. Всё это актуализует формулу «несчастье-несвобода-пессимизм» в деятельном аспекте.

А с другой — «соборности как социальному идеалу», «мифу» и «символу веры» присуща Софийная деятельность, творческая и свободная [5. С. 178], ведущая к «счастью-свободе-оптимизму». Формируется «соборная личность».

«Соборность как миф» проявляется в деятельности как потреблении в греческих языческих мистериях, в которых через пищу происходит самоотжествление человеческого и природно-божественного, по С. Н. Булгакову, что выступает предпосылкой деятельности в рамках «соборности как символа веры» и «соборности как социального идеала» [5. С. 123]. С. Трубецкой также обращал внимание на данный вид деятельности человека, который через участие в мистериях и употребление в пищу хлеба и вина приобщался к силам природы, к своим богам [10. С. 123–124].

На вопросы «Как я должен поступать?», «Какой должна быть путеводная нить моих действий?» можно дать два разных ответа. Можно сказать: Поступай согласно голосу своей совести, который и есть голос самого разума, или космического порядка, или божественной воли, обладающей, по Булгакову, трансцендентальной сущностью, несводимой к имманентному звучанию моральных законов, основанных на долге и других вещах, обесценивающих само религиозное видение и Бога как трансцендентную сущность [4. С. 169–170].

Праксиология С. Н. Булгакова основана на принципе соборности. Деятельность человека может быть направлена на самого себя, общество и природу. В деятельности проявляется свобода и твор-

чество. Человек выходит в деятельности за пределы индивидуальности и телесности, в том числе и в хозяйственной деятельности. Аксиологической ценностью признаётся богатство (проявляющееся в маммолизме, экономизме и экономическом материализме), а не аскетизм [5. С. 39]. Деятельность происходит в ситуации «жизни», которая первична по отношению ко всем своим проявлениям и имеет в своей основе трансцендентного Бога [5. С. 47]. Целью деятельности не может быть смерть, поскольку Бог её не сотворил. Смерти нет. Есть не-жизнь [5. С. 76]. Механизм материального мира преодолевается в диалектическом развитии и переходит в органические формы существования, которые выступают началом космической свободы и торжества жизни. Значит, деятельность — это деятельность в ситуации жизни, раскрытии Божественного, трансцендентного в человеке и через человека. Происходит очеловечивание природы [5. С. 80].

Ещё в Древней Индии в Ведах был обозначен закон космической эволюции, пульсации космоса Рита, согласно которому вся Вселенная взаимосвязана, человеческая жизнь имеет защиту от смерти в перерождении из одного состояния в другое. Каждое действие в любой части Вселенной влечёт за собой отклик в другой. С. Н. Булгаков же определяет целостность Вселенной как «коммунизм живого и неживого» — вот космологические корни соборности, которая проявляется в деятельности человека — то активной жизненной, защищающей человека от смерти, то замирающей. Организм — есть орган Вселенной, так пишет Булгаков, следуя за Шеллингом [5. С. 115]. Биологическую потребность в пище Булгаков сводит к причащению, к приобщению к плоти мира, евхаристии — приобщению к Богу. Деятельность как потребление — это тождество материального и духовного, тождество природы в действии в рамках соборности как символа веры [5. С. 126].

Можно увидеть ступени деятельности, обозначенные С. Н. Булгаковым. Первая ступень — это Божественная трансцендентная деятельность, теургия. Вторая ступень — это человеческая творческая жизненная деятельность. Третья ступень — это деятельность организмов. Четвёртая ступень — это развёртывание неживой природы, в которой потенциально присутствует жизнь. Но Бог, являясь трансцендентным по отношению к миру, всё же неразделён в своей деятельности с ним, поскольку существует мировая всеобъемлющая душа София и боговоплощение.

Деятельность человека определяется замыслом и волеием Бога. Человек не может творить из ничего. Креационизм ему недоступен. Человеческое творчество — в знании, в хозяйстве, в культуре, в искусстве — софийно [5. С. 178]. Таким образом, то, что деятельность человека носит целенаправленный характер, связано с Софией, соединяющей человека с Богом. Человек причастен и природе творящей, и природе сотворённой. Граница его творчества определяется тем, что человек не способен к сотворению новой жизни. Жизнь уже дана в мире. Деятельность человека — это функция жизни. Деятельности человека присуще свойство самопричинности, или асеизм [5. С. 250]. Свобода есть свобода воли, возникающая лишь у человека как личности. Но мы не можем сказать, что существование человека предшествует его сущности, поскольку изначально человек не «чистый лист бумаги», а в нём присутствует трансцендентная сущность, берущая своё начало в Боге. Люди индивидуальны, как монады, но имеют общую основу для своей свободной деятельности. Лейбниц определяет взаимодействие монад через учение о «предустановленной гармонии». С. Н. Булгаков находит общую основу для самости всех индивидуальных «я» в их отказе от этой самости, при сохранении качественной определённости в переживании себя как части «Божественной Софии, идеальному человечеству» [5. С. 261]. Действие считается моральным, если оно приводит человека, человечество к состоянию соборности.

Деятельность при «соборности как идеологии» связана с удалением мира от Софии в своей хаотичной деятельности, с разделением мира на объект и субъект, омертвлением деятельного начала, возникновением материализма и отходом от целостного восприятия деятельности человека, появлением причинности, механизма, отсутствием свободы. В этом случае деятельность определяется не трансцендентно, а имманентно.

При «соборности как мифе», «соборности как символе веры», «соборности как социальном идеале» реализуется наличное состояние личности, которое можно охарактеризовать ценностной формулой «счастье-свобода-оптимизм».

С. Н. Булгаков пишет, что счастье определяется природным бескорыстным стремлением человека к добру, обусловленным нравственностью [2. С. 67]. Счастье — это духовный рост, совершаемый через борьбу, страдания, испытания, ведущий к парению духа, блаженству [7. С. 128].

Оптимизм Булгакова, по словам В. Дитриха, происходит от идеи Софии [12]. Оптимизм связан с тем, что человек определяется не моментом настоящего, а устремлением в будущее, происходит целеполагание человека на пути к Богу, к самому себе, у человека есть вера, что делает его свободным.

При «соборности как идеологии» возникает «несчастье-несвобода-пессимизм». «Соборность как идеология» позиционирует установку, что счастье — это простое удовлетворение потребностей. Счастье — это не духовное состояние. Счастье связано не с духом, а с телом и с потребностью, прямо от неё зависит. Категория счастья определяется жёсткой внешней детерминацией по отношению к человеческой личности. Неотъемлемой чертой человека в этом случае становится пессимизм, основанный на безверии. Существование человека в этом случае привязано к настоящему и им же и завершается. Человек теряет свободу, что приводит к тому, что обозначаемое как счастье фактически можно рассматривать как несчастье.

По С. Н. Булгакову, если поставить знак равенства между счастьем и удовольствием, то человек сводится к животному состоянию, к несчастью [2. С. 67]. В этом случае, по С. Л. Франку, может действовать принцип, при котором условий счастья не нужно создавать, а они могут быть отображены у других [11. С. 181].

Неоднозначное аксиологическое понимание категории «счастье» идёт ещё от Древней Греции. Древние греки размышляли о том, состоит ли счастье в наслаждении или в добродетели. Счастье является обычной и постоянной пружиной поступков человека.

Как говорил уже Аристотель, счастлив музыкант, которому удалось хорошо сыграть, или архитектор, которому удалось построить прекрасное здание, и вообще счастлив тот (по крайней мере, в определённой степени или в определённом отношении), кому удаётся реализовать в какой-то мере возможности, считающиеся им своими и составляющие центр тяжести его личных интересов. Творческие умы как в искусстве и науке, так и в политике и в сделках извлекают из осуществления своей деятельности удовлетворение, которое делает их некоторым образом невосприимчивыми к ударам судьбы. Более подверженными этим ударам оказываются неустойчивые умы, которые не знают, что делать с собственной жизнью, которые не имеют преобладающего интереса или не могут сосредоточить вокруг него остаток своей жизни.

Даже скромная работа, к которой индивид чувствует в себе склонность, действительная возможность успеха в избранной деятельности, перспектива нового благосостояния, эмоциональная жизнь без серьёзных конфликтов, удавшаяся любовь, система регулярных привычек, которые обеспечивают минимум удовлетворения, — элементы или условия счастья, являющегося не радостью, а равновесием человеческой личности и плодотворностью её проявлений, приводящей к состоянию «счастье-свобода-оптимизм».

Напротив, неспособность выявить или реализовать собственные подлинные устремления, материализовать в делах собственные возможности или чувство лишённости этих возможностей — состояние незрелой, больной или обречённой на крах личности, несчастной личности, находящейся в состоянии «несчастье-несвобода-пессимизм».

Социально-политическая организация со своей идеологией может гарантировать индивиду лишь возможность этого поиска, а не само счастье. Ни один человек, ни одна власть не может навязывать модель счастья всем людям, потому что навязанное счастье одна из форм несчастья. Что может сделать социально-политическая организация рода человеческого, так это лишь устранить условия, делающие невозможным для отдельных людей поиск счастья, — нищету, невежество, несправедливость. Но после этого — что уже является огромной и практически бесконечной работой — слово надлежит ещё индивидам, чьё жизненное равновесие должно основываться лишь на выборе своего способа быть счастливым, оставленного в их власти.

С. Н. Булгаков в работе «Из памяти сердца» обозначил механизм проявления и прожития соборности в праздновании Пасхи, в чуде исцеления, в теургии, и сохранении этого состояния в сердце [1. С. 234].

Ещё Б. Паскаль приписывал сердцу среди других задач и задачу регулировать отношения людей между собой и с Богом. Соборность каждым человеком может быть осознана в том случае, если она пережита, и согласно феноменологическому подходу «мир — опыт — картина мира» заменяется на «опыт — картина мира — мир». Но если Э. Гуссерль исследовал «чистое сознание», в котором и присутствуют феномены, то С. Н. Булга-

ков скорее говорит о «феноменах», которые присутствуют в сердце, проходят сквозь сердце. Постулируется соборность душ, соборность сердец в единстве с Богом и Софией. Можно ли социальное выводить из физиологического? Можно, если всему основанием станет Божественное. Во всех других случаях возникают противоречия.

В эту моральную перегрузку сердца внесли вклад открыто или скрыто различные учения, противопоставляющие разум и сердце или говорящие, что сердце и разум дополняют друг друга, приводя человека к выходу за границы своего «я», к новому качеству соборного единства в любви. С. Н. Булгаков обозначает понятие сердца как центральный элемент, снимающий односторонность развития человеческого общества, направляющий его к целостности, соборности.

Изолированно сердце рассматривать не имеет смысла. Сердце видится как мерило социальной справедливости, социального идеала лишь в том случае, если оно пронизано верой в Бога, Православной традицией постижения целостности и соборности мира, включения в эту универсальную систему человека, его деятельность, Божественную теургию.

Таким образом, «соборность как миф», «символ веры» и «социальный идеал» равнозначны в отношении соборности (Божественной Троицы), просто она проявляется в них на разных уровнях в разных качествах. Центральная фигура социального — «соборная личность» воплощается, в таком социальном устройстве, как «христианский социализм», при котором всё социальное, а прежде всего личностное, несводимое к общественному, приводится, в аксиологическом аспекте, к переживаемому сердцем «счастью-свободе-оптимизму», ведущему к Богу.

«Соборность как идеология», свойственная как «социализму», так и всякому другому социально-политическому строю, отличному от «христианского социализма», ведущая к рационалистическому «несчастью-несвободе-пессимизму» и «коллективной личности», сводимой к общественному, и на них же основанная, должна быть приведена к «соборности как социальному идеалу» благодаря присутствию в мире Софии и равна ему, социально-политический строй также преобразуется по новой ценностной шкале.

Список литературы

1. Булгаков, С. Н. Из памяти сердца: Прага (1923–1934) / С. Н. Булгаков // Исследования по истории русской мысли : ежегодник. — М., 1998. — С. 112–256.
2. Булгаков, С. Н. Основные проблемы теории прогресса / С. Н. Булгаков // Булгаков С. Н. Сочинения : в 2 т. Т. 2 : Избранные статьи. — М. : Наука, 1993. — 751 с.
3. Булгаков, С. Н. Православие. Очерки учения Православной Церкви / С. Н. Булгаков. — Минск : Изд-во Белорус. Экзархата, 2011. — 560 с.
4. Булгаков, С. Свет невечерний: Созерцания и умозрения / С. Булгаков. — М. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2017. — 672 с.
5. Булгаков, С. Н. Философия хозяйства / С. Н. Булгаков. — М. : Ин-т рус. цивилизации, 2009. — 464 с.
6. Булгаков, С. Н. Христианская социология / С. Н. Булгаков // Социол. исслед. — 1993. — № 10. — С. 120–149.
7. Булгаков, С. Н. Христианство и социализм / С. Н. Булгаков // Социол. исслед. — 1990. — № 4. — С. 111–131.
8. Лосев, А. Ф. Философия. Мифология. Культура / А. Ф. Лосев. — М., 1991. — 525 с.
9. Трубецкой, С. Н. Метафизика в Древней Греции / С. Н. Трубецкой. — М. : Кн. по требованию, 2011. — 516 с.
10. Франк, С. Л. Этика нигилизма / С. Л. Франк // Вехи : сб. ст. о рус. интеллигенции. — Свердловск : Изд-во Урал. ун-та, 1991. — 240 с.
11. Dietrich, W. Provokation der Person. Nikolai Berdjajev in den Impulsen seines Denkens / W. Dietrich. — Вукдшт : Gelnhausen, 1975.

Сведения об авторах

Бойко Павел Евгеньевич — доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии, Кубанский государственный университет. Краснодар, Россия. pboyko@mail.ru

Тонковидова Анна Викторовна — старший преподаватель кафедры философии, культуроведения и социальных коммуникаций, Кубанский государственный университет физической культуры, спорта и туризма. Краснодар, Россия. tonkovidova@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 2 (424).
Philosophy Sciences. Iss. 51. Pp. 85–91.*

CATEGORY OF COMMUNITY IN S.N. BULGAKOV'S SOCIAL PHILOSOPHY

P.E. Boyko

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

A.V. Tonkovidova

Kuban State University of Physical Education, Sports and Tourism, Krasnodar, Russia. tonkovidova@mail.ru

The category of community, which is in continuous and comprehensive dialectical development, is the ontological basis of society and the individual. The personality formed in the situation of community cannot be identified with the social group of the society, the unit of which it is. Forms of manifestation of community from the potential to the current state are different: «community as a myth», «community as a social ideal», on the basis of which the value system «happiness — freedom — optimism» and «community as an ideology» are formed, projecting such a set of values as “unhappiness — lack of freedom — pessimism». Depending on what the basis will be the basis of community, there are various types of socio-political system. The type of personality, its activity and value attitudes are also directly related to the form of the actualization of community in existing existence.

Keywords: *community, community personality, collective personality, myth, symbol of faith, social ideal, social ideology, activity, Sophia, heart.*

References

1. Bulgakov S.N. *Iz pamyati serdtsa: Praga (1923–1934)* [From memory hearts: Prague (1923–1934)]. *Issledovaniya po istorii russkoy mysli: Yezhegodnik* [Research on the history of Russian thought: Yearbook]. Moscow, 1998. Pp. 112–256. (In Russ.).
2. Bulgakov S.N. *Osnovnyye problemy teorii progressa* [The main problems of the theory of progress]. *Sochineniya v dvukh tomakh, Tom II. Izbrannyye stat'yi* [Works in 2 vol. Vol. 2. Featured Articles]. Moscow, Nauka Publ., 1993. 751 p. (In Russ.).
3. Bulgakov S.N. *Pravoslaviye. Ocherki ucheniya Pravoslavnoy Tserkvi* [Orthodoxy. Essays on the teachings of the Orthodox Church]. Minsk, Izdatel'stvo Belorusskogo Ekzarkhata Publ., 2011. 560 p. (In Russ.).
4. Bulgakov S. *Svet nevezherniy: Sozertsaniya i umozreniya* [The Light of the Evening: Contemplation and speculation]. Moscow, Azbuka, Azbuka-Attikus Publ., 2017. 672 p. (In Russ.).
5. Bulgakov S.N. *Filosofiya khozyaystva* [Economic philosophy]. Moscow, 2009. 464 p. (In Russ.).
6. Bulgakov S.N. *Khristianskaya sotsiologiya* [Christian sociology]. *Sotsiologicheskiye issledovaniya* [Sociological research], 1993, no. 10, pp. 120–149. (In Russ.).
7. Bulgakov S.N. *Khristianstvo i sotsializm* [Christianity and socialism]. *Sotsiologicheskiye issledovaniya* [Sociological studies], 1990, no. 4, pp. 111–131. (In Russ.).
8. Losev A.F. *Filosofiya. Mifologiya. Kul'tura* [Philosophy. Mythology. Culture]. Moscow, 1991. 525 p. (In Russ.).
9. Trubetskoy S.N. *Metafizika v Drevney Gretsii* [Metaphysics in Ancient Greece]. Moscow, Kniga po Trebovaniyu Publ., 2011. 516 p. (In Russ.).
10. Frank S.L. *Etika nigelizma* [Ethics of nihilism]. *Vekhi: sbornik statey o russkoy intelligentsia* [Milestones: a collection of articles about the Russian intelligentsia]. Sverdlovsk, Ural University Publ., 1991. 240 p. (In Russ.).
11. Dietrich W. *Provokation der Person. Nikolay Berdjajev in den Impulsen seines Denkens*. Berlin, Gelnhausen, 1975. (In Germ.).

ТРАКТАТ «О НАЧАЛАХ» КАК ОПЫТ ТЕОДИЦЕИ

С. Л. Буланов

Кубанский государственный университет, Краснодар, Россия

Статья посвящена исследованию философских и богословских проблем, решаемых Оригеном в трактате «О началах». Апокатастасис, предсуществование душ и множественность миров являются необходимыми составляющими богословия Оригена в едином смысловом поле теодицеи.

Ключевые слова: Ориген, христианство, апокатастасис, предсуществование душ, множественность миров, теодицея.

Одной из самых значимых, но и самых противоречивых фигур раннего периода развития христианской мысли является Ориген. Многие из его наследия не утратило актуальности и сегодня, например, идея апокатастасиса, сторонниками которой были Николай Бердяев, Сергей Булгаков, Павел Флоренский, Александр Мень.

В этой статье мы затронем *философскую необходимость* разработки Оригеном идеи апокатастасиса. Но прежде необходимо определиться с методологическими подходами к изучению Оригена, в частности, к его трактату «О началах».

Если рассматривать Оригена как системата, то исследователь столкнётся с большими трудностями. Любая попытка реконструировать богословие Оригена встречается с внутренними противоречиями. Для сравнения можно привести труд М. Эриксона «Христианское богословие» [13], которое можно считать вершиной развития систематического подхода. Структурированность и логичность изложения материала в рамках протестантского богословия делает эту работу стоящей ближе к справочной литературе, в ней нет противоречий, она безупречно логична. Ориген никак не вписывается в рамки этого подхода. Более того, разные исследователи создают весьма различные реконструкции его богословия. Одних только концепций множественности миров можно выделить не менее четырёх, что наглядно показал А. В. Серёгин в своей монографии, посвящённой этому вопросу [8].

Поэтому некоторые исследователи, такие как Crouzel или Kettler, выдвинули идею о том, что Ориген излагал различные гипотезы, а не собственное богословие. Однако тексты Оригена доказывают обратное. Так, он придерживается правил экзегетики Библии и уже упомянутую концепцию множественности миров обосновывает буквальным её прочтением. Его мысль структурирована

и не выходит за определённые рамки. В этом отношении Ориген вполне систематичен.

Иногда трудности трактата «О началах» объясняют позднейшими правками перевода Руфина, пытавшегося сделать Оригена более «ортодоксальным». Однако сравнение сохранившихся греческих частей с латинским переводом хотя и выявляет множество вольностей, да и сам Руфин признавал, что исправлял Оригена, в целом перевод не искажает мысль автора в такой степени, чтобы можно было списать на это проблемы текста.

Сходным образом обстоит дело и с попыткой понять, кем же был Ориген — христианским мыслителем или неоплатоником? Пытался ли он осуществить синтез греческой философии и христианства? Мы не сможем дать однозначный ответ в заданных границах. Обычно считают, что Ориген хотел совместить библейское откровение и античную философию. Или что Ориген не стремился к синтезу, но совершил его против своей воли. Crouzel даже писал, что Ориген «всю свою жизнь исповедовал Платона, думая, что исповедует Христа» [8. С. 170]. Эту же точку зрения разделяет и Koch, который считал, что Ориген хотел одно, а получил совсем другое. Но порой решение вопроса о намерениях автора, если он сам ясно не выразил их, может ввести исследователя в заблуждение.

До тех пор пока Ориген толкует Библию, а большинство его произведений именно толкования, он выступает как экзегет и сам библейский текст определяет логику его построений. Но в трактате «О началах» он задался поистине грандиозной задачей, сходной с попыткой физиков создать «теорию всего», с чем не справился даже Эйнштейн. А потому мы наблюдаем видимые несообразности в его изложении. Ориген не мог этого не понимать, если только признать, что до нас дошёл текст, не подвергшийся тотальному пересмотру.

Но если представить Оригена как восторженного зрителя божественного действия вселенского масштаба, а не озабоченного логичностью изложения кабинетного учёного, то всё встаёт на свои места. Он передаёт то, что видит, часто замирая в благоговении и восторге. Его восприятие ещё не контролируется надзирающей инстанцией — церковной догматикой. Можно предположить, что для Оригена трактат «О началах» был актом чистого вдохновения, однако его текст затем длительное время обрабатывался и правился, и не только автором.

Вряд ли кто-то будет оспаривать, что мышление Оригена было «форматировано» современной ему философией, ведь он был признанным её знатоком. Но несомненно, что единственным авторитетом для него была лишь Библия, и его жизнь доказала это. Ориген вообще плохо помещается в какие бы то ни было рамки. Он скорее созерцает Бога, чем создаёт богословие. Но не является Ориген и мистиком, потому что проверяет разум записанным Словом Бога, создавая тем самым рамки, за которые нельзя заходить. Однако для него эти рамки достаточно широки, много шире, чем те, которые в последующие века были определены в результате богословских споров. То, что для Оригена вполне допустимо, позднее было вынесено за скобки. А. В. Серёгин называет богословие Оригена «теологией поиска»: «Этот сущностно исследовательский, эвристический характер оригеновской мысли резко отличает РА от позднейших догматических трактатов и позволяет говорить о богословии самого Оригена как о “теологии в поиске”» [11. С. 8]. Как же воспринимать «О началах» Оригена?

Задолго до Оригена философы начинают различать две «способности души» — разум и рассудок. Последний определялся как низшая форма мышления, которая познаёт относительное, земное и конечное, в то время как разум направлен на постижение абсолютного, божественного и бесконечного. К различению этих форм мышления обращались такие мыслители Возрождения, как Николай Кузанский и Джордано Бруно, которые также связывали разум со способностью постигать единство противоположностей, на которых останавливается рассудок. Наиболее полный анализ разума и рассудка дали вначале Кант, а затем Гегель.

Противоречивость рассудка проявляется на уровне эмпирического познания мира посредством органов чувств. Именно в этой сфере и видна его ограниченность, обусловленная тем, что в этом

случае человек выступает как часть того самого мира, который познаёт, то есть получается, что часть претендует на то, чтобы объять целое. Ясно, что это невозможно. Рассудочное мышление было детально исследовано Аристотелем, что нашло отражение в создании формальной логики, которая выявляет правила, которым должна подчиняться рассудочная деятельность, чтобы результатом было постижение истины. Сама же истина формальной логике, а значит, и рассудку, недоступна. Познание истины возможно исключительно путём синтеза, потому что истина едина для всего мира. Противоречия уже не противостоят друг другу, они становятся элементами синтеза, необходимыми частями высшего, единого и целого.

Мы попытаемся посмотреть на произведение Оригена «О началах» с позиций синтеза, а не анализа, исследовав его в свете объединяющей концепции. Таковой может выступить теодицея.

Вообще проблема теодицеи как решение вопроса о соотношении концепции зла и всеблаготворного Бога сугубо христианская проблема. Имея корни в иудаизме, в нём самом она снимается первыми главами книги Бытия, которые по сути и есть ответ на вопрос о том, почему человеку так плохо живётся в мире и откуда взялось зло. Иудаизм вполне удовлетворяется третьей главой книги Бытия — Бог добр и благ, человек испорчен и зол по своему выбору и соращению змеем. Но живущие по заповедям Божиим в составе избранного народа угодны Богу, им будет хорошо при жизни, а после смерти они «приложатся к народу своему» [1], как, например, это сказано об Аврааме в Бытие 25:8. Тема посмертного воздаяния в Танахе почти не рассматривается, а злые духи там вовсе не противники Бога и человека, как в христианстве, они состоят на службе у Всевышнего и исполняют специфические функции. Иудей иначе мыслить не может — если кто-то в силах противиться Богу, то Бог не всемогущ. И даже книга Иова вопрос о причине страданий невинных и ответственности за это Бога переводит в иную плоскость. Не нужно спрашивать «за что?», нужно задаваться вопросом «для чего?», и на это даёт ответ сам Иов в конце своих страданий: «Я слышал о Тебе слухом уха; теперь же мои глаза видят Тебя» (Иов 42:5) [1]. После чего получает обратно даже больше, чем потерял. Таким образом, смысл страданий заключается в познании Всевышнего. Бог иудаизма в этом смысле не нуждается в оправдании. Однако иудаизм решал со времён пленения и по сию пору решает вопрос теодицеи в другом

аспекте — почему Бог допускает страдания избранного им народа. Ведь даже и Новый Завет появился на этом фоне — ожидания мессии как посланного Богом избавителя от невыносимого для иудеев политического и культурного диктата Рима. Поэтому можно смело утверждать, что христианская традиция теодицеи развилась из иудейской, но довела её до логического завершения в абстракциях добра и зла.

Античному мировоззрению также глубоко чужд вопрос теодицеи. В совершенном космосе, совершающем круговые циклические движения, она не имеет никакого смысла. Страдания в этой картине мира не более чем часть общего движения, в котором человек принимает участие как вещь среди вещей в составе очень большой вещи (космоса), неотвратно и неостановимо — это судьба. Противиться ей невозможно, сопротивление лишь усугубляет страдания, но можно следовать судьбе и жить так, чтобы страданий было как можно меньше. Потому учение эпикурейцев и стоиков было в античности органичным и даже неизбежным.

Христианство революционно меняет картину мира. Идея трансцендентного Бога возымела глубочайшие последствия. В первую очередь античный космос оказался разорванным идеей творения *ex nihilo*. Эта концепция играет существенную роль в построениях Оригена. Из творения *ex nihilo* и бытия трансцендентного Бога вытекают важнейшие последствия. В первую очередь это история как имеющее начало, направление и смысл течение времени в человеческом обществе. Каждое мгновение теперь становилось уникальным, каждое событие обретало новое, духовное измерение. В этой истории появляется и новый актер — свободный человек с обязанностью нравственного выбора. Само понятие свободы получило онтологический статус, поскольку человек имеет образ и подобие Божье, а Бог един истинно свободен, будучи трансцендентен миру. Это породило личность в её современном понимании — морально свободного и нравственно ответственного человека в историческом движении. Ведь Бог, как личность, имея свободную волю, захотел создать мир, хотя вовсе не обязан этого делать. Поскольку божественная личность стоит над природой, то в её воле кроется и свобода человека. Эти интенции, заложенные в христианстве, разворачивались в течение веков и дали современному миру его важнейшие реалии — понимание поступательного движения истории, вылившееся в теорию эволюции; понятие прав человека, которые могут быть присущи лишь

личности в христианском понимании; науку, поскольку в христианстве заложен мощнейший импульс постижения истины как основной обязанности человека в его земном бытии, и даже лишённый религиозной составляющей, он не утратил своей мощи. С точки зрения Ницше, которую он выразил в «Антихристе», даже революции и многие общественные движения обусловлены потенцией самоочищения, также содержащейся в христианстве.

Эти величайшие достижения духа, однако, породили проблемы. Ко времени Оригена они ещё не были ясно сформулированы, но великий мыслитель не мог не чувствовать их. И в первую очередь, это проблема страдания невинных. Если каждый человек лично ответствен за свой моральный выбор, непонятно, по какой причине страдают, например, новорождённые дети, не совершившие никакого зла. Это обычно решается теорией «первородного греха», повлёкшего коллективное наказание всех потомков Адама и Евы. Но тогда возникает вопрос о справедливости такого наказания. Идея же вечного страдания грешников ещё больше усугубляет проблему. Человеческая жизнь конечна, и потому сколь бы ни был тяжким грех, он также не бесконечен. Неадекватность вечного наказания за ограниченную, пусть и полную греха, жизнь очевидна. А потому остро встаёт вопрос теодицеи, то есть совмещения идеи всеблаготворящего Бога, страдания невинных и вечного наказания за конечный грех.

Трактат «О началах» снимает этот вопрос концепцией апокатастасиса, то есть восстановлением всех существ в результате педагогической деятельности Бога. Подробности этого процесса стали для последующих поколений предметом споров. Множественность миров, предсуществование душ у Оригена необходимы для осуществления апокатастасиса. Сам же апокатастасис необходим для того, чтобы представление о Боге как всеблаготворящем высшем существе получило завершение и не вызывало сомнений. Мы можем предположить, что именно это было наиболее важно для Оригена, а подробности и детали не столь существенны. Ведь Ориген и не претендовал на владение всей полнотой истины: «или же он [новый мир. — С. Б.], хотя и будет превосходить (этот мир) славою и качеством, но, однако, будет содержаться внутри пределов этого мира, — это неизвестно» [7. С. 74].

Мы можем предположить, что именно апокатастасис необходим для непротиворечивого представления о Боге. Но, снимая главное противоречие, он порождает другие в представлении о мироздании.

Список литературы

1. Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с параллельными местами и приложениями. — М. : Рос. библейс. о-во, 2000. — 1346 с.
2. Болотов, В. В. Учение Оригена о Св. Троице / В. В. Болотов // Болотов В. В. Собрание церковно-исторических трудов : в 8 т. — М. : Мартис, 1999. — Т. 1.
3. Болотов, В. В. Лекции по истории древней церкви / В. В. Болотов. — М. : Изд-во Спасо-Преображен. Валаам. Ставропигиал. монастыря, 1994.
4. Гачева, А. Г. Апокатастасис в русской религиозно-философской мысли последней трети XIX — первой трети XX в. Статья первая: Ф. М. Достоевский, Н. Ф. Фёдоров, В. С. Соловьёв / А. Г. Гачева // Вестн. РГГУ. Сер. Философия. Социология. Искусствоведение. — 2018. — № 1 (11). — С. 24–37.
5. Кораблина, В. Г. Антропология Оригена по трактату «О началах» / В. Г. Кораблина // Свет Христов просвещает всех : альм. Свято-Филаретов. православ.-христиан. ин-та. — 2015. — № 16. — С. 47–59.
6. Мень, А. Сын Человеческий / А. Мень. — Брюссель, 1983.
7. Ориген. О началах (с введением и примечаниями) / Ориген. — Казань : Типо-литография Казанского университета, 1899.
8. Серёгин, А. В. Гипотеза множественности миров в трактате Оригена «О началах» / А. В. Серёгин. — М., 2005. — 200 с.
9. Серёгин, А. В. Трактат Оригена «О началах» / А. В. Серёгин // Филос. журн. — 2015. — Т. 8, № 2. — С. 44–55.
10. Скворцов, К. В. Философия отцов и учителей церкви: Период апологетов / К. В. Скворцов. — Киев : О-во любителей православ. лит., 2007.
11. Флоровский, Г. В. Противоречия оригенизма / Г. В. Флоровский // «Путь»: орган русской религиозной мысли / под ред. Н. А. Бердяева. — 1929. — № 18. — С. 110.
12. Цуркан, А. В. Ориген: проблема взаимодействия религии и философии / А. В. Цуркан. — Новосибирск : НГУ, 2002.
13. Эрикссон, М. Христианское богословие / М. Эрикссон. — СПб. : СПХУ «Библия для всех», 1999.
14. Ramelli Ilaria, L. E. The Christian Doctrine of Apokatastasis. A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena / L. E. Ramelli Ilaria. — Leiden, Boston : Brill, 2013.

Сведения об авторе

Буланов Станислав Леонидович — аспирант кафедры философии факультета истории, социологии и международных отношений, Кубанский государственный университет. Краснодар, Россия. hagadol@mail.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 2 (424).
Philosophy Sciences. Iss. 51. Pp. 92–96.*

THE TREATISE «ON THE PRINCIPLES» AS THE EXPERIENCE OF THEODICY

S.L. Bulanov

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

The Article is devoted to the study of philosophical and theological problems solved by Origen in the treatise “on the principles”. Apocatastasis, the pre-existence of souls, and the multiplicity of worlds are essential components of Origen’s theology in the unified semantic field of theodice.

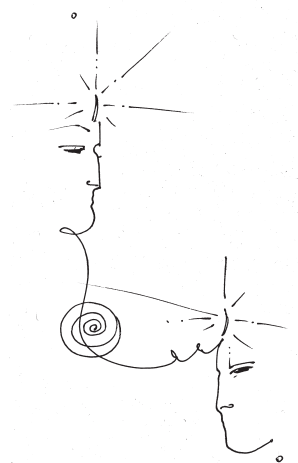
Keywords: *Origen, Christianity, apocatastasis, the preexistence of souls, the plurality of worlds, theodicy, time and eternity.*

References

1. *Biblia. Knigi sviashchennogo pisaniya Vetchnogo i Novogo Zaveta v russkon perevode s parallel'nymi mestami i prilozheniyami* [The Bible. Books of the Holy Writ of the Old and New Testaments in Russian Translation with Parallel Sites and Applications]. Moscow, 2000. 1346 p. (In Russ.).

2. Bolotov V.V. Ucheniye Origena o Svyatoy Troitse [Origen's doctrine of the Holy Trinity]. *Sobraniye tserkovno-istoricheskikh trudov v 8 tomakh. Tom 1* [Collection of Church historical works in 8 volumes. Vol. 1]. Moscow, 1999. (In Russ.).
3. Bolotov V.V. *Lektsii po istorii drevney tserkvi* [Lectures on the history of the ancient Church]. Moscow, 1994.
4. Gacheva A. G. Apokatastasis v russkoy religiozno-filosofskoy misli posledney treti XIX — pervoy treti XX v. Stat'ya pervaya: F.M. Dostoyevskiy, N.F. Fyodorov, V.S. Solov'yov [Apokatastasis in the Russian religious-philosophical thought of the last third of the XIX — first third XX century the Article the first: F.M. Dostoyevskiy, N.F. Fyodorov, V.S. Solov'yov]. *Vestnik RGGU. Seria Filosofia. Sotsiologia. Iskusstvovedeniye* [Bulletin of RGGU. Series "Philosophy. Sociology. Art criticism"], 2018, no. 1 (11), pp. 24–37. (In Russ.).
5. Korablina V.G. Antropologiya Origena po traktatu 'O nachalakh' [Anthropology of Origen on the treatise "On the principles"]. *Svet Hristiv prosveshaet vseh* [SFI almanac "The Light of Christ enlightens all"], 2015, no. 16, pp. 47–59. (In Russ.).
6. Men A. *Syn chelovecheskiy* [Son of Man]. Brussels, 1983. 128 p. (In Russ.).
7. Origen. *O nachalakh* [About the beginning]. Kazan, 1899. (In Russ.).
8. Seryogin A.V. *Gipoteza mnozestvennosti mirov v tractate Origena "O nachalakh"* [The hypothesis of plurality of worlds in the treatise of Origen "On the principles"]. Moscow, 2005. 200 p. (In Russ.).
9. Seryogin A.V. Traktat Origena "O nachalakh" [Origen's treatise "On the principles"]. *Filosofskiy zurnal* [Philosophical journal], 2015, vol. 8, no. 2, pp. 44–55. (In Russ.).
10. Skvortsov K.V. *Filosofia otsov i uchiteley tserkvi: period apologetov* [The philosophy of the fathers and teachers of the Church: the Period of the apologists]. Kiev, 2007. (In Russ.).
11. Florovskiy G.V. Protivorechiya Orieginisma [The contradictions of Origenism], *"Put'": organ russkoy religioznoy misli pod redaktsiyei N. A. Berdiaeva* ["Way": the organ of Russian religious thought edited by N. A. Berdiaev], 1929, no. 18, pp. 110. (In Russ.).
12. Tsurkan A.V. *Origen: problema vsaimodeystvia religii i filosofii* [Origen: the problem of interaction between religion and philosophy]. Novosibirsk, 2002. (In Russ.).
13. Erickson M. *Khristianskoye bogosloviye* [Christian theology]. St. Petersburg, 1999. (In Russ.).
14. Ramelli Ilaria L.E. *The Christian Doctrine of Apokatastasis. A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*. Leiden, Boston: Brill, 2013.

Круглый стол «ФИЛОСОФИЯ, НАУКА, ОБРАЗОВАНИЕ: СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ, ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ»



*Вестник Челябинского государственного университета. 2019. № 2 (424).
Философские науки. Вып. 51. С. 97–98.*

УДК 101.1
ББК 87

ФИЛОСОФИЯ, НАУКА, ОБРАЗОВАНИЕ: СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ, ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

А. Б. Невелев, А. Я. Камалетдинова

Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия

8 февраля 2019 г. в стенах Челябинского государственного университета состоялось годовое собрание Челябинского регионального отделения Российского философского общества, профессионального сообщества философов. На заседании присутствовало более 50 маститых и начинающих философов из семи вузов Челябинской области. Годовое собрание ЧРО РФО почтил своим присутствием один из старейших членов РФО, доктор философских наук, профессор кафедры философии Южно-Уральского государственного университета И. В. Вишев.

Участников годового собрания Челябинского регионального отделения РФО приветствовал первый проректор ЧелГУ А. Ю. Петров, отметив высокую способность философского сообщества к сотрудничеству, определению актуальных направлений совместной деятельности, акцентируя внимание на том, что философия с архивных полок должна войти в живую ткань реальности, наполниться энергетикой современности. Первый проректор заверил членов РФО, что университет будет оставаться местом проведения ежегодных собраний ЧРО РФО, приветствовать проведение научных конференций и межвузовских семинаров, а также всячески поддерживать любые начинания, исходящие от философов. Особые надежды, связанные с перспективами развития философского сообщества региона, уни-

верситет связывает с именем доктора философских наук А. Б. Невелева, который в связи с юбилеем и за вклад в развитие науки и философского образования в регионе награждён Почётным знаком ЧелГУ.

Декан факультета Евразии и Востока Э. З. Ягнкова рассказала о становлении философского образования на факультете и в честь юбилея профессора кафедры философии А. Б. Невелева презентовала сборник его избранных трудов, инициировав добрую традицию: изданные труды ведущих учёных ЧелГУ презентовать вузам Челябинской области.

К поздравлениям председателю Челябинского регионального отделения РФО А. Б. Невелева присоединились руководство филиала ВУНЦ ВВС «Военно-Воздушная академия» в г. Челябинска (Ю. А. Панасенко, Ш. Ш. Хайрулин), представители ЧГИК, ЮУрГУ, МГТУ им. Г. И. Носова и студенты-третьекурсники факультета, покантовски сформулировавшие миссию мудрого наставника: «Максима Вашей воли становится основой всеобщего закона для нас».

Современные проблемы философского образования и преподавания философии были рассмотрены в выступлениях докторов философских наук и заведующих кафедрами А. Б. Невелева, В. С. Невелевой, С. В. Борисова, Е. В. Гредновской (полный текст их выступлений приводим в рамках круглого стола).

А. Б. Невелев проинформировал о заседании ФУМО, рассмотревшего актуальные проблемы преподавания философии на нефилософских факультетах (в том числе гуманитарных) в вузах Российской Федерации. До настоящего времени не принята последняя редакция стандарта философского образования. Среди самых острых был вопрос о переводе преподавания философских дисциплин в онлайн-режим. Преподаватели и эксперты различных вузов Российской Федерации отметили неутешительные результаты эксперимента по дистанционному изучению курса философии. Члены ФУМО отметили недостаточное внимание к преподаванию логики в вузах России и подготовке кадров высшей квалификации по логике: в прошлом году по логике защищены только две диссертационные работы.

В. С. Невелева, поздравив членов РФО с Днём российской науки, познакомила с итогами работы форума Российского профессорского собрания, состоявшегося в Москве 6–7 февраля.

С. В. Борисов, представляя свою монографию, посвящённую новому направлению «философская практика», отметил, что философия — это инструментальный для работы с проблемами жизни. Задача преподавателей философии — поднять конкретику на уровень философских абстракций. В качестве наиболее распространённых вы-

ступают на сегодня такие формы философской практики, как философское консультирование и философское партнёрство. К философам часто обращаются различные государственные и общественные структуры за экспертной оценкой какой-то актуальной проблемы, правда, эффективность экспертизы под вопросом.

Е. В. Гредновская поддержала инициативу факультета Евразии и Востока ЧелГУ и от имени авторов-составителей преподнесла книгу «Язык философской практики: краткий словарь-презентация», подготовленный преподавателями-философами ЮУрГПУ и ЮУрГУ.

Д. В. Соломко представил проект словаря основных терминов в рамках проекта «Экология сознания» и пригласил принять участие в коллективной работе над словарём, предложив более подробно рассмотреть проблему экологии сознания в рамках межвузовского семинара в марте 2019 г. на площадке ЮУрГУ.

Участники годового собрания были ознакомлены с обращением исполняющего обязанности президента РФО, директора института философии РАН А. В. Смирнова. Итогом плодотворной работы членов РФО стали предложения по консолидации научного потенциала философского общества Челябинской области.

Сведения об авторах

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

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

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 2 (424).
Philosophy Sciences. Iss. 51. Pp. 97–98.*

PHILOSOPHY, SCIENCE, EDUCATION: CURRENT STATE, PROBLEMS AND PROSPECTS OF INTERACTIONS

A.B. Nevelev

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

A.Ya. Kamaletdinova

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

УДК 101.1
ББК 87

ФИЛОСОФИЯ, ОБРАЗОВАНИЕ, НАУКА: К ИТОГАМ РОССИЙСКОГО ПРОФЕССОРСКОГО ФОРУМА 2019

В. С. Невелева

Челябинский государственный институт культуры, Челябинск, Россия

В связи с обсуждаемыми вопросами хотела бы поделиться своими впечатлениями от участия в работе II Форума Российского профессорского собрания, который состоялся 6–7 февраля 2019 г., накануне Дня российской науки, в Москве, и некоторыми размышлениями по поводу того, что было в центре внимания.

Нет необходимости подробно рассказывать о программе форума, поскольку видеозапись первого пленарного заседания можно посмотреть на YouTube. Скажу лишь, что это было очень масштабное собрание, в работе которого приняли участие представители более 200 вузов (ректоры университетов, в том числе нескольких федеральных, деканы, заведующие кафедрами, профессора), научных институтов из разных регионов России и стран Содружества. Именно с этой авторитетной аудиторией вступали в диалог министр науки и высшего образования М. М. Котюков, его заместители, депутаты, сенаторы. При этом не раз было отмечено, что в таком диалоге учёные, преподаватели и чиновники от образования и науки должны находиться не только в дни форума, но постоянно.

В общей теме форума «Наука. Образование. Регионы» был фактически обозначен тот вектор, в котором и обсуждались все вопросы программы. При этом содержательно дискуссии разворачивались в сопоставлении того, что определяется, с одной стороны, национальными программами «Образование», «Наука», «Цифровая экономика» (именно с точки зрения их приоритета и строились выступления представителей министерства), с другой стороны, того, как складывается ситуация на местах, в разных субъектах Российской Федерации, в разных университетах и институтах. Это сопоставление и выявляло самые проблемные вопросы как в реализации образовательных программ в вузах, так и в осуществлении научных исследований, проектов.

Хочу привлечь ваше внимание к словам ректора РУДН, председателя ВАК В. М. Филиппова при открытии форума. Он отметил то, что я действительно считаю важным для всех нас. В част-

ности, указал на две задачи, ради которых в ноябре 2016 г. создавалось РПС. Ведь в нём хотя и виден механизм, с помощью которого в регионах на основе региональных отделений профессорского собрания может формироваться и доводиться до министерства позиция учёных, деканов, заведующих кафедрами по самым острым и актуальным, проблемным вопросам, связанным со всеми инновациями в высшем образовании и науке. Причём региональные отделения РПС рассматриваются как самостоятельные площадки, независимые от советов ректоров. Кроме того, предполагается, что именно эти площадки должны стать местом встреч руководителей Министерства науки и высшего образования с теми, кто самым непосредственным образом вовлечён в реализацию образовательных программ всех уровней в высшей школе и в научную работу, поскольку именно мы с вами являемся носителями реальной информации о состоянии дел и проблемах в нашей жизни и работе. Одна из важных задач — повысить роль профессорского сообщества в стране в целом и в регионах, в том числе — во взаимодействии с законодательной властью всех уровней для, как было сказано в выступлении В. М. Филиппова, «облегчения жизни и работы преподавателей и учёных». В связи с этим я хотела бы заметить, что в нашем регионе, в Челябинской области, региональное отделение РПС только начинает формироваться. Многие профессора, преподаватели наших вузов даже не знают о существовании такого сообщества. Мы очень разобщены, наш голос практически не слышен, а наша консолидированная позиция не обозначена и не может быть предъявлена для обсуждения на уровне какого-либо органа власти. Первое учредительное собрание регионального отделения РПС было проведено лишь в конце ноября прошлого года на базе самого крупного вуза — НИУ ЮУрГУ. Избрано руководство регионального отделения, председателем избран директор Института социально-гуманитарных наук ЮУрГУ, доктор филологических наук, профессор Е. В. Пономарёва, и хочется надеяться, что мы приобретём

возможность обсуждать актуальные для всех нас вопросы и действительно доводить наше мнение о состоянии и проблемах высшего образования и науки до региональных властей, а их представители со своей стороны начнут вступать с нами в конструктивный диалог. Кстати, среди учредителей регионального отделения РПС (это были пять вузов Челябинска) не было представителей от ЧелГУ. И это мне представляется недоразумением на фоне того внимания к фундаментальным составляющим образования (а Челябинский госуниверситет, безусловно, относится к тем вузам, которые обеспечивают эти составляющие), о которых как о безусловной необходимости говорили на форуме.

Из тех вопросов, которые поднимались спикерами, обсуждались на секции по философским наукам, где я присутствовала, и звучали в вопросах из аудитории, отмечу лишь несколько. Один из самых значимых связан с информационным вызовом. В вузы уже приходит цифровое поколение, которому надо соответствовать. В связи с этим обсуждался вопрос об электронных университетах, интернет- и онлайн-курсах как об альтернативе или лишь дополнении к нынешней системе высшего образования.

Первый заместитель председателя комитета по науке и образованию Государственной Думы О. Н. Смолин обозначил позицию комитета, суть которой: от качества заполнения документов — к качеству подготовки студентов и аспирантов. Полагаю, коллеги, что это настолько близко касается каждого из нас, что комментарии, как говорится, излишни. Огромное количество времени мы тратим на подготовку всякого рода документов, отнимая его от прямого и самого главного дела — живой работы с людьми, научной работы. А ведь кроме этого нужно время на всё то, без чего невозможно поддержание профессиональной и научной формы, в том числе,

на то, что составляет «инфраструктуру» нашей профессиональной жизни.

Поскольку мы преподаём философские дисциплины, отмечу, что на заседании секции обсуждались вопросы от коллег «с мест»: сокращение учебного времени на изучение философии у студентов-бакалавров даже на гуманитарных факультетах, сокращение или отсутствие бюджетных мест в аспирантуру по философским специальностям, повышение требований к научным руководителям аспирантов при увеличении общей нагрузки и др. Одна из самых серьёзных проблем на сегодня — это, конечно, статус аспирантуры. Аспирантура должна готовить учёных, её положение в качестве третьей ступени высшего образования не адекватно этой задаче — вот суть тезиса, который был не раз озвучен на форуме и внесён в его резолюцию. И, на мой взгляд, наше региональное отделение должно консолидированно отстаивать именно эту позицию, тем более, что Министерство науки и образования настроено на обратную связь.

Очень активно поднимались вопросы наукометрии в её нынешнем состоянии, особенно по отношению к учёным-гуманитариям; опыта работы диссертационных советов в тех вузах, которым предоставлено право самостоятельно присуждать учёные степени. В. М. Филиппов рассказал о необходимости изменений в номенклатуре научных специальностей с учётом того, что ныне действующая является чрезвычайно раздробленной и не учитывает требований междисциплинарности.

Коллеги, я коснулась лишь нескольких тем и вопросов. Но и этот набор, полагаю, даёт достаточно поводов для того, чтобы обсуждать их совместно на нашем региональном уровне всем профессорским сообществом, чтобы принимать согласованные решения и предлагать их для рассмотрения как руководству на областном и федеральном уровнях.

Сведения об авторе

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

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 2 (424).
Philosophy Sciences. Iss. 51. Pp. 99–100.*

PHILOSOPHY, EDUCATION, SCIENCE: TO THE RESULTS OF THE RUSSIAN PROFESSORIAL FORUM 2019

V.S. Neveleva

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

УДК 140.8
ББК 87.2

«ЭКОЛОГИЯ СОЗНАНИЯ»: ТРАНСДИСЦИПЛИНАРНЫЙ ПРОЕКТ ФИЛОСОФОВ ЮУрГУ

Е. В. Гредновская

Южно-Уральский государственный университет (НИУ), Челябинск, Россия

В 2018 г. Институтом Южно-Уральского государственного университета социально-гуманитарных наук ЮУрГУ был разработан комплексный проект «Экология сознания», инициатором и координатором которого стала кафедра философии.

Проект «Экология сознания» является трансдисциплинарным. Его цель изменить образ столицы Южного Урала, сформировать более бережное отношение к окружающей среде, подготовить профессионалов нового поколения с экологичным отношением к природной реальности. В основе проекта заложено философское понятие «экология сознания», получившее популярность во второй половине XX в.

Понятие «экология сознания» связано с идеей о балансе трёх начал, существующих в человеке: тела, ума и души, гармоничное соединение которых делает нас целостными. Чтобы находиться в гармонии с собой, необходимо более бережно относиться ко всему природному и внутри нас, и в окружающей среде. Для этого важно сформулировать подходы, концепции, методы, которые позволили бы людям быть более деликатными, уважительными и благодарными по отношению к природе, что гармонизирует и духовную сферу человека.

На этапе разработки проекта кафедра философии активно сотрудничала с Управлением научной и инновационной деятельности, в результате проект был заявлен для участия в государственной программе мер по поддержке развития перспективных отраслей в России «Национальная технологическая инициатива». Также проект был представлен на заседании проектно-аналитической сессии «Реализация стратегии трансформации ЮУрГУ», где руководством университета было принято решение поддержать экологическую проблематику и её реализацию коллективом ИСГН.

После ряда защит, обсуждений и презентаций проект «Экология сознания» обрёл три вектора своей реализации: 1) «Экология природных оснований» (технологический экоинжиниринг),

в котором задействованы экологи и математики вуза; 2) «Экология общественного сознания» (гуманитарный экоинжиниринг), разрабатываемый кафедрой философии, и 3) «Экология медийного пространства» (медийный экоинжиниринг), развитием которого занялись журналисты ЮУрГУ. Эта итоговая трёхсоставная версия проекта прошла конкурсный отбор в числе подобных междисциплинарных проектов и обрела финансовую поддержку руководства вуза.

Информационными и медийными партнёрами-заказчиками проекта стали органы государственной власти и общественные организации: комитет по экологии и охране окружающей среды Челябинской городской думы, комитет Южно-Уральской торгово-промышленной палаты по экологии и ресурсосбережению и Общественная палата Челябинской области.

Совместно с Челябинской городской думой, Общественной палатой региона и компанией «Мечел» в феврале 2019 г. ЮУрГУ был проведён экологический форум «Экоинжиниринг 1.0». Идея мероприятия заключается в том, чтобы обсудить в различных аспектах идею формирования позитивного образа Челябинской области, представить экологические проекты и принять резолюцию по результатам работы мероприятия. В рамках форума состоялось пленарное заседание с участием представителей Министерства экологии Челябинской области, Росприроднадзора и ОПРФ, работали дискуссионные площадки «Вторсырьё и альтернативы переработки», «Медиапространство Челябинска», «Гуманизация отношений к животным» и «Культурный код обновления региона: экологическое пространство и природное наследие». На круглых столах эксперты и участники обсудили такие темы, как «Селфбрендинг, фактчекинг — формирование экологической культуры населения» и «Майские указы Президента. Проблема качества воздуха в промышленных центрах, актуализация запросов общества». На форуме также были представлены выставка живописи и фотографий «Экология&Искусство», организованная

кафедрой теологии, культуры и искусства ЮУрГУ, экспозиция конкурса детских рисунков по экотематике, а также мастер-класс по созданию хенд-мейд из экологических материалов.

Ещё одно мероприятие в рамках проекта, получившее одобрение руководства вуза, реализовано также в начале 2019 г. в сотрудничестве с комитетом Южно-Уральской торгово-промышленной палаты по экологии и ресурсосбережению. Оно связано с идеей обновления культурно-исторического объекта «Аркаим».

В связи с целым комплексом причин Аркаим в настоящее время пребывает в некотором запустении с точки зрения его инфраструктурного и культурного развития. При этом он ещё стал объектом так называемого «мистического туризма». В связи с этим его научный, туристический и культурно-исторический ресурс не раскрывается должным образом. Возникла необходимость силами научного сообщества помочь обосновать возможность светского, научного и культурного развития Аркаима, а также общими усилиями реализовать ряд проектов, например, таких как интерактивная экспозиция, историческая реконструкция и др.

В начале 2019 г. на платформе ЮУрГУ был проведён круглый стол «Аркаим — территория согласия: о формировании исторической основы региональной идеологии культурного, национального и религиозного единства» с участием учёных из разных вузов, представителей государственных структур, бизнес-сообществ и общественных деятелей Южного Урала. В рамках встречи было обсуждено создание исторического интерактивного парка «Южный Урал — Моя история» и его первой экспозиции, посвящённой

эпохе энеолита и бронзового века (Аркаим, Страна городов), обсуждён проект резолюции и принято решение о создании объединённой рабочей группы по обновлению Аркаима.

Ещё одним направлением деятельности комплексного проекта «Экология сознания» является разработка новых, экологически сориентированных образовательных курсов. Этому может способствовать открытие в университете кафедры Жана Монне и получение гранта от Евросоюза на проведение модульных образовательных курсов по экологической тематике, включая подготовку специалистов по дисциплине «Социальная экология». Кафедрой философии в настоящее время готовится заявка на получение этого гранта. Трансдисциплинарный проект «Экология сознания» имеет ещё один модус своего выражения, связанный с интеграцией деятельности по проблемам экологии в международное сообщество. В этом направлении ведётся подготовка к открытию кафедры ЮНЕСКО «Экология сознания в условиях цифровой индустрии».

На кафедре философии ЮУрГУ работает молодой коллектив, сотрудники которого являются патриотами своего региона. При этом и студенты зачастую делятся с преподавателями своим видением экологической ситуации в регионе. Они отмечают, что не понимают, что нужно сделать, чтобы изменить ситуацию. С помощью проекта философы ЮУрГУ стремятся создать условия для этих изменений окружающей среды, изменения мира к лучшему и приглашают к сотрудничеству учёных, общественных деятелей, представителей государственных структур и бизнесменов нашего региона.

Сведения об авторе

Гредновская Елена Васильевна — кандидат философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии Института социально-гуманитарных наук, Южно-Уральский государственный университет (Национальный исследовательский университет). Челябинск, Россия. phil@susu.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 2 (424).
Philosophy Sciences. Iss. 51. Pp. 101–102.*

“ECOLOGY OF CONSCIOUSNESS”: TRANSDISCIPLINARY PROJECT OF SUSU PHILOSOPHERS

E.V. Grednovskaya

South Ural State University (National Research University), Chelyabinsk, Russia. phil@susu.ru

УДК 141.12
ББК 87.1

ПРОЕКТ ИНФОРМАЦИОННО-ВВОДНОГО СЛОВАРЯ «ЭКОЛОГИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ»

Д. В. Соломко

Южно-Уральский государственный университет (НИУ), Челябинск, Россия

Кафедра философии ЮУрГУ выступила с презентацией проекта информационно-вводного словаря (справочника) «Экология человеческого бытия» и с приглашением участия в совместной работе над ним. Данный словарь является одной из возможных форм реальной консолидации учёных-философов региона. Это словарь-приглашение к совместному творчеству для дальнейшего осмысления проблемного поля экологии человеческого существования. Это словарь вводных («входных») терминов, условный алфавит, в котором будет собрана первичная и необходимая информация для формирования и развития концептуальных идей.

В издании экология человеческого бытия будет рассматриваться в контексте взаимоотношений «человек — техномир», в котором экология субъективности, непосредственного, живого переживания человеком его отношений со всеми элементами технизированного мира есть реальная проблема. Общая ориентация в разработке наиболее частотных категорий предполагает, что экологическое внимание в общеметодологическом смысле, направленное на какой-либо предмет исследования, последовательно функционирует на трёх уровнях¹.

Первый — *онтологический*, где экологическое внимание обращено к началам, основам и условиям исследуемого предмета. В качестве таковых предлагаются предельные основы человеческого бытия, так называемые экзистенциалы (П. С. Гуревич) или основополагающие феномены чело-

веческого бытия (В. Д. Губин): творчество, любовь, игра, труд, смысл жизни, страдание, страх, смерть. Именно в сфере экзистенциального и есть тот предельный горизонт понимания человека и его мира, тот реальный «жизненный мир», который человек всегда ценит.

Второй — *аксиологический*; предполагает, что экологическое внимание есть внимание заботы и попечения о живом начале в человеке, сохранение и сбережение экзистенциальных основ его бытия. В экзистенциалах выражены способы активного отношения человека к миру — способы его реального переживания отношений с миром, когда окружающая человека среда становится его домом. Именно в них и выражено то живое, что и является предметом заботы и попечения в условиях технизированного мира, поскольку если это живое исчезнет и будет заменено автоматизмами, как у роботов, то это уже и не человек (и не сверхчеловек).

Третий — *диалектический*, рассматривает диалектику возвратно-поступательного движения в развитии человека и техники. Возвратно-поступательное движение в развитии техники понимается не как отказ от техники, а как развитие более тонких и высоких технологий, когда техника не истощает, но защищает окружающую среду. Возвратно-поступательное движение в развитии человека в условиях техномира обостряет проблему синтеза ценностей преодоления и сохранения (ориентация на «эко» может быть положена в основу разработки возможного варианта позитивного синтеза). Человек стремиться творчески реализовать себя, но при этом сохранить человеческое в себе.

Предлагаемы термины:

— «эко» (эйкос или oikos), «экология», «экологизация», «дом», «сохранение», «забота», «сбережение», «природная среда обитания», «окружающая среда»;

— «экология человеческого бытия», «экологизация человека», «экология субъективности», «экогуманизм», «экологическая антропология», «гуманистическая экология», «экогуманистика»;

¹ Теоретическим основанием для терминологического обоснования понятия «эко» и выделения уровней функционирования экологического внимания выступили работы отечественных и зарубежных авторов: Э. Геккель, В. А. Кутырев, Б. В. Марков, Л. Е. Моторина, М. Н. Эпштейн. Общее, в чём сходятся все авторы, можно сформулировать следующим образом: «эко» понимается как то, что способно обозначить самобытность и самоценность различных реальностей по отношению друг к другу (природное — культурное, естественное — искусственное, антропологическое — техническое, бытие — сущее).

– «экологическое сознание», «глобально-экологическое мышление», «экологическая культура», «экологическая грамотность», «экологическая ответственность», «экологическая чувствительность», «экологическая мораль», «экологический императив».

Сведения об авторе

Соломко Дмитрий Витальевич — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Института социально-гуманитарных наук, Южно-Уральский государственный университет (Национальный исследовательский университет). Челябинск, Россия. phil@susu.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 2 (424).
Philosophy Sciences. Iss. 51. Pp. 103–104.*

PROJECT OF INFORMATION-INTRODUCTORY DICTIONARY “ECOLOGY OF HUMAN BEING”

D.V. Solomko

South Ural State University (National Research University), Chelyabinsk, Russia. phil@susu.ru

РЕЗОЛЮЦИЯ ГОДОВОГО СОБРАНИЯ ЧЕЛЯБИНСКОГО РЕГИОНАЛЬНОГО ОТДЕЛЕНИЯ РОССИЙСКОГО ФИЛОСОФСКОГО ОБЩЕСТВА

Итогом плодотворной работы членов РФО стали предложения в целях консолидации научного потенциала философского сообщества Челябинской области:

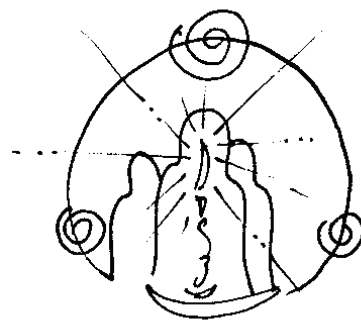
– проводить ежеквартально (по согласованному плану) межвузовский теоретический семинар на площадках разных вузов города;

– в ноябре в рамках празднования Всемирного дня философии провести согласованно с вузами г. Челябинска Дни философии на Южном Урале;

– принять максимальное участие в научном мероприятии «Расулевские чтения», курируемом губернатором Челябинской области;

– в развитие традиций Уральской школы философов создать школу-семинар докторантов;

– подготовить письмо о состоянии и проблемах философской (мировоззренческой) подготовки в высших учебных заведениях Челябинска и области Совету ректоров Челябинской области.



*Вестник Челябинского государственного университета. 2019. № 2 (424).
Философские науки. Вып. 51. С. 106–107.*

**УДК 101.1
ББК 87.3**

РОССИЯ НЕ БЫЛА ПУСТЫНЕЙ ДЛЯ ПЛОДОВ ПРОСВЕЩЕНИЯ (философские и научные издания Московского университета в XVIII веке)

В. А. Кузнецов

Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия

Публичная деятельность открытого в Москве университета сразу же стала приобретать разнообразные формы. К ним можно отнести лекции для всех желающих, а также различные студенческие диспуты, речи преподавателей на общественных мероприятиях. Было лишь одно требование к ним — они не должны были уклоняться от «закона и православия». Важнейшим для университета и московского общества был выпуск университетской типографией её первого издания — газеты «Московские ведомости», первый номер, которого вышел 26 апреля 1756 г. Основателем газеты считается профессор философии Н. Н. Поповский (любимый ученик М. В. Ломоносова). В газете наряду с официальными документами властей, сведениями о военных событиях, о придворной жизни, о жизни других стран подробно освещалась жизнь города и университета.

Большую роль в деятельности университета и жизни Москвы занимали университетская библиотека и книжная лавка. После открытия университета в её типографии в течение царствования императрицы Елизаветы стали выходить сочинения преподавателей и переводы иностранных авторов. В эти годы были изданы сочинения М. В. Ломоносова (первое научное издание в Московском университете) в двух томах и М. М. Хераскова, русского поэта и драматурга, возглавившего с 1756 г. университетский театр и библиотеку и затем назначенного директором университета (с 1763 по 1770 г.). М. М. Херасков

совместно с поэтом И. Ф. Богдановичем с 1760 г. по июнь 1762 г. еженедельно издавал журнал «Полезное увеселение». В нём сотрудничали братья Д. И. и П. И. Фонвизины, В. И. Майков и др. Основное место в журнале занимали стихотворения: оды, элегии, прозаические произведения преимущественно философско-этического характера. В начале 1762 г. журнал бурно приветствовал вступление на престол Петра III, так как связывал с ним надежды на окончание Семилетней войны. Однако Пётр III был убит, и на престол взошла Екатерина II, поэтому М. М. Херасков и члены его кружка решили прекратить издание журнала.

История университета свидетельствует о том, что с 1762 г. первый библиотекарь Московского университета, профессор всеобщей истории, ординарный член Собрания свободных искусств в Лейпциге, магистр Лейпцигского университета И. Г. Рейхель предпринял издание «Собрания лучших сочинений к распространению знания и к произведению удовольствия, или Смешанная библиотека о разных физических, экономических и до мануфактур и коммерции принадлежащих вещах», выходявшее 4 раза в год. Переводы иностранных произведений для этого «Собрания...» осуществляли студенты университета. В университете Н. Н. Поповским издавались переводы европейских мыслителей. Им было переведено произведение Дж. Локка «Мысли о воспитании» (под названием «О воспитании детей», 1759). Наиболее значительным трудом Н. Н. Поповского стал

перевод философской поэмы английского поэта А. Попа «Опыт о человеке» (1757). По философским воззрениям Н. Н. Поповский был деистом. Основной задачей философии считал познание прежде всего законов природы и открытие путей человечества к счастью и благополучию. Н. Н. Поповский первым в России заговорил о необходимости преподавания философии в русском университете на русском языке, на котором первым стал читать лекции.

В течение короткого времени была издана первая русская книга, посвящённая основателю эмпиризма Ф. Бэкону, переведённая с французского В. Трелиаковским, — «Житие Канцлера Бэкона Веруламского с приложением “Похвальных слов...”». Издатели уделяли внимание выпуску и военных трудов. В 1760 г. вышел в свет военно-теоретический труд австрийского генерал-фельдмаршала XVII в. Р. Монтекукули под названием «Записки Раймунда графа Монтекукули, Генералиссимуса Цесарских войск, Генерала-Фельдцейхмейстера и ковалера Златаго Руна, или Главные правила военной науки вообще». Университет издал одно из сочинений французского писателя, богослова XVII в., епископа Жака Бенниа Боссюэ (Иаков Бенигн Боссюэ). В трактате «Рассуждение о всеобщей истории» Боссюэ рассматривает исторические события с точки зрения божьего промысла. Была издана «Логика» Фридриха Х. Баумейстера, немецкого философа, последователя Г. Лейбница и Х. Вольфа. Именно на трудах Баумейстера основывалось преподавание философии в университете. Перевёл «Христиана Бауместера Логику» в 1760 г. лейб-гвардии Измайловского полка сержант и студент Московского университета А. Павлов.

В это же время (1760 г.) издали комедии Ж.-Б. Мольера (родовая фамилия Поклен), комедиографа XVII в., создателя классической коме-

дии. Они были переведены студентом И. Кропотковым. В газете «Московские ведомости» в августе и октябре объявлялось о продаже издания Мольера. Следует отметить, что по трудам Мольера учились В. В. Капнист, Я. Б. Княжнин, И. А. Крылов, А. П. Сумароков, Д. И. Фонвизин. А. С. Пушкин с детских лет знал и ценил Мольера, назвав его «исполином» и «бессмертным». Можно говорить о влиянии Мольера на творчество Н. В. Гоголя. Известно, что М. Ю. Лермонтов тщательно изучал комедию «Тартюф».

В 1761 г. Д. Фонвизин перевёл с немецкого и выпустил сборник в составе 183 басен Людвиг Гольберга (Хольберга), норвежского и датского писателя, философа, историка эпохи Просвещения.

Московский университет выпускал и сочинения русских писателей, издавал труды и диссертации русских профессоров университета, таких как Д. С. Аничков, М. И. Афонин, С. Е. Десницкий, С. Г. Зыбелин, Н. Н. Поповский и др.

Московский университет в период царствования Екатерины II переиздал три тома «Энциклопедии» Д. Дидро и Д'Аламбера (1767 г.), в которых содержались статьи по фундаментальным наукам (математике, медицине, географии, минералогии, прикладным ремёслам) и говорилось о развитии этих отраслей в Европе. Вклад Екатерины II в просвещение России, её влияние на содержание духовной жизни образованной части общества — это тема очередной исторической страницы.

Только с 1756 по 1779 г. в московской типографии было издано около 1 000 книг и учебников. Например, появились первые азбуки грузинского и татарского языков. Далее типография была передана в десятилетнюю аренду Н. И. Новикову, оставившему блистательный и памятный след в истории книжного дела России. Новиковский период издательского дела в области философских сочинений требует особого рассмотрения.

Сведения об авторе

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

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 2 (424).
Philosophy Sciences. Iss. 51. Pp. 106–107.*

RUSSIA WAS NOT A DESERT FOR THE FRUITS OF ENLIGHTENMENT (Philosophical and Scientific Publications of Moscow University in the 18th century)

V.A. Kuznetsov

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

МЫ НАШ, МЫ НОВЫЙ МИР ПОСТРОИМ... (к 100-летию окончания Гражданской войны на Урале)

В. С. Кобзов¹, И. И. Коваль¹, В. А. Кузнецов²

¹Филиал Военного учебно-научного центра ВВС «Военно-воздушная академия имени Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина» в г. Челябинске, Челябинск, Россия

²Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия

Рассматривается проблема насилия, ставшего одним из основных методов реализации политики «военного коммунизма» в занятых Красной армией районах Южного Урала. Показывается необоснованная жестокость при проведении продовольственной развёрстки и преследовании противников большевиков в 1920–1921 гг.

Ключевые слова: гражданская война, насилие, бандитизм, повстанцы, продовольственная развёрстка, дезертирство.

Строки из некогда широко известного революционного гимна, взятые в название статьи, сегодняшней молодёжи неизвестны. Чеканные строки «Интернационала» некогда вдохновляли миллионы людей на смертный бой против мира насилия, каковым революционеры рисовали царскую Россию. Под красными знамёнами, под пение партийного гимна пролетарии многих стран объединились и повели атаку на мировой капитал за построение нового мира. Однако, как показала суровая реальность, в рядах борцов за всеобщее счастье наряду с романтиками оказалось немало и прагматиков, которые очень скоро осознали — скорейший путь разрушения мира насилия, лежит через... насилие. И в годы Гражданской войны насилие стало одной из форм борьбы большевиков с их политическими противниками, да и просто несогласными с проводимым «пролетарской властью» социальным и экономическим курсом. Соблазн ожесточённого насилия — это коренной признак гражданских войн, это состояние общества, характеризующееся невозможностью мирным путём разрешить противостояние политических партий, классов или социальных групп в борьбе за политическую власть и приводящее к открытому вооружённому противоборству.

В 2018–2020 гг. наступает столетний рубеж Гражданской войны на востоке страны. Именно в эти годы дивизии трёх советских армий Восточного фронта подавили сопротивление антибольшевистских правительств Поволжья и Урала, обратили в бегство полки сибирской армии А. В. Колчака. Летом 1919 г. Урал вновь стал советским, но ожидаемого мира в регионе не наступило.

Проводившаяся политика, получившая название «военного коммунизма», привела к очередному витку политического конфликта, ярким проявлением которого стало пассивное сопротивление гражданского населения проводившимся властью мероприятиям. Первым таким массовым движением, свидетельствовавшим о непринятии населением действий власти, стало дезертирство. Десятки, сотни и тысячи мужчин призывного возраста стали уклоняться от мобилизации в Красную армию, а также в части созданной в конце 1919 г. на Урале I Революционной армии труда. Трудармейцы направлялись на работу по восстановлению фабрик и заводов, транспорта, заготовку топлива. Они работали и жили в тяжёлых условиях, поэтому при первой же возможности покидали свои подразделения и скрывались в лесах. Эти скопления дезертиров получили название «зелёных».

Следующим, и уже действительно массовым, стало сопротивление крестьян и казаков мероприятиям по заготовке продовольствия для промышленных центров и Красной армии. Не имея возможности для закупок сельскохозяйственных продуктов по реальным ценам, власти пошли на введение продовольственной развёрстки. На её реализацию в деревни направлялись специальные продотряды, которые, не считаясь ни с какими обстоятельствами, буквально подчистую изымали хлеб у населения. О том, что продразвёрстка реализуется с грубейшими нарушениями, власти, безусловно, знали. Как следует из сводки о политическом, военном и экономическом положении Челябинской губернии, составленной сотрудниками губернского ЧК, «...хлебная

развёрстка проводилась неправильно, с нарушением декретов и инструкций, издававшихся центром, — сообщалось в июне 1920 г., — поскольку помимо излишков хлеба, у крестьян брались последние зёрна и применялось насилие по развёрсткам. Уполномоченные и инструктора ни с чем не считались — с малыми детьми и семейным положением. Оставляли совершенно без куска хлеба, а также производили аресты и конфискации имущества Катенинской станицы, где детей более 300 человек больные цингой и малокровием от недоедания. Отношение крестьян к Соввласти недоброжелательное, а к коммунистам враждебное» [Объединённый Государственный архив Челябинской области (ОГАЧО). Ф. П-77, оп. 1, д. 344, л. 57].

«В Троицком уезде настроение крестьян и казаков неудовлетворительное. Причина — развёрстка, — отмечалось в политсводке. — Немало способствуют ухудшению настроений поступки отдельных продагентов. Представитель Троицкого упродкома Шимиченко, например, заявил на митинге в Кочкарской станице, что ЦК Коммунистической партии решил у кулаков всё отобрать, чтобы заставить их вступить в партию. В станице Кособродской население возмущено действиями продагентов Лисицкого и Попова, которые окружают митинги вооружённой силой и грозят крестьянам расстрелами» [ОГАЧО. Ф. П-77, оп. 1, д. 127, л. 26].

Население как могло пыталось препятствовать насильственному изъятию продовольствия, понимая, что это неминуемо приведёт к тяжёлым последствиям. В результате деятельности местных властей в 1921–1922 гг. на Южном Урале разразился голод, какого прежде в стране не знали. Только по официальным данным Челябинского губисполкома от истощения умерло более 70 тыс. человек. В городах и деревнях имели место факты употребления в пищу человеческого мяса, убийства на почве голода матерями детей и краж скота и хлеба и жителей. Как отмечалось в докладе в губком РКП(б): «...по всему уезду ведётся агитация и подстрекательство к разгрому хлебных складов, — так, 3-го мая в Кочкаре была попытка разобрать пшеницу из хлебного амбара, но благодаря настоятельным увещаниям коммунистов попытка её пресечена. <В тот же день> в посёлке Осиповском Подгоренской станицы <...> разгромлен хлебный амбар, где хранилось 200 пудов пшеницы. Пшеница вся расхищена. Инициаторами явились исключительно

женщины и, в большей части, красноармейки. 5-го мая в Нижне-Санарском посёлке той же волости разбит хлебный амбар. Хлеб в количестве 800 пудов разнесён по домам. Участие в расхищении хлеба принимали исключительно женщины. Во всём Полтавском районе на почве голода начались кражи скота голодающими, а также хлеба у тех, которые таковой имели» [ОГАЧО. Ф. П-77, оп. 1, д. 344, л. 84].

Со временем именно дезертиры первыми стали выступать против мероприятий по изъятию продовольствия в уральской деревне и совершать нападения на продотряды. Народные выступления вспыхивали стихийно, повстанческое сопротивление отличалось разрозненностью сил, отсутствием чётко сформулированной цели и организационной структуры, недостаточностью вооружения. При этом наибольший размах движение с начала 1920 г. приняло в Уфимской, Оренбургской и Самарской губерниях. В нём, помимо дезертиров и солдат разбитых колчаковских частей, участие стали принимать и бойцы частей Красной армии. Одним из таких восстаний стало выступление красноармейцев 2-й Туркестанской (по другим данным — 9-й кавалерийской) дивизии, сформированной из остатков бывшей чапеевской дивизии. Полки, находившиеся на переформировании в районе г. Бузулука, выступили против власти, стали уничтожать продотряды и советских работников. Восстание возглавил начальник дивизии А. В. Сапожков [2. С. 177].

Восстал против власти и 49-й батальон войск внутренней службы Республики во главе с его командиром Охранюком, направленный как раз для борьбы с повстанцами [3. С. 181–183].

К концу периода «военного коммунизма» стихийные выступления полыхали в Западной Сибири — в Ишимском, Петропавловском, Курганском уездах Тюменской и Челябинской губерний, в волостях Степного края. К выступлениям сибирского крестьянства добавились вооружённые сопротивления в Кронштадте и Тамбове, что «поставило точку на чрезвычайщине» и предопределило смену экономического курса в стране.

Для ликвидации набравшего силу сопротивления экономической политики власти бросали все имевшиеся у них силы, включая полки регулярной армии. В противостоянии с ними плохо вооружённые крестьяне несли большие потери. К примеру, Уфимский губком РКП(б) в марте 1920 г. сообщал, что только во время одного боя с отрядом «Чёрного орла-земледельца»

в Уфимском уезде повстанцы потеряли убитыми 1 078 и ранеными 2 400 человек. При этом потери красноармейцев составили 15 человек убитыми и 44 ранеными [Центральный Государственный архив общественных объединений Республики Башкортостан (ЦГАОО РБ). Ф. Р-1832, оп. 4, д. 305, л. 22]. В районе, где появлялись «банды», как официально именовались властью повстанческие отряды, посылались части особого назначения (ЧОН), милицейские отряды, подразделения ВНУС (ВОХР). Прибыв на место назначения, бойцы таких частей проводили аресты лиц, подозреваемых в пособничестве «бандитам», облагали имущие слои контрибуциями, брали заложников. Нередко их командиры творили на месте суд и чинили расправы, включая расстрелы.

Насилие против населения, посмевшего сопротивляться мероприятиям власти, приняло широкий размах. Один из таких случаев имел место в сентябре 1921 г. в станице Брединской Троицкого уезда Челябинской губернии. Как свидетельствует донесение губернской чрезвычайной комиссии, 27 сентября отряд из 60 человек повстанцев занял посёлок Андреевский. Там к ним присоединилось ещё 15 человек дезертиров, и объединённый отряд двинулся в станицу Брединскую. Жители встретили их гостеприимно, местный исполком был распущен, и вместо него казаки избрали станичного атамана.

В это же время заведующий Троицким уездным политбюро М. Гербанов прибыл в станицу Наследнинскую, считавшуюся в уезде одной из наиболее негативно настроенных к советской власти. Проведя там дознание по факту дезертирства из рядов Красной армии группы мобилизованных, он арестовал 18 человек, причастных к укрывательству дезертиров. Из Наследнинской станицы Гербанов поехал в Брединскую. Как сообщалось в документах, стал «...требовать поселкового председателя у стоявших в здании исполкома граждан. <...> Тогда тов. Гербанов обратился к гражданам, стоявшим здесь и спросил: кто это? Ему ответили — у нас власть зелёных. Тут он понял всё и пытался бежать из посёлка. В это время уже на него скакали верховые человек 20. Всё-таки ему удалось выбежать за деревню, но далее путь ему преградили проволочные заграждения, устроенные бандитами. Здесь потерявший силы тов. Гербанов остановился и стал отстреливаться. С ним бежал ещё один человек, которому удалось спастись от бандитов и который своими глазами видел всю эту картину. Ранив одного банди-

та и выстрелив последнюю пулю, тов. Гербанов крикнул на требование бандитов сдаться “Умру с улыбкой, но не сдамся”. Тут же он был зарублен шашкой, в голове у него имелись три рубленые глубокие раны и горло у него мёртвого проколото штыком» [ОГАЧО. Ф. П-77, оп. 1, д. 344, л. 52]. *(Гербанов (Грбанов) Михаил Любомирович (1893–1921). Серб, в годы Мировой войны — военный служащий австро-венгерской армии, сдался в плен. Активный участник Гражданской войны в России. В 1919 г. направлен на работу в Челябинский губчека, с августа 1920 г. — заведующий Троицким уездным политбюро при горузездной милиции).*

Через несколько дней станицу занял отряд под командованием начальника Троицкой уездной милиции С. С. Моисеева. Казаки попытались укрепить станицу и приняли бой, в котором, как сообщалось, «...со стороны дезертиров в схватке участвовало до 200 человек, из которых 11 ранено и 42 человека захвачено в плен» [4]. В сводке губчека отмечалось: «...взяты в плен три человека из добровольцев, которые оказались убийцами тов. Гербанова, т. к. у одного из них нашли револьвер, у другого бумажник тов. Гербанова» [6], убийцы расстреляны. В местной газете сообщалось: «По постановлению политбюро 3-го октября расстреляны Юрин Василий и Худяков Александр, злостные дезертиры — бандиты, участвовавшие в убийстве тов. Гербанова» [6]. «В Бреды приехала следственная комиссия под председательством тов. Моисеева, начтроецкой милиции, которой на месте удалось установить до 40 человек кулачья, причастных к убийству Гербанова. Из них чоновцы расстреляли на месте ещё 39 жителей станицы, обвинив их в связях с бандитами» [ОГАЧО. Ф. П-77, оп. 1, д. 344, л. 52].

Позднее, задним числом, это дело рассмотрел народный суд при Челябинской губчека. В протоколе судебного заседания от 26 января 1921 г., подписанном председателем коллегии губчека М. Герцманом *(Герцман Михаил Аронович (1888–1938). Член РКП(б) с 1904 г. С марта 1917 г. на партийной работе в Екатеринбурге и Челябинске. С 1919 г. — председатель челябинского горузездного комитета партии, член губкома и губисполкома, председатель коллегии Челябинской губчека. В дальнейшем на работе в Москве, член комиссии партийного контроля при ЦК ВКП(б))*, отмечалось: «По докладу начмилиции гор. Троицка тов. Моисеева, дело по обвинению граждан: 1) Афанасьева Петра; 2) Крутова Трофима; 3) Павлова Захара Ивановича; 4) Падеро-

ва Петра Степановича; 5) Мордвинцева Ивана; 6) Мордвинцева Михаила; 7) Дубова Александра Прохоровича; 8) Енбарова Степана; 9) Дмитриева Александра Герасимовича; 10) Енбарова Филиппа Спиридоновича; 11) Енбарова Ивана Спиридоновича; 12) Иванова Афанасия Ильича; 13) Гуляева Кузьму Семёновича; 14) Гуляева Михаила Семёновича; 15) Шейнова Тимофея; 16) Шейнова Василия; 17) Гуляева Александра Фёдоровича; 18) Степанова Николая; 19) Иванова Ильи Гавриловича; 20) Ткачёва Семёна; 20) Скрыбина Захара; 21) Гаева Артёма; 22) Иванова Демьяна Никифоровича; 23) Челищева Максима Семёновича; 24) Шейнова Сергея; 25) Иванова Алексея Сергеевича; 26) Новикова Фаха Прокопьевича; 27) Ситникова Ивана Тимофеевича; 28) Короткова Фёдора; 29) Чудова Андрея Ивановича; 30) Дидикова Моисея; 31) Чеснокова Степана Михайловича; 32) Дубова Никанора; 33) Овчинникова Николая; 34) Телепенина Семёна; 35) Исунцева Андрея; 36) Манцурова Матвея; 37) Мордвинцева Степана — в участии в свержении Советской власти и убийстве сотрудника губчека тов. Гербанова. ПОСТАНОВИЛИ: Произведённый расстрел указанных в пункте 17 39 человек [фамилии двоих обвиняемых разобрать не удалось. — В. К., И. К., В. К.] утвердить и действия тов. Моисеева признать правильными» [ОГАЧО. Ф. 401, оп. 1, д. 20, л. 11 об.]. (Моисеев Семён Степанович (1888–1937). Из казаков Еткульской станицы, участник революции 1905–1907 гг. и Гражданской войны, был в рейде отряда Блюхера. Служил в Челябинской губчека, затем начальник Троицкой горюездной милиции. С 1922 г. — кандидат в члены ВЦИК. В 1937 г. по обвинению в участии в антисоветской повстанческой организации арестован и расстрелян).

Действия Моисеева не были из ряда вон выходящими. Аналогично поступали и другие ответственные работники. В частности, командир одного из отрядов ЧОН — военком Елизаветинской станицы В. Ф. Пальчиков без суда расстрелял несколько десятков человек по подозрению в связях с бандитами. В частности, 10 июля 1921 г. в ауле № 6 Мариининского посёлка его отряд задержал четырёх «подозрительных», которые Пальчиковым были арестованы и, по свидетельству красноармейцев, лично расстреляны командиром. Официально он объяснил свои действия тем, что арестованные были убиты при попытке к бегству. Тем не менее власти были вынуждены завести против него уголовное дело. Следствие тянулось

почти год, и в конечном итоге 18 мая 1922 г. состоялся суд. Вина В. Ф. Пальчикова была полностью доказана, но, как отмечалось в приговоре: «Преступление Пальчиков совершил в силу объективных обстоятельств, не злонамеренно, т. к. территория Троицкого уезда в то время находилась на военном положении, потому что в районе совершения преступления оперировали белогвардейские банды. А также, принимая во внимание его, Пальчикова, заслуги перед Республикой в прошлом, службу на ответственных командных постах в отряде Блюхера и полка Степана Разина, руководствуясь революционной совестью и пролетарским правосознанием, суд постановил: Пальчиков Василий Фёдорович, грамотного, бывшего члена РКП(б), малоимущего, происходящего из Катенинской станицы Троицкого уезда Челябинской губернии — наказанию не подвергать и по суду считать оправданным» [ОГАЧО. Ф. Р-10, оп. 1, д. 106, л. 26].

Подобное преступление совершил и начальник Верхнеуральской горюездной милиции А. А. Гейнеман, лично расстрелявший 19 человек по подозрению в бандитизме. По данному факту также возбуждалось уголовное дело. (Гейнеман Александр Андреевич (1891–1938 гг.). Из рабочих. В начале мировой войны арестован как лицо немецкой национальности и выслан из Лифляндии в тыловую Оренбургскую губернию. Участник Гражданской войны, состоял на работе в правоохранительных органах. Арестован в декабре 1937 г., приговорён к расстрелу). Следствие доказало вину Гейнемана. На защиту начальника милиции встал уездный исполком, коллектив управления милиции, поручительство за него дал начальник Челябинского губернского управления РКМ Н. В. Баранов (Баранов Никифор Васильевич с отрядом «мичмана» Павлова прибыл на Урал. Активный участник Гражданской войны, начальник штаба в партизанской армии Блюхера. В 20-е гг. на советской работе в Челябинской губернии — начальник губернского управления РКМ, окружного административного отдела. В годы сталинских репрессий арестован по обвинению в сотрудничестве с антисоветским подпольем). В августе 1922 г. состоялся суд, приговоривший А. А. Гейнемана к полутора годам лишения свободы. Однако он обжаловал приговор во ВЦИК и через непродолжительное время был освобождён и даже получил повышение по службе — возглавил административно-строевой отдел губернского управления РКМ, затем руководил

Курганской милицией, Верхнеуральским политизолятором [1. С. 67].

Несколько раньше, в октябре 1920 г., после нападения отряда повстанцев под командованием Магасумова на станцию Златоуст, по приказу председателя станционного ревкома Калинина была арестована большая группа жителей города. Основанием для арестов стали доносы о том, что обвиняемые выражали радость от известия о нападении на город повстанцев. Как показал анализ заявлений, в большинстве случаев это было не что иное, как сведение счётов соседей или случайные задержания дезертиров с «трудового фронта». Среди арестованных оказались не только мужчины, но и женщины и даже несовершеннолетние. Следствие по делу «контрреволюционеров» было проведено быстро, и 23 человека по решению ревкома были расстреляны. Когда факт самовольного расстрела стал известен, было проведено разбирательство, и уездный революционный комитет постановил: «Расследовав делопроизводство и постановления бывшего ревкома ст. Златоуст по вынесенным им и приведённым в исполнение приговорам (23), ревком постановил: 1. Признать действия станционного ревкома заслуживающими глубокого порицания и даже наказания, хотя эти крайние меры (расстрелы) и вызывались политической необходимостью. На основании действующего законодательства станревком не имел права в данном случае самостоятельно выносить приговор и приводить его в исполнение (без трибунала). 2. Невзирая на оценку, ревком считает необходимым опубликовать о произведённых расстрелах, показав, как сурово Советская власть расправляется с бандитами и другими контрреволюционерами» [ЦГАОО РБ. Ф. Р-1, оп. 1, д. 380, л. 3–3 об.].

Примерно в те же дни народный суд при губчека вынес приговор о расстреле 34 участников так называемой «Голубой армии». Приговор был не соразмерен вине дезертиров — они распространили несколько прокламаций с призывами не подчиняться властям и саботировать продразвёрстку. Единственным реальным преступлением участников «банды» стало убийство внедрённого в их ряды сотрудника губчека О. А. Зимноха. За одну жизнь власть забрала как минимум 34 жизни казаков Еткульской и соседних с ней станиц. За гибель М. Л. Гербанова жители станицы Брединской заплатили жизнями 41 человека.

Насилие, при помощи которого революционеры пытались построить новый мир, обернулось в конечном итоге против них же самих. Своими действиями они заложили основу для создания небывалой в истории репрессивной машины. В период так называемых «сталинских беззаконий», бывший начальник Троицкой уездной милиции С. С. Моисеев, начальник Верхнеуральской РКМ А. А. Гейнеман, бывший председатель Челябинской губчека М. А. Герцман, председатель Златоустовского ревкома Д. Е. Сулимов (на момент ареста председатель Совнаркома РСФСР), начальник управления губмилиции Н. В. Баранов, старший милиционер района милиции В. Ф. Пальчиков и многие другие, виновные в гибели десятков и сотен людей, сами стали жертвами произвола. А впрочем, были ли они жертвами? Конкретные процессы насилия на местах, жесточённость в душах и поступках людей в отношении друг друга со всей ясностью показывает, что Гражданская война в России — это крупнейшая драма XX столетия.

Список литературы

1. Баканов, В. П. Испытание Магниткой / В. П. Баканов. — Магнитогорск, 2001.
2. Ишбулатов, Ф. (А.) «Долой яичников и масленников!». Антисоветский мятеж в Бузулуке, 1920 год / Ф. (А.) Ишбулатов // Гостинный двор : лит.-худож. и обществ.-полит. альм. (Оренбург). — 2000. — № 9.
3. Кобзов, В. С. Правоохранительные органы Урала в годы гражданской войны / В. С. Кобзов, А. И. Семёнов. — Челябинск, 2002.
4. Советская правда. — 1921. — 3 окт.
5. Советская правда. — 1920. — 8 окт.
6. Трудовой набат. — 1920. — 5 окт.

Сведения об авторах

Кобзов Владимир Серафимович — доктор исторических наук, профессор, профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин, филиал Военного учебно-научного центра ВВС «Военно-воздушная академия имени Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина» в г. Челябинске. Челябинск, Россия. vld-kobzov@yandex.ru

Коваль Ирина Ивановна — кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин, филиал Военного учебно-научного центра ВВС «Военно-воздушная академия имени Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина» в г. Челябинске. Челябинск, Россия.

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

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2019. No. 2 (424).

Philosophy Sciences. Iss. 51. Pp. 108–113.

WE ARE OURS, WE WILL BUILD A NEW WORLD... (the 100-year anniversary of the end of the Civil War in the Urals)

V.S. Kobzov

Russian Air Force Military Educational and Scientific Center "Air Force Academy named after Professor N. E. Zhukovsky and Y.A. Gagarin", Branch in Chelyabinsk, Chelyabinsk, Russia. vld-kobzov@yandex.ru

I.I. Koval

Russian Air Force Military Educational and Scientific Center "Air Force Academy named after Professor N. E. Zhukovsky and Y.A. Gagarin", Branch in Chelyabinsk, Chelyabinsk, Russia. vld-kobzov@yandex.ru

V.A. Kuznetsov

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

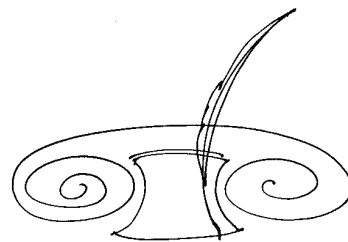
The article deals with the problem of violence, has become one of the main methods of implementing the policy of "war Communism" "red army occupied parts of southern Urals. Shows undue cruelty in conducting food assessments and persecution of opponents of the Bolsheviks in 1920–1921 Gg.

Keywords: *civil war, violence, banditry, rebellion, food layout, desertion.*

References

1. Bakanov V.P. *Ispytaniye Magnitkoy* [Test «Magnitka»]. Magnitogorsk, 2001. (In Russ.).
2. Ishbulatov F. (A). Doloy yaichnikov i maslennikov». *Antisovetskiy myatezh v Buzuluke, 1920 god* ["Down with the ovaries and maslennikov!"] *Anti-Soviet revolt in Venice, 1920 year*. *Gostiny Dvor. Literary and socio-political Almanac*. Orenburg, 2000, no. 9. (In Russ.).
3. Kobzov V.S., Semenov A.I. *Pravookhranitel'nye organy Urala v gody grazhdanskoy voyny* [Law enforcement authorities in the Urals during the civil war]. Chelyabinsk, 2002. (In Russ.).
4. *Sovetskaya pravda* [The Soviet Pravda], 1921, October 3. (In Russ.).
5. *Sovetskaya pravda* [The Soviet Pravda], 1920, October 8. (In Russ.).
6. *Trudovoy nabat* [The Labour Tocsin], 1920, October 5. (In Russ.).

В ЗАПИСНУЮ КНИЖКУ ПРЕПОДАВАТЕЛЯ



Ань Шигао (Ань Хоу, Ань Син) (II — начало III в.) — буддийский наставник. Переводил буддийские тексты на китайский язык (основоположник перевода); последователь Хинаяны (направление в буддизме). Происходил из царского рода Парфии. После смерти отца отказался от престола и стал буддийским монахом. В 148 г. прибыл в Лоян, где и занимался переводами. По преданию, был убит по ошибке в городской драке.

Децим Маг Авсоний (ок. 310–395) — воспитатель императора Грещиана, воспевал семейные и дружеские отношения между людьми, природу.

Любитель гор — в инд. мифологии эпитет жены Шивы — Парвати (означает «гора»).

Ниоба (Ниобея) — в греческой мифологии дочь царя Лидии Тантала, жена царя Фив Амфиона. Имела 6 сыновей и 6 дочерей (по другим версиям мифа, по 7, по 10). Она похвалилась перед Лето, матерью двоих детей, Аполлона и Артеми-

ды, своим многодетным потомством. Аполлон и Артемида по наущению Леты умертвили стрелами всех детей Ниобы. А боги превратили Ниобу в скалу, источающую из себя слёзы.

«Синь юй» («Новые речения») — трактат известного кит. учёного Лу Цзя, жившего в конце III — нач. II в. до н. э.; один из соратников основателя Ханьской династии Гао-цзу (206–195 гг. до н. э.), для которого он написал это сочинение.

Шунья (с санскр. букв. — пустое, бессущностное, ничтожное) — такими, согласно буддийской философии, оказываются все явления во внешнем и внутреннем мире (положение яростно критикуется в индуизме).

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



MONTIBVSELSIN
IOIACIARATCORI
CRVDELISALEXINIE
CARMINLNOSTRI
REFORMAFDNI.VN
MONTIBVSELSIN
IOIACIARATCORI
CRVDELISALEXINIE
CARMINLNOSTRI